პოლიტიკური თეოლოგია: მოდერნულობამდე და მოდერნულობის შემდეგ

POLITICAL THEOLOGY: BEFORE AND AFTER MODERNITY

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი — 2012 წელი

პოლიტიკური თეოლოგია:
მოდერნულობამდე და მოდერნულობის შემდეგ

POLITICAL THEOLOGY:
BEFORE AND AFTER MODERNITY



წიგნი გამოქვეყნებულია სსიპ შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული გრანტის № A-40-09 მხარდაჭერით.

The present volume is published with the support of the Grant № A-40-09 received from LEPL Shota Rustaveli National Science Foundation.

რედაქტორი: **გიგა ზედანია**

Editor: **Giga Zedania**

© 2012, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ISBN 978-9941-18-096-5

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS
3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

სარჩევი

გიგა ზედანია
პოლიტიკური თეოლოგია და
მოდერნულობის საკითხი..... 5

გიგი თევზაძე
„პოლიტიკური თეოლოგია“:
მეთოდოლოგიის დეკონსტრუქცია 23

კახა კურტანიძე
სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების
ტრინიტარული პარადიგმა..... 27

გიორგი მაისურაძე
ძალა-უფლების პარადიგმა და მისი გენეზისი
ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში..... 55

ზაალ ანდრონიკაშვილი
უძლურების დიდება. ქართული პოლიტიკური
თეოლოგიის მარტიროლოგიური პარადიგმა 73

სერგო რატიანი
განსხვავებული ეპოქების განსხვავებული
პოლიტიკური თეოლოგიები..... 113

ეკატერინე ჭყოიძე
ქართველთა რჩეულობის იდეა: წარმოშობა
და ისტორიული კონტექსტი..... 151

თამაზ კოჭლამაზაშვილი
ქამთა და წელთა საკრალიზაციის მოტივები
და ფორმები საქართველოში შუა საუკუნეებში
და ამქამად..... 167

ეკატერინე გედევანიშვილი
მსოფლიო საეკლესიო კრებათა ასახულობანი
გელათის ტაძრის მოხატულობაში და საქართველოს
იმქამინდელი პოლიტიკური ორიენტაცია 187

მალხაზ თორია
დავით აღმაშენებლის ლიპარიტ ბაღვაშთან
დაპირისპირების რეპრეზენტაცია და დამახსოვრების
სტრატეგიები შუა საუკუნეების ქართულ
ისტორიოგრაფიაში 203

ნოდარ ლადარია
დავით IV აღმაშენებლის „ბალობანი სინანულისანი“.
ისტორიულ-ლიტურგიული ანალიზი 217

ნინო ჭიჭინაძე
სამეფო იკონოგრაფია და ღვთაებრივი მფარველობის
იდეა თამარის ეპოქაში (ბერთუბნის ფრესკის
ინტერპრეტაციისათვის)..... 235

გიგა ბედანია

პოლიტიკური თეოლოგია და მოდერნულობის საკითხი

პოლიტიკური თეოლოგიის კვლევა დღეს მოდაშია. წიგნების ნაკადი, რომლებიც მას ეძღვნება, შთამბეჭდავია. შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ ჰუმანიტარულსა და სოციალურ მეცნიერებებში ის კონიუნქტურის ნაწილად იქცა. არადა, თუ ისტორიას შევხედავთ, ასეთ წარმატებას არაფერი მოასწავებდა.

ტერმინი „პოლიტიკური თეოლოგია“ ვარონმა ძველი წელთაღრიცხვით პირველ საუკუნეში შემოიტანა. ის ტრიქოტომიის ნაწილი იყო, რომლის გვერდზეც მითიური და კოსმოლოგიური თეოლოგიები მოიაზრებოდა. საინტერესო ისაა, რომ ამ სამ თეოლოგიას, ვარონის მიხედვით, ინტელექტუალთა სამი სოციალური ჯგუფი შეესაბამებოდა: პოლიტიკური თეოლოგიას—ქურუმები, ხოლო დანარჩენს ორს, რიგის მიხედვით, პოეტები და ფილოსოფოსები. ამის შემდეგ ტერმინი ევროპული გონის ისტორიის მანძილზე რამდენჯერმე „ამოყვინთავს“—ხან ავგუსტინესთან, ხანაც—ყველასათვის უცნობ დანიელ გეორგ მორჰოფთან მე-17 საუკუნეში.

მე-20 საუკუნეში მისი გაცოცხლება კარლ შმიტის სახელთან არის დაკავშირებული, რომელიც 1922 წელს თავის განთქმულ წიგნს აქვეყნებს სათაურით „პოლიტიკური თეოლოგია“. მაგრამ შმიტის აფილიაცია ნაცისტურ მოძრაობასთან კარგა ხნით შეაყოვ-

ნებს მისი კონცეფციის ფართო რეცეფციას. მიუხედავად ამისა, შმიტის გავლენა—სწორედ პოლიტიკურ თეოლოგიასთან დაკავშირებულ საკითხებში—ბევრ ავტორთან იგრძნობა, დაწყებული ვალტერ ბენიამინითა თუ ლეო სტრაუსით, დამთავრებული იაკობ ტაუბესით.

მაგრამ ნამდვილი რენესანსი ამ ცნებისა ბოლო თხუთმეტი წლის განმავლობაში ხდება. ეს რენესანსი მხოლოდ კარლ შმიტისადმი გაზრდილი ინტერესით ვერ აიხსნება—პოლიტიკური თეოლოგიის კვლევათა ველი ბევრად უფრო ფართოა, ვიდრე თუნდაც ისეთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნის მემკვიდრეობა, როგორიც შმიტია. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ტერმინისა და ცნების ეს უეცარი პოპულარობა პირდაპირ კავშირშია სეკულარიზაციის კონცეფტის კრიტიკასთან და, უფრო ზოგადად, იმასთან, რასაც ადამიანის შესახებ მეცნიერებებში „რელიგიის დაბრუნებას" უწოდებენ ხოლმე. როდესაც პიტერ ბერგერი აცხადებს, რომ რელიგიის სოციოლოგიური ნაშრომების მთავარი თეზისი, რომელსაც ის თავად რამდენიმე ათწლეულის წინ დიდი დამაჯერებლობით წარმოადგენდა, მცდარია, და რომ დღეს მსოფლიო ისეთივე რელიგიურია, როგორც ოდესმე—ეს მხოლოდ ერთ ნიშანს წარმოადგენს ჰუმანიტარულსა და სოციალურ მეცნიერებებში საბაზისო დაშვებების გადასინჯვისა, რომლებიც სეკულარიზაციის კონცეფციაზე აგრესიული შეტევის ნიშნით მიმდინარეობს.

როგორც ტერმინი, პოლიტიკური თეოლოგია არაა თავისუფალი ორაზროვნებისგან. ზოგიერთი ავტორი მისი ხსენებისას ცდილობს პოლიტიკური თეოლოგიის შემოთავაზებას, ზოგიერთი კი—აღწერას.[4] პირველის მაგალითებად შეიძლება კათოლიკე იოჰან მეტცი და პროტესტანტი იურგენ მოლტმანი მოვიყვანოთ, რომლებიც ცდილობდნენ ქრისტიანულ რელიგიაში არსებული პოლიტიკური იმპულსის აქტუალიზებას არსებული პრობლემების გადაჭრისათვის. ჩვენ დღეს, პირველ რიგში, ტერმინის მეორე სემანტიკა გვაინტერესებს—მეცნიერული შესწავლა იმისა, თუ როგორ უკავშირდებოდა ისტორიის მანძილზე ერთმანეთს პოლიტიკური და თეოლოგიური დისკურსები, პოლიტიკური წესრიგი და რელიგიური საზოგადოებრივი ერთობა.

კარლ შმიტთან პოლიტიკური თეოლოგიის ამ ორივე გაგებას ვხვდებით. აღწერითი პოლიტიკური თეოლოგიის მთავარი დებულება იმაში მდგომარეობს, რომ, შმიტის მიხედვით, თანამედროვე პოლიტიკური მოძღვრების ყველა მნიშვნელოვანი ცნება სინამდვილეში თეოლოგიის სფეროდან არის აღებული (შმიტს მაგალითებად ყოვლისშემძლეობისა და სასწაულის ცნებები მოჰყავს). მაგრამ გერმანელი იურისტი მალევე გადადის პოლიტიკური თეოლოგიის აგებისა და შემოთავაზების მცდელობაზე, როდესაც ლიბერალიზმის პოლიტიკურ ფილოსოფიას პოლიტიკური სფეროს თეოლოგიური საფუძვლების სასარგებლოდ უარყოფს. ამ კონტექსტში აუცილებელია შმიტის თანამედროვე თეოლოგის ერიკ პეტერსონის ხსენება. პეტერსონმა 1935 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „მონოთეიზმი, როგორც პოლიტიკური პრობლემა“ —შმიტისაგან განსხვავებით და მის წინააღმდეგ—წარმოადგინა თეზისი, რომლის მიხედვითაც პოლიტიკური თეოლოგია ქრისტიანული თეოლოგიის წიაღში შეუძლებელია, რადგან სამების შესაბამისი პოლიტიკური ინსტანცია არ შეიძლება არსებობდეს. პეტერსონის მიხედვით, პოლიტიკური თეოლოგია შეიძლება მხოლოდ იუდაზმისა და წარმართობის წიაღში არსებობდეს, მაგრამ არა—ქრისტიანობაში, რომელმაც ეს ორივე გადალახა. პეტერსონის ამ თეზისს წესით უნდა დაესრულებინა ქრისტიანობის კონტექსტში პოლიტიკური თეოლოგიის მართებულობის შესახებ დისკუსია, მაგრამ საქმე ისაა, რომ, როგორიც არ უნდა იყოს პეტერსონის შეხედულების თეოლოგიური რელევანტობა—რისი შეფასებაც ჩემი კომპეტენციის ზღვარს სცილდება—ქრისტიანული თეოლოგია ისტორიულად ნამდვილად არ განვითარებულა პეტერსონის თეზისის შესაბამისად. ისტორიულად ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგია—უფრო სწორად კი, თეოლოგიები—არსებობდა და ისტორიკოსისათვის დაუშვებელი იქნებოდა მათი უგულებელყოფა თეოლოგიური არგუმენტაციის საფუძველზე.

ქრისტიანულ ტრადიციაში პირობითად პოლიტიკური თეოლოგიის სამი ფორმა შეიძლება გამოვყოთ. თითოეული მათგანი ერყდნობა ერთ ცენტრალურ მეტაფორას და წარმოადგენს პოლიტიკური და რელიგიური სფეროების დაკავშირების სპეციფიკურ მცდელობას:

1. ორი ქალაქის მეტაფორა: პირველი პოლიტიკურ-თეოლოგიური პოზიციის წარმომადგენლად, რომელმაც უაღრესად ღრმა გავლენა მოახდინა ევროპული აზროვნების განვითარებაზე, შეიძლება ავგუსტინე ჩავთვალოთ, მისი წიგნით „ღვთის ქალაქი“. ამ ორი ქალაქიდან ერთი ღვთის სიყვარულისათვის არის, ხოლო მეორე—საკუთარი თავის სიყვარულითვის. ეს განსხვავება გულისხმობს ჭეშარიტის ქრისტიანის გარკვეულ დისტანციას პოლიტიკური სფეროსაგან;

2. ორი მახვილის მეტაფორის ირგვლივ შექმნილი პოლიტიკურ-თეოლოგიური სინთეზი, რომელიც ჯერ კიდევ პატრისტიკაში იღებს სათავეს და რომლის გაფურჩქვნაც მაღალ შუა საუკუნეებში ხდება. მისი წყარო სახარებაა (ლუკას სახარება, 22:38). ეს ტრადიცია, რომლის სინთეზიც შეიძლება თომა აკვინელის შრომებში დავინახოთ, ბევრად უფრო შემწყნარებლურია მიწიერი და პოლიტიკური საქმეების მიმართ, ცდილობს რა, მიწიერი და ზეციერი ერთმანეთს კი არ დაუპირისპიროს, არამედ ერთ მთლიან ხედვაში მოაქციოს.

3. ახალი ათასწლეულის ანუ მილენიუმის მეტაფორა, რომელიც საფუძვლად დაედო უტოპისტურ აზროვნებას რელიგიური და პოლიტიკური სფეროების შესახებ[8]. აქ მთავარ მიზანს წარმოადგენს საზოგადოების ტოტალური ტრანსფორმაცია რევოლუციური ქმედებით, რომლიეს მიზანიცაა ღვთის მტრების განადგურება და სამართლიანობის დამყარება ამ ქვეყანაზე.

დასავლური შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიები შედარებით საფუძვლიანადაა შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. რაც შეეხება აღმოსავლურ საქრისტიანოს, როგორც ცნობილია, პოლიტიკურ-თეოლოგიური სინთეზის ბიზანტიური მოდელი დიდი ხანია განიხილება „ცეზარო-პაპიზმის“ ტერმინის გამოყენებით. ცეზარო-პაპიზმი აღნიშნავს სახელმწიფოს, რომელსაც საერო და სასულიერო სფერობზე სრული ბატონობა აქვს, რომელიც არც ცნობს განსხვავებას სპირიტუალურსა და ტემპორალურ სფეროებს

შორის ანდა, ყოველ შემთხვევაში, პირველს მეორეს უმორჩილებს. მისთვის—ასეთია, ჩვეულებრივ, ბრალდება—უცნობია ორი ძალაუფლების შესახებ მოძღვრება, რომელსაც ეყრდნობა დასავლური ქრისტიანული სამყარო. პრობლემა ისაა, რომ უკვე ამ ტერმინის წარმოშობა გვაიძულებს ეჭვი შევიტანოთ მის ადეკვატურობაში ბიზანტიური მასალის მიმართ. ცეზაროპაპიზმი, როგორც ცნება, მე-16 და მე-17 საუკუნეების მიჯნაზე მცხოვრებმა თეოლოგმა იუსტუს ჰენინგ ბიომერმა შემოიტანა და იგი პროტესტანტული აზროვნების იმავე ტრადიციას ეკუთვნის, რომელიც მოგვიანებით დაგვირგვინდება პეტერსონის უკვე ნახსენები ტრაქტატით და რომელიც გულისხმობს ყოველგვარი ძალაუფლებისა და რელიგიის მაქსიმალურ დაშორიშორებას. ეს იდეა ექცევა ბიზანტინიზმის კრიტიკის კონტექსტში, რომელიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო პროტესტანტი ავტორებისათვის; გარდა ამისა, შუა საუკუნეებზე ხდება პოლიტიკისა და რელიგიის მოდერნული გამიჯვნის პროეცირება, რაც დაუშვებელია, რადგან ეს გამიჯვნა არც დასავლურ მედიევალურ ქრისტიანულ სამყაროში არსებულა და ნაივურია, ის მაინცდამაინც ბიზანტიისგან მოვითხოვოთ. არც ბიზანტიაში უთქვამთ უარი ტემპორალურისა და სპირიტუალური სფროების შორის გაყოფაზე, არც ბიზანტიაში ყოფილა იმპერატორი გამოცხადებული მღვდლად, არც ბიზანტიაში ჰქონდა უფლება იმპერიას, ჩარეულიყო ეკლესიის ყველა საქმეში. მოკლედ, ბიზანტიაში პოლიტიკასა და თეოლოგიას შორის კავშირი ბევრად უფრო მრავლწახნაგოვან ანალიზს მოითხოვს, ვიდრე ამას ცეზაროპაპიზმის მარტივი ცნება გვაფიქრებინებს.

საყოველთაოდ გავრცელებული შეხედულების თანახმად, პოლიტიკისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების საკითხი რადიკალურად იცვლება მოდერნულობის ეპოქაში. მაგრამ იმისათვის, რომ ეს ცვლილება ჯეროვნად შევაფასოდ, საჭიროა იმის ანალიზი, თუ რას წარმოაგენს მოდერნულობა, როგორც ასეთი. მე შევეცდები, ორ—პოლიტიკური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიური თეორიის—ტრადიციაზე დაყრდნობით, განვსაზღვრო მოდერნულობის ფენომენი. ამ ტრადიციების წარმომადგენლებად ავირჩევ, შესაბამისად, პიერ მანასა და ნიკლას ლუმანს.

პიერ მანა ჩამოთვლის რამდენიმე გამიჯვნას, რომელიც აბსოლუტურად საფუძვლადმდებარე ნიშანია თანამედროვე საზოგადოების. ესენია:

შრომის დანაწილება (პროფესიების გამიჯვნა);

ძალაუფლების შტოების გამიჯვნა;

ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა;

სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა;

წარმომადგენლებისა და მათი გამიჯვნა, ვისაც ისინი წარმოადგენენ;

ფაქტებისა და ღირებულებების გამიჯვნა.

„მაშინ, როდესაც წინარე საზოგადოებები საკუთარ თავს ისეთ აორგანიზებდნენ, რომ წევრები ერთმანეთთან შეეკავშირებინათ; მაშინ, როდესაც ისინი თანხმობისა და ერთიანობის იდეას ემყარებოდნენ, ჩვენი დემოკრატიული საზოგადოება ისე აორგანიზებენ საკუთარ თავს, რომ მისი წევრები გაათავისუფლოს კავშირიდან, გამიჯნოს ერთმანეთისაგან, რათა გარანტირებულ იყოს მათი დამოუკიდებლობა და უფლებები. ამ აზრით, ჩვენი საზოგადოება გთავაზობს, განხორციელდეს როგორც დისოციაცია ... მაგრამ ხომ არ იქნება ასეთი დისოცირებული საზოგადოება უუნარო, შეინარჩუნოს საკუთარი თავი, არაფერი რომ ვთქვათ მის განვითარებაზე? ეს თანამედროვე საზოგადოების თანმდევი შიშია“—წერს მანა

.

დისოციაციისა და ერთიანობის თემას ისევ დავუბრუნდები. საინტერესო ისაა, რომ მანას ეს კონცეფცია ძალზე ახლოს დგას ფუნქციონალური დიფერენციაციის კონცეფციასთან, რომელიც თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიის ცენტრალური პარადიგმას წარმოადგენს. ფუნქციონალური დიფერენციაცია გულისხმობს სხვადასხვა სფეროების გამოყოფას „ერთიანი საზოგადოებისგან“, რომელიც თანაცხოვრების არქაულ თუ ტრადიციულ მოდელებს ახასიათებდათ და მათ ფუნქციონირებას საკუთარი ლოგიკის მიხედვით. ეს ქვე-სფეროები—თუ სისტემების თეორიის ენაზე ვილაპარაკებთ, ქვე-სისტემები არის: რელიგია, პოლიტიკა, ეკონომიკა, ხელოვნება, მეცნიერება, სამართალი, ოჯახი და ა. შ.

სულერთია, მანას კონცეფციის ენას გამოვიყენებთ და „გამიჯვნებზე" ვილარაკებთ თუ სისტემების თეორიის ენას და ფუნქციონალურ დიფერენციაციზე ვისაუბრებთ—მოდერნულობა ორივე შემთხვევაში განისაზღვრება, როგორც განსხვავებული სფეროების გამოყოფა—პროცესი, რომელსაც უკვე მაქს ვებერი—ორივე ამ კონცეფციის ინსპირატორი თეორეტიკოსი—აღწერდა, როგორც ღირებულებათა სფეროების გამოცალკევებას. რელიგიისა და პოლიტიკის დიფერენციაცია-გამიჯვნის მომენტს ამ პროცესისათვის სრულიად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან ის, გარკვეული აზრით, პარადიგმას წარმოადგენს, რომლის შემდეგაც და რომლის მიხედვითაც სხვა გამიჯვნები მოხდება.

როგორ და როდის ხდება დიფერენციაციის ამ სტრუქტურული პროცესის ასახვა სემანტიკის—ანუ საზოგადოების განკარგულებაში არსებული ცნებების მარაგის—დონეზე? ინტელექტუალურ ისტორიაში ამაზე პასუხი მე-17 საუკუნეში პოლიიტიკური ფილოსოფიის განვითარებას უკავშირდება, რომელიც ანაცვლებს პოლიტიკურ თეოლოგიას. ეს ჩანაცვლება შეიძლება თომას ჰობსის საეტაპო ნაშრომის „ლევიათანის" მაგალითზე იქნეს განხილული. ნაშრომის დასაწყისში ჰობსი გვთავაზობს რელიგიის ახალ თეორიას, რომელიც ეფუძნება ადამიანის ახალ გაგებას. ჰობსის ანთროპოლოგია რადიკალურად აყენებს კითხვის ქვეშ ადამიანის იმ ხატს, რომელიც ქრისტიანულ სწავლებას (ან სწავლებებს) ერყრდნობა. ჰობსის რევოლუციურობა იმაში მდგომარეობს, რომ, მისი აზრით, „ვხედავთ რა, რომ რელიგიის ნიშნები და ნაყოფი მხოლოდ ადამიანში არსებობს, არ არსებობს მიზეზი იმაში დასაეჭვებლად, რომ რელიგიის თესლიც მხოლოდ ადამიანშია". ჰობსი რელიგიის წარმომშობ ორ ძალას ხედავს: ჯერ ერთი, ადამიანის სურვილს, მიაღწიოს სიამოვნებას და თავიდან აიცილოს ტკივილი; მეორეც, მის უმეცრებას. ეს ორი ძალა ხდის ადამიანს მოშიშარ არსებად, რომელიც სურვილებითაა შეპრყობილი, მაგრამ არ იცის, როგორ დაიკმაყოფილოს ისინი. მას ეშინია ბუნების, მას ეშინია ტკივილისა და სიკვდილის. ამ შიშიდან იბადებიან ღმერთები. ღმერთის იდეა ადამიანისთვის გარკვეული ნუგეშია, თანაც ეს იდეა ბუნებრივი ძალების დამორჩილებისას დამხმარე როლს თანამშობს. მაგრამ საბო-

ლოოდ, ადამიანს ახლა უკვე ღმერთის შიში უჩნდება. იმის მაგივრად, რომ საკუთარი ენერგია ბუნების რეალური მიზეზების შესწავლას მოახმაროს, ადამიანი წარმოსახვითი საგნების ხილვებით კმაყოფილდება.

ჰობსთან ეს ანთროპოლოგია საფუძვლად უდევს რელიგიის ახლებულ გაგებას, რომელიც მოკლებულია ყოველგვარ მითითებას ტრანსცენდენურზე. სწორედ ამ საფუძველზე აიგება პოლიტიკის ახალი, კონტრაქტუალური ანუ ხელშეკრულების იდეაზე დაფუძნებული, თეორია, რომელიც ასევე მოკლებული იქნება ტრანსცენდენტურ მომენტს. საზოგადოება იწყებს საკუთარი თავის წარმოდგენას, როგორც რაღაც იმანენტური, რომელიც თვითონ, ავტონომიურად აძლევს საკუთარ თავს კანონს. აზროვნების ეს მიმართულება ჰობსიდან იწყება და ლოკთან, ჰიუმთან და რუსოსთან გაგრძელდება. ის პოლიტიკურ თეოლოგიას პოლიტიკური ფილოსოფიით ანაცვლებს.

საინტერესო ისაა, რომ, როგორც კი დიფერენციაციის ეს პროცესი საკმარისად განვითრდება იმისთვის, რომ ადეკვატური თეორიული გამოხატულება ჰპოვოს — მაგალითად, განმანათლებლობის ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან — პარალელურად ჩნდება ფიგურაცია, რომლის ფუნქციაც დიფერენციაციის ამ პროცესის შეჩერებაა. ეს არაა პოლიტიკური თეოლოგია. ეს არის სამოქალაქო რელიგია.

სამოქალაქო რელიგიის ცნება ჟან-ჟაკ რუსოსთან ჩნდება . თავად რუსოს რელიგიის ყველაზე ცნობილი კონცეფცია „ემილში“ აქვს გადმოცემული, რის გამოც ეს წიგნი დიდი ხნის განმავლობაში იდევნებოდა სასულიერო თუ საერო ძალაუფლებების მიერ ევროპაში. ამ წიგნში რუსომ გარკვეულწილად გააგრძელა ჰობსის ხაზი, მაგრამ თავდაყირა დააყენა ის, რითაც კიდევ უფრო საშიში გახადა მის დროს არსებული რელიგიური ინსტიტუტებისათვის. თუ ჰობსისათვის რელიგია ადამიანის სისუსტის გამოხატულება იყო, რუსომ რელიგია დაინახა, როგორც ადამიანის სიკეთის გამოხატულება (და არა, როგორც ჰობსის შემდეგ იყო მიღებული, ადამიანის სიკეთე, როგორც რელიგიის კეთილისმყოფელი შედეგი).

მაგრამ პოლიტიკური თეოლოგიის კონტექსტში რუსოს სხვა ტექსტის განხილვაა საჭირო, კერძოდ კი „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ მე-4 თავისა. აქ რუსო გადმოსცემს რელიგიის კონცეფციას, რომელიც რთული შესარიგებელია „ემილის“ აზრებთან (მათი თავსებადობის შესახებ რუსოს მკვლევარები დღემდე დავობენ). სწორედ ეს წინააღმდეგობრიობა—როგორიც უნდა იყოს მისი გადაჭრის გზა—არის ჩვენთვის საინტერესო. რუსო გვთავაზობს რელიგიის ჰობსისეული თეორიის კიდევ უფრო რადიკალურ გაგრძელებას—მაგრამ ამასთანავე, მას უხდება რელიგიის შემოტანა, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის აუცილებელი ფაქტორისა. და სწორედ ამ „შემოტანას“ ექნება მნიშვნელოვანი როლი პოლიტიკური თეოლოგიის განვითარების პროცესში.

„საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსო სამი სახის რელიგიურ რწმენას განასხვავებს ერთმანეთისგან. პირველს ის ადამიანის რელიგიას უწოდებს და ამ სახელის ქვეშ მოიაზრებს უმაღლესი არსებისა და მორალის ელემენტარულ თაყვანისცემას. სწორედ თაყვანისცემის ამ მარტივ გრძნობას აღწერდა რუსო "ემილში", მაგრამ საზოგადოებრივი ინტეგრაციის განხილვის კონტექსტში ადამიანის რელიგია ხელისშემშლელ ფაქტორად წარმოჩინდება. ის მოქალაქეს არ უწყობს ხელს საკუთარი მოვალეობის შესრულების საქმეში, გადააქვს რა მისი ყურადღება სხვა სამყაროზე.

რელიგიის მეორე სახეს რუსო მოქალაქის რელიგიას უწოდებს. ეს წარმართული სამყაროს რელიგიაა, რომლის ცენტრშიც რიტუალები და დოგმებია. მართალია რელიგიის ეს ფორმა ინარჩუნებს ყველა მოქალაქისათვის საერთო ერთგულების ობიექტს, მაგრამ სამაგიეროდ ის აშკარა სიცრუესა და სიყალბეს ავრცელებს, რაც ასევე არაა კარგი საზოგადოებისათვის.

რელიგიის მესამე სახე, რუსოს მიხედვით, ქურუმთა რელიგიაა, რომელიც გამოყოფილია სახელმწიფოსაგან და მოითხოვს ერთგულების სხვა ინსტიტუტისა თუ ინსტიტუტების მიმართ, თუმცა, სწორედ ამის გამო, ის არც ადამიანის რელიგიაა. ქურუმთა (მღვდლების) რელიგიას მოქალაქეთა ენერგია სახელმწიფოდან სხვა სფეროში გადააქვს, რაც იმას იწვევს, რომ მოქალაქეები საკუთარ ინტერესებს სახელმწიფოსთან აღარ აიგივებენ.

გამოავლიანა რა რელიგიის ამ სამივე სახის არადამაკმაყოფილებელი ხასიათი, რუსო გთვაზობს პრობლემის საკუთარ გადაწყვეტას—უნდა დაფუძნდეს სამოქალაქო რელიგია, რომელიც შედგენილი იქნება საბაზისო რწმენების მცირე რაოდენობისგან. ეს რწმენებია: ა) რომ არსებობს უმაღლესი არსება, ბ) რომ არსებობს მიღმური სამყარო, რომელშიც სიქველესა და დანაშაულს საკადრისი მიეზღვება; გ) რომ საზოგადოებრივი ხელშეკრულება და მისგან გამომდინარე კანონები წმინდაა და ხელშეუხებელი; დ) რომ შეუწყნარებლობა ნებისმიერი რელიგიისა, რომელიც არაა არათავსებადი ამ რწმენებთან, აკრძალულია.

ეს ვრცელი რეზიუმე რუსოს პოლიტიკური ფილოსოფიის ერთერთი ნაწილისა არაა შემთხვევითი. სინამდვილეში რუსო აღწერს ისტორიულად არსებული რელიგიების რამდენიმე სახეს: წარმართულს, ქრისტიანულსა და თანამედროვეს, წინასწარ განსჭვრეტს რა მოდერნულობაში რელიგიის პრივატიზაციის შესაძლებლობას. მაგრამ საინტერესოა, რომ ამ ისტორიული შესაძლებლობების გვერდით ჩნდება რაღაც ახალი და აქამდე არარსებული—სამოქალაქო რელიგია. სამოქალაქო რელიგიის ფიგურის მოულოდნელი გაჩენა რუსოს აზროვნებაში შეიძლება შემთხვევითობად ჩაგვეთვალა, მაგრამ ეს არ იქნებოდა სწორი. ჯერ ერთი, ეს მოტივი უკვე ჰობსთან გვხვდება, რომელიც სახელმწიფოს „მოკვდავ ღმერთს“ უწოდებს და ამით მას საკრალურ ფასეულობას სძენს. მეორეც, სამოქალაქო რელიგიის ფენომენი აღმოჩნდა არსებითი მე-19 საუკუნის ნაციონალიზმის განვითარებისას; მესამეც, სამოქალაქო რელიგიის ცნება უაღრესად გავლენიანი გახდა უკვე მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრის სოციალურ თეორეტიკოსებთან, როგორებიცაა, მაგალითად, რობერტ ბელა, ჰერმან ლიუბე და ნიკლას ლუმანი . ასე რომ, სამოქალაქო რელიგია დანამდვილებით შეგვიძლია მივიჩნიოთ მოდერნულობის მახასიათებელ ფენომენად, რომელიც პოლიტიკური სფეროს მიერ რელიგიურის აპროპრიაციას გულისხმობს. ის წარმოადგენს ერთგვარ შეჩერებას ფუნქციონალური დიფერენციაციისა თუ სეპარაცია-გამიჯვნების პროცესისა—პოლიტიკური ანუ ავტონომიურ-იმანენტური პრინციპის დომინანტობის ქვეშ. შეიძლება ითქვას, რომ სამოქალაქო რელიგიის ცნებით ხდე-

ბა ჯერ კიდევ დიფერენციაციის პროცესში მყოფ ან უკვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაში რეალური თუ წარმოსახვითი ერთიანობის პროდუცირება.

როგორია პოლიტიკური თეოლოგიის ფორმა მოდერნულობაში ანუ მოდერნულობის შემდეგ? როგორია პოლიტიკური თეოლოგიის პასუხი მოდერნულობის ფენომენზე? აქ ორი შესაძლებლობა არსებობს:

1. არსებობს პოზიცია, რომლის მიხედვითაც პოლიტიკური თეოლოგია გარკვეული მუდმივაა, რომლის აქტუალიზებაც ისტორიის ყოველ მონაკვეთზე შეიძლება მოხდეს. ის არის შესაძლებლობა, რომელიც მუდამ ჩვენთანაა. პოლიტიკისა და რელიგიის გამიჯვნის დასავლური გზა უნიკალურია, მაგრამ, სწორედ ამ უნიკალობის გამო, საკმაოდ ადვილად შეიძლება ემსხვერპლოს პოლიტიკური თეოლოგიის ლამის მარადიული ოპციას. თანამედროვე სამყარო, სადაც რელიგიური ფუნდამენტალიზმის აღორძინება არა მხოლოდ ისლამურ ქვეყნებში, არამედ ასევე, მაგალითად, აშშ-შიც შეინიშნება, ამის კარგი მაგალითია.

2. მაგრამ არსებობს მეორე პოზიციაც, რომლის მიხედვითაც მოდერნულობა არის არა რაღაც ერთჯერადი განვითარება, რომელიც მუდმივად შეიძლება უკან იქნეს დაბრუნებული, არამედ საზოგადოებრივი ევოლუციის რეზულტატი, რომელმაც შედეგად არა მხოლოდ ემპირიულად არსებული მსოფლიოს, არამედ, პირველ რიგში, ფენომენოლოგიური სამყაროს სრულიად სხვა სტრუქტურა დაამკვიდრა. ეს ახალი სტრუქტურა საკუთარ ანაბეჭდს ადებს ყველაფერს, მათ შორის—და, შესაძლოა, პირველ რიგში—რელიგიის სფეროსაც. იმავე ფუნდამენტალიზმის მაგალითზე რომ შევჩერდეთ, სწორედ რელიგიური ფუნდამენტალიზმი განიხილება დღევანდელ სოციალურ მეცნიერებებში როგორც მოდერნული ფენომენი და არა—როგორც არქაული რელიგიური აფექტების მოულოდნელი აღორძინება თანამედროვე საზოგადოებაში[16].

შეიძლება თუ არა იგივე ვთქვათ პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ? შეიძლება თუ არა ვთქვათ, რომ მოდერნულ საზოგადოებაში გაჩენილი პოლიტიკური თეოლოგია განსხვავდება მოდერნულობამდელი პოლიტიკური თეოლოგიისგან? და რომ ეს განსხვავება სწორედ მოდერნულობის ფენომენს უკავშირდება?

ამ საკითხის გასაანალიზებლად მოვიყვან მოაზროვნის მაგალითს, რომელიც არაა ფართოდ ცნობილი, მაგრამ რომელიც, სწორედ ჩვენი პრობლემატიკიდან გამომდინარე, დიდი ინტერესის საგნად შეიძლება იქცეს. საქმე ეხება გაბრიელ ამბრუაზ დე ბონალდს, რომელიც მე-18 და მე-19 საუკუნეების მიჯნაზე ცხოვრობდა.[17] ბონალდის მოღვაწეობა წარმოადგენდა რეაქციას განმანათლებლობის ფილოსოფიასა და საფრანგეთის რევოლუციის—მისი თვალსაზრისით, კატასტროფულ—ფაქტზე. ის თეოკრატიის მომხრე და თანამედროვე პოლიტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია—ავტორი, რომელსაც კარლ შმიტი დე მესტრისა და დონოზო კორტესის გვერდზე ასახელებს. რაც არანაკლებ საინტერესოა, ბონალდის ნააზრევი სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის წარმოშობის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენს, რაც, როგორც ვნახავთ, პირდაპირ კავშირშია პოლიტიკური თეოლოგიის პრობლემატიკასთან.

ბონალდისათვის საზოგადოება მთავარი და არსებითი კატეგორიაა. ეს, ერთი შეხედვით, საკვირველია, რადგან სწორედ კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც ხალხი არის სუვერენულობის მატარებელი, აბსტოლუტურად მიუღებელი იყო პოლიტიკური თეოლოგიისთვის, რომელიც ტრანსცენდენტულ პრინციპს ეყრდნობა. მაგრამ ბონალდს თავად საზოგადოების ცნებაში შეაქვს ცვლილება. ის უკვე აღარ განიხილავს—განსხვავებით ჰობსისა და რუსოსაგან—საზოგადობას, როგორც რაღაც კონვენციურსა და ხელშეკრულებაზე დაფუძნებულს. ის აკრიტიკებს საზოგადოების ისეთ გაგებას, რომელიც გავრცელებულია მის თანამედროვეებში და რომელიც საზოგადოებას ხელოვნური ხელსაწყოს მიხედვით წარმოიდგენს, რომლებიც ადამიანების ნება-სურვილზეა დამოკიდებული. თავად ბონალდი ამოდის ინდივიდზე საზოგადოების ონტოლოგიური პრიმატიდან და სწორედ ამ უესტით წინასწარ განსჭვრეტს

სოციოლოგიის, როგორც დისციპლინის, დაფუძნებას. სწორედ ამ უესტით უპირისპირდება ის პოლიტიკური ფილოსოფიის მოდერნულ ტრადიციას, რომლის ყველაზე დიდი წარმომადგენლებს ჰობსის, ლოკისა და რუსოს ტრიადა შეადგენდა. ბონალდის მიხედვით, ადამიანი შეუძლებელია არსებობდეს საზოგადოების გარეშე, პოლიტიკური წესრიგის გარეთ, ამიტომ არ შეიძლება მისი განხილვა რაღაც მითიურ ბუნებით მდგომარეობაში, სადაც ის, სხვა ადამიანებთან ერთად, საზოგადოებას აფუძნებს. ამ ფუნდამენტურ განსხვავებას მოჰყვება კიდევ ერთი გამიჯვნა—ბონალდისათვის რელიგიასა და საზოგადოებას შორის არსებითი კავშირია გაბმული, ერთი მეორის გარეშე ვერ იარსებებს. სწორედ ამიტომ, არანაირი ხელოვნური სამოქალაქო რელიგია არ არის საჭირო.

მოდერნულობის პირობებში პოლიტიკური თეოლოგია მძიმე სიტუაციაში აღმოჩნდა. ჯერ ერთი, მდგომარეობა განსხვავებული იყო, რადგან პოლიტიკური თეოლოგია უკვე აღარ წარმოადგენდა არსებული პოლიტიკური წესრიგის მალეგიტიმირებელ დისკურსს. პირიქით მოხდა—თუ მე-17 და მე-18 საუკუნეში ჰობსისა და რუსოს მსგავსი ფილოსოფოსები პოლიტიკური თეოლოგიას ებრძოდნენ როგორც ძალაუფლების დისკურსს, საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ უკვე პოლიტიკური თეოლოგია იწყებს არსებული პოლიტიკურ-სოციალური წესრიგის კითხვის ქვეშ დაყენებას. იცვლება მისი ადგილი, იცვლება მისი ფუნქცია. მაგრამ ცვლილება კიდევ უფრო საფუძვლადმდებარე იყო, ვიდრე მხოლოდ მიმართება პოლიტიკური წესრიგის ლეგიტიმაციასთან. ღმერთის ცნება ახალი პოლიტიკური თეოლოგიის შიგნით უკვე სხვაგვარად ფუნქციონირებს—არა როგორც ტრანსცენდენტური პრინციპი, არამედ როგორც კონცეპტი, აუცილებლობით დაკავშირებული საზოგადოებასთან. ბონალდი საუბრობს „ღმერთის არსებობის დასაბუთების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალურ საფუძველზე". ღმერთი ხდება საზოგადოების ღმერთი. ბონალდი ამტკიცებს, რომ „ისეთივეა აბსურდულია, საზოგადოებიდან ამოგლეჯილ ადამიანს ჰკითხო, იცის თუ არა მან ღმერთი, როგორც აბსურდულია, ოჯახიდან ამოგლეჯილ ბავშვს ჰკითხო, იცნობს თუ არა ის საკუთარ მშობლებს". მაგრამ ღვთაებრივისა და საზოგადოებრივის ეს გათანაბ-

რება არის სწორედ, რაც პრობლემას უქმნის ბონალდის პოლიტიკურ თეოლოგიას—რელიგიური შინაარსის საზოგადოებრივი კონსერვაცია ხდება თავად რელიგიის უკანასკნელი შინაარსი (რობერტ შპემანი), რაც მას ილუზორულად აქცევს.

ავიღოთ მეორე—და, ერთი შეხედვით, სრულიად განსხვავებული—მაგალითი. საქმე ეხება თანამედროვე ბერძენ თეოლოგს ქრისტოს იანარასს და პოლიტიკური თეოლოგიის განვითარების მისეულ მცდელობას, რომლის მიზანია, ჩამოაყალიბოს „პოლიტიკის კონცეფცია, რომელიც რადიკალურად განსხვავებული იქნებოდა იმისგან, რომელიც არსებობს ევროპულ ცივილიზაციაში." საინტერესო ისა, რომ როგორც კი იანარასი ცდილობს, ასეთი კონცეფციის კონტურები მოხაზოს, იმწამსვე ჩნდება ჰელენიზმი, სპეციფიკურად ბერძნული კულტურა, რომლის დაცემასაც იანარისი განიხილავს, როგორც დასავლეთის თეოლოგიური, კულტუტურული და პოლიტიკური გავლენებითი გამოწვეულს . თანამედროვე მართლადიდებლური თეოლოგიის ყველა დეტალის განხილვის გარეშეც ნათელია, რომ ეს პოლიტიკური თეოლოგია საკუთარ თავს მოიაზრებს, როგორც პარტიკულარული კულტურული ერთობის გამოხატულებას.

მსგავს, თუმცა სოციალურად უფრო მნიშვნელოვანი მაგალითს წარმოადგენს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოლიტიკური თეოლოგია თანამედროვე საქართველოში. მაშინ, როცა იანარასი ერთი კონკრეტული—თუმცა პოპულარული—მოაზროვნეა, საქართველოში არსებობს საკმაოდ ფართო კონსენსუსი გარკვეულ თეოლოგუმენებზე, რომელთა საფუძველზეც არის აგებული ეკლესიის დისკურსი. რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში ჩამოყალიბებულ და მწყობრ პოლიტიკურ თეოლოგიაზე ლაპარაკი გადაჭარბებული იქნებოდა, მაგრამ ამ თეოლოგუმენების არსებობს საკმარის საფუძველს იძლევა იმისთვის, რომ ეს დისკურსიც პოლიტიკურ თეოლოგიას მივათვალოთ. მთავარი აქ არის ფუნქცია, რომელიც ეკისრება რელიგიასა და ეკლესიას—ნაციის, ერის ფიზიკური გადარჩენა. რელიგიური პრაქტიკის მთავარ დანიშნულებად არა ინდივიდუალური სული ხსნა ისახება, არამედ ნაციის შენარჩუნება. ამის შედეგად ხდება რელიგიურისა და ნაციონალურის გათა-

ნაბრება და რელიგიური ნაციონალიზმის დაფუძნება. პოლიტიკური თეოლოგიის ეს ფორმა რასაკვირველია ვერ აღწევს ბონალდის არგუმენტაციის სიღრმესა და სუბტილურობას, მაგრამ სინამდვილეში—მიუხედავად იმისა, რომ რაიმე პირდაპირ გავლენაზე ლაპარაკიც ზედმეტია—სწორედ ბონალდის მიერ შემოტანილი სააზროვნო ფიგურის უხეშ აქტუალიზაციას წარმოადგენს, ფიგურისა, რომელიც ისე აახლოვებს სოციალურსა და რელიგიურს, რომ მათი ნათელი გამიჯვნა შეუძლებელი ხდება.

როგორც გამოჩნდა, არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავება ტრადიციულსა და პოსტ-მოდერნულ პოლიტიკურ თეოლოგიებს შორის („პოსტ-მოდერნული" მოდერნულობის შემდგომი აზრით, არანირი ტექნიკური გაგება "პოსტ-მოდერნული მდგომარეობისა" აქ ნაგულისხმევი არაა). მაშინ, როდესაც ტრადიციული პოლიტიკური თეოლოგია ყოველთვის იწყებს რელიგიური პრინციპის უპირობო პირველადობით, მოდერნულობაში პოლიტიკურ თეოლოგიას მხოლოდ მაშინ აქვს შესაძლებლობა საკუთარი რელევანტობის ჩვენებისა, როდესაც ის ერთმანეთს უიგივებს რელიგიურსა და საზოგადოებრივ პრინციპებს. ამას სხვადასხვა შედეგები შეიძლება ჰქონდეს: თავდაპირველად ღმერთისა და საზოგადოების გაიგივებას შედეგად სოციოლოგიური ტრადიციის დაფუძნება მოყვა (სოციოლოგია, როგორც დისციპლინა, წარმოიშვა არა განმანათლებლობის ფილოსოფიიდან, არამედ ანტი-განმანათლებლური ამბოხიდან, რომელიც ექსპლიციტურად პოლიტიკური თეოლოგიის განვითარებას ცდილობდა). თანამედროვეობაში ეს გაიგივება სულ სხვა მიმართულებით მიდის—რელიგიური ნაციონალიზმის აღორძინების მიმართულებით . რელიგიური ნაციონალიზმი განსაზღვრავს ერისადმი მიკუთვნებულობას გარკვეული რელიგიური ერთობის წევრობის საფუძველზე. არის რა სრულიად მოდერნულ ფენომენი, რელიგიური ნაცონალიზმი მიმართულია სწორედ მოდერნულობის ზოგიერთი შედეგის—ხანდახან კი თავად მოდერნულობის—წინააღმდეგ. ის ქმნის ექსკლუზიის ახალ ფორმებს დისკურსიულ დონეზე და ცდილობს ეს ფორმები სტრუქტურულ დონეზეც გადაიტანოს.

მოდერნული პოლიტიკური თეოლოგია აღარ არის ტრანსცენდენტური პრინციპის გამტარი სამყაროში. ის უკვე იმანენტური ხდება და თანაც—იმანენტური საზოგადოებისათვის. თანამედროვე პოლიტიკური თეოლოგია არის რეაქცია დიფერენციაციაზე—საზოგადოებრის „დაშლაზე" ავტონომიური ქვე-სფეროებად, რომელთაგან თითოეულს საკუთარი ლოგიკა აქვს. ისევე, როგორც სამოქალაქო რელიგია, პოლიტიკური თეოლოგიაც ცდილობს ერთობის, კომუნიტასის, შექმნასა და პროდუცირებას. მაგრამ, განსხვავებით სამოქალაქო რელიგიისგან, პოლიტიკური თეოლოგია აგებულია საკუთარი მამოძრავებელი პრინციპის დაფარვაზე. პოლიტიკური თეოლოგია არსებობს მხოლოდ იქამდე, სანამ არაა ნათელი, რომ ის საზოგადოების იმანენტურია, სანამ ის ამ იმანენტურობის დამალვას ცდილობს ტრანსცენტურზე მითითებით, რომელსაც უკვე დაკარგული აქვს მნიშვნელადობა. პოლიტიკური თეოლოგია არსებობს მხოლოდ იქამდე, სანამ ის უარყოფს მოდერნულობას და საკუთარ ტრადიციაზე მიუთითებს, რომელიც, პრეტენზიის მიხედვით, პირველად გადმოცემაში იღებს სათავეს. მაგრამ ეს უარყოფა სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ დღევანდელი პოლიტიკური თეოლოგია მოდერნულობის ეპოქას არ მიეკუთვნება.

შენიშვნები

1. ბოლო წლების მხოლოდ რამდენიმე ნაშრომი რომ დავასახელოთ: Assmann, J., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, 2000; Adam, A., Politische Theologie. Eine kleine Geschichte. 2006; de Vries, H., L. E. Sullivan, Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World, 2006; Kirwan, M., Political Theology. A New Introduction, 2008.
2. Schmitt, C., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 2009.
3. Berger, P. L. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, 1999.
4. იხ. Assmann, 16.
5. Peterson, E. Theologische Traktate, Echter, 1994, 23-81.
6. იქვე, 59.

7. ამ ტრადიციის ანალიზისთვის იხ., მაგალითად, Caspary. G., Politics and Exegesis. Origen and the Two Swords, 1979.
8. Cohn, N. The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists in the Middle Ages, 1970.
9. ასეთი ანალიზისათვის იხ. Dagron, G. Empereur et prêtre. 1996.
10. Manent, P. Cours familier de philosophie poliitique, Gallimard, 2004.
11. იქვე, 23.
12. ზედანია, გ., „ნიკლას ლუმანის *დაკვირვებანი მოდერნულობაზე*", წიგნში: მოდერნულობის თეორიები, 2010.
13. Hobbes, T., Leviathan, ed. E. Curley, 1995, 16.
14. იხ., მაგ., Fetscher, I., Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, 1975, 184-195.
15. Bellah, R., Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World, 1970, 168-192; Lübbe, H., Religion nach der Aufklärung, 2004.
16. Eisenstadt, S. N., Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity, 1999.
17. ბონალდის შესახებ იხ., მაგ., Spaemann, R., Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald, 1959.
18. de Bonald, L., Theorie du pouvoir politique et religieux, I, 2010, 79.
19. იქვე, II, 30.
20. Yannaras, C., Orthodoxy and the West. Hellenic Self-Identity in the Modern Age, 2006.
21. Juergensmeyer, M., The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State, 1993; სპეციალურად საქართველოს შესახებ იხ. Zedania, G., „Nationalismus und Religion in Georgien", in: Religion und Gesellschaft in Ost und West, 6/2011, 16-20.

გიგი თევზაძე

„პოლიტიკური თეოლოგია“: მეთოდოლოგიის დეკონსტრუქცია

ეს ორი სიტყვა ერთმანეთს კარლ შმიტმა გადააბა, რითაც დაიწყო პოლიტიკური თეოლოგიის, პოლიტიკის თეოლოგიის, თეოლოგიური პოლიტიკის და თეოლოგიის პოლიტიკის შესახებ დისკუსია. ეს დისკუსია თითქმის 100 წელია არ ცხრება და მოძრაობს მემარცხენეობიდან მემარჯვენეობამდე და ფუნქციონალიზმიდან კონსტრუქტივიზმამდე[1]. შმიტის ყველაზე ცნობილი გამოთქმები „სახელმწიფოს თანამედროვე თეორიის ყველა მნიშვნელოვანი ცნება არის სეკულარიზებული თეოლოგიური ცნება“[2], და „ის ადგილი, რაც სასწაულს უკავია თეოლოგიაში, პოლიტიკაში უკავია [კონსტიტუციურ] გამონაკლისს“[3] კარგად გამოხატავს ამ პოზიციას.

თავად ცნება „პოლიტიკური თეოლოგია“, როგორც ჩანს, დიდი ხანია გასცდა შმიტის მიერ მოხაზულ რუკას და დღეს ფართოდ გამოიყენება პოლიტიკური გარემოს აღწერებისათვის და ძალიან ზოგადად მიუთითებს პოლიტიკოსების თუ პოლიტიკური ჯგუფების „ჩვევას“, გამოიყენონ ეკლესია და ეკლესიური წარმოდგენები პოლიტიკურ დისკურსში და პოლიტიკურ აქციებში[4]. ამ მეორე გამოყენებას, განსხვავებით პირველისაგან, უფრო ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა აქვს და მკვლევარები მოხერხებულად იყენებენ თანამედროვე პოლიტიკური დისკურსების აღწერისას.

შმიტისეულ პოლიტიკური თეოლოგიის მთავარი ნაკლი არის არა არგუმენტაცია, არამედ ის გარემო, რომელშიც შმიტის ტექსტები იწერებოდა: ერთის მხრივ გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმი და რუსეთის რევოლუცია, რომლებიც თავიდან უაღრესად სეკულარისტულები იყვნენ, ხოლო, მეორე მხრივ, იმავე ხარისხით უაღრესად პოპულარული დურკჰაიმის, ვებერის, მარქსის თეორიები, რომლებიც ამტკიცებდნენ მომვალი სამყაროს გარდაუვალ და აბსოლუტურ სეკულარობას სრულიად საკრალიზირებული წარსულის საპირისპიროდ.

როგორც ჩანს, ცნების „პოლიტიკური თეოლოგია“ ორივე გამოყენებას საფუძვლად უდევს სეკულარიზაციის რწმენა. შმიტის და შმიტიანელების (ყველაზე ფართო აზრით) შემთხვევაში, რწმენა, რომ თანამედროვე სამყარო სეკულარულია; ცნება „პოლიტიკური თეოლოგიის“ უფრო ფართოთ, დესკრიპციულად გამომყენებლების მხრიდან, რწმენა, რომ სეკულარიზმი თანამედროვე სამყაროს ლიბერალური მოწყობის საფუძველია და პოლიტიკურ პროცესებში „თეოლოგიის“ ნებისმიერი გამოყენება გვაცილებს ლიბერალიზმს და დემოკრატიას.

შმიტი იურისტი იყო. როდესაც ის პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ წერდა, ის უპირველეს ყოვლისა, დაწერილი ტექსტების—პოლიტიკური თეორიების, კონსტიტუციების და თეოლოგიური ტრაქტატების შედარებას ეყრდნობოდა. ხოლო, რადგანაც, თავის მხრივ, მისი თანამედროვე პოლიტიკური თეორია სეკულარიზმის რწმენას, ხოლო შუა საუკუნეების თეოლოგიური ტრაქტატები—საყოველთაო საკრალიზაციის გაგებას ეყრდნობოდნენ, სრულიად საკრალურ ტექსტში თეოლოგიის ამოკითხვა საინტერესო და მრავლისმეტყველი გამოცდილებაა.

რაც შეეხება „პოლიტიკური თეოლოგიის“ დესკრიფციულ გამომყენებლებს, მათი რწმენა სეკულარიზმის და ლიბერალიზმის და/ან დემოკრატიის გარდაუვალი კავშირის შესახებ შემოწმებას მოითხოვს:

პოლიტიკას ორი ვექტორი აქვს: საშინაო და საგარეო. მაქსიმალურად დესკრიფციულ/პრაგმატული განსაზღვრებით, საშინაო პოლიტიკა არის ქვეყანაში არსებული ძალაუფლების ლეგიტიმური

მატარებლების/გამომხატველების მიმართება (წერილობითი, სიტყვიერი და მოქმედებითი) იმ ინდივიდებთან, რომლებიც ქვეყანაში ცხოვრობენ. საგარეო პოლიტიკა არის ერთი ქვეყნის ძალაუფლების ლეგიტიმური მატარებლების ურთიერთობა სხვა ქვეყნის ძალაუფლების ლეგიტიმურ მატარებლებთან.

ორივე შემთხვევაში გარდაუვალი მნიშვნელობა აქვს ძალაუფლების ლეგიტიმაციას. ძალაუფლების ლეგიტიმაციის ფუნქციას ისტორიულად ეკლესია ატარებდა. შესაძლებელია ამ შემთხვევაში ამ ლეგიტიმატორს „თეოლოგიაც“ დავარქვათ, ყველაზე ფართო აზრით, რადგანაც ხშირად სწორედ თეოლოგიის ინსტრუმენტი გამოიყენებოდა ძალაუფლების მატარებლების ლეგიტიმურობა/არალეგიტიმურობის დასადგენად.

მაგრამ, მნიშვნელობა აქვს არა მარტო ძალაუფლების, როგორც ასეთის ლეგიტიმაციას, არამედ პოლიტიკური მოქმედებების ლეგიტიმურობასაც. შუა საუკუნეებში ასეთი ლეგიტიმაცია ორგვარი იყო—მაქსიმალურად რომ გავამარტივოდ _ ღმერთის (ზემოდან) და ხალხის (ქვემოდან). ამ ლეგიტიმაციური დინებების ცენტრში იმყოფებოდა ხელისუფალი, რომლიც იღებდა ლეგიტიმაციას ღმერთისგან, როგორც მისი ნების გამომხატველი, და ხალხისგან, როგორც ხალხზე მზრუნველი. ასევე, შესაძლებელია დავუშვათ, რომ ერთის მხრივ განმანათლებლობის, ხოლო მეორე მხრივ, ინდუსტრიალიზაციის გამო[5], ძალაუფლების ლეგიტიმაციის მიმართულებებმა ცვლა დაიწყო. განათლებული და კონკრეტული პოლიტიკური იდენტობის მქონე დიდი ჯგუფების (ერების) გაჩენამ ლეგიტიმურობის ზედა ვექტორი ხალხისკენ გადაიტანა, ხოლო ქვედა რელიგიისაკენ. ანუ, ხელისუფლებამ დაიწყო ლეგიტიმაციის მიღება ხალხისაგან, როგორც მისი ნების გამომხატველმა, ხოლო ეკლესიისაგან, როგორც მასზე მზრუნველმა. მოსალოდნელია, რომ ეს ზრუნვა იმდენად ძლიერია, რამდენადაც რელიგიურია ხალხი, ვის ნებასაც ძალაუფლების მატარებელი გამოხატავს. შესაბამისად, პოლიტიკის მიერ „თეოლოგიის“ გამოყენება უფრო საზოგადოების ტიპზე მიუთითებს, ვიდრე სხვა რამეს. ისევე, როგორც შუა საუკუნეებში: ხალხზე ზრუნვის ხშირი მოხმობა პოლიტიკური აქტის ლეგიტიმაციისათვის „ხალხში“ არსებული ჯგუფების სიძლიერეს და ოფიციალური რწმენისაგან დაშორებულობას მიუთითებდა.

როგორც ჩანს, ჩვენს მიერ დაწყებული დეკონსტრუქციული ექსპერიმენტი ბოლომდე მივიყვანეთ. პოლიტიკოსების მიერ ეკლესიაზე/რწმენაზე ზრუნვის გამოყენება თვითლეგიტიმაციისათვის საზოგადოების რელიგიურობითაა განპირობებული. თუკი გავითვალისწინებთ იმას, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგიურობა იზრდება, და არ მცირდება[6], რელიგიაზე ზრუნვით თვითლეგიტიმაცია თანამედროვე პოლიტიკის განუყოფელი ნაწილი ხდება. ოღონდ ზღვარი ლიბერალიზმსა და ანტი-ლიბერალიზმს შორის გადის იქ, თუ რა სახე აქვს ამა თუ იმ საზოგადოებაში რელიგიურობას: უმეტესად ერთი რელიგიისადმი მიკუთვნებულობას, თუ რელიგიურ მრავალფეროვნებას, როდესაც სხვადასხვა კონფესიებში პოლიტიკურად პოტენციურად აქტიური საზოგადოება მეტ-ნაკლებად თანაბრადაა გადანაწილებული. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში პოლიტიკოსს სხვა აღარ დარჩენია, თუ არა რწმენაზე და მორწმუნეებზე ზრუნვაში ეძებოს ლეგიტიმურობა. და პირიქით—მონორელიგიურ საზოგაოებაში პოლიტიკოსები განწირულები არიან სხვადასვა ხარისხით იზრუნონ ერთ რელიგიაზე. მათ სინდისზე, ღირებულებებზე, მსოფლმხედველობაზე და პირად პროექტზეა დამოკიდებული, რამდენად შორს წავლენ ისინი „ქვემოდან" ლეგიტიმაციის მიღების გზაზე.

შენიშვნები

1. Kofmel, E., "Comparative Political Theology", in: Fourth General Conference of the European Consortium for Political Research (ECPR), Section "Political Theology as Political Theory", Panel "Political Theology and Theological Politics", University of Pisa, Italy, 6 September 2007.
2. Schmitt, C., Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, 2004 (ორიგინალის გამოქვეყნების თარიღი: 1922).
3. Schmitt, C., Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, 1921.
4. Gray, P. W., "Carl Schmitt and Medieval Christian Political Thought", in: Humanitas. Volume XX, Nos. 1 and 2, 2007.
5. Gellner, E., Nations and Nationalism, 1983.
6. Stark, R., "Secularization, R.I.P.", in: Sociology of Religion.,1999, 60:3, 249-273.

კახა კურტანიძე

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების ტრინიტარული პარადიგმა[1]

„თანამედროვე საზოგადოებისათვის არსებობის ოპტიმალური ვარიანტია სეკულარული სახელმწიფო, რომელიც გახსნილია რელიგიისათვის, აღიარებს მის პოზიტიურ სოციალურ ღირებულებას და ცნობს საკუთარი პოლიტიკური სფეროს საზღვრებს"—ივ ამანი[2]

„[ევროსაბჭოს საპარლამენტო] ასამბლეა... ადასტურებს, რომ ევროპის ერთ-ერთი საზიარო ღირებულება... ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნაა..." (§4)

„მთავრობებმა ყურადღება უნდა მიაქციონ რელიგიური საზოგადოებების განსაკუთრებულ უნარს იმისა, რომ ხელი შეუწყონ... ევროსაბჭოს მიერ მხარდაჭერილი ღირებულებების გავრცელებას" (§11).[3]

შესავალი

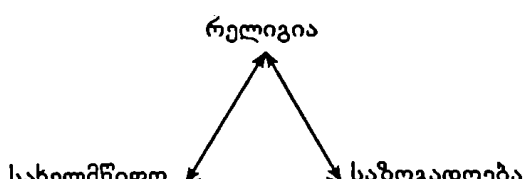
მსოფლიო ეკლესიათა საბჭოს მდივნის, კონრად რაიზერის (Konrad Raiser) წინა საუკუნის ოთხმოციანი წლების დასასრულსა და ოთხმოცდაათიანების დასაწყისში, რომელიც ემთხვევა ეკუმენური მოძრაობისათვის გარდამტეხ პერიოდს, დაწერა წიგნი *„ეკუმენიზმი გარდამავალ პერიოდში."*[4] წიგნის მთავარი ლაიტმოტივია პარადიგმის ცვლილება ეკუმენურ თეოლოგიასა თუ პრაქტიკაში. ეს ახალი პარადიგმა გულისხმობს საღვთო რეალობისა და სამყაროს (oikumene, საერთო სიცოცხლის ერთი ოჯახის) „ქრისტოცენ-

ტრული/ქრისტომონისტურ უნივერსალისტური“ აღქმიდან გადასვლას „ტრინიტარულ“ გაგებაზე.[5] სამყარო და ურთიერთობები მასში არ უნდა იქნას განხილული მონოცენტრულად, არამედ, როგორც პოლიცენტრული მოვლენა...

ამ მოდელის გათვალისწინებით, ხომ არ შეგვეძლო ჩვენც განგვეხილა ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობა ტრინიტარულ (სამერთებით) ჭრილში?

ამის გასარკვევად ჩვენ შემოგვაქვს სამერთების მოდელის შემდეგნაირი ვარიაცია: სახელმწიფო — ეკლესია — სამოქალაქო საზოგადოება (შემდგარი ცნობიერი/ „შეგნებული“ მოქალაქეებისაგან).

ჩვენ არ ვიქნებით უნიკალურები საკითხის ამგვარად დაყენებაში. ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის (გერმანია) პროფესორის სუბრატა კუმარ მიტრას (Subrata Kumar Mitra) სტატიაში „*სახელმწიფოს დესეკულარიზაცია: რელიგია და პოლიტიკა ინდოეთში განთავისუფლების შემდეგ*“ საკითხი მსგავსადაა (და არა იდენტურად, ანუ სამერთების დოგმატზე დასაფუძვლებით) განხილული.[6] მისი აზრით, რელიგია სახელმწიფო ხელისუფლებას სოციალური საქმიანობისათვის უზრუნველყოფს მორალური ბაზითა და ინსტიტუციონალურ/მეტაფიზიკური სტრუქტიურით. თავად რელიგია კი ცვლილებას განიცდის დროებითი ძალაუფლების პოზიციის, სოციალური ნორმების/ქცევების და, განსაკუთრებით კი, სეკულარიზაციის მიერ. იგი ამბობს, რომ ამ კონტექსტში „*მოცემულ დროსა და ადგილას განსაკუთრებული როლი, რომელიც რელიგიისთვისაა დათმობილი, უპირველესად დამოკიდებულია რელიგიის კონსტიტუციონალურ სტატუსზე და მისთვის მინიჭებულ სოციალურ მნიშვნელობაზე.*“ ამრიგად, კუმარ მიტრა სახელმწიფოს, საზოგადოებისა და რელიგის (ჩვენს შემთხვევაში ეკლესიას) ურთიერთდამოკიდებულებას აღწერს ტრიადული ფორმით:



რელიგიის პოლიტიკური როლი ნაციონალურ სფეროში განიცდის გავლენას სახელმწიფოსა და საზოგადოების ურთიერთობის თავისებურობის გავლენით, რომელიც ხორციელდება მოცემული ისტორიული კონტექსტისას. კერძო ისტორიული კონიუქტურა კი, თავის მხრივ, შეიძლება იყოს რელიგიური მოძრაობის გარკვეული სახის ხელისშემწყობი.[8]

ამ მოცემულ ფიგურას ჩვენ დავამატებთ „შეგნებული/ცნობიერი მოქალაქის“ ცნებას, როგორც სქემის არა ახალ კერძო წევრს, არამედ როგორც ამ გამოსახულების უმთავრეს აქტორს. ანუ, ამ სამი მოცემულობის შემაერთებელ რგოლად მივიჩნევთ პიროვნება/მოქალაქეს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ფიგურის ორმხრივი ვექტორებით/წახნაგებით (რომლების აერთებენ სახელმწიფოს, რელიგიას და საზოგადოებას ერთმანეთთან) გამოისახება სწორედ მოქალაქე—იგი ერთმანეთთან აკავშირებს ამ სამ მოვლენა/სფეროს და მათ გარდაქმნის ერთ მთლიან და ცოცხალ ორგანიზმად.

* * *

ტექსტს ვყოფთ ორ ძირითად ნაწილად. პირველში მოკლედ განვიხილავთ სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობის ოთხ ძირითად და ერთ შუალედურ ისტორიულ მოდელს (ერთი მხრივ, ბიზანტიურს, მეორე მხრივ, დასავლურს: ავგუსტინეს, ლუთერის, ცვინგლის და კალვინის) და ხაზს ვუსვამთ პიროვნება/აქტორის მნიშვნელოვნებას ამ ურთიერთობებში.

მეორე ნაწილში კი ვამახვილებთ ყურადღებას სახელმწიფო-საზოგადოება-ეკლესიის ზოგადი ურთიერთობების ცალკეულ ასპექტებზე, როგორებიცაა მაგ., პიროვნებისა და სიმბოლო/რიტუალის როლი საზოგადოებასა და ეკლესიაში.

1. სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობის ისტორიული მოდელები

1.1. აღმოსავლური ტიპი (ბიზანტია)

მეოთხე საუკუნიდან მოყოლებული აღმოსავლეთ საქრისტიანო მსოფლიო თეოკრატიული იმპერიის იდეის ერთგული რჩებოდა. ეს იდეა გაფორმდა კონსტანტინე დიდის (მე-4 ს.) საიმპერატორო კარის მეხოტბე ისტორიკოსის, ევსევი კესარიელის მიერ. გრანდიოზული იდეით მოხიბლული ბიზანტიელი ვერ ამჩნევდა თეორიასა და პრაქტიკას შორის არსებულ დიდ ნაპრალს. იმპერიის წარუმატებლობებს იგი აღიქვამდა მხოლოდ დროებით უკანდახევად, რადგან მიაჩნდა, რომ ღმერთმა მხოლოდ დროში გადადო ქრისტიანული რომის თეოკრატიული მართველობის დამყარება მთელს მსოფლიოში.[9] სწორედ აქაა დაფარული ბიზანტიის ტრაგედია: მას (ბიზანტიელს) სწამდა, რომ სახელმწიფო და შემდეგ მსოფლიო შეიძლება გახდეს შინაგანად ქრისტიანი.[10]

ენთუზიაზმით აღსავსე ეკლესია მზად იყო მიეღო იმპერატორის მფარველობა და დაწვრილებით არასოდეს გამოუკვლევია სახელმწიფოსა და პროფანული საზოგადოების ბუნება, მისი ადგილი და როლი ადამისცოდვით დაცემულ კაცობრიობაში. არადა, იუსტინიანეს (მე-6 ს) *სიმფონიის* ქალკედონური დოქტრინით განმარტება/განმტკიცება შეიცავს ფუნდამენტურ შეცდომას. იქ არ არის განხვავებული ქმნილი და დაცემული ბუნება და ქრისტეს ქმნილი, მაგრამ დაუცემელი (კაცობრივი) ბუნება.[11] მეტიც, თავის სიცოცხლის ბოლოს, იუსტინიანე *აფთარტოდოკეტიზმის*[12] ერესს უჭერდა მხარს და, ამდენად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მისთვის იმპერიული ძალაუფლება „განუხრწნელი", ანუ ღვთაებრივი გახდა.[13]

მსგავსი და არანაკლებ მნიშვნელოვანი შეცდომა გვხვდება თავად მთავარ იდეოლოგთან, ევსევი კესარიელთან. კერძოდ: „*რადგან ერთია ღმერთი და არა ორი ან სამი ან მეტი (რადგან აღიარო ღმერთების სიმრავლე არის იგივე რაც უარყო ღმერთის არსებობა საერთოდ), ერთია მონარქი* [იმპერატორი], *მისი სიტყვა და მისი*

კანონი".[14] ცნობილია, რომ ევსევის თეორია სამების შესახებ იყო სუბორდინაციული. მან ეს სუბორდინაციულობა გაავრცელა იმგვარად, რომ როგორც სამების ქვეყნიერებაში ერთგვარი ემანაცია მოიცავდა პირველ რიგში იმპერატორს.[15] ევსევისეული ღმერთი არის ერთი, თავის სიცოცხლის შიგნით თანასწორი ურთიერთობის არმქონე და ამდენად, იმპერატორის (ვინც ერთი ღმერთის ხატია) ძალაუფლება სხვასთან გაუზიარებელი უნდა ყოფილიყო.[16] ამ მიდგომის კვალდაკვალ, ასევე მკაცრი სოციალური იერარქიულობაცა და უთანასწორობაც გამოდიოდა როგორც ღვთაებრივი სუბორდინაციის შედეგი. ამგვარად, იმპერია, ერთის მხრივ, მიჩნეული იყო ღვთაებრივ ორგანიზმად და, მეორე მხრივ, ღვთაებრივი იყო მასში საზოგადოებრივი მოწყობის წესიც.

როგორც აღვნიშნეთ, ამგვარი პოლიტიკური თეოლოგია საუკუნეებში უცვლელად ნარჩუნდებოდა. კარგად და დეტალურად დამუშავებული ტრიადოლოგიური და ქრისტოლოგიური თეორიები მას არ მიესადაგა. თუმცა, ერთი მნიშვნელოვანი შტრიხი მაინც გამოიკვეთებოდა ამ თეორიაზე. კერძოდ, ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო კარგი მოქალაქე და ამ გზით გარდაესახა საზოგადოება.[17] ეს გაგება გამოიხატა ბიზანტიელი მე-14 საუკუნის მოაზროვნის, თეოდორე მეტოქიტის ნაწერებში. მას მიაჩნდა, რომ სოციალური ცხოვრების ხარისხი დამოკიდებულია საუკეთესო (αριστών) მოქალაქეზე.[18] და, რა თქმა უნდა, საუკეთესო მოქალაქე მისთვის შეიძლება და უნდა იყოს ეკლესიის წევრი.[19] ამრიგად, შეგვეძლო ჩაგვეთვალა, რომ ბიზანტიური აზროვნება ხაზს უსვამს ყოველი მორწმუნის, ეკლესიის წევრის როლს სოციუმისა და, ამდენად, სახელმწიფოს ცხოვრებაში.

1.2. დასავლური მოდელი

დასავლეთ საქრისტიანოსათვის, უფრო მეტად ვიდრე აღმოსავლეთისათვის, დამახასიათებელი იყო რელიგიასა და სოციუმს, ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის დაძაბულობა. თუმცა, აქ არ შეინიშნება მკაცრი ერთგვაროვნება. აუცილებლად გამოსაყოფია, ერთი მხრივ, კათოლიკური (სინთეზი და უწყვეტობა/გაუმიჯნაობა ეკლესიასა და ქვეყნიერებას შორის) და, მეორე მხრივ, პრო-

ტესტანტული. ხოლო, ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, შეგვიძლია განვიხილოთ ორ ძირითად პარადიგმად: ლუთერანული (რწმენისა და საჯარო პასუხისმგებლობების რეალიებს შორის განსხვავება) და კალვინისტური (განწმედელობითი და ტრანსფორმაციული მიმართება სახარებისა ქვეყნიერებისადმი, ანუ, ჩვენი აზრით, „მონოფიზიტურისდამაგვარი").[20]

ქვემორე პარაგრაფები დეტალურად და ღრმად არ განიხილავს ამ თეორია/პარადიგმებს, არამედ წინწამოწევს მხოლოდ იმ შტრიხებს, რომელიც საინტერესოა აქ ჩვენი თემისათვის.

1.2.1. ნეტარი ავგუსტინე

კარგადაა ცნობილი ავგუსტინეს გავლენა ზოგადად დასავლურ ქრისტიანობაში. რა თქმა უნდა, იგივე ვითარება გვაქვს სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობის პარადიგმების შემთხვევაშიც. „გაყოფის" თეორიაც დიდად არის დავალებული სწორედ მის ნააზრევზე. მან მკაცრად გამიჯნა სახელმწიფო და ეკლესია, „ქვეყნიერი ქალაქი" „ზეციური ქალაქისაგან". სახელმწიფო არის მხოლოდღა აუცილებელი ბოროტება, რომელიც მოქალაქეებს აიძულებს გადალახოს ძალადობა და ძალმომრეობის კონკრეტული გამოვლინებები ადამიანებს შორის.[21] კანონი ქრისტიანებს, ანუ ზეცის მოქალაქეებს, საშუალებას აძლევს გაიკვალონ გზა ჭეშმარიტი კერიისაკენ, ანუ ზეციური ქალაქისაკენ. მაგრამ, ქრისტიანები, როგორც ადამიანები, ბუნებით არიან სოციალურები (შდრ. არისტოტელეს „სოციალური ცხოველი") და ამდენად, ისინი აუცილებელ კავშირში არიან სხვა ადამიანებთან, ანუ მიწიერი ქალაქის მცხოვრებლებთან. ამდენად, ისინი საღვთო ღირებულებებს, ანუ „ზეციურ ფასეულობებს" (როგორებიცაა მშვიდობა და სიყვარული) თავის თავში ატარებენ და, შესაბამისად, შემოაქვთ ისინი საზოგადოებრივ სხეულში: „[საღვთო და მიწიერი ქალაქის] *წევრები ჰარმონიულად არიან ჩართული* [სოციუმ/სახელმწიფოს] *სხეულში*".[22] აღსანიშნავია, რომ ჰარმონიის მომენტი, რომელიც შეაქვთ ამ სამყაროში „ზეცის მოქალაქეებს", ე.ი. ეკლესიის წევრებს, გვხვდება ზემონახსენებ თეოდორე მეტოქიტთანაც. იგი ამბობს, რომ ჭეშმარიტი, ანუ საღვთო სახის ცხოვრების გარეშე არავის ადამიანთაგანს შეუძლია ჰარ-

მონიულად და თანხმოვნებით საზოგადებრივი თანაცხოვრება იმგვარად, რომ ჰქონდეთ „მელოდიური და მუსიკალური“ სახის მოქალაქეობა, რადგან ჰარმონია არის ნამდვილი სამოქალაქო შეთანხმებულობაც, შეკავშირებულება და შეწყობილობაც.[23] ამგვარად ავგუსტინესთან, ისევე როგორც ბიზანტიელებთან, კერძო მოქალაქე/პიროვნების როლი სოციუმში ხაზგასმულია. ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ, რომ საზოგადოება არის ადგილი/ტოპოსი სადაც ეკლესიას და სახელმწიფოს ერთ ორგანიზმად კრავს „საუკეთესო მოქალაქე;“ ანუ შეგნებული/ცნობიერი პიროვნება. ვფიქრობთ, ეს თუ ასეა, მაშინ ჩვენს მიერ წამოყენებული ტრინიტარული სქემა ლატენტურად ძევს დასავლური და აღმოსავლური მოდელელების საერთო საფუძველში.

1.2.2. მარტინ ლუთერი

მარტინ ლუთერისათვის ეკლესიაცა და სახელმწიფოც ღმერთის მიერაა დადგენილი. ორივე აუცილებელია ქვეყნიერებისათვის. სეკულარული ძალაუფლება არაა მხოლოდ აუცილებელი ბოროტება. მაშასადამე, თუკი პიროვნება კეთილსინდისიერად ემსახურება სახელმწიფოს ის, ამავე დროს, ემსახურება ღმერთსაც. ამ კონტექსტში ლუთერს შემოაქვს ქრისტოლოგიური გაგება: ქრისტიანს აქვს ორმაგი იდენტურობა. ის სახარების მიხედვით ცხოვრობს სიყვარულითა და მოღვაწეობით და, ამავე დროს, ემორჩილება კანონს და იყენებს მახვილს, როდესაც იცავს თავის თანამოქალაქეს. მიწაზე ცხოვრება არის მუდმივი დაძაბულობა ამ ორმაგ ინდნტურობაში.[24] ჩვენი აზრით, იუსტინიანეს ქრისტოლოგიური მოდელისაგან განსხვავებით, ლუთერთან სახელმწიფო არ არის როგორც თავისთავად ღვთაებრივი მოცემულება. შეიძლება ვთქვათ კიდეც, რომ ლუთერთან ხდება სახელმწიფო სხეულის დივინიზაცია, ანუ განღმრთობა (ეს აღმოსვლურ-ქრისტიანული ტერმინებია, ანუ ჩვენ შემოგვაქვს), რასაც მიანიშნებს ზემონახსენები ერთი პიროვნების იდენტობებს შორის მუდმივი დაძაბულობა. განღმრთობა ხდება ისტორიული პროცესი და არა „ზეგარდამო“ მოცემულობა იმგვარად, როგორც ეს ჩვენებურად გაგებულ იუსტინიანეს მოდელშია. ამრიგად, სახელმწიფოს აქვს დინამიური, ანუ ენერგიული ხასიათი. რა

უცნაურიც არ უნდა იყოს, ამგვარად გაგებული ლუთერის თეორია უფრო მეტ საერთოს აჩვენებს ბიზანტიელი გრიგოლი პალამას ანთროპოლოგიურ (თეოანთროპოლოგიურ) მოდელთან ვიდრე იუსტინიანეს და თავად პალამას პოლიტიკურ თეორიასთან. სწორედ გაღმრთობის გზაზე მდგომი ადამიანი გვევლინება მოდელად.[25] დაძაბულობა ადამიანის შიგნით განსაზღვრავს სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობის პარადიგმას. სწორედ ადამიანი ხვდება ცენტრში, როგორც საღვთო აგენტი სახელმწიფოს გარდასახვის (მეტამორფოზის) გზაზე. ეს კი სახელმწიფოს ახალ ესქატოლოგიურ სახეს წარმოაჩენს.

1.2.3. ურლიხ ცვინგლი

ცვინგლი ლუთერზე მეტად ემფაზირებს ხელისუფლების პოზიტიურ როლს. ორი ძალაუფლება (სახელმწიფო და საეკლესიო) მჭიდროდ თანამშრომლობენ და თითქმის გადაფარავენ ერთმანეთს საზოგადოების ცხოვრებაში. მაგრამ, ადამიანის შინაგანი ცხოვრება უფრო მეტად დამოკიდებულია ეკლესიაზე და განსაზღვრულია ქრისტიანული ღირებულებებით.[26] სახელმწიფოს ცხოვრება მთლიანად დამოკიდებულია ცალკეულ მორწმუნეზე, რომელიც ნაბიჯ-ნაბიჯ ტრანსფორმირდება მონაწილეობს რა ეკლესიის შინაგან, ლიტურგიულ-სიოციალურ ცხოვრებაში. პირადად ცვინგლი იძლეოდა ამგვარ მაგალითს. იგი იყო მგზნებარე მორწმუნე და ეკლესიურ ცხოვრებაში ატიური მონაწილე და, ამავე დროს, იყო მხურვალე, „საუკეთესო" მოქალაქეც მთლიანად ჩართული საზოგადოებრივ საქმიანობაში.[27] ამრიგად, კვლავ სახეზე გვაქვს პიროვნების/მოქალაქის (როგორც საზოგადოების წევრის) აქტიური და, შეგვეძლო გვევარაუდა, განმსაზღვრელი როლი ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობებში.

1.2.4. ჟან კალვინი

კალვინმა წინწამოაყენა ორი ხელისუფლების ურთიერთკავშირის წინა ორი მაგალითისაგან მცირედ განსხვავებული იდეა. მისთვის სამოქალაქო ხელისუფლება გაცილებით მნიშვნელოვანი, საპატიო და წმინდა იყო დანარჩენ მოვალეობებთან შედარებით. თეოკ-

რატიული იდეა (რომელსაც ზემოთ „მონოფიზიტობისდაგვარი" ვუწოდეთ) კვლავ ჩნდება ისტორიის არენაზე. ორი ადმინისტრაცია, საეკლესიო და სახელმწიფო, იყოფდა თანაბარ ავტორიტეტს.

კანონი თავად ღმერთის დადგენილი იყო. ის არ იყო მხოლოდ ადამიანის გამონაგონი, არამედ საღვთო უწყების (მესიჯის) ადაპტაცია საზოგადოებრივ მოთხოვნილებას მისადაგებული. ხელისუფლებას არ შეეძლო კანონის გარეშე მოქმედება, რადგან ეს უკანასკნელი იყო განმსჭვალული ქრისტიანული ფასეულობებითა და საზოგადოებრიობის სულით. ხელისუფლება და საზოგადოება მოწოდებული იყო შეესმინა ეკლესიის ქრისტიანული ღირებულებების შესახებ სწავლება.

ასევე მნიშვნელოვანია, ხაზი გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ კალვინი ცვინგლის მსგავსად პირადად წარმოადგენდა ხელისუფალთადმი მიმართულ თავისსავე ქადაგების პერსონალურ მაგალითს. ასევე, მან ეკლესიაში იმგვარი რეორგანიზაცია განხორციელა, რომ ეს უკანასკნელი მთლიანად მოექცა სოციალურ ცხოვრებაში.[28] პიროვნება/მოქალაქე ერთდროულად იყო როგორც სახელმწიფო, ასევე ეკლესიის წევრი და ეს ერთდროულობა ფაქტობრივ გაუმიჯნაობას გულისხმობდა.

მაგრამ, აღნიშვნას მოითხოვს და ანგარიშგასაწევია ის ფაქტი, რომ ამ მოდელში არ გვაქვს იუსტინიანეს მიერ გაგებული ხელისუფალი როგორც „ცოცხალი კანონი" (ἔμψυχος νόμος). თითოეული მოქალაქე არის ქრისტიანული ღირებულებების მატარებელი და სწორედ ეს ღირებულებებია რაზეც არის დაფუძნებული კანონი და მისი უზენაესობა. ესაა მნიშვნელოვანი განსხვავება ბიზანტიურ მოდელთან. სწორედ ეს განსხვავება მისცემს საშუალებას შევეიცარიას გადალახოს თეოკრატიული პარადიგმა.

* * *

ორიოდ სიტყვით რომ შევაჯამოთ პირველი თავი: მიუხედავად განსხვავებისა დასავლურ მოდელებსა და აღმოსავლურ მოდელს შორის, შეგიძლია გამოვკვეთოთ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საერთო ხასიათი. კერძოდ, სახეზე გვაქვს ტრინიტარული სახე (ეკლესია-სახელმწიფო-საზოგადოება) სადაც ამ ფიგურის სამი წვე-

როს შემაერთებელ წახნაგს წარმოადგენს „საუკეთესო მოქალაქე“ ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, შეგნებული/ცნობიერი მოქალაქე.

2. ეკლესია-საზოგადოება-სახელმწიფო ურთიერთობების რამოდენიმე ასპექტი

ამ თავში შევეცდებით მოკლედ წარმოვაჩინოთ ჩვენი თემის რამდენიმე ისეთი ასპექტი, რომელიც, ვფიქრობთ, მეტ ნათელს მოჰფენს დაყენებულ საკითხს, ანუ სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობების ტრინიტარული მოდელის არსებობის შესაძლებლობას.

2.1. პერსონალური როლი საზოგადოებაში

პიტერ ბრუკი (Peter Burke) თავის წიგნში *„ისტორია და სოციალური თეორია“* სხვა მნიშვნელოვანი თემების გვერდით განიხილავს ერთ ისეთ საკითხს, რომელიც ცვენთვის აქ საინტერესოა. მიუხედავად იმისა, რომ ქარიზმატული ლიდერის (და გავრცელებითად ყოველი პიროვნებისაც) როლი სახელმწიფოებრივ ცვლილებებში ძლიერ მნიშვნელოვანია. იგივე ხარისხით მნიშვნელოვანია „მოძრაობა დაბლიდან“ ანუ, ცვლილებებში თანაბარი როლი აქვს მთელი საზოგადოების მზაობასაც.[29] ლიდერებს და საზოგადოებას ერთად შეუძლიათ წარმოქმნან რადიკალური და პროგრესული სოციალური ცვლილება. იგივეს ილუსტრირებს ამერიკელი თეოლოგი ჯონ მაკი (Jon N. Mack). იგი თავის სტატიაში, *„პეტრე დიდი და საეკლესიო რეგულაცია: სეკულარიზაცია თუ რეფორმაცია“*, აჩვენებს, რომ პეტრე დიდის მიერ განხორციელებული რეფორმა არ იყო იმდენად „ზემოდან“ (ანუ, პეტრეს მიერ ძალმომრე ვოლიუნტარისტულად), რამდენადაც ის იყო აღმოცენებული „ქვემოდან“, ანუ რუსეთის ქვემო და საშუალო სოციალური შრეებიდან.[30]

ერთი შეხედვით, ეს მარტივი წრიული სქემაა: საზოგადოება იმპულსირებს ცვლილებას და მას ანხორციელებს ლიდერი და პირიქით. მაგრამ, მნიშვნელოვანია ორივეს მხარის თანხვედრა, ერთგვარი „შეთანხმებულობა“ მსგავსად იმისა, რაც ზემოთ ვნახეთ თეოდორე მეტოქიტთან. ამასთან, აქმოყვანილ ორივე გამოკვლევაში ცვლილება ეხება სახელმწიფოსაც, ეკლესიასაც და, შესაბამი-

სად, საზოგადოებასაც. მაგრამ, ამ ცვლილებაში ჩართულია ერთი მხრივ, ქარიზმატული პიროვნება (არააუცილებლად მეფე ან მთავარი, არამედ ნებისმიერი პიროვნება, ვთქვათ ლუთერი) და, მეორე მხრივ, ფართო სოციუმი თავის მზაობით, რაც თავის მხრივ გულისხმობს ინდივიდუალ აზროვნებასა და, ზოგადად, პიროვნულ აქტებს. რამდენადაც საზოგადოება არის მდიდარი პიროვნული აზრი/აქტებით იმდენად იგი არის მზად ცვლილებისათვის.

2.2. სეკულარიზაციის კონცეპტი

ა) ზოგჯერ სეკულარიზაციის მოვლენა, განსაკუთრებით, მორწმუნე-ქრისტიანების მიერ, აღქმულია როგორც უარყოფითი ფენომენი.[31] მაგრამ, ამის საწინააღმდეგოდ გამოდის ბერძენი თეოლოგი ნიკოს მაცუკასი და ამბობს: „[ეკლესია] *აუცილებლობითად და ბუნებითად არის სეკულარიზირებული* [გაამქვეყნიერებული]. *წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი მყოფობა* [სამყაროში] *ვერ იქნებოდა ისტორიული*." ეკლესია მყოფობს ქვეყნიერებაში და გაიცხოვრებს გადარჩენა/ცხოვნების ღმერთკაცურ მოვლენას. ამავე დროს, იგი იღწვის მორალისა და ზნეობის სფეროში, რათა ნაკლები იყოს შეცდომები და საცთურები და განწმენდს გაქვავებულ ქერქს, რომლითაც გარეშომოცუმულია ეკლესიის სხეული,[32] მაგ., ეკლესიის მყარი და გაუხეშებული იერარქიულ სტრუქტურა...

ბ) მაშინაც კი თუ ჩვენ გავიზიარებთ სეკულარიზაციის ნეგატიურ გაგებას, ვერ ვიტყვით, რომ მას ადგილი ჰქონდა თუნდაც პროტენსტანტული რეფორმაციისას. ამ უკანასკნელმა წაახალისა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის უფრო მჭიდრო ურთიერთობა და გაზარდა რელიგიური ინსტიტუტების ავტორიტეტი სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების ყველა სფეროში. ასე რომ, ადრეულმოდერნული ევროპა იყო ნაკლებად სეკულარული, ვიდრე შუასაუკუნეებში.[33]

2.3. სიმბოლო საზოგადოებისა და ეკლესიის ცხოვრებაში

იმისათვის, რომ დავაკავშიროთ ზემომოყვანილი ორ მომენტი—პერსონალური როლისა და სეკულარიზაციის—საჭიროა შემოვიტანოთ ჯერ სიმბოლოს და შემდეგ რიტუალის როლების/რო-

ლის ჩვენებური გაგებაც. რელიგიური ცხოვრება ექვემდებარება ცვლილებას, როდესაც მისი ძირითადი და ფუნდამენტური სიმბოლოები შეიცვლებიან. ამასთან, რელიგიური სიმბოლოები და სოციუმის მდგომარეობა აქტიურად ურთიერთზემოქმედებენ. ანუ, ისინი ერთმანეთზე ახდენენ გავლენას და აღიბეჭდებიან ურთიერთში. როდესაც რელიგიური ცხოვრება იცვლება, ეს ცვლილება გამოისახება სიმბოლოებითაც და საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებითა და ვითარებებითაც. სეკულარიზაციის გარეშეც სიმბოლოები შეიძლება შეიცვალოს, რადგან მათი შეცვლა ხშირად აცხოველებს ერთობის რელიგიურ რწმენას. ანუ, არაა აუცილებელი სეკულარიზაციის (ნეგატიურად გაგებული) დაკავშირება სიმბოლოთა ცვლასთან. სიმბოლოები და, შესაბამისად, რელიგიური თემი/საზოგადოების ცხოვრება, თავისთავად შეიძლება შეიცვალოს ყოველგვარი გარეშე პირობებისაგან დამოუკიდებლად, ანუ, ვთქვათ, სახელმწიფოსაგან ეკლესიის ფორმალური გამოყოფის გარეშეც. მაგ., ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ არავითარი ნეგატიური სეკულარიზაცია არ მომხდარა რეფორმაციისას, მაგრამ, ცხადია, შეიცვალა სიმბოლოთა სისტემა და შეიცვალა საზოგადოებისა და სახელმწიფო/სახელმწიფოების ნირიც. ასევე, პეტრე დიდის დროს პატრიარქის ადგილას სინოდის დადგინებით შეიცვალა სიმბოლო (პირველს მეორე ჩაენაცვლა). ხოლო, როგორც ჯონ მაკი აღნიშნავს: *„პეტრეს საეკლესიო რეფორმის მიზანი არ იყო რუსული საზოგადოების 'სეკულარიზაცია', არამედ, პირიქით, რათა გარანტირებული ყოფილიყო მართმადიდებლურ-ქრისტიანული წარსულის გაგრძელება.“*[34] მაშასადამე, პეტრეს მიზანი ყოფილა (ჯონ მაკის აზრით) ახალი სიმბოლოთი/სიმბოლოში გზა გაეხსნა საზოგადოებისაკენ ძველი რწმენისათვის. ეკლესიას „საერთო სიკეთისათვის“, კარგი სოციალური წყობისათვის უნდა შეეცვალა ზოგი თავის სიმბოლო, რათა მას (ეკოლესიას) სოციუმში განსაკუთრებულად ღირებული როლი ეთამაშა.[35]

ამით იმის თქმა გვინდა, რომ მხოლოდ იმას კი არა აქვს გადამწყვეტი მინიშვნელობა თუ რა ხარისხითაა სახელმწიფოსაგან ეკლესიისაგან გამიჯნული, არამედ იმასაც თუ როგორია თავად ეკლესიის სიმბოლური წყობა.[36] ამრიგად, ახალმა სიმბოლოებმა ეკ-

ლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობაში შეიძლება შეიტანოს ცვლილებები, რადგან ისინი ახლებურად აამოქმედებენ ძველ რწმენას საზოგადოებაში და ამგვარად იცვლება თავად ურთიერთობის სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთგავლენის ველი.[37]

ამასთან, სეკულარიზაცია შეიძლება განხორციელდეს მაშინაც, როდესაც არარელიგიურ სფეროში (მაგ., მორწმუნეების თუ არამორწმუნეების ნაციონალური იდენტობა) და გამოხატულებებში დადგენილი სიმბოლოები რჩება უცვლელი. თუმცა, ასეთი ვითარებისას დაძაბულობა აუცილებლად წარმოიშობა დროთა განმავლობაში.

მაშასადამე, ერთი მხრივ, რელიგიურ/საეკლესიო ცხოვრებაში ჩართულ პიროვნებას საქმე აქვს სიმბოლო/სიმბოლოებთან. მეორე მხრივ, ეს სიმბოლოები შეიძლება იცვლებოდნენ მიუხედავად იმისა ადგილი აქვს თუ არა სეკულარიზაციას (ნეგატიურად გაგებულს). სიმბოლოები შეიძლება საზოგადოებრივი ამა თუ იმ წყობის და ამა თუ იმ ვითარების წამახალისებელი გახდნენ. პიროვნება უკავშირდება სიმბოლოს და ხდება ამ სიმბოლოს აგენტი სოციუმში, რადგან თავისთავად სიმბოლო, რა თქმა უნდა, არანაირ ძალას არ წარმოადგენს და იგი „უშუალოდ" მოქმედებს ადამიანის ცნობიერებაზე და ხდის მას გამტარად სოციუმისაკენ იმ რეალობისა (მეტაფიზიკურ, რწმენის და ა.შ.), რომელსაც იგი (სიმბოლო) „განასახიერებს." ამასთან, ეკლესია მუდამ სეკულარულია (უკვე დადებითი გაგებით) და ამდენად იგი თავის სიმბოლოებით მუდამ ჩართულია სახელმწიფო/საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

დაბოლოს. ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის სიმბოლოების ცვალებადობა სრულიადაც არაა ნეგატიური სეკულარობის გამოვლინება. ქარიზმატული ინდივიდები და ახლებური სოციალური გარემო შთააგონებს „რეალისტურ მისტიკას", რომელიც პოზიტიური სეკულარიზაციის ახალ პარადიგმას ქმნის და ეკლესია ეფექტურად ახორციელებს თავის ისტორიულ და მარადიულ ფუნქციას. თუმცა, შეიძლება, ეკლესიამ/რელიგიამ სულაც არ „განახორციელოს" თავის „მარადიულ/მეტაფიზიკური" ფუნქცია და იქცეს თვითკმარ რეალობად. ამ შემთხვევაში იგი შეიძლება რეგრესისა და უთანხმოების წყაროდ იქცეს საზოგადოებაში.

2.4. რიტუალის როლი

ცხადია, ის რაც წინა პარაგრაფში ითქვა არ არის საკმარისი. უფრო მაკაიფიოდ უნდა გაისაზღვროს საეკლესიო სიმბოლოების პოზიტიური მოქმედება საზოგადოების/სახელმწიფოს ცხოვრებაში.

ისმის კითხვა, როგორ „მუშაობენ" საეკლესიო სიმბოლოები სოციუმში და სოციუმისათვის? ეს კითხვა თავისთავად მიუთითებს პასუხისაკენ: ისინი ჩართული და ამოქმედებულნი არიან საეკლესიო რიტუალებში და ამავე დროს, სოციალური ცხოვრების აუცილებელი კომპონენტები არიან[38] (კარგადაა ცნობილი, რომ წმინდად პროფანული, სოციალურ/სახელმწიფოებრივი, რიტუალების სათავე და წყარო არის საკრალურ-სიმბოლურ-რიტუალური სივრცე). ბერძენი თეოლოგის, პეტრე ვასილიადისის აზრით, რიტუალის ერთ-ერთი ფუნქციაა იყოს საშუალება/იარაღი რელიგიური ერთობის აღმშენებლობისა როგორც სოციუმისა, რომელიც წარმოადგენს ურთიერთზიარებისა და საზოგადო ცხოვრების გვაროვნობას. რიტუალის ეს *კომუნალური* გაგება ეწინააღმდეგება რელიგიური ერთობის შიგნით (და მთლიანად გარე საზოგადოებაშიც რომელშიც იგი არსებობს,) განხვავებული სეგმენტების (მაგ., კლიროსის და ერის, ქალის და მამაკაცის, ეთნოსების, რასების) ერთმანეთისაგან გამიჯვნას. ამრიგად, სწორად დაყენებულ რიტუალს შეუძლია გადალახოს მავნე იერარქიული წყობა თავად რელიგიის შიგნით და მთლიან სოციუმშიც. ის არღვევს ბარიერებს სხვადასხვა რელიგიური სისტემების წევრებს შორის და წაახალისებს რელიგიურ ტოლერანტობასა და მშვიდობიან თანაცხოვრებას მულტიკულტურულ საზოგადოებაში.[39] ხოლო, თუ ეკლესიას გავიგებთ არა იმგვარად, რომ ის არის იდენტიფიცირებული იმის მიხედვით რაც წარსულშია მისთვის მოცემული და არც იმით, თუ როგორია მისი ინსტიტუციონალური რეალობა, არამედ იმის მიხედვით, თუ რა უნდა მიეცეს მას მომავალ საუკუნეში და რა უნდა გახდეს იგი „უამთა დასასრულს", ანუ ესქატონში, მაშინ ეკლესია არის ორგანიზმი, რომელიც უბიძგებს საზოგადოების/სახელმწიფოს სხეულს ტოლერანტული, სამართლიანი და სიცოცხლისუნარიანი საზოგადოებისაკენ.[40]

ამრიგად, რიტუალი არის სიმბოლოების სიცოცხლე. სიმბოლო/რიტუალი აუცილებელია სოციუმისათვისაც და სახელმწიფოსათვისაც. რელიგიური რიტუალი, ერთი მხრივ, არის ყოველგვარი რიტუალის წყარო, და მეორე მხრივ, არის ქმედითი არა მხოლოდ რელიგიური ერთობის შიგნით, არამედ მის გარეთაც, რადგან, ერთი მხრივ, პოულობს ნათესაურ კავშირს „გარე" რეალობასთან იქ არსებული სიმბოლო/რიტუალების საშუალებით და მეორე მხრივ, თავისი აგენტების წიაღაც. ანუ, რიტუალი ქმედითად და სასიცოცხლოდ არის ჩართული ყოველგვარი ერთობა-საზოგადოების ცხოვრებაში. ამ უკანასკნელს ხაზს ვუსვამთ, რადგან მიგვაჩნია, რომ ადამიანი იმდენადაა „საზოგადოებრივი" ცხოველი, რამდენადაც ის სიმბოლურ/რიტუალური არსებაა. ადამიანია „შიდა" და „გარე" სიმბოლო/რიტუალების შემაკავშირებელი. ანუ, ადამიანი მოარგებს და შეათანხმებს, „ჰარმონიაში" ამყოფებს სხვადასხვა სიმბოლურ/რიტუალურ არეებს ან მოარღვევს და „კაკაფონიად" ქმნის გარშემო რეალობას. სეკულარულია თუ არა სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობათა სახე, ადამიანი მაინც აბამს შემაკავშირებელ ძაფებს სახელმწიფო-საზოგადოება-ეკლესიას შორის არის რა სამივე ამ განზომილების სიმბოლო/რიტუალური აგენტი.

2.5. „ცნობიერი მოქალაქის" როლი

წინა პარაგრაფებში ვისაუბრეთ რიტუალურ/სიმბოლური აქტივობის შესახებ და მის მნიშვნელოვნებაზე სახელმწიფო/საზოგადოებისათვის. მაგრამ შეუძლია კი მათ (რიტუალსა და სიმბოლოს) მოიტანოს სოციალური გარდასახვა უმჯობესისაკენ? ნაწილობრივ ამ კითხვას უკვე გავეცით პასუხი. კერძოდ, მმართველს/ხელისუფლებას მხოლოდ მაშინ შეუძლია სოციალური ცვლილება განახორციელოს თუკი თავად საზოგადოება არის მზად ტრანსფორმაციისათვის და აქტიურად მონაწილეობს ცვლილებაში. მაგრამ, წარმოუდგენელია სამოქალაქო საზოგადოება ინდივიდების ცნობიერი აქტების გარეშე, ხოლო სიმბოლო/რიტუალები, როგორც ცოცხალი ფორმები, ქმნიან მხოლოდ პირობებს, ერთგვარ დაძაბულობის ველს ამგვარი თავისუფალი აქტებისათვის.[41]

მაშასადამე, ერთია აქტორების „თავმდაბალი“ და ბრმა „თანამშრომლობა“ სოციალურ/სოციუმის სფეროს (მათ შორის, ეკლესიაში) რიტუალებსა თუ სიმბოლოებში, და, მეორეა, მათში ცნობიერი მონაწილე. მსგავს მიდგომას ვხვდებით მერაბ მამარდაშვილის ნააზრევში. კერძოდ,

> სახელმწიფო მოქალაქეების გარეშე არის ურჩხული. [...] სამოქალაქო საზოგადოება ემთხვევა ადამიანის ისტორიულ შესაძლებლობას და ისტორიას როგორც კეთილისა და ბოროტის დრამას. [...] პრობლემა მდგომარეობს იმაში გვყავს თუ არა თუნდაც მცირე რაოდენობის მოქალაქე, რომელსაც შეუძლია იცხოვროს ღირებულებების შესაბამისად და გააცნობიეროს რა არის მათში განსხეულებული. [...] რომ ვიყოთ ზდასრული უნდა ვიცოდეთ რატომ და რანაირას ვცხოვრობთ, რა არის ჩვენი არსებობის წყარო. მხოლოდ ასეთ ადამიანებს შეიძლება ეწოდოს მოქალაქე. არა მათ, ვისაც აქვს უფლება მიიღოს მონაწილეობა საჯარო საქმეებში, არამედ მათ ვინს არიან ვალდებულნი და შემძლენი ატარონ თავიანთი მოვალეობები საჯარო ცხოვრებაში.[42]

ამრიგად, სიმბოლო/რიტუალის აგენტი ვერ იქნება საეკლესიო ფასეულობების „საუკეთესოდ“ მატარებელი თუ ის აზროვნებითადაც არ მონაწილეობს რიტუალ/სიმბოლოთი გამოსახულ რეალობაში. მეტიც, თუ სიმბოლო/რიტუალი ასახავს ისეთ რეალობას, რომელიც სიტყვიერად დეკლარილებული მრწამსის ან მეტაფიზიკური რეალობის (ჰიპოთეტურად რომ ვთქვათ, წარმართული რიტუალი ქრისტიანული მრწამსთან მიერთებული) შეუსაბამოა, მას ბრმა და „მორჩილ/თავმდაბალი“ მონაწილე ვერ გააცნობიერებს და ნაცვლად იმისა, რომ იყოს ქრისტიანული ფასეულობის გამტარი სოციუმისაკენ, იგი გაურკვეველი წარმომავლობის ღირებულებების მატარებელი გახდება. ანუ, იგი საზოგადოებრივ არეს გარდაქმნის „ურჩხულად“ (შდრ. ზემოთ *„სახელმწიფო მოქალაქეების გარეშე არის ურჩხული“*), ქმნის ქრისტიანულ-წარმართული ჰიბრიდს, არარეალურ მოვლენას, ფანტაზმას ცხოვრობს რა ამ ფანტაზმის შიგნით.

წინა პარაგრაფების საფუძველზე შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რომ სრული სეკულარიზაცია, ანუ ნულოვანი ურთიერთობა სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის, მხოლოდ წარმოსახვის, ფანტაზიის სფეროა. რეალურად, ეკლესია თავად არის ბუნებით სეკულარული

(„პოზიტიური სეკულარიზმი“) და ფორმალური გამიჯვნის შემთხვევაშიც შეუძლია იყოს საზოგადოებრივი ცხოვრებაში ნამდვილი აქტორი. გარდა იმისა, რომ საეკლესიო სიმბოლო/რიტუალი საფუძვლებრივ კავშირშია პროფანულ სიმბოლო/რიტუალებთან და მათი ურთერთგავლენა ავტომატურად/ „მაგიურად“ აყალიბებს ადამიანთა თანაცხოვრებას, უმეტესი მაინც დამოკიდებულია ადამიანზე, ანუ ეკლესიის წევრზე, რომელის აიმავდროულად არის სახოგადოება/სახელმწიფოს წევრიც. მორწმუნე-მოქალაქე მონაწილეობს რიტუალ/სიმბოლოში, მაგრამ თუკი იგი არ არის ცნობიერი, ანუ თავისუფალი და მოაზროვნე აქტორი, მაშინ იგი ვერ აცნობიერებს სიმბოლო/რიტუალით აღწერილ და ამოქმედებულ რეალობას. ეს უკანასკნელი კი შეიძლება იყოს შეუსაბამო თავისსავე ან გარეშე ნარატივთან. მაშინ, აქტორი ხდება ამ შეუსაბამობის აგენტი ფართო სოციუმში. მაგრამ, თუკი იგი აცნობიერებს, შუსაბამოებს, კისრულობს ვალდებულებას, იჩენს მხნეობას, მაშინ იგი შეიძლება გახდეს „ორმაგი აგენტი.“ ამაში იმას ვგულისხმობთ, რომ ვერც საზოგადოება და ვერც რელიგიის სფერო იქნება სრულყოფილი და შეუსაბამოების გარეშე. ხოლო, კონკრეტული მორწმუნე, რომელიც ამევე დროს აუცილებლობითად არის უფრო ფართო საზოგადოების წევრი ვიდრე მისი დენომინაციური ერთობაა, მოარგებს და შეუსაბამებს ამ ორ რეალობას ერთმანეთს ტრანსფორმირებს რა მათ საკუთარ ფერისცვალებასთან ერთად (შდრ.ზემოთ § 2.3).

2.6. საზოგადოებრივი თანაცხოვრება როგორც პიროვნების ონტოლოგია

ალბანეთის მტავარეპისკოპოსი (პატრიარქი) ათანასე (იანულატოსი) თავის ერთ-ერთ ნაშრომში იყენებს და განავითარებს მეორე სუკუნის ქრისტიანი აპოლოგეტის, იუსტინე ფილოსოფოსის სტოიკური წარმომავლობის კონცეპტს „თესლოვან სიტყვა/ლოგოსს.“[43] თავიდანვე უნდა ვთქვათ, რომ ეს ახლებურად ინტერპრეტირებული ცნება ახლოსაა მე-20 საუკუნის გამოჩენილი კათოლიკე თეოლოგის კარლ რანერის კონცეპტთან „ანონიმე ქრისტიანი.“[44] მთავარეპისკოპოს ათანასე ასევე იმოწმებს მაქსიმე აღმსარებლს (მე-7 სკ):

> მამა ღმერთის საღვთო სიტყვა/ლოგოსი მისტიურად არის მის [მამაღმერთის] ყოველ მცნებაში. [...] ამ გზით, ის ვინც მიიღებს მცნებას და აღასრულებს მას [უკვე] მისტიურად ღებულობს წმინდა სამებას.

ამის შემდეგ მთავარეპისკოპოსი ასკვნის:

> თუკი ჩვენ [წმ. იუსტინესა და მაქსიმეს] ამ შეხედულებებს მივუსადაგებთ საზოგადოებრივ ცხოვრებას, მაშინ მისტერია/საიდუმლოს თითქმის ახალი ჰორიზონტი გადაიშლება ჩვენს თეოლოგიურ გაგებაში. [და ეს მისტერია] შეეხება ადამიანების თანაცხოვრებას სხვა რელიგიური რწმენის მატარებლებთან.[45]

წმინდა სამების სიცოცხლით განსმჭვალული მორწმუნე სოციალურ სფეროში ხვდება „თესლოვანი სიტყვა/ლოგოსის" მატარებელ სხვა რწმენისა თუ ფილოსოფია/იდეოლოგიის ადამიანებს და ამავე „თესლოვან ლოგოსის" საფუძველზე მას „აზიარებს" უკვე სამების სიცოცხლეს. ამრიგად, სწორედ ფართო საზოგადოებრივი საერთო სიცოცხლეა ველი, სადაც *„ეკლესია... [როგორც] ხალხების ხსნის მისტერიის ინსტრუმენტი.*. [და] *ღმერთის ყველა ადამიანისადმი სიყვარულის ნიშანი"*[46] თავისი სიმბოლო/რიტუალებითა და კონკრეტული მორალური მოქმედებებით თანმდასწრეა და *ორმხრივ სწავლებას* და *ორმხრივ ტრანსფორმაციას* აქვს ადგილი.[47]

ამრიგად, სოციალური სფერო არის ტოპოსი სადაც სიცოცხლე შეიძლება იყოს (და არის კიდეც უმეტეს შემთხვევაში) მულტიკულტურული. საზოგადოების თითოეულ წევრს შეუძლია და უნდა განახორციელოს თავისი მორალური როლი სოციუმის ცხოვრებაში. ამ ტოპოსში ცალკეული ინდივიდებისა თუ ჯგუფების სიცოცხლე არათუ მხოლოდ მიმდინარეობს, არამედ, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, დინამიურად აღასრულებს მუდმივ და გარდაუვალ ტრანსფორმაციის მოვლენას. ამ კონტექსტში შეგვიძლია მოვიხმოთ მერაბ მამარდაშვილის ნააზრევიდან ერთი მომენტი:

> მარქსს ჰქონდა ერთგვარად განსხვავებული იდეა. მან გადაწყვიტა გადაებრუნებინა ურთიერთობა და დაეყენებინა სოციალურობა არა პირების შემდეგ (რომლების შეთანხმდებოდნენ რა ქმნიდნენ მდგომარეობებს) არამედ მანამდე, ანუ მათ [პირების, ადამიანების] წინ. მას მიაჩნდა, რომ ის, თუ როგორ ურთიერთობენ ადამიანები არის *კიდეც* თითოეული მათგანის არსება დამოუკი-

დებლად იმისა, რაზე შეიძლება ისინი შეთანხმდნენ. მოკლედ რომ ვთქვათ, მარქსმა განიხილა სოციალური კავშირები იმნაირად, რომ მათი წყალობით ფორმირდებიან მისი წევრები. ვიმეორებ, საქმე არ გვაქვ იმგვარად თითქოს არსებობენ წინასწარ მომზადებული კონტრაგენტები, რომლებიც შემდეგ შედიან ურთიერთობაში, არამედ არსებობს ერთგვარი ერთეული/მონადა და ის არის სოციალური, წინუსწრებს პირებს და თავად პირები გაფორმდებიან ამ ერთეულის შიგნით. აქედანვეა მარქსისეული ფორმულა, რომელიც გვხვდება მის ადრეულ ნაშრომებში: ადამიანის არსება არის *სწორედ* ურთიერთობა. ან, ურთიერთობა არის *კიდეც* არსება. აქ მახვილი მოდის სიტყვაზე „სწორედ/კიდეც"—*არის სწორედ* არსება. რადგან ვთქვათ უბრალოდ, რომ ურთიერთობა არის არსება, იგივეა რომ ვთქვათ, ადამიანის არსება ან ის, რაც ადამიანშია, ანუ მისი არსება, ვლინდება ურთიერთობისას. არა! მას [მარქსს] ცოტა სხვა რამ აქვს მხედველობაში. კერძოდ, ადამიანის სახე, პრინციპში, მრავლობითი/პლურალისტურია [ადამიანი მრავალსახეა], ურთიერთობრივი სიმრავლეა. ამიტომ, ადამიანის არსება არ არის რაიმე ფაქტი, რომელიც იარსებებდა თავისთავად. არამედ იგი არის იმდენად, რამდენადაც ადამიანური პიროვნება ამყარებს, კვლავაწარმოებს და ინარჩუნებს ურთიერთობას. თუკი ურთიერთობის ეს მუდმივი დამყარება/გამყარება და კვლავწარმოება არ ხდება, მაშინ არ არის/არსებობს ადამიანი. არსებობს მხოლოდ ცხოველი.[48]

ამგვარ შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა უბრალოდ საზოგადოებაში ადამიანთა თანაცხოვრებასთან, არამედ პიროვნების ონტოლოგიასთან. ანუ, საზოგადოებრივ ველში მიმდინარეობს პიროვნებების ონტოლოგიური მრავალმხრივი ურთიერთგავლენა-ტრანსფორმაცია. სოციალურ სფეროში ფორმდება *„ერთი ერი ღმერთის ქვეშ"*—თუ მოვიშველიებთ შეერთებული შტატების შემთხვევას.[49] *„მაგრამ, რომ იყოს ჭეშმარიტი ამერიკელი, მავანს შეუძლია იყოს სხვადასხვა რელიგიის მიმდევარი ან საერთოდ არ მისდევდეს არცერთს.* [...] *ამერიკა, ამერიკულივე იდეალიდან გამომდინარე, ერთად პყრობს და ინარჩუნებს ყველას,* [და ახდენს იმას,] *რომ ყოველი — ყველა რასა, რწმენა, ფერი, ენა, რელიგია — ... შეიძლება იყოს კარგი ამერიკელი ნაციონალური კონსტიტუციისა და უფლებათა ჩამონათვალის (უფლებათა ბილის) წიაღში."*[50] ეს ამერიკული ნიმუში (ყოველგვარი გაიდიალების გარეშე, ანუ მხოლოდ პარადიგმებრივად და მინიშნებითად), ვფიქრობ, ნათლად აჩვენებს, თუ რო-

გორ შეიძლება იყოს ადამიანი მზად გარდასახოს და გარდაისახოს სოციუმის სფეროში საკუთარი გაწეული შენატანის, ცნობიერი და მორალური აქტების მიერ. რაც შეეხება სიმბოლო/რიტუალებს, ზემოთ უკვე ვთქვით, რომ მართალია მათ ერთგვარი „მაგიური“ ქმედების ძალა აქვთ ბრმა და „მორჩილ/თავმდაბალი“ ადეპტებით ისინი შეუთანხმებლობის დისბალანს ქმნიან სოციალურ/სახელმწიფო რეალობაში, მაგრამ „ცნობიერი/შეგნებული მოქალაქის“ მიერ ისინიც ექვემდებარებიან ტრანსფორმირებას.

დავუბრუნდეთ ზემოაღწერილ პიროვნების ონტოლოგიური ტრანფორმირების პროცესს. ჩვენი აზრით, ესაა ჭეშმარიტად პასუხისმგებლებური თანაცხოვრების ქმედითი პარადიგმა. ამისგან გამომდინარე, საზოგადოებაში და, შესაბამისად, სახელმწიფოში, მშვიდობიანი თანაცხოვრება/თანამშრომლობა არის ესქატონის (ანუ უმაღლესი ღირებულების როგორც ჰარმონიულ/ „მელოდიურ“/ „მუსიკალური“ მსოფლიო თანაცხოვრების) მიმართ გახსნილობისა და მსვლელობის საშუალება. ვფიქრობთ, ეს არანაირად არ ეწინააღმდეგება მართმადიდებლურ ტრადიცია/სწავლებასა და სულისკვეთებას, რადგან იგი აღიარებს დინამიურ და ენერგიულ (პალამისეული ტერმინოლოგიით) პიროვნების იდენტურობას. და სწორედ ამ დინამიურ/ენერგიულ პროცესში არის შესაძლებელი ყოველი ადამიანის მოცვა—თვით ათეისტისაც. ამ გზით: ა) საზოგადოება, რომელიც ჩაირთავს მორწმუნესაც და ათეისტსაც, ქმნის სიცოცხლის მულტი-პერსონალურ დინამიურ/ენერგიულ არსს, რომელიც თავდაპირველად ღმერთმა უსაჩუქრა ადამიანს (ვსაუბრობ მართმადიდებლური კონცეპტებით). ბ) ჩვენი მხრიდან თავად ეს სიცოცხლე შეიძლება იყოს ევქარისტიული კვლავმიძღვნა ღმერთისადმი. სწორედ ესქატოლოგიურად მარად გახსნადი სამყაროში მუნმყოფი და ამასთან, ტრანსცენდენტური ღმერთი და მასში საყოველთაო ერთიანობა წარმოადგენს მარადიულ და უმაღლეს ღირებულებას.

შეჯამება

სახელმწიფო-ეკლესიის ურთიერთობები განვიხილეთ წმ. სამების პარადიგმის ჭრილში. ამგვარი შესაძლებლობა არ იყო ცხადად წარმოჩენილი ძველ (აღმოსავლურ/დასავლურ) მოდელებში. ჩვენ

ეს იდეა განვიხილეთ იმის საფუძველზე, რომ აღმოსავლურქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით ადამიანი და, აქედან გამომდინარე (ან, ჩვენს მიერ „გამოყვანილი), მასთან დაკავშირებული ყოველი მოვლენა (სახელმწიფო/სოციალურიც მათ შორის) არის წმინდა სამების არსობრივი მყოფობის დინამიურ/ენერგიული ხატი. ყოველი პერსონათაშორისი და საზოგადოებრივი ენერგიული ურთიერთობა ქმნილ სამყაროში ატარებს წმინდა სამების პირების ესენციალური ურთიერთობის ბეჭედს. არც სახელმწიფო/საზოგადოება და არც ეკლესია არ არის შედგენილი იმპერსონალური ობიექტებისაგან. ყოველი მათგანი არის ცოცხალი პირების ასევე ცოცხალი ურთიერთობების სხეული/ორგანიზმი. ამ ელემენტარულ საფუძვლებზე დაყრდნობით, ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ უმეტესი დამოკიდებულია „ცნობიერი/შეგნებული მოქალაქის“ ძალისხმევაზე ამ სამ-ერთიანი ორგანიზმის შიგნით. ამგვარი მოქალაქის, ანუ პიროვნების ფუნქცია შეგვეძლო შეგვედარებინა სისხლძარღვების ფუნქციასთან. ეს უკანასკნელი აერთიანებს გულს (ეკლესიას) მთელს ტანთან (სახელმწიფოსთან) გაატარებს რა სიცოცხლის ძალას საზოგადოების მთელი ორგანიზმის შიგნით. იგი (სიცოცხლის ძალა) გამოედინება ღვთისმსახურება/რიტუალიდან (ევქარისტიული/ესქატოლოგიური ლიტურგიიდან) ადამიანის პროფანული, სოციალურ/სახელმწიფოებრივი ასევე სიმბოლურ/რიტუალური ყოველდღიურობისაკენ და ბრუნდება უკან ღვთისმსახურებისაკენ (ეს ხატი ყველაზე არტიკულირებულად გამოთქმული აქვს ბიზანტიელ წმ. ნიკოლაოს კაბასილას (მე-14 სკ).

და კიდევ, თუკი კანონი, წესები, ადათები, მორალური კონცეპტები ექვემდებარება მეტამორფოზას, „ცნობიერი მოქალაქის“ მნიშვნელობა არის უცვლელი.

ამ გაგებით, *„ქრისტიანები არიან* [უნდა გახდნენ] *ღმერთის მადლი ამასოფლისათვის“*.[51] პიროვნება/მოქალაქე არის ღმერთის მადალი/მოქმედების წარმომადგენელი როგორც ქრისტიანი მოქალაქე კონკრეტულ საზოგადოების კონკრეტულ დროს. თუკი *„ქრისტიანული ღირებულებები ღიად არიან უგულებელსყოფილნი“* სახელმწიფო ცხოვრების კონკრეტულ ადგილსა და კონკრეტულ დროს,[52] მაშინ ისინი (ქრისტიანები) ვალდებულნი არიან ეკლესიაში გახსნან საკუთარი თავი მადლისათვის, რომელიცაა (ეკლესია) ღმერ-

თის საჩუქარი, და თავად უნდა იქცნენ ქრისტიანული ფასეულებების კონკრეტულ ადგილად და დროდ (ტოპოსად), რათა დამოწმონ ღვთაებრივი ხატისეული თანარსებობის გარდამსახველი სოციალური ფორმა სახელმწიფოს სხეულში.

შენიშვნები

1. ეს სტატია არის ინგლისურად დაწერილი რამდენიმე წლის წინ. ამჟამად ავტორს მასში მოცემული გარკვეული მომენტები ბუნდოვნად და არათანმიმდევრულად ეჩვენება. მაგრამ, მათი გახსნა და გამართვა გამოიწვევდა სტატიის ძირეულ ცვლილებას რისგანაც ავტორი თავს იკავებს და ქართულ ენაზე გადმოაქვს მხოლოდ დაზუსტებითი ხასიათის შესწორებებით.
2. Ив Аман, Государство и церковь, *Континент №86*, Издатель/ Изготовитель: Париж: Континент 1995, 32 ავტორი არის Université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense-ს პროფესორი. ჟურნალის შესახებ იხ. http://continent-rus.ru/amagazin.html.
3. *„სახელმწიფო, რელიგია, სეკულარობა და ადამიანის უფლებები“, რეკომენდაცია* 1804 (2007), ევროსბჭოს საპარლამენტო ასამბლეა.
4. K. Raiser, *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, WCC Publications Geneva 1991.
5. *იქვე*, 34. კონრად რაიზერი აღნიშნავს, რომ კათოლიკური ეკლესიის მიერ სამყაროს უნიტარულ/უნივერსალური გაგება პრობლემატურია თანამედროვე ეკუმენური აღქმისა თუ საქმიანობისათვის. სამყარო და, შესაბამისად, ეკუმენური თეორიულ-პრაქტიკული აქტივობა გაგებული უნდა იქნას „by a Trinitarian understanding of the divine reality and of the relationship between God, the world and humankind“ (გვ. 79).
6. S.K. Mitra, Desecularising the State: Religion and Politics in India after Independence, *Comparative Studies in Society and History*, 33:4 (October 1991), 755-777.
7. *იქვე*, 758
8. *იქვე*, 757
9. А. Дворкин, Идея вселенской теократии в поздней Византии, Альфа & Омега, 1/1994, Санкт Петербург 1994 , 155-178. G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, Rutgers University Press, 1969, 27-50. А. Шмеман, Судьба византийской теократии, *Православная мысль* №5, Париж, 1947, 137-138.
10. Хоружий Сергей, Исихазм в Византии и России, *О Старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, 212-213.

11. J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes.* Mow brays 1974, 213. S. Runciman, *Византийская Теократия*, Москва 1998, 151-154.

12. აფთარტოდოკეტიზმი ქრისტოლოგიური მონოფიზიტმის ნაირსახეობაა, რომელიც აღიარებს, რომ ქრისტეს ადამიანური სხეული განუხრწნელი იყო, ანუ, ფაქტობრივად, არ განიცდიდა ადამიანურ მეტაბოლიზმს.

13. იუსტინიანეს პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ იხ. В. А. Сметании, Консонанция священства и царственности как основа юсгиниановской парадигмы ромейского социума, *Пробемы Теологии* Выпуск 3, Социальный институт, Кафедра теологии, Екатеринбург 2006, 17-60 (Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа 2-3 марта 2006 г)

14. Eusebius, *Oration in Honour of Constantine. Chapter III:* "The example of monarchical rule there is a source of strength to him. This is something granted to man alone of the creatures of the earth by the universal King. The basic principle of kingly authority is the establishment of a single source of authority to which everything is subject. Monarchy is superior to every other constitution and form of government. For polyarchy, where everyone competes on equal terms, is really anarchy and discord. This is why there is one God, not two or three or even more. Polytheism is strictly atheism. There is one King, and His Word and royal law are one."

15. S. Runciman, *Византийская Теократия*... 153.

16. C. P. Christos, Στοιχεία Πολιτικής Φιλοσοφίας στους «Υπομνηματισμούς» του Θεοδώρου Μετοχίτου, *Scientific Annals of the Faculty of Theology*, Vol. 7 edited by School of Pastoral and Social Theology, Thessalonica 2001, 73-74. ნუველა (Novvela) 105,2,40 იუსტინიანე დეკლარირებს, რომ ის არათუ ექვემდებარება კანონს, არამედ ის არის თვითონ არის მისი (კანონის) უფალი, რადგან თავად არის ცოცხალი კანონი (ἔμψυχος νόμος, სულჩადგმული/სულიერი კანონი).

17. შდრ. B.I. Popescu, *Models of Relationship between Church and State and their Significance for Today,* Bossey s.n. 2002, 23: "He (John Chrysostom) does not separate Christians from the world, but tries to make them a ferment and a matrix of a new state... The followers of Christ must not run out of society but have to transform and improve it peacefully". შდრ. *იქვე*, 24, 25, 27.

18. C. P. Christos, Στοιχεία Πολιτικής Φιλοσοφίας... 82. სიტყვა «*αριστών*» შეგვეძლო გვეთარგმნა როგორც ხელოვნური კომპოზიტი „*არის*ტოკრატულკარგი". რა თქმა უნდა, ეს მხოლოდ ამ სიტყვეის პოლიტიკურ ცნებად გამოყენების შემთხვევაში.

19. V. Tatakis, *Byzantine Philosophy,* Hackett Publishing Company, Indianapolis 2003, 212: *„თუკი ადამიანებისათვის შეუძლებელი იქნებოდა ერთად ეცხოვრათ როგორც ქრისტიანებს, მაშინ ქრისტიანული ცხოვრება კაცობრიობას წაიყვანდა მთლიანადრლვევისაკენ".* ზოგადად, მეტოქიტს მიაჩნია, რომ დემოკრატია კარგია და მისადაგებული თავისუფალ პიროვნებას, მაგრამ ყველა მოქალაქის გამთანაბრებლობა (წესიერი და უწესო, ნიჭიერი და უნიჭო და ა.შ. ადამიანების) შეუძლებელს გახდის საუკეთესოს წარმოჩენას მათ შორის. იგი სისუსტეს ხედავს არისოკრატიულ მართველობაშიც. ყოველივე ამის გამო მას მაინც მონარქია მიაჩნდა საუკეთესო მართველობის ფორმად (იხ. *იქვე* 212). მაგრამ, ჩვენთვის, ვფიქრობ, მთავარი ის არის, რომ მას აქვს გაგება თითოეული ქრისტიანი მოქალაქის პიროვნული მნიშვნელოვანი როლის შესახებ საზოგადოების ცხოვრებაში. მაგ., იგი თავის *Υπομνηματισμοί και σημειώσεις γνωμικαί*-ში ამტკიცებს, რომ ჩვეულებრივი, სამოქალაქო ცხოვრება (სტყვასიტყვით: მსოფლიურ/ქვეყნიერი ცხოვრება, κοσμικός βίος) აღმატებულია სამონაზვნო/საბერო ცხოვრებაზე, რადგან უმჯობესია ადამიანმა იცხოვროს ფიზიოლოგიური სიცოცხლით და საზოგადოების სასარგებლოდ, შეერევა რა საჯარო საქმეებს და აღზრდის რა შვილებს. სხვა მის ნაწარმოებში იგი წერს, რომ ყველა ვერ იქნება „საუკეთესო მოქალაქე", რადგან მხოლოდ რამდენიმეს თუ შეუძლია მიაღწიოს იმ ეთიკურ-საზოგადოებრივ მიზანს, რომელსაც ისახვს, მაგრამ დანარჩენმა ის მაინც უნდა განსაზღვრონ თუ რა არის კარგი და მისაბაძი: *„საკმარისია მუდამ ყურადღებით უყურებდნენ, როგორც რამ სანიმუშო ქანდაკებას, იმ ადამიანებს რომელზეც ვისაუბრეთ და მათ მიბაძონ შეძლებისდაგვარად"* (Θεόδωρος Μετοχίτης, *Ηθικός ή περί παιδείας*, εισαγωγή — κριτική έκδοση — μετάφραση — σημειώσεις Ιωάννης Πολέμης, εκδόσεις Κανάκη, Αθήνα 2002, 64-65). ჩვენ ქვემოთ კიდევ ვისაუბრებთ ამაზე, აქ მხოლოდ ვიტყვით, რომ „ცნობიერი მოქალაქე" ვერ იქნება უმრავლესობა. საზოგადოება/სახელმწიფოს წარმატებული ფუნქციონალურობა/წარმატებულობისათვის საჭიროა რამ ფორმა/ფორმები (სიმბოლო/რიტუალი, კანონი, სტრუქტურა და ა.შ.) და „საუკეთესო/ცნობიერი" მოქალაქეების რაღაც რაოდენობა.

20. B. Hoedemaker, *Church and World*, Handout, Bossey, 1 December 2005. ცვინგლის შემთხვევა მართალია საინტერესოა და მას ამ თავში განვიხილავთ, მაგრამ მისი ცალკე პარადიგმად გამოყოფა, ვფიქრობთ, სათუო საქმე იქნებოდა.

21. Augustine of Hippo, Book XV, *The City of God,* "Ancient Christian Writers", vol. II, "Erdmann's Publishing Company", Michigan 1956.

22. B.I. Popescu, *Models of Relationship Between Church and...* 29-35, 38, 40.

23. C. P. Christos, Στοιχεία Πολιτικής Φιλοσοφίας στους «Υπομνηματισμούς» του Θεοδώρου Μετοχίτου ... 76: «Τον αυτόν άρα ως αληθώς τρόπον ουδέν ανθρώποις έσται συμβιώσεως αρμονία και συμφωνία κοινωνική, και

εμμελώς και μουσικώς έχουσα πολιτεία... Αρμονία γαρ τις εστί τω όντι και το πολιτικόν σύνθημά τε και σύστημα και σύνταγμα». კონტექსტი საიდანაც მოგვყავს ეს მონაკვეთი დაახლოებით ამგვარია: არც ყველა უნდა იყოს პირველი და არც ყველა უკანასკნელი. საჭიროა ყველა მოღვაწეობდეს საკუთარი და საზოგადოს წარმატებისათვის და გააღვივებდნენ ფილოტიმიას ე. ი. ღირსებისათვის სწრაფვას თავისას და საზოგადოებისას. ეს ყველაფერი კი შეიძლება მხოლოდ მაშინ თუ მონარქი დგას სათავეში და თავის მამობრივი ზრუნვით პყრობს და ინარჩუნებს სიმეტრიას საზოგადოებაში. როგორც მუსიკალური ინსტრუმენტისას ყველა სიმი თავისებურად უნდა იყოს ერთი მიზნით აჟღერებული, ანუ ყველას თავისი როლი და ადგილი აქვს მუსიკალური ჰარმონიისას, ასევე უნდა იყოს საზოგადოებაშიც. ამ კანონის თუ გზის/ხერხის გარეშე ადამიანებს ვერ ექნებათ თანაცხოვრების ვერც ჰარმონია და ვერც საზოგადოებრივი თანხმოვანება (სიმფონია) და მელოდიური და მუსიკალური მოქალაქეობა, თუ არ შეიწყობიან განსხვავებული გონიერი საზომით (ლოგოსით) გამიჯნულები და დაყოფილები თავთავიანთი საკუთარი შინაგანი/ბუნებითი მდგომარეობისა და მიხედვით. რადგან ჰარმონია არის ჭეშმარიტად არსებული და პოლიტიკური თანამომართულობაც და შეკრულობა და შეწყობილობა, რადგან განსხვავებული სახეებისაგან შედგება და ერთისაკენ მიიყვანება და იმართება და გაიმართება [საზოგადოება], რადგან მოქალაქეობის ფილოსოფია არის მრავალთაგან ერთის შეწყობა და შეთანხმება („*Υπομνηματισμοί*" http://books.google.com/books?id=LZs-AAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false გვ.625-634).

24. B.I. Popescu, *Models of Relationship Between Church and...* 40, 46.

25. შდრ. ზურაბ ჯაში, *Free Will according to Gregory of Nazianzus*, Paper presented at the XVI Patristic conference 8th August to 12th August 2011, Examination Schools, Oxford: "Gregory elucidates what *'the Paradise may have been'* for him: it is intrinsically linked with human nature if not identified with it. [...] 'He [God]*placed him* [Adam], *great in littleness on the earth; ... one and the same spirit and flesh; spirit for grace; flesh for pride; the one that he might continue to live and praise his Benefactor, the other that he might suffer, and by suffering be put in remembrance, and be corrected if he became proud of his greatness*' (Or.38.11). This sophistic play with antitheses... characteristic of Gregory's style and here skillfully matched with his expression of Christian theological antitheses ... reveals that the above noticed tension between *'already'* and *'not yet'* in the gift of Paradise is in fact nothing else than a tension found in our very nature — a gift of the Creator. This passage tries to discern the moral motivations in the creation of such tension in human nature: while man with his spirit participates in the greatness of deifying grace, he obtains the full awareness of the given-ness of this high status and so gives thanks to his "Benefactor". So, while in spirit man feels his

closeness to his creator, his body draws a line of separation between them. It marks a distance from an eternal *'not yet'*". ვფიქრობთ, სახეზეა მსგავსი შინაგანი დაძაბულობა ადამიანში. სწორედ ეს დაძაბულობა ამოქმედებს ადამიანს და განახორციელებს უკვე თავის თავში და ამავდროულად სამყაროს საღვთო, უფრო სწორად, ღმერთკაცურ სამოთხედ, ანუ „ზეციურ ქალაქად". ადამიანის შინაგანი „ორმაგობა" არის იმთავითვე ღმერთისაგან მოცემული (იხ. იქვე).

26. Huldrych Zwingli, *Commentary about The True and False Religion*, edited by Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller, "The Labirinth Press", Duhram, 1981 (კეძოდ 293-98).
27. B.I. Popescu, *Models of Relationship between Church and State...* p. 61, 63-64, 62, 67.
28. B.I. Popescu, *Models of Relationship between Church and...*67, 68-70, 71, 75.
29. Peter Burke, *ისტორია და სოციალური თეორია*, თბილისი 2002, 102-103. (თარგმანი ნოდარ ლადარიასი).
30. John N. Mack, Peter the Great and the Ecclesiastical Regulation: Secularization or Reformation, *St' Vladimir's Theological Quarterly*, Vol.49, № 3 (2005), St Vladimir's Seminary, New York, 2005, 247. ჩვენი თემის განხილვისათვის, ვფიქრობთ, არა აქვს მნიშვნელობა თუ რამდენად ვეთანხმებით მაკის მიერ ამ თეორიის მისადაგებას პეტრე დიდის პიროვნებასა და მაშინდელ რუსულ რეალობასთან.
31. იხ. B.I. Popescu, *Models of Relationship between Church and State...*81.
32. Niko Matsouka, *Οικουμενική Θεολογία (ეკუმენური თეოლოგია)*, Thessalonica 2005, 46.
33. შდრ. J K. Dobbelaere, Some Tendencies in the European Sociology of Religion: The secularization Debate, *Sociological Analysis* 48 (1987), 107-37; Philip Gorski, Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and early Modern Europe, ca 1300-1700, *American Sociological Review* 65.1 (2000), 138-167.
34. John N. Mack, "Peter the Great and the Ecclesiastical Regulation..." 247
35. შდრ. *იქვე*, 259, 260-261, 264, 267
36. სეკულარიზაცია შეიძლება განხორციელდეს მაშინაც, როცა სიმბოლოთა სისტემა უცვლელი რჩება რელიგიის შიგნით—რაც მოხდა მაგ., საბჭოთა კავშირის პირობებში. მაგრამ, ეს და მსგავსი მოვლენები არის განსაკუთრებული და უკიდურესად ძალმომრეობითი მოვლენები და აქ მათ არ განვიხილავთ.
37. შდრ. *იქვე*, 248
38. შდრ. M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Keegan Paul, 1966, 62: "It is not too much to say that ritual is more to society than words are to thought... It is impossible to have social relations without symbolic acts".

39. Petros Vassiliadis, Beyond Christian Universalism: The Church's witness in a multicultural society, *"Scientific Annals of the Faculty of Theology"* Vol. 7, Edit. School of Pastoral and Social Theology, Thessalonica 2001, 316-317, 320.

40. *იქვე*, 319-320.

41. შდრ. М.К.Мамардашвили, *Обязательность формы*, http://www.philosophy.ru/library/mmk/forma.html „...[Д]олжны существовать вещи, которые как бы максимально детерминируют, суживают края поля так, чтобы внутри него вспыхивало (индуцировалось, если хотите) определенное свободное событие [...] к способности формы [относится], помимо любой аналитической развертки, вызывать творческий акт понимания [и, следовательно, действия] со стороны субъекта".. შდრ. თეიმურაზ ბუაძე, დასავლური პოლიტიკური თეოლოგია — განთავისუფლების თეოლოგია: აქვს თუ არა სახარების კეთილ უწყებას სოციალური ხასიათი? *„აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა"* (2009), თბილისი 2010 (ასევე, http://www.orthodox-theology.ge/2011/03/blog-post.html): *„არც ერთ სოციალურ რეფორმას არ ძალუძს ადამიანების ჭეშმარიტი განთავისუფლება ანუ მათი გულების განწმენდა ვნებებისაგან... [ამდენად] წმინდა წერილის... უწყება, არ შეიძლება, სოციალური ბუნებისა იყოს, ანუ მისი აღსრულება რომელიმე კონკრეტულ სოციალურ წყობასთან იყოს დაკავშირებული. მახარებლებმა კერძო პიროვნებების გამოხსნის შესაძლებლობა გვახარეს და არა ზოგადად ადამიანთა საზოგადოების მომავალი გარდაქმნა და გაუმჯობესება. ეკლესიის ყველა საიდუმლო კერძო პიროვნებებისაკენ არის მიმართული. [...] რაც შეეხება ადამიანთა საზოგადოებას, მისი ესქატოლოგიის სახარებისეული ხედვა უაღრესად პესიმისტური ხასიათისაა. [...] დედამიწაზე ცათა სასუფევლის დამყარების ყველა მცდელობას მხოლოდ ჯოჯოხეთი მოაქვს".* ჩვენ ძირითადად ვიზიარებთ აქ გამოთქმულ აზრს, მაგრამ დავამატებდით, რომ სოციალური ესა თუ ის წყობა, როგორც ფორმა ან ფორმათა ერთობლიობა (სიმბოლურ/რიტუალურისაც მათ შორის), მაინც ქმნის განსხვავებული ინტესივობის და ხარისხის „დაძაბულობის ველს" ადამიანის შიგნით (მსგავსად ლუთერისა ან გრიგოლო ნაზიანზელის ზემომოყვანილი აზრისა), სადაც შეიძლება მოხდეს „გაგების შემოქმედებითი აქტი" და ამის შესაბამისი სოციალურ ქმედება. ამასთან, მიგვაჩნია, რომ სიბმოლო/რიტუალი არაა უბრალო დანამატი სოციალურობისათვის, არამედ აყალიბებს მას იმაგვარად, რაგვარადაც ვლინდება ეს უკანასკნელი და ცხოვრობს მასში ადამიანი. ხოლო, ცხადია არის განსხვავებები საზოგადოებებს შორის: სხვაა დასავლური საზოგადოება და სხვა სსრკ საზოგადოება, სხვა ინტესნსივობის და ხარისხის ცხოვრება აქვს საფრანგეთის საშუალო მოქალაქეს და სხვა—საბჭოთა კავშირელ „ჰომო სოვეტიკუსს".

42. M. Mamardashvili, The Civil society, *The Civic Arts Review*, Vol.2 Summer, published by Arneson Institute at Ohio Wesleyan 1989 (http://car.owu.edu/pdfs/1989-2-3.pdf). შდრ. Сергей Хоружий, *Антивозрождение России*, http://dlib.eastview.com/browse/doc/8879970

43. Arcbishop Anastasios (Yannopoulatos), Theological Approach to Understanding Other Religions, A *Facing the World*, ST. Vladimir's Seminary Press, Chestwood, New York 2003.

44. Harvey Egan, *An Anthology of Christian Mysticism*, Minnesota: The Liturgical Press, 1991, 600: "the experience of God forms the ambiance, undertow, or the basal spiritual metabolism, of daily life. Because of God's universal self-communication, communication that the human person must freely accept or reject, anyone — even the agnostic or atheist — who lives moderately, selflessly, honestly, courageously, and in silent service to others experiences the mysticism of daily life. The courageous, total acceptance of life and on oneself, even when everything tangible seems to be collapsing, is perhaps the primary mystical experience of everyday life. Anyone does so accepts implicitly the holy mystery that fills the emptiness both of oneself and life. And because Christ's grace supports this hope against hope, the experience is, at least anonymously, Christian, that is, Christian in fact if not in name" (ციტატა მოგვყავს ნაშრომიდან John Garvey, *Seeds of Word*, Vladimir's Seminary Press, Chestwood, New York 10707, 2005, 6).

45. Arcbishop Anastasios (Yannopoulatos), Theological Approach to Understanding Other Religions... 132-134, 137-138, 150, 151.

46. Pasquini John. J., *Atheism and Salvation, Atheism. (Atheism from the Perspective of Anonymous Christianity in the Thought of the Revolutionary Mystic and Theologian Karl Rahner)*, University Pres of America, New York, Oxford 2000, 124.

47. Peter C. Bouteneff, Foreword in the book of John Garvey, Seeds of Word... p.12.

48. М.К.Мамардашвили, «Социальная физика», Введение в философию, *Мой опыт нетипичен*, Санкт-Петербург 2000, 210.

49. ეს არის მოაკვეთი, თუმცა მთავარი, შეერთებული შტატების „ერთგულების ფიციდან".

50. Jacob Neusner, Introduction, *World Religions in America*, Westminster John Knox Press. Louisville, Kentucky 2000, 2-3.

51. Gosbert T.M. Byamungu, *A Human Response In Being 'Salt' and 'Light' of the World*, Bossey 18 October 2005,1. შდრ. 2.

52. *იქვე*, 1.

გიორგი მაისურაძე

ძალა-უფლების პარადიგმა და მისი გენეზისი ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში

ურჩხულთან მებრძოლი

„ეკლესიის მამა“ და ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ფაქტობრივი შემქმნელი ევსები კესარიელი (III-IV ს.) თავის თხზულებაში „ნეტარ იმპერატორ კონსტანტინეს ცხოვრების“ მესამე წიგნში აღწერს კონსტანტინე I-ის ერთ არშემორჩენილ ფრესკას, რომელიც პირველი ქრისტიანი იმპერატორის განკარგულებით მისი სასახლის კედელზე იყო დახატული: „სურათზე ნიშანი ხსნისა იდგა მის (კონსტანტინეს — გ.მ.) თავზე, როდესაც ის მტრულ და ვერაგ ურჩხულს — უღმრთო ტირანების ხელით ღმერთის ეკლესიებს რომ ავიწროებდა — გველეშაპად გამოსახულს, ჯოჯოხეთის უფსკრულში ანარცხებდა; რამეთუ გველეშაპად წარმოსახეს ღმერთის წინასწარმეტყველებმა თავის წერილებში ურჩხული. ყველას რომ ენახა, ამიტომაც დაახატინა კეისარმა მის და მისი ვაჟიშვილების ფეხებთან განრთხმული გველეშაპი, რომლის სხეულსაც ის მახვილით აპობდა და ზღვის ფსკერისაკენ მოისროდა. ამით მას სურდა ადამიანთა მოდგმის უხილავ მტერზე მიეთითებინა, რომელიც, საკუთარ თავზე რომ გამოასახინა, იმ ცხოველმყოფელი ნიშნის ძალით

წარწყმედის უფსკრულში იქნა გადაგდებული. ამაზე მეტყველებდა ფერთა ბრწყინვალებით შესრულებული ნახატი. მე კი განცვიფრებული ვიყავი თუ როგორი მაღალი გონებამახვილობით გამოასახინა ღმერთის შთაგონებით კეისარმა სწორედ ის, რაც ამ ურჩხულზე წინასწარმეტყველთა სიტყვამ ბრძანა: ‚იმ დღეს დასჯის უფალი სასტიკი, დიდი და ძლიერი მახვილით ლევიათანს, გველს მოსრიალეს, და ლევიათანს, გველს დაკლაკნილს, და მოკლავს გველეშაპს, ზღვაში მყოფელს'".[1]

ევსები კესარიელი ეს ფრაგმენტი მთავრდება ესაია წინასწარმეტყველის წიგნიდან (27, 1) ციტატით, რომელიც იაჰვეს ბრძოლას ურჩხულ ლევიათანთან აღწერს. ეს სცენა კი ძველი აღთქმის შესაქმის მითოსის არქაულ შრედ მიიჩნევა, რომელშიც, განსხვავებით მოსეს პირველი წიგნის შესაქმისაგან, დემიურგი ღვთაების პრეკოსმიურ ურჩხულთან ბრძოლის სიუჟეტია არეკლილი, საიდანც სათავეს იღებს, ერთი მხრივ, იუდეურ-ქრისტაინული ესქატოლოგია,[2] მეორე მხრივ კი პოლიტიკური თეოლოგიის ძირითადი პრინციპი—სუვერენის დემიურგთან გაიგივება, მისი მიწიერი წარმომადგენლობის უფლებაზე მონოპოლია. პირველი ქრისტიანი სუვერენის ურჩხულთან ბრძოლის სიუჟეტში ჩართვით, ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის განმსაზღვრელი ძალაუფლების კოსმოგონიური მითოსი ხდება.

კოსმოგონიური მითი ერთ პარადიგმატულ სიუჟეტზეა აგებული, რომელიც დემიურგი ღვთაების პრეკოსმიურ ურჩხულთან ბრძოლას ასახავს. შესაქმის მითოსში ურჩხული ქაოსის პერსონიფიკაციაა, რომლის დამარცხებისა და განადგურების შემდეგ დემიურგი სამყაროს ქმნის. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ პოლითეისტურ რელიგიებში უზენაესი ღვთაების ადგილი სწორედ დემიურგ ღვთაებას უკავია, რომლის აღზევების საფუძველიც ურჩხულის დამარცხებაა, ანუ უზენაესი ღვთაების ძალაუფლება ბრძოლით და „ქაოსზე" გამარჯვებით მოიპოვება. ქაოსი კი, რომელსაც ამ სიუჟეტში ურჩხული განასახიერებს, „მტრის," ბოროტის პროტოტიპის მნიშვნელობას იძენს, რომლის გაუვნებელყოფაც ღვთაების ძალაუფლების პრეროგატივაა. ამდენად ძალაუფლება საკრალური

შინაარსისაა და ის სამყაროს, კოსმოსის მტრული, ბოროტი ძალებისაგან დაცვას ემსახურება.

არქაული საზოგადოება და სახელმწიფოები კოსმოგონიურ მოდელზეა აგებული: სახელმწიფო—მთელი მისი ძალაუფლების ინსტიტუციებითა და სტრუქტურებით—ღვთაებათა იერარქიის ანალოგიით მოიწყობა. განსაკუთრებით თვალში საცემია ეს მოდელი წინა აზიის უძველეს სახელმწიფოებში, რომელთა იდეოლოგიის მიხედვითაც სამყარო „ზეციური მთავრობის"—ღმერთების მიერ იმართება.[3] მათი მიწიერი წარმომადგენელი და მათივე თანასწორი კი მეფეა, რომელიც თავისი ძალაუფლების საფუძველზე ღვთაებრივ რანგში აღზევდება, რამდენადაც თავად სამეფო ძალაუფლება ღვთაებრივი წარმოშობისაა და მისი მფლობელი არა ხალხის, არამედ ღვთაებათა წარმომადგენელია.[4]

ძალაუფლების რეპრეზენტაცია ღვთაებ(რიობ)ის რეპრეზენტაციაა. ეს პრინციპი, რომელიც ძალაუფლების იდეას არა მხოლოდ არქაულ, არამედ მთელ წინამოდერნულ საზოგადოებებში განსაზღვრავს, ერთნაირად გამოიხატება როგორც ნარატიული, ასევე ვიზუალური ფორმებითაც, რასაც ამ საზოგადოებებისათვის არა იმდენად სახვითი თუ სიტყვიერი ხელოვნების დანიშნულება, არამედ რელიგიური და იურიდიული შინაარსი აქვს. ხელისუფალი რიტუალურად უზენაეს ღვთაებას, სამყაროს შემოქმედს განასახიერებს. არქაულ საზოგადოებებში სამეფო რიტუალების ერთ-ერთი პირველი შემსწავლელი არტურ მორის ჰოკარტი მეფის ტატხტზე ასვლის ცერემონიალებს სამყაროს შესაქმის სიმბოლურ გამოხატულებად მიიჩნევდა.[5] ბაბილონურ ახალი წლის დღესასწაულზე, როდესაც ქურუმები სამყაროს შექმნის ისტორიას კითხულობდნენ, მეფე უზენაესი ღვთაების—მარდუქის როლს ასრულებდა და სიმბოლური ფორმით, როგორც დასაბამს მარდუქი, ქაოსის ურჩხულ თიამათს ებრძოლებოდა.[6] საკუთარი თავის დემიურგად ინსცენირება ხელისუფლების ლეგიტიმაციაცაა და ამავე დროს თავად ძალაუფლების გენეალოგიაზეც მიანიშნებს: დასაბამი არის კრატოფანიის ადგილი, სადაც ქაოსის დათრგუნვით ძალაუფლება წამოიქმნება.

ძალაუფლება თავისი პირვანდელი სახით არის აბსოლუტური ძალა, რომელიც ქაოსზე, დემიურგის მიერ ურჩხულზე ძალადო-

ბის შედეგად ღვთაებრივ ძალად გარდაიქმნება, რომელის ფლობის უფლებაც ღვთაების ძალაუფლებაა. ვალტერ ბენიამინი ძალ(ადობ)ას (Gewalt) ღმერთების გამოვლინების ფორმად მიიჩნევდა: „თავისი პირველადი ფორმით ის სხვა არაფერია, გარდა ღმერთების მანიფესტაციისა; არა საშუალება მიზნის მისაღწევად, ბოლომდე არც მათი ნების გამოვლინება, მხოლოდ მათი არსებობის მანიფესტაცია."[7] ის, რასაც ბენიამინი „მითიურ ძალ(ადობ)ას" უწოდებს, რომელზედაც შემდგომში მთელი სამართლებრივი და პოლიტიკური წესრიგი აიგება, არის ღვთაებრიობის პირველადი ბუნების იდენტური. ღვთაებრიობა, რომელსაც მითოსი გადმოგვცემს, აბსოლუტური და შეუზღუდავი ძალაა. ძველ ბერძნულ ენაში ეს მოვლენა სიტყვა ἐξουσία-თი გადმოიცემა, რომელიც αρχε—„ხელისუფლება" და βασιλεια—„ხელმწიფების" პარალელურადაც იხმარება, თავისი პირველადი მნიშვნელობით „ძალადობას", „ძალადობრივ აქტს", აგრეთვე „ძალაზე უფლებას" და „წარმომადგენლობით ძალაუფლებას" აღნიშნავს[8] და სავარაუდოა, რომ მის სემანტიკაში ძალაუფლების როგორც ძალადობაზე უფლების იგივეობაცაა არეკლილი. სწორედ ეს სტყვა გვხვდება ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის „კონსტიტუციურ" ტექსტში—პავლე მოციქულის რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს 13 თავში და ის ტრადიციულად „ხელმწიფებად" ითარგმნება: „ყოველი სული დაემორჩილოს უმაღლეს *ხელმწიფებას*, რადგანაც არ არსებობს *ხელმწიფება*, თუ არა ღვთისაგან, ხოლო არსებულნი ღვთის მიერ არიან დადგენილნი. ამიტომაც *ხელმწიფების* მოწინააღმდეგე ეწინააღმდეგება ღვთის დადგენილებას, ხოლო მოწინააღმდეგენი მსჯავრს დაიტეხენ თავზე" (13, 1-2). ძალა, რომლითაც „ხელმწიფება" მოქმედებს, არ მიეკუთვნება ეთიკის სფეროს—ის არც კეთილია და არც ბოროტი—არამედ ღვთაებრივია. ეთიკური კატეგორიები მისი ღვთაებრიობიდან გამოიყვანება. ეს მომენტი კი არა განსჯიდან, არამედ ძალის ღვთაებრიობის პრინციპიდან გამომდინარეობს, რომელიც ისევ შესაქმისა თუ ესქატოლოგიური ბრძოლის სიუჟეტებთან[9] გვაბრუნებს, სადაც ღვთაებრივი ძალა თავისი პირველადი სისრულითაა მოცემული.

ეს ძალა თავისი სრული სახით მხოლოდ განსაკუთრებულ, საგანგებო მდგომარეობებში ვლინდება, როდესაც, მაგალითად, მო-

წესრიგებულ სამყაროში—კოსმოსში—ქაოსი შემოიჭრება. „ქაოსის" დათრგუნვა კი ძალაუფლების პირველადი და უმთავრესი ფუნქციაა. ის არსებობს იმდენად, რამდენადაც მუდამ სხვადასხვა სახის „ქაოსებთან" ბრძოლაში იმყოფება,—იქნება ეს მტრის შემოსევა, აჯანყება, ეპიდემია თუ ბუნებრივი კატასტროფა, ანუ როდესაც დაწესებული ნორმების წესრიგი დარღვეულია. ასეთ ვითარებაში საჭირო ხდება კოსმოგონიის გამეორება, რომლის დროსაც დემიურგული ძალა თავისი პირველადი სახით—როგორც ძალ(ადობ)ა—ჩნდება.

ძალაუფლების ეს მითოსური იდეა ახლებური ჟღერადობით კარლ შმიტის „პოლიტიკურ თეოლოგიაშიც" გაცოცხლდა, სადაც მან იურიდიული კატეგორიების სახე მიიღო: ძალაუფლება (Gewalt), შმიტის თანახმად, საკუთარ თავს „საგანგებო მდგომარეობაში" ავლენს და მისი ფუნქცია ქაოსის ალაგმვაა, რადგანაც „არ არსებობს ნორმა, რომელიც ქაოსს მიესადაგებოდა. წესრიგი უნდა დამყარდეს, სამართლებრივ წესრიგს აზრი რომ ჰქონდეს."[10] საგანგებო მდგომარეობით, მის შემოღებაზე გადაწყვეტილების მიღებით განისაზღვრება ძალაუფლების სუბიექტიც: „სუვერენი ისაა, ვინც საგანგებო მდგომარეობაზე გადაწყვეტილებას იღებს."[11] ხელისუფალი, სუვერენი წარმოადგენს ძალაუფლებას, რომელიც კანონებისა და ნორმებისგან დამოუკიდებელია და ის საკუთარი გადაწყვეტილებით მოქმედებს. ამასთანავე, შმიტი იმასაც აღნიშნავს, რომ თუ ღმერთია სუვერენი, მაშინ არსებობს ვინმე მიწიერ რეალობაში, რომელიც როგორც მისი წარმომადგენელი მოქმედებს. იგივე ითქმის იმპერატორსა თუ ქვეყნის მეთაურზე, რომელიც მთლიანად ხალხთანაა გაიგივებული.[12] სუვერენული ძალაუფლება იგივეობის პრინციპს გულისხმობს, ანუ არსებობს ერთადერთი ძალა, რომელიც საკუთარ თავში ყველაფერს მოიცავს—იმას, რაც მას ექვემდებარება და რაც მის უკან შეიძლება მოიაზრებოდეს. სუვერენულობა ღვთებრიობის პირველადი პრინციპის—ძალ(ადობ)ის და მასზე მონოპოლიის იდენტური ხდება. ამავე კონტექსტში გასახსენებელია ვალტერ ბენიამინის სიტყვებიც, რომ, „სუვერენი წარმოადგენს ისტორიას. მას ისტორიული ხდომილება კვერთხივით ხელთ უპყრია. ამ-

გვარი წარმოდგენა ყველაფერია თეატრალის პრივილეგიის გარდა. მას საფუძვლად უდევს სახელმწიფო სამართალი."[13]

საბოლოო ჯამში, ყველაფერი კოსმოგონიურ სიუჟეტამდე დაიყვანება, რომელიც კრატოფანიის პირველადი ნიმუში და საფუძველია. ევსები კესარიელთან პირველი ქრისტიანი სუვერენის — იმპერატორ კონსტანტინე I-ის — ამ სიუჟეტში ჩართვით ძალაუფლების უნივერსალური პარადიგმა ახალი, ქრისტიანული ხელმწიფების ლეგიტიმური საწყისი ხდება.

„სამართლიანობის მზე" და „ღმერთის მიწიერი ხატება"

„ხსნის ნიშანი", რომელსაც ევსები კესარიელი იმპერატორის ფრესკული გამოსახულების აღწერისას ახსენებს, არის XP — ქრისტეს მონოგრამა (ქრისტოგრამა), რომელიც 312 წელს მილვიის ხიდებთან ბრძოლის წინ კონსტანტინემ თავისი მეომრების ფარებზე გამოასახინა, როდესაც ის თავის კონკურენტ იმპერატორს — „უზურპატორ" მაქსენციუსს უნდა შებრძოლებოდა. კეისრის ასეთ გადაწყვეტილებას წინ უძღოდა მისი სიზმარი, რომელიც აღწერილი აქვს კონსტანტინეს ორ თანამედროვე ღვთისმეტყველს — ლაკტანციუსს და ევსები კესარიელს. ლაკტანციუსის მონათხრობის თანახმად, „კონსტანტინემ სიზმარში მიიღო გაფრთხილება, რომ ღმერთის ზეციური ნიშანი ფარებზე გამოესახა და ასე დაეწყო ბრძოლა." კონსტანტინემ შეასრულა ეს მოთხოვნა და ქრისტოგრამიანი ფარებით დაძრა თავისი ლეგიონები მილვიის ხიდების მიმართულებით. მის დანახვაზე ხალხმა ერთხმად შესძახა: „კონსტანტინეს დამარცხება შეუძლებელია!" „ღმერთის ხელი მართავდა ბრძოლის ველს" და ამიტომაც მაქსენციუსი შეშინდა და გაიქცა.[14]

ამავე ამბავს უფრო დრამატულად გადმოსცემს ევსები კესარიელი. მისი მონათხრობით, ტირანი მაქსენციუსი ჯადოქრულ ხელოვნებებს ფლობდა და კონსტანტინეც იძულებული იყო საბრძოლო მზადყოფნაზე მეტად იმ ღმერთზე ეფიქრა, რომელიც მას ამ ბოროტ მოგვთან ბრძოლაში დაეხმარებოდა. მან დიდხანს იფიქრა

და მიხვდა, რომ ისინი, ვინც მრავალ ღმერთს აღიარებდნენ და მათ მსხვერპლს სწირავდნენ, მხოლოდ დაღუპვამდე მისულან. მამამისი კი—კონსტანციუს I—მხოლოდ ერთ ღმერთს (სოლ ინვიკტუსს) სცემდა თაყვანს და ამიტომაც იყო გამარჯვებული. კონსტანტინეც საკუთარი ფიქრით მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ მხოლოდ ერთი ღმერთისათვის უნდა ეთხოვა შველა. როდესაც მან ლოცვით მიმართა იმ ერთ ღმერთს, უკვე შუადღე იყო და მოულოდნელად ცაზე სინათლისაგან დაიხატა ჯვარი, რომელიც მზის თავზე იდგა. უცებ ხმაც ჩამოისმა: „ამ ბეჭდით!" კეისარი ძალიან დაბნეული იყო და არ იცოდა, როგორ აეხსნა ეს სასწაულებრივი ხილვა. ამ ფიქრებით დაძინებულს სიზმარში ქრისტე გამოეცხადა და უთხრა, რომ ღვთის ნიშანი გამოესახა დამცველად და ამ ნიშნის ქვეშ გაიმარჯვებდა. ევსების თქმით, ეს ყველაფერი თავად კონსტანტინეს მონაყოლიდანაა ცნობილი.[15]

ამგვარი სიზმარი ან სასწაულებრივი ჩვენება არ ყოფილა პირველი კონსტანტინეს ცხოვრებაში: 310 წელს მას აპოლონი გამოეცხადა და მრავალწლიანი მმართველობა უწინასწარმეტყველა.[16] განსაკუთრებით საყურადღებოა ის კონტექსტი, რომელშიც კეისარს ღმერთი ნიშანს აძლევს: 310 წელს ესაა კონსტანტინეს ძალაუფლება, მისი სწრაფვა ერთმმართველობისაკენ, რომელსაც აპოლონი ჰპირდება. 212 წელს კი სიუჟეტი უფრო მძაფრდება და უკვე მთლიანად გამარჯვების მომტან ძალას უკავშირდება. ღმერთი ცხადდება როგორც ძალის, ძლიერების მომნიჭებელი, ანუ იმის მიმცემი, რაც ის თავადაა: აბსოლუტური ძალა-უფლება, რომლის ნიშნის ტარებაც კეისრის გამარჯვების გარანტიაა. ამგვარი ძალის მოსაპოვებლად კი თავად იმპერატორი უნდა დაემსგავსოს ღვთაებას.

საქმე ეხება არა მხოლოდ გარეგნულ მსგავსებას, რომელიც რომის იმპერატორთა ტიტულატურით გამოიხატება, როგორიცაა, მაგალითად dominus et deus—„უფალი და ღმერთი" ან 295 წლის დიოკლეტიანეს ედიქტით იმპერატორის ოფიციალურ ღვთაებად შერაცხვა და მისდამი მსხვერპლშეწირვის ვალდებულება, არამედ ღმერთის უმთავრესი ფუნქციის—სამყაროს შესაქმის გამეორება. კონსტანტინე თავის მიზანს 325 წელს დაწერილ ერთ წერილში „სამყაროს განახლებას" (ἀνανέοσις) უწოდებს.[17] სამყაროს განახლე-

ბის იდეა კი ახალი შესაქმის ტოლფასია, რომელიც ამჯერად უკვე კეისრის ხელით უნდა განხორციელდეს. ეს ამოცანა კი შესაქმისა და თავად მისი ავტორის—ღმერთის ახლებურ ინტერპრეტაციასაც გულისხმობს.

კონსტანტინეს ხილვებს შორის შუალედი სულ რაღაც ორი წელია. დროის ასეთ მოკლე მონაკვეთში თითქმის შეუძლებელიც კია სინკრეტიზაციის შესაძლებლობის გამორიცხვა. სინკრეტიზმი კი არა მხოლოდ სხვადასხვა რელიგიებს, არამედ მათ პოლიტიკურ ინტერპრეტაციებსაც ეხება. პირველი ხილვის მთავარი პროტაგონისტი—აპოლონი, ერთი მხრივ, თავისი მარადიული სიჭაბუკით, ოქტავიანე ავგუსტუსის ასოციაციას იწვევს და რომაულ პოლიტიკურ იკონოგრაფიაში არც თუ იშვიათად პირველი იმპერატორის განსახიერებაა, რომელიც იმპერიულ ცნობიერებაში ერთმმართველობისა და კეისრის ღვთაებრიობის სიმბოლოდ აღიქმება.[18] ამასთანავე, აპოლონი IV საუკუნის დამდეგს გაიგივებულია სოლ ინვიკტუსთან—„უძლეველ მზესთან", რომელიც ამ დროს კონსტანტინეს მფარველი ღვთაებაა. ერთი პანეგირიკის მიხედვით, კეისარმა მზეაპოლონში საკუთარი თავი შეიცნო.[19] სავარაუდოა, რომ კონსტანტინეს საკუთარი თავის მზის ღვთაებასთან გაიგივებაზე არც ქრისტიანობის მიღების შემდეგ უთქვამს უარი. ამას მოწმობს კონსტანტინოპოლში, ფორუმ კონსტანტინუმზე აღმართული მისი კოლოსალური სტატუა, სადაც პირველი ქრისტიანი კეისარი სოლ ინვიქტუსის გარეგნობითა და ატრიბუტიკით იყო გამოსახული და ხელში კი ქრისტოგრამიანი სკიპტრა ეჭირა. კოლოსი, რომელზედაც ასეთი წარწერა ყოფილა ამოტვიფრული—„სამართლიანობის მანათებელი მზე", ერთ-ერთი ინტერპრეტაცის თანახმად, „კეისარი თავადაა Sol Dominus Imperii და თან გამარჯვების იმ ნიშანს ატარებს, რომელიც მისმა შემწემ ქრისტემ აჩვენა. სოლი და ქრისტე მასში და მისი მეშვეობით ერთიანდებიან."[20] სოლარული მეტაფორებით ამკობს კონსტანტინეს ევსები კესარიელიც: „როგორც ამომავალი მზე დედამიწაზე ყველას უხვად თავისი სხივებით ამკობს, ასევე იყო კონსტანტინეც, რომელიც ამომავალ მზესთან ერთად თავისი სასახლიდან გამოჩნდებოდა, თითქოს მანათობელ ვარსკვლავთან ერთად

ამობრწყინდებოდა, და ყველა, ვინც მისი სახეს დაინახავდა, მისი სიდიადის შუქით იმოსებოდა."[21]

კონსტანტინე I-ის სოლარული ალეგორიებით გამოსახვა მეცნიერთა ნაწილს იმის არგუმენტად მიაჩნია, რომ პირველი მონათლული კეისარი და ქრისტიანი მონარქის პირველნიმუში თავისი ცნობიერებით ბოლომდე ქრისტიანი არ უნდა ყოფილიყო.[22] ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ალბათ ყველაზე ცნობილმა მკვლევარმა ერნსტ კანტოროვიჩმა ამ მოვლენაში უფრო ფართო ისტორიული მნიშვნელობის სინთეზი დაინახა. კერძოდ, მან ყურადღება გაამახვილა „ამომავალი მზის" (ἀνατολή) ალეგორიაზე, რომელიც ერთდროულად იმპერატორის ძალაუფლების აღმნიშვნელიცაა და ამომავალი მზის — მხსნელად მოევლენილი ქრისტეს განკაცების სიმბოლოც. ესაა, ერთი მხრივ, პოლიტიკური შინაარსის ტერმინის claritas-ი, რომელიც მიწიერი ძალაუფლების ბრწყინვალებას გამოხატავს, მეორე მხრივ კი oriens — „აღმოსვლა," ანუ ქრისტეს მოვლინების გამომხატველი ცნება, რომლებსაც უკვე IV საუკუნეში ეფრემ ასური ერთი ძალაუფლების ნაწილებად იხსენიებს და იმაზე მიანიშნებს, რომ ოქტავიანე ავგუსტუსი და ქრისტე მიწაზე ერთდროულად მეფობდნენ.[23] ეს იდეა, რომელიც განსაკუთრებით ბიზანტიაში კიდევ არაერთხელ გადამუშავდა და ამ იმპერიის ფუნდამენტადაც იქცა, ქრისტიანული უნივერსალისტური იმპერიალურობის ძირითადი პრინციპია. მასში სამყაროზე ბატონობის რომაული იდეა ქრისტიანულ ერთღმერთიანობას შეერწყა: როგორც ოქტავიანე ავგუსტუსმა მრავალმეფიანობას ბოლო მოუღო, ასევე ქრისტემ პოლითეიზმი დაასრულა და კაცობრიობა ერთი ღმერთის რწმენით გაამთლიანა. IX საუკუნის ბიზანტიელი პოეტის კასიას სიტყვებით, ხალხებმა კეისრის ძალის ქვეშ ისევე იპოვეს საკუთარი სახლი, როგორც ქრისტეს რწმენაში ნავსაყუდელი.[24]

ქრისტე როგორც იმპერატორი

ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში არა მხოლოდ მონარქი უტოლდება ღმერთს, არამედ თავად ღმერთი იძენს მიწიერი ხე-

ლისუფლის ატრიბუტებს. უკვე კონსტანტინემდელ ქრისტიანობაში გაჩენილი იდეის თანახმად, განსაკუთრებით ტერტულიანესთან, ქრისტე თავადაა იმპერატორი,[25] ხოლო მიწიერი კეისარი ღმერთის ძალით მართავს, თუმცა თავად არაა ღმერთი. ორიგენეს თქმით კი ქრისტე კოსმოკრატორი—სამყაროს მმართველია, რომელიც ადამიანებს ეთნიკური საპყრობილეებიდან ათავისუფლებს და ერთ უნივერსალურ სამეფოში ამთლიანებს.[26] ქრისტეს ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ტიტულია παντοκράτωρ—„ერთმმართველი", რომელიც ბიზანტიური იკონოგრაფიაში ცენტრალურ ადგილს იკავებს და მაცხოვარს ძალაუფლების ბრწყინვალებით გამოსახავს.[27] კონსტანტინეს გაქრისტიანებით ეს თავდაპირველი კონცეფციაც ტრანსფორმაციას განიცდის: ქრისტიანული აპოლოგეტიკა მას „ახალ მოსედ", ქრისტეს ანარეკლად და მოადგილედ მოიხსენიებს.[28] ევსების თქმით, კი კონსტანტინე თავად ღმერთმა აკურთხა ყველას, მთელი სამყაროს ეპისკოპოსად.[29] მისი ახალი ოფიციალური ტიტულები კი „მოციქულთა სწორი" და „მღვდელმსახური და ხელმწიფეა".[30] ამით ეკლესია არა მხოლოდ საკუთარ მადლიერებას გამოხატავს იმპერატორის მიმართ, არამედ რომის იმპერიაში საკუთარი ექსპანსიისა და სამყაროს ერთი სარწმუნოების ქვეშ გაერთიანების შესაძლებლობასაც ხედავს. ორიგენესავე თქმით, რომის იმპერატორს ღმერთმა დაუმორჩილა სხვადასხვა ხალხი (ეთნოსები), რათა ამით თავიდან აეცილებნა, რომ მათ საკუთარი სახელმწიფოები შეექმნათ და ამგვარად იზოლირებული ყოფილიყვნენ.[31]

ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში რომაული იმპერიულობა ებრაულ თეოკრატიას ერწყმის და ქრისტეს მიწიერ ხელმწიფებად გარდაიქმნება. თუ რომაული იმპერიულობა სალეგიტიმაციო ფორმულით—senatus populusque romanus—„რომის სენატისა და ხალხის სახელით" ხელმძღვანელობდა, ქრისტიანობამ იმპერიის საკრალიზაციით მისი დეპოლიტიზაციაც განახორციელა: არსებობს ერთი „წმინდა იმპერია" (Sacrum Imperium), რომელიც არა ხალხის ნებით, არამედ ღმერთის ძალით და მისი მიწიერი ანალოგის—კეისრის ხელით იმართება. კეისარი, რომელსაც ბიზანტიური პოლიტიკური თეოლოგია ἀναλογεῖ Θεῷ—„ღმერთის მსგავსს" უწოდებს, არანაირ პროფანულ-პოლიტიკურ ლეგიტიმაციას აღარ

საჭიროებს.[32] „ერთ მონარქი მიწაზე შეესატყვისება ერთ მონარქს ცაში."[33]

476 წელს დასავლეთ რომის დაცემის შემდეგ, 800 წელს ფრანკთა მეფის კარლოს დიდის იმპერატორად კურთხევამდე ერთადერთი იმპერატორი და საქრისტიანოს პოლიტიკური მეთაური ბიზანტიის კეისარია. სწორედ ბიზანტიაში აღწევს საიმპერატორო ძალაუფლების იდეა თავის კულმინაციას და ქრისტიანული მონარქიის სრულყოფილ პარადიგმად ყალიბდება. ამ ნიმუშის მიხედვითა და მიბაძვით იწყებენ საკუთარი ძალაუფლების გამოსახვას ბიზანტიის პოლიტიკური გავლენის მიღმა მყოფი ევროპელი მონარქებიც, რაც ევროპის სახელმწიფოების ვატიკანთან მრავალსაუკუნოვანი დაპირისპირების მიზეზიც ხდება. ბიზანტიაში კი, სადაც საერო და სასულიერო ავტორიტეტები ერთმანეთისგან გაყოფილი არაა, კეისარზე მაღლა მდგომი არც სასულიერო ინსტანცია არ არსებობს. კეისარი, როგორც „ღმერთის ანალოგი", ეკლესიის ავტორიტეტზე მაღლა დგას: ის იწვევს საეკლესიო კრებებს, ნიშნავს პატრიარქებს. მისი ძალაუფლების სიწმინდე ავტონომიურია და ეკლესიის მხრიდან მირონცხებას არ საჭიროებს. ნიშანდობლივია, რომ კეისრის გამოსახულებები, დამოუკიდებლად იმისაგან, შერაცხულია თუ არა ის წმინდანად, ატარებს წმინდანის შარავანდედს, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ამ ძალაუფლების ფლობა მას ავტომატურად წმინდანის რანგში აღაზევებს, ღვთაებრივი ძალის პროტოტიპის რეინკარნაციად აქცევს.[34] „კეისარი ერთადერთი მიწიერი არსებაა ღმერთის წინაშე ქრისტეს სამეფოს მართვისათვის პასუხისმგებელი, ის თავადაა ამ სამეფოს განსახიერება, შუამავალი ქრისტესა და ადამიანებს შორის."[35] ბიზანტიური „თეოკრატიის" არსი სწორედ ისაა, რომ კეისარი ღმერთის მიწიერი ხატებაა, მისი ძალაუფლება კი ღმერთის ძალაა, რომლის მეშვეობითაც ის ქვეყანას მართავს.[36]

„ღმერთის ანალოგობა", მისი მიწიერი ხატება კი იმის ნიშანიცაა, რომ იმპერატორში თავად ღმერთის შეცნობაცაა შესაძლებელი. პოლიტიკური თეოლოგია არა მხოლოდ ხელისუფლების თეოლოგიური დაფუძნებაა, არამედ მიწიერი ანალოგიების მეშვეობით ზეციურის, ღვთაებრივის გაგებისა და შემეცნების პერსპექტივაც. ამ

კუთხით თუ შევხედავთ, პოლიტიკური თეოლოგიის ღმერთი ისეთივეა, როგორიც მისი მიწიერი ორეული—კეისარი. ძალაუფლება აახლოებს ადამიანს ღვთაებასთან, ღმერთის თანაარსად აქცევს მოკვდავად დაბადებულს. ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ღმერთი სიყვარული კი არ არს, არამედ შეუზღუდავი და აბსოლუტური ძალაუფლება, რომელიც ხან მოწყალეა, ხან მოძალადე და დაუნდობელი. „ხელმწიფება", რომელიც ღვთისგანაა, თავისი ღვთაებრიობის საფუძველზე, თავადვე განსაზღვრავს სიკეთესა და ბოროტებას. „რადგან ისინი, ვინც ძალაუფლებას ფლობენ, საშიშნი არიან არა კეთილი საქმეებისათვის, არამედ ბოროტთათვის"—ამბობს პავლე მოციქული და იქვე განმარტავს ხელისუფლებასთან მოქცევის წესებსაც: „თუ გსურს, რომ ხელმწიფებისა არ გეშინოდეს, კეთილი აკეთე და ქებას მიიღებ მისგან. რადგან იგი ღვთის მსახურია შენდა სასიკეთოდ. მაგრამ თუ ბოროტებას იქმ, გეშინოდეს, რადგან ტყუილად როდი ატარებს მახვილს. ის ღვთის მსახურია და რისხვით შურისმაძიებელი ბოროტმოქმედზე. ამიტომ ჩვენ უნდა დავემორჩილოთ არა მარტო რისხვის გამო, არამედ სინდისის გამოც" (რომაელთა მიმართ 13 3-5).

თუ იოანეს სახარებაში ქრისტე ამბობს, რომ „ჩემი მეფობა არ არის ამა სოფლისა" (18, 36), რაც ფაქტობრივად მისი თუნდაც ანალოგიის „ამა სოფელში" მოწყობას გამორიცხავს, ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგია სწორედ ამის საპირისპირო მოდელს ქმნის და ღმერთს მიწაზე ძალაუფლებად გამოსახავს, oriens—„ამომავალი მზე" ერწყმის და გარდაიქმნება claritas—„ძალაუფლების ბრწყინვალებად". „კონსტანტინური შემობრუნების" პოლიტიკურ-თეოლოგიური არსი ადრექრისტიანობის „არააქაური", უხილავი და მხოლოდ სიყვარულით განცდადი ღმერთის ეგზეკუტიურ ძალად რეპრეზენტირებად ღმერთად გარდაქმნაცაა. დასავლეთ ევროპაში, სადაც საიმპერატორო თუ სამეფო ხელისუფლება ეკლესიის კურთხევაზეა დამოკიდებული და იძულებულია ღმერთის მიწიერი წარმომადგენლობა რომის პაპთან გაიყოს, ლათინური პოლიტიკური თეოლოგია მონარქს Deus per gratiam—„მადლით ღმერთს" უწოდებს, რომლისგან განსხვავებით უფალი Deus per naturam—ბუნებითაა ღმერთი.[37] თუ პაპი თავისი ოფიციალური ტი-

ტულატურით vicarius Christi—„ქრისტეს მოადგილედ" მოიხსენიება, მონარქები rex vicarius Dei—„მეფე ღმერთის მოადგილე" და rex imago Dei—„მეფე ღვთის ხატებას" ირქმევენ. საკრალური ტიტულების გასახელმწიფოება ევროპაში თეოლოგიურ კატეგორიათა ინტერპრეტაციაზე უფლების მონოპოლიის ეკლესიისათვის წართმევით იწყება, რაც, განსხვავებით „საკრალური იმპერიის" პირველადი ან აღმოსავლურ-ქრისტიანული გაგებისაგან, ძალაუფლების იდეას კვლავ პოლიტიზაციისაკენ აბრუნებს: ვატიკანის საპირისპიროდ სახელმწიფო კანცელარიებში პარალელური პოლიტიკური თეოლოგია იქმნება, რომელიც უკვე ტრანსცენდენტულ ღმერთზე კი აღარაა ორიენტირებული, არამედ რეალური პოლიტიკური ძალის მფლობელზე, რომელიც ამ ძალის ფლობის უფლებას იურიდიულ დასაბუთებით ცდილობს. ერნსტ კანტოროვიჩი ამ მოვლენას, რომელიც საღვთო რომის იმპერატორ ფრიდრიხ II-ის დროს (1194-1250) ფორმდება, „სამართლიანობის რელიგიას" უწოდებს: „იურისტები და კარის მოხელეები სამართლიანობის კულტს განმარტავენ, როგორც religio iuris ან ecclesia imperialis-ს, რომელიც საეკლესიო წესრიგის განვრცობა და ამავე დროს მისი საწინააღმდეგო ვარიანტიცაა. მსაჯულის მანტია მღვდლად ნაკურთხის ანაფორას გაუტოლდა. ‚შემოქმედის ხელით ადამიანად შექმნილი' იმპერატორი მოიხსენიება *Sol Iustitiae—სამართლიანობის მზედ*, რაც ქრისტეს წინასწარმეტყველთაგან მომავალი ტიტულია."[38]

„სამართლიანობის რელიგია" კი ხელისუფლების იდეის გამიწიერებას, ანუ სეკულარიზაციას იწვევს. კარლ შმიტი ამ პროცესს იურიდიული ტერმინოლოგიის გენეალოგიაში ხედავს: „თანამედროვე სახელმწიფო თეორიის ყველა ზუსტი ცნება არის გასეკულარულებული თეოლოგიური ტერმინი. არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი მათი ისტორიული განვითარების მიხედვით თეოლოგიიდან სახელმწიფოს შესახებ მოძრვრებაზე იქნა გადატანილი, რომელშიც, მაგალითად, ყოვლისშემძლე ღმერთი ომნიპოტენტ კანონმდებლად გადაიქცა, არამედ მათ სისტემატურ სტრუქტურაშიც."[39] ეკლესიისაგან ემანსიპირებული ძალაუფლება კი თავის სარეპრეზენტაციო ანალოგიების სეკულარულ რელიგიებს ქმნის *ლევიათან*-სახელმწიფოს, *მამულის*, *ნაციის* თუ *თანასწორობის* სახით,

რომლის სახელითაც ის საკუთარ თვითრეალიზებას შეძლებს. ძალაუფლების ამგვარი დამოკიდებულება რეპრეზენტაციულობაზე კი მის ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს ააშკარავებს: ძალადობა, რომელზე უფლებაც ძალა-უფლებაა, ერთ მითოგონურ პრინციპს ეფუძნება, რომელიც მის აუცილებლობას ასაბუთებს. კარლ შმიტმა საამისოდ ადრექრისტიანული წარმოდგენა *კატექონის* შესახებ გააცოცხლა. Κατέχων პავლე მოციქულის სახელით დაწერილ მეორე თესალონიკელთა მიმართ ეპისტოლეში გვხვდება და მას „ხელის შემშლელად" ან „შემაკავებლად" თარგმნიან: „ახლა იცით, რა *აკავებს* მას, რომ გამოჩნდეს თავის ჟამს. რადგან უსამართლობის საიდუმლო უკვე მოქმედებს, ოღონდ ახლა *შემკავებელი* აკავებს, სანამ შუაგულიდან არ იქნება გაყვანილი" (2 თესალონიკელთა მიმართ 2, 6-7). შმიტის ინტერპრეტაციით *კატექონი* არის ის ძალა, რომელიც ანტიქრისტეს და, მაშასადამე, სამყაროს აღსასრულს აკავებს. იქვე იგი უკვე გვიანანტიკურ ხანაშივე გაჩენილ აზრს ეყრდნობა, რომ სამყაროს აღსასრულის შეჩერება მხოლოდ იმპერიას შეუძლია.[40] მაშინ ამგვარი მიზანი კი ძალა-უფლების პოლიტიკური თეოდიციაა, რომელიც ძალადობას არათუ მხოლოდ ამართლებს, არამედ საჭიროდ და აუცილებლადაც მიიჩნევს. ქრისტიანულმა ესქატოლოგიამ ანტიქრისტესთან ბრძოლის მუდმივი მზადყოფნით თავად ქრისტეც მეომარ ღვთაებად—Christus Invictus-ად აქცია.

ქრისტიანობის ისტორიის კრიტიკული შესწავლის კლასიკოსი ადოლფ ფონ ჰარნაკი ამ სარწმუნოების სათავეებშივე მილიტანტურ ელემენტებს ხედავდა: უკვე პავლე უწოდებდა მოციქულებსა და მისიონრებს „ქრისტეს ჯარისკაცებს". რომის პაპი და პეტრეს სკამის პირველი მემკვიდრე კლიმენტი რომაელი კი ყველა ქრისტიანს არათუ არამეტაფორულად ქრისტეს მეომრად განიხილავდა, არამედ მას ქრისტიანული თემის ნიმუშად რომაული სამხედრო წესრიგი მიაჩნდა.[41] პირველივე საუკუნეების ქრისტიანული წარმოდგენით, ომებს თავად ღმერთი მართავდა და ხელმძღვანელობდა. ამდენად ომში გამარჯვებაც და დამარცხებაც ღვთის ნების გამოხატულება უნდა ყოფილიყო.[42] ჰარნაკის აზრით, პოლიტიკურად ორიენტირებულ ქრისტიანობაში მეომარი და მოსამართლე ღმერთის ძველაღთქმისეულმა წარმოდგენამ ახალი აღთქმის მიმტევე-

ბელი და მოსიყვარულე მამაღმერთის ადგილი დაიკავა. ერთადერთი ადრექრისტიან თეოლოგთაგან კათოლიკე ეკლესიის მიერ ერეტიკოსად შერისხული მარკიონი იყო, რომელიც მიიჩნევდა, რომ ძველი აღთქმის ღმერთი შეუძლებელია ყოფილიყო იესო ქრისტეს მამა, რომელიც მოწყალე, ლმობიერი და მშვიდობიანია, კრძალავს ჩხუბსა და ომს, განსხვავებით ძველაღთქმისეულისაგან, რომელიც მეომარი, უმოწყალო და სასტიკია. „დაეჭვების გარეშე შეიძლება თქმა, რომ მარკიონმა ქრისტესეული ღმერთის ცნება არსობრივად უკეთ გაიგო“[43] — ამბობს ჰარნაკი.

ქრისტიანობის გამილიტანტურებაში განსაკუთრებული როლი მეომარი წმინდანების კულტმა ითამაშა, რომელთა მეშვეობით უკვე მაღალ და გვიან შუა საუკუნეებში ქრისტიანობაში ძალადობის არქაული ხატები გაცოცხლდა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია წმინდა გიორგის კულტი, რომელიც პოლიტიკური ქრისტიანობის ერთ-ერთი მთავარი იდეოლოგიური ფიგურაა და განსხვავებით ისტორიული წმინდანებისაგან, მთლიანად ლიტერატურულ-მითოლოგიური ფანტაზიის ნაყოფია. შეიძლება სწორედ ამიტომაც მასში ყველაზე აშკარად აისახა ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ძირითადი ტენდენციები მათი ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე და კონტექსტებში. წმინდა გიორგის უძველეს ლეგენდებსა თუ იკონოგრაფიებში მხოლოდ მისი წამება და სარწმუნოებისათვის ერთგულებაა ასახული. ამით ის ქრისტეს ჯვარცმისა და წამების მიმეტურ ორეულად და სარწმუნოებისათვის თავგანწირვის იდეოლოგემად გვევლინება. IV საუკუნიდან გიორგის ლეგენდებსა და იკონოგრაფიებში ახალი მოტივი შემოდის: იგი მოწამეობრივი სიკვდილის შემდეგ მკვდრეთით აღსდგება და შურს იძიებს რომის იმპერატორ დიოკლეტიანეზე. წმინდა გიორგის მიერ კეისრის მოკვლა ერთ-ერთ პირველ პოლიტიკურ კარიკატურად შეიძლება ჩაითვალოს, რომლის შინაარსიც ქრისტიანობის მოწინააღმდეგეებისა და მდევნელების გაფრთხილება და მათი მისამართით მუქარაცაა. IX-X საუკუნეებში კი წმინდა გიორგის მითოლოგემა უფრო მეტად უნივერსალურ მნიშვნელობას იძენს და აქედან მოყოლებული ის ურჩხულის მკვლელად მკვიდრდება. ქრისტიანული ხელოვნების მკვლევარმა მიხეილ ალპატოვ-

მა წმინდა გიორგის იკონოგრაფიებში ურჩხულთან ბრძოლის სიუჟეტის გენეზისი ევსები კესარიელის მიერ აღწერილ იმპერატორ კონსტანტინეს არშემონახულ ფრესკას დაუკავშირა.[4] კონსტანტინეს მიერ ურჩხულის მოკვლა არის წმინდა გიორგის მითოლოგემის პროტოტიპი და, შესაბამისად, ის უკვე კეისრის დემიურგულ ძალას გამოხატავს, რომელიც ყველა ურჯულოსა და მტრის წინააღმდეგაა მიმართული. წმინდა გიორგის კულტის აღზევება ჯვაროსნული ომების ხანას უკავშირდება და ამავე ეპოქაშივე რამოდენიმე ქრისტიანული სახელმწიფოს ოფიციალურ პატრონად ცხადდება. ამ კულტის ნარატიული თუ იკონოგრაფიული ტრანსფორმაციები ქრისტეს მოწამეობის მიმეზისიდან ურჩხულთან მებრძოლ გმირ და კეისარ-დემიურგამდე სახარებისეული ქრისტეს პოლიტიკური ქრისტიანობით ჩანაცვლების ნიშანიცაა, რაც ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის პარადიგმატულ საფუძვლად შეიძლება ჩაითვალოს. ქრისტიანული ცნობიერების ასეთი რადიკალური სახეცვლილების ერთ-ერთი ახსნა კი შეიძლება სწორედ ისაა, რომელსაც ჰარნაკი ასახელებს (თუმცა იქვე ხაზს უსვამს მის მიმართ საკუთარ სკეფსისსაც), რომ „*სოფელი უფრო ძლიერი აღმოჩნდა ვიდრე ქრისტე*."[5]

შენიშვნები

1 ვსარგებლობ გერმანული გამოცემით: Eusebius von Cäsaea, Über das Leben des seligen Kaisers Konstantin. Ausgewählte Schriften, Kempten und München 1913, გვ. 98.

2 Otto Kaiser, Der Prophet Jesaja. Das Alte Testament Deutsch, Bd. 18, გვ. 177-179.

3 Sdr. Henri Frankfort, H. A. Frankfort, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, Before Philosophy, London 1954, გვ. 200.

4 ჰენრი ფრანკფორტი ასე აჯამებს არქაული სახელმწიფოების სამეფო იდეას: "Royality was something not of human origin but added to society by the gods; the king was a mortal made to carry superhuman charge which the gods could remove at any time, to bestow it upon another". — Henri Frankfort, Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1955, გვ. 237-238.

5 A. M. Hocart, Kingship, Oxford 1970, გვ. 189; მისივე: Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society, Chicago and London 1970, გვ. 86.

6 Frankfort, Kingship and the Gods, გვ. 314.

7 Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt. Angelus Novus, Frankfurt am Main 1988, გვ. 42-66, აქ გვ. 60.

8 Sdr. Hubert Cancik, „Alle Gewalt ist von Gott". Paulus, Röm. 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: Staat und Religion, hrsg. von Burkhard Gladigow, Düsseldorf 1981, გვ. 53-74, აქ გვ. 56.

9 კოსმოგონიისა და ესქატოლოგიის იდენტურობის შესახებ: "Eschatology is nothing else than the beginning of a new world period, a beginning which on a small scale it is seen every year, even in each change of season. On a large scale it is seen in the plague of locusts that Joel experiences; which actually *is* and which *has* brought back chaos."—A.J. Wensick, The Semitic New Year and the Origin of Eschatology, in: Acta Orientalia, Vol. 1, 1923, გვ. 158- 199, აქ გვ. 189.

10 Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität, Berlin 2004 (1922), გვ. 19.

11 Carl Schmitt, დასახ. ნაშრ. გვ. 13.

12 იქვე, გვ. 16.

13 Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt am Main 1982, გვ. 47.

14 Lactantius, Von den Todesarten der Verfolger. Schriften, München 1919, გვ. 52-53.

15 ევსები კესარიელი, დასახ. ნაშრ. I, 27-30, გვ. 24-26.

16 Paul Veyne, Quand notre monde est devenu chrétien. Paris 2007. ვსარგებლობ ამ წიგნის გერმანული თარგმანით: Als unsere Welt christlich wurde. München 2008, გვ. 62.

17 Paul Veyne, დასახ. ნაშრ. გვ. 59.

18 შდრ. Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, Leipzig und München 1987, გვ. 52.

19 Franz Kolb, Herrscherideologie in der Spätantike, Berlin 2001, გვ. 64.

20 Johannes A. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Stuttgart 1964, გვ. 130.

21 ევსები კესარიელი, დასახ. ნაშრ. 1, 43; გვ. 35.

22 შდრ. Ioannes Karayannopulos, Konstantin der Grosse und der Kaiserkult, in: Das byzantinische Herrscherbild, hrsg. von Herbert Hunger, Darmstadt 1975, გვ. 109-132, აქ გვ. 111-115.

23 Ernst Kantorowicz, ΑΝΑΤΟΛΗ ΤΟΥ ΔΕΣΠΟΤΟΥ, in: Das byzantinische Herrscherbild. Hrsg. von Herbert Hunger, Darmstadt 1975, გვ. 258-280, აქ გვ. 258.

24 Kantorowicz, დასახ. ნაშრ. გვ. 259.
25 Erik Peterson, Christus als Imperator, in: Theologische Traktate, München 1951, გვ. 151.
26 Josef Ratzinger, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg 1971, გვ. 41.
27 Martin Hengel, Christus und die Macht, Stuttgart 1974, გვ. 54-55.
28 Johannes Straub, დასახ. ნაშრ. გვ. 129.
29 ევსები კესარიელი, კონსტანტინეს ცხოვრება, 1, 44.
30 Otto Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee, Darmstadt 1956, გვ. 129.
31 ორიგენე, ცელსიუსის წინააღმდეგ 2, 30. ვციტირებ: Martin Hengel, დასახ. ნაშრ. გვ. 50.
32 შდრ. Cancik, დასახ. ნაშრ. გვ. 71.
33 Erik Peterson, Monotheismus als politisches Problem. Theologische Traktate, გვ. 45-148, აქ გვ. 93.
34 შდრ. Ernst H. Kantorowicz, The Kings Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957, გვ. 80.
35 Franz Dölger, Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen, in: Byzanz und die europäische Staatenwelt, გვ. 9-34, აქ გვ. 12.
36 შდრ. Steven Runciman, The Byzantine Theocracy, Cambridge 1977, გვ. 5-25.
37 Ernst Kantorowicz, Deus per naturam, Deus per gratiam. A Note on Medieval Political Theology, in: Ders.: Selected Studies, New-York 1965, გვ. 121-137.
38 Ernst H. Kantorowicz, The Kings Two Bodies, გვ. 101.
39 Carl Schmitt, Politische Theologie, გვ. 43.
40 Carl Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin 1950, გვ. 29.
41 Adolf von Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905, გვ. 18.
42 იქვე, გვ. 11.
43 იქვე, გვ. 26.
44 Михаил Алпатов, Образ Георий-воина в искусстве Византии и Древней Руси,—Этюды по истории русского искусства, т. 1, გვ. 154-170, აქ გვ. 157.
45 Harnack, დასახ. ნაშრ. გვ. 11.

გაალ ანდრონიკაშვილი

შძლურების დიდება. ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის მარტიროლოგიური პარადიგმა

ὁτι σου ἐστὶν ἡ βαιλεῖα καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τούς αἰῶνας

მათე 6:13

შენდა, უფალო, დიდებაჲ, ძალი და სიქადული, ძლიერებაჲ და სიმტკიცე, რამეთუ შენ უფლებ ყოველთა ზეცისათა და ქუეყანისათა, და პირისა შენისაგან ძრწიან ყოველნი მეფენი ქუეყანისანი და თესლები.

1 ნეშტთა, 29:11

2006 წლის 23 ნოემბერს, თბილისში, თავისუფლების მოედანზე, წმინდა გიორგის ძეგლი დაიდგა. ძეგლის გახსნა თბილისის ცენტრალურ მოედანზე, რომელიც სხვადასხვა დროს, სხვათა შორის, პასკევიჩ-ერივანსკის და ლენინის სახელს ატარებდა, სიმბოლური ნაბიჯი იყო. წმინდა გიორგი, რომელმაც პასკევიჩი და ლენინი (რუსული და საბჭოთა იმპერიული რეპრეზენტაციები) ჩაანაცვლა, თანამედროვე პოლიტიკურ მითოლოგიაში არა მარტო საქართველოს მფარველი წმინიდანი, არამედ საქართველოს ალეგორიაცაა, რომელიც, ამ მითოლოგიურ სიუჟეტში ებრძვის იმპერიული მემკვიდრეობის, თავისუფლების მტრის განმასახიერებელ ურჩხულს. მაგრამ

ძეგლის სიმბოლიკა ბოროტზე გამარჯვებას კი არ ზეიმობს, არამედ მომავალი გამარჯვების დაპირებას იძლევა. მას ბოროტებასთან ბრძოლის ესქატოლოგიური საზრისი თანამედროვე პოლიტიკურ კონტექსტებზე გადმოაქვს და პირიქით (თანამედროვე პოლიტიკური კონტექსტების პროექციას ახდენს ესქატოლოგიაზე). მიუხედავად სეკულარული ინტერპრეტაციისა, წმინდა გიორგის ძეგლი ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის ძირითადი პარადიგმის ვარიაციას წარმოადგენს. ჩემს სტატიაში სწორედ ამ პარადიგმაზე ვისაუბრებ.

ქართული ისტორიოგრაფია პოლიტიკური თეოლოგიით ცოტა ხნის წინ დაინტერესდა.[1] თითქმის შეუსწავლელია აღმოსავლეთ საქრისტიანოს შედარებითი პოლიტიკური თეოლოგია.[2] ამიტომ, წინამდებარე წერილში საკითხს ამომწურავად ვერ განვიხილავ. ჩემი მიზანი შუა საუკუნეების ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის ძირითადი სახეების სქემატური აღწერაა.[3]

1916 წელს ივანე ჯავახიშვილმა გამოთქვა მოსაზრება ძველი ქართული ლიტერატურის აგიოგრაფიიდან და მარტიროლოგიიდან წარმოშობის შესახებ.[4] ივანე ჯავახიშვილი, მიუხედავად განუზომელი დამსახურებისა ქართული ისტორიოგრაფიის წინაშე, მაინც პოზიტივისტური სკოლის ისტორიკოსი იყო და ძველი ქართული ისტორიოგრაფიის მსოფლმხედველობრივი ასპექტებით ნაკლებად ინტერესდებოდა. რა გამომდინარეობს ქართული ისტორიოგრაფიის აგიოგრაფიიდან და მარტიროლოგიიდან წარმოშობიდან? პირველ რიგში ასეთი გენეალოგია, ივანე ჯავახიშვილისვე თქმით, ისტორიულ ლიტერატურას გარკვეულ ნარატიულ დალს ასვამს. ამ წერილში შევეცდები აღვწერო აგიოგრაფიული ნარატიული მოდელი და მისი კავშირი ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიასთან, პირველ რიგში მისი ისტორიული და პოლიტიკური ლეგიტიმაციის კონტექსტში.

ჩემი თეზისი იმაში მდგომარეობს, რომ შუა საუკუნეების ქართული პოლიტიკური თეოლოგია, ისევე როგორც მისი სეკულარული ტრანსფორმაცია XIX, ან რექატუალიზაცია XXI საუკუნეში, იყო პასუხი ტრადიციულად სუსტ ქართულ სახელმწიფოებრიობაზე.[5] ამიტომაც, ამბივალენტური მარტიროლოგიური პარადიგმის

არჩევანი, ისევე როგორც დავითისა და სოლომონის მეფობის ბიბლიურ მოდელზე ორიენტაცია, ლატენტური, მაგრამ მანიფესტირებადი ანტიიმპერიულობის მატარებელია, რომელიც სახელმწიფოს სისუსტეს წამებულის სიქველედ აქცევს და ამით მის იდეალიზაციას ახდენს.

I. „ქართლის ცხოვრების“ სემანტიკა[4]

ისტორიული ლიტერატურის აგიოგრაფიიდან წარმოშობის ივანე ჯავახიშვილისეული თეორიისათვის ერთ-ერთი ძირითადი არგუმენტის როლს ასრულებდა „საეკლესიო საისტორიო“ ტერმინი „ცხორებაი“ ანუ „ცხოვრება,“ რომელიც „ძველ ქართულ საისტორიო მწერლობაში სამოქალაქო საისტორიო დარგის თხზულებების აღმნიშვნელ სახელად[აც]“ იხმარებოდა.[7] ფაქტიურად, ტერმინი *ცხოვრება* ისტორიის სინონიმურია. ამ ტერმინის გამოყენება ქვეყნის ისტორიის[8] ქრისტიანული თვალსაზრისით გააზრებას გულისხმობს. გერმანელი ისტორიკოს კარლ ლოევითის თანახმად, სამყაროს ესქატოლოგიური სურათი, რომელიც როგორც ადამიანის, ისე კაცობრიობის ისტორიას საბოლოო მიზნის და საბოლოო ხსნის თვალსაზრისით განიხილავს, ეწინააღმდეგება ანტიკურობის ციკლურ წარმოდგენას დროის შესახებ. ქრისტიანობასთან ერთად, რომელსაც დროის ასეთი კონცეფცია ძველი აღთქმიდან ერგო მემკვიდრეობად, იწყება ისტორიის, როგორც გლობალური, უნივერსალური და მომავლისაკენ მიმართული პროცესის გააზრება.[9]

ისტორიის ესქატოლოგიური კონცეფციის კონტექსტში, ხსნა არა მარტო ცალკეული ადამიანის, არამედ კოლექტივის ხსნასაც გულისხმობს. ხსნის ეკონომია მჭიდროდ არის დაკავშირებული *რჩეული ხალხის* ცნებასთან. ღმერთის მიერ რჩეული ხალხის პრობლემა, ცხადია, არ შემოიფარგლება ქართლის კონტექსტით. რჩეულობის ლეგიტიმაციის ჯაჭვის ნაკლული რგოლების შევსება „ქართლის ცხოვრებაში“ წმ. პავლეზე პირდაპირი ან შეფარული მინიშნებების საშუალებით ხდება. სწორედ ქრისტიანობის პავლესეული უნივერსალიზაცია ხდება ქრისტიანი ხალხებისათვის, მათ

შორის შუა საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსებისათვის, რჩეულობის ლეგიტიმაციის საფუძველი (ამ შემთხვევაში, რჩეულია არა ქართველი ხალხი, როგორც ასეთი, არამედ ქართველი ხალხი, როგორც ქრისტიანი ხალხი). პავლე მოციქულის სახელი (რომლის მნიშვნელობა შუა საუკუნეების ქართული პოლიტიური თეოლოგიისათვის ძნელია გადაჭარბებულად შეაფასო) „ქართლის მოქცევის“ სიუჟეტის ერთ-ერთ შეფარულ ღერძს წარმოადგენს. სწორედ პავლე გახლავთ „ახალი რჩეული ხალხის“ (ქრისტიანების) „დაფუძნების და ლეგიტიმაციის“ ინიციატორი.[10] შუა საუკუნეების ქართველი მემატიანის ლეგიტიმაციური სტრატეგია, ამ შემთხვევაში, წმინდა ნინოს პავლე მოციქულის მიერ მოწოდება გახლავთ: წმინდა ნინო ძილში „ჩუენებით“ ხედავს კაცს, რომელიც არის „ასაკითა ზომი და თმითა ნახევარ-თმოსანი. და მოსცა მან წიგნი დაბეჭდული წმიდასა ნინოს და რქუა: „მიართუ ესე მცხეთას მეფესა მას წარმართთასა.“ (ნინოს მიერ ქართლის ცხოვრება : 86) „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა“ არ ასახელებს ამ პერსონაჟს, მაგრამ შემდეგი არგუმენტები მაძლევს საშუალებას მივიჩნიო, რომ წმინდა ნინოს საქართველოს განმანათლებლად სწორედ წმინდა პავლე აგზავნის. პავლე მოციქული ერთადერთი მოციქული გახლავთ, რომელსაც „მოქცევაი“ და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“ პირდაპირ ახსენებს. პავლე მოციქულის ადრეული იკონოგრაფია მას დაბალ, მოხრილ, მელოტ ადამიანად ასახავს.[11] „იესოს მიერ“ დაბეჭდილი „ჰრომაელებრ“ დაწერილი წერილი ციტატების კრებულს წარმოადგენს, რომელიც, ერთი მხრივ, წარმართთა მოქცევას, მეორე მხრივ კი ქალის მოციქულობის შესაძლებლობას ასაბუთებს.[12] ჩემი არგუმენტაციისათვის ორი მომენტია მნიშვნელოვანი: ყველა „სიტყვა“ მეორეს გარდა, სახარების ციტატაა. მეორე „სიტყვა“ არის ციტატა პავლე მოციქულის ეპისტოლედან გალატელთა მიმართ (3, 28). მესამე „სიტყვა“ კი, თუმცა ლუკას სახარებიდან (3:28) ციტატა გახლავთ, მაგრამ, რადგანაც ოთხივე სახარება პავლე მოციქულის ეპისტოლეებზე გვიან არის დაწერილი, მისი უნივერსალისტური იდეების გავლენა სახარების ტექსტებზე სრულიად გამოსარიცხი არ არის. მაგრამ, არგუმენტაციისათვის კიდევ უფრო საინტერესო ის გახლავთ, რომ „დაწერილნი იყ[ვ]ნეს ათნი სიტყუანი, ვი-

თარცა-იგი პირველ ფიც[ა]რთა ქვის[ა]თა." (მოქცევაი ქართლისაი: 116). „მოქცევაის" ტექსტი პირდაპირ გვაგზავნის „გამოსვლის წიგნთან" (20-32), სადაც მოსე ღმერთისაგან ათ მცნებას იღებს. პავლე მოციქულის ეპისტოლეების ინტერპრეტაცია საშუალებას აძლევს გერმანელ ფილოსოფოსსა და რელიგიათმცოდნეს, იაკობ ტაუბესს, გაავლოს პარალელი მოსესა და პავლე მოციქულს შორის, რადგან ორივეს ერთი და იგივე პრობლემა აერთიანებს: „ახალი რჩეული ხალხის დაფუძნება" („Gründung eines Gottesvolkes")[13]—ამოცანა, რომელზეც უარი თქვა მოსემ, როდესაც ღმერთი დაარწმუნა არ გაენადგურებინა რჩეული ხალხი ცოდვით დაცემის (ოქროს ვერძისათვის თაყვანის ცემის) შემდეგ. პავლემ კი პირიქით, იცის, რომ მას პირველი და უნიკალური (erstmalig und einmalig) მისია აკისრია: რჩეული ხალხის „ტრანსფიგურაცია", რადგანაც რჩეულმა ხალხმა მესია არ მიიღო.[14] ამდენად, მოქცეული წარმართები ებრაელების ნაცვლად ხდებიან რჩეული ხალხი.[15] ქართველების რჩეულ ხალხად მიჩნევა ქართლის მოქცევის შედეგია. რჩეულობის და სიწმინდის სპეციფიური კავშირი კი (რომელსაც ძლიერი პოლიტიკური კონტექსტი აქვს), არა იმდენად და არა მარტო გენეტიკურ პლანში იკვრება (ყველა ქრისტიანი ხალხი რჩეულია), არამედ ტოპოგრაფიულშიც, ქართლის მიწის მეშვეობით, რომელსაც, ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, ხორციელი და ზეციური დიდება ელის.[16]

ქრისტეს კვართის ამბავი, რომელიც მცხეთაში „მცხეთელ ჰურიათ," ელიოზ მცხეთელს და ლონგინოზ კარსნელს ჩამოეტანათ, პირდაპირ აკავშირებს ქართლს ხსნის ისტორიის (Heilsgeschichte) დროსა და სივრცესთან. დროის თვალსაზრისით, შუა საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსისათვის, ქართლის მოქცევა იმთავითვე აღთქმული იყო, ქართლი იმთავითვე იყო დაკავშირებული ხსნის ისტორიასთან: „კურთხეულ ხარ შენ, უფალო იესო ქრისტე, ძეო ღმრთისა ცხოველისაო; რამეთუ პირველითგან-ვე გინდა ჴსნა ჩუენი ეშმაკისაგან და ადგილისა მისგან ბნელისა. ამისთჳს სამოსელი იგი შენი წმიდა წარმოეც წმიდით ქალაქით იერუსალემით ებრაელთა მათ, ღმრთეებისა შენისაგან უცხო-ქმნილთა, და მომეც ჩუენ უცხოთა ნათესავთაგან." (ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა: 118)

„მოქცევაში“ რამდენჯერმე ვხვდებით სიწმინდის ტოპოგრაფიზირებული კატეგორიის მთელ ქვეყანაზე განვრცობის შესაძლებლობას. ამ პასაჟებში ტექსტი შეგნებულად თამაშობს მრავალმნიშვნელოვანი სიტყვებით და ფრაზებით. სწორედ ამ ტოპოგრაფიულ ასპექტს გამოხატავს სიდონია, წმინდა ნინოს მიერ ქრისტიანობაში მოქცეული გაქრისტიანებული იუდეველი რაბინის, აბიათარის ქალიშვილი: „აქა არს-ო ადგილი სამარხვოჲ მისი-ო, რომელსა ენანი კაცთანი არა დადუმნენ გალობად ღმრთისამიმართ, მას ზედა არს ადგილი იგი, ვითარცა ადგილი იაკობისი, კიბედ ხილული და ზეცადაღწევნული ამიერითგან და უკუნისამდე, დიდება და ქება მოუკლებელ“ (მოქცევაი ქართლისაი : 340). მეორე ნაწყვეტში სიდონია ასე განმარტავს წმინდა ნინოს ხილვას: „ჩუენებაჲ შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისაჲ შენ მიერ იქმნეს სამოთხჱ სადიდებელადღმრთისა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“ (მოქცევაი ქართლისაი: 337). ამ შემთხვევაში ტექსტი თამაშობს სიტყვა სამოთხის ორი მნიშვნელობით, რომელიც შეიძლება სამოთხესაც ნიშნავდეს და ბაღსაც. მაგრამ „მოქცევაის“ შატბერდისეული ხელნაწერი ამ ნაწყვეტის უფრო პირდაპირ განმარტებას გვაძლევს: „ჩუენებაჲ შენი არს ესე, რამეთუ ადგილი ესე სამოთხისაჲ შენ მიერ იქმნეს სამოთხჱ სადიდებელად ღმრთისა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“ (მოქცევაი ქართლისაი: 340) „ადგილი ესე“ შეიძლება უფრო ფართო, მთელი ქართლის მნიშვნელობით გავიგოთ. მნიშვნელობათა ასეთი თამაშის შესაძლებლობას ადასტურებს კიდევ ერთი ნაწყვეტი „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევიდან“: წმინდა ნინო მადლობს „ ღმერთსა, რომელ ესე ნიშანი მათისა წარწყმედისა არს, და ქართლისა ცხოვრებისა, და ამის ადგილისა დიდებისა “ (ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა: 113). ფრაზა „ამის ადგილისა დიდებისა“ შეიძლება გავიგოთ, როგორც ქართლის დიდება. ამგვარ გაგებას გვიდასტურებს ქართლის კონტექსტში იაკობის კიბის ხსენებაც. დაბადების წიგნში (28:12-16) იაკობი ხედავს კიბეს, რომელიც ცასა და ქვეყანას აერთიანებს, და რომელზეც ანგელოზები „აღვიდოდეს და გარდმოვიდოდეს“. ამ კიბეზე იაკობს გამოეცხადება ღმერთი:

და აჰა ესერა, კიბენი აღმართებულნი ქუეყანით, რომლისა თავი მიწდომილ იყო ცად და ანგელოზნი ღმრთისანი აღვიდოდეს და გარდამოვიდოდეს მას ზედა. ხოლო უფალი დამტკიცებულ იყო მას ზედა. და თქუა: მე ვარ ღმერთი აბრაჰამისი და ღმერთი ისაკისი მამისა შენისა, ნუ გეშინინ. ქუეყანაჲ ეგე, რომელსა გძინავს, შენ მიგცე და ნათესავსა შენსა. და იყოს ნათესავი შენი, ვითარცა ქვშაჲ ზღჳსა და განვრცნეს ჩრდილოდ და ბღუარად და აღმოსავლად. და იკურთხეოდიან შენდამი ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი და ნათესავისა შენისა მიმართ. და, აჰა, მე შენ თანა ვარ დაცვად შენდა ყოველსავე გზასა შენსა, ვიდრეცა ხვდოდი. და მოგაქციო შენ ამასვე ქუეყანასა, რამეთუ არა დაგიტეო, შენ, ვიდრემდე ვჰყო მე იგი, რაოდენსა გეტყოდე შენ."[17]

შუა საუკუნეების ქართველი მემატიანეები იყენებენ რჩეული ხალხისა და წმინდა მიწის როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმისეულ მნიშვნელობებს, მეტაფორულად გადმოაქვთ იაკობისათვის აღთქმული მიწა ქართლზე და ქართლს (მაცხოვრის კვართის მეშვეობით) სიწმინდის განსაკუთრებულ ტოპოგრაფიაში ათავსებენ. ამგვარი ალუზიები, თუმცა კი არასოდეს გამოიხატებოდა ექსპლიციტურად, საკმაოდ გამჭვირვალე იყო და შუა საუკუნეების მკითხველისათვის კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

„მოქცევაი ქართლისაის" ტექსტი, რომელსაც იმეორებს „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისაის" ტექსტი, ფაქტიურად გვიხსნის მთელი კრებულის ორმაგი მიმართულების საპროგრამო ინტენციას: „ცხორებაი ქართლისაის" ამ შემთხვევაში არა მარტო ისტორიის, არამედ ამ ისტორიის საბოლოო წერტილის და მიზნის, ქართლის ხსნის მნიშვნელობაც აქვს. ფრაზას „დიდება ადგილისა ამისაი" რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს და არა მარტო ზეციურ დიდებას გულისხმობს (რომელიც ხსნის სინონიმია), არამედ ხორციელ დიდებასაც, რომელიც, თავის მხრივ, პირდაპირ არის დაკავშირებული ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან. „მოქცევაი ქართლისაი" პირდაპირ უკავშირებს ხორციელი დიდების აღთქმას ქრისტიანობის მიღებას და ამით, ფაქტიურად, იზიარებს რჩეულობის ძველაღთქმისეულ მოდელს, რომელიც არა მარტო „ახალ ხალხს" (ქრისტიანები vs იუდეველები), არამედ ქართლის ტოპოგრაფიულ სივრცესაც უკავშირ-

დება, რომელიც, თავის მხრივ, პოლიტიკური თეოლოგიის სივრცეში „საკრალურ სივრცედ“ შეიძლება გარდაიქმნას.

თუკი შევეცდებით შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიის ძეგლებიდან ისტორიის მოდელის რეკონსტრუქციას (რომელიც, ამა თუ იმ ვარიაციით, ყველა ქრისტიანული ხალხისთვის არის დამახასიათებელი), დასაბამიდან (ანუ ბარბაროსობიდან, რომელიც ქართლში სუფევდა ალექსანდრე მაკედონელის მოსვლამდე) დასასრულამდე (ანუ სამოთხისეულ მდგომარეობამდე, რომელიც წმინდა ნინოს აღეთქვა), შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის კონტექსტში შესაძლებელია სამოთხის პოლიტიკურ კონტექსტზე გადმოტანა, რაც ხდება კდიევაც დავით აღმაშენებლის და თამარის ცხოვრებებში. ამ საკითხს ეძღვნება ჩემი წერილის შემდეგი ნაწილი.

II. ზეციური დიდება და ხორციელი დიდება.

ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის კონცეფცია ზეციური და ხორციელი დიდების პოლუსებს შორის იშლება. ზეციური დიდების კონცეფცია აისახება ქრისტიან წმინდანთა ცხოვრებებსა და წამებებში. ხორციელი, ანუ ამქვეყნიური დიდება დაკავშირებულია კოლექტიურ ან კულტურულ მეხსიერებასთან.[18] ხორციელი დიდების ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მკაფიო გამოხატულებაა ბერძნული ცნება “kleos áphthitos” (უჭკნობი დიდება).[19] *Kleos*, ხორციელი დიდება, „სოციალური იდენტობის განსაკუთრებული ფორმაა“[20], რომელიც ისტორიის (გადმოცემის, სიმღერის) ფორმით არსებობს და უპირისპირდება „საკრალურ უკვდავებას“—ქრისტიანულ კატეგორიებში რომ გადავთარგმნოთ, ზეციურ დიდებას. ლეგენდაში საგმირო საქმენი თავისებურ პერმანენტულობას იძენენ და უკვდავების სუბსტიტუციას ახდენენ. ადამიანი „ხდება გმირი, იმიტომ რომ მას არ შეუძლია გახდეს ღმერთი. თავისი ბუნებით, გმირი ისეთივეა, როგორც სხვა ადამიანები, მაგრამ კულტურა მას ანიჭებს ღირებულებას, რომელიც მას ვერ მიანიჭებს სიცოცხლეს, მაგრამ სა-

მაგიეროდ მიანიჭებს ხსოვნას. [...] ის თავისი სტატუსით ემსგავსება ღმერთს და უკვდავებას ხსოვნაში აღწევს.[21] ამქვეყნიური უკვდავების ამგვარი კონცეფცია „ხორციელი დიდების" ფორმით არსებობას ქრისტიანულ კულტურაშიც განაგრძობს, მაგრამ ისევე, როგორც ანტიკურ ხანაში, უპირისპირდება ზეციურ დიდებას — წმინდანთა და წამებულთა „საკრალურ უკვდავებას". იური ლოტმანი თვლის, რომ შუა საუკუნეებში დიდების ორი მოდელი არსებობდა: „საეკლესიო-ქრისტიანული და სარაინდო-ფეოდალური. პირველი აგებული იყო ზეციური და ხორციელი დიდების მკაცრ გამიჯვნაზე. აქ რელევანტური იყო არა მახასიათებელი „დიდება/სირცხვილი" „სახელი/უსახელობა," „ქება/ძაგება," არამედ „მარადიულობა/ხრწნილობა."[22] მაგრამ ჩვენს კონტექსტში, პოლიტიკური თეოლოგიის სივრცეში სწორედ ამ ორ კატეგორიას შორის ინტერფერენციის შესაძლებლობაა საინტერესო. პოლიტიკური თეოლოგიის სივრცე გამჭვირვალეს ხდის საზღვარს, რომელიც ზეციურსა და ხორციელ დიდებას ჰყოფს და ზეციური დიდების კატეგორიის პოლიტიკურ სივრცეში (და პირიქით) გადატანის საშუალებას იძლევა ისე, რომ არავითარ შემთხვევაში არ აუქმებს მათ შორის განსხვავებას. (პოლიტიკური მოდელის სწორედ ასეთ გადატანაზეა აგებული, მაგალითად, წარმოდგენა ქრისტეს, როგორც ზეციური იმპერატორის შესახებ).

შუა საუკუნეების ისტორიოგრაფიას, პოლტიკური ისტორიის და მისი პერსონაჟების გადმოცემისას, უწევს წინააღმდეგობის, უფრო სწორად კი აპორიის დაძლევა ზეციურ და ხორციელ დიდებას შორის. „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა" შუა საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსის მიერ ამ ამოცანის გადაწყვეტის საინტერესო მაგალითს გვაძლევს. სანამ ამ ძეგლის გარჩევაზე გადავიდოდე, უნდა ვახსენო ის საერთო სემანტიკური სივრცე, რომელიც საერო და სასულიერო, წმინდანისა (მოწამისა და მოქალაქის) და (პოლიტიკური ისტორიის) გმირის სივრცეებს პოლიტიკური თეოლოგიის კონტექსტში აერთიანებს. ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია პოლიტიკური ტერმინოლოგიის გამოყენება ქრისტიანი წმინდანების და მოღვაწეების მიმართ, რომელიც გამოხატულია ცნებაში "militia christi" — ქრისტეს მხედრობა.[23] ადრეული ქრისტიანო-

ბიდან მოყოლებული, სამხედრო რიტორიკა ბოროტებასთან სულიერი ბრძოლის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. პავლე მოციქული ჯარისკაცებს არა ყველა ქრისტიანს, არამედ მოციქულებს და მისიონერებს უწოდებდა,[24] მაგრამ, მოგვიანებით, ეს მეტაფორა უფრო ფართო კონტექსტში გამოიყენებოდა და სამონტასტო მოძრაობასაც მოიცავდა და გარდა ამისა, მთელ საეკლესიო იერარქიასაც გულისხმობდა. ქრისტიანი მეომარი—განსაკუთრებული, „მშვიდობიანი" მეომარია, რომელიც თავის მტრებს კი არ ებრძვის, არამედ სიხარულით იღებს მათგან სიკვდილს, თუმცა, მამაცურ სიკვდილში ქრისტიანი მეომრები სხვებს ჯობნიან.[25] ჩვენი (გმირობისა და სიწმინდის) კონტექსტისათვის მნიშვნელოვანია ქრისტეს მხედრობის ცნების კავშირი წმინდა მხედართა კულტთან—რომელიც უკავშირდება რომის იმპერიის ჯარში ქრისტიანების დევნას, განსაკუთრებით გაძლიერებულს ვალერიანეს (253-260) და დიოკლეტიანეს (284-305) დროს—უფრო სწორად კი წამებული მეომრის სახის სიმბოლური ტრანსფორმაცია.[26] წმინდა მხედრის პარადიგმა იმთავითვე უკავშირდება რომის იმპერიის ჯარისკაცებს, რომლებიც არ ცნობდნენ იმპერატორი კულტს და წამებულები, მოგვიანებით კი ჯარისკაცების მფარველი წმინდანები გახდნენ. წმინდა მხედრების მარტვილობების აგიოგრაფიული ვერსიები ერთი და იგივე სიუჟეტური სქემის მიხედვითაა აწყობილი: კეთილშობილი ქრისტიანი მეომარი უარს აცხადებს წარმართული ღმერთების თაყვანისცემაზე, ღიად აღიარებს თავის ქრისტიანობას (ბერძნული სიტყვა martyros, ისევე როგორც ქართული მოწამე მოწმეს ნიშნავს) და წარმართი მბრძანებლისაგან ეწამება. ამ სქემის მიხედვით არის აგებული წმ. თეოდორესა და წმ. გიორგის მარტვილობა. მოგვიანებით, იკონოგრაფიულ სივრცეში, წმ. გიორგისა და წმ. თეოდორეს მარტვილთაგან ძლევამოსილებად ტრანსფორმაცია ხდება: ხატთა მცირე ნაწილი თუ წარმოგვიდგენს წმ. მხედართა მარტვილობის სცენებს, მათი უმრავლესობა წმ. მხედრების ურჩხულზე გამარჯვების სცენას ასახავს.[27] ქრისტიანი მარტვილის ძლევამოსილად გადაქცევა პირდაპირ გვიჩვენებს ქრისტიანობის სამხედრო საქმისადმი დამოკიდებულების ცვლილებას. ამ სფეროში, გამარჯვების პოლივალენტური სემანტიკა „ხორციელი დიდების" მიმარ-

თულებით იხრება, რადგანაც ზეციურ დიდებას ვნების მორჩილად მოთმენას კი აღარ გულისხმობს, არამედ ბოროტებაზე „პირდაპირ" გამარჯვებას. მიუხედავად იმისა, რომ წმინდა გიორგი ზეციური დიდებითაა შემოსილი (ლეგენდის მიხედვით ქრისტე მას ზეცად აამაღლებს, რაც თავის თავადაა ანტიკური აპოთეოზის ქრისტიანული თარგმანის საინტერესო შემთხვევა), ის შეიძლება გამოდიოდეს როგორც აგენტი, რომელიც ქმნის საერთო სივრცეს ზეციურ და ხორციელ დიდებას შორის. „ცხოვრება მეფისა დავითისა" ასე აღწერს დიდგორის ბრძოლას (1121წ.):

> „რამეთუ პირველსა-ვე ომსა იოტა ბანაკი მათი და ივლტოდა, რამეთუ პელი მაღლისა შეეწეოდა, და ძალი ზეგარდამო ფარვიდა მას, და წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თვსითა მოსრვიდა ზედა-მოწევნულთა უსჯულოთა მათ წარმართთა, რომელ თვთ იგი უსჯულონი და უმეცარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგჯთხრობდეს სასწაულსა ამას მთავარ-მოწამისა გიორგისსა, და ვითარითა ღონითა მოსრნა სახელოვანნი იგი მებრძოლნი არაბეთისანი, და ანუ მეოტთა ვითარ სიმარჯჯთ და განკრძალულად სდევნნა და მოსრნა, რომლითა აღივსნეს ველნი, მთანი და ღელენი მძორებითა." („ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისა": 341).

ფაქტიურად, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი" წმინდა გიორგის ხატის ნარატიული ექსპლიკაციის საკუთარ ვერსიას გვაწვდის. წმინდა გიორგის გამოჩენა დიდგორის ბრძოლაში, ისტორიკოსის თვალში მას ბოროტებასთან ბრძოლის სტატუსს ანიჭებს, მეორეს მხრივ კი, ბოროტების მეტაფიზიკური გაგება პოლიტიკურ სივრცეში გადააქვს.[28] გამარჯვებისა და წმინდა მხედრის ასეთი პოლივალენტური სიმბოლიკა (მარტვილსა და ძლევამოსილს შორის) დამახასიათებელია შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიისათვისაც. მირიანი, ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფე, შვილს უანდერძებს „სახელსა ზედა ქრისტესსა სიკუდილი ცხოვრებად" უჩნდეს, რითაც ის „წარუვალ ცხოვრებას" მოიგებს. შემდეგ კი შვილს ასწავლის კერპთა შემუსვრას და „წარძღუანებითა პატიოსნისა ჯუარისათა" მტერთა ძლევას. (ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა: 129/130).

(პატიოსანი) ჯვრის სიმბოლო ცენტრალურია შუა საუკუნეების ქართული ისტორიული ლიტერატურისათვის. ჯვრის, როგორც სამხედრო სიმბოლოს, გამოყენება იმპერატორი კონსტანტინედან მოდის. ლეგენდის თანახმად, მილვიუსის ხიდის ბრძოლის წინ (312 წ.), კონსტანტინემ იხილა ჯვარი წარწერით „ამ ნიშნით გაიმარჯვებ" (In hoc signo victor eris). როგორც ჩანს, ჯვარივე ამშვნებდა იმპერატორის ალამს, ლაბარუმსაც.[29] პოლიტიკური თეოლოგია, როგორც ბიზანტიაში, ისევე „ქართლის ცხოვრებაში", ქრისტიანი მოქალაქის, ქრისტეს მხედრის უხილავი მტრის სახის რეტრანსლირებას ახდენს ქრისტიანობის ხილულ, პოლიტიკურ მტრებზე. ქრისტეს მხედარი, რომელიც დასაწყისში მეტაფორა იყო, პოლიტიკური რეალობა ხდება, რომელიც „ურჯულოთა" წინააღმდეგ ომის ლეგიტიმაციას ახდენს. ჯვარი არის ასევე სიმბოლოც, რომელიც მეფობის ლეგიტიმაციას ახდენს. მეფედ კურთხების (იმპროვიზირებულ) რიტუალში, მირიანი სამეფო გვირგვინს ჯერ ჯვარზე ჩამოკიდებს, შემდეგ მოხსნის და ამ გვირგვინს თავის შვილს, ბაქარს დაადგამს. ამგვარად ბაქარი არა მარტო გენეალოგიურ, არამედ საკრალურ ლეგიტიმაციას იღებს. მოგვიანებით, ჯვრის ძალით გამარჯვება შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიის გარკვეულ ტოპოსად იქცევა.[30]

ამგვარად, ისტორიულ მოთხრობას შემოაქვს მტერზე რწმენით გამარჯვების აგიოგრაფიული მოდელი და ეს მოდელი პოლიტიკურ კონტექსტზე გადააქვს. ამასთანავე, ეს გამარჯვება ზეციური და ხორციელი დიდების ორგვარ სემანტიკას იძენს. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში, რომელიც ქრისტიანობისა და პოლიტიკის სინთეზის ილუსტრაციას წარმოადგენს. ვახტანგ გორგასლის ცხოვრება ისტორიული მოთხრობის, აგიოგრაფიული ტექსტის და სპარსული სტილის საგმირო ლეგენდის ერთგვარი ამალგამაა.[31] სწორედ ვახტანგ გორგასალი, (რომელსაც მისი ცხოვრების ლეგენდარული შტრიხების გამო სტივენ რაპი "imagined Vakhtang"-ს ეძახის),[32] მირიანის ანდერძს მთელი ამბივალენტურობით ასრულებს. ამ შემთხვევაში საინტერესო არა იმდენად ისტორიული ფაქტების რეკონსტრუქციაა, არამედ ტექსტის ნარატიული სტრატეგია და მისი ორმაგი მოდელირება აგიოგრაფიულ და ლეგენდარულ პარადიგმაში. „ცხოვრება

ვახტანგ გორგასლისა"-ს მიხედვით, ვახტანგი არა თავისი ძალით, არამედ ღვთის შეწევნით იმარჯვებს. „არა ძალითა ჩემითა ვსძლე თარჯანს, არამედ ძალითა დამბადებელისა ჩემისათა." („ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა": 154). შემდეგი ნაწყვეტი განსაკუთრებით საინტერესოა „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა"-ს პოლიტიკური თეოლოგიის გასაგებად. ვახტანგი სიზმარში ხედავს წმინდა ნინოს, რომელსაც ის ბიზანტიის იმპერატორთან მიჰყავს და ეუბნება:

> აწ უკუე მიევედ მეფისა და მიიღე ნიჭი შენი" მივიდა მეფისა, და ამბორს-უყვეს ურთიერთას, და ადგილ-სცა საყდართა თჳსთა, და დაისუა იგი თანა. და მისცა ბეჭედი პელისა მისისაგან, რომლისა იყო თუალი ფრიად ნათელი, და რქუა კეისარმან: „უკეთუ გნებავს, რათა მოგცე გურგჳნი, აღუთქუ ვინ ესე დგას ჩუენ ზედა, რათა ჰბრძოდი მტერთა მისთა და მიიღე მისგან გურგჳნი." მოიხილა ვახტანგ და იხილა ჯუარი, რომელსა ფრთეთა მისთა ზედა აქუნდა გურგჳნი, და უმეტესად ხილვამან ჯუარისამან დასცა შეძრწუნება, რამეთუ უსაშინელეს იყო ზარი მისი, და დადუმნა. ... და მიჰყო პელი კეისარმან, და მოიღო გურგჳნი ჯუარისაგან, და დაარქუა გურგჳნი იგი ვახტანგს თავსა... და იწყეს გამოსლვად, რე-ცა ჰმა ყო ეპისკოპოსმან ... „გურგჳნი-ცა წამებისა მიიღო (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 167-168).

„ზეცის მეფე" გამოეცხადება ვახტანგს ჯვრის სახით, ვახტანგი კი მეფობის ორმაგ ლეგიტიმაციას იღებს: ზეცის მეფისაგან და ბიზანტიის იმპერატორისაგან. მეორეს მხრივ, ვახტანგს ეწინასწარმეტყველება წამებულის გვირგვინიც. გვირგვინის ამბივალენტურობა, როგორც სამეფო ძალაუფლების და ხორციელი დიდების სიმბოლოსი ერთი მხრივ და წამებულის გვირგვინის, როგორც ზეციური დიდების სიმბოლოსი მეორე მხრივ, არის გამარჯვების ორმაგი სემანტიკის გამოხატულება, რომელიც აერთიანებს ხორციელი და ზეციური დიდების პოლუსებს და რომელიც ასევე აისახება მეფედ კურთხევის რიტუალში და მირიან მეფის ანდერძში. ამ ინვერსიის შესაძლებლობაში იგივე ლოგიკაა, რომელიც საფუძვლად უდევს წამებულსა და ძლევამოსილს შორის ინვერსიას წმინდა გიორგის იკონოგრაფიაში. გვირგვინის ამბივალენტურობის გასაღებად შეიძლება გამოგვადგეს ბიზანტიის იმპერატორის სიტყვები: „უკეთუ გნებავს, რათა მოგცე გურგჳნი, აღუთქუ ვინ ესე დგას ჩუენ ზედა, რათა ჰბრძოდი მტერთა მისთა და მიიღე მისგან

გვრგვნი“ (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 167). მეფედ კურთხევის ლეგიტიმაცია შუა საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსისათვის ჯვრის სადიდებლად ბრძოლაში მდგომარეობს, ამჯერად პოლიტიკურ სივრცეში, რომლის შედეგიც შეიძლება იყოს როგორც ზეციური ისე ხორციელი დიდება. „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“ ვახტანგს წარმოგვიდგენს როგორც ქრისტეს მხედარს, რომელის მოღვაწეობა მიმართულია ვახტანგის ხილვაში ჩადებული პროგრამის რეალიზაციაზე, რომელიც შემდეგ ეპიზოდში იშლება. ვახტანგი სპარსთა მეფესთან ერთად ინდოეთს ლაშქრავს. ამ ლაშქრობისას, სინდთა მეფესთან ორთაბრძოლას წინ უძღვის დიალოგი, რომელშიც სინდთა მეფეს „რეალპოლიტიკური“ არგუმენტები მოჰყავს და არწმუნებს მას, რომ ადრე თუ გვიან სპარსთა მეფე მის წინააღმდეგაც გაილაშქრებს, ვახტანგი კი „ხსნის ისტორიის“ პოზიციიდან პასუხობს. ვახტანგის აზრით, სინდთა მეფე ვერ ხედავს ვახტანგის ნამდვილ მოტივებს, იმიტომ რომ „არა უწყი[ს] ცხოვრება სულიერი.“ ვახტანგის ჭეშმარიტი მიზანი კი ქრისტიანების და იერუსალიმის გადარჩენაა. „არა მიქმნია მოსლვა ამას ქუეყანასა დიდებისათჳს ამა სოფლისა, არ-ცა მსახურებისათჳს სპარსთა მეფისა, არამედ მსახურებისათჳს ღმრთისა დაუსაბამოსა, სამებისა ერთარსებისა, დამბადებელისა ყოველთასა, დიდებისათჳს მერმისა საუკუნოსა დაუსრულებელისა. რამეთუ ჩემითა აქა მოსლვითა პირველად გამომიპსნია იერუსალემი, წმიდა ქალაქი.“ (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 191). ინდოეთში ლაშქრობაზე თანხმბით, ამბობს ვახტანგი, ის ღმერთს ემსახურებოდა, რადგანაც იერუსალიმს და საქრისტიანოს ააცილა სპარსთა ლაშქრობა. ჯვრისა და „დაუსაბამო ღმერთის“ მსახურების ცენტრალური მოტივი წმინდა ქალაქის, იერუსალიმის გადარჩენა (გათავისუფლებაა)—ამ შემთხვევაში ქართველი ისტორიკოსი იმავე ლოგიკით სარგებლობს, რომელსაც ჯვაროსნების პოლიტიკური თეოლოგია ემყარება.[33]

ვახტანგის ისტორიკოსი, რომელიც ძლევამოსილი-წამებულის ამბივალენტურობის აქტუალიზაციას აკეთებს, ხორციელ დიდებას ზეციურს უმორჩილებს და ბიოგრაფიის უფრო აგიოგრაფიული პარადიგმისაკენ იხრება, ვიდრე ლეგენდარულისაკენ. სპარსელებთან შემდგომი ომი „წარმოსახვითი“ ვახტანგის თვალსაზრისით რე-

ლიგიური ომია: „უწყოდე, რამეთუ არა ხარკისა მიცემისათჳს გუბრძვანან, არამედ ქრისტეს დატეობისათჳს;" რაც მისი ცხოვრების მოდელს განსაზღვრავს კიდეც: „რამეთუ ცხოვრებასა ჩემსა სიკუდილი უმჯობეს არს სახელსა ზედა ქრისტესსა, რათა სასუფეველი გუაქუნდეს, აღთქმული მათ თანა, რომელთა ეტყჳს: რომელმან წარიწყმიდოს თავი თჳსი ჩემთჳს, მან პოოს იგი." (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 201). მარცხის, პოლიტიკურ სივრცეში წარუმატებლობის „ლეგიტიმაცია", რომელსაც პეტრე კათალიკოსი ახმოვანებს, იობის პარადიგმას ეყრდნობა: „სიბრძნემან შენმან, ვითარმედ მტერი იგი გამომცდელი ჩუენი აცილობს ღმერთსა ჩუენთჳს ვითარცა იობისთჳს; რამეთუ ღმერთი მიუშუებს მოძულებულთა მათ თჳსთა წარწყმედად, ხოლო შეყუარებულთა თჳსთა განღმრთობად. იყავ შენ, ვითარცა გაზრახოს ღმერთმან, დაღაცათუ არა მოჰკუდეთ, მოვკუდეთ." (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 201). წამებული მეფის სიკვდილი imitatio Christi-ს მოდელზეა აგებული: თავისი სიკვდილით მეფე იხსნის თავის ხალხს და ქვეყანას. ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში წამებული მეფის კულტი იბადება, რომელიც ბიზანტიაში უცნობი იყო, მაგრამ „ბიზანტიურ თანამეგობრობაში" პოპულარობით სარგებლობდა.[34] „და ჰმისაგან ტირილისა და გოდებისა იძრვოდა ქუეყანა; და მორწმუნე ერი ჰნატრიდა მეფესა, რამეთუ ქრისტესთჳს მოიკლა." (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 204). პეტრე კათალიკოსის შემდეგი ფრაზა საშუალებას გვაძლევს მარტვილის ხატი არა მარტო ვახტანგ მეფის, არამედ ქართლის მიმართაც გამოვიყენოთ: „„არა-ხოლო-თუ ქართლი მიეცეს განსარყუნელად, არამედ იერუსალემი-ცა, რომელ არს მშობელი ყოველთა შვილთა ნათლისათა." (ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა: 201). ერთი მხრივ, ქართლი, ტოპოგრაფიული თვალსაზრისით, ჩართულია საკრალურ სივრცეში და იზიარებს იერუსალიმის ბედს, მეორე მხრივ კი შესაძლებელი ხდება იობის გამოცდისა და სარწმუნოებისათვის მარტვილობის ქართლზე გადმოტანა, ისევე, როგორც ეს საკრალური ტოპოგრაფიის შემთხვევაში ხდებოდა.

„ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისათი" ქართლის ცხოვრებაში იდეალურ მეფეთა გალერეა იხსნება: ვახტანგი-დავითი-თამარი. შემდგომი პერიოდის ისტორიკოსებისათვის ვახტანგი ერთ-ერთი

ცენტრალური point of reference-ია, რაც ხაზს უსვამს პოლიტიკური თეოლოგიის კონცეფციის მემკვიდრეობას „ქართლის ცხოვრების" კრებულის ტექსტებისათვის. მარამ განსხვავებებიც უნდა აღვნიშნოთ: ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში პოლიტიკური კომპონენტი მთლიანად ექვემდებარება თეოლოგიურს. ზეციური დიდების და ხორციელი დიდების სკალაზე, ეს უკანასკნელი მთლიანად თუ არ არის იგნორირებული, პირველს მაინც მთლიანად ემორჩილება. მიუხედავად იმისა, რომ წმინდა მხედრის ამბივალენტურ წარმოდგენაში მარტვილის და ძლევამოსილის იპოსტასები გაერთიანებულია, მაინც მარტვილის ნიშნები სჭარბობს და სწორედ ამიტომ, ვახტანგის პორტრეტი უფრო აგიოგრაფიულ შტრიხებს იძენს.

მიუხედავად იმისა, რომ ისევე, როგორც „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა" „ქართლის ცხოვრების" უფრო გვიანდელი ტექსტები, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი," „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი" და „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" ასევე უქვემდებარებენ ხორციელ დიდებას—ზეციურს—დავითის ისტორიკოსი საერო მოღვაწეობას მოიხსენიებს ტერმინით „ქუენა მოქალაქეობა," რომელსაც დავითი სიკვდილის შემდეგ „ზეციურ სუფევად" ცვლის—მაინც შეგვიძლია ხორციელი დიდების შუა საუკუნეებრივი კონცეფციის რეკონსტრუქციას შევეცადოთ. რაში გამოიხატება ხორციელი დიდება „ქართლის ცხოვრებაში"?

თავის ანდერძში ვახტანგ გორგასალი ასე მიმართავს „ყოველთა წარჩინებულთა": „თქუენ, მკვდრნო ქართლისანო, მოიკსენენით კეთილნი ჩემნი, რამეთუ პირველად სახლისა ჩემისა მიერ მიიღეთ ნათელი საუკუნო, და მე პორციელებრითა დიდებითა გადიდენ თქუენ ნათესავთა ჩემთა. და სახლსა ჩუენსა ნუ შეურაცხ-ჰყოფთ, და სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ." ანუ, ქართლის მკვიდრებმა ქრისტიანობა ვახტანგის სახლისაგან მიიღეს, ხოლო თვითონ ვახტანგმა მათ ხორციელი დიდება მოუტანა. სიტყვა „დიდება," რომელიც სულხან-საბას სიტყვის კონაში,პირველ რიგში „ღმრთისა ყოველთა სიწმინდედათა და სახერებათა და ქველის მოქმედებათა მადლობით ხსენება"-ს ნიშნავს, ამქვეყნიურ კონტექსტში ნიშნავს „წყალობის და სიმდიდრის და მლევანობის (გულსავსება ზეგარდმო შეწევნის გინდა მეფეთაგან) მიცემას" გულისხმობს.[35]

როგორ წარმოუდგენიათ ზეგარდმო შეწევნა ქართლის ცხოვრების ავტორებს? მეფე, ქართლის ცხოვრების თანახმად, ღვთივგვირგვინოსანია და მეფობს ღვთის წყალობით (ასეთია, მაგალითად, საიმპერატორო ხელისუფლების ბიზანტიური ფორმულაც). მეფის ღვთივგვირგვინოსნობა „ქართლის ცხოვრებაში" გამოიხატება სამეფო გვირგვინის პატიოსანი ჯვარისაგან მიღების რიტუალში, რომელიც, როგორც ვახტანგ გორგასლის ხილვის განხილვისას ვნახეთ, ქრისტეს სიმბოლოს წარმოადგენს. გვირგვინთკურთხევის ეს რიტუალი, რომელიც „ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში" და „ცხოვრება ქართველთა მეფეთაში" გვხვდება და რომელიც არ შეესაბამება მეფედ კურთხევის რეალურ რიტუალს, სინამდვილეში მეტაფორული გამოხატულებაა ფორმულისა, რომელიც გხვდება „ცოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისა"-ში: „ქრისტე, ღმერთო ჩემო მხოლოო, დაუსრულებელო მეუფეო ცათა და ქუეყანისაო! შენ შეგვედრებ სამეფოსა ამას, რომელი შენ მიერ მერწმუნა, და ერსა ამას, პატიოსნითა სისხლითა შენითა მოსყიდულსა, და შვილთა ამათ ჩემთა, რომელნი შენ მომცენ, და მერმე სულსა ჩემსა." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 145). ღვთის წყალობის წინაპირობა მეფის ღვთისმოსავობაა, რომელიც ღვთისმოშიშობის ფორმულით გამოიხატება. დავით აღმაშენებელმა „ესე შიში უფლისა მოიგო სიყრმითგან თჳსით დავით, და ჰასაკსა მისსა თანა აღორძნდა, და ჟამსა თჳსსა ესე-ვითარნი ნაყოფნი გამოიხუნა, რომლითა ორ-კერძო ცხოვრება თჳსი განაშუენა, რომლითა შეამკუნა საქმენი თჳსნი, რომლითა განაგნა პორციელნი და წარმართნა სულიერნი." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 347), ხოლო თამარს, მისი ისტორიკოსის თქმით, „ჰქონდა თავი ყოვლისა კეთილისა შიში ღმრთისა და მსახურება მისი შეუორგულებელი,—რომელი-ესე ყოველი ამან ესრეთ მოიგო, ვითარ ვერცა ერთი სხუამან ვერვინ." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 147)

მეფის ღვთისმოსაობა პოლიტიკურ ასპექტსაც გულისხმობს. დავითმა არა მარტო აღაშენა მრავალი ეკლესია და მონასტერი „არა თჳსთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისნი-ცა, მთა-წმიდისა და ბორღალეთისანი, მერმე-ცა ასურეთისა და კჳპრისა, შავისა მთისა, პალესტინისანი, ... იერუსალიმისანი და კუალად უშო-

რეს-ცა ამათსა;" არამედ ქომაგობდა და ავრცელებდა ქრისტიანობას მთელს აღმოსავლეთ საქრისტიანოში.

> „ხოლო ამათ თანა რა-ოდენნი ეკლესიანი აღაშენნა, რა-ოდენნი პიდნი მდინარეთა სასტიკთა ზედა, რა-ოდენნი გზანი, საწყინოდ სავალნი, ქვა-ფენილ ყვნა, რა-ოდენნი ეკლესიანი, წარმართთაგან შეგინებულნი, განწმიდნა სახლად ღმრთისად, რა-ოდენნი ნათესავნი წარმართთანი შვილად წმიდისა ემბაზისად მოიყვანნა და შეაწყნარნა ქრისტესა, და დადვა მისთჳს უმეტესი მოსწრაფება, რათა-მცა ყოველი სოფელი მოსტაცა ეშმაკსა და შეასაკუთრა ღმერთსა, რომლითა მიიღო მადლი მოციქულობისა, ვითარცა პავლე და ვითარცა დიდმან კოსტანტინე." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისა: 352 და მომდევნო).

მეფის ღვთისმოსაობის სემანტიკა აახლოებს ზეციერი და ხორციელი დიდების სფეროებს, იმდენად, რამდენადაც ღვთაებრივი სამართლიანობის იდეა პოლიტიკურ კონტექსტში გადმოაქვს, რაც, თავის მხრივ, ღმერთისა და მეფის შედარების შესაძლებლობას იძლევა. „ცხოვრებაში მეფეთ-მეფისა დავითისი" დავითი ღვთაებრივი სამართლიანობის მატარებელია. დავითის ისტორიკოსის თქმით, დავითი „ვითარცა ღმერთი მართლ სჯიდა სამწყსოთა თჳსთა" (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 352), ხოლო დავითის სამეფო აღწერილია როგორც სამართლიანობის და კანონიერების სამეფო: „რამეთუ ვერ-ცა მსოფლიო ვინ-მე და ვერ-ცა მოქალაქე, ვერ მჴედარი და ვერ რომელი პატივი და ასაკი იკადრებდა განდრეკილად სლვად: რამეთუ ყოველთა კაცთა იყო წესიერება, ყოველთა კანონ, ყოველთა პატიოსნება, და თჳთ მათ მეძავთა-ცა ყოველთა კრძალულება, ყოველთა შიშ და მმართებელ გზათა საღმრთოთა და მშჳდობისათა" (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 355). ანალოგიურადაა აღწერილი თამარის სამეფოც, რომელიც „ვითარცა მზე სწორ-პატიობით ყოველთა ზედა განუტეობდა ნათელსა თჳსთა შარავანდედთასა. ესრეთ წყალობითა ყოველთათა მოიზიდვიდა წყალობად ღმრთისა, ესრეთ გამოიფრდიდა ჟამთაგან, ესრეთ განაძლიერებდა მეგობართა, დაღათუ არარათ სიცრუით მოგებულითა და სამართლოთა." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 147/148). დავითის ისტორიკოსი დავითს ღმერთს ადარებს: „ესე დიდნი საქმენი, ღმრთისაგან ოდენ შესაძლებელნი, ეს-

რეთ ადვილად წარმართნა ამით, ვითარცა ვერ-ვინ ადვილ წარმართის ეგრეთ ამისთვს-ცა შიში დიდი და ზარი მისი განითქუა კიდეთა ქუეყანისათა, და განკრთეს ყოველნი მკვდრნი ქუეყანისანი." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 355), ხოლო თამარი პირდაპირ იწოდება „სამებისაგან ოთხად თანააღზავებულ"-ად (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი: 3).

ამდენად, როგორც ვნახეთ, ხორციელი დიდება მიზანი კი არა შედეგია, ღვთის წყალობის რეზულტატი, რომელის საწინდარიც აგიოგრაფიულ პარადიგმაზე დაფუძნებული მეფის ღვთისმოსაობაა.[36]

როგორც ვნახეთ, როგორც „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი", „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი" და „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", ისევე, როგორც „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა" ხორციელ დიდებას ზეციური დიდების კონცეფციას უქვემდებარებენ, ოღონდ უფრო გვიანდელ ტექსტებში ეს ცნება უფრო კონკრეტულად არის განმარტებული: ერთი მხრივ ხორციელი დიდება სამოთხის პოლიტიკურ კონტექსტზე პროექცია, ზეციური დიდების ანარეკლია, რომელიც მართალი მეფობის იდეაში აისახება, მეორე მხრივ კი მას კონკრეტული სიმბოლური და მატერიალური გამოხატულება აქვს: დავითის ისტორიკოსთან ამასთან დაკავშირებით საუბარია „ესე-ოდენთა ზეგარდამოთა ღმრთისა მიერ წყალობათა" შეასხებ, „რომელთა ღმერთი მოსცემდა სამეფოთა ქუეყანათა, ქალაქთა და ციხეთა" (ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი: 335), თამარზე კი ნათქვამია, რომ „ყოველსა შინა დაცვითა ღმრთისა მცნებათათა მოიგო წყალობა ღმრთისა, და აკურთხა ღმერთმან ცხოვრება მისი, და განამრავლა ნაყოფი მისი, [...] შეამკუნა ღმერთმან დღენი მისნი პატიოსნებით და ჟამნი მისნი მშვდობით. (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 150).

„ცხოვრებაში მეფეთ-მეთისა დავითისი" ასევე შევხვდებით ხორციელი დიდების კონვეფციის საგარეოპოლიტიკურ ეკვივალენტს: ეს გახლავთ სახელმწიფოებრიობის პროგრამა, რომელიც, დავითის ისტორიკიოსის აზრით, დავით აღმაშენებელმა, ღვთის წყალობით, განახორციელა: „რამეთუ სულთანი დასუა მოხარკედ თჳსა, ხოლო მეფე ბერძენთა ვითარ-ცა სახლეული თჳსი; დასც-

ნა წარმართნი, მოსრნა ბარბაროზნი, მრწემად მოიყვანნა მეფენი, ხოლო მონად პელმწიფენი; მეოტად წარიქცივნა არაბნი, იავარად ისმაიტელნი, მტუერად დასხნა სპარსნი, ხოლო გლეხად მთავარნი მათნი. და რათა მოკლედ ვთქუა, პირველ ყოფილნი მეფენი, გოლიათნი, გმირნი კაცნი იგი, საუკუნითგან სახელოვანნი, მკნენი და ძლიერნი, და რათა-ცა საქმეთა ზედა სახელოვანნი, ყოველნი-ვე ესრეთ დასხნა, ვითარცა პირუტყუნი ყოველსა საქმესა შინა“ (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 351/352).

ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში ღვთის წყალობის იდეა ბიბლიურ პარადიგმას მისდევს და მართალი მეფის სამეფოს იდეაში გამოიხატება, რომელიც ამარცხებს მტრებს და მეზობლებთან მშვიდობაში ცხოვრობს. რჩეულობის ბიბლიური პარადიგმის თანახმად, ღვთის წყალობა კურთხეულ გამრავლებაში (შეად. ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 150) გამოიხატება, რომელიც, სხვათა შორის, ამქვეყნიურ სიკეთეთა გამრავლებასაც შეიძლება გულისხმობდეს. ხორციელი დიდების კონცეფცია „ქართლის ცხოვრებაში“ ორ დონეზე მანიფესტირდება: ყველა ქრისტიანული სამეფოსათვის მეტ-ნაკლებად საერთო იდეალურ დონეზე, რომელიც გამოხატულია მეფის ღვთაებრიობის იდეაში, რომელიც ამ ქვეყნად ქმნის სამოთხეს და უფრო კონკრეტულ პოლიტიკურ დონეზე, რომელიც საქართველს სამეფოს პროგრამაში გამოიხატება. მესამე ნაწილში სწორედ ამ ასპექტზე მექნება საუბარი — განსაკუთრებით მის საგარეოპოლიტიკურ ლეგიტიმაციასთან კავშირში — რომელიც, ჩემი აზრით, ჩამოყალიბებულია შეფარული პოლემიკის ფორმით ბიზანტიურ იმპერულ იდეასთან კერძოდ და იმპერიულ იდეასთან ზოგადად.

III. საგარეოპოლიტიკური ლეგიტიმაციის სტრატეგია

ამ ნაწილს დავიწყებ შუა საუკუნეების ქართველი მემატიანეების მიერ დავითის და თამარის იდეალიზირებული სამეფოების საგარეოპოლიტიკური „პოზიციონირებით.“ შუა საუკუნეების ქართუ-

ლი პოლიტიკური თეოლოგია მეფეს წმინდა მხედრად გამოსახავს, რომელიც სიმართლისა და სამართლიანობის ცნებებსაც მოიცავს. ამასთანავე, წმინდა რაინდის სახე, ისევე, როგორც წმინდა გიორგის შემთხვევაში (იხ. ზემოთ), სხვადასხვა იპოსტასების, მარტვილისა და ძლევამოსილის აქტუალიზაციის საშუალებას იძლევა ან, მაგალითად, ვახტანგ გორგასლის შემთხვევაში, ორივე მათგანის შეთავსებასაც ახერხებს. მეფეთ-მეფე დავითის ცხოვრებიდან მოყოლებული, ქართლის ცხოვრება ძლევამოსილი მეფის იპოსტასის აქტუალიზაციას იწყებს. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი" პირდაპირ ადარებს გიორგი III წმინდა გიორგის, რომელიც იყო „ჭეშმარიტად მიმღები მოწამეთა ღუაწლთა და გვრგვნსა, თვთ სეხნაი ვითაცა მიმსგავსებული გიორგი: მან თუ ერთი ვეშაპი, ამან კულა ბევრნი ბევრთა სახენი ასპიტთა და იქედნეთნი სძლივნა უძლეველმან მპყედარმან" (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი: 7/8).

როგორც ვნახეთ, კეთილისა და ბოროტის მეტაფიზიკური კატეგორიების პოლიტიკურ კონტექტზე გადატანა ხდება. მაგრამ თუ ქრისტიანული სიმბოლიკის გამოყენება მაჰმადიან (არაქრისტიან) მოწინააღმდეგესთან დაპირისპირებისას პრობლემებს არ ქმნის, მით უფრო მნიშვნელოვანი ხდება ქრისტიანული სიმბოლიკის გამოყენება ქრისტიანულ, პირველ რიგში მართლმადიდებლურ ქვეყნებტან კონფლიქტის შემთხვევაში (XI-XIIIსს. ბიზანტიასთან, XIX ს. რუსეთთან). თვითონ ქრისტიანული ფიგურებისა და სიმბოლოების ქრისტიანულ ქვეყნებთან დაპირისპირების შესაძლებლობა მთელ რიგ სემანტიკურ გადაადგილებებს გულისხმობს და უფრო დაწვრილებითაა განსახილველი და განსაკუთრებული განმარტება სჭირდება.

ლატენტური ანტიბიზანტინიზმის კვალი საქართველოს ბიზანტიისაგან ემანსიპაციის პროცესში, XI საუკუნიდან იგრძნობა (განსაკუთრებით კი ბიზანტიელების მანციკერტის ბრძოლაში (1071) დამარცხებისა და აღმოსავლეთში იმპერიის პოზიციების შესუსტების შემდეგ). სიტყვა „ანტიბიზანტინიზმი" ზუსტად არ გამოხატავს პრობლემის არსს, რომელიც 1008 წ. საქართველოს სამეფოს შექმნის (ქართლისა და აფხაზეთის სამეფოების გაერთიანების) შემდეგ მეტი პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მოპოვებისა და სამე-

ფოს ბიზანტიის ჩრდილო-აღმოსავლური ტერიტორიების ხარჯზე გაფართოების მცდელობაში, ხოლო დავით აღმაშენებლიდან მოყოლებული ბიზანტიასთან აღმოსავლეთში პოლიტიკურ და ზოგ შემთხვევაში კულტურულ მეტოქეობაში მდგომარეობს.[37] ასე, მაგალითად, „ისტორიანი და აზმანი შარავადნედთანი" ბიზანტიის იმპერატორს (მანოელ კომნენოსს) „ყოვლისა დასავლეთისა და საბერძნეთის მეფეს" უწოდებს, მაშინ, როდესაც საქართველო აღმოსავლეთშია ლოკალიზირებული (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი: 17). რა თქმა უნდა, ეს მეტოქეობა ქართლის ბიზანტიაზე ორიენტაციის ჭრილში უნდა განვიხილოთ VII საუკუნიდან მოყოლებული. (ამ დროს ხდება ქართველთა და სომეხთა საეკლესიო განხეთქილება, რომლის შედეგადაც ქართლე ქალკედონიტობას ირჩევს). შუა საუკუნეების საქართველო XI-XIII საუკუნეებში „ბიზანტიური თანამეგობრობის" (ობოლოენსკი) სახელმწიფოა, რომელიც ბიზანტიის იმპერატორის პირველობას აღიარებს. სწორედ ამ ფონზე პირველობისათვის ბრძოლის რამდენიმე მაგალითს განვიხილავ.

„ქართლის ცხოვრების" ერთი იშვიათი ტექსტი, რომელშიც ანტიბიზანტინიზმი უშუალოდაა მანიფესტირებული, სუმბატ დავითის ძის „ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთაა". ამ შემთხვევაში, ტექსტის სტრატეგია ბიზანტიის იმპერატორის უსჯულოდ წარმოდგენაზე იგება. ბაგრატ IV-ის კონსტანტინე VIII-თან ომის დროს, კონსტანტინეს სიკვდილი ღვთის რისხვითაა ახსნილი: „ხოლო ესე-ვითარად რა ღელვად აღტეხილად იგუემებოდა აღმოსავლეთი, მსწრაფლ ეწია რისხვა უმსჯავროსა მას მეფესა კოსტანტინეს, მსგავსად-ვე ივლიანეს უსჯულოსა, უწყალოებისათჳს ბაგრატ მეფისა ჩუენისა, მოოკრებისათჳს მამულისა მისისა" (ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა: 387). კონსტანტინეს უსჯულოდ წარმოდგენა საშუალებას აძლევს სუმბატს ქართველები სარწმუნოებისათვის წამებულებად გამოიყვანოს. „და ვითარცა ერთ-გულნი და ჭეშმარიტნი მართჳლნი აღმრთონი თავთა თჳსთა სიკუდილად განსწირვიდეს, და პორციელთა უფალთათჳს თავთა თჳსთა განსწირვიდეს, და სისხლთა დასთხევდეს სიტყჳსაებრ მოციქულთასა, და განძლიერდებოდეს" (ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა: 387). სწორედ ამ კონტექსტში შეგვიძლია განვიხილოთ წმინდა გიორგის იკონოგრაფიის

ინტერპრეტაცია, რომელსაც გიორგი მაისურაძე გვთავაზობს, რომელიც თვლის, რომ საქართველოში გავრცელებული იკონოგრაფიული ტიპი, სადაც წმინდა გიორგი ურჩხულის მაგივრად იმპერატორ დიოკლეტიანეს კლავს, ქართველ მეფეთა (გიორგი I და ბაგრატ VI) ბიზანტიის იმპერატორების, ბასილი II (976-1025) და კონსტანტინე VIII (1025-1028) წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკის პოლიტიკურ-თეოლოგიურ კომენტარს წარმოადგენს.[38] სწორედ ბიზანტიის იმპერატორის ურჯულოდ წარმოდგენა იძლევა მასზე ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის სიმბოლოების განვრცობის საშუალებას.

ბიზანტიური ტრადიისაგან თავის დაღწევის ნიშანია ბიზანტიურ კარის ტიტულებზე უარის თქმა და ცვილელებები საქართველოში მოჭრილ მონეტებზე XI საუკუნის მიწურულს.[39] ბიზანტიური გავლენისაგან თავის დაღწევის ინდიკატორად შეგვიძლია მივიჩნიოთ გიორგი I-სა და ბაგრატ VI-ს პერიოდის ქართული მონეტების, რომელთა ავერსზე ბლაქერნის ღვთისმშობელი იყო გამოსახული, დავით აღმაშენებლის პერიოდში მონეტების ახალი ტიპით ჩანაცვლება, რომლებზეც პირველად იყო გამოსახული ქართველი მეფე ბიზანტიურ სამეფო სამოსელში წარწერით „ღმერთო ადიდე დავით მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა და სომეხთა."[40] ცნობილია ასევე მონეტის ტიპი, რომლის შუბლზეც მოთავსებულია არაბული წარწერა „დავით, მეფეთ-მეფე, მესიის მორჩილი,[41] რომელიც ქართულ მონეტებზე რუსუდანის მეფობის დასასრულამდე (1245) გვხვდება (თამარის და რუსუდანის შემთხვევაში ფორმულა „მესიის მახვილი" იცვლება ფორმულით „მესიის თაყვანისმცემელი"). ფორმულა „მესიის მახვილი", რომელიც ბიბლიური აპოკალიპტიკიდან იღებს სათავეს, მაგრამ იოანეს სახარებაშიც გამოიყენება, პირველ რიგში ღვთაებრივ სამართლიანობაზე მიგვანიშნებს, თუმცა ძლიერი პოლიტიკური იმპლიკაციებიც აქვს.[42] როგორც ჭეშმარიტი სარწმუნოების გავრცელება, ისე მის უარმყოფელთა დასჯა, მესიის მახვილის ფუნქციებია, რომლებიც ქართულ კონტექსტში პირდაპირ უკავშირდება „ურწმუნოთა" წინააღმდეგ ომს. მეფის მახვილი, როგორც მეფედ კურთხევის რიტუალის ერთერთი ატრიბუტი, საკურთხეველში შეაქვთ, სადაც ის თავის ძალას

ჯვრისაგან ილებს.[43] ეს ასპექტი ასევე ფიგურირებს „მესიის მახვილის" სიმბოლიკაში, რომელიც, ფაქტიურად, მეფედ კურთხევის რიტუალის ერთი ელემენტის ვერბალიზირებული ფორმულაა. ბიზანტიაში უცნობი „მესიის მახვილის" ფორმულის საგარეოპოლიტიკური კონტექსტი, ისე როგორც წარწერის არაბული ენა პოლიტიკური კონცეფციის ცვლილებაზე მიგვანიშნებს: ყურადღება აღმოსავლეთზე გადადის იმ თვალსაზრისით, რომ აღმოსავლეთი (უშუალო მუსლიმანური გარემოცვა), მონეტის „გზავნილის" ადრესატი ხდება.[44] ქართული მონეტები დავით აღმაშენებლის მეფობის შუიდან რუსუდანის მეფობის დასასრულამდე თავისუფლად შეგვიძლია განვიხილოთ სწორედ საგარეოპოლიტიკური პოზიციონირების კონტექსტში: პოლემიკური ფორმულით „მესიის მახვილი" ქართველი მეფეები ცდილობენ ბიზანტიის იმპერიას (აღმოსავლეთში მაინც) სამოციქულო და ჭეშმარიტი სარწმუნოების დამცველის ფუნქციაში შეედავონ. (ამავე კონტექსტში ეწერება აღმოსავლეთ საქრისტიანოს რელიგიური ცენტრების დემონსტრატიული მხარდაჭერა, ხოლო „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი" დავით აღმაშენებელს ქრისტიანული მიწების გათავისუფლების კონტექსტში მეორე პავლეს და კონსტანტინეს უწოდებს). დავითის მემკვიდრეებისათვის სწორედ კულტურული და რელიგიური პოლიტიკა (თუ თანამედროვე ტერმინოლოგიით ვისარგებლებთ) ხდება საგარეოპოლიტიკური ლეგიტიმაციის ქვაკუთხედი, რომელიც მონეტებშიც აისახება. ასე, თამარის სახელით მოჭრილ სპილენძის მონეტაზე ვხვდებით არაბულ წარწერას, „დედოფალი დედოფალთა, მშვენება ქვეყნისა და სარწმუნოებისა თამარ, ასული გიორგისა, მესიის თაყვანისმცემელი", ხოლო 1187 და 1210 წ. მოჭრილი არაწესიერი სპილენძის მონეტის ზურგზე ვკითხულობთ წარწერას „დედოფალი დიდებული, მშვენიერება ქვეყნისა და სარწმუნოებისა, თამარ ასული გიორგისა, მესიის თაყვანისმცემელი, განადიდოს ღმერთმან ძლევანი მისნი." გარშემო არაბულადვე აწერია: „განადიდოს ღმერთმან დიდება მისი, განაგრძოს ჩრდილი მისი და განამტკიცოს კეთილდღეობა მისი."[45] გიორგი IV ლაშას მონეტაზე წარწერა „მეფეთ-მეფე, მშვენება ქვეყნისა და სარწმუნოებისა გიორგი, ძე თამარისი, მესიის მახვილი,"[46] ხოლო რუსუდანის 1227წ. სპილენძის მონეტის

რევერსზე ვკითხულობთ წარწერას „დედოფალი მეფეთა და დედოფალთა, დიდება ქვეყნისა, სამეფოსა და სარწმუნოებისა რუსუდან, ასული თამარისა, მესიის თაყვანისმცემელი. განადიდებს ღმერთი ძლევას მისას;" ხოლო 1230 წ. მოჭრილი ვერცლის მონეტის ზურგზე (შუბლზე მაცხოვარია გამოსახული) ვკითხულობთ არაბულ წარწერას „დედოფალი დედოფალთა, დიდება ქვეყნისა და სარწმუნოებისა, რუსუდან, ასული თამარისა, მესიის თაყვანისმცემელი"[47]

თამარის ისტორიკოსი ბასილი ეზოსმოძღვარი სწორედ თამარს ანიჭებს პირველობას სარწმუნოების დაცვაში, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ეს ხდება ლათინელების მიერ კონსტანტინოპოლის აღებამდე (1204) ცოტა ხნით ადრე, ანუ მაშინ, როდესაც ბიზანტიის საგარეოპოლიტიკური გავლენა უკიდურესად შემცირებული იყო. იზანტიის იმპერატორმა ალექსი III ანგელოსმა (1195-1203), რომელსაც ქართული მატიანე ანგარს უწოდებს — კომენტარი ხაზს უსვამს, რომ საუბარია არა გვარის დამახინჯებაზე, არამედ ალექსი III-ის ანგარებაზე — მონაზონებს „შავისა მთისა, ანტიოქიით და კვპრისა ჭალაკით, ეგრეთვე მთაწმიდით და მრავალთა ადგილთათ" წაართვა თამარის შემოწირული „დიდძალი ოქრო მონასტერთა განსაყოფელად". „ცნა რა ესე თამარ მეფემან ნაცვლად სხუა უფროსი წარგზავნა მათ წმიდათა მიმართ, და ამით უმეტეს არცხვნა ეშმაკი" (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 142). ამგვარად, კიდევ ერთხელ ვხვდებით ბიზანტიის იმპერატორის სარწმუნოების მოწინააღმდეგედ წარმოსახვას. არც ისაა უმნიშვნელო, რომ ალექსი I კომნენოსის (1204-1222) მიერ ტრაპიზონის იმპერიის დაარსებას მემატიანიე სწორედ ამ ფაქტით ხსნის: „ხოლო განრისხნა მეფესა ზედა ბერძენთასა, წარგზავნნა მცირედნი ვინმე ლიხთიქითნი, და წარულეს ლაზია, ტრაპიზონი, ლიმონი, სამისონი, სინოპი, კერასუნდი, კიტ[ი]ორა, ამასტრია, არაკლია და ყოველნი ადგილნი ფებლაღონისა და პონტოსანი, და მისცა ნათესავსა თჳსსა ალექსის კომნიანოსსა, ანდრონიკეს შვილსა, რომელი იყო მაშინ თჳთ წინაშე თამარ მეფისა შემოხუეწილი" (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 142). აქაც, სუმბატ დავითის ძის ქრონიკის ანალოგიურად, ბასილი ეზოსმოძღვარი ლათინელთა მიერ კონსტანტინეპოლის აღებას იმპერატორის „ურჯულოებით" ხსნის. როდესაც დევ-

ნილი ალექსი ანგელოსი თავის სიძესთან, ბულგარეთის მეფესთან შეაფარებს თავს, ეს უკანასკნელი მას დიდძალ ოქროს მიუძღვნის და ეტყვის: „;აჰა, ალექსი, გულის-სათქმელი იგი შენი; ოქრო ესე მიიღე, თვნიერ სხვსა რომლისამე საზრიელისა, და წყლისა წილ, რამეთუ ამისთვს წარსწყმიდე სახლი სამეუფო ქრისტიანეთა, და დაპსენ თვთმპყრობელობა ბერძენთა.' და ესრეთ მოკუდა საწყალობელი იგი სიყმილითა, დაკლებული შეწევნისაგან ღმრთისა." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 143).

რამ შეუშალა ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიას, ბიზანტიასთან არა მარტო სარწმუნოების დაცვის, არამედ პოლიტიკური პირველობისთვისაც ეპაექრა? ქვემოთ ჩამოთვლილი რამდენიმე მიზეზის გამო ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიას ლატენტური ანტიიმპერიალურობა ახასიათებს. თუკი ქართლის სამეფოს დაარსების სიუჟეტებს განვიხილავთ, მაშინ შევამჩნევთ ერთ საერთო პარადიგმას:

1) ქართლის პირველი, მითიური სამეფოს დაარსება ქართველთა ეპონიმის, ქართლოსის მიერ დაკავშირებულია თარგამოსის („ცხოვრბა ქართველთა მეფეთა"-ს თანახმად კავკასიის ხალხების საერთო წინაპრის) შვილების აჯანყებასთან ბაბილონის მეფის, ნებროთის წინააღმდეგ, ჰაოსის, სომეხთა მითიური ეპონიმის მეთაურობით.

2) იბერიის პირველი სამეფოს დაარსება დაკავშირებულია ქართლოსის შთამომავლის, მცხეთის მამასახლისების მემკვიდრის, ფარნავაზის აჯანყებასთან ალექსანდრე მაკედონელის მიერ დაყენებული მმართველის, აზონის წინააღმდეგ.

სიუჟეტის ერთ-ერთი მთავარი მასტრუქტურირებელი ელემენტია უნივერსალური იმპერიისაგან—ბაბილონის პირველ და ალექსანდრე მაკედონელის მეორე შემთხვევაში—გათავისუფლება („აწ შეწევნითა დამბადებლისათა ვიყვნეთ არა-ვისა მონა"—ცხოვრება ქართველთა მეფეთა). მეტი პოლიტიკური ძალის იმპერიასთან დაპირისპირება ისტორიული სიუჟეტის სტრუქტურირების მთავარი ელემენტია, რომელიც ქართული სახელმწიფოებრიობის იდეის შემდგომ გააზრებას გარკვეულ დაღს ასვამს.

ჩვენთვის საინტერესო დროის მონაკვეთისათვის მნიშვნელოვანია დიმიტრი ობოლენსკის არგუმენტი. ბულგარეთის მეფის, სიმეონის ბიზანტიასთან ომის პოლიტიკურ-თეოლოგიური თვალსაზრისით ინტერპრეტაციისას ობოლენსკი ამბობს: "political thought, at least in Eastern Europe, was dominated by the idea of the one universal empire, whose centre was in Constantinople. This empire was, by definition, a unique and all-emberacing institution. And so, Symeon, impelled by restless ambition, convinced of the innate superiority of all things Byzantine, and well grounded as he was in East Roman political philosophy, was driven to the only course of action he could logically adopt: to try and make himself master of enlarged Byzantine Empire, which would include Bulgaria. To achive this he needed to capture Constantinople and to seat himself on the imperial throne"[48] ქართველ მეფეთა ამბიციები 1204 წ. კონსტანტინეპოლის დაცემის შემდეგაც კი ასე შორს არ გავრცელებულა. სამაგიეროდ, ქართულ საისტორიო ლიტერატურაში გვხვდება იმპერიულობის იდეასთან მეტად თუ ნაკლებად შეფარული პოლემიკის კვალი. იმპერიული ამბიციის არქონა, ქართული სახელმწიფოს სიძლიერის მწვერვალზეც კი, ჩემი აზრით, უფრო დაწვრილებით განხილვას და განმარტებას მოითხოვს.

„ცხოვრებაში მეფეთ მეფისა დავითისი" ერთ უცნაურ ნაწყვეტს წავაწყდებით. როდესაც დავითის ისტორიკოსი დავით აღმაშენებელს ალექსანდრე მაკედონელს ადარებს, ამბობს: „თუ არა ქართველთა ოდენ სპითა ვერ-ცა-რას ალექსანდრე იქმოდა კარგსა. და თუ-მცა დავითს სპარსთა ჰქონებოდა მეფობა, ანუ ბერძენთა და ჰრომთა ძალი, ანუ სხუათა დიდთა სამეფოთა, მაშინ-მცა გენახნეს ნაქმარნი მისნი, უაღრესნი სხუათა ქებულთანი" (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 359). მსგავს აზრს გამოთქვამს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი"-ს ავტორი, როდესაც თამარზე იტყვის „არა ღირს იყო არამცა ყოველი ქუეყანა—არათუმცა საქართველო ოდენ—ამის მეფობასა" (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი: 112).

იმპლიციტური ფორმულა, რომელსაც დავითის და თამარის ისტორიები შეიცავს, შეიძლება ისე გავშალოთ, რომ იმპერიულობისა და ანტიიმპერიულობის აპორია გადავწყვიტოთ: ეს მეფეები იმდე-

ნად მართალნი და სამაგალითონი იყვნენ, რომ ღირსნი იქნებოდნენ, მთელი ქვეყანა ემართათ, მაგრამ ბიბლიური იმპერატივი, რომელიც შუა საუკუნეების ქართველი მემატიანეების აზროვნებას ასვამს დაღს, მათი ორიენტაცია ბიბლიურ მოდელზე, წინააღმდეგობაში მოდის იმპერიულ იდეასთან, რომელიც უფრო ნეგატიურ, ვიდრე იდეალურ მოდელადაა წარმოდგენილი.

ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტები საინტერესოა არა მარტო და არა იმდენად დავითისა და თამარის იდეალიზაციის გამო, არამედ, ჩემი აზრით, პირველ რიგში იმითაც, რომ იდეალური ქართული სახელმწიფოებრიობის იმპლიციტურ ფორმულას შეიცავს, რომელიც ბიზანტიურ იმპერიულ მოდელთან შეფარულ პოლემიკას ეფუძნება. ასეთი ინტერპრეტაციის კონტექსტში მნიშვნელოვანია შემდეგი ნაწყვეტი ბასილი ეზოსმოძღვარის თხზულებიდან „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“: თამარის მეფედ კურთხევის დროს თამარისათვის „დადგეს სჳანი ტახტი ვახტანგეთი, საყდარი დავითიანი, რომელი პირველ მთოვარისა განამზადა მეფეთ-მეფემან საბაოთ ელოიმ სამფლობელოდ ზღუთი-ზღუამდი და მდინარითგან კიდემდი სოფლისა.“ (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 115). ამ ნაწყვეტის ინტერპრეტაციის გასაღები გახლავთ მინიშნება 71 ფსალმუნზე სოლომონისათვის:

> გამოაბრწყინვოს დღეთა მისთა სიმართლე და მრავალი მშვდობაჲ, ვიდრემდის განკაფდეს მთოვარე.
> და უფლებდეს იგი ზღუთ-ზღუადმდე და მდინარითგან კიდედმდე სოფლისა.
> ამის წინაშე პირველად ჰინდონი შეუვრდენ, და მტერნი მისნი მიწასა ლოშნიდენ.
> მეფეთა თარშისათა და ჭალაკთა ძღუენი შეწირონ მისა, მეფეთა არაბიასთა და საბაისათა ძღუენი მიართუან მას.
> და თაყუანის-სცემდენ მას ყოველნი მეფენი ქუეყანისანი, და ყოველნი წარმართნი ჰმონებდენ მას;
> რამეთუ იკსნა გლახაკი ძლიერისაგან და დავრდომილი, რომლისა არა იყო მწე.
> პრიდოს გლახაკსა და დავრდომილსა და სულნი გლახაკთანი აცხოვნნეს.
> აღნადგინებისაგან და სიცრუისა იკსნნეს სულნი მათნი, და პატიოსან იყოს სახელი მისი მათ წინაშე.

და ცხონდეს და მოეცეს მას ოქროსა მისგან არაბიასა, და ილოცვიდეს მისთჳს სამარადისოდ, ყოველსა დღესა აკურთხევდენ მას.
იყოს სიმტკიცე ქუეყანასა შინა თავსა ზედა მთათასა, ზეშთა ამაღლდეს უფროს ლიბანისა ნაყოფი მისი, და ყუაოდიან ქალაქით გამო, ვითარცა თივა ქუეყანისა.
იყოს სახელი მისი კურთხეულ უკუნისამდე; უწინარეს მზისა ეგოს სახელი მისი;
მისა მიმართ იკურთხეოდიან ყოველნი ტომნი ქუეყანისანი, და ყოველი თესლები ჰნატრიდეს მას. (ფსალმუნი 71: 6-17).

ეს მინიშნება რამდენიმე თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი. ჯერ ერთი, ის ბაგრატიონთა დინასტიური მითოსის აქტუალიზაციას აკეთებს, რომელიც ბიბლიურ მეფე დავითს თავის წინაპრად მიიჩნევს, მეორე და კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ის შეიცავს იდეალური სახელმწიფოებრიობის პროგრამას, რომლითაც თამარის მეფობა გაიზომება და მესამე, ეს ნაწყვეტი იმპლიციტურად ადარებს თამარის სამეფოს მეზობელ ბიზანტიას. ამ ინტერპრეტაციას ამყარებს ბასილი ეზოსმოძღვრის მიერ თამარის მეფობის შეჯამება, სადაც თამარის შედარება ბიბლიურ მეფე სოლომონთან, რომელიც ისტორიკოსს თხრობის დასაწყისში შემოჰყავს, უკვე „ისტორიულადაა განხორციელებული" (ფილოლოგიური თვალსაზრისით, რომელიც ცალკეა განსახილველი, ისტორიკოსი მთელი თხრობის მანძილზე ავლებს რთულ პარალელს დავითს და სოლომონს და დავით აღმაშენებელს და თამარს შორის). მაგრამ თამარის სოლომონთან შედარება სცდება სოლომონის სახეს და ივსება დამატებითი შტრიხებით, რომლებიც საშუალებას იძლევა უფრო ფართოდ განვიხილოთ ბიზანტიურ, და ზოგადად იმპერიულ მოდელთან პოლემიკის კონტექსტი. თამარი

არა იღუწიდა უმეზობლობასა, არცა შერთვიდა სახლსა სახლსა ზედა, არცა აგარაკსა აგარაკსა ზედა უცხოსა, არამედ თჳსი მამული ძუელი კმა იყო, რათა არა უსამართლოდ ჰგონონ და მიმხუეჭელად, ვინათგან სამართალმანცა ზენამან უბჭო მართალსა. არა შინებით უთქმიდა მეზობელთა, არამედ უფროსღა სცვიდა მაშინებელთაგან, და მათ საშინელ ყოფდა მტერთა ზედა. შორს განიოტა წურბლის მსგავსი ვერ-მაძღრისობა, ვინ არა გესლოვან [ყო] ნაყოფი, და არცა ბუგრიან ნაშრომი. ბჭედ ჯდა შორის თავისა თჳსისა და მეზობელთა მეფეთა, არა მიშუებად ბრძოლისა, არცა გარ-

> დადებად უღელსა მძლავრობისასა ურთიერთას, და სახედ თავსა თჳსსა მისცემდა და ამისთჳს მათ ზედა მეორე სოლომონ იქმნა მეფეთა შორის (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 148).

ესაია წინასწარმეტყველის წიგნზე მინიშნება ქმნის ანტიიმპერიული რიტორიკის თვალსაზრისით პოლემიკის სივრცეს:

> აწ უკვე მიგითხრა თქვენ, თუ რაჲ უყო მე ვენაკსა ჩემსა: მოვძარცო ღობე მისი და იყოს დასატაცებელ, და დავარღვო ზღუდე მისი და იყოს დასათრგუნველ,
> და დაუტევო ვენაკი ჩემი: და არა მოისხლას და არცა მოითოკნოს, და აღმოსცენდენ, ვითარცა კორდსა შინა ეკალნი და ღრუბელთა ვამცნებ არა წჳმად მის ზედა წჳიმაჲ.
> რამეთუ ვენაკი უფლისა საბაოთისი სახლი ისრაილისა არს და კაცი იუდაჲსაი—ახალნერგი შეყვარებული. ველოდე, რაჲთამცა ყო მშჯავრი, ხოლო ყო უშჯულოება; და არა სიმართლე, არამედ ღაღადება.
> ვაჲ, რომელნი შეაყოფენ სახლსა სახლისა მიმართ, და აგარაკსა აგარაკისა მიმართ შეაახლებენ, რაჲთა მოყვასსა მო-რამე-ჰხუეჭონ, ნუ მარტონი დაემკჳდრნეთა ქვეყანასა ზედა? (ესაია 5:5-8).

ამაოებასა და მომხვეჭელობაში ჩაფლული ხალხის სურათი შეიძლება ასევე პოლემიკური მინიშნება იყოს კონსტანტინეპოლის დაცემაზე—გავიხსენოთ ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტი ბიზანტიის იმპერატორის, ალექსი III ანგელოსის დასჯის შესახებ, რომელსაც მემატიანე ანგარს უწოდებს და რომელიც, გარკვეულწილად, თამარის მეფობის ფონს წარმოადგენს. სიტყვა ანგარი სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „უსამართლოდ შემკრებელი,“[49] რაც ამ ფორმულის პოლიტიკურ კონტექსტზე გადმოტანის საშუალებას გვაძლევს. ამრიგად, სხვისი „სახლის“ შეერთება შეიძლება განმარტებული ყოფილიყო როგორც უარყოფითი აქტი, რომელიც ეწინააღმდეგება სამართლიანი მეფის სახეს. შესაბამისად, ქართული პოლიტიკური თეოლოგია განასხვავებს მიწებს, რომლებიც მეფეს მიეცა ღვთის წყალობით და ანგარებით დაპყრობილ (უსამართლოდ შეკრებილ) და უარყოფითად კონოტირებულ მიწებს შორის.

ის, რომ მართალი და სამართლიანი მეფობის იდეალი შეფარულად ეკამათება ბიზანტიურ პოლიტიკურ მოდელს, შეიძლება რო-

გორც ისტორიული ისე იდეოლოგიური მიზეზებით აიხსნას. ისტორიულ პლანში, საქართველოს სამეფოს იდელური მოდელი შეიძლება გამოძახილი იყოს საქართველოს გარშემო ბუფერული ზონების და ვასალური სახელმწიფოების შექმნის პოლიტიკური კონცეფციის გამოძახილი, მაგრამ იდეოლოგიური კონტექსტი გაცილებით უფრო საინტერესოა. იდეალური მონარქიის კონტექსტში შუა საუკუნეების ქართული ლიტერატურა ორიენტაციას არა იმპერიულ მოდელზე, არამედ დავითის და სოლომონის მეფობის ბიბლიურ მოდელზე იღებს და ამით რჩეული ხალხისა და წმინდა მიწის კონტექსტების აქტუალიზაციას აკეთებს. თავისთავად ბიბლიურ მოდელზე ორიენტაცია უკვე გულისხმობს არა მარტო პოლემიკას რომაულ იმპერიულ მოდელთან (რომელსაც ბიზანტიის იმპერია აგრძელებს), არამედ იმპერიულ მოდელთან ზოგადად.[50] ამგვარად, ქართული სახელმწიფოებრიობის მოდელი, რომელიც შეგვიძლია შუა საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიიდან აღვადგინოთ, გამორიცხავს იმპერიალურობას, მაგრამ სარწმუნოების დაცვის პირველობას იჩემებს, რომელიც, თავის მხრივ, წმინდა მხედრის იდეაშიც გამოიხატება. თუმცა, იმპერიულ იდეასთან შეფარული პოლემიკა ბიზანტიურ პოლიტიკურ თეოლოგიას კი არ ეფუძნება, არამედ ბიზანტიის ქართულ აღქმას თავისი განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ერთი მხრივ, და ძველი და ახალი აღთქმის ქართულ, ბიზანტიურისგან განსხვავებულ წაკითხვას და შესაბამისად ბიბლიური საზრისების თავისებურ ინტერპრეტაციას მეორე მხრივ.[51] მართლმადიდებლური პოლიტიკური თეოლოგიების შედარება მთელ რიგ კითხვებს აჩენს, რომლებიც, ჯერ-ჯერობით, უპასუხოდაა დარჩენილი. როგორია „რომაული“ და „ბიბლიური“ სახელმწიფოებრიობის მოდელების როლი ბიზანტიის და სხვა ქრისტიანული ქვეყნების პოლიტიკურ თეოლოგიებში? ეს საკითხი სხვასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად იჭრება.[52] რჩეული ერისა და შესაბამისად წმინდა მიწის იდეა ბიზანტიაში საკმაოდ ცუდადაა წაროდგენილი. ბიბლიური მოდელი მეტნაკლებად შეზღუდულია „მეორე იერუსალიმის“ პარადიგმის აქტუალიზაციით, რომელიც ერთი ქრისტიანული (უნივერსალური)იმპერიის წარმოდგენაში ორივე მოდელის (და ორივე ქალაქი-პარადიგ-

მის) ამალგამას უფრო ქმნის, რომელიც, იდეალურ წარმოდგენაში, ზეციური სასუფევლის ამქვეყნიური ანარეკლი უნდა იყოს. (თავად წარმოდგენა ზეციური სასუფევლის შესახებ კონტექსტისდა მიხედვით სხვადასხვანაირად შეიძლება განიმარტებოდეს). რუსეთში, მაგალითად, მეორე იერუსალიმის იდეა საკმაოდ დიდ ხანს თანაარსებობს მესამე რომის იდეასთან და ამდენად, სახელმწიფოებრიობის გააზრების და განვითარების სხვადასხვა სიუჟეტებს ქმნის.[53] ამდენად, პოლიტიკური თეოლოგია შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც დინამიური აპარატი, რომელიც შეიძლება გამოიყენებოდეს როგორც შიდა,— ისე საგარეოპოლიტიკური პოლემიკისათვის. პოლიტიკური თეოლოგია შეიცავს მომავლის მოდელს, (აქედან გამომდინარეობს ესქატოლოგიური მოდელების მნიშვნელობა), რომელიც რეტროსპექციულ ანალიზში—გარკვეული ისტორიული კონტექსტის თვალსაზრისით—იხსნება და რომელიც შეიძლება ისტორიული რეალობის შესაბამისად შესწორდეს.

დასკვნა:

ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის მარტიროლოგიური პარადიგმა აგებულია წმინდა მხედრის ამბივალენტურობაზე და როგორც მარტვილის, ისე ძლევამოსილის იპოსტასის აქტუალიზაციის საშუალებას იძლევა. ქართული ისტორიული სიუჟეტის პარადიგმა ისტორიული თვითშეგნების ნარატიულ მოდელს გარკვეულ ანტიიმპერიულ დაღს ასვამს, რომელიც შეიძლება ლატენტური ან მანიფესტირებული იყოს როგორც შუა საუკუნეების ტექსტებში, ისე XIX საუკუნის პოლიტიკურ მითებში,[54] რომლებიც დღემდე აქტუალიზირებადია. პოლიტიკური მითოლოგიის უახლესი მანიფესტაციები (წმინდა გიორგის ძეგლი თბილისში, საქართველოს პრეზიდენტის ფიცი დავით აღმაშენებლის საფლავზე) გვიჩვენებს, რომ ქართული პოლიტიკური აზროვნება დღემდე ახერხებს შუა საუკუნეების პოლიტიკური თეოლოგიის პარადიგმების აქტუალიზაციას და ტრადიციული მარტიროლოგიური პარადიგმის ახლებურ ვარიაციას.

შენიშვნები

1 ამ თემაზე სულ რამდენიმე გამოკვლევა არსებობს: ალექსანდრე თვარაძე, საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში XII-XVI საუკუნეთა ისტორიოგრაფიული და კარტოგრაფიული მასალის საფუძველზე, თბილისი 2004 (I თავი), Georgi Maisuradze, Der heilige Georg — ein Held christlicher politischer Theologie // Sigrid Weigel (Hg.) *Märtyrer*, München 2007, გვ. 95-99. ამ სტატიის დაწერის შემდეგ გამოქვეყნდა შემდეგი წიგნები, რომლებიც სამწუხაროდ ვეღარ გავითვალისწინე: ლელა პატარიძე, *პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს-ის ქართულ ერთობაში: „ქართლის ცხოვრების" სამყარო*, თბილისი 2009; ზურაბ კიკნაძე, *ქართლი გაქრისტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმიდეები*, თბილისი 2009; მარიამ ჩხარტიშვილი, *ქართული ეთნიე რელიგიური მოქცევის ეპოქაში*, თბილისი 2009.

2 Dimitri Obolensky, Byzantine Commonwelth. Eastern Europe 500-1453, New York-Washington 1971 სამწუხაროდ თითქმის არანაირ ყურადღებას არ უთმობს საქართველოსა და სომხეთს და მთლიანად სლავურ სამყაროზეა კონცენტრირებული.

3 სამწუხაროდ, ამ სტატიის მიღმა რჩება ისეთი საინტერესო თემები, როგორიცაა ბაგრატიონთა დინასტიის დინასტიური მითოსი, ქართული და ბიზანტიური მეფედ და იმპერატორად კურთხევის რიტუალების შედარება, საერო და სასულიერო ძალაუფლების გაერთიანების ანალიზი დავით აღმაშენებლის დროს მწიგნობართუხუცესისა და ჭყონდიდელის „სახელოში" პოლიტიკური თეოლოგიის თვალსაზრისით, რომლებიც ცალკეა განსახილველი. კომპლექსური ანალიზი, ისტორიული ლიტერატურის გარდა, საერო და სასულიერო ლიტერატურის ანალიზსა და შედარებით გამოკვლევას მოითხოვს.

4 ივანე ჯავახიშვილი, „ისტორიის მოზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა. წიგნი I. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა" // ივანე ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. VIII გვ. 26 და მომდევნო

5 ცნებას „პოლიტიკური თეოლოგია" ვიყენებ პოლიტიკური მოქმედებების თეოლოგიური კატეგორიების მეშვეობით ლეგიტიმაციის თვალსაზრისით. იხ. Heinrich Meier: *Was ist Politische Theologie?* Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2006.

6 სტატიაში გამოყენებულია შემდეგი ტექსტები და გამოცემები: 1) ლეონტი მროველი, „ცხოვრება ქართველთ მეფეთა" და „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა"; ჯუანშერისათვის მიკუთვნებული „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა"; უცნობი ავტორების „მატიანე ქართლისა"; „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი"; სუმბატ დავითის ძის „ცხოვრება და უწყება ბაგრატონიანთა"; *ქართლის ცხოვრება*, სი-

მონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. I, თბილისი 1955; ბასილი ეზოსმოძღვარი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი"; უცნობი ავტორის „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი"; *ქართლის ცხოვრება*, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტ. II, თბილისი 1959; „მოქცევაი ქართლისაი"; *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, გამოსაცემად მოამზადეს ილ. აბულაძემ [და სხვებმა], თბილისი 1963. შემდგომში მითითებულია ტექსტის სახელი და გვერდი ამ გამოცემებზე დაყრდნობით.

7 ჯავახიშვილი, გვ. 27.

8 „საქართველოს" ცნების ჩამოყალიბებისათვის იხ. Stephen H. Rapp Jr., *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Lovanii 2003, გვ. 413-440.

9 Karl Löwith, "Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie", *Sämtliche Schriften* II, 1983, გვ. 16. ამ კონტექსტში გასაგები ხდება პირველი ქართველი მემატიანეების სურვილი, თავიანთი ქვეყნის ისტორია მსოფლიო ისტორიის კონტექსტში ჩაწერონ. „ქართლის ცხოვრების" შემონახული ხელნაწერების უმეტესობა იწყება მსოფლიო ისტორიის (შესაქმე დაშ.) „წინასიტყვაობით"; ქართველთა წარმომავლობა კი ქართველ მემატიანეებს ნოეს ძისგან, იაფეტისაგან გამოჰყავთ. მაგრამ ეს კონტექსტუალიზაცია არ იწურება ბიბლიური წარმომავლობით. ასე, „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა" პირველი ქართული სამეფოს გაჩენა ალექსანდრე მაკედონელის მითიურ ლაშქრობას უკავშირებს, ხოლო მირიან მეფეს (284-361) ნებროთის შთამომავლად მიიჩნევს.

10 Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 2003, გვ. 42.

11 პავლე მოციქულის დეტალური იკონოგრაფიისათვის იხ. Lexicon der christlichen Ikonographie, Bd.8, Rom Freiburg Basel Wien 1976, გვ. 130ff.

12 ათი სიტყვა:

ა". სადა-ცა იქადაგოს სახარება ესე, მუნ-ცა ითქუას დედა-კაცი ესე.

ბ". არ-ცა მამაკაცება არს, არ-ცა დედაკაცება, არამედ თქუენ ყოველნი ერთ ხართ.

გ". წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელს-ცემდით მათ სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა

დ". ნათელი გამობრწყინდა წარმართთა ზედა დიდებად ერისა შენისა ისრაელისა.

ე". სადა-ცა იქადაგოს სახარება ესე სასუფეველისა, მუნ-ცა ითქმოდის ყოველსა სოფელსა.

ვ". რომელმან თქუენი ისმინოს და შეგიწყნარნეს მე შემიწყნარა. და რომელმან მე შემიწყნაროს, შეიწყნაროს მომავლინებელი ჩემი.

ზ: რამეთუ ფრიად უყუარდა მარიამ უფალსა, რამეთუ მარადის ისმენდა მისსა სიტყუასა ჭეშმარიტსა.

ჱ: ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოგწყჳდნენ პორცნი თქუენნი, ხოლო სულისა ვერ შემძლებელ არიან მოწყუედად.

თ: რქუა მარიამ მაგდანელსა იესო: „წარვედ, დედა-კაცო, და ახარე დათა და ძმათა ჩემთა.

ი: სადა-ცა ქადაგებდეთ სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა. (ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა: 86/87).

13 Taubes, გვ. 58.

14 Taubes, გვ. 59.

15 ოღონდ ტაუბესისთვის პავლე არის „იუდეველთა მოციქული წარმართებთან", ხსნის ეკონომიაში ახალი რჩეული ხალხის (წარმართებისაგან) შექმნა იმიტომ ხდება, რომ იუდეველთა რჩეული ერის ეჭვიანობა გამოიწვიოს. Taubes, გვ. 54. იაკობ ტაუბესი იმაზე მიუთითებდა, რომ ადრეული ქრისტიანობის გავრცელებაში განსაკუთრებულ როლს მონათლული იუდეველები და იუდეველ-ქრისტიანები ასრულებდნენ. ქართლის მოქცევაში, წმინდა ნინოსთან ერთად, მცხეთის ებრაული თემი ასრულებს, რომელიც, მემატიანის თანახმად, ნაბუქოდონოსორის დროიდან არსებობს. ნინოს მიერ მოქცეული რაბინი აბიათარი, რომელსაც „ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა" და „მოქცევაი ქართლისაი" ახალ პავლეს უწოდებს, და რომელიც თავის თავს პავლე მოციქულის ნათესავად მოიხსენიებს, რადგან ორივე ბეინიამინის შთამომავალია, ისევე როგორც მისი ქალიშვილები ქართლის მოქცევის პირველი პლანის პერსონაჟები და დიდწილად მთხრობელებიც არიან. „ქართლის მოქცევაში" აბიათარი ამბობს, რომ თავიდან უკვირდა პავლესი და სტეფანესი, სანამ მიხვდებოდა მათი მოქმედების არსს, რომელიც, აბიათარის სიტყვით, რჯულის ცვალებაში მდგომარეობდა. არგუმენტაცია, რომელიც რჯულის ცვალებას ასაბუთებს (პავლეს არგუმენტაციისაგან განსხვავებით) უფრო სწორხაზოვანია, მაგრამ პრინციპში იმეორებს იუდეველ ქრისტიანთა თემების არგუმენტს ღვთის რისხვის შესახებ: ანუ-მე უკუე შევსცეთით ნაზარეველისა იესოს სიკუდილისა. რამეთუ ვხედავთ, ოდეს პირველ მამათა ჩუენთა შესცოდიან ღმერთსა და ყოვლად დაივიწყიან იგი, და მისცნის იგინი კელმწიფესა ძნელსა და ტყუეობასა; და ოდეს მოიქციან და ღაღად-ყვიან, მსწრაფლ განარინნის იგინი ჭირისაგან.

ესე შად-გზის ვიცით წერილისაგან. ხოლო აწ ვინათგან კელი შეახეს მამათა მათ ჩუენთა ძესა მას დედა-კაცისა მწირისასა და მოკლეს იგი, აღიღო ღმერთმან კელი წყალობისა მისისა ჩუენ ზედა და განხეთქა მეფობა ჩუენი, განმაშორნა ტაძარსა მისსა წმიდასა და უგულებელს-ყო ნათესავი ჩუენი სრულიად. და არს მით ჟამითგან

სამასი წელი და უმეტეს-ცა, რომელ არა ისმინა ვედრება ჩუენი და არ-ცა-ღა ყო ლხინება ჩუენი. რომლისათჳს საგონებელ გუჩნს, ვითარმედ ნუ უკუე და ზეცით იყო განგება ესევითარი" (ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა: 97).

16 თავისთავად საინტერესოა, რომ ქართლის კავშირი ხსნის ისტორიასთან მცხეთის ებრაული თემის მეშვეობით ხორციელდება. ებრაული თემის ისტორია საქართველოში ცალკე გამოკვლევის საკითხია. ჩემი აზრით, ებრაული თემის პირველ პლანზე წამოწევა „ქართლის ცხოვრებაში", სხვათა შორის, დაკავშირებულია კრებულის ზოგად ბიბლიურ ორიენტაციასთან.

17 იაკობის კიბის მეტაფორა ძველი აღთქმით არ ამოიწურება და მიგვანიშნებს იოანეს სახარებაზეც (1 : 51): და ჰრქუა მათ: ამენ, ამენ გეტყჳ თქუენ: ამიერითგან იხილნეთ ცანი განხუმულნი და ანგელოზნი ღმრთისანი, აღმავალნი და გარდამომავალნი ძესა ზედა კაცისასა.

18 Юрий Лотман, Избранные статьи. В 3-х т.т. Т. II. Таллинн, 1992, გვ. 124.

19 Gregory Nagy, The Best of the Achaeans. Concepts of Hero in Archaic Greek Poetry, Baltimor and London 1979 გვ. 184.

20 James M. Redfield, Nature and Culture in The Iliad, Chicago and London 1975, გვ.34

21 Redfield, გვ. 101.

22 Лотман, გვ. 121.

23 ამ საკითხის დეტალური განხილვისათვის იხ. Adolf Harnack, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905.

24 Harnack, გვ. 14.

25 Harnack, გვ. 21.

26 Christopher Walter, The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition, Aldershot, 2003.

27 Maisuradze, "Der Heilige Georg", გვ. 97.

28 ჯვაროსნების პოლიტიკურ თეოლოგიასთან ანალოგიების შესახებ იხ. თვარაძე, გვ. 43.

29 Hans Belting, Bild und Kult, Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München

2000, გვ. 124.

30 ქრისტიანული სიმბოლიკის სამხედრო მიზნების გამოყენებისათვის იხ. თვარაძე.

31 Rapp, 207-213.

32 Rapp 214.

33 თვარაძე, გვ. 32.

34 Obolensky, P.308-313.

35 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბილისი 1966 ტ. 1 გვ. 218 და 490.

36 ამ კონტექსტში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეფის სიკვდილის აღწერა. დავით აღმაშენებლის გარდაცვალებას 1125 წლის 24 იანვარს (8 თებერვალს) მემატიანე აღწერს როგორც ღვთის წყალობას, ყველა ჩაფიქრებული საქმის შესრულების შემდეგ: „ეგრეთ-ვე ჟამსა შინა შუენიერსა და ჯეროვანსა მოუწოდა ღმერთმან შემყუარებელსა თჳსსა და მარადის მოსურნესა სამარადისოდ მეფობად წინაშე მისსა. [...] რამეთუ ჟამსა ზამთრისასა, მშჳდობასა და დაწყნარებასა ყოვლისა სამეფოსასა, არა გარეგნად მენაკიდურესა, არამედ საშუალ თჳსთა სამეფოთა ადგილთა, თუთ მის მიერვე წინათ განჩინებულთა განსასუენებელად და მისაძინელად, ვითარცა ჰრულითა რათა-მე შუენიერითა დაიძინა მამათა თჳსთა თანა. და თუთ მებრ ესე კმა არს საცნაურ მყოფელად საკუთრებისა თჳსისა ღმრთისა მიმართ." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი: 361). ასევე თამარ, „წარვლნა დღენი მისნი სიხარულსა შინა," „ოცდასამთა შინა წელიწადთა შეაწყუდიალ ყოველი გუარი კეთილ-მეფობისა" და დატოვა მემკვიდრეები „შუენიერნი, საწადელნი, სასურველნი და საქებელნი, შექმნით სეფის პირნი, გონიერებით აღსავსენი, სიბრძნით შემკობილნი, და ყოვლითა სიკეთითა სრულნი." (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი: 149/150). ქართულ პოლიტიკურ თეოლოგიაში მართალი მეფე კვდება ყველა თავისი ამქვეყნიური საქმის აღსრულების (სახელმწიფოებრიობის პროგრამის რეალიზაციის) შემდეგ, თვითონ სამეფო კი, რომელიც მართალ მეფის მემკვიდრეებს რჩებათ, აღწერილია როგორც მშვიდობის, სამართლიანობის და კანონის სამეფო.

37 „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა" და „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა" ერთმნიშვნელოვნად ბიზანტიური ორიენტაციის ტექსტებია. „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა" საქართველოს ქრისტიანობის აღმოსავლეთ რომის იმპერიის მიერ (პოლიტიკურ) ლეგიტიმაციაზე საუბრობს: მეფე მირიანი, რომელიც ქრისტიანობას მიიღებს, იმპერატორ კონსტანტინეს მოციქულებს უგზავნის, ის კი მირიანს მძევალს, მირიანის შვილს, ბაქარს უბრუნებს, მას მოციქულებთან და მდიდარ საჩუქრებთან ერთად მცხეთაში აგზავნის, მირიანს კი მშვიდობას და ძმობას სთავაზობს. (მატიანე ამ ფორმით რეგირებს ქართლის პოლიტიკური ორიენტაციის ცვლილებაზე ირანიდან ბიზანტიისაკენ). „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა" ამ ტენდენციას აგრძელებს. პეტრე მღვდელი, რომელიც ვახტანგს „ბერძნების" წინააღმდეგ ომში მიჰყავს, ბერძნებს „ნათესავთ ღვთისა აღთქმისა

მისათვის" ხოლო ბერძნებთან ომს ბრძოლას „ძეთა ზედა ღვთისათა", უწოდებს, თვითონ ვახტანგი კი ქართლის წარჩინებულებს მოუწოდებს არ დაუტეონ სიყუარული ბერძენთა. ქართული სამეფოსამთავრეობის დამოკიდებულება ბიზანტიაზე ასევე კუროპალატის წოდებაში გამოიხატება, რომელსაც ქართველი ერისმთავრები VI საუკუნიდან 888წლამდე, შემდეგ კი, XI საუკუნის ბოლომდე, მეფეები ატარებდნენ. „მატიანე ქართლისაი", რომელიც იმერატორ ჰერაკლეს მიერ (610-647) 627 წ. ხაზარებთან ერთად თბილისის აღებაზე და სტეფანოზ ერმისმთავარის დამარცხებაზე მოგვითხრობს, ამას სტეფანოზის სპარსელებთან კავშირით ხსნის. ზოგიერთ ქართულ წყაროში ლატენტური ანტიბიზანტინიზმის კვალი შეიმჩნევა, თუმცა ამ შემთხვევებშიც, ქართველი მემატიანეები ლეგიტიმაციის პრობლემებს აწყდებიან.

38 Maisuradze, Der heilige Georg, S. 97.

39 მონეტები თავის თავად პოლიტიკური ლეგიტიმაციის ინდიკატორია. სწორედ მონეტებში გამოიხატება ბიზანტიის იმპერატორების, როგორც „ქრისტეს მოადგილის" კონცეფციის ლეგიტიმაცია. იუსტინიანე II-დან (685-695;705-711) მოყოლებული მონეტის ავერსზე იმპერატორის პორტრეტს ქრისტეს გამოსახულება ცვლის. იმპერტორი ხაზს უსვამს, რომ უზენაესი სუვერენულობა ზეციურ მეუფეს ეკუთვნის, ხოლო ლეგენდას victoria augustorum ცვლის ლეგენდა rex regnatum. (M. Restle, *Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit*, Athen 1964, გვ. 12; Belting, გვ. 157). ბრეკენრიჯის თანახმად, "The emperor, standing before his master, apperas to men both as the image of the Divine Pambasileus on earth, and the apostle of the true Faith, of orthodoxy itself".(James Duglas Breckenridge, The Numismatic Iconography of Justinian, New York 1959, გვ. 19 ციტირებულია Belting, გვ.157 მიხედვით. ზოგიერთი მეცნიერის მოსაზრებით, ქრისტეს გამოსახულების ავერსზე მოთავსება პროპაგანდისტული ნაბიჯი იყო და წარმოადგენდა რეაქციას არაბულ მონეტებზე, რომლებიც ხალიფა აბუ ალ მალიქს „ალაჰის მოადგილედ" და „მართლმორწმუნეთა დამცველად" მოიხსენიებდნენ (Belting , გვ.158).

40 დავით კაპანაძე, *ქართული ნუმიზმატიკა*, თბილისი 1966 გვ. 63

41 დ. კაპანაძის რეკონსტრუქცია. კაპანაძე, გვ. 70.

42 Cornelia Bennema, The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel, *Biblica* 86 (2005) გვ. 35-58. ამავე კონტექსტში ცალკე განსახილველია იოანე შავთელის „აბდულმესია"—რაც ამ სტატიის ფარგლებს სცილდება.

43 ივანე ჯავახიშვილი, „ქართული სამართლის ისტორია" // ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, ტ. VII, თბილისი 1984, გვ. 153

44 კაპანაძე, გვ. 72.

45 Евгений Пахомов, Монеты Грузии, Тбилиси 1970, გვ. 94. ლომოური თ., ფული შოთა რუსთაველის ეპოქაში, კრ.: შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა, თბილისი, 1938;

46 Пахомов, გვ. 96.

47 Пахомов, გვ.105, თ. ბარნაველი, ფიგურული ნიშნები განვითარებული შუასაუკუნეების ქართულ მონეტებზე „მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია", 1974, № 3;

48 Obolensky, გვ. 105.

49 ორბელიანი, „ანგარი", გვ. 53.

50 ისრაელის ბიბლიური სამეფოსა და რომის იმპერიის დამოკიდებულების დეტალური განხილვისათვის იხ. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000. ჩვენი კონტექსტისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა გვ. 46 და მომდევნო.

51 იხ. O. Treitinger, Die Oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Darmstadt 1969. F. Dvornik, Early Christian and Byazntine Political Philosophy, Wahsington D.C. 1966, H. Hunger (Ed.), Das Byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975.

52 ენტონი სმიტი პირდაპირ უკავშირებს ბრიტანეთის იმპერიულ იდეას რჩეული ერის ბიბლიურ პარადიგმას, თუმცა თავისი ჰიპოთეზის დასადასტურებლად სოლიდური არგუმენტები არ მოჰყავს. Anthony D. Smyth, *Chosen Peoples*, Oxford UP 2003,გვ.48; იხ. R. S. Sugirharajah, *The Bible and Empire. Postcolonial Exlorations*, Cambridge UP 2005 pp. 60-98. ამ ჰიპოთეზის დადასტურება ჩემი აზრით იმპერიული იდეის რჩეული ერის იდეით ლეგიტიმაციის ერთადერთი მაგალითი იქნებოდა, რადგააც იმპერიის უნივერსალურობის პრინციპი იმპლიციტურად ეწინააღმდეგება ეროვნულ პრინციპს. ნებისმიერ შემთხვევაში, ამ შეკითხვაზე პასუხის გაცემა შესაძლებელი იქნებოდა პოლიტიკურ თეოლოგიათა და იმპერიულ მოდელთა შედარების შემდეგ.

53 Daniel B. Rowland, Moscow — The Third Rome ro the New Israel, *Russian Review*, Vol. 55, No. 4 (Oct., 1996) pp.591-614, Paul Bushkovitch, The Formation of a National Conciousness in Early Modern Russia, Harvard Ukraininan Studies, Vol. X, No. ¾ (Dec., 1986) pp.355-376.

54 იხ. ზაალ ანდრონიკაშვილი, „მამულის დაბადება ლიტერატურის სულიდან. ენის რეფორმა როგორც სეკულარიზაციული პროექტი", კრებულში ირმა რატიანი (რედ.) ილია ჭავჭავაძე — 170. შაიუბილეო კრებული", გვ.

სერგო რატიანი

განსხვავებული ეპოქების განსხვავებული პოლიტიკური თეოლოგიები

ტერმინისა და პრობლემის დაზუსტება

ტერმინი — პოლიტიკური თეოლოგია — თანამედროვე პოლიტიკურ მეცნიერებებში კარლ შმიტმა შემოიტანა. მისი აზრით, ახალი დროის „პოლიტიკის მეცნიერების ყველა მნიშვნელოვანი ცნება, სეკულარიზებული თეოლოგიური ცნებაა."[1] პოლიტიკური თეოლოგიით აღიწერება მეთოდი, რომლითაც თანამედროვე პოლიტიკურ დისკურსში შესაძლებელი ხდება თეოლოგიის კვალის აღმოჩენა.[2]

პოლიტიკური თეოლოგიის კონცეპტი მრავალი მეცნიერის განხილვის საგანი გახდა. მაგალითად, არმინ ადამი თავის ნაშრომში „პოლიტიკური თეოლოგიის ისტორია" ამ ტერმინის უფრო ფართო გამოყენებაზე საუბრობს.

ჩვენთვის პოლიტიკური თეოლოგიის ის ასპექტია საინტერესო, რომელიც ეხება ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობას და ამ ურთიერთობის იდეოლოგიური მხარის თეოლოგიურ საფუძვლებს.

ეს თემა ჩვენთვის საინტერესოა მრავალი კუთხით:

პირველი — ეკლესია საზოგადოებრივი გაერთიანებაა და, გარკვეული აზრით, თავად წარმოადგენს „პოლისს", რომელიც დაფუძნებულია თეოლოგიაზე.

მეორე გახლავთ „ღმერთის სამეფოს“ და ამქვეყნიურ ძალაუფლებას შორის ურთიერთობის საკითხი, რომელიც მოიცავს სასულიერო ავტორიტეტსა და საერო ძალაუფლებას შორის ურთიერთობას.

მესამეა, თუ როგორ უზრუნველყოფს ეკლესია გარკვეული პოლიტიკური სისტემების ფუნქციონირებას თეოლოგიური დისკურსით.

მეოთხეა, თუ როგორ ახდენს ეკლესია საკუთარი პოლიტიკის უზრუნველყოფას თეოლოგიური დისკურსის შემუშავებით.

მეხუთე პრობლემაა, რამდენად ახდენს გავლენას ესა თუ ის პოლიტიკური სისტემა ეკლესიის თეოლოგიურ დისკურსზე.

ჩვენ ამ თემას განვიხილავთ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მაგალითზე. ვნახავთ, თუ რა პოლიტიკური თეოლოგია ჰქონდა მას შემუშავებული სხვადასხვა ეპოქის და განსხვავებული პოლიტიკური სისტემების მიმართ.

ბუნებრივია, რთულია შევეხოთ საკვლევი თემის ყველა ასპექტს ერთი სტატიის ფარგლებში. ჩვენ შევეცდებით მოვძებნოთ თეოლოგიური დისკურსების ძირითადი პრინციპები.

ერთმორწმუნე ხალხების განსხვავებული პოლიტიკური თეოლოგია

მე-19 საუკუნეში, საქართველოს ანექსიის შემდეგ, რუსეთმა არა მხოლოდ გააუქმა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია (1811 წელს) და შეცვალა მისი სოციალურ-კულტურული სტრუქტურა, არამედ, სრულად შეცვალა საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებული პოლიტიკური თეოლოგია.

ქართული ეკლესიის და, შესაბამისად, საქართველოს პოლიტიკურ თეოლოგიას სამი მნიშვნელოვანი ფაქტორი განსაზღვრავდა:

პირველია ის, რომ სოციალურ მეცნიერებებში დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, ეროვნული იდენტობა მხოლოდ XVIII-XIX საუკუნეებში ყალიბდება. ჩვენი აზრით, ეს საკმაოდ ცხა-

დად ჩანს საქართველოს მაგალითზეც. სტატიაში—„სარწმუნოებით ქართველი“: სეკულარიზაცია და ქართველი ერის დაბადება“[3]—ქართლის ცხოვრების ერთი ფრაგმენტის განხილვის მაგალითზე[4] შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ XIX საუკუნემდე „ქართველი“ არა ეროვნული, არამედ სარწმუნოებრივი მიკუთვნებულობაა. ქართველია ყველა, ვინც ქართულ ეკლესიას ეკუთვნის.[5] ამ ვითარებას, სამეფო დინასტიისა და ქართული ეკლესიის მრავალსაუკუნოვანი ურთიერთობა განსაზღვრავდა, რომელსაც გარკვეული პოლიტიკური თეოლოგია ედო საფუძვლად. მართალია, დროთა განმავლობაში და მითუმეტეს მე-18-19 მიჯნაზე ბევრი რამ იცვლება, მაგრამ ძირითადი პრინციპები, მაინც უცვლელი დარჩა.

მეორეა ის ისტორიული რეალობა, რომ ქართული ეკლესია წარმოშობიდანვე დაკავშირებული იყო ქართლის სამეფოსთან, ერთიანი საქართველოს სამეფოს დროს კი, უშუალოდ ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიასთან. ქართლის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: „არასადმე ვიხილავთ დიდთა შენებულებათა და ეკლესია-მონასტერთა ანუ ხატთა და ჯუართა ძვირფასთა, რომელთაზედა იყოს სხუათა მეფეთა სახელნი, თვინიერ: „ჩუენ მეფემან საქართველოსამან ანუ ქართლისამან ანუ აფხაზეთისამან“, რომელთა ზედა წერილ არიან ქუათა, ხატთა და ჯუართა ზედა.“[6]

მაშინაც კი, როცა ქართული ეკლესია ქართლისა და აფხაზეთის ეკლესიად იყო გაყოფილი და მას, შესაბამისად, საქართველოსა და აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) პატრიარქები მართავდნენ, ის ბაგრატიონთა დინასტიის სივრცეში რჩებოდა.

ქართული წყაროები ბაგრატიონთა დინასტიის გენეალოგიას ბიბლიურ დავითს უკავშირებენ. გრიგოლ ხანძთელი აშოტ კურაპალატს შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: „დავით წინასწარმეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულის შვილად წოდებულო ხელმწიფეო!“[7] ეს ვითარება როგორც სამეფოს, ისე ეკლესიის პოლიტიკურ თეოლოგიის ქვაკუთხედს წარმოადგენდა. ქართული ტრადიცია არ განსხვავდებოდა მთელ საქრისტიანოში დამკვიდრებული ტრადიციისგან, რომლის თანახმაც ქრისტიანი მეფების პირველსახეს ბიბლიური დავითი წარმოადგენდა. ის ღვთის რჩეული იყო. როგორც უსპენსკი აღნიშნავს, მეფედ კურთხევის დროს წარმოთქმუ-

ლი სიტყვები—„წმინდა ხარ, წმინდა ხარ, წმინდა ხარ“—მიგვანიშნებს ძველი აღთქმის ტექსტზე (ისაია,4,3), კერძოდ, ძველი აღთქმის მეფის კურთხევის ტრადიციაზე.“[8] ერთიან *eclesia*-ში როგორც კათალიკოსი, ასევე მეფე განსხვავებული მსახური იყო (გრიგოლ ხანძთელი, მაგალითად, ასე მიმართავს აფხაზეთის მეფე დემეტრეს: „მეფეო ღმრთის-მსახურო და დიდებულო“[9]), ისინი ერთიან პოლიტიკურ ერთობაში ცხოვრობდნენ.[10] სწორედ ამიტომ, როგორც უსპენსკი შენიშნავს, დასავლეთში არაღვთისმოსავ მეფეებს უკეთურ ბიბლიურ მეფეებს ადარებდნენ.[11]

საქართველოში მეფის ქარიზმასთან დაკავშირებით უნდა გავითვალისწინოთ აგრეთვე ის მნიშვნელოვანი გარემოება, რაც დამახასიათებელია სხვა ქრისტიანი მეფეებისთვისაც. გიორგი მერჩულესთან, როცა აშოტ კურაპალატი თხოვს კურთხევას გრიგოლ ხანძთელს, გრიგოლი შემდეგი სიტყვებით მიმართავს მას: „გაკურთხენინ ყოველნი პირმან ქრისტესამან და ყოველთა წმიდათა, რამეთუ ჭეშმარიტად სამართალ არს სიტყვა ესე: „სადა არს პატივი მთავრობისა, მუნ არს მსგავსება ღმერთეებისა.“ საინტერესოა, რომ ამ მსგავსების ხაზგასასმელად, გრიგოლი სახარებისეულ სახეებს მიმართავს: „და ვითარცა იგი აბრაჰამისთვის უფალი იტყვის, ვითარმედ: „აბრაჰამსა სწადოდა ხილვა ნათელისა ჩემისა, იხილა და განიხარა,“ მსგავსად აბრაჰამისა მეცა, გლახაკსა, მწადოდა ხილვა და თაყვანის-ცემა თქვენი და აწცა სიხარულითა სავსე ვარ და ძღვნად შევწირავ ლოცვასა.“[12] სამეფო ძალაუფლებისა და ღმერთის მსგავსების კონცეპტი ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტია, მაგრამ, როგორც მეფედ კურთხევის წესი გვაჩვენებს, ის არ ნიშნავდა მეფისა და ღმერთის მგავსებას. თავად გიორგი ხანძთელის განმარტებითაც: „ხელმწიფენი, უფალ გვყვნა ღმერთმან ქვეყანისა განგებასა, ვითარცა გულისხმა-ვჰყოფთ კეთილის-ყოფასა ღმერთისასა ჩვენდა მომართ მეფობითა შენითა.“[13]

მეფის ფიგურის ანალიზიდან საკმაოდ ცხადად ჩანს ეკლესიის მნიშვნელობაც. სწორედ ეკლესიაში ყალიბდება მეფის და მთლიანად სამეფოს პოლიტიკური თეოლოგია. მაგალითისთვის, ისტორიიდან ცნობილია, რომ ვახტანგ გორგასალი იბრძვის ქართლის

ეკლესიის პოლიტიკური დამოუკიდებლობისათვის, მაგრამ ეს ამასთანავე გულისხმობს საკუთარი ძალაუფლების ლეგიტიმაციის გაზრდასაც. მეფე ღმერთის რჩეულია და მისგან არის კურთხეული, მაგრამ ეკლესიაა ის ინსტიტუცია, რომელიც უფლებამოსილია დაადასტუროს და ისაუბროს ამ ფაქტზე. ის არის მედიატორი ღმერთსა მეფესა და მეფესა და ხალხს შორის. ეკლესიისგან ღებულობს მეფე ლეგიტიმაციას. მეფე მხოლოდ ამა თუ იმ ხალხის მბრძანებელი არ არის. ბიბლიური დავითის მსგავსად, ისიც ღვთის რჩეული ხალხის მეფეა. აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ თუ ქრისტიანობამდე ღვთის რჩეული ხალხი მხოლოდ იუდაველები იყვნენ, ქრისტეს შემდეგ ყველა, ვინც ქრისტიანობას იღებს, ეთნიკური წარმომავლობის მიუხედავად, ხდება რჩეული ხალხი. შესაბამისად, დამოუკიდებელი ქართული ეკლესია, ისრაელის ანალოგიითა და პავლეს მიერ შექმნილი თეოლოგიით[14] ქმნის რჩეული ხალხის ახალ ერთობას. ამდენად, ქართული ეკლესია, არა უბრალოდ თამაშობს საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს, არამედ ის ქმნის ამ სასიცოცხლო სივრცის მთავარ პრინციპებს.

სოციალური თვალსაზრისით, როგორც წესი, სასულიერო ფენა ადგილობრივ არისტოკრატიას წარმოადგენდა. იგივე ქართლის ცხოვრებიდან ვკითხულობთ, რომ მეექვსე საუკუნიდან, „... აღარ მოიყვანდნენ კათოლიკოზსს საბერძნეთიდამ, არამედ დასხმიდიან წარჩინებულ დიდებულთა ძეთა."[15] პატრიარქები ხშირად უმცროსი უფლისწულები იყვნენ და ეს ზუსტად ასახავდა მეფესა და სასულიერო სფეროებს შორის იერარქიულ გაწყობას. ასევე, სოციალური სტრუქტურის შემდგომ საფეხურზე, თავადს ექვემდებარებოდა ეპისკოპოსი და ა. შ. ანუ, სასულიერო პირები ერთიანი ქართული ფეოდალური სოციალური სტრუქტურის განუყოფელ და ამასთან არსებით შრეს წარმოადგენდნენ.[16]

სასულიერო ფენის არისტოკრატიზმზე და მის მნიშვნელობაზე სოციალურ ცხოვრებაში ბევრის მთქმელია ის, რომ სასულიერო პირები ომებში ისეთივე მონაწილეობას იღებდნენ, როგორც საერო არისტოკრატია და ეს გარკვეულწილად ბუნებრივიც იყო, რადგან მათ, როგორც მემამულეებს, თავიანთი ლაშქარის გამოყვანის

ვალდებულება ჰქონდათ. ქართლის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: „არამედ ეპისკოპოსთა სვლა ლაშქართა, ნადირობათა და ბრძოლათა შინა ამის მიერ ჩვეულებად იქმნა: რაჟამს უწყეს შემდგომ დავით მეფისა დაუცხრომელი ბრძოლა და კირთება, და იხილეს ღაფლობა-უღონობა ქუეყნისა ერთა ეპიზკოპოზთა, მაშინ ეტყოდიან ეპიზკოპოზნი: „ნუ მოღაფლდეებით და ნუ მოუღონოვდებით ბრძოლად მათდა, და ნუ დაუტევებთ სარწმუნოებასა, რჯულსა და ჩუეულებასა თქუენსა, და ჩუენ ვიქნებით წინაბრძოლნი თქუენნი;"[17] და ჰყოფდენცა ეგრეთ."

სამეფოში მეფისა და პატრიარქის არსებობა გულისხმობდა პოლიტიკური სისტემის ორიენტაციასა და მიმსგავსებას კონსტანტინოპოლთან. თუმცა ფეოდალური სისტემა საქართველოში, ისევე როგორც სხვაგან, დამყარებული კერძო, დამოკიდებულებით ურთიერთობებზე. ფეოდალიზმში ხომ, როგორც შარაშიძე აღნიშნავს, მიმართება სახელმწიფო—კერძო „იშლება."[18] აქედან გამომდინარე, საქართველოს შემთხვევაში გასათვალისწინებელია კონკრეტული გარემოებები.

პატრიარქის ფიგურა საქართველოს ეკლესიაში დაახლოებით ისეთივეა, როგორც სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიაში, ანუ ის ერთ-ერთი ეპისკოპოსია და მის განსაკუთრებულ ადგილს ეკლესიაში განსაზღვრავს კათედრა, რომელსაც ის იკავებს (მაგ.: მცხეთა, ისევე, როგორც იერუსალიმი, ან კონსტანტინოპოლი, როგორც უწმინდესი ადგილი), მაგრამ ეკლესიაში მისი ძალაუფლება განუსაზღვრელი არაა, მაგ.: სინოდის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე ის ფაქტიც მიუთითებს, რომ ანტონ პირველს, რომელიც გარდა პატრიარქობისა, ვახტანგის შვილი და ერეკლეს ბიძაშვილი იყო, კათოლიკობის მიღება არ ეპატია და ის განდევნეს.[19]

გარდა ამისა, საქართველოში ერთიანი სამეფოს დროსაც კი, ან როგორც ისტორიკოსები ამბობენ, ერთმეფობის ხანაშიც, ორი, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოსა) და ქართლის კათალიკოსი არსებობდა. მიუხედავად იმისა, რომ ქართლის კათალიკოსები აგრეთვე ერთიანი საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქებიც არიან და, შესაბამისად, მეტი უფლებები (ერთიანი საქართველოს მეფის კურთხევის უფლება) აქვთ, ვიდრე დასავლეთის კათალიკოსებს,

მეფის კარზე აფხაზეთის კათალიკოსი, გარკვეულწილად, ქართლის კათალიკოსთან გათანაბრებული პატივით სარგებლობს.[20] ამასთან, ის მეფის კურთხევის თანამონაწილეა. (თუმცა, ქართლის კათალიკოზს, როგორც ამას ნ. ბერძენიშვილი ასაბუთებს, აფხაზეთის კათალიკოზის დაუსწრებლადაც შეუძლია მეფის კურთხევა).

ერთიანი საქართველოს დაშლის შემდეგ, აფხაზეთის კათალიკოსი ქართლისას გაუთანაბრდა. როგორც ნ. ბერძენიშვილი წერს: „ამიერიდან ის ანდრია მოციქულის მოსაყდრეა და პავლე „ღმრთისა მეორის" თანამოსაგრე ქრისტეს არანებისმყოფელთა ბრძოლის საქმეში. მის ხელთ არის გახსნა და შეკრვა ლიხთამერის „სამეფოთა და ეკლესიათა", ... მისგან მიიღებენ კურთხევას საეკლესიო და საერო დიდნი და მცირენი, ე.ი. ეპისკოპოს-მიტროპოლიტნი, მეფენი და მთავარნი."[21]

ქართულ სამეფო და საეკლესიო ტრადიციაში აგრეთვე მნიშვნელოვანია მოძღვართ-მოძღვარისა და ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის ფიგურები. აქ ყურადღება უნდა მივაქციოთ, თუ როგორ ფუნქციონირებს ფეოდალიზმის სწორედ დამოკიდებულებითი ურთიერთობების სისტემა. მოძღვართ-მოძღვარი, ექვთიმე თაყაიშვილის ვარაუდით, გელათის აკადემიის რექტორი უნდა ყოფილიყო.[22] როგორც ჩანს, მისი ფუნქციები ზუსტად ცნობილი და კარგად შესწავლილი არ არის. თუმცა, პოლიტიკური თეოლოგიის თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ მოძღვართ-მოძღვარი მეფის კარზე განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა—სწორედ ის ჯდებოდა მეფისგან მარჯვნივ, ანუ ამ მხრივ იგი მეტი უპირატესობით სარგებლობდა, ვიდრე ქართლისა და აფხაზეთის კათალიკოზები და ჭყონდიდელი-მწიგნობართუხუცესი.[23]

ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობას დავით აღმაშენებელი ქმნის და ერთიანი საქართველოს დაშლამდე ის ერთერთი ყველაზე გავლენიანი ფიგურაა, როგორც სამეფო კარზე, ისე ეკლესიაში.[24] ისტორიკოსების მოსაზრებით, ამ თანამდებობის შექმნით დავით აღმაშენებელმა ფაქტიურად დაიქვემდებარა ეკლესია. მწიგნობართუხუცესი მეფის პირველი ვეზირია და ის სამეფო კარის საქმის წარმოებას ხელმძღვანელობს. ხოლო ჭყონდიდის ეპისკოპოსი დასავლეთ საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე გავ-

ლენიანი ეპისკოპოსი იყო. (მისი გავლენის მნიშვნელობა განსაკუთრებით დიდია მანამდე, სანამ აფხაზეთის საკათალიკოზო იქმნება, სხვადასხვა მოსაზრებით ესაა VII, X ან XII საუკუნეები).

მიუხედავად იმისა, რომ მოძღვართ-მოძღვარისა და ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის თანამდებობები საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე კარგა ხნით ადრე უქმდება, ამ ფიგურების გათვალისწინება ქართული სამეფოს პოლიტიკური თეოლოგიის ტრადიციაში კათალიკოზ-პატრიარქის ქარიზმის გასააზრებლად საკმაოდ მნიშვნელოვანია—მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში მისი ადგილი განსაკუთრებულია, მაგრამ მის გვერდით, თავად ეკლესიაში, მუდმივად არიან თანაბარი „პატივის" სასულიერო ავტორიტეტები და ეს „პატივი" შესაბამისად აისახებოდა პოლიტიკაში მათ გავლენაზე.

ქართული ეკლესიისა და სამეფოს პოლიტიკური თეოლოგიის მესამე უმნიშვნელოვანესი მსაზღვრელია ქართული ენა. ქართლის მეფეთა წარმოშობის მითოლოგიის მიხედვით, ქართველი მეფეები ნოეს შვილის, იაფეტის შთამომავლები არიან.[25] ეს კი მიუთითებს, რომ მეფეთა მიერ მოტანილი ქართული ენა წილნაყარია „ენათა აღრევამდე" არსებულ ენასთან. ქართული ენა, საქართველოს ყოველი კუთხისთვის, სამეფო დინასტიისა და ეკლესიის, ე. ი. კულტურის, ანუ წიგნის ენაა.[26]

გარდა ამისა, აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქრისტიანოში, ენას განსხვავებული თეოლოგიური მნიშვნელობა ენიჭება. აღმოსავლური ტრადიციის მიხედვით „ქრისტე ყველას თავის ენაზე ელაპარაკება,"[27] ხოლო დასავლურ ტრადიციაში ქრისტე ეკლესიის სახით ერთ, ლათინურ ენაზე ესაუბრება ყველა ხალხს.[28]

ფეოდალური საქართველოს სამეფო ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის არეალში და უშუალოდ მისი კულტურული გავლენის პირობებში ყალიბდებოდა. მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ საქართველოს ურთიერთობა ელინურ, ხმელთაშუაზღვის სამყაროსთან ქრისტიანობის მიღებამდეც საკმაოდ მჭიდრო იყო. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო ამ სასიცოცხლო სივრცის პერიფერიაზე იმყოფებოდა, ის მისი ნაწილი იყო.

რაც შეეხება რუსეთს, პაიპსი შენიშნავს, რომ თვითმპყრობელობის მთელი იდეოლოგია სასულიერო პირების მიერ იქმნებოდა.[29] როგორც ამას არაერთი ავტორი, და უფრო ცხადად კი უსპენსკი, აღწერს, XVI საუკუნიდან „რუსეთში ხდება, ბიზანტიის იმპერიის თავისებური რესტავრაცია."[30] მოსკოვის სამეფო სწორედ ამ სულისკვეთებით იქმნება. მისი პოლიტიკური თეოლოგიის არსი მდგომარეობდა იმაში, რომ იგი ახალი კონსტანტინოპოლი, მესამე რომი იყო. „ამ იდეის ფორმულირება მოახდინა ფსკოველმა ბერმა ფილოფემ და მას შემდეგ ის მოსკოვის რუსეთის პოლიტიკური თეორიის განუყოფელ ნაწილად იქცა."[31]

საინტერესოა, რომ „ახალი კონსტანტინოპოლის" ძალაუფლების კონცეფცია ფორმით თითქოს-და სრულად ეფუძნებოდა ბიზანტიის თეოკრატიული მმართველობის ფილოსოფიას, მაგრამ ამ დროისთვის, როგორც ამას უსპენსკი შენიშნავს,—„ბიზანტია უკვე აღარ არსებობს. მეტიც: ბიზანტიის დაცემის შემდეგ დიდი ხნით ჩერდება ურთიერთობები მოსკოვსა და კონსტანტინოპოლს (უკვე სტამბულს) შორის. ამდენად, რუსები არა რეალურად არსებულ ტრადიციაზე, არამედ თეოკრატიული სახელმწიფოს შესახებ საკუთარ წარმოდგენებზე იყვნენ ორიენტირებულნი: აქ იდეოლოგიას გაცილებით მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, ვიდრე ფაქტებს."[32]

რუსული პოლიტიკური თეოლოგიის მეორე მნიშვნელოვანი მომენტია ის, რომ ამ თეოლოგიის მიხედვით, მოსკოვის მეფეები იმპერატორ ავგუსტუსისგან მომდინარე საიმპერატორო შტოს შთამომავლები არიან. ეს გენეოლოგიაც რუსი სასულიერო პირების მიერ არის შემუშავებული, მიტროპოლიტ მაკარის ხელმძღვანელობით.[33]

აქედან გამომდინარეობდა თეორიის მესამე მომენტი, ის, რაც თავად ბიზანტიაშიც კი არ იგულისხმებოდა—არა მხოლოდ სამეფო ძალაუფლებაა ღვთაებრივი წარმოშობისა, არამედ თავად მეფეც, როდესაც ის „ძალაუფლებითაა შემოსილი, ღვთის დარია. ეკლესია ექვემდებარება მას ყველა საკითხებში, გარდა დოგმატურისა. ის არის ეკლესიის საერო მეუფე და ყველა სასულიერო პირი უნდა ექვემდებარებოდეს მას. ეს თეორია, რუსეთში პირველად გამოთქმული იყო იოსებ ვოლოცკის მიერ და დადასტურებულია რამდენიმე, მათ შორის 1666 წელს გამართული საეკლესიო კრებით."[34]

თითქოს მეფის ძალაუფლების ღვთაებრივ წარმოშობაში ახალი არაფერი იყო, მაგრამ უსპენსკი ამ საკითხს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. პრობლემის არსი ისაა, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიისა და, სხვათაშორის, დასავლურ ტრადიციაშიც, როგორც უკვე შევნიშნეთ, მეფეები ითვლებოდნენ ბიბლიური დავითის „შთამომავლებად“ (აქედან აიხსნება ქართველი მეფეების, ბაგრატიონთა წარმოშობის მითოლოგიაც). მაგრამ დავითის დარად მირონცხება ნიშნავდა მხოლოდ ღვთის რჩეულობას მაშინ, როდესაც რუსეთში მირონცხების დროს წარმოითქმებოდა არა „წმიდა ხარ, წმიდა ხარ, წმიდა ხარ,“ არამედ „სცხო ღმერთმა სულით წმიდითა და ძალით იესო ნაზარეველს“ (საქ. 10. 38), ეს კი მეფეს თვით ქრისტეს ამსგავსებდა.[35]

აქედან გამომდინარე, რუსეთში მეფის იმგვარი ქარიზმა იქმნება, რომელიც არცერთ სხვა ქრისტიანულ ქვეყანაში არ გვხვდება. თვითმპყრობელი მეფე არა ღვთის რჩეული, არამედ თვით ღმერთის მსგავსი იყო. საინტერესოა, რომ თუ სხვაგან არაღვთისმოსავ მეფეებს უკეთურ ბიბლიურ მეფეებს ადარებენ, რუსეთში მათ ანტიქრისტეებს უწოდებდნენ.[36]

კიდევ ერთი განსხვავება რუსული თვითმპყრობელობის თეოლოგიისა ის იყო, რომ, როგორც პაიპსი წერს,—„რუსი მეფეები ყველა მართლმადიდებელის იმპერატორები იყვნენ, ანუ უფლება ჰქონდათ ემართათ, დაეცვათ, და აგრეთვე დაექვემდებარათ ისინი საკუთარი ძალაუფლებისათვის. ეს დადასტურებული იყო 1561 წლის საეკლესიო კრებაზე. გარდა ამისა,—შენიშნავს პაიპსი,—ზოგიერთ წყაროში ეწერა, რომ რუსი მეფეები არა მხოლოდ მართლმადიდებელთა, არამედ ყველა ქრისტიანის მბრძანებლები იყვნენ.“[37]

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რუსეთის ცარი (მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ ცარი ეტიმოლოგიურად მოდის კეისარისგან), ანუ იმპერატორი, წარმოადგენდა სრულიად გასხვავებულ ქარიზმას, სრულიად განსხვავებულ პოლიტიკური თეოლოგიის ტრადიციას, ვიდრე ეს საქართველოს სამეფოს ტრადიციაში იყო.

განსხვავებული იყო აგრეთვე, ეკლესიის მოწყობისა და პატრიარქის ფიგურის ტრადიცია. მიუხედავად იმისა, რომ საქართვე-

ლოს რუსეთთან მიერთების დროს თავად რუსეთის ეკლესიას აღარ მართავდნენ პატრიარქები, ამ ფენომენის მიმართ მაინც ღირს ყურადღების მიქცევა, რადგან 1917 წლიდან რუსეთში და შემდეგ საბჭოთა საქართველოშიც, სწორედ შუასაუკუნეების პატრიარქის ქარიზმა აღსდგა.

უსპენსკი კვლევაში „მეფე და პატრიარქი" განმარტავს, რომ აღმოსავლეთ საქრისტიანოში პატრიარქს არ ირჩევდნენ ეპისკოპოსთა რიგებიდან. მის ქარიზმას განსაზღვრავდა არა, ასე ვთქვათ, პატრიარქის თანამდებობა, არამედ ის კათედრა, რომელიც მას ეკავა, მაგალითად იერუსალიმის, კონსტანტინოპოლისა, თუ მოსკოვის. პატრიარქი ერთ-ერთი ეპისკოპოსი იყო. პირველად რუსეთში მოხდა ეპისკოპოსის პატრიარქად კურთხევა და ამ რიტუალით განისაზღვრა, რომ პატრიარქად კურთხევა დაკავშირებულია ახალი იერარქიის საფეხურზე ასვლასთან, ანუ ეპისკოპოსად კურთხევის საიდუმლოებას ემატება ახალი, პატრიარქად კურთხევაც.[38]

ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რუსეთში, პეტრე დიდის მმართველობამდე, საქართველოსგან, თავად ბიზანტიისგან და მითუმეტეს, დასავლეთ საქრისტიანოსაგან განსხვავებით, სრულიად სხვა ტრადიცია იყო, რომელიც გულისხმობდა ცარისა და პატრიარქის მანამდე არარსებულ ფიგურებს. ამ ტრადიციის გათვალისწინება მნიშვნელოვანია, რადგან, ჩემი აზრით, სტალინის საბჭოეთში გარკვეულწილად სწორედ ეს კონსტრუქცია აღსდგა.

ხოლო პეტრე დიდის რეფორმების მიზანი მართლმადიდებლობაში პროტესტანტული მართვის სისტემის შემოღება იყო. მან გააუქმა პატრიარქის თანამდებობა და ეკლესია სრულად დაუქვემდებარა სახელმწიფოს. რუსი სასულიერო პირები, ფაქტობრივად, ჩინოვნიკები იყვნენ, რომლებსაც ობერპროკურორი მართავდა. სრულად შეიცვალა მათი სოციალური ფენაც. პაიპსი შენიშნავს, რომ რუს არისტოკრატიას ეკრძალებოდა სასულიერო პირებად გახდომა.[39]

რუსეთის მიერ საქართველოს ეკლესიაში ამავე პრინციპებით განხორციელებულმა ცვლილებებმა საქართველოს სოციალურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ძვრები მოახდინა: საქართველოს სოფლებსა და ქალაქებიდან სასულიერო პირების სახით გაქრნენ

სოციალური სტრუტურის ბუნებრივი, მნიშვნელოვანი აქტორები და გაჩნდნენ დანიშნული ჩინოვნიკები, რომლებიც მოცემულ საზოგადოებას კი არ წარმოადგენდნენ, არამედ ამ საზოგადოებაში სახელმწიფოს წარმომადგენლები იყვნენ.

ამ მხრივ საინტერესოა 1905 წელს საქართველოს საეგზარქოსოს იმერეთის ეპარქიის სამღვდელოების მოხსენება რუსეთის იმპერიის მინისტრთა კომიტეტისადმი. მოხსენებაში გაანალიზებულია XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისში ქართველი ხალხის დამოკიდებულება ეკლესიის მიმართ: „სასულიერო პირები, იმის მაგიერ, რომ ზრუნავდნენ ჩვენზე და გვეხმარებოდნენ, მთელი საქართველოს მოსახლეობის აზრით, გადაიქცნენ ნამდვილ მგლეებად და მხეცებად, ისინი გაურიგდნენ ჩვენს მტრებს, და გვიღობავენ გზას კანონიერ ამქვეყნიური წარმატებისა და კეთილდღეობის მისწრაფებაში. სასულიერო პირებს უყურებენ, როგორც პოლიციელ ჩინოვნიკებს, გადაცმულ ჟანდარმებს...“[40]. ამავე წერილში გაისმა კითხვა და იქვეა მასზე პასუხიც—„ნუთუ მართლმადიდებელმა ქართველებმა იმდენად დაკარგეს რწმენა, რომ განუდგნენ ქრისტესა და მის ეკლესიას? არა! ქართველებმა ზურგი შეაქციეს არა ქრისტესა და მის ეკლესიას, არამედ ისინი აღაშფოთა და მათ არ სურთ შეეგუონ საეკლესიო ცხოვრების თანამედროვე მოწყობასა და ამ ცხოვრების წესის ხალხში გამტარებლებს.“[41]

რუსული პოლიტიკური თეოლოგიის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი—არა მხოლოდ საერო სივრცეში, არამედ ეკლესიაშიც—ქართულის რუსული ენით ჩანაცვლების პოლიტიკა იყო. ამით ირღვეოდა ქართული პოლიტიკური თეოლოგიის და, შესაბამისად, კულტურული სასიცოცხლო სივრცის უმნიშვნელოვანესი პარადიგმა—ქრისტე ყველას თავის ენაზე ელაპარაკება.

XIX საუკუნეში საქართველოს სინამდვილეში შემოვიდა ის შუასაუკუნეები, რომლებიც ქართველს არასოდეს უნახავს. ეკლესია, კათოლიკურის მსგავსად, მას (ისევე, როგორც ყველა სხვა ხალხს) არა საკუთარ ენაზე, არამედ სხვა, რუსულ ენაზე ესაუბრებოდა. როგორც კათოლიკური სამყაროსთვის—ლათინური, ქართველებისთვის რუსული გახდა კულტურის ენა.

XIX საუკუნემდე ქართველებს რწმენას ართმევდნენ. რუსეთთან შეერთების შემდეგ ქართველმა ხალხმა რწმენა, უბრალოდ, დაკარგა. ის, რამაც საბჭოთა საქართველოში ტოტალური ათეიზმი ქართული გარდაუვალ რეალობად აქცია, სწორედ ერთმორწმუნე რუსეთთან ასწლიანი კავშირის შედეგი იყო.

რწმენის დაკარგვის მიზეზი საკუთარ თავთან გაუცხოვებაა. როდესაც გრძნობ, ხედავ, რომ შენი რწმენა შენი აღარაა, რაღაც სხვაა, უცხოა. ფორმალურად რუსებმა ქართული ეკლესია გააუქმეს, მაგრამ სინამდვილეში გაცილებით ღრმა და მნიშვნელოვანი პროცესი, ჩანაცვლება მოხდა—თითქოს არაფერი შეცვლილა, მაგრამ ერთმორწმუნეობის სახელით ფაქტობრივად სხვა სარწმუნოება შემოვიდა.

როგორც უკვე ვთქვით, XIX საუკუნემდე „ქართველი" ეროვნება არაა, ეს სარწმუნოებაა. ვახუშტისთან წერია—*„უკეთუ ჰკითხო ქართველსა ანუ იმერსა, მესხსა, ჰერკახსა რა რჯულის ხარ, წამს მოგიგებს: „ქართველი".* XIX საუკუნეში „სარწმუნოებით ქართველი" არ დაუპყრიათ—ეს იდენტობა რუსეთში შეუმჩნევლად, უმტკივნეულოდ, უგზოუკვლოდ გაქრა. რუსული მართლმადიდებლობა ქართველებისთვის ჯადოსნური სარკე იყო, რომელშიც ჩაიხედეს და ჰკითხეს: ვინ არის, სარკევ, ამ ქვეყნად ყველაზე ლამაზი, ძლიერი და მდიდარი? სარკიდან კი ოქროსგუმბათებიანი მესამე რომის იმპერია იყურებოდა. XIX საუკუნის მერე კახელები, ქართლელები, იმერლები, მეგრელები და სხვანი „სარწმუნოებით ქართველები" აღარ არიან, მათ რუსული მართლმადიდებლობა მიიღეს.

XIX საუკუნეში საქართველოში სასულიერო და საერო სივრცის გამიჯვნა არ მომხდარა. ქართველებისთვის სასულიერო სივრცე უბრალოდ გაქრა. სასულიერო სფეროდან გამოძევებული ქართველი საერო სივრცეში გადასახლდა.

ნაციონალური ეკლესია

XIX და XX საუკუნეების მიჯნაზე სასულიერო პირების მიერ ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობისათვის დაწყებული მოძრა-

ობა, როგორც ამას თავადაც აცნობიერებდნენ, უფრო საერო, ნაციონალური მოძრაობა იყო, რომელიც სამოციანელთა სულისკვეთებას ეფუძნებოდა.

ავტოკეფალისტების მოძრაობა თითქოს მიმართული იყო მხოლოდ ქართული სამოციქულო ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღდგენისკენ, მაგრამ ამ მოვლენას უკვე განსხვავებული პოლიტიკური თეოლოგია ედო საფუძვლად.

თუ XIX საუკუნემდე „ქართველი" სარწმუნოებაა, რომელიც თავის მხრივ მოიცავდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროს, XIX საუკუნესა და XX-ს დასაწყისში საქართველოში ყალიბდება დამოუკიდებელი საერო სივრცეები—ხელოვნებაში, მეცნიერებაში და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ეს სივრცეები, ჩვენს მიერ დასახელებული მიზეზების გამო, სეკულარულია. მაგრამ სეკულარობა თავისთავად სასულიეროსთან დაპირისპირებას კი არ გულისხმობს, არამედ, ერთის მხრივ მოითხოვს გამიჯვნას, ემანსიპაციას, ხოლო მეორე მხრივ მოდერნი ყოველთვის განსაზღვრავს საკუთარ კლასიკას, სწორედ ამიტომ საერო, ნაციონალური მოძრაობა ხდება სასულიერო სივრცის მაკონსტრუირებელი საფუძველი.

XIX საუკუნემდე, არცერთი ქართველი სასულიერო მოღვაწე არ ისაუბრებდა იმაზე, რომ ეკლესია უნდა იყოს ნაციონალური, თუნდაც იმ უბრალო მიზეზით, რომ არ არსებობდა ნაციის თანამედროვე გაგება. საქართველოში, ისევე როგორც სხვაგან, ეკლესია ხალხის არ იყო, პირიქით, ხალხი ეკუთვნოდა ეკლესიას—„არასადმე ვიხილავთ [...] სხუათა მეფეთა სახელნი, თვინიერ: „ჩუენ მეფემან საქართველოსამან ანუ ქართლისამან ანუ აფხაზეთისამან", რომელთა ზედა წერილ არიან ქუათა, ხატთა და ჯუართა ზედა."[42]—ბუნებრივია, აქ ვერც ქართველი ხალხის სახელს იხილავდა ვინმე.

ძველი ეკლესიის პოლიტიკური თეოლოგიის დასრულების შემდეგ, მოდერნული ლიბერალური ღირებულებების საფუძველზე ეროვნული სამყაროს ჩამოყალიბებასთან ერთად იქმნება ახალი, ნაციონალური ეკლესიის კონცეფცია. ეს საკმაოდ ცხადად ჩანს იმ მოთხოვნებში, რომლებიც ქართველ ავტოკეფალისტთა ჯგუფმა ჩამოაყალიბა. მათ მიერ შედგენილ დოკუმენტში ვკითხულობთ:

„1. ქართული ეკლესიის სრული დამოუკიდებლობის აღიარება. მის სათავეში იქნება კათალიკოსი, რომელსაც აირჩევს ადგილობრივ ეპისკოპოსთა კრება მთელი ქართველი ნაციისა და სასულიერო პირების წარმომადგენლებთან ერთად.

2. სასულიერო პირების არჩევითობას (მღვდელს, დიაკვანსა და მეფსალმუნეს ირჩევს მრევლი შესაბამის პირთაგან, ეპისკოპოსს—სასულიერო პირები და ეპარქიის მოსახლეობა).

3. სასკოლო სისტემის ძირფესვიანი რეფორმა: დაწყებითი და საშუალო ნაციონალურ სკოლებში ზოგადი ღვთისმეტყველების კურსის დაწესება. ხოლო სასულიერო პირთათვის, საშუალო სკოლის დამთავრების მერე, უმაღლესებთან არსებული, ორწლიანი სპეციალური საღვთისმეტყველო კურსის გავლა; უმაღლესებში საღვთისმეტყველო ფაკულტეტის დაფუძნება.

4. სასულიერო პირთათვის სიტყვის, ბეჭდვის, კრებისა და ყრილობების თავისუფლება.

5. სასულიერო პირთათვის ყველა სამოქალაქო უფლების მიცემა, რომლებიც არ ეწინააღმდეგება ეკლესიის იდეას.

6. ეკლესიის განთავისუფლება პოლიტიკური მიზნების მსახურებისგან, აგრეთვე ჩინოვნიკური და საკანცელარიო საქმიანობებისაგან.“[43]

ძნელი დასანახი არაა, რომ ამ პოლიტიკური თეოლოგიის წყარო ლიბერალური ღირებულებების კონცეფციაა, რომელიც, თავის მხრივ, ქრისტიანული ღირებულებების სეკულარიზაციის გზით ყალიბდებოდა.

ავტოკეფალისტთა ჯგუფის მოთხოვნაში მოცემულია რამდენიმე ღირებულება:

პირველია დემოკრატიის, არჩევითობის პრინციპი. პრემოდერნული სამყაროსთვის და, შესაბამისად, ძველი ეკლესიისთვის უმაღლესი სათნოებაა ბერი, ვინც საკუთარ თავს, ანუ ადამიანს, როგორც უმაღლეს ღირებულებას, ღმერთს უძღვნის. ლუთერის რეფორმაციამ, როგორც ჰეგელი აღნიშნავს, სხვა სათნოების—ოჯახისა და მეოჯახის—უპირატესობა მოიტანა. ოჯახი ის ადგილია, სადაც ყველაზე ცხადად ვლინდება სიყვარული. სიყვარული კი ღმერთია.“ აქცენტების ეს ცვლილება მიუთითებდა, რომ

ღვთის ნებას არა ცალკეული ადამიანი გაანდობს, ან კარნახობს საზოგადოებას, არამედ საზოგადოების არსებობისა და თანადგომისას ხორციელდება ღმერთის ნება. სამოქალაქო შეთანხმების, არჩევითობის პრინციპი სეკულარიზებული სახარებისეული იდეაა, რომლის თანახმად, სადაც ორი (რამდენიმე) ადამიანი ქრისტეს სახელით (სიმართლის საძიებლად) შეიკრიბება, ღმერთიც (ანუ ჭეშმარიტებაც) იქაა.

მეორე ღირებულება სასულიერო პირთათვის ყველა სამოქალაქო უფლებების მიცემის მოთხოვნაში ვლინდება. ეს პიროვნების თავისუფლების იდეაა. ჰეგელის მიხედვით, ტრადიციული (აქ შეგვიძლია ვიგულისხმოთ როგორც კათოლიკური, ისე ორთოდოქსული) ეკლესიისთვის უპირატესი ღირებულებაა მორჩილება, რეფორმაციისთვის—პიროვნების თავისუფლება. პიროვნების თავისუფლების გარეშე არ არსებობს საზოგადოება.[45] ქართველი ავტოკეფალისტები, ამ მოდერნულ ღირებულებასაც თავისი პოლიტიკური თეოლოგიის განუყრელ ნაწილად აქცევენ.

მესამეა დამოკიდებულება განათლების მიმართ. მოდერნულობის მთავარი პრინციპი რაციონალობაა. ის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდება განმანათლებლების ეპოქაში. საერო სკოლების დაფუძნება საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ იწყება. ეკლესიისა და სკოლების გამიჯვნა, თანამედროვე სამყაროს ერთ-ერთი ძირეული პრინციპია. საინტერესოა, რომ საქართველოში ნაციონალური, საერო სკოლების (რომლებსაც შესაბამისი განათლება უნდა უზრუნველეყოთ) შექმნას სწორედ სასულიერო პირები მოითხოვენ. მეტიც, ისინი უნივერსიტეტებს ანდობენ სასულიერო პირების განათლებას.

ერთი შეხედვით, განათლების სისტემისადმი სასულიერო პირების ასეთი დამოკიდებულება უცნაურია, მაგრამ ჯერ ერთი, როგორც უკვე ვთქვით, მათი იდეური საფუძველი ილიას ნაციონალური პროექტია, რომლის უმნიშვნელოვანესი ელემენტი სწორედ განათლების საკითხებია და თუ XIX საუკუნის ბეჭდვით მედიაში სასულიერო პირებისადმი ინტერესი ჩნდება, ის განათლების საკითხებთანაა დაკავშირებული. მეორეც, რაციონალობის პრინციპი ასევე სეკულარიზებული სახარებისეული იდეაა, რომლის თანახ-

მად ღმერთი ლოგოსია, შესაბამისად, სიტყვაა, ცნებაა, აზროვნებაა. ამდენად, მასთან ზიარება შესაძლებელია სწორედ სამყაროს რაციონალური გააზრების, შემეცნების გზით. აქედან გამომდინარე, იმ სასულიერო პირთათვის, ვისთვისაც თანამედროვე სამყარო პრინციპულად მისაღები იყო, არ იქნებოდა უცხო არც მეცნიერების მნიშვნელობის და არც მეცნიერული და რელიგიური ჭეშმარიტების საგანთა შორის მკაფიო გამიჯვნის გააზრება. ბოლოს და ბოლოს, ორმაგი ჭეშმარიტების პრინციპზე, ათენისა და იერუსალიმის მნიშვნელობაზე ჯერ კიდევ წმინდა მამები საუბრობდნენ.

შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ქართული ეკლესია 1905 წელს ჩამოყალიბებული ყველა პრინციპის ერთგული დარჩა არა მხოლოდ 1921 წლის ანექსიამდე, არამედ, მიუხედავად საბჭოთა ხელისუფლების მიერ ყველა დონის სასულიერო პირების მიმართ განხორციელებული არაადამიანური, ფიზიკური და მორალური ტერორისა, 1927 წლამდე, ანუ საქართველოს პატრიარქის, ამბროსი ხელაიას გარდაცვალებამდე.

1917 წლის 12 მარტს საქართველოს სამღვდელოებამ მცხეთის სვეტიცხოვლის საპატრიარქო ტაძარში მიიღო ავტოკეფალიის აღდგენის გადაწყვეტილება. დადგენილებაში ვკითხულობთ:

„1. ამ დღიდან, ე. ი. 12 მარტიდან (25) გრძელდება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია;

2. დროებით, კათოლიკოსის ამორჩევამდე, ეკლესიის გამგედ ინიშნება გურია-ოდიშის ეპისკოპოსი ლეონიდე.

3. საქართველოს ეკლესიის მმართველობა ევალება აღმასრულებელ კომიტეტს, რომელშიც შედიან, როგორც სასულიერო, ისე საერო პირები.“[6]

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული საეკლესიო მოძრაობა ეროვნული მოძრაობიდან იღებს თავის იდეურ ბიძგს, პოლიტიკური აქტივობით ის უსწრებს კიდეც საეროს. მეორეც, ამ მოძრაობაში საერო პირები არა მხოლოდ აქტიურად მონაწილეობენ, არამედ უშუალოდ არიან ჩართული მართვის ორგანოებში.

მეორე მნიშვნელოვანი მოვლენაა საქართველოს პატრიარქის 1917 წლის 17 სექტემბრის არჩევნები. საეკლესიო კრებას ესწრებოდა 430 დელეგატი. დემოკრატიული არჩევნების ატმოსფეროს

აღსაქმელად მნიშვნელოვანია გავიხსენოთ, რომ არჩეულმა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქმა თავის მეტოქეს, ეპისკოპოს ლეონიდეს (შემდგომში, ასევე საქართველოს პატრიარქს) მოუგო სულ რაღაც 11 ხმით. აქ გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ იმ დროს ეპისკოპოსი ლეონიდე ეკლესიის გამგის ფუნქციებს ასრულებდა.

ავტოკეფალისტების სულისკვეთების, მოდერნის ღირებულებებზე ორიენტირებული პოლიტიკური თეოლოგიის, მართვაში საერო პირების ჩართულობის (ფაქტიურად მთელი ნაცია მონაწილეობდა ყველა დონის სასულიერო პირების არჩევნებში) საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ 1917 წლისთვის საქართველოში შეიქმნა ნაციონალური ეკლესია. აქ აუცილებლად უნდა შევნიშნოთ, რომ ის არ იყო ორიენტირებული და არ აღიქვამდა თავს ეთნიკური ქართველების ეკლესიად. სხვათაშორის, რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლება სწორედ ამას ცდილობდა—მათ სურდათ, რომ საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში შესულიყვნენ არა საქართველოში მცხოვრები ყველა ეთნოსის წარმომადგენელი მართლმადიდებლები, არამედ მხოლოდ ქართველები, სხვები კი რუსეთის ეკლესიას დაქვემდებარებულები ყოფილიყვნენ.[47]

ეკლესია არასდროს ყოფილა ერთ ეთნოსზე დამოკიდებული. წარსულში ის განსხვავებული ეთნოსების დაქვემდებარებით იყო დაინტერესებული ისევე, როგორც მისი მოკავშირე საერო დინასტია. თითქოს, ეროვნული მოძრაობის იდეებზე დაფუძნებულ მოძრაობას შეიძლებოდა ამგვარი ცდუნება გასჩენოდა, მაგრამ ასე არ მოხდა და ეკლესია არც ახალ დროში შემოფარგლულა ერთი ეთნოსით. ამდენად, ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ, საქართველოს ეკლესია თავისი ქმედებით, ეყრდნობოდა არა ეთნიკური, არამედ სახელმწიფო ნაციის კონცეფციას.

1917-1921 წლებში, პირველად საქართველოს ისტორიაში, საქართველოს ეკლესია სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელი გახდა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელისუფლების მიერ მიღებულ კანონს ეკლესია ადექვატურად შეხვდა და თუ ამ წლებში მაინც არსებობდა სახელმწიფოსა და ხელისუფლებას შორის სადავო საკითხები, ეს სავსებით თავსდებოდა ორ სრულფასო-

ვან, თანამედროვე ინსტიტუციას შორის ჯანსაღი ურთიერთობის ფარგლებში.

ეკლესია საბჭოთა კავშირში, თუ საბჭოთა ეკლესია

1921 წლის 25 თებერვალს საქართველოს დემოკრატიულმა რესპუბლიკამ არსებობა შეწყვიტა. ოკუპაციის პირველივე დღეებიდან კომუნისტური რეჟიმის ტერორი, ისევე, როგორც ყველგან, სადაც მისი ძალაუფლება ვრცელდებოდა, საქართველოშიც საზოგადოების ყველა ფენას შეეხო. განსაკუთრებული დაუნდობლობით გამოირჩეოდა რეპრესიები ყოფილი საჯარო მოხელეების (პოლიციელების, ჟანდარმერიის თანამშრომლების, არმიის ოფიცრების, ფინანსისტების, იურისტების, დიპლომატების, განათლების სისტემის მოხელეების, საშუალო და უმაღლესი სასწავლო დაწესებულების მასწავლებლების და სხვ.), სასულიერო პირების, მემამულეების, მეწარმეების, გლეხების მიმართ. საქართველოში დამყარდა რეჟიმი, რომლის მსგავსი ისტორიას არ ახსოვს. კაცობრიობა არ იცნობს ეთნიკური (ანალოგი მხოლოდ ნაცისტების მიერ ებრაელთა განადგურებაა), სოციალური, პოლიტიკური და რელიგიური ნიშნით ადამიანთა დევნისა და განადგურების მსგავს მასშტაბებს. სხვადასხვა მონაცემებით, მხოლოდ 1923-1953 წლებში საბჭოთა კომუნისტური რეჟიმის, სტალინის მიერ რეპრესირებულთა რაოდენობა აღემატება 20 მილიონ ადამიანს.[48] სხვადასხვა მონაცემებით, ის 20 მილიონიდან 60 მილიონამდე მერყეობს.

ბუნებრივია, ამგვარ რეჟიმთან მიმართებაში ეკლესიას, და კონკრეტულად საქართველოს ეკლესიას, უნდა გამოემუშავებინა შესაბამისი პოლიტიკა და ამდენად, პოლიტიკური თეოლოგიაც. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისთანავე, მისი პოლიტიკა რელიგიის მიმართ, განსაკუთრებით აგრესიული იყო. ამის ასახსნელად საკმარისია თუნდაც სტალინის 1930 წელს წარმოთქმული სიტყვები, „ღმერთის ხსენება დავიწყებულ უნდა იყოს საბჭოთა კავშირში.“[49] ეს ეტაპი საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში ცნობილია უღმერთო

ხუთწლედის სახელით. ამ სიტყვებს თან სდევდა ტაძრებისა და სამლოცველოების დახურვები, ნგრევა და ტერორის ახალი ტალღა სასულიერო პირების მიმართ. ერთი შეხედვით, მებრძოლი ათეიზმის ქვეყანაში, ეკლესიას დიდი არჩევანი არც რჩებოდა გარდა მოწამეობისა, მაგრამ პოლიტიკას თავისი კანონზომიერებები აქვს და აქტორებს ხშირად ისეთი ქმედებებისკენ უბიძგებს, რაც მათ გეგმებში არსობრივად არაა გათვალისწინებული.

ცნობილია, რომ ოკუპაციის შემდეგ ქართული ეკლესია, პატრიარქ ამბროსი ხელაიას თაოსნობით, დაუპირისპირდა კომუნისტურ რეჟიმს. საქართველოს უახლეს ისტორიაში სამაგალითოა 1921-1927 წლების ეკლესიის ისტორია. ეს არის მაგალითი იმისა, თუ როგორ არის შესაძლებელი საკუთარი პრინციპების და ღირებულებების ასე თანმიმდევრულად და ღირსეულად დაცვა უაღრესად მძიმე პირობებში.

ოკუპაციის შემდეგ მალევე (11 ივნისს)[50] გარდაიცვალა პატრიარქი ლეონიდე. ასეთ ვითარებაში საქართველოს ეკლესიის პოლიტიკა ცხადად ჩანს არა მხოლოდ მის მიერ პატრიარქის არჩევაში,[51] არამედ საკათალიკოზო საბჭოსა და საეკლესიო კრების ყველა გადაწყვეტილებაში. მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ პატრიარქის არჩევნებში მონაწილე ორივე კანდიდატი, ჭყონდიდელი მიტროპოლიტი ამბროსი (ხელაია) და ქუთათელ განათელი მიტროპოლიტი ნაზარი (ლეჟავა), როგორც შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენა, გამოირჩეოდნენ საკუთარი პრინციპებისადმი ერთგულებით.[52]

ამბროსი ხელაიამ და მთელმა საკათალიკოზო საბჭომ პროტესტი განაცხადეს რევკომის ცნობილი №21 დეკრეტის გამო, რომლითაც ეკლესიას ერთმეოდა იურიდიული პირის სტატუსის უფლება.[53] საკათალიკოზო საბჭოს მხარდაჭერითა და სახელით ამბროსი ხელაია გენუის საერთაშორისო კონფერენციას უგზავნის ცნობილ მემორანდუმს, სადაც აცხადებს, რომ მისი სამშობლო ანექსირებულია, რომ ოკუპანტების მიერ ხორციელდება ტერორი და კონფერენცის მონაწილე ქვეყნებს სთხოვს დახმარებას.[54] როგორც ვხედავთ, ამ წლებში საქართველოს ეკლესია ფაქტიურად მოქმედებს როგორც ნაციონალური მოძრაობა. საქართველოს სასულიერო პირების სულისკვეთებასა და იდეოლოგიაზე ზუსტად მეტყვე-

ლებს შემდეგი გარემოებები: როდესაც ამბროსი ხელაიას „ჩეკაში“ დაკითხვაზე შეახსენებენ, მენშევიკური მთავრობაც რელიგიის წინააღმდეგი იყოო, ის პასუხობს, რომ დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობა ხალხის მიერ იყო არჩეული და იბრძოდა იმის დასაცავად, რისი დაცვაც კომუნისტების დროს ეკლესიამ იტვირთა. ხოლო იმის შეხსენებაზე, რომ ამბროსი ხელაია მეფის ხელისუფლების დროსაც იყო გადასახლებული, პატრიარქი პასუხობს, რომ ის იდევნებოდა არა რწმენისთვის, არამედ იმისთვის, რომ იცავდა ქართველი ხალხის ეროვნულ ინტერესებს.[55]

„ჩეკაში“ არაერთი დაბარების, შეურაცხმყოფელი დაკითხვებისა და სხვა მორალური ზეწოლის მიუხედავად ამბროსი ხელაია ვერ გატეხეს.

1923 წელს საქართველოს საკათალიკოზო საბჭოს შემადგენლობის უმრავლესობას აპატიმრებენ და მათ ბრალად სამშობლოს ღალატს სდებენ.[56] საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული ვერც ეს ღონისძიება აღმოჩნდა ბოლომდე ეფექტური. სასამართლოზე როგორც პატრიარქის, ისე სხვა დაპატიმრებულთა ქმედება მხოლოდ ზრდიდა მათ ავტორიტეტს და აძლიერებდა ხალხის მხარდაჭერას. და სწორედ ამ დროიდან საბჭოთა ხელისუფლება პირველად მიმართავს, ერთი შეხედვით პარადოქსულ, მაგრამ ბოლშევიკების მიერ საკმაოდ გამოცდილ პოლიტიკას.

აღიარებული იყო, რომ კლასიკური მარქსისტული იდეოლოგიის თანახმად, პროლეტარიატი ითვლებოდა ერთადერთ პროგრესულ ძალად, რომელსაც რევოლუციის მოხდენა შეეძლო. შესაბამისად, რევოლუციის საკითხების შესახებ სხვა საზოგადოების ფენებთან თანამშრომლობა არათანმიმდევრულ პოლიტიკად ითვლებოდა. ლენინის ინიციატივით ბოლშევიკებმა უარი თქვეს ამ პრინციპზე. მათ კავშირი დაამყარეს უპირველეს ყოვლისა გლეხებთან და შემდეგ, სხვა მშრომელ ფენებთან. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ აგრარულ რუსეთში სწორედ გლეხების მიმხრობის ფაქტორმა გადაწყვიტა რევოლუციის ბედი.[57] მარქსისტული პრინციპი კი აქ იმით იყო დაცული, რომ რევოლუციის ლოკომოტივი და, შესაბამისად, ბელადი პროლეტარიატი იყო. მიუხედავად რევოლუციაში მოკავშირეობის წვლილისა (იმის გათვალისწინებითაც, რომ საბ-

ჭოთა ხელისუფლება მუშურ-გლეხურია, რაც ნამგალისა და უროს სიმბოლიკაშიც გამოიხატებოდა), ბოლშევიკური რევოლუციის შემდეგ სწორედ რომ პროლეტარიატის დიქტატურა[58] მყარდება, ხოლო ყველა მშრომელი ფენისა და მითუმეტეს გლეხობის მიმართ ხორციელდება არნახული რეპრესიები.

ამგვარად, დროებითი კავშირი იდეურ მოწინააღმდეგეებთან ბოლშევიკების პოლიტიკურ არსენალში იმთავითვე იგულისმებოდა. ეს პოლიტიკა რამდენიმე მიზანს ემსახურებოდა: პირველი—მოწინააღმდეგის რიგებში დაპირისპირების პროვოცირება. მეორე—მოწინააღმდეგის შედარებით ლოიალური ნაწილის დაქვემდებარება და მესამე—მტრების ფართო წრიდან აღიარების მოპოვება. ანუ გამოდიოდა, რომ ბოლშევიკები არ აღიარებდნენ არავის, ისინი უბრალოდ საუბრობდნენ სხვადასხვა სოციალური ფენების მეტნაკლებ პროგრესულობაზე, რომლებსაც პროლეტარიატის დიქტატურის პირობებში კომუნიზმის მშენებლობაში მონაწილეობის მიღება შეეძლოთ. ხოლო, რეპრესიების ფონზე, მოწინააღმდეგეებიც კი აღიარებდნენ ბოლშევიკური იდეოლოგიის უპირატესობას.

ერთი შეხედვით, ერთმანეთის მიმართ მკვეთრად ნეგატიური იდეური პოზიციიდან გამომდინარე, ბოლშევიკურ ხელისუფლებასა და ეკლესიას შორის თანამშრომლობის პერსპექტივა თითქოს არ არსებობდა, მაგრამ, ქვემოთ მოყვანილი გარემოებებიდან გამომდინარე, ხელისუფლება იძულებული იყო შეეცვალა პოლიტიკა.

პირველი, ბოლშევიკებისთვის შეუძლებელი გახდა ეკლესიის სწრაფი განადგურება; მეორე, სამართლებრივ დონეზე და საერთაშორისო ფაქტორის გათვალისწინებით, საბჭოთა ხელისუფლება აღიარებდა სინდისის თავისუფლებას და ღია აგრესია ეკლესიის მიმართ პოლიტიკურად არახელსაყრელი იყო. ბოლშევიკები სასულიერო პირებს სდევნიდნენ, ასე ვთქვათ, ანტისახელმწიფოებრივი ქმედებების გამო, ხოლო ეკლესიებს ხურავდნენ, თითქოსდა ხალხის მოთხოვნის საფუძველზე. კომუნისტური პროპაგანდის მიხედვით, რაც უფრო მაღალია ხალხის განათლების დონე, მით უფრო უსარგებლო და როგორც თავად უწოდებდნენ, დრომოჭმული ხდებოდა რელიგია. მესამე ფაქტორი იყო ის, რომ ეკლესია მართლაც

ნაციონალური ინტერესებიდან გამომდინარე უპირისპირდებოდა საბჭოთა ხელისუფლებას და ამიტომ, საკმაო ავტორიტეტითა და მხარდაჭერით სარგებლობდა გარკვეულ ფენებში.

ამიტომ საბჭოთა ხელისუფლებამ ეკლესიაში მოკავშირეების ძებნა დაიწყო. პოლიტიკა მარტივია—თუ ასი კაციდან ორის გადაბირება მოხერხდებოდა, დანარჩენები ნადგურდებოდნენ, ხოლო ეს ორი ხდებოდა ეკლესიის ოფიციალური ხმა. ეს ცხადად ჩანს ისტორიული მასალებიდან და ახლახანს გახსნილი საარქივო ცნობებიდან. მაგალითად, ბერიას მიერ დაწერილ, საქართველოს ეკლესიის ანალიზში ვკითხულობთ, რომ საკათალიკოსო საბჭოს 13 წევრიდან, მხოლოდ ორი ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ქრისტეფორე ციცქიშვილი და ქუთათელ-განათელი ეპისკოპოსი დავითია ეგრეთ წოდებული პროგრესისტული დაჯგუფების წევრები, რაც ძირითადად საბჭოთა ხელისუფლებისადმი ლოიალობაში გამოიხატება. დანარჩენ სასულიერო პირებს ბერია რეაქციონერების სახელით მოიხსენიებს.

საკათალიკოსო საბჭოს უმრავლესობის დაპატიმრების შემდეგ თანამოსაყდრის ფუნქციებს ასრულებს მიტროპოლიტი ქრისტეფორე ციცქიშვილი და პირველად სწორედ ამ დროს მოხდა ეკლესიის ოფიციალური პირის მხრიდან საბჭოთა ხელისუფლების მიმართ არა მხოლოდ დადებითი პოზიციის დაფიქსირება, არამედ ამბროსი ხელაიასა და მისი მომხრეების გაკიცხვა. სწორედ ამ დროიდან ყალიბდება ახალი პოლიტიკური თეოლოგია არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მთელ საბჭოთა კავშირში და კერძოდ რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში. ეს პოლიტიკური თეოლოგია ორივე ეკლესიას ჩინგიზ ყაენის შუასაუკუნეებში აბრუნებს, როდესაც გავრცელებული იყო მოსაზრება, რომ მონღოლები ქრისტიანულ სამყაროს დამსახურებულ სასჯელად მოევლინენ. ოღონდ ეს სასჯელის დრო, როგორც პაიპსი აღნიშნავს, რატომღაც რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ოქროს ხანად იქცა, რადგან ქვეყნის საყოველთაო დაბეგვრის პირობებში, რუსული ეკლესია გათავისუფლებული იყო ბეგარისაგან, ხოლო მისი გავლენა და სიმდიდრე მხოლოდ იზრდებოდა.[59] სამაგიეროდ, პოლიტიკური თეოლოგიით გათვალისწინებული იყო, რომ ეკლესიები აღავლენდ-

ნენ ლოცვას დიდი ყაენის სახელზე. დაახლოებით იგივე პოლიტიკური თეოლოგით შეხვდა მონღოლებს ქართული ეკლესიაც.

იგივე პოლიტიკური თეოლოგია წარმოიშვა კომუნისტური რეჟიმის დროსაც. მაგ.: ეპისკოპოს დავით კაჭახიძის განცხადება ასე ულერდა: „გენუის კონფერენციაზე ქართველი სამღვდელოების სახელით გაგზავნილმა მემორანდუმმა, კონტრრევოლუციურმა გამოსვლებმა საქართველოს ეკლესია უხერხულ მდგომარეობაში ჩააყენა. საბჭოთა ხელისუფლებამ იგი თავის მტრად მიიჩნია და ამიტომ დაარბია ეკლესიები, დაიქსაქსა სამღვდელოება, მთავრობა უნდა დარწმუნდეს, რომ ეკლესიას პოლიტიკასთან არავითარი საერთო არა აქვს. თუ ამას დავამტკიცებთ ნორმალურ პირობებში, მაშინ ხელისუფლება შეწყვეტს ეკლესიის საწინააღმდეგო კამპანიას. ამიტომ მოვითხოვთ ჩვენს ეპარქიაში შეჩერებულ იქნას ეკლესიისა და სამღვდელოების წინააღმდეგ ბრძოლა. აღდგენილ იქნას ტაძრები. თუ მაინც ვინმე შეინიშნა ანტისამთავრობო გამოსვლებში, დაისაჯოს სასტიკად.“ ისჯებოდნენ კიდეც—საკათალიკოზო საბჭოს წევრთა უმრავლესობა ამ დროს დაპატიმრებული იყო.

საინტერესოა, რომ წყაროებზე მუშაობა აჩვენებს—ახალი პოლიტიკური თეოლოგია რიგ სასულიერო პირებსა და ბოლშევიკური ხელისუფლების მჭიდრო თანამშრომლობის პირობებში ყალიბდებოდა. ბერიას წერილში ვკითხულობთ, რომ ამბროსი ხელაიასა და საკათალიკოზო საბჭოს დაპატიმრების შემდეგ „უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ეტაპიდან კათალიკოზ ქრისტეფორე ციცქიშვილის ხელმძღვანელობით საკათალიკოზო საბჭო დაადგა რეფორმების გზას. პირველ რიგში, ეკლესია გადაყვანილია ახალ სტილზე, მეორე—სასულიერო პირებს ნება ეძლევათ, თავისუფალ დროს სამოქალაქო სამოსი ეცვათ, მსახურებისა და მარხვის დროები შემცირებულია, დაშვებულია ჯვრისწერა მარხვის დროს, საუბარია მღვდლებისათვის მეორედ ქორწინების უფლების მიცემაზე. მნიშვნელოვანია, რომ ყველა ეს წამოწყება აღვიქვათ, როგორც ქრისტეფორეს, კაცის, რომელიც უთანაგრძნობს საბჭოთა ხელისუფლებას, სურვილი გადაიყვანოს ქართული ეკლესია საბჭოთა ხელისუფლებასთან დაპირისპირების რეჟიმიდან და წაიყვანოს ის განახლებისკენ.“[50]

1923 წლიდან იკვეთება, რომ საქართველოს ეკლესიის ნაციონალური სულისკვეთების მქონე სასულიერო პირების მიმართ განხორციელებულ ტერორში საბჭოთა ხელისუფლება მარტო არ იყო. ქართული მართმადიდებელი ეკლესიის წიაღში წარმოიშვა ახალი მოძრაობა, რომელიც ე. წ. განახლებისა და რეფორმატორების სახელითაა ცნობილი და რომლის ლიდერები ქუთათელ-გაენათელი ეპისკოპოსი, შემდგომში მიტროპოლიტი დავით კაჭახიძე და ურბნელი ეპისკოპოსი, 1922-1925 წ.წ. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრის მოვალეობის შემსრულებელი, 1927-1932 წ.წ. საქართველოს პატრიარქი ქრისტეფორე III, ქრისტეფორე ციციშვილი იყვნენ. მოძრაობის სულისკვეთების მთავარი ნიშანი კომუნისტურ რეჟიმთან თანამშრომლობა და, შესაბამისად, შეურიგებელ საასულიერო პირთა დევნა იყო.

1923 წელს მიტროპოლიტი დავით კაჭახიძე ქუთაისის მთავარხუცესს სწერს: „დროა, განახლება შეტანილ იქნას ჩვენს საეკლესიო ცხოვრებაში. თანახმად თანამედროვე კულტურის სახელმწიფოებრივი წესწყობილებისა, ამიტომ გევალებათ გამოითხოვოთ მთავრობისაგან ნებართვა სარეფორმო კომისიის შედგენისა და საჭირო კრების გამართვისა, რათა გამომუშავებულ იქნას რეფორმების პროექტი."

რეფორმების პოლიტიკის ძირითადი ფაბულა შემდეგნაირად იყო ჩამოყალიბებული:

> „ქუთაისის საეკლესიო რეფორმების საინიციატივო ჯგუფის 1923 წლის 5 სექტემბრის კრების გადაწყვეტილება — დღეს საქართველოში არსებული საბჭოთა ხელისუფლება არის ერთადერთი კანონიერი ხელისუფლება და ქართველი ხალხის ინტერესების დამცველი. ჩვენ მოვუწოდებთ ყველა მორწმუნეს მხარი დაუჭირონ მას. ვაცხადებთ სრულიად საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის ამბროსის გამოსვლას შემცდარად და არაკანონიერად, საჭიროდ მიგვაჩნია იგი გადაყენებულ იქნას კათალიკოზ-პატრიარქის თანამდებობიდან."

როგორ ვხედავთ, საბჭოთა ხელისუფლების უკვე პირველივე წლებიდან მიმდინარეობს ერთობ პარადოქსული პოლიტიკა, რომლის თანახმად, ბოლშევიკების მხრიდან იმთავითვე გასანადგურებლად განწირული ინსტიტუცია — ეკლესიაც კი, აღსასრულამ-

დე „საბჭოთა“ უნდა გამხდარიყო. ბოლშევიკი ბელადები, სხვა სფეროებზე არანაკლებ, ეკლესიის გასაბჭოებისთვის იღწვოდნენ.

აქ უნდა განვმარტოთ, რა არის „საბჭოთა“. ბუნებრივია, ეს არაა მართლაც მუშათა კლასის, არც, თუნდაც, კომუნისტური პარტიის მმართველობა. ესაა, როგორც ვასლენსკი აღნიშნავს, ნომენკლატურის დიქტატურა. ჯერ კიდევ საბჭოთა პოეტმა ევტუშენკომ ზუსტად ჩამოაყალიბა საბჭოთა მმართველი ელიტის მთავარი სახასიათო ნიშანი:

> მათ არ აინტერესებთ, რომ ხელისუფლება—საბჭოთაა,
> მთავარია, რომ ის—ხელისუფლებაა.[61]

ვის ჰქონდა რეალური ძალაუფლება საბჭოთა კავშირში, ვინ იყო მმართველი კლასი? სოვეტოლოგები მას მოკლედ იხსენიებენ—ნომენკლატურა. განსაზღვრების თანახმად, ნომენკლატურა არის ყველაზე მნიშვნელოვანი თანამდებობები, სადაც დანიშვნის კანდიდატურები წინასწარ განიხილება, რეკომენდაცია ეძლევათ და მტკიცდებიან შესაბამისი პარტიული კომიტეტების მიერ. თანამდებობის პირები, რომლებიც შედიან პარტიული კომიტეტის ნომენკლატურის რიგებში, თავისუფლდებიან აგრეთვე ამ უკანასკნელთა მიერ. ნომენკლატურა არის ყველაზე მნიშვნელოვანი თანამდებობის პირები.[62]

ნომენკლატურაში შედიოდნენ: პარტიული ორგანოების ყველა პასუხისმგებელი მუშაკები, სახელმწიფო ორგანოების მმართველი მუშაკები, აგრეთვე მნიშვნელოვანი ადმინისტრაციული თანამდებობის პირები კოლმეურნეობებში, კოოპერატივებში, სამეცნიერო დაწესებულებსა და შემოქმედებით კავშირებში.[63]

როგორც ვხედავთ, ნომენკლატურის მთავარი სახასიათო ნიშანია ის, რომ თანამდებობის პირი, მართალია, ფორმალურად ინიშნება ინსტიტუციის მიერ, მაგრამ მისი შერჩევა და წარდგინება ზემდგომი ინსტანციის მიერ ხდება. მაგალითად, კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის სამდივნოს ნომენკლატურას წარმოადგენდა,[64] ხოლო რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდის მიერ არჩეული მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქი წარმოად-

გენდა საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პოლიტბიუროს ნომენკლატურას.“[65] ასეთი იყო ძალაუფლების კონსტიტუცია საბჭოთა კავშირში. თანამდებობის პირი წარმოადგენდა არა იმ ინსტიტუციას, რომელსაც მართავდა, არამედ ინსტანციას, რომლის დაქვემდებარებაშიც ეს უკანასკნელი იყო.

სწორედ ამ გაგებით ხდება ეკლესიის გასაბჭოება, ანუ მთავარია ძალაუფლების ხელში ჩაგდება და მხოლოდ ამის შემდეგ განისაზღვრება შესაბამისი პოლიტიკა და მისი უზრუნველყოფა თეოლოგიური არგუმენტებით. უკვე 1926 წელს ბერია წერს: „ამბროსი ხელაიას შესაძლო სწრაფი გარდაცვალების შემთხვევაში კათალიკოზ-პატრიარქის თანამდებობაზე წარდგენილ უნდა იქნას მიტროპოლიტი ქრისტეფორე ციცქიშვილი.“[66] საკუთარი ნომეკლატურის დანიშვნით ხელისუფლება დასახულ მიზანს აღწევდა. ქართული ეკლესია, რომლის შესახებაც თავად ბერია წერდა, რომ „ეკლესიას აქვს გავლენა საზოგადოების გარკვეულ ფენებზე, რომლებშიც აღვიძებს ანტისაბჭოთა სულისკვეთებას და გამომდინარე მისი ორგანიზებიდან, ბოლო წლებში მისი გავლენა მატულობს, ასე რომ აუცილებელია ჩვენი მხრიდან გამომუშავდეს შესაბამისი ტაქტიკა,“[67] საბჭოთა ხელისუფლების მხარდამჭერი და მეხოტბე ხდება.

1927 წელს ამბროსი ხელაიას გარდაცვალებით სრულდება საქართველოს ნაციონალური ეკლესიის ისტორია და იწყება საბჭოთა საქართველოს ეკლესიის ეპოქა. ახლად არჩეული საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ქრისტეფორე III-ს 1927 წლის 28 თებერვლის ერთ-ერთი პირველი განცხადება იყო: „მივესალმები სრულიად საქართველოს საბჭოთა ხელისუფლებას და ვუსურვებ მას ნაყოფიერ მოქმედებას ქვეყნის კულტურულ-ეკონომიკურ წარმატებაში იმ ზომამდე, რომ არსებული დიდი კავშირი საბჭოთა რესპუბლიკებისა უფრო განმტკიცებულიყოს და თავის შემოქმედებითს მუშაობით, ერთა შორის სამართლიანობის დამყარებით, კიდევ უფრო მეტი მიმზიდველი ყოფილიყოს კავშირის გარეშე მყოფ ერთათვის.“

სხვათაშორის, მოწამეობის გარდა, ეს ის ერთადერთი გზაა, რაც საბჭოთა ხელისუფლებამ არა მხოლოდ ქართულ, ან რუსულ

მართმადიდებელ ეკლესიებს, არამედ საბჭოთა კავშირში არსებულ სხვა კონფესიების წარმომადგენლებს დაუტოვა. მეტიც, ვითარების ცინიზმი იმაში მდგომარეობდა, რომ მიუხედავად მრავალი ათასი მოწამისა, ხელისუფლებამ სწორედ შეურიგებლობა აქცია კერძო შემთხვევად. რადგან 1927 წელს ეკლესიის ოფიციალური პოზიცია ამგვარად ჟღერდა: „ჩვენ გვსურს ვიყოთ მართლმადიდებლები და ამასთან აღვიქვათ საბჭოთა კავშირი ჩვენს სამოქალაქო სამშობლოდ, ვისი სიხარულიცა და წარმატებებიც—ჩვენი სიხარული და წარმატებებიცაა, ხოლო წარუმატებლობები—ჩვენი წარუმატებლობაცაა. ყოველი დარტყმა მიმართული საბჭოეთის წინააღმდეგ, იქნება ეს ომი, ბოიკოტი, საზოგადოებრივი მღელვარება, მკვლელობა, მსგავსი იმისა, რაც მოხდა ვარშავაში, აღიქმება ჩვენი მხრიდან, ჩვენს წინააღმდეგ მიმართულ დარტყმად“ (პატრიარქ სერგის ცნობილი დეკლარაცია, 1927 წლის 29 ივლისი).

საბჭოთა მთავრობის წარმატება ჩვენი წარმატებაცაა—საინტერესოა, ახსოვს თუ არა კაცობრიობას ქრისტიანების მიმართ უფრო წარმატებული დევნა, ვიდრე ეს ოცდაათიანი წლების საბჭოეთში იყო?

მნიშვნელოვანია აქვე შევნიშნოთ, რომ „გასაბჭოებამ“ ეკლესიას ვერ მოუტანა ის შედეგი, რასაც ხელისუფლებასთან თანამშრომლობაზე წასული სასულიერო პირები ვარაუდობდნენ.

1944 წლისთვის როგორც ქართული, ისე სხვა ეკლესიების განადგურება თითქმის დასრულებულია. ამას სტატისტიკაც ცხადყოფს:

1921 წელს, გასაბჭოებამდე, საქართველოში იყო 15 ეპარქია, 2357 ეკლესია-მონასტერი

1928 წელს—13 ეპისკოპოსი; 1110 მღვდელი.

1939 წლისთვის—3 ეპისკოპოსი და კათალიკოზ-პატრიარქი. მღვდელი—83; დიაკონი—3; მეფსალმუნე—10;

1944 წლისთვის—ორი ეპისკოპოსი და კათალიკოზ-პატრიარქი. 21 მოქმედი ეკლესია, აქედან სამი რუსული; სულ 83 მღვდელი, სამი დიაკონი, 10 მეფსალმუნე.[68]

თითქოს საბჭოთა ხელისუფლებამ დასახულ მიზანს მიაღწია: მან, პრაქტიკულად, გაანადგურა ეკლესია. შეიძლება ითქვას, რომ

საბჭოთა კავშირში ეკლესიის ერთიანობა სრულიად არაფორმალურია, რადგან მას ერთიანი იურიდიული პირის უფლება წართმეული აქვს. კანონი ფორმალურად ითვალისწინებდა კულტმსახურების თავისუფლებას. შესაბამისად, კონკრეტული ეკლესია იხსნებოდა ამა თუ იმ რაიონის საბჭოს გადაწყვეტილებით, მორწმუნეთა მოთხოვნის საფუძველზე. შესაბამისად, ყოველი მორწმუნე აღრიცხული, „აღრიცხვაზე აყვანილი“ იყო.

მაგრამ სწორედ მაშინ, როდესაც სტალინს თითქოს ხელს არაფერი უშლიდა, დასახული მიზნის შესაბამისად, საბოლოოდ გადაეწყვიტა ეკლესიის პრობლემა, ის არა მხოლოდ აჩერებს რეპრესიებს, არამედ იწყებს მის, ასე ვთქვათ, აღმშენებლობას.

1943 წელის 4 სექტემბერს სტალინი ჯერ უშიშროების პოლკოვნიკ კარპოვს იბარებს და ნიშნავს მას ახლად შექმნილ თანამდებობაზე, რომელსაც ეწოდება „საბჭოთა კავშირის მინისტრთა საბჭოსთან არსებული რუსეთის ეკლესიის საქმეთა საბჭო“, შემდეგ იბარებს კრემლში მიტოპოლიტებს სერგის, ალექსისა და ნიკოლაის და სთავაზობს, რომ შეიქმნას ეკლესიის მართვის ორგანო, რომელიც აირჩევდა რუსეთის პატრიარქს (მნიშვნელოვანია შევნიშნოთ, რომ ამ დროისთვის რუსეთის ეკლესია 18 წლის განმავლობაში პატრიარქის გარეშეა). გენერალური მდივნის კითხვაზე, თუ როდის შეძლებდა სინოდი შეკრებას, სასულიერო პირები ამბობენ, რომ ეს მოხერხდება ერთ თვეში. სტალინი იღიმება და კითხულობს, ხომ არ შეიძლება იმოქმედონ ბოლშევიკური ტემპებით. გადაწყდა, რომ პატრიარქის არჩევნები დანიშნულიყო 8 სექტემბერს.[9]

ამ შეხვედრაზე სტალინმა მიტროპოლიტებს საპატრიარქოს განთავსებისათვის საბჭოთა მთავრობის მხრიდან ყოველგვარი თანადგომა შესთავაზა: რუსეთის ეკლესიას გადაეცა გერმანიის ელჩის ყოფილი რეზიდენცია და რამდენიმე ავტომობილი; აღუთქვა სამთავრობო სუფსიდიის გამოყოფა; დაპირდა სანთლების ქარხნის აშენებას და ეკლესიის დაქვემდებარებაში გადაცემას, რათა ეკლესიას თავისი სახსრები გასჩენოდა; შესთავაზა სემინარიისა და აკადემიის გახსნა, რათა აღზრდილიყვნენ ახალი კადრები; შეთანხმდნენ, რომ დაარსდებოდა ბეჭდვითი ორგანო.

ჩვენთვის საინტერესოა მოცემული ისტორიული ფაქტები, რათა გავიაზროთ არა მხოლოდ პოლიტიკური მოტივი, რომელიც აიძულებდა ხელისუფლებას, რომლის პოლიტიკის ქვაკუთხედი საზოგადოების ცნობიერებიდან რელიგიის აღმოფხვრა იყო, შეეცვალა საკუთარი გადაწყვეტილება, არამედ ის, თუ, რა ფაქტორები განაპირობებდა ამ ეპოქაში, პოლიტიკური თეოლოგიის შექმნას.

გავრცელებული თვალსაზრისის მიხედვით, სტალინმა რელიგიური გაერთიანებების მიმართ რეპრესიები შეაჩერა იმიტომ, რომ ომის წლებში ეკლესიამ საბჭოთა ხელისუფლებას მხარდაჭერა გამოუცხადა და რელიგია ხელს უწყობდა პატრიოტული სულისკვეთების ამაღლებას, სანაცვლოდ კი, ომის მიწურულს, ეკლესია დასაჩუქრდა, ასე ვთქვათ, მხარდაჭერისთვის.

ალბათ უნდა დავიწყოთ იქიდან, რომ განვლილმა დრომ სტალინს აჩვენა, ხოლო ომის პერიოდმა სავარაუდოდ კიდევ უფრო გააძლიერა მოსაზრება, რომ შესაძლებელია ეკლესიის როგორც სრული ინსტიტუციური განადგურება, ასევე მისი დაქვემდებარებაც, მაგრამ მიუხედავად არნახული ტერორისა, საზოგადოებიდან „რწმენის სრული აღმოფხვრა“ შეუძლებელია. ანუ, დეკლარირებულად საბჭოური სეკულარიზმი საჯარო სფეროდან რელიგიის განდევნას გულისხმობდა, მაგრამ ამასთან, რწმენის თავისუფლების პრინციპის გათვალისწინებით, ფორმალურად აღიარებდა პრივატულ სივრცეში მისი არსებობის შესაძლებლობას. მაგრამ საქმეც იმაში იყო, რომ ტოტალიტარიზმი სწორედ პრივატულ სივრცეზე კონტროლის დაკარგვას ვერ შეეგუებოდა, ხოლო ეკლესიის სრული განადგურების შემთხვევაში საზოგადოების მორწმუნე ნაწილის მართვის ყველანაირ ბერკეტს კარგავდა.

მორწმუნეთა სრულ განადგურებამდე (რისი ილუზიაც სტალინს ალბათ ბოლომდე ჰქონდა), მათ დასაქვემდებარებლად ერთადერთი მოკავშირე მხოლოდ ეკლესია შეიძლება ყოფილიყო — მორწმუნეების კონტროლი შესაძლებელი იყო ეკლესიის კონტროლით. ეკლესიები ვალდებულები იყვნენ, სახელმწიფოსთვის რეგულარულად მიეწოდებინათ როგორც რაოდენობრივი, ისე პირადი ინფორმაცია მრევლის შესახებ.

გადავხედოთ საგარეო პოლიტიკურ გარემოებებს: ისტორიკოსების ცნობით, რეპრესიები ეკლესიის წინააღმდეგ 1939 წელს ჩერდება. ამ დროის, საბჭოთა კავშირი აგრესიის მსხვერპლი კი არ არის, არამედ ნაცისტურ გერმანიასთან ერთად, აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნების დასაპყრობად, ექსპანსიურ ომს იწყებს. სხვათაშორის, „ეკლესიასთან კონსტრუქციული ურთიერთობის“ პოლიტიკის მეორე ეტაპი იწყება 1943 წელს, მაშინ, როცა საბჭოთა ჯარები მასიურ შეტევას იწყებენ და ფრონტის ხაზი ევროპაში გადადის, როცა სტალინი ევროპის ქვეყნების დაპყრობას გეგმავს და არა მანამდე, როდესაც საბჭოეთი თავდაცვით ომს აწარმოებდა. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ სტალინს ეკლესიის ინსტიტუციური აღდგენა-გაძლიერება სწორედ ექსპანსიური პოლიტიკის წარმოებისას სჭირდებოდა. 1943 წელს საბჭოთა კავშირი შეტევაზე გადავიდა და იმისთვის, რომ ოკუპირებულ ტერიტორიებზე არსებული ეკლესიების კონტროლისა და მართვის ინსტრუმენტი შექმნილიყო, ის ჯერ საბჭოეთში უნდა ჩამოყალიბებულიყო.

მეორე მოტივი საბჭოეთისა და მოკავშირეების ურთიერთობაა. სტალინი, როგორც კარპოვის ოქმებიდან ჩანს, აშკარად ჩქარობს ეკლესიასთან ურთიერთობის არა მხოლოდ მოწესრიგებას, არამედ მედიის საშუალებით, ამ ურთიერთობის ფართო საზოგადოებისთვის ჩვენებასაც. რუს მიტროპოლიტებთან საუბრის ბოლოს მოლოტოვი ამბობს, რომ მოსკოვში იგეგმება ინგლისის ეკლესიის დელეგაციის ჩამოსვლა და ათანხმებს შეხვედრის დროს.

მესამე, ნაცისტები ოკუპირებულ ტერიტორიებზე ეკლესიებს ხსნიდნენ და აშკარად პოლიტიკურად მიზანშეუწონელი იყო საბჭოთა კონტროლის აღდგენის შემდეგ მათი დახურვა.

1943 წლის შემდეგ საბჭოთა კავშირი დასავლეთის ქვეყნებს როგორც ნაცისტური გერმანიის ოკუპაციისგან განმათავისუფლებელის სახით ევლინება. მაგრამ თუ მოკავშირეთა მიერ რომელიმე ქვეყნის ნაცისტური ოკუპაციის დასრულება და გათავისუფლება ერთია, საბჭოთა ჯარები მათ მიერ „გათავისუფლებული“ ქვეყნებიდან წასვლას არ აპირებდნენ. მეტიც, ამ ქვეყნებში მყარდებოდა სოციციალისტური რეჟიმები. საბჭოეთის ამ დაპყრობით კამპანიებს ესაჭიროებოდა შესაბამისი იდეურ-პოლიტიკური უზრუნ-

ველყოფა. ამ იდეოლოგიის ფორმულირება იმაში გამოიხატებოდა, რომ საბჭოთა კავშირი აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებს არა მხოლოდ ნაციზმისგან ათავისუფლებდა, არამედ იცავდა მათ იმპერიალისტური დაპყრობითი ომისაგან. მეორე მსოფლიო ომის კოშმარის შემდეგ, მშვიდობა აშკარად აქტუალური თემა იყო. მაგრამ მშვიდობის საბჭოთა პოლიტიკას მხარდაჭერა არა მხოლოდ საბჭოეთში, არამედ დასავლეთის საზოგადოების სხვადასხვა ფენებშიც სჭირდებოდა. ამიტომ აშკარად საჭირო გახდა, იდეოლოგია გამყარებულიყო არა მხოლოდ იმ არგუმენტით, რომ კაპიტალისტურ სამყაროს არ შეუძლია არსებობა იმპერიალისტური ომების გარეშე და მშვიდობა მხოლოდ მშრომელი კლასის ინტერესშია. იდეოლოგია უნდა გაძლიერებულიყო სხვადასხვა არუმენტით, მათ შორის თეოლოგიური არგუმენტებითაც და ამის უზრუნველყოფა შეეძლო საბჭოთა ეკლესიას. რასაკვირველია, ეს უზრუნველყოფა მოიძებნა—მისი ქვაკუთხედი სახარებისეული მშვიდობის კონცეფცია გახდა, კერძოდ:

„დიდება მაღალთა შინა ღმერთს, და მშვიდობა ქვეყნად, და სათნოება კაცთა შორის."[70]

კაპიტალისტურ სამყაროსთან ომში საბჭოთა სამღვდელოება ავანგარდი იყო. ესენი იყვნენ სასულიერო პირები, რომლებიც მშვიდობისთვის იბრძოდნენ. ერთის მხრივ, ანტიდასავლური რიტორიკით პროპაგანდას უწევდნენ საბჭოთა სახელმწიფოს, ხოლო მეორეს მხრივ, ცდილობდნენ შეესუსტებინათ დასავლეთის თავდაცვისუნარიანობა. სანამ დასავლეთში საბჭოთა ტანკები გამოჩნდებოდნენ, მათ წინ მშვიდობის მღვდლების ქადაგება უძღოდა.

მაგალითად, მშვიდობის მომხრეთა კონფერენციაზე საქართველოს ერთ-ერთი პატრიარქის მიერ წარმოთქმული სიტყვა (რომელიც, რასაკვირველია, პარტიის ცენტრალურ კომიტეტთან იყო შეთანხმებული) ასე ულერდა:

> „მინდა მოგახსენოთ, რომ ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია, რომელიც ყოველთვის განუყრელი იყო ქართველ ერთან, ჭირსა თუ ლხინში, იზიარებს ყველა მის გულისნადებს და მასთან ერთად იბრძვის მთელ მსოფლიოს მშვიდობისათვის.

... ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია, საბჭოთა კავშირის ყველა ხალხებთან ერთად, გამოხატავს მტკიცე ნებას ბოლომდე დაიცვას მთელს მსოფლიოში მშვიდობის საქმე.

... იმ დროს, როდესაც ომის გამჩაღებლები ყოველნაირად ცდილობენ ჩაითრიონ მსოფლიოს ხალხები ომის საშინელებებში, მშვიდობის მომხრეთა ძალები, დიადი საბჭოთა კავშირის მეთაურობით, ყოველდღიურად იზრდება და ძლიერდება.

... ყველასთვის ცნობილია, როდესაც ამერიკელი მილიონერები და მილიარდელები გამალებით ამზადებენ ახალ ომს, საბჭოთა კავშირი ეწევა გიგანტური ელექტროსადგურების მშენებლობას, აშრობს ჭაობებს, რწყავს უდაბნოებს.

... ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია, თავის ხმას უერთებს მთელი პროგრესული კაცობრიობის მძლავრ მოძრაობას მშვიდობისათვის მთელ მსოფლიოში და დარწმუნებული ვართ, რომ ჩვენ ამას მივაღწევთ, რადგან ჩვენთან არს ღმერთი, ჩვენთანა არს უმაღლესი სიმართლე.

... მშვიდობის საქმე გაიმარჯვებს, რადგანაც მშვიდობისათვის მოძრაობას ხელმძღვანელობს დიადი მებრძოლი და დროშისმპყრობელი იოსებ ბესარიონის ძე სტალინი."[7]

მშვიდობის პოლიტიკურ თეოლოგიას, რომელიც საბჭოთა კავშირის და შესაბამისად, საბჭოთა ეკლესიის მხრიდან იყო ინიცირებული, საკმაო წარმატება ჰქონდა დასავლეთში, მითუმეტეს მემარცხენე წრეებში. ეს იყო სადისკუსიო სივრცე, სადაც საბჭოეთი თითქოსდა არა მხოლოდ საკუთარი ინტერესებისა და ღირებულებებიდან გამომდინარე საუბრობდა. ამ პოლიტიკის საფუძველზე საბჭოეთს გაუჩნდნენ პოლიტიკური მოკავშირეები და გულშემატკივრები. ამ მხრივ საინტერესოა, სტალინის გარდაცვალების შემდეგ, რომის პაპის იოანე XXIII-ის 1963 წლის 11 აპრილის ენციკლიკა, რომელსაც ასევე ერქვა — Pacem in Terris (მშვიდობა ქვეყნად). უნდა აღინიშნოს, რომ ენციკლიკას საბჭოთა მედია გამოქვეყნებისთანავე საკმაოდ დადებითად გამოეხმაურა.

როგორც ვხედავთ, საბჭოთა ეკლესიის პოლიტიკურ თეოლოგიას, რამოდენიმე კონცეპტი ედო საფუძვლად.

პირველი იყო ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა, ანუ საღვთო სამეფოსა და ამქვეყნიური, საერო ძალაუფლების გამიჯვნა.

მეორეა, ბიბლიური თანასწორობის იდეით საბჭოთა სოციალისტური იდეოლოგიის გამართლება.

დაბოლოს, სახარებისეული მშვიდობის კონცეფციით საბჭოთა მილიტარიზმის გამართლება.

დასკვნა

სტატიაში შევეცადეთ, საქართველოს ეკლესიის მაგალითზე, გაგვეანალიზებინა სხვადასხვა დროის პოლიტიკური სისტემის არსებობის ვითარებაში, ეკლესიის პოლიტიკური თეოლოგიის დისკურსები.

უნდა აღინიშნოს, რომ შევეხეთ ამ თემის მხოლოდ ერთ შრეს და არაერთი ასპექტი განხილვის მიღმა დარჩა. მაგალითად, როდესაც განვიხილეთ საბჭოთა დროის ეკლესია, ჩვენ არ შევეხეთ საკითხს, თუ რა ადგილი ეკავა და როგორ აღიქვამდა ამ ინსტიტუციას საბჭოთა საზოგადოება.

მოცემულმა ანალიზმა გვაჩვენა, რომ ეკლესიის, კერძოდ, მართლმადიდებელი ეკლესიის პოლიტიკური თეოლოგია ყალიბდება და დამოკიდებულია მოცემული ისტორიული ეპოქის საერო ძალაუფლების პოლიტიკაზე.

აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ერთის მხრივ, პოლიტიკური დისკურსი ხშირ შემთხვევაში თეოლოგიური ენით სარგებლობს, ხოლო მეორეს მხრივ, პოლიტიკური თეოლოგია შეიძლება არა საკუთრივ ეკლესიის მარადიული ღირებულებების პოზიციებიდან, არამედ წარსულში, ან აწმყოში არსებული, გარკვეული საერო პოლიტიკის პოზიციიდან გვესაუბრებოდეს.

შენიშვნები

1. Carl Schmitt: Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 2009, გვ.50.
2. Armin Adam, Politische Theologie, Zürich 2006, გვ.7.
3. ეს სტატია დაიბეჭდა კრებულში „ქართველი ერის დაბადება", თბილისი 2009. კრებულში წარმოდგენილი თითქმის ყველა სტატია მოცემული პრობლემის მნიშვნელოვან ასპექტებს განიხილავს.

4. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ.291, „პირველი, უკეთუ ჰკითხავ ქართველსა ანუ იმერსა, მესხსა, ჰერკახსა რა რჯულის ხარ, წამს მოგიგებს „ქართველი."
5. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ. 291
6. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ. 292
7. გიორგი მერჩულე, შრომა და მოღვაწეობა ღირსად ცხორებისა წმინდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გრიგოლისა, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბილისი 1987,გვ.143
8. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, გვ.19
9. გიორგი მერჩულე, შრომა და მოღვაწეობა ღირსად ცხორებისა წმინდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გრიგოლისა, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბილისი 1987,გვ.151
10. „ქართველი ერის დაბადება", თბილისი 2009. გვ. 44
11. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, გვ.21
12. გიორგი მერჩულე, შრომა და მოღვაწეობა ღირსად ცხორებისა წმინდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გრიგოლისა, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბილისი 1987,გვ.143
13. იქვე
14. რჯულის მსმენელნი კი არ არიან მართალნი ღმერთის წინაშე, არამედ რჯულის აღმსრულებელნი გამართლდებიან (ბიბლია; თბილისი 1989; რომ. 2.11). იუდაველი ის კი არაა, ვინც გარეგნულადაა იუდაველი; არც ისაა წინადაცვეთა, რომელიც გარეგნულია და ხორციელი. არამედ იუდაველი ისაა, ვინც შინაგანადაა იუდაველი; და წინადაცვეთაც ისაა, რომელიც გულისა და სულისმიერია და არა ასოსმიერი. და კაცთაგან კი არ იქნება იგი, არამედ ღმრთისაგან (იქვე: რომ 3.29).
15. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ.117
16. ქართული ფეოდალიზმის სოციალური სივრცის ამ ნიშანზე თავის ნაშრომში, შესავალი ქართული ფეოდალიზმის კვლევაში,(თბილისი 2011) გიორგი შარაშიძე წერს. ქართული და ფრანგული ფეოდალიზმის განმასხვავებელი ნიშნების აღწერისას, ის ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ „საქართველოში არ ყოფილა მშვენიერი და ჰარმონიული დაყოფა ფენებად—orator, bellator, paborator (მლოცველი, მეომარი, მშრომელი)—რაც სისტემის ერთ-ერთი მთავარი კონცეპტუალური საყრდენი უნდა ყოფილიყო. სხვაგვარად არც შეიძლებოდა, რადგან ეს სამად დაყოფა ტიპობრივად ინდოევროპულია." (შესავალი ქართული ფეოდალიზმის კვლევაში, გვ. 25) მნიშვნელოვანია აგრეთვე წყარო, რომელსაც გიორგი შარაშიძე, სხვა ადგილას მიუთითებს: „გიბრძანებს და მოგახსენებს მეფე დავით, დღეთა შინა სიკუდილისა და სოფლით გასვლისათა, ჩემ მიერ, უნდისა და უღირსისა, მლოცველისა მათი-

სა მათისა ბერისა პირითა, თქუენ, ყოველთა დიდებულთა და წარჩინებულთა სამეფოისა მისისათა: კათალიკოსთა, ეპისკოპოსთა, ერისთავთა და ყოველთა შეწყალებულთა (დოლიძე IV, დოკ. ნომერი 8, გვ.18 გვ. 19) შარაშიძე შენიშნავს, რომ „თუკი ამ დოკუმენტში მოცემულ ლაკონურ ფორმულირებას შევადარებთ იმას, რასაც სხვა ოფიციალურ დოკუმენტებში ვხვდებით, დავასკვნით, რომ „შეწყალებულნი" ესადაგება მთელ ვასალიტეტს." (იქვე. გვ. 19) ანუ შეგვიძლია, დავასკვნათ, რომ გარკვეულწილად, უმაღლესი სასულიერო იერარქები ისეთივე მემამულეები, ანუ ისეთივე ვასალები არიან მეფისა, როგორიც სხვა ფეოდალები.

17. გვ. 38
18. გიორგი შარაშიძე, შესავალი ქართული ფეოდალიზმის კვლევაში, თბილისი 2011, გვ 8-9
19. Летопись Грузинчь, Тбилиси 1913, გვ.108-113.
20. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ.5, თბილისი 1971, გვ. 99-100
21. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები ტ.5, თბილისი 1971, გვ. 95-96
22. „ხელმწიფის კარის გარიგება", ექ. თაყაიშვილის რედ. წინასიტყვაობა, თბილისი 1920, გვ. XXXII
23. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები ტ.5, თბილისი 1971, გვ. 95-96, „ხელმწიფის კარი გარიგება", ექ. თაყაიშვილის რედ. წინასიტყვაობა, თბილისი 1920, გვ. XXXIX „მოძღვართმოძღვარს უფრო მეტი პატივი აქვს ვიდრე სხვა ეპისკოპოსებს, ვიდრე ქართლისა და აფხაზეთის კათალიკოსებს. პატივი მისი სწორია ჭყონდიდელის პატივისა, მაგრამ ზოგჯერ ამასაც მეტობს."
24. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში, ტ.3,თბილისი 1971.
25. ამ კონცეპტის გააზრებისა და დამუშავების მხრივ მნიშვნელოვანია ნინო დობორჯგენიძის ნაშრომი, „ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები; რელიგიური ისტორიოგრაფიის წყაროთა ინტერპრეტაციის ცდა", თბილისი 2010.
26. ამათ ყოველთა წიგნი და ენა ერთი-იგივე ფარნაოზ პირველისა მეფისაგან ქმნული: და ჰკითხო რა წინთქმნულთა მათ კაცთა: „რა ენა და წიგნი უწყი", მოგიგებს მყის: „ქართული." რამეთუ არა იტყვის, არცა რჯულსა, ენასა და წიგნსა იმერთასა, ანუ მესხთა და ჰერ-კახთასა. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ. 291-292)
27. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ.119.
28. ნინო დობორჯგენიძის ნაშრომი, „ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები; რელიგიური ისტორიოგრაფიის წყაროთა ინტერპრეტაციის ცდა", თბილისი 2010.

29. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ.129
30. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, გვ.13
31. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ.129
32. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, გვ.13
33. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ.129
34. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ.129
35. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, 20
36. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, 21
37. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ.129
38. Б.А. Успенски Царь и Патриарх, Москва 1998, 30-90
39. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ.127.
40. საარქივო მოამბე,№8, 2010, გვ.134
41. იქვე.
42. ქართლის ცხოვრება IV, თბილისი 1973, გვ. 292
43. საარქივო მოამბე, №8, 2010, გვ.136
44. ბიბლია,თბილისი 1989, პირველი იოანესი 4.8.
45. G.W.F. Hegel Werke 20 Frankfurrt am Main 1986 გვ.61
46. სერგო ვარდოსანიძე,საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1925 წლებში, გვ.12, გაზეთი „საქართველო," 1917 წ.თბილისი 2001, გვ.59
47. სერგო ვარდოსანიძე,საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1925 წლებში, თბილისი 2001, გვ.16
48. სტეფან კურტუა, ნიკოლა ვერთი, ჟან-ლუი პანე, ანდრე პაჩკოვსკი, კარლ ბარტოსეკი, ჟან-ლუი მარგოლენი, კომუნიზმის შავი წიგნი, თბილისი 2011 გვ. 13
49. სტალინი თხზულებანი, ტომი 6, ლენინიზმის საფუძვლების შესახებ, თბილისი 1949,გვ. 327.
50. სერგო ვარდოსანიძე,საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1925 წლებში, თბილისი 2001, გვ.60
51. იქვე, გვ.63. „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საკათალიკოზო საბჭომ კათალიკოზ-პატრიარქის თანამოსაყდრედ გამოარჩია ჭყონდიდელი მიტროპოლიტი ამბროსი (ხელაია). საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მესამე კრება გაიმართა 1-5 სექტემბერს გელათში. კრებაზე არჩეული იყო 212 დელეგატი... კრებაზე სრულიად კათალიკოზ-პატრიარქად არჩევნებზე კენჭს იყრიდა ორი კანდიდატი: ჭყონდიდელი მიტროპოლიტი ამბროსი (ხელაია) და ქუთათელ განათელი მიტროპოლიტი ნაზარი (ლეჟავა). არჩევნებში გამარჯვება წილად ხვდა ჭყონდიდელ მიტროპოლიტ ამბროსის (ხელაია).

52. იქვე. 1924 წელს, ქუთაისში, მიტროპოლიტი ნაზარი (ლეჟავა), სხვა სასულიერო პირებთან, მღვდლებთან გერმანე ჯაჯანიძესთან, იორეთეოზ ნიკოლაძესთან, სიმონ მჭედლიძესთან და დიაკონ ბესარიონ კუხიანიძესთან ერთად, ყოველგვარი გასამართლების გარეშე, სამეულის გადაწყვეტილებით დახვრიტეს.
53. სერგო ვარდოსანიძე,საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1925 წლებში, თბილისი 2001, გვ.59
54. სერგო ვარდოსანიძე,საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1925 წლებში, თბილისი 2001, გვ. 54.
55. იქვე, გვ.71
56. იქვე, გვ.78
57. სტალინი თხზულებანი, ტომი 6, ლენინიზმის საფუძვლების შესახებ, თბილისი 1949, გვ.172-194
58. პროლეტარიატის ბელადობის პრიმატი საინტერესოდაა გამოხატული მუშა კაცისა და გლეხი ქალის ცნობილ ქანდაკებაში. მიუხედავად ბოლშევიკების მიერ ქალისა და კაცის თანასწორობისა, პროლეტარიატის სიმბოლოდ კაცის გამოსახვა, მაინც ბევრ რამეზე მეტყველებს.
59. Ричард Пайпс. Россия при старом режиме, Массачусетс 1981, გვ. 125.
60. საარქივო მოამბე, №8, 2010, გვ.93
61. Номенклатура; М. Восленский; London 1990; გვ.112
62. Номенклатура; М. Восленский; London 1990; გვ.15
63. Номенклатура; М. Восленский; London 1990; გვ.140
64. Номенклатура; М. Восленский; London 1990; გვ.134
65. Номенклатура; М. Восленский; London 1990; გვ.134
66. საარქივო მოამბე, №8, 2010, გვ.98
67. საარქივო მოამბე, №8, 2010, გვ.98
68. საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი—1879, აღ.-1, სქ. -5, გვ.5,11.
69. Записка полковника государственной безопасности Г.Г. Карпова о приеме И.В. Сталиным иерархов Русской православной церкви (РПЦ),г. Москва 4 сентября 1943 г.
70. ბიბლია, თბილისი 1989, ლუკ. 2.14.
71. საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფონდი—1879,აღ.1.სქ.26.გვ.10,11. აგრეთვე:აღ 1,სქ.22გვ.1—8.

ეკატერინე ჭყოიძე

ქართველთა რჩეულობის იდეა: წარმოშობა და ისტორიული კონტექსტი

რჩეულობა ნაციონალიზმის, როგორც სუროგატული პოლიტიკური რელიგიის ერთ-ერთი გამოვლინებაა. ამის დასტურია ის, რომ დროდადრო ჩვენ ვხვდებით რჩეული ნაციის, განსაკუთრებული ისტორიისა და ბედისწერის მქონე უნიკალური ხალხის თვითხატს, რაც ეთნიკური რჩეულობის, „რჩეული ხალხის“ ძველი რელიგიური რწმენის სეკულარულ მემკვიდრეს წარმოადგენს.[1]

„რჩეული ერის“ ცნების ბიბლიური ასპექტი კარგადაა ცნობილი. საყოველთაოდ გავრცელებული აზრის თანახმად, ძველი აღთქმის რჩეულ ერში ებრაელები მოიაზრებოდნენ, ხოლო ახალი აღთქმის მიხედვით, ეს პატივი უკვე ქრისტიანებს ერგოთ.[2]

ქრისტიანობის, როგორც რელიგიის გამარჯვებას ქრონოლოგიურად დაემთხვა ახალი ქრისტიანული იმპერიის შექმნა.[3] წინარე სტატიაში, ბუნებრივია, ამ ორი ფაქტის ცალ-ცალკე და ერთმანეთთან მიმართებაში განხილვას არ შევუდგებით. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ბიზანტიური პოლიტიკური იდეოლოგია სწორედ ქრისტიანობამ განსაზღვრა. თავად იმპერიის შექმნა თავიდანვე აღქმულ იქნა, როგორც ღვთის ნების გამომხატველი ფაქტი და თუკი მანამდე რომი იყო წარმართული სამყაროს ცენტრი, ახლა ის

კონსტანტინოპოლმა შეცვალა როგორც ქრისტიანული სამყაროს ცენტრმა.[4] ამ კონცეფციას, ბუნებრივია, გამყარება სჭირდებოდა. კონსტანტინოპოლი რომ იმდროინდელი ცივილიზებული სამყაროს ერთადერთი და უკონკურენტო ცენტრი გამხდარიყო, უნდა მოძებნილიყო ისეთი მექანიზმი, რაც მას ერთი მხრივ რომთან და მეორე მხრივ იერუსალიმთან მიმართებაში მიანიჭებდა უპირატესობას: რომი უნდა შეეცვალა როგორც იმპერიალისტურ ცენტრს, ხოლო იერუსალიმი, როგორც ქრისტიანობის ცენტრს. თუ ამ პროცესებს კარგად ჩავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ კონსტანტინოპოლი როგორც იდეა და ამ იდეის პრაქტიკული განხორციელება ავტომატურად უზრუნველყოფს (ან ხელს უწყობს) ქრისტიანობის მსოფლიო, ანუ საყოველთაო (= ეკუმენურ) რელიგიად გადაქცევას.

კონსტანტინოპოლს რომთან შედარებით უპირატესობის მოპოვება არ გასჭირვებია, რადგან რამდენადაც ინტენსიური ტემპებით ხდებოდა მისი განვითარება დაარსების დღიდანვე, იმდენად ინტენსიური ტემპებით ხდებოდა რომის დაცემა. ხოლო რაც შეეხება იერუსალიმთან კონკურენციას, ეს შედარებით რთული აღმოჩნდა, თუმცაღა, ბიზანტიის პოლიტიკურ ელიტას არც ამის მიღწევა გასჭირვებია: საჭირო იყო სიწმინდეების, რელიკვიებისა და წმინდა ნაწილების კონსტანტინოპოლში თავმოყრა. შესაბამისად, სულ მოკლე ხანში იმპერიის დედაქალაქმა რელიკვიებისა და სხვადასხვა წმინდა ნაწილების რაოდენობით ყველა ქალაქსა თუ რეგიონს გაუსწრო. მის წიაღში ინახებოდა 476 სხვადასხვა წმინდანის 3.600-ზე მეტი წმინდა ნაწილი.[5] ამის გარდა, ისლამის ჩასახვამ და გავრცელებამაც ხელი შეუწყო კონსტანტინოპოლის რელიგიური პრესტიჟის გაზრდას. იმპერიის დედაქალაქი თავის თავში ქრისტიანობის დამცველს ხედავდა მთელი ქრისტიანული აღმოსავლეთის მასშტაბით.[6]

თავისთავად ცხადია დედაქალაქს პირველ რიგში მაცხოვართან და ღვთისმშობელთან დაკავშირებული სიწმინდეები სჭირდებოდა. მის განსაკუთრებულ სიამაყეს წარმოადგენდა ცხოველმყოფელი ძელი,[7] რომელზედაც ქრისტე იქნა გაკრული და ღვთისმშობლის სამოსელი, რომელიც ვლაქერნის ტაძარში იყო დავანებული.[8]

იგივე ტენდენცია შეინიშნება საქართველოს ეკლესიაშიც. ღვთისმშობელთან დაკავშირებული სიწმინდეები მაცხოვრის კვართის შემდეგ, მისი ყველაზე დიდი სიმდიდრეა. მათ შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავს ღვთისმშობლის კვართს, რომელიც ზუგდიდის მუზეუმშია დაცული,[9] ანუ ქართულ რეალობაში მაცხოვრის კვართი კონსტანტინოპოლის პატიოსანი ძელის ანალოგი გახდა, ხოლო ღვთისმშობლისა კი — ვლაქერნის სამოსლის. ქართველთა რჩეულობის იდეა ქართული საეკლესიო ტრადიციის თანახმად მჭიდროდ დაუკავშირდა ყოვლადწმიდა მარიამს, რაც ტექსტებში მხოლოდ X საუკუნიდან დასტურდება.

ღვთისმშობლის კულტი ზოგადად აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციაში VI-VII საუკუნეებში მკვიდრდება და თითქმის პარალელურად, ანუ იმავე პერიოდში ბიზანტიის იმპერიის დედაქალაქი მიიჩნევა მის განსაკუთრებულ მფარველობის ქვეშ მყოფ ქალაქად/ადგილად.[10] ამას ხელი შეუწყო 626 წლის 29 ივლისიდან 8 აგვისტომდე ავარების მიერ კონსტანტინოპოლისთვის ალყის შემორტყმამ. მათგან სასწაულებრივი გადარჩენა ღვთისმშობლის სახელს დაუკავშირდა, რამაც საბოლოოდ გაამყარა მისი კულტი იმპერიის დედაქალაქში.[11] ყოვლადწმიდა მარიამის ფუნქცია, როგორც დედაქალაქის გამარჯვებისა და უსაფრთხოების უზრუნველმყოფელის, ბიზანტიური პოლიტიკური თეორიის ერთ-ერთი ნაწილი იყო, რაც გამოიხატა ტექსტებში, იკონოგრაფიაში, ცერემონიებში.[12]

პირველი წყარო, სადაც ღვთისმშობელი განსაკუთრებული იმპერიალისტური ინტერესის ობიექტად არის აღქმული, აკათისტოს გალობა, ანუ მისადმი მიძღვნილი დაუჯდომელია. დედა ღვთისა გამოკვეთილად და შეუფარავად სახელმწიფოებრივ ფუნქციებს პირველად ამ ტექსტში „ითავსებს."[13] აკათისტოში ძალაუფლების გამომხატველი სიმბოლოები და მეტაფორები მარიამს იმპერიულ სიძლიერესთან აკავშირებს. დაუჯდომელი ღვთისმშობელს ისეთ ძალად წარმოაჩენს, რომელსაც შეუძლია უზრუნველყოს გამარჯვება („ძლიერება უბრძოლველი", კონდაკი 1) და უსაფრთხოება („სოფლისა საფარუელო უვრცელესო ღრუბელთაო", იკოსი 6), ანუ ტექსტი მარიამის როლის ახლებურ გააზრებას უწყობს ხელს და მას სულიერ მფარველობასთან ერთად, ასე ვთქვათ, სამოქალა-

ქო ფუნქციებსაც „აკისრებს."[14] ღვთისმშობლისადმი ასეთი დამოკიდებულება პირველად V საუკუნის დასაწყისში პროკლეს ერთ-ერთი ქადაგებაში შეინიშნება, მაგრამ დაუჯდომელი მარიამის უფრო ძლევამოსილ სახეს იძლევა.[15] ამის შემდეგ ღვთისმშობელი აღქმული იქნა როგორც საუკეთესო მოდელი უანგარო სიყვარულისა, რაც ბუნებრივია კარგ საშუალებად იქცა ის სამხედრო კონტექსტშიც გააზრებულიყო, ამიტომ მისი, როგორც იმპერიული ძლევამოსილების სახე გაძლიერდა ყოვლადწმიდა მარიამის გამოსახულებით ე. წ. სამხედრო წმინდანებთან (წმ. გიორგი, წმ. დიმიტრი და ა.შ.).[16]

როგორც აღვნიშნეთ, კონსტანტინოპოლის განსაკუთრებული სულიერი მისია და მისი ღვთისმშობელთან დაკავშირება ბიზანტიური პოლიტიკური თეოლოგიის ერთ-ერთი ნაწილი იყო. ეს იდეოლოგიური ჩარჩო დროთა განმავლობაში თანდათან უფრო გაფართოვდა და განვითარდა, რასაც შედეგად მოყვა ის, რომ ძალიან მალე ბიზანტიამ თავის თავი ქრისტიანობის ერთაერთ დამცველად მოიაზრა.[17] შესაბამისად, არაფერი იყო იმაში გასაკვირი, რომ ამ ფაქტორების გათვალისწინებით ბიზანტიელებმა თავისი თავი უკვე საწყის ეტაპზეც კი ღვთის რჩეულ ერად მიიჩნიეს. ამ რჩეულობის განცდამ დიდწილად განაპირობა იმპერიის შემდგომი წინსვლა და გამარჯვებები, რამაც თავის მხრივ გამოიწვია თავად ბიზანტიელების ამპარტავნობა და სხვა ერებისადმი ქედმაღლური დამოკიდებულება.[18] მეორე მხრივ, შუასაუკუნეებში ბიზანტიას ვერც ერთი სხვა სახელმწიფო ვერ შეეპაექრება ვერც ხანგრძლივობით, ვერც ტრადიციების სიმდიდრით. ამ უპირატესობას ბიზანტიელები მშვენივრად იყენებდნენ სხვებთან მიმართებაში.[19]

სწორედ ასეთი დამოკიდებულების ერთგვარი ლოგიკური შედეგი იყო ქართველების მესიანისტური შეგნების ჩამოყალიბება და ამ კონტექსტში თავიანთი თავის „რჩეულ ერად" აღქმა. მიუხედავად იმისა, რომ რჩეულობის იდეა ყველგან და ყოველთვის წმინდა რელიგიური ხასიათისაა, რადგან რჩეულობა ავტომატურად ღვთისგან რჩეულობას მოიაზრებს, ქართულ რეალობაში ის კონკრეტულ ისტორიულ კონტექსტსა და გარემოში გაჩნდა. ეს ისტორიული გარემო სხვა არაფერი იყო, თუ არა, ბიზანტიის იმპერია. პა-

რადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ სწორედ ბიზანტიურმა მესიანიზმმა დაუდო საფუძველი ქართულ მესიანიზმს, ანუ ქართული მესიანიზმი იყო ის იდეოლოგიური იარაღი, რომელიც დაუპირისპირდა ბიზანტიურს, რათა მისგან დაეცვა თავი.[20]

წყაროებიდან არ მოგვეპოვება კონკრეტული მასალა თუ როგორი იყო ბიზანტიელების (სასულიერო თუ არასასულიერო პირთა) დამოკიდებულება არაბიზანტიელებისადმი საერო გარემოში. სამაგიეროდ, რამდენიმე ტექსტიდან აშკარა სურათი იხატება მათი ქედმაღლური და დაეჭვებული დამოკიდებულებისა ბიზანტიაში არსებულ მონასტრებში მოღვაწე არაბიზანტიელებისადმი.[21] ასეთი საქციელის გამართლებას ისინი არაბიზანტიელების არაჭეშმარიტ რწმენაში ეძებდნენ, ანუ სურდათ მათი მწვალებლებად გამოცხადება და ამ საბაბით თავიანთი მონასტრებიდან განდევნა. ის, რომ ქართველები არ ლაპარაკობდნენ ბერძნულად, მათ მართლმადიდებლობას ავტომატურად ეჭვქვეშ აყენებდა.[22] ამის საუკეთესო ნიმუშია ათონის ივერთა მონასტერი, სადაც ზემოთ აღნიშნული სცენარი მისი დაარსებიდან სულ რაღაც 50 წელში განვითარდა ექვთიმე ათონელის გარდაცვალებისთანავე, ანუ 1028 წლის შემდეგ. თავის მხრივ ეს ფაქტი ბიზანტიის იმპერიაში რომანოზ III არღიროსის (1028-1034) გამეფებას დამეთხვა. 1029 წელს ახალი იმპერატორის წინააღმდეგ შეთქმულებამ იფეთქა, რომელსაც სათავეში მისი სიძე, კონსტანტინე დიოგენე ედგა. რომანოზმა დროულად შეიტყო ამის შესახებ და შეთქმულები სასტიკად დასაჯა.[23] შეთქმულებაში მონაწილეობა ივერთა მონასტრის მესამე წინამძღვარ გიორგისაც (1019-1029) დაედო ბრალად.[24] მართალია, იმპერატორს ის სიკვდილით არ დაუსჯია, მაგრამ შორეულ კუნძულ მონოვატზე გადასახლებას ვერ გადაურჩა, სადაც გარდაიცვალა კიდეც. სწორედ ეს გახდა მიზეზი ათონის ივერთა მონასტრის სულ რამდენიმე წელში, არც მეტი არც ნაკლები, სამჯერ დარბევისა. ასეთ მტრულ გარემოში ბუნებრივი იყო, რომ ქართველებს გაუჩნდებოდათ მოთხოვნილება რაღაც ისეთი იდეოლოგიური მექანიზმი შეექმნათ, რაც მათ ამ აგრესიის მოგერიებაში დაეხმარებოდა. ამიტომ არაფერია არალოგიკური იმაში, რომ ქართველების მესიანისტური რწმენა ყალიბდება არაქართულ, არამეგობრულ და, ამავე დროს,

ერთმორწმუნე გარემოში. ის, რომ უცხო გარემოში ყოფნა ნაციონალიზმის განვითარებისთვის იდეალურ პირობებს ქმნის, საყოველთაოდ ცნობილია. ადამიანები სამშობლოს შორიდან უფრო მძაფრად და ოქროს ფერებში აღიქვამენ,[25] ანუ სამშობლო, როგორც იდეა, მის ფარგლებს გარეთ გაცილებით ძლიერი და, შეიძლება ითქვას, საკრალური ხდება. სწორედ ამის დასტურია ის ფაქტი, რომ ადრეული მესიანისტური ხასიათის ქართული ძეგლები „ილარიონ ქართველის ცხოვრება"[26] და „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართლისა ენისაჲ" უცხოეთში იბადება.[27] გარდა ამისა, ნუ დაგვავიწყდება, რომ ბერძნულის რეალური კულტურული ავტორიტეტის გვერდით დამკვიდრება თვით ებრაულს და ლათინურსაც კი უჭირდათ და ასეთ პირობებში ადვილი მისახვედრია, როგორ მწვავედ დადგებოდა აღმოსავლეთ ქრისტიანების სხვა ენების (კოპტური, ეთიოპური, სომხური, ქართული) ბერძნულთან თანასწორობის საკითხი.[28]

საინტერესო ის არის, რომ ქართველთა მესიანისტური შეხედულებები, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მჭიდროდ დაუკავშირდა ღვთისმშობლის კულტს და, უფრო კონრეტულად, ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეას. ეს იდეა ქართულ წყაროებში პირველად და აშკარად ჩნდება X-XII საუკუნეებიდან. მანამდე იგი, სავარაუდოდ, საეკლესიო ზეპირი ტრადიცია უნდა ყოფილიყო,[29] მაგრამ ამის კვალი წერილობით თუ სხვა წყაროებში არ ჩანს.[30] საგულისხმოა, რომ უფრო ადრეულ ტექსტებში ღვთისმშობლის ხსენებაც კი არ არის წმინდა ნინოსთან და საქართველოს მოქცევასთან მიმართებაში. პირდაპირი ინფორმაცია საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის თაობაზე ჩნდება XII საუკუნიდან.[31]

წილხვედრილობა უწინარესად გულისხმობს იმას, რომ საქართველო ღვთისმშობელს უნდა მოექცია ქრისტიანულ რწმენაზე, რაც ავტომატურად ნიშნავს ამ ქვეყნის მის განსაკუთრებული მფარველობის ქვეშ ყოფნას. მთელი ეს კონცეფცია ქართული მესიანისტური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი (და არა ერთადერთი) მთავარი კომპონენტია.[32]

ქართველების ღვთისმშობლის წილხვედრილობაზე საგულსხმო ცნობებს გვაწვდის „წმინდა ნინოს ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქცია და მისი შემოკლებული ვარიანტი. მათგან პირველი

XII ს-ის დასაწყისში შექმნა არსენ იყალთოელმა,[33] ხოლო მეორე დაახლ. XIII ს-ის უცნობ რედაქტორ-გადამწერს ეკუთვნის.[34] ორივე ვარიანტის მიხედვით, წმ. ნინოს ინტერესი ქართველთა ქვეყნისადმი კვართის ისტორიის გამოკითხვით იწყება: „კუალადცა ჰკითხვიდა ღირსი ნინო სამოსლისა მისთჳს მაცხოვრისა და ქალაქისათჳს მცხეთისა,"[35] „ხოლო ღირსი ნინო ჰკითხვიდა სადაობასა კუართისასა."[36] არსენ იყალთოელის მიერ ქართველთა ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობა შემდეგნაირად არის ფორმულირებული: „ამისა შემდგომად წელთა მრავალთა შორის გარდასვლისა მოხედვა ყო ზეცით წყალობით ყოვლად-სახიერმან დედოფალმან და მოეპყრნა უფლისა მიერ და ძისა თჳსისა წილუხდომილი იგი მისდა ქუეყანაჲ და ნათესავი ჩუენი, რამეთუ ნაწილ მისა ჩუენ ვართ, ნათესავნი ქართველთანი."[37]

ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაში" ჩართულ „მოქცევაჲ მირიან მეფისაჲ და მის თანა ყოვლისა ქართლისაჲ წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულისა მიერ"[38] ღვთისმშობელი არ იხსენიება იმ კონტექსტში, რაც გვაინტერესებს, ამიტომ ამ ტექსტზე ყურადღებას არ გავამახვილებთ. წყაროში მოხსენიებული მიაფორი დვინელი (ანუ ნიაფორი (= ტაძრის მეთვალყურე), იგივე სარა ბეთლემელია, რომელსაც წმ. ნინო „ჰმსახურებდა ორ წელ" ქც. 89.18). სწორედ სარას „ჰკითხვიდა [წმ. ნინო] ყოვლადვე ვნებათა მათთჳს ქრისტჱსთა, ჯუარცუმისა, დაფლვისა და აღდგომისა მისისა და სამოსლისა მის და ტილოთა და სუდარისა და ჯუარისა და სხჳსა ყოვლისავე" (ქც. 89.18-20).

შატბერდის კრებულის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"[39] ამ ეპიზოდს არ შეიცავს. წმ. ნინო აქ მოიხსენიება, როგორც „ტყუე ერთი დედაკაცი შუენიერი" (გვ. 322.4), რომელიც ქართლში შემდეგნაირად მოხვდა: „ვითარცა წარმოივლტოდა რიფსიმე ზღუად, გაჲნე და ნინო და სხუანი ვინმე მათ თანა გამოვიდეს არეთა სომხითისათა, საყოფელსა თრდატ მეფისასა. და იგინი იმარტჳლნეს მუნ. ხოლო ნინო დაშთა და წარმოემართა მთათა კერძო ჩრდილოჲსათა და მოვიდა მდინარესა მტკუარსა, მოჰყვა და მოვიდა მცხეთად, ქალაქსა დიდსა მეფეთა საჯდომელსა" (გვ. 322.8-13).

სურათი რომ უფრო სრულყოფილი იყოს, საინტერესოა შესაბამისი ადგილების დამოწმება „ნინოს ცხოვრების“ სვინაქსარული რედაქციებიდანაც. საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობაზე „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ორი სვინაქსარული რედაქცია გვაწვდის ცნობებს, მათ შორის უძველესი, რომელიც XI ს-ით თარიღდება: „ესე ნეტარი ნინო დაღაცათუ დედობრივითა ბუნებითა ფრიად უკუანაჲს იყო თავთა მათ მოციქულთაჲსა, არამედ მადლითა და სასწაულითა ღმერთმან სწორ მათდა გამოაჩინა და დავიწყებული ქუეყანაჲ ქართლისაჲ ძლითა სიტყუათა მისთაჲთა და ურიცხუთა სასწაულთა აღსრულებითა მოაქცია და სწავლითა თვსითა დაამტკიცა, რომელ მიერითგან ვიდრე აღსასრულადმდე ჰგიეს, და ნამუშაკევი თვსი წმიდასა ღმრთის-მშობელსა შეჰვედრა. და იტყჳან ვიეთნიმე მამათაგანნი, ვითარმედ ნაწილადცა ხუედრებულ განყოფასა მოციქულთასა წმიდისა ღმრთის-მშობელისა წილი იყო ქართველთა ნათესავი, ამისთჳს დედაკაცისაგან ინება მოქცევაჲ მისი. და საჳსემან დღითა კეთილითა დაიძინა.“[40] დაახლოებით იგივეს იმეორებს XIV ს-ის წმ. ნინოს სვინაქსარული საკითხავი: „ნაწილადცა ხუედრებით იყო ღმრთისაგან წმიდისა, ოდეს-იგი ბრძანებითა ზეგარდამოჲთა წილი იგდეს წმიდათა მოციქულთა თანადგომითა წმიდისა ღმრთის-მშობელისაჲთა ყოველსა ქუეყანასა ზედა, განანაწილეს თჳთეულად. მაშინ წილადცა ხუედრებით წმიდისა ღმრთის-მშობელისა წილი იყო ქართველთა ნათესავი.“[41]

მ. ჩხარტიშვილის თანახმად, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით ქართველთა ეთნიკური რჩეულობის მითი ეფუძნება სამ მთავარ მტკიცებულებას: 1. ჯვარცმის შემდგომ ებრაელობამ, რომელიც იყო უფლის რჩეული ხალხი, დაკარგა უფლის მადლი და მისი ჰეგემონია მსოფლიოში დასრულდა; 2. ქართველებმა მიიღეს უფლის მადლი.[42] ისინი გახდნენ უფლის რჩეული ერი ახალ ეპოქაში. კვართი არის უფლის მათდამი განსაკუთრებული დამოკიდებულების მაჩვენებელი; 3. ქართველი ხალხის ღვთაებრივი მისია განხორციელდება მაშინ, როცა ცხადი გახდება, რომ საქართველო სწორედ ის ქვეყანაა, სადაც გათამაშდება მსოფლიო ისტორიის ფინალური აქტები და სადაც ადამიანთა ისტორიული განვითარების დასრულების შემდგომ, დამყარდება უფლის სასუფეველი—ზეცი-

ური იერუსალიმი.[43] ქართული ეთნიკური რჩეულობის კონცეფცია ბიბლიური იდეების საინტერესო მოდიფიკაციაა, ანუ ქართულ სინამდვილეში დასტურდება უშუალოდ წმინდა წერილზე დაფუძნებული ეთნიკური რჩეულობის არაიმპერიული მოდელი.[44]

წყაროებზე დაკვირვებით იკვეთება შემდეგი ძალიან საინტერესო სურათი: ჯერ ჩამოყალიბდა ქართველთა რჩეულობის იდეა, რომელიც გამყარდა ბიბლიური სიმბოლოებით, ხოლო რამდენიმე საუკუნის შედეგ ეს იდეა დაუკავშირდა ღვთისმშობელს.

ქართულ რეალობაში დედა ღვთისას კულტი პირველად და გამოკვეთილად ე. წ. ათონურ ტექსტებში ჩანს (იგულისხმება „იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“ და „გიორგიათონელის ცხოვრება“).[45] არსენ იყალთოელის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული ვერსია, რომელზედაც ზემოთ გავამახვილეთ ყურადღება, საქართველოში შექმნილ ტექსტთაგან პირველია, სადაც ღვთისმშობლის სახე სრულიად ახლებურადაა გააზრებული. კერძოდ, მან საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეას ლოგიკურად დაუკავშირა ქართლის მოქცევის პერიპეტიები და წმ. ნინოს ცხოვრება, რითაც აღნიშნულ იდეას მწყობრი და დასრულებული კონცეფციის სახე შესძინა.[46] სავსებით ვეთანხმებით ბ-ნ ს. მახარაშვილის აზრს, რომ არსენის მიერ მოთხრობილ ისტორიაში, სადაც ჯვარი ვაზისას სიმბოლოც არის მოხსენიებული, ქართული ეკლესიის უპირველეს სიმბოლოდ ლოგიკურადაა მიჩნეული. „მასში გაშინაარსებულია ერთდროულად ძე ღვთისა—იესო ქრისტე და მშობელი მისი—ყოვლადწმინდა მარიამი (ჯვარი, როგორც მაცხოვრის სიმბოლო, ვაზი, როგორც ღვთისმშობლის სიმბოლო). ასე დაუკავშირა ვაზის ჯვარმა ხილული თუ უხილავი ძაფებით წმ. ნინო, ღვთისმშობელი და მისი წილხვდომილი ქვეყანა—ქართლი.[47] თუმცაღა, არსენის მიერ მოხმობილი ეპიზოდის წერილობითი წყაროების მოძიება ჭირს. არსენი უთუოდ სარგებლობს ზეპირი საეკლესიო გადმოცემებით, რომელთაც ის მხოლოდ ლიტერატურულ ფორმას აძლევს. მის ამ თეორიას მომდევნო საუკუნეებში რაიმე არსებითი არა შემატებია რა.[48]

საქართველოს გარდა სხვა ქვეყნებსა თუ რეგიონებს, როგორიცაა მაგალითად ათონის მთა და კვიპროსი, მიაჩნიათ, რომ მარიამ

ღვთისმშობელი მათი მფარველია. ამასთანავე, ნუ დაგვავიწყდება, რომ ღვთისმშობელი უწინარესად მთელი ქრისტიანული სამყაროს მფარველია. მისი მფარველობა ვრცელდება იმ ქვეყნებზე, რომლებიც მტკიცედ იცავენ ქრისტეს ჭეშმარიტ რწმენას. უნდა ხაზი გავუსვათ იმასაც, რომ ღვთისმშობლის წილხვდომილობა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას სხვა ეკლესიებთან შედარებით რაიმე უპირატესობას არ ანიჭებს.[49]

ქართველთა რჩეულობის იდეის ერთ-ერთი მამოძრავებელი ელემენტი ქართული ენა გახდა სწორედ იმავე პერიოდში, როცა ეს იდეა ღვთისმშობლის კულტს დაუკავშირდა. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ „ილარიონ ქართველი ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობა ქართული ენის ბერძნულთან გათანაბრების იდეით არის შეცვლილი: „რაჲსა მიჰპდი ამათ წყლტუდ მეტყუელებასა და ჰგონებ, ვითარმედ ელენთა ოდენ ენაჲ მარტოდ შეწყნარებულ არს? ვითარ არა უწყი, ვითარმედ ყოველთაგან ნათესავთა, რომელიცა არს მოშიში უფლისაჲ და მოქმედი მცნებათა მისთაჲ, სათნო მისა (= უფლისა) არს იგი (= ნათესავი ქართველთა)“.[50] ქართული ენის საკრალიზაციის მიზანი შუა საუკუნეებში ქართველთა კულტურული, რელიგიური და ნაციონალური იდენტობის საფუძვლების შექმნაა. სწორედ ამას უწყობდა ხელს მისი ორმაგი ლეგიტიმაცია: ერთი მხრივ პოლიტიკური და მეორე მხრივ, რელიგიური.[51]

ენის ერთი მხრივ ეროვნულობასთან დაკავშირება და ამ გზით მისი საკრალიზაცია არც ბიზანტიელებისთვის იყო უცხო. ამის საილუსტრაციოდ თუნდაც იმის გახსენება რად ღირს, რომ ბიზანტიელები (შუა საუკუნეების ბერძნები) სიტყვა „ენაში“ ხშირად „ერს“ ანუ „ეთნოსს“ მოიაზრებდნენ.[52] შესაბამისად, მესიანიზმის ქართული მოდელი სავსებით ამართლებს ზოგად მოდელს. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ენა და რელიგიური პრაქტიკა ის ორი უმნიშვნელოვანესი ელემენტია, რომელიც ამა თუ იმ საზოგადოებრივ დაჯგუფებას ეროვნულ იდენტობას ანიჭებს.[53] ენის საკრალიზაციის მნიშვნელოვანი ატრიბუტი იყო მისთვის ღვთაებრივი მფარველის დაკანონება.[54] როგორც ცნობილია ქართული ენის ღვთისმშობელთან დაკავშირებას მდიდარი წერილობითი ტრადიცია აქვს ქარ-

თულ რეალობაში, რაც კულმინაციას „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ აღწევს, როცა ქართულად მოლაპარაკე ღვთისმშობელი ექვთიმეს განკურნების სცენაში მას ქართულად აალაპარაკებს.[55] უნდა ხაზი გაესვას იმ ფაქტსაც, რომ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ადგილობრივი ენების საკრალიზაციის პროცესს მათი ბერძნულთან უთანასწორო კონკურენცია განაპირობებდა.[56]

ქართველთა რჩეულობის იდეა ჩასახვისთანავე გახდა მათი თვითრწმენის განმტკიცების მძლავრი იდეოლოგიური იარაღი. იგი უპირისპირდება ყოველგვარ სასოწარკვეთილებასა და ეროვნულ ნიჰილიზმს, ხელს უწყობს მის შეკავშირებას და ნერგავს მასში მომავლის რწმენას.[57] მაგრამ მეორე მხრივ, როგორც აღვნიშნეთ, ასეთი რწმენა ამპარტავნობასა და სხვებისადმი ქედმაღლურ დამოკიდებულებასაც უწყობს ხელს, რადგან შეუძლებელია ირწმუნო საკუთარი რჩეულობა და ამან ზღვარს გადასული სიამაყით არ აღგავსოს. ასევე, არც ის არის საკამათო, რომ მესიანისტური შეგნების ჩამოყალიბებაში ნაცინალიზმი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს.[58] შესაბამისად, არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ხშირად ხდება ეროვნული ფასეულობების გარელიგიურება და რელიგიური ფასეულობების გაეროვნულება. ეს ლოგიკურიცაა, რადგან ერის ყველაზე მნიშვნელოვანი კულტურულ-ტრადიციული რესურსი შედგება სწორედ მისი „ეროვნულობისა“ და „რელიგიისგან.“[59]

შენიშვნები

1 ე. დ. სმითი, *ნაციონალიზმი (თეორია, იდეოლოგია, ისტორია)*, თარგმანი ინგლისურიდან მ. ჩხარტიშვილის, (ქართული ენის საერთაშორისო ცენტრი, თბილისი 2004), გვ. 67.

2 ამის საილუსტრაციოდ იხილე *Oxford Dictionary of Byzantium 2 (1990), p. 1019.*

3 იმპერიის პოლიტიკური სტრუქტურის შიგნით ეკლესიამ ერთგვარი პოლიტიკური ძალა მოიპოვა, მაგრამ მას აკლდა კონსტიტუციური სტატუსი. იმპერიისთვის მართლმადიდებლური ლეგიტიმაციის მინიჭებით კონსტანტინოპოლის საპატრიარქომ მოიპოვა ისეთი გავლენა, რომ ზოგ შემთხვევაში შეეძლო თავად იმპერიულ ძალაუფლებასაც შეპაექრებოდა. *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3, p. 1693.

4 H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin* (Paris 1975), p. 8.

5 I. Kalavrezou, "Helping hands for the Empire: imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court", in: H. Maguire (ed.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D. C. 1997), p. 53.

6 I. Kalavrezou, "Helping hands for the Empire", p. 53.

7 იხილე დეტალები I. Kalavrezou, "Helping hands for the Empire", p. 54. ტრადიციის თანახმად, ავგუსტა პულხერიამ და მისმა ძმამ თეოდოსი II-ემ (408-450) სასახლეში გადმოიტანეს ჯვარი, რომელიც IV საუკუნიდან ინახებოდა დედოფალ ელენეს სასახლეში, კონსტანტინოპოლის გარეთ. იქვე 59. ქრისტეს ვნებასთან დაკავშირებულ სხვა სიწმინდეებზე, როგორიცაა, ლურსმნები, ეკლის გვირგვინი და ა. შ. იხილე იქვე, გვ. 56.

8 ეს სიწმინდე არაერთხელ გამოყენებულა ქალაქის გადარჩენის მიზნით. ამის ყველაზე თვალნათელი მაგალითია 860 წელს რუსების შემოტევის დროს პატრიარქ ფოტის (858-867, 877-886) მიერ ზღვაში ღვთისმშობლის სამოსლის ჩაშვება, რათა ეხსნა ქალაქი აოხრებისგან.

9 ცნობები მის შესახებ, ე. ბუბულაშვილი, *საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები* (თბილისი 2007), გვ. 134-149. საქართველოში დაცული ღვთისმშობლის სარტყლის, მისი ასლის თუ მისი ნაწილის არსებობის შესახებ ცნობები იქვე, გვ. 149-169.
საქართველოში არსებობს ღვთისმშობელთან დაკავშირებული მთელი რიგი ისეთი სიწმინდეებიც, რომელთა შესახებ წერილობითი წყაროები მოგვეპოვება, მაგრამ რეალურად დაკარგულად ითვლება. დაწვრილებით მათ შესახებ, იხილე ე. ბუბულაშვილი, *საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები*, გვ. 132-134.

10 L. Garland, *Byzantine Empresses (Women and Power in Byzantium AD 527-1204)*, (London-New York 1999), 98.

11 სწორედ ამ ფაქტს უკავშირდება აკათისტოს, ანუ ღვთისმშობლის დაუჯდომლის შექმნა.

12 B. Pentcheva, *Icons and Power, the Mother of God in Byzantium* (Pennsylvania State University press 2006), p. 27. კონსტანტინოპოლის ამ უნიკალურმა სტატუსმა დიდწილად განსაზღვრა ისიც, რომ დედაქალაქი გახდა ლეგიტიმაციის ერთგვარი წყარო. ეს განსაკუთრებით გაიზარდა ალექსანდრიისა და ანტიოქიის არაბების ხელში გადასვლის შემდეგ. *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3, p. 1693.

13 B. Pentcheva, *Icons and Power, the Mother of God in Byzantium*, p. 12.

14 ამის საუკეთესო დასტურია შემდეგი პასაჟები: „გიხაროდენ, მძლავრთა კაცთმოძულეთა მთავრობისა განმდევნელო... გიხაროდენ ბარბაროსთა ჰსჯულისა დამხსნელო" (იკოსი 5).

15 B. Pentcheva, *Icons and Power, the Mother of God in Byzantium*, p. 14.

16 B. Pentcheva, *Icons and Power, the Mother of God in Byzantium*, p. 61 და p. 91.

17 H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, p. 41.

18 H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, p. 41.

19 გარდა ამისა, კლასიკურ ბიზანტიურ მწერლობაში განუწყვეტლივ ხდებოდა ანტიკურობის მიმბაძველობა და მათი რომაელობაზე აქცენტი. A. Cameron, *The Byzantines*, p. 63.

20 სწორედ ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი მარიამი ბიზანტიელების და ქართველების მიერ მათ განსაკუთრებულ მფარველად არის მიჩნეული.

21 ჩვენი სტატიის თემიდან გამომდინარე არაბიზანტიელებში ქართველების მაგალითს მოვიაზრებთ და განვიხილავთ.

22 E. Tchkoidze, *Ένας Γεωργιανός προσκυνητής στον Βυζαντινό κόσμο του 9ου αιώνα: Άγιος Ιλαρίων ο Γεωργιανός* (Αθήνα 2011), *σσ.* 126-127.

23 შეთქმულებაში მაკედონელთა დინასტიიდან ბოლო იმპერატორის, კონსტანტინე VIII-ის (1025-1028) უმცროსი ასული თეოდორაც იყო გარეული. თეოდორას უფროსი და ზოია რომანოზის მეუღლე იყო. ამის მიუხედავად, მის დასჯას ხელი ვერაფერმა ვერ შეუშალა და თეოდორა იძულებული შეიქნა კონსტანტინოპოლის ერთ-ერთ ცნობილ პეტრიონის მონასტერში მონაზვნად აღკვეცილიყო. ეს მის სახელმწიფო საქმიანობისგან ჩამოშორებას ნიშნავდა, მაგრამ არა საბოლოოდ. თეოდორა დაახლ. სამი ათწლეულის შემდეგ იმპერიის ერთპიროვნული მმართველი გახდა. ის მაკედონელთა დინასტიის ბოლო წარმომადგენელია ბიზანტიის სამეფო ტახტზე 1055 წლის 11 იანვრიდან 1056 წლის 31 აგვისტომდე. დეტალები რომანოზ დიოგენეს აჯანყების შესახებ იხილე ბიზანტიელი ქრონოგრაფის, იოანე სკილიძისის ტექსტში (Ioannis Scylitzae, *Synopsis Historiarum*, I. Thurn [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 5] (Berlin-New York 1973), p. 376-377.

24 გიორგი წინამძღვრად მისმა წინამორბედმა ექვთიმე ათონელმა დაადგინა ჯერ კიდევ თავის სიცოცხლეში 1019 წელს, რათა თავად მთლიანად მთარგნმელობით მოღვაწეობას მისცემოდა. გიორგი ექვთიმეს ნათესავი იყო. მისი რომანოზ III-ის წინააღმდეგ მოწყობილ შეთქმულებაში მონაწილეობის შესახებ ინფორმაციას ზემოთ მოხსენიებულ იოანე სკილიძისის ნაწარმოებში ვხვდებით (p. 377.95-98). მართალია, ქართველებს გულწრფელად სჯეროდათ და თავგამოდებით ირწმუნებოდნენ, რომ თავიანთ წინამძღვარს ცილი დასწამეს („იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება", *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წ. II (თბილისი 1967), გვ. 93.17), მაგრამ გიორგი, ალბათ, მართლა იყო შეთქმულების მონაწილე.

25 A. D. Smith, *Chosen Peoples — Sacred Sources of National Identity* (Oxford 2003), p. 19.

26 „ილარიონ ქართველის ცხოვრების" ყველა რედაქციის შესაბამისი მონაკვეთის ანალიზი იხილე E. Tchkoidze, «Ένας Γεωργιανός προσκυνητής», σ. 125-128.

27 ს. მახარაშვილი, „წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის", *კრებული წმინდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა*, (შ. რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი 2009), გვ. 217.

28 ნ. დობორჯგინიძე, *ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები (რელიგიური ისტორიოგრაფიის წყაროთა ინტერპრეტაციის ცდა)* (თბილისი 2010), გვ. 102. გულწრფელ მადლობას ვუხდი ქ-ნ ნინო დობორჯგინიძეს აღნიშნული წიგნის ბეჭდური და ელექტრონული ვარიანტის მოწოდებისთვის.

29 ქ. ბეზარაშვილი, „მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეისთვის ქართულ მწერლობაში", *ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები* (თბილისი 2002), გვ. 124.

30 ის, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს ტექსტში მოხსენიებული „ადგილი იგი შებურვილი ბრძამლითა მაყულისაჲთა" (იხ. *შატბერდის კრებული მეათე საუკუნისა*, ბ. გიგინეიშვილისა და ელ. გიუნაშვილის გამოცემა, (თბილისი 1979), გვ. 322.13-14), ანუ ადგილი, სადაც მცხეთაში ჩასული წმ. ნინო დამკვიდრდა, ღვთისმშობლის სიმბოლური სახეა (იხილე ქ. ბეზარაშვილი, „მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი", გვ. 126-130), ცოტა საეჭვოდ მიგვაჩნია. შესაძლოა, ძველი აღთქმისეული მაყვლოვანი საყოველთაო აღიარებით ღვთისმშობლის სიმბოლური სახეა, მაგრამ კონკრეტულ ეპიზოდში არავითარი მინიშნება არ არსებობს, თუნდაც არაპირდაპირი, რომ ეს აზრი გავიზიაროთ. ამ პარადიგმას გადაჭარბებულ მნიშვნელობას მაინც ვერ მივანიჭებთ. ყოველ შემთხვევაში ის საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობის საკითხის გასარკვევად ნამდვილად არ გამოდგება.

31 დაწვრილებითი ინფორმაცია ამ ტექსტების შესახებ იხილე ქ. ბეზარაშვილი, „მასალები საქართველოს ღვთისმშობლისადმი", გვ. 124-125.

32 ქართული მესიანიზმი ძირითადად ორი მთავარი და ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული პარამეტრისგან შედგება: 1. ქართველთა ღვთისმშობლისადმი წილხვედრილობა, რაც ავტომატურად ნიშნავს მათ რჩეულობას. ამავე კონტექსტში განიხილება ქართული ენის განსაკუთრებული რელიგიური სტატუსი, როგორც რჩეული ერის რჩეული ენისა. 2. ივერიის გაბრწყინება ქრისტეს მეორედ მოსვლამდე.

33 იხილე *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წიგნი III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), ი. აბულაძე (რედ.), (თბილისი 1971), გვ. 7-51)

34 *ძეგლები*, III, 52-67.

35 *ძეგლები*, III, გვ. 14.31-32.

36 *ძეგლები*, III, გვ. 55.4-5.

37 ძეგლები, III, გვ. 16.13-17.

38 იხილე ტექსტი *ქართლის ცხოვრება*, რ. მეტრეველი (მთ. რედაქტორი), (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, თბ. 2008), გვ. 85- 108.

39 იხ. ტექსტი *შატბერდის კრებული*, გვ. 320-355.

40 *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წიგნი IV (სვინაქსარული რედაქციები), ე. გაბიძაშვილი (რედ.), (თბ. 1968), გვ. 351.

41 იხილე *ძეგლები*, IV, გვ. 352).

42 უნდა აღინიშნოს, რომ არა მხოლოდ ქართველებს, არამედ ბერძნებს და სომხებსაც, როგორც უძველეს ქრისტიან ერებს, ჰქონდათ პრეტენზია ახალი აღთქმის რჩეული ერის სტატუსი მოეპოვებინათ.

43 მ. ჩხარტიშვილი, *ქართული ეთნიე რელიგიური მოქცევის ეპოქაში* (თბილისი 2009), გვ. 138-139.

44 ქ-ნ მ. ჩხარტიშვილის აზრით, ქართული რჩეულობის მითი არ მომდინარეობს ბიზანტიური პოლიტიკური თეოლოგიისგან (იხილე *ქართული ეთნიე*, გვ. 145-146). ქართლის მაშინდელი დედაქალაქის მცხეთის ახალ იერუსალიმად აღქმა (არგუმენტები, იქვე გვ. 147-154) უდავოდ ბიზანტიური მოდელია, რადგან ბიზანტიურმა პოლიტიკურმა თეოლოგიამ ეს ფუნქცია კონსტანტინოპოლს დაუკისრა. ახალი იერუსალიმი, როგორც ტერმინი პირველად იხსენიება იოანეს გამოცხადებაში: „და ქალაქი იგი წმიდაჲ იერუსალემი ახალი ვიხილე, გარდამომავალი ზეცით, ღმრთისაგან განმზადებული, ვითარცა სძალი შემკული ქმრისა მიმართ თვსისა. და მესმა ჴმაჲ დიდი ზეცით, რომელი იტყოდა: აჰა სამკჳდრებელი ღმრთისაჲ კაცთა თანა, და დაიმკჳდროს მათ თანა, და იგინი იყვნენ ერ მისა, და იგი ღმერთი თავადი მკჳდრ იყოს მათ შორის (გამოცხადება 21.2-3).

45 *იხ. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები*, II, გვ. 60-62, 94, და 98.

46 ს. მახარაშვილი, „წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს", გვ. 217.

47 ს. მახარაშვილი, „წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს", გვ. 218-219.

48 ს. მახარაშვილი, „წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს", გვ. 219.

49 ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები, გვ. 130-131.

50 „ილარიონ ქართველის ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქცია, *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წ. III (თბ. 1971), გვ. 228.

51 ნ. დობორჯგინიძე, *ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები*, გვ. 100.

52 A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium* (Cambridge 2007), p. 108.

53 G. Page, *Being Byzantine (Greek identity before the Ottomans)* (Cambridge 2008), p. 20.

54 ნ. დობორჯგინიძე, *ენა, იდენტობა და რელიგიური კონცეპტები*, გვ. 108.

55 „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება", *ძეგლები*, II, გვ. 61.1-15.

56 შეადარე, ნ. დობორჯგინიძე, *ენა, იდენტობა და რელიგიური კონცეპტები*, გვ. 109.

57 ს. მახარაშვილი, „წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს", გვ. 210.

58 A. D. Smith, *Chosen Peoples*, p. 15.

59 A. D. Smith, *Chosen Peoples*, p. 25. ამის საილუსტრაციოდ იმის გახსენებაც შეიძლება, რომ დაბალი ფენებიდან მომდინარე ბერძნულმა ნაციონალიზმმა მოწინააღმდეგეში ურჯულო მუსულმანები დაინახა და ბრძოლა მათ გამოუცხადა და არა—უცხოელ თურქებს. A. D. Smith, *Chosen Peoples*, p. 16.

თამაზ კოჭლამაზაშვილი

ქამთა და წელთა საკრალიგაციის მოტივები და ფორმები საქართველოში შუა საუკუნეებში და ამჟამად

საკრალურად და პროფანულად (პატივით შემოსილად და უპატიოდ, დაფასებულად და უგულებელსაყოფელად, ღირებულად და არაღირებულად, გამორჩეულად და რიგითად, წმინდად და უწმინდურად) საგნებისა და მოვლენების დიფერენცირება ყოველგვარი სოციუმისთვისაა დამახასიათებელი, და, შესაძლოა, ადამიანის აზროვნებისა და სამყაროსთან მისი მიმართების აუცილებელ ფორმადაც იქნეს მიჩნეული, თუმცა განსაკუთრებით მკვეთრად იგი რელიგიური აზროვნებისთვისაა ნიშანდობლივი, და ტერმინოლოგიურადაც მისგან მომდინარეობს.

საკრალური და პროფანული შეიძლება იყოს იდეები და თვალსაზრისები, გულისთქმანი და მისწრაფებანი, მიღმასამყაროს არსებანი (ღმერთები, ანგელოზები, დემონები, მითოლოგიური გმირები), ცალკეული ადამიანები, სხვა ცოცხალი ან უსულო არსებანი, საპატიო ან უპატიო საქმიანობის იარაღები და ჭურჭელი, ნაგებობანი, ნივთები, ადგილები და ა. შ.

საგნებისა და მოვლენების სიწმინდე ან სიწმინდისაგან განშორებულობა ფარდობითია; რასაც ერთნი საკრალურად მიიჩნევენ,

სხვათათვის, შესაძლოა, უწმინდურობა იყოს,[1] და პირიქითაც: მრავალთა მიერ უწმინდურობად მიჩნეული საგანი ან მოვლენა ვინმემ, შესაძლოა, სიწმინდის შარავანდედით შემოსოს. ამიტომაც, ცალკეული ადამიანების ან სოციუმის დასახასიათებლად ძალზე მჭევრმეტყველური იქნება ჩამონათვალი, ერთი მხრივ, მის მიერ საკრალურად მიჩნეული იდეების, საგნებისა და მოვლენებისა, და, მეორე მხრივ,—უწმინდურად მიჩნეულებისა. თითოეულ მოაზროვნე არსებას (ადამიანს, საზოგადოებას, თემს), თავისი ზნეობრივი, რელიგიური, პოლიტიკური და კულტურული ორიენტაციის შესაბამისად, აქვს გარკვეული კრიტერიუმები, რომლებიც მას საკრალურისა და პროფანულის გამიჯვნაში ეხმარება. მის მიერ გამოკვეთილი სიწმინდეები და ღირებულებანი ქმნიან გარკვეულ სისტემას, რომელიც, შეიძლება ითქვას, ზედმიწევნით ასახავს ამ ადამიანისა თუ საზოგადოების სულიერ რაობას, და ამის მიხედვით შესაძლებელი გახდება გარემომცველ სამყაროში მისი ადგილისა და როლის განსაზღვრა.

საკრალური და პროფანული მოვლენების სისტემა ცალკეული მოაზროვნე არსებისათვის, შესაძლოა, იყოს კარგად გააზრებული, მწყობრი და ლოგიკურად აგებული, ანდა ბოლომდე გაუაზრებელი, წინააღმდეგობრივი და ქაოტურიც კი. ვისაც კარგად აქვს გააზრებული თავისი ღირებულებათა სისტემა (ესე იგი მის ღირებულებათაგან არც ერთი არ ეწინააღმდეგება დანარჩენებს), ასეთი კაცი თუ სოციუმი იოლად არ მოექცევა უცხო გავლენების ქვეშ, ხოლო ვინც ღირებულებებს აღიარებს უსისტემოდ, და მის მიერ სიწმინდედ მიჩნეული რაიმე იდეა ან საგანი პრინციპულად ეწინააღმდეგება მის რომელიმე სხვა სიწმინდეს, ასეთი კაციც და სოციუმიც განწირულია მუდმივი ცვალებადობისა და უცხო გავლენების შეწყნარებისათვის, რაც მისი გადაგვარებისა და, საბოლოოდ, მოსპობის საწინდარია. მაშასადამე, ცალკეულ არსებათა (ადამიანების ან თემის) მიერ საკრალურად მიჩნეულ იდეათა და საგანთა სისტემა ააშკარავებს არა მარტო ამ არსების სულიერ რაობას, არამედ მის სიმტკიცესა თუ სისუსტესაც, მონოლითურობასა თუ წინააღმდეგობრიობას, სიცოცხლისუნარიანობასა თუ მსწრაფლწარმავალობას. ამიტომაც ცალკეული პიროვნებისა თუ თემის სულიერ ღირე-

ბულებათა შესწავლა არა მარტო მის აწმყო მდგომარეობას შეგვამეცნებს, არამედ მომავალსაც, რაც აქსიოლოგიური და ჰაგიოლოგიური კვლევის მნიშვნელობას ზრდის.

ერთ-ერთი სფერო, სადაც გამოიყოფა საკრალური და პროფანული,—დრო და ჟამია, რომლის ცალკეული მომენტები ან მონაკვეთები პიროვნული ან კოლექტიური ხსოვნის, პატივისცემის, სიყვარულის, საქმისაგან მოცლის (უქმობის), ზეიმის, ლხინის და ზოგჯერ რელიგიური კულტის საგანიცაა. საზეიმო დღეებს ადამიანები (ან თემი) ადგენენ მათი ცხოვრების ისეთი მოვლენების აღსანიშნავად, რაც მათ ყველაზე ფასეულად მიაჩნიათ. ზოგისათვის თუ ასეთია, მაგალითად, დაბადების დღე, სხვათათვის, შესაძლოა, მასზე უფრო საზეიმოდ მიაჩნდეს თავისი ქორწინების ან კარიერაში მოპოვებული უდიდესი წარმატების დღე (დირექტორად ან მინისტრად დანიშვნა, რომელიმე საპატიო წოდების მიღება სამეცნიერო, სასულიერო ან სამხედრო სფეროში, ხელოვნების ან სპორტის რომელიმე დარგში). შუა საუკუნეებში თემის წინამძღოლთათვის (არქონტი, მეფე, ტომის ბელადი, რელიგიური წინამძღვარი, ხევისბერი და სხვ.) მთავარ საზეიმო მომენტად უმეტესწილად მიიჩნეოდა ზეობის დასაწყისი, ინტრონიზაციის დღე. ჟამთააღმწერელნიც ცალკეულ ისტორიულ მოვლენებს რომელიმე მეფის ან რელიგიური ლიდერის მმართველობის წლებს უკავშირებდნენ. ეს ტრადიცია, რასაკვირველია, ქართულ საისტორიო მწერლობასაც ახასიათებს.[2] რელიგიური მოტივით რაიმე ახალი წელთაღრიცხვის შემოღება კი, რაც გარემომცველი სამყაროსაგან გაუცხოებისა და გამიჯვნის კონსტატაციაა,[3] ქართული სინამდვილისათვის უცხოა.

რომელი სასულიერო და საერო დღესასწაულები ჰქონდათ ქართველებს ქრისტიანობამდე,—ამის შესახებ ძალზე ძუნწადაა შემორჩენილი ცნობები საისტორიო წყაროებში. ესაა ძირითადად ლეონტი მროველის „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“, „ქართლის მოქცევისა“ და რამდენიმე სხვა ჰაგიოგრაფიული თხზულების (შუშანიკ დედოფლის, ჰაბო ტფილელის, კოლაელ ყრმათა, აბიბოს ნეკრესელის წამებანი) ცნობები ქართველთა წარმართობის (კერპთა თაყვანისცემისა და მაზდეანობის) შესახებ,[4] მაგრამ ამ წყაროებში დაწვრილებით არაა აღწერილი არც წარმართული სიწმიდეები და არც

მათი სადღესასწაულო დღეები და რიტუალები. ასევე, ეფთვიმე მთაწმიდელი, რომელიც „მცირე სჯულისკანონს“ ურთავს ცნობას ქართულ წარმართულ დღესასწაულებზე, მხოლოდ მათი ჩამოთვლით კმაყოფილდება (გიუნაშვილი 1972: 58); ვერც ძველი ქართული „წარმართული“ კალენდარი გვეუბნება რაიმე გარკვეულს წარმართულ დღესასწაულთა საღვთისმეტყველო რაობის, დაფუძნების მოტივებისა და რიტუალების შესახებ (ინგოროყვა 1929-30; პატარიძე 1976-78).

გაცილებით მეტ მასალას იძლევა კვლევისათვის საქართველოს რეგიონების ეთნოგრაფიული შესწავლა. ძველ ხალხურ წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში, რომლებიც XIX-XX სს-ში შესრულებული მრავალრიცხოვანი და შრომატევადი საველე მუშაობისას დაფიქსირდა, მკვლევარნი ვარაუდობენ წარმართობისდღეინდელ მრავალ გადმონაშთს, მათ შორის წარმართულ დღესასწაულებსა და რიტუალებს,[5] თუმცა მნიშვნელოვნად სახეცვლილსა და გამარტივებულს.

თუ ხალხურ ტრადიციულ წეს-ჩვეულებათა და დღესასწაულთა ერთი ნაწილი მაინც ნამდვილად უკავშირდება წარმართობის ხანას, შეუძლებელია, იგი საფუძვლინად შეცვლილი სახით არ ყოფილიყო იმ ხანამდე მოღწეული. როდესაც მათი მეცნიერული დაფიქსირება მოხდა (ე. ი. XIX-XX სს-მდე). შეუძლებელია, საქართველოს მოსახლეობის რელიგიურ ცნობიერებაში ქრისტიანობის მრავალსაუკუნოვან ბატონობას ისე საფუძვლიანად არ წერეხოცა მისი თავდაპირველი სახე, რომ ისიც კი, რაც მათგან მცირედი შემორჩა, წარმართობისდროინდელი სიტუაციის აღსადგენად უფრო ფანტაზიას არ უთმობდეს ადგილს, ვიდრე სანდო წყაროზე დაფუძნებულ რეალობას. ეთნოლოგიური კვლევა, მხოლოდ საველე მუშაობისას მოპოვებულ მასალაზე დაყრდნობით, რასაკვირველია, ზუსტი დასკვნების გაკეთების საშუალებას ვერ მოგვცემს; უთუოდ საჭიროა, გავითვალისწინოთ ისიც, თუ რა პირობებში მოუხდებოდა წარმართულ დღესასწაულსა და რიტუალს საუკუნეების განმავლობაში არსებობის შენარჩუნება, ნამდვილადაც რომ მოეღწია ჩვენამდე. დიდი სიფრთხილეა საჭირო იმისათვის, რათა ქრისტიანული დღესასწაულისა თუ რიტუალის დროთა განმავლობაში სახეც-

ვლილი ფორმა, ან თუნდაც არქაული (იმდენად, რომ წერილობით წყაროებში დაფიქსირებული სახით ჩვენამდე არ იყოს მოღწეული), წარმართობის ნაშთად არ მოგვეჩვენოს.[6]

მხოლოდ ერთობლივი, ეთნოლოგიური და ქრისტიანულ-ლიტურგიკული, კვლევა მოგვცემს საშუალებას, განვსაზღვროთ ცალკეულ ხალხურ დღესასწაულთა ასაკი და წარმომავლობა. ასეთი ერთობლივი კვლევის შედეგად დღითი-დღე ირკვევა, რომ ერთხანს წარმართულად მიჩნეულ ხალხურ წეს-ჩვეულებათა უფრო და უფრო დიდი ნაწილი ყოფილა თურმე ქრისტიანული საეკლესიო ტრადიციის პაგანიზაციის შედეგი.[7] ამიტომაც, სანამ არ დასრულებულა ხალხური დღესასწაულებისა და რიტუალების რაობის შეძლებისდაგვარად სრულად გამოკვლევა, ძნელია მსჯელობა ჟამთა და წელთა საკრალიზაციის პრინციპებზე წარმართობისდროინდელ საქართველოში.

ქრისტიანული ხანის საქართველოს სიწმიდეების კვლევისათვის კი დიდძალი მასალა მოიპოვება პატრისტიკულ და ისტორიულ-ლიტურგიკულ ლიტერატურაში, XIX-XX სს. პერიოდიკაში, ეთნოგრაფიულ დღიურებში და ა. შ.. მათი მეტ-ნაკლებად სრული განხილვა და თანამედროვეობის ღირებულებებთან პარალელების (უფრო კი — მემკვიდრეობითი კავშირების) კვლევა დიდი მონოგრაფიული ნაშრომის თემაა. წინამდებარე სტატიაში შევეცდებით მხოლოდ რამდენიმე აქცენტის გაკეთებას ბიზანტიური და ქართული ჰეორტოლოგიური სისტემების ურთიერთმიმართების შესახებ

ჟამთა და წელთა საკრალიზაციის პირველი აქტი, ქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით, ძველი აღთქმის პირველივე წიგნის დასაწყისში ფიქსირდება: სამყაროს შესაქმის დასასრულს, მეშვიდე დღეს, როდესაც ღმერთი „დაცხრა ყოველთაგან საქმეთა მისთა“ და, მაშასადამე, დაისვენა (დაბ. 2: 2), აკურთხა დღე მეშვიდე და „წმიდა-ყო იგი“, ე. ი. განწმიდა, სიწმინდედ გამოაცხადა იგი (დაბ. 2: 3). მეშვიდე დღეს ეწოდა შაბათი, რაც ებრაულად დასვენებას, უქმობას ნიშნავს.

შაბათის პატივი კაცთათვის მოგვიანებით გამოცხადდა ღმრთის ერთ-ერთ მცნებაში, რომელიც მან მოსეს საშუალებით მისცა ისრაიტელთ: „მოიხსენე დღე იგი შაბათი წმიდა-ყოფად მისა,

ექუსთა დღეთა იქმოდე და ჰქმნე ყოველნი საქმენი შენნი, ხოლო დღე მეშვიდე, შაბათი, არს უფლისა, ღმრთისა შენისა" (გამოსლვ. 20: 8-10). მაშასადამე, წმიდა დღე, საუფლო დღე, შაბათი, საქმეთაგან უქმობით მის აღსრულებას, ე. ი. ღმრთისადმი მის მიძღვნას გულისხმობდა.

ქრისტიანულ ტრადიციაში შაბათის, როგორც საუფლო დღის პატივი გადაეცა ქრისტეს აღდგომის დღეს, შაბათის მომდევნოს, რადგანაც ქრისტეს აღდგომა, საღმრთო წერილისა და პატრისიკული ტრადიციის თანახმად, ქრისტეს მაცხოვარებითი მისიის უდიდეს მოვლენას წარმოადგენს. აღდგომის დღე სახარების ძველქართულ თარგმანში ერთშაბათად მოიხსენიება[8] (ებრაულად მისი შესატყვისია „იომ რიშონ"—პირველი დღე), ბერძნაულად კი შეერქვა „კვირიაკე", რაც „საუფლოს" ნიშნავს.

ქრისტიანული დოგმატის საფუძველზე მოხდა სხვა საუფლო დღესასწაულების განწესებაც. უძველეს საეკლესიო კალენდრებში ასეთ დღესასწაულებად მოხსენიებულია განცხადება, ბზობა, ჯვარცმა და აღდგომა, ამაღლება და მარტვილია;[9] ასევე მიგებება, ფერისცვალება, ჯვრის ამაღლება (ანუ ჯვართა აპყრობა), ენკენია, ღმრთისმშობლის შობა, ტაძრად მიყვანება, ხარება და მიძინება.[10] ენკენია, ასევე ძველი და ახალი აღთქმის მოვლენებთან დაკავშირებული, და ამიტომაც წმიდად, საკრებოდ მიჩნეული მოსახსენებლები, ადგილობრივი იერუსალიმური მნიშვნელობის გამო, თანდათან გამოდის დღესასწაულთა მწყობრიდან,[11] სამაგიეროდ, მეტი პატივით აღინიშნება ზოგიერთი „საჩინო წმიდის" მოსახსენებელი. სახელდობრ, ზემოთჩამოთვლილ დღესასწაულებთან ერთად XI-XII სსის საბაწმიდურ ტიპიკონში (სვიმონწმიდის მონასტრის რედაქციით) ღამისთევით აღსანიშნავ დღეთა რიგში დგება შემდეგი ხსენების დღეები: წმ. იოანე ოქროპირისა (13. XI), წმ. ანტონი დიდისა (17. I), წმ. იოანე ოქროპირის ნაწილთა მოყვანება (27. I), წმ. დიდისა მოწამისა გიორგისი (23. IV), შობა წმ. წინამორბედისა (24. VI), წმ. თავთა მოციქულთა (29. VI), თავისკვეთა წინამორბედისა (29. VIII).[12]

საქართველოს ეკლესიის მიერ დადგენილ უძველეს დღესასწაულად VII ს-ის იერუსალიმური განჩინების მიხედვით ჩანს მცხეთის ჯვრის აღმართვა,[13] რომლის ისტორიაც მოთხრობილია „ქარ-

თლის მოქცევაში", სახელდობრ, ის სასწაულთმოქმედებანი, რაც ამ ჯვრის აღმართვას ახლდა. (აგიოგრაფიული ძეგლები I 1963: 153-157). კ. კეკელიძის დაკვირვებით, ქართულ თქმულებას საფუძვლად უნდა ედოს კონსტანტინე დიდის ეპოქის მოვლენები—ჯვრის გამოჩენა ზეცაში 7 მაისს, რამაც მას ძლევა მოუტანა, და საუფლო ჯვრის ამაღლება (კეკელიძე 1912, 239-245). ბიზანტიურ და ქართულ თხრობათა მსგავსება, მართლაც, ძალზე თვალსაჩინოა, და საფუძველს გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ დღესასწაულის დაწესების მოტივი ქართულმა საეკლესიო თემმა ბიზანიური ტრადიციიდან ისესხა. იგივე ითქმის სვეტიცხოვლის სასწაულზე, რომელიც ქართულ საეკლესიო კალენდარში მოგვიანებით, XII ს-ის მეორე ნახევრიდან ჩნდება,[14] მაგრამ მასაც საფუძვლად უდევს სასწაულებრივი მოვლენების ჰეორტოლოგიური საკრალიზაციის ბიზანტიური ტრადიციები.[15]

საუფლო დღესასწაულთა სისტემაში მსოფლიო საეკლესიო კრებათა პერიოდის შემდეგ არავითარი ცვლილება არ შესულა, რაც ქრისტიანობის დოგმატური საფუძვლების სტაბილურობის ერთ-ერთ ნიშნად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. იცვლებოდა მხოლოდ მათი დაჯუფება, თითოეული მათგანის უფროს-უმცროსობის აქცენტირება, რისი საბოლოო შედეგიცაა ე. წ. „ათორმეტი დღესასწაულის" გამოყოფა. პატივდებულ დღეთა რიცხვის ცვლილებები კი ძირითადად წმიდათა მოსახსენებლებზე მოდის.

იმისათვის, რომ განვსაზღვროთ ქართული ჰეორტოლოგიის თავისებურებანი შუა საუკუნეების საეკლესიო კალენდართან შედარებით (კერძოდ, კალენდარულ დღეთა საკრალიზაციის მოტივები, ე. ი. წმიდათა დასების თანაფარდობა მსოფლიო ეკლესიისა და საქართველოს ადგილობრივი ეკლესიის ჰაგიოლოგიურ ტაბულაზე), ვფიქრობთ, საამისოდ უკეთესი იქნება განხილვა კონსტანტინეპოლის დიდი ეკლესიის სვინაქსარისა (დელეჰაიე 1902), რომელმაც გიორგი მთაწმიდელს თარგმანის მეოხებით დიდი გავლენა მოახდინა ქართული საეკლესიო კალენდრის ჩამოყალიბებაზე.[16]

დღესასწაულთა უბრალო ჩამონათვალში ზოგჯერ მკაფიოდ და სრულად არ ჩანს, რომელი წმიდანი მოიხსენიებიან ამა თუ იმ დღეს. ზოგიერთი მათგანის ხსენება სათაურშივე კი არა, სვინაქსა-

რულ „ცხორებათა“ თხრობაშია ჩართული. ამიტომაც ჩვენ მთლიანად ჩავიკითხეთ კონსტანტინეპოლური სვინაქსარი და ამოვიწერეთ მისი მონაცემები, კერძოდ, თუ რომელი დასის წმიდანი რა სიხშირით არიან მასში მოხსენიებული.

პირველ ყოვლისა, განსაკუთრებით თვალსაჩინოა სარწმუნოებისათვის თავდადებულ მოწამეთა მოსახსენებლების სიმრავლე. მათი ერთი ნაწილი სახელებითაა წარმოდგენილი და შთამბეჭდავ რიცხვს—638-ს იძლევა.[17] უსახელოდ კი მოიხსენიება მოწამეთა დიდი ჯგუფები, რომლებიც სარწმუნოებისათვის უწამებიათ სხვადასხვა ადგილზე: 45 ნიკოპოლელი მოწამე (10. VII), 40 სებასტიელი (9. III), 40 აფრიკელი (10. IV), 39 თრაკიელი (24. VIII), 42 ამორეველი (6. III), 60 სკვითოპოლელი (4. V), 128 სპარსი (20. II), 150 სხვა სპარსი (19. X), 10000 ანტიოქელი (1. VI), 10000 გალატელი მამაკაცი და 250 დედაკაცი და ყრმა (23. V), 4253 ეთიოპელი (24. X), 70 სხვა მოწამე (5. VII), 150 სხვა (19. IV), 89 მხედარი, კალისტრატეთან ერთად წამებული (27. IX), 1000 შაბურ სპარსთა მეფის მიერ წამებული (14. IV), 150 მის მიერვე წამებული (14. IV), 2500 მოწამე ანდრეა სტრატილატთან ერთად წამებული (19. VIII), 270 თესალონიკელისა (19. XII), 1000 ნიკომიდიელი (7. II), 7028 სხვა მოწამე (2. XI), ათასობით ბეთლემელი ყრმა (29. XII), კონკრეტული რიცხვის გარეშე მოხსენიებული, სხვადასხვა დროს წამებული „მრავალი მოწამე“ (16. II; 30. III; 9. IV; 9. V; 10. V; 2. XI; 21. XII; 31. XII და სხვ.).

მოწამეთა დასს ეკუთვნის აგრეთვე 70 მღვდელმოწამე, 42 მოწესე მოწამე, 17 ქალწულმოწამე, რომელთაგან 8 ერთად მოიხსენიება (16. IV), ათეულობით ღირსმოწამე (სინელ-რაითელნი და სხვანი მრავალნი—27. XII და 14. I; 10. VII), აგრეთვე 17 აღმსარებელი.

სხვა დასების წმიდათა მოსახსენებელი დღეები გაცილებით მცირერიცხოვანია:

მოციქულთა ხსენებანი—32.

წინასწარმეტყველთა—19.

მღვდელთმთავართა—52, ასევე ნიკიელი მამებისა (29. V), მეოთხე კრების 630 მამისა (16. VII), მეშვიდე კრების მამებისა (11. X)

ხუცეს-დიაკონთა—12.

ღირსი მამებისა—51 (მათ შორის მესვეტეებისა—24. V; 1. IX; 26, XI; 11. XII), დედებისა—10, ქალწულთა—5, მეძავობისაგან მოქცეულთა და განწმენდილთა—4, ქრისტესთვის სალოსთა—2.

მართალთა—3, კეთილმორწმუნე მეფე-დედოფალთა—2.

როგორც ვხედავთ, მოწამეთა დასი ბიზანტიურ ტრადიციაში რიცხოვრივად ბევრად აღემატება ყველა დანარჩენ დასს. ეს, გარდა იმისა, რომ ეკლესიის ისტორიის პირველი საუკუნეების რეალური ვითარების ამსახველია, ამასთან, შესაძლოა, გარკვეული საეკლესიო პოლიტიკის გამოვლინებაც იყოს: თუ სარწმუნოებისათვის თავდადების არც ერთი შემთხვევა ეკლესიას ყურადღების მიღმა არ დარჩებოდა და ქრისტეს აღმსარებლობისათვის მოწამეობა სიწმიდის შარავანდედით შეიმოსებოდა, ეს საუკეთესო საშუალება იქნებოდა გულმოდგინე მორწმუნეთა აღსაბაძვებლად, სარწმუნოებაში განსამტკიცებლად, საღმრთო მოშურნეობის აღსაძვრელად. ამიტომაც ყოველგვარ სიტუაციაში მოწამეობრივ ღვაწლს ეკლესია მაღალ შეფასებას აძლევდა, აწესებდა შესაბამის საეკლესიო მოსახსენებლებს, და ამით წმიდათა კანონიზაციას ახდენდა.

მოწამეთა შორის ვხედავთ ყველა ასაკის, წოდების, ხელობის, საზოგადოებრივი და ოჯახური მდგომარეობის, განათლების, ზნეობის, ხასიათისა და ტემპერამენტის ადამიანებს; შუახნის მამაკაცებთან და დედაკაცებთან ერთად—ყრმებსა და მხცოვანთაც; უმაღლესი იერარქებიდან, მეფეებიდან და ბრძენკაცებიდან დაწყებული—უკანასკნელ ბოგანომდე. ამიტომაც მათი მოწამეობრივი ღვაწლი დიდად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან: მდგომარეობის, სიტუაციის, პირადი ცოდნისა და გაქანების შესაბამისად ისინი სხვადასხვაგვარად ავლენენ თავიანთ სიმტკიცეს და უკომპრომისობას სარწმუნოების საკითხებში. არაფერს ერიდებიან ქრისტიანული აღმსარებლობის დასამოწმებლად, და მისდამი ერთგულების მოტივით ზოგჯერ ისეთ საქმეებსაც სჩადიან, რომ სხვა მოტივის შემთხვევაში მსგავსი საქციელი გაუმართლებელი და მიუტევებელიც კი შეიძლებოდა ყოფილიყო.

მაგალითად, 730 წელს, როდესაც ხატთმბრძლმა იმპერატორმა ლეონ ისავრიელმა ბრძანა, ჩამოეხსნათ მისი სასახლის კარიბჭის თავზე დასვენებული, განსაკუთრებით პატივდებული ხატი ქრის-

ტე მაცხოვრისა, და მისი ქვეშევრდომები სამხადრო ძალის დახმარებით შეუდგნენ ამ ბრძანების შესრულებას, იქ შეკრებილი დიდძალი ხალხი ამაოდ ემუდარებოდა მათ, ხელი არ ეხლოთ ხატისათვის. ერთ-ერთმა მოხელემ ხალხის პროტესტი ყური არ უგდო, მიაყუდა კიბე ჭიშკარზე, ავიდა ხატთან და ჩაქუჩით დაიწყო მისი მოძრობა. აღელვებულმა მორწმუნეებმა ეს შეურაცხყოფა ვერ მოითმინეს, კიბე გამოაცალეს და ძირს დასცეს თავხედი მოხელე, რომელიც იმ წამსვე გარდაიცვალა. მდგომარეობის განმუხტვა მეფემ ჯარს მიანდო, მან კი დაარბია იქ შეკრებილნი, და კიბის გამოცლაში ეჭვმიტანილ ათ კაცს (იულიანე, მარკიონი, იოანე და სხვ.) მძიმე წამებით სული ამოხადა. ეკლესიამ ეს ათი კაცი წმიდა მოწამეებად შერაცხა და მათი ხსენების დღედ 9 აგვისტო დააწესა (ტალბერგი 1991: 174-175).

სხვა შემთხვევებში სარწმუნოებრივ მოშურნეობას ზოგიერთი მორწმუნე იმით გამოხატავდა, რომ კერპთა ამაოებას დასცინოდა და ამით კერპთმსახურებს აღიზიანებდა,[18] სხვანი პირდაპირ აგინებდნენ კერპთმსახურთ და ხელს უშლიდნენ რიტუალების შესრულებაში,[19] უფრო რადიკალურნი კი არც კერპთაყვანისმცემელთა სიწმიდეების მსხვრევასა და შებილწვას ერიდებოდნენ,[20] რისთვისაც კერპთმსახურთაგან სასურველ წამებას იღებდნენ.

თანამედროვე საზოგადოებაში სარწმუნოების მოშურნეთა ასეთი მოქმედება, რასაკვირველია, რელიგიურ ექსტრემიზმად ან ხულიგნობად ჩაითვლებოდა და დაიგმობოდა. ასეთი შეფასება იქნებ არც შუა საუკუნეებისთვის ყოფილიყო სრულიად უცხო, მაგრამ ეკლესია მოვლენას აფასებდა არა გარეგნული მხარის, არამედ მოტივის მიხედვით, მოტივი კი კეთილმსახურება, მართალი სარწმუნოებისათვის თავდადება იყო.

მოღვაწეობის თავისებურებანი ღირს მამათა და დედათა ცხოვრებაშიც გვხვდება. ასეთია, სახელდობრ, მრავალი შემთხვევა, როცა დედაკაცი მამაკაცურად გადაიცმევდა და მამათა მონასტერში შევიდოდა სამოღვაწეოდ, და წმიდა ცხოვრებისათვის ღირს დედათა დასში შეირაცხებოდა.[21]

რომ არაფერი ვთქვათ სიცრუეზე (როდესაც ადამიანი თავის სქესს მალავს და იჩემებს მამაკაცობას, როდესაც დედაკაცია), სხვა

მხრივაც, დედაკაცისათვის სამამაკაცო შესამოსელი, და მამაკაცისათვის სადედაკაცო შესამოსელი საეკლესიო ტრადიციით მოწონებული არ არის,[22] მაგრამ აქაც ეკლესია ყურადღებას აქცევს მოტივს (სახელდობრ, სიწმიდისაკენ ლტოლვას), და არა გარეგან სახეს.

იგივე ითქმის იმ შემთხვევებზე, როდესაც ქალწულების დაცვის მიზნით თავს იკლავენ. ასეთია, მაგალითად, პელაგია ანტიოქელი.[23]

თვითმკვლელობა, საეკლესიო ტრადიციითა და კანონმდებლობით, მიუტევებელ ცოდვადაა მიჩნეული. ტიმოთე ალექსანდრიელის კანონებრივი კითხვა-მიგება, რომელიც ავტორიტეტულ კანონიკურ ძეგლში—„დიდ სჯულისკანონშია" შეტანილი, სხვათა შორის, ეხება საკითხს, თუ როგორ აფასებს ეკლესია თვითმკვლელის მოქმედებას, კერძოდ, დასაშვებია თუ არა თვითმკვლელისათვის ოფიციალური საეკლესიო მსახურების—ჟამისწირვის შესრულება. ტიმოთე მღვდელთმთავრის პასუხი ასეთია: თუკი კაცი „უცნობოა" (ესე იგი შეურაცხადი) და გაუცნობიერებლად მოიკლავს თავს, მას ეკლესია შეიწყნარებს და დასაშვებად ჩათვლის მისთვის ჟამისწირვის შესრულებას, ხოლო თუ „განმცდელობისათვის კაცთაისა" (ე. ი. კაცთაგან შემთხვეული რაიმე განსაცდელის გამო) ან სხვა რაიმე ჭირის მიზეზით ვინმე შეგნებულად ჩაიდენს თვითმკვლელობას, მაშინ მისთვის, როგორც მიუტევებელი საქმის ჩამდენისათვის, ლოცვასა და სულის მოხსენიებაზე უარს იტყვის ეკლესია. მღვდელსაც ევალება, გამოწვლილვით გამოიძიოს თვითმკვლელობის ნამდვილი მიზეზი, რათა სასჯელში არ ჩავარდესო (გაბიძაშვილი 1975: 526). სასჯელი, როგორც ჩანს, მღვდელს დაედება მაშინ, როცა თვითმკვლელობის გაცნობიერებულად ჩამდენს საეკლესიო მოხსენების ღირსად მიიჩნევს.

პელაგია ანტიოქელის შემთხვევაში კი გვაქვს, ერთი შეხედვით, პარადოქსულო მდგომარეობა: თუმცა მან სავსებით გაცნობიერებულად მოიკლა თავი, იგი არათუ საეკლესიო მოხსენების (ე. ი. ქრისტიანული დაკრძალვის) ღირსად სცნეს, არამედ წმინდანადაც კი შერაცხეს. აქაც ეკლესიის მიერ პელაგიას მოქმედების მოტივი იქნა აქცენტირებული—თავგანწირული მცდელობა ქალწულების შენარჩუნებისა.

საქართველოს ეკლესიის მიერ შუა საუკუნეებში კანონიზებულ წმიდათა დასის შედგენილობა ძირითად ენათესავება თანადროული ბიზანტიისას: მასში განუზომლად ჭარბობს მოწამეთა დასის წმიდათა მოსახსენებელი დღეები, სხვა დასის წმიდათა მოსახსენებლების რიცხვი კი გაცილებით ნაკლებია. იგივე ითქმის XX საუკუნეში კანონიზებულ წმიდათა შესახებაც.

სახელით მოხსენებულ მოწამეთა საერთო რიცხვია 32. ამათ ემატება 100 000 ტფილელი მოწამე, 6000 გარეჯელი, 133 მხედარი (მიქაელ-გობრონის თანამოღვაწე), 300 არაგველი, ქვაბთახევის მონასტერში წამებული მრავალი, 9 ძმა ხერხეულიძე და მათთან 9000 მხედარი, 300 მხედარი წამებული დუდიკვათსა და პაპათში; აჭარაში თურქთაგან და ირანში სპარსთაგან წამებულნი, და ყოველნი წმიდანი, საქართველოში წამებულნი.

მოწამეთა დასს ეკუთვნიან აგრეთვე: ღვაწლისმძლენი მეფე-დედოფალნი—7; მღვდელმოწამენი—13, ღირსმოწამენი—8, აღმსარებელნი—4.

მოციქულთასწორი—სამია (ნინო ქალწული, მეფე-დედოფალი მირიან და ნანა).

მღვდელთმთავანი—21,

ღირსნი—74,

კეთილმორწმუნე მეფე-დედოფალნი—2,

მართალნი—6,

და ქრისტეთვის სალოსნი—2.

ქართული ლიტურგიკული პრაქტიკის ერთი მნიშვნელოვანი თავისებურება ისაა, რომ მან შემოინახა რამდენიმე ისეთი მოსახსენებელი და ჰეორტოლოგიური ტერმინი, რომელიც უძველეს ხანაში იქნა გადმოღებული ბერძნული ღმრთისმსახურებიდან და ქართულმა ქრისტიანულმა თემმა მტკიცედ შეითვისა და ერთგულად შემოინახა საუკუნეების განმავლობაში,[24] ისინი ბერძნული ლიტურგიკული კრებულებიდან მალევე განიდევნა, და წერილობით წყაროებში მათი კვალიც კი არ შემორჩა. ქართულ ჰეორტოლოგიაში კი დღესაც ცოცხალია. ცალკეულ დღესაწაულთა გათავისება და შენარჩუნება, მაშინ როცა მის შემომღებთ დაივიწყეს იგი, ქართველ ქრისტიანთა პირადი დამოკიდებულების მაჩვენებელი

უნდა იყოს: მათ არ დაივიწყეს ის დღესასწაული, რაც განსაკუთრებით ფასეულად მიაჩნდათ.

საინტერესოა, რომ სხვა ქარისტიანულ ეკლესიათა მიერ კანონიზებულ წმიდათა დასების თანაფარდობა, ჩვენი წინასწარი დაკვირვებით, საკმაოდ განსხვავებული უნდა იყოს, როგორც ადრებიზანტიურისაგან, ისე ქართულისგანაც (ვგულისხმობთ მათში კეთილმორწმუნე მეფე-მთავართა, მღვდელმთავართა, ღირსთა მამათა და ქრისტესთვის სალოსთა მნიშვნელოვან პროცენტულ მოჭარბებას). გარდა რეალური ისტორიული პირობებისა, ამ თანაფარდობის ცვლილება გარკვეული ეთნოფსიქოლოგიური თავისებურებით შეიძლება იყოს გამოწვეული, ამიტომ ამ მიმართულებით კვლევის გაგრძელება, ვფიქრობთ, ფასეული იქნება როგორც ჰაგიოლოგიური ინტერესით, ისე კულტუროლოგიური და ეთნოსოციოლოგიურითაც.

შენიშვნები

1. მაგალითად, ანტიკური ეპოქის ღმერთებს, რომელთაც დიდ პატივს მიაგებდნენ ძველი ბერძნები და რომაელნი, ქრისტიანული თვალსაზრისი არათუ პატივისცემის ღირსად არ სცნობდა, არამედ დიდ სიბილწედაც მიიჩნევდა. სახელდობრ, წმ. იოანე ოქროპირი „სამოციქულოს განმარტებაში“ დიოსს ანუ ზევსს მოიხსენიებს „ბილწად“, „სანერწყველად“, „ბოროტისათვის განქიქებულ ეშმაკად“ (იხ. სამოციქულოს განმარტება 2000: 228).
2. პირველი ქართული საისტორიო ძეგლი, რომელიც წმ. შუშანიკ დედოფლის წამებას ასახავს, მასში გადმოცემული ამბების ქრონოლოგიას პეროზ სპარსთა მეფის გამეფების წელს უკავშირებს: „იყო ბერვესა წელსა პეროზ სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში„ (აგიოგრაფიული ძეგლები I 1963: 11). ასევე, ხოსრო სპარსთა მეფის მეათე წლითაა განსაზღვრული ევსტათი მცხეთელის ქართლში შემოსვლა: „წელსა მეათესა ხუასრო მეფისასა და არვანდ გუშნასპისა მარზაპნობასა ქართლისასა მოვიდა კაცი ერთი სპარსეთით...“ (აგიოგრაფიული ძეგლები I 1963: 30).
3. რელიგიური მოტივით იყო დადგენილი ჰიჯრა—მუსლიმანური კალენდარი, რომელიც წელთაღრიცხვის დასაბამად მიიჩნევს მექა-

დან მედინაში მაჰმადისა და მისი მიმდევრების გადასახლებას, ე. ი. ახალი რელიგიური თემის დაარსებას (622 წ.). ანალოგიური რადიკალიზმი გამოიჩინა სომხურმა ეკლესიამაც, რომელმაც 551 წლის დვინის საეკლესიო კრებაზე, კათოლიკე ეკლესიისაგან გამიჯვნის დასტურად, გამოაცხადა: ესაა პირველი დღე ჩვენი სარწმუნოებისაო (ალექსიძე 1980: 80).

4. იხ. (ყაუხჩიშვილი 1955: 25, 29, 88-92. აგიოგრაფიული ძეგლები I 1963: 11-12, 50. 183-185, 241-242).

5. წარმართული დღესასწაულებისა და რიტუალების კვლევაში დიდი წვლილი მიუძღვით: ივ. ჯავახიშვილს (1979), ნ. მარს (1901), ვ. ბარდაველიძეს (1939, 1941-ა, 1941-ბ, 1982, 1985), ს. მაკალათიას (1930, 1933, 1934, 1935), ალ. ოჩიაურს, ზ. კიკნაძეს (1985), ი. სურგულაძეს (2003) და სხვ.

6. რც ისაა გამოსარიცხავი, რომ ზოგიერთი, ნამდვილად წარმართული, ხალხური რიტუალი და დღესასწაული ქრისტიანობის ხანაშიც შეიძლებოდა წარმოშობილიყო ცალკეულ ჩაკეტილ თემებში, საეკლესიო ორგანიზაციისა და ქრისტიანული მისიონერობის შესუსტების პირობებში.

7. ამის შესახებ იხ. (კოჭლამაზაშვილი 1998: 12-13)

8 მათე 28: 1; მარკ. 16: 2; ლუკა 24: 1; იოანე 20: 1, 19. იხ. (შანიძე 1945).

9. ეფთვიმე მთაწმიდელის ცნობით, ქრისტესშობა, განცხადება, ბზობა, ჯვარცმა და აღდგომა, ამაღლება და მარტვილია მოციქულთა მიერაა განწესებული, ხოლო სხვა დღესასწაულები (მიგებება, ფერისცვალება, ჯვრის ამაღლება, ენკენია, ღმრთისმშობლის შობა, ტაძრად მიყვანება, ხარება და მიძინება) წმიდა კრებათა მიერაა დაწესებული (გიუნაშვილი 1972: 38).

10. უძველესი საეკლესიო კალენდარი დაფიქსირებულია VII საუკუნის იერუსალიმურ განჩინებაში (კეკელიძე 1012; თარხნიშვილი 1959-1960), სომხურ ლექციონარში (რენუ 2004), უძველეს იადგარში (მეტრეველი 1980), აგრეთვე X ს-ის პალესტინურ-ქართულ კალენდარში, რომელიც უძველეს ჰეორტოლოგიურ წყაროებს ეყრდნობა (გარიტი 1958; კეკელიძე 1957). ქართულ საეკლესიო კალენდარში ქრისტეს შობისა და ღმრთისმშობლის ხარების ჩართვის ქრონოლოგიისათვის იხ. (ესბროკი 1975: 325-346)

11. ასეთებია, მაგალითად, დღესასწაული კარიათიმს აღთქმის კიდობნისა (შდრ. I მეფეთა 7: 1-2), ქოზიბას ღმრთისმშობლის მონასტრის სატფური, პეტრეწმიდის სატფური, „ყოველთა მოწამეთა, რომელნი სტეფანესითგან ვიდრე დღენდელად დღედმდე წამებულ არიან"; ხსენება ყოველთა მამათა მეუდაბნოეთა, ზაქარია მთავარეპისკოპოსისა იერუსალემელისა, „რომელი წარიტყუენა ხუასრო მე-

ფისაგან სპარსთა და მუნ აღესრულა", „რაქელის საფლავსა დადგმაი", ხსენება სილიბისტროზ მამათმთავრისა, მოდისტოზ მთავარეპიკოპოზისა, ალექსანდრე იერუსალემელისა, ანდრიაის დადგმაი ნაწილთა მისთაი", „მთასა ზედა მოციქულთასა დადგმაი პეტრესი და პავლესი", „დაწვაი იერუსალემისაი", ხსენებაი ათასთაი" (6.VI) და სხვ. (კეკელიძე 1912: 50, 51, 52, 54, 56, 111, 113) იერუსალიმური კალენდრის ზოგიერთი დღესასწაული კი მომდევნო ხანის კალენდრებში მკვიდრად იკიდებს ფეხს, მაგალითად, ხსენება დავით მეფისა და იაკობ ძმისა უფლისა, პირველ მთავარეპისკოპოზისა, სტეფანე პირველმოწამისა, იოანე მახარებლისა და იაკობ ძმისა მისისა, ბასილი კესარია-კაბადუკიელისა, წმიდათა ორმეოცთა, სოფრონი იერუსალემელისა, ლაზარესი, ახალკვირიაკე, წმიდათა დედათა (მენელსაცხებლეთა), იოანე ნათლისმცემლის შობა და ა. შ. (კეკელიძე 1912: 49, 50, 55, 67, 98, 99, 117)

12. იხ. (კოჭლამაზაშვილი 2005: 18).
13. „შემდგომად მარტვილიისა დღესა ოთხშაბათსა პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისაი" (კეკელიძე 1912: 110).
14. სვეტიცხოვლის სადღესასწაულო საკითხავი და განგება შექმნა მცხეთელმა კათალიკოსმა ნიკოლოზ გულაბერიძემ. იხ. (სულავა 2007: 6)
15. ასეთია, მაგალითად, მთავარანგელოზ მიქაელის მიერ აღსრულებული სასწაული ხონეს (6. IX), ვლაქერნაში ღმრთისმშობლის სამოსლის დადება (2. VII), იოანე ღმრთისმეტყველის საფლავზე ევლოგიის (მანანის) აღმოცენება (8. V) და სხვ. (დელაჰაიე 1902).
16. გიორგი მთაწმიდელის „დიდი სვინაქსარის" წმიდათა მოსახსენებლები გამოქვეყნებულია. იხ. (დოლაქიძე 2003).
17. ამათ შორისაა მარტო კოზმან და დამიანეს სამი წყვილი.
18. მაგალითად, პუპლია დედათდიაკონი არ შეუშინდა განსაცდელს, და როდესაც კერპთა პატივისმცემელ მეფე იულიანეს ნახავდა სადმე მიმავალს, თავის თანამოღვაწე ქალწულებთან ერთად დაიწყებდა გალობას დავითის იმ ფსალმუნებისას, რომლებიც კერპთა ამაობას დასცინიან (ფს. 113: 12-16). ეს რომ მოესმა იულიანეს, ქალწულებს აუკრძალა მისი გავლისას ამ ფსალმუნების გალობა, რადგანაც ამას პირად შეურაცხყოფად იღებდა. ქალწულებმა ეს ბრძანება არ შეასრულეს, რის გამოც მათი წინამძღვრის შეპყრობა და ცემა ბრძანა, მაგრამ პუპლია დედათდიაკონის არჩევანი—მოწამეობა იყო, და საპყრობილიდან გასვლის შემდეგაც კვლავ იმავე გალობის თქმა დაიწყო. ამჯერად იმპერატორს იგი აღარ უწამებია, თავი მიანება, და პუპლიამ ამიერიდან მშვიდობიანად განელო მთელი ცხოვრება, მაგრამ რადგანაც იგი ტანჯვასა და განსაცდელს არ მოერიდა, ეკლესიამ იგი მაინც წმიდა მოწამედ შერაცხა (9. X). ანა-

ლოგიური ღვაწლისათვის მიეცა იგივე პატივი წმ. ევლამპის და მის და ევლამპიას (10. X), ქვრივ ლუკიას (17. IX), თეოდორე მხედარს (21. IX) და სხვ. წმ. ანუსიამ კერპთმსახურს, რომელიც მის მოქცევას ცდილობდა, პირში შეაფურთხა (30. XII).

19. ხალხმრავალი მსხვერპლთშეწირვის დროს, როცა მეფე კერპებს უზორავდა, წმ. ეპიმახოსმა გადააბრუნა საკერპოს ტაბლა. ამისათვისაც გაასამართლეს იგი და წამების შემდეგ თავი მოჰკვეთეს (31. X). წმ. ალექსანდრე კერპთმსახური მეფის წინაშე შეხტა იმ ადგილას, სადაც კერპების შესაწირავი იდო, ტაბლა ფეხით გადააბრუნა და მასზე დასვენებული მსხვერპლი ძის დაამხო. ისიც, რასაკვირველი, დასაჯეს (9. XI). წმ. რომანოზი კერპთა ტაძარში მსხვერპლის შესაწირავად მიმავალ ერთ წარჩინებულს მიეჭრა და უგინა მისთვის პატივსაცემი კერპები (18. XI), და ა. შ.

20. წმ. ანტონი კერპთმსახურთა დღესასწაულის დროს შევიდა საკერპო ტაძარში და ყველა მათი კერპი დაამსხვრია (10.XI). ანალოგიურად მოიქცნენ წმ თეოდორე ტირონი (17. II), წმ. პოლიევქტო (9. I), სპევსიპი, ელასიპი და მელასიპი ყრმები (17. I), სოკრატი მღვდელი (23. X) და სხვ.

21. ასეთებია: წმ მატრონა (8. XI), წმ. მარიამი (12. II), წმ. კალისთენი (4. X) და სხვ.

22. პავლე მოციქული მამაკაცისა და დედაკაცის შესაფერისი სახისა და სამოსლის შეცვლას მისი სქესისათვის შეუფერებელი სახითა და სამოსლით—სამარცხვინო და უშვერ მოვლენად თვლის (I კორ. 11: 4-16).

23. პელაგია ანტიოქელი, რომელიც დაპატიმრებული იყო აღმსარებლობის გამო, მაღალი სარკმლიდან გადახტა და თავი მოიკლა, რადგან მთავარმა მისი მიყვანა ბრძანა, პელაგია კი შეშინდა, ვაითუ მთავარმა რაიმე ავნოს ჩემს ქალწულობასო (8. X).

24. ასეთია, სახელდობრ, წმიდა გიორგის ურმის თვალზე წამების მოსახსენებელი, მარტვილიის, ათენგენობის, ლამპრობის დღესასწაულები და სხვ. (კოჭლამაზაშვილი: 1989, 1992, 1998).

დამოწმებული ლიტერატურა:

აგიოგრაფიული ძეგლები I 1963—ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი 1963.

აბაკელია 1991—ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბილისი 1991.

ალექსიძე 1973—არსენი საფარელი, განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ: ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები I: „მეცნიერება" თბ., 1980.

ბარდაველიძე 1939—ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I (ახალი წლის ციკლი), თბ., 1939.

ბარდაველიძე 1941-ა—ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბალ-ბაბარ), თბ., 1941.

ბარდაველიძე 1941-ბ—ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშავლები (დღიური): ენიმკის მოამბე, ტ. II, თბ., 1941

ბარდაველიძე 1982—ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ხევსურეთი, ტ. I, თბილისი, 1974.

ბარდაველიძე 1982—ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ხევსურეთი, ტ. II-1, თბილისი, 1982.

ბარდაველიძე 1939—ვ. ბარდაველიძე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თუშეთი, ტ. II-2, თბილისი, 1985.

გაბიძაშვილი 1975—დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ: „მეცნიერება," თბ., 1975.

გარიტი 1958—Le Calendrier palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X-e siècle), Édité, traduit et commenté par G. Garitte: Subsidia hagiographica № 30, Bruxelles 1958.

გიუნაშვილი 1972—მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ელგუჯა გიუნაშვილმა: „მეცნიერება," თბილისი 1972.

დელეჰაიე 1902—Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Opera et studio Hippolyti Delehaye, Bruxellis 1902.

დოლაქიძე 2003—სვინაქსარული ცხოვრება-წამებები გიორგი მთაწმიდელის „დიდი სვინაქარიდან", გამოსაცემად მოამზადა მანანა დოლაქიძემ: საქართველოს საეკლესიო კალენდარი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წმიდა მეფე დავით აღმაშენებლის ეკლესიის გამოცემა, თბ., 2003.

ესბროკი 1975—M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens: Étude descriptive et historique, Louvain 1975.

ვაჟა-ფშაველა 1954—ვაჟა-ფშაველა, ლაშარის ჯვრის დღეობა ანუ ლაშარობა: თხზულებათა სრული კრებული, ტ. IX, თბ., 1954.

თარხნიშვილი 1959-1960—Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V-e—VIII-e siècle), édité par M. Tarchnischvili, I-II: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 188, 189, 204, 205, Louvain 1959-1960.

იმნაიშვილი 1979—ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა, თბ., 1979.

ინგოროყვა 1929-32—პ. ინგოროყვა, ძველი ქართული წარმართული კალენდარი: საქართველოს მუზეუმის მოამბე VI, 1929-30; VII, 1931-32.

კეკელიძე 1912—К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII века, Тифлис 1912.

კეკელიძე 1957—კ. კეკელიძე, იოანე ქართველის კალენდარი: ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან V, 1957, 242-294.

კიკნაძე 1985—ზ. კიკნაძე, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბილისი, 1985.

კოჭლამაზაშვილი 1989—ე. კოჭლამაზაშვილი, საქართველოს ტოპონიმიაში შემორჩენილი ერთი ბერძნული წარმომავლობის სახელის განმარტებისათვის (არმათიონი): „ჯვარი ვაზისა", № 3, 1989, გვ. 80-83.

კოჭლამაზაშვილი 1992—ე. კოჭლამაზაშვილი, მარტვილიის დღესასწაულისათვის: „ჯვარი ვაზისა", № 2, 1992, 47-54.

კოჭლამაზაშვილი 1998—ე. კოჭლამაზაშვილი, ლამპრობის სულიერი შინაარსისათვის: „რელიგია" № 11-12, 1998 წ., გვ. 12-24.

კოჭლამაზაშვილი 2005—ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა, XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა და ელგუჯა გიუნაშვილმა: გამოცემა შიომღვიმის მონასტრისა, თბ., 2005.

მაკალათია 1930—ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფილისი, 1930.

მაკალათია 1933—ს. მაკალათია, თუშეთი, ტფილისი, 1933.

მაკალათია 1934—ს. მაკალათია, ფშავი, ტფილისი, 1934.

მაკალათია 1935—ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფილისი, 1935.

მარი 1901—Н. Марр, Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам, М, 1901.

მეტრეველი 1980—უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა: „მეცნიერება", თბილისი 1980.

პატარიძე 1976-78—რ. პატარიძე, ქართული წარმართული კალენდარი: „მნათობი" 1976, № 1, 2, 3, 4, 6; 1978, № 10, 11.

რენუ 2004—Charles Renoux, Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie Le CAŠOC :Patrologia Orientalis 49: Brepols, Turnhout Belgique 2004.

სამოციქულოს განმარტება 2000—განმარტება სამოციქულოსი, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჭის ძის) მიერ I, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი 2000.

სულავა 2007—ნიკოლოზ გულაბერიძე, თხზულებანი, გამოსაცემად მოამზადა ნესტან სულავამ, თბ., 2007.

სურგულაძე 2003—ირაკლი სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.

ტალბერგი 1991—Н. Тальберг, История христианской Церкви, Москва—Нью-Йорк 1991.

ყაუხჩიშვილი 1955—ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I: სახელგამი, თბილისი 1955.

შანიძე 1945—ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა ა. შანიძემ, თბ., 1945.

ჯავახიშვილი 1979—ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I: თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბილისი 1979.

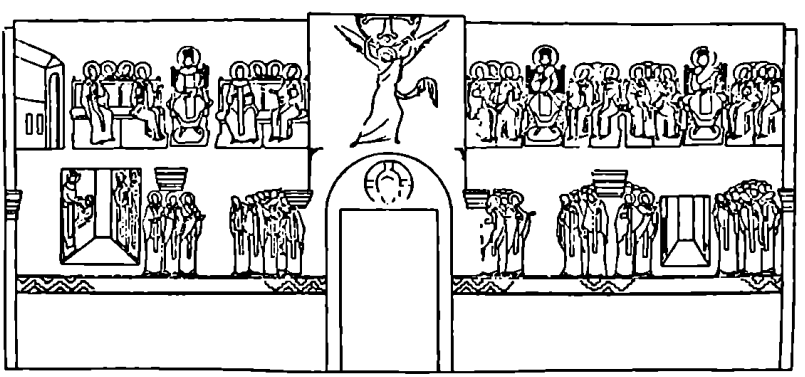
ეკატერინე გედევანიშვილი

მსოფლიო საეკლესიო კრებათა ასახულობანი გელათის ტაძრის მოხატულობაში და საქართველოს იმჟამინდელი პოლიტიკური ორიენტაცია

გელათის მთავარი ტაძრის ნართექსში ჩვენი მონუმენტური მხატვრობისთვის უჩვეულოდ, XII საუკუნის დამდეგის შვიდი მსოფლიო საეკლესიო კრებათა სცენებია წარმოდგენილი. თინათინ ვირსალაძე პირველია, ვინც ამ მოხატულობას მონოგრაფიული გამოკვლევა მიუძღვნა;[1] ამ სცენათა იკონოგრაფიული ვარიანტების მიმოხილვისას მკვლევარი ყურადღებას საქართველოს იმ ისტორიულ ვითარებაზე ამახვილებს, რომლის დროსაც განსაკუთრებით გამწვავებულია ქართველ-სომეხთა პოლიტიკური ურთიერთობა. ამ მონოგრაფიული გამოკვლევის საფუძველზე, ახლა უკვე, შედარებით განსხვავებული წახნაგით შევეცდებით წარმოვაჩინოთ საეკლესიო კრებათა გამოსახულებაში ნაგულვები ჩვენი ქვეყნის იმჟამინდელი პოლიტიკური კონტექსტი.[2]

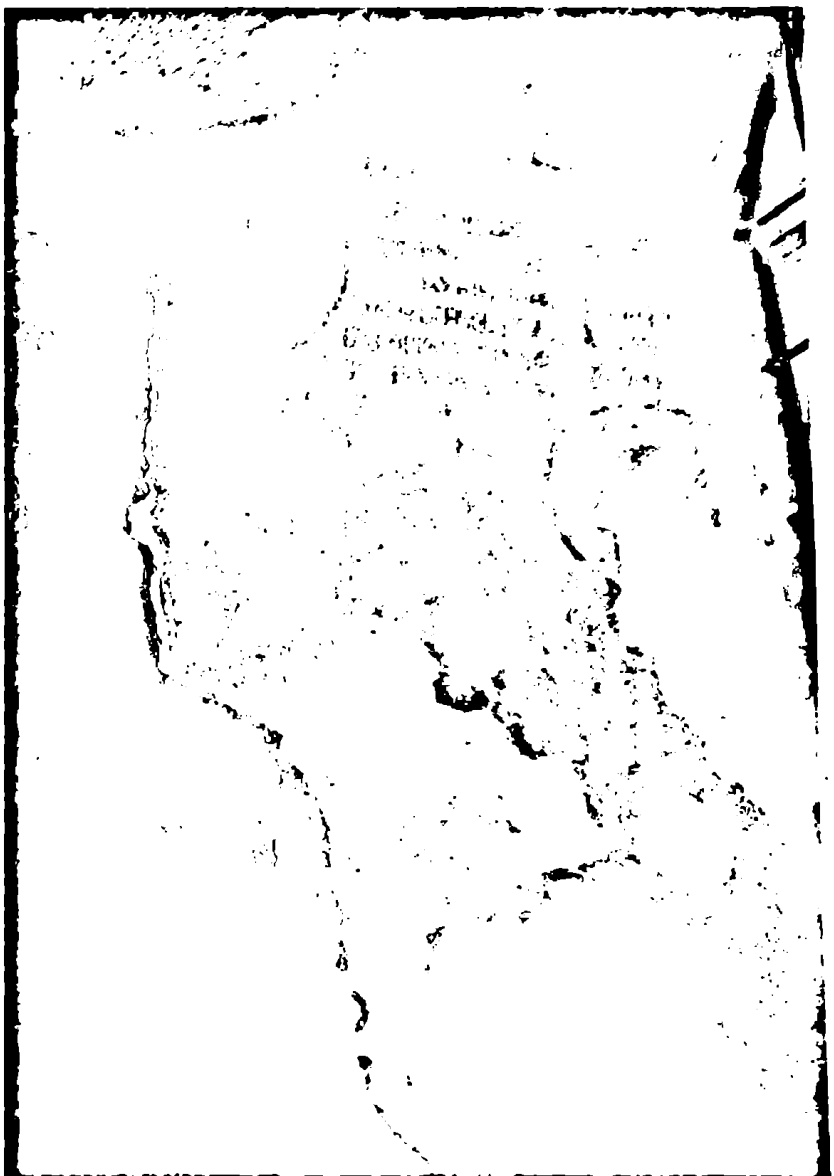
მსოფლიო საეკლესიო კრებებს ჩვენი მოხატულობა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ტრადიციისამებრ, ისტორიული თანამიმდევრობით წარმოგვიდგენს.[3] მსოფლიო საეკლესიო კრებათაგან პირველი სამხრეთ კედელსა და ლუნეტშია ასახული, მომდევნონი კი

საათის ისრის მიმართულებით ლაგდება. დასავლეთით სამი კრება ჩნდება—სამხრეთით კონსტანტინოპოლის მეორე კრება, ცენტრში გაჭრილი კარის მოპირდაპირე მხარეს კი, ეფესოსა და ქალკედონის კრებებია გადმოცემული (სქემა. 1). დასავლეთ კედელზე კარის გარდა ორი ღიობია—შესასვლელის ორსავ მხარეს თითო სარკმელია რომელთაგან სამხრეთისა თითქმის ორჯერ აღემატება ჩრდილოეთისას. ამგვარ განსხვავებას მათი მხატვრული გადაწყვეტაც ეხმიანება—თუ ჩრდილოეთი სარკმლის წირთხლი მხოლოდ ორნამენტითაა შევსებული, სამხრეთისა სიუჟეტური კომპოზიით, რომელიც წმ. ეფემიას სასწაულს ასახავს (სურ. 1).[4]



სქემა. 1 საეკლესიო კრებათა გამოსახულება.
სქემა *თ. ვირსალაძისა.*

საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, წმ. ეფემიას სასწაული ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრებას უკავშირდება.[5] გელათის მონასტერში ამ სასწაულის ის ვერსიაა აღბეჭდილი, რომლის მიხედვითაც მიცვალებული წმინდანი საფლავიდან აღმდგარი ადასტურებს მართლმადიდებლური დოგმატების ჭეშმარიტებას. ერთია მხოლოდ, საფლავიდან აღმდგარი წმინდანი გრაგნილს, ეპისკოპოსს კი არა, იმპერატორს უწვდის.[6] ამ თემის მნიშვნელობა მასშტაბთან ერთად, რვასტრიქონიანი განმარტებითი წარწერითაც არის გამახვილებული.[7] სასწაულის სცენის ამგვარი გამოყოფით თითქოს თავიდანვე განისაზღვრა მსოფლიო საეკლესიო კრებათა გამოსახულების უმთავრესი მახვილი, რითაც წმ.ეფემიას სას-



სურ. 1 წმ.ეფემიას სასწაული

წაული უწინარესად, ქართველ-სომეხთა დოგმატურ ცილობას დაუკავშირდა.[8] ამასთან ისიც ხომ არის, წმინდანის ისტორია ტრადიციისამებრ, გელათში ქალკედონის კრების ასახულობაში კი არ არის ჩართული, არამედ მის მოპირდაპირედ — კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო კრებაშია გადმოცემული. ამ სცენის ასე განკერძოებით წარმოდგენა, ვფიქრობ, კიდევ უფრო ამახვილებს მის ისტორიულ მნიშვნელობას და ამდენად, ის არა მხოლოდ ქალკედონის კრების ისტორიის „თხრობად" , არამედ წმინდანის მიერ მართლმადიდებელი აღმსარებლობის კურთხევის „ხატებადაც" გარდაისახება.[9] ამგვარ შთაბეჭდილებას სცენის არქიტექტურული მოჩარჩოებაც უნდა განსაზღვრავდეს — ფართე წირთხლებზე განფენილი, ის მთლიან მხატვრულ პროგრამაში ერთგვარ „ავტონომიურობას" იძენს და ქალკედონის კრებაც, ახლა უკვე, ორ დამოუკიდებელ ეპიზოდად იშლება — კრების ამსახველ კომპოზიციად და მისი დოგმატების კურთხევის სცენად. ამ მხრივ, წმ. ეფემიის სასწაული ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხელოვნებაში ერთგვარ გამონაკლისად შეიძლება ჩაიაითვალოს, რადგან საეკლესიო კრებათა ციკლში ისედაც იშვიათად წარმოდგენილი ეს კომპოზიცია, ყველგან ქალკედონის კრების განუყოფელ ეპიზოდად არის მოცემული.[10]

წმ. ეფემიას ისტორიისადმი ინტერესი ჩვენი ქვეყნის XII-XIII საუკუნის საისტორიო წყაროებშიც დასტურდება. მას, საგანგებოდ, სომეხი პოლემისტი მხითარ გოშიც ეხება. ავტორი ტრაქტატში „ქართველთათვის" იუსტინინე II –ს მიერ ქალკედონის კრების აქტების უარყოფის მთავარ მიზეზად სწორედ წმ. ეფემიას სასწაულის „დაუდასტურებლობას" ასახელებს.[11] გელათის მხატვრობაზე მოგვიანებით შექმნილ ამ პოლემიკურ თხზულებაში წმ. ეფემიას ისტორიის ასახვა, თავისთავად უნდა იყოს მნიშვნელოვანი. მხითარ გოშისეული თხრობა ამ ისტორიისა ტექსტუალურად თითქოსდა თავისებურად ეხმიანება გელათის მხატვრობაში კომპოზიციურად ასე საგანგებოდ გამოყოფილ წმინდანის სასწაულს და თანამედროვეთათვის, ალბათ, სომეხთა მხრიდან, გელათის მხატვრობის ერთგვარ „საპასუხო" არგუმენტადაც აღიქმება. მითუმეტეს თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ განსაკუთრებით მწვავედ ქალკედონიტ-ანტიქალკედონიტთა დავა სწორედ წმ.დავითის ზეობისას გამწვავ-

და. საქართველოს ფარგლებში მოქცეული სომხეთის მოსახლეობა თავისი ეროვნების შენარჩუნებას სწორედ სარწმუნოების დაცვითა ცდილობს. ამიტომაცაა, ქართველთა მეფე საგანგებოდ რომ იწვევს კიდეც საეკლესიო კრებას სომეხთა რჯულის განსაქიქებლად.[12] ამდენად, გელათის შემთხვევაში ქალკედონის კრების გამოსახულებიდან „ამოღებული" ეს სცენა თითქოს იკონოგრაფიულადაც მოწმობს მის „არა ისტორიულ" კონტექსტს—ის არა მხოლოდ ისტორიული ფაქტის ასახულობაა, არამედ, ახლა უკვე, უშუალოდ წმ. დავითის მეფობასთან დაკავშირებული ისტორიული მოვლენაც.

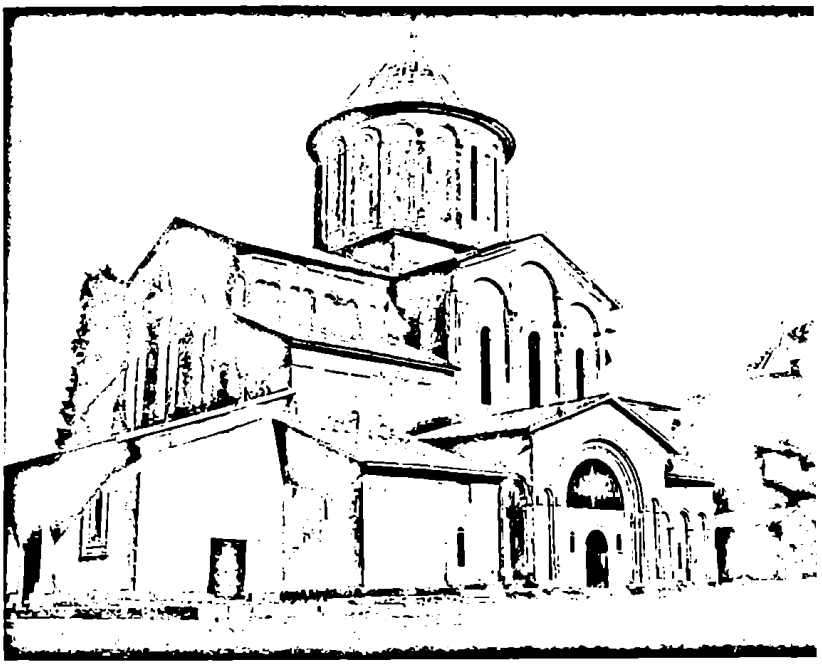
თინათინ ვირსალაძე საგანგებოდ აღნიშნავს გელათის კონპოზიციის ერთ „უცნაურობასაც": ზემოთაც ითქვა—წმინდანი გრაგნილს ეპისკოპოსს კი არა, იმპერატორს რომ უწვდის. ეს „შენაცვლება," სავარაუდოდ, თავისებურად დავით მეფის საეკლესიო ცხოვრებაში მონაწილეობისა და მისი მნიშვნელობის განსაკუთრებულობას შეიძლება ემსახურებოდეს. წმ.ეფემიას სასწაულის სიმბოლური კავშირი დავითის ცხოვრებასთან თითქოს წმ.მეფის ცხოვრების იმ ეპიზოდითაც „დასტურდება", რომელიც თავისი სიუჟეტური ქარგით ნებაუნებურად ქალკედონის კრების სასწაულს მოგვაგონებს. წმ.დავით აღმაშენებელის მიერ ქალაქ ანისის განთავისუფლებისას, კათალიკოსი მიზგითად ქცეულ ანისის ტაძარში დაკრძალულ ბერძენთა დედოფალ კატრონიტეს აუგებს წესს. ქართველთა მეფე კი გარდაცვლილ დედოფალს საფლავში ახარებს „უსჯულოთაგან" განთავისუფლებას. ამ გამარჯვებისთვის მიცვალებული დედოფალი, თავის მხრივ, ღმერთს სწირავს მადლობას.[13]

ქართველ—სომეხთა საუკუნოვანი დავა საეკლესიო კრებათა გვერდით წარმოდგენილ კიდევ ერთ, განსაკუთრებით გამახვილებულ კომპოზიციას ეპასუხება. მანდილიონის ამჟამად დიდად დაზიანებული, თითქმის სრულად გამქრალი გამოსახულება დასავლეთ კედელზე, ცენტრალური კარის ტიმპანზეა ასახული. გამოსახვის ადგილითა და მასშტაბით „ხატი განკაცებისა," წმ. ეფემიას სასწაულის დარად, საეკლესიო კრებათა პროგრამის უმთავრეს მახვილად აღიქმებოდა, მეტიც, დასავლეთი კედლის ეს ორი წამყვანი ღიობი თავისი მონუმენტურობითა და მასშტაბურობით „ეწყვილებოდა" ერთმანეთს.[14] აქ გასათვალისწინებელია საეკლე-

სიო კრებათა ამსახველ კომპოზიციათა ერთსახოვანი, „მონოტონური" სტრუქტურაც. მხოლოდ ცალკეულ დეტალებში განსხვავებული კომპოზიციები თითქოს ხალიჩისებრ ეფინება კედლებს და ერთიან „ფონს" უქმნის მოხატულობის საერთო ქარგიდან „ამოვარდნილ" ამ ორ კომპოზიციას:—მართლმადიდებლობის კურთხევის „ხატებად" აღქმულ წმ. ეფემიას სასწაულსა და ქრისტოლოგიური დოგმატის უმთავრეს გამოხატულებას—მაცხოვრის განკაცების ხატებას. მაცხოვრის ისტორიული პორტრეტის ასახვით საეკლესიო კრებათა გამოსახულებაში აშკარად მძაფრდება კომპოზიციურად ისედაც გავრცობილი ქალკედონის კრების გამოსახულების მნიშვნელოვნება—მანდილიონი განკაცების დოგმატის სახიერ არგუმენტად იქცევა და საეკლესიო კრებათა მთელი იკონოგრაფიული პროგრამის ამოსავალი თითქოს სომხეთის „გაქართველების" პოლიტიკურ სწრაფვად არის დასახული.

მაგრამ აქვე ისიც ხომ არის „ადგილობრივ" ისტორიულ კონტექსტთან ერთად საეკლესიო კრებათა ციკლი წმ.დავითის პოლიტიკის სხვაგვარ მისწრაფებებსაც რომ უნდა გამოხატავდეს. საგანგებოდ აღსანიშნავია, რომ სხვაგან, საეკლესიო კრებათა ციკლის არსებობა, ჩვენამდე შემორჩენილ ქართულ ძეგლთა შორის, არ დასტურდება.[15] გელათის მონასტერში კი, მის მთავარ ეკლესიაში, საეკლესიო კრებათა გამოსახვა მეტად „პროგრამული" უნდა იყოს. წმინდა მეფის მიერ თავისი პოლიტიკური სიძლიერის სიმბოლოდ ჩაფიქრებულ „მეორედ იერუსალემისა და ათენად" წოდებულ გელათის მონასტერში, მსოფლიო საეკლესიო კრებათა ასახვა თავისთავად მოწმობს ამ წმინდა სავანის მთელს ქრისტიანულ სამყაროსთან ერთიანობის იდეას.

ეს კონტექსტი საკმაოდ კარგად რუის—ურბნისის საეკლესიო კრების ძეგლის წერაშიც ჩნდება—წმ.დავით აღმაშენებლის მიერ ჩატარებული კრების კანონებს ჯერ სამყაროს ისტორიის მოკლე აღწერილობა, შემდგომ კი საეკლესიო კრებათა მიერ მართლმადიდებლობის „კანონთა განწესების" ისტორია უძღვის წინ[16]—ამგვარად, ქართული ეკლესიის რეფორმებისადმი მიძღნილი ადგილობრივი კრება ამ ერთიანი ისტორიის გაგრძელებად წარმოგვიდგება და საქართველოც, მთელი მართლმადიდებლური სამყაროს ისტორიის მსვლელობის მონაწილედაც ისახება.[17]



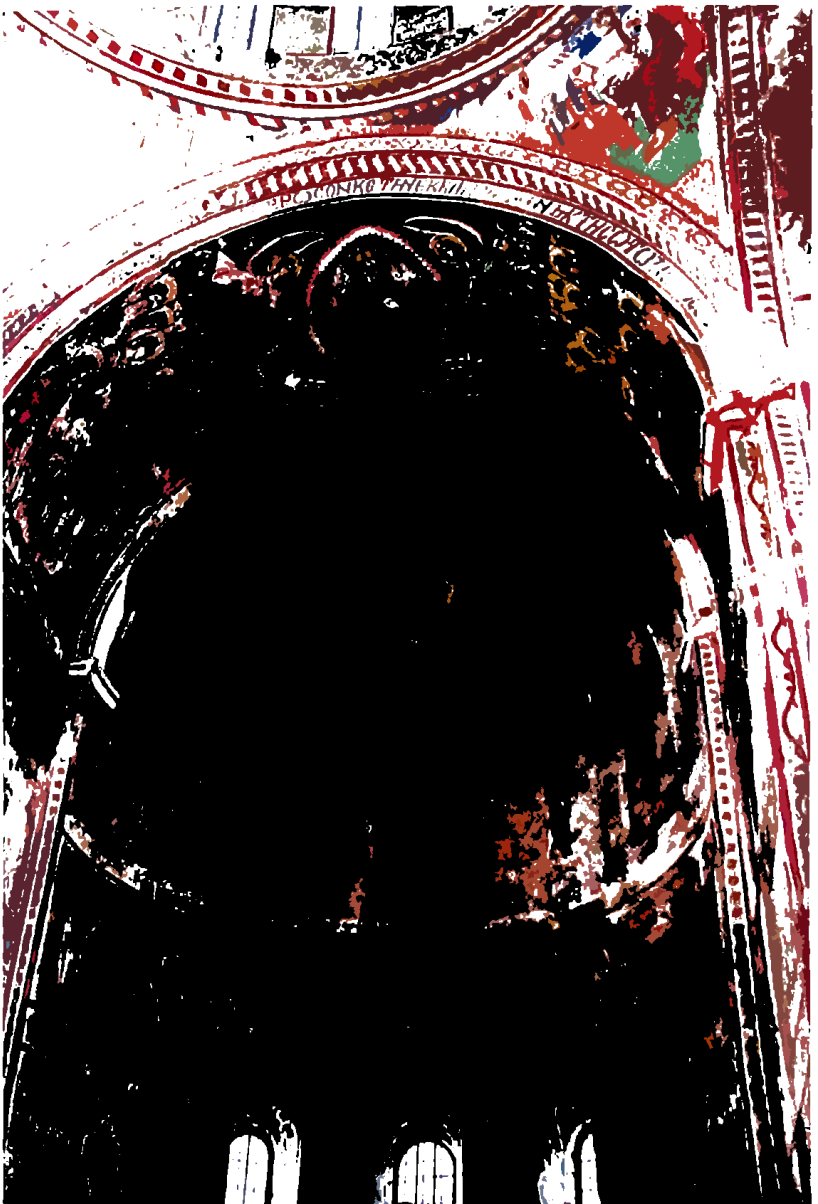
სურ. 2 გელათის მონასტრის ღმრთისმშობლის შობის ეკლესია

ის რომ იმჟამინდელი საქართველო ბიზანტიისკენ იმზირება თავისებურად თვით გელათის სამონასტრო კომპლექსის თავისებურებაშიც მჟღავნდება. აქ უპირველეს ყოვლისა, გელათის მთავარი ტაძრის გარეგნული იერია ნიშნეული (სურ. 2).

ქართული ხუროთმოძღვრების ისტორიაში გელათის შობის ტაძრის არქიტექტურული სახე თავისი სისადავით რამდენადმე განკერძოებით დგას თანადროული, სწორედ შემკულობის სიმდიდრით გამორჩეული ძეგლებისაგან. გელათის ეკლესიის ექსტერიერის მხატვრული ზემოქმედება უწინარესად მძლავრი თაღნარისა და კედლის მოურთავი სიბრტყეების მიმართებაზეა დამყარებული ისე, რომ სრულებით უარყოფილია ე.წ „ცხოველხატული“ სტილის შემკულობის სიუხვე. ზოგნი გელათის კათალიკონის ამგვარ იერს წმ. დავით მეფის მიერ სამონასტრო კომპლექსის დაუსრუ-

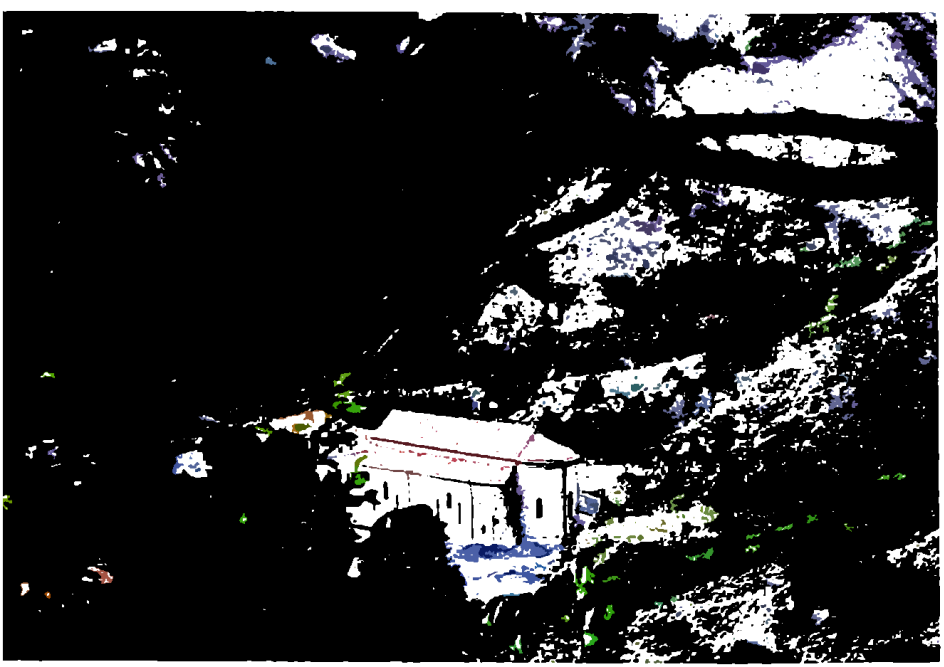
ლებლობასაც კი მიაწერდნენ.[18] დიმიტრი თუმანიშვილის მოსაზრებით კი, შობის ეკლესიის არქიტექტურული სისადავე ტაძრის აღმშენებლის — წმ.დავით აღმაშენებლის ნება-სურვილით შეიძლება აიხსნას და ამ თავისებურებას მკვლევარი წმ.გიორგი მთაწმინდელის შეგონების გავლენით განმარტავს — ღვთის სახლს სისადავე და „უბრალოება" შვენის.[19] ამგვარად, ტაძრის „ასკეტური" იერი „გალობანი სინანულისანის" ავტორის ღვთისმოსავობით არის ახსნილი . ამ, ზემოხსენებულ განწყობასთან ერთად, ხომ არ შეიძლება, რომ „სიშიშვლე" გელათისა, თავისებურად, ბიზანტიური ხუროთმოძღვრების ერთ უმთავრეს „ხასიათსაც" ეხმიანებოდეს — ბიზანტიურ ტაძართა გარე-შიდა სივრცის შეპირისპირების ტრადიციას. ბიზანტიური „კლასიკური „ნიმუშები ხომ სწორედ ამგვარი მიმართებითაა გამორჩეული — ინტერიერის მდიდრულ მორთულობას გარეგანი იერის სისადავე უპირისპირდება — მიმართება, რომელსაც დიმიტრი თუმანიშვილი მეტაფორულად „გარე სამყაროსადმი ზურგშექცევით" განსაზღვრავს.[20] ეს ერთგვარი „კონტრასტი" ქართული შუა საუკუნეების ხუროთმოძღვრებისათვის მისი განვითარების უადრესი ისტორიიდანვე უცხოა.[21]

რაც შეეხება, გელათს, აქ ინტერიერის სიმდიდრე, კიდევ უფრო ამძაფრებს ტაძრის გარე ფორმათა სისადავეს და უნებლიედ ბიზანტიური ტაძრის ამ თავისებურებას ეხმიანება. მნიშვნელოვანია გელათის მოზაიკური მხატვრობის ზემოქმედებაც. მოზაიკა, როგორც ტექნიკა, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ დედაქალაქურ — კონსტანტინოპოლურ ხელოვნებასთან იწვევს ასოციაციას. ლეილა ხუსკივაძე გელათის მოზაიკაზე მსჯელობისას შენიშნავს: „შემთხვევითი არ არის ბიზანტიელები თავისი ტაძრებისთვის ასეთი გატაცებით რომ ირჩევენ მოზაიკურ შემკულობას"[22] და იქვე, „...მოზაიკური მხატვრობა მაინც ვერ ჩაითვლება ქართული შუა საუკუნეების ხელოვნების ორგანულ დარგად, ის უფრო ამ ბრწყინვალე დარგის ბიზანტიურ მიღწევებთან სწორობას, კონსტანტინოპოლური მოზაიკების გვერდში ამოდგომასა და გატოლებას გულისხმობდა."[23] ამავე მოსაზრებისაა ენტონი ისტმუნდიც, როდესაც თესალონიკის არტას ტაძრის კონსტანტინოპოლურ ნიმუშებთან სიახლოვის ერთადერთ არგუმენტად მასში არსებულ მოზაიკურ მხატვრობას ასახე-



სურ. 3 გელათის ტაძრის ინტერიერი

ლებს — „მხოლოდ ის იძლევა ამ „იმპერიულ“ ნაგებობაში იმპერიისთვის დამახასიათებელი ფუფუნებისა და სიმდიდრის ალუზიას“...[24] „მოზაიკური მხატვრობა ბიზანტიურ სამყაროში ეკლესიის დონორთა სტატუსსა და პრეტენზიებს გამოხატავდა“.[25] ბიზანტიასთან კავშირი კი ყოველი ქრისტიანული ქვეყნისათვის პოლიტიკური ურთიერთობების მიუხედავად ყოველთვის პრესტიჟის საკითხი იყო.[26] გასათვალისწინებელია ისიც, რომ გელათის მთავარ ტაძარში დედა ღმრთისას „ნიკოპეის“ იკონოგრაფიული ტიპია ასახული (სურ. 3) — გამოსახულება, რომელიც საუკუნეების მანძილზე ბიზანტიელ იმპერატორთა პალადიუმად, ანუ მათივე გამარჯვებისა და ძლევამოსილების სიმბოლოდ აღიქმებოდა.[27]



სურ. 4 წმ. შიომღვიმის მონასტრის ღმრთისმშობლის ეკლესია

ამასთან, თუ გელათის ტაძრის სივრცეში დასვენებულ, შემკულობის სიუხვითა და სიმდიდრის ბრწყინვალებით გამორჩეულ ხახულის ხატსაც გავითვალისწონებთ, მაშინ ბიზანტიური ხელოვნე-

ბის გავლენის ამ ასპექტით მოხმობა თითქოსდა მეტად ბუნებრივი ხდება. ეს კონტექსტი, თავისებურად ხახულის კარედის კომპოზიციურ სტრუქტურაშიც არის გამჟღავნებული. შემთხვევითი არ უნდა იყოს კარედის ცენტრალურ კარის დამაგვირგვინებელ ფირფიტად ბიზანტიელი იმპერატორის—მიხეილ VII დუკა პარაპინაქისა და მისი მეუღლის, ქართველი მეფის ბაგრატ IV- ის ასულის, მართა-მარიამის კურთხევის სცენა რომ ჩნდება.[28] უფრო ლოგიკური ის იქნებოდა, ცენტრალური ადგილი კარედისა ქრისტიანული სახელმწიფოს პირველი იმპერატორის—წმ. კონსტანტინესა და წმ.ელენეს გამოსახულებას დათმობოდა. მაგრამ ამ წმინდანთა გამოსახულება „ძელი ცხოვრებისა"—გოლგოთის წმ ნაწილთან ერთად ხახულის ოსტატმა მიქაელ დუკასა და მართა მარიამის პორტრეტების ქვემოთ განათავსა.[29] ამგვარი „იერარქიული" შენაცვლებით კიდევ უფრო მკაფიოდ წარმოჩინდა ხახულის დამკვეთთა ნათესაური კავშირის მნიშვნელობა ბიზანტიის სამეფო კართან (მარიამ დედოფალი ხომ დავით აღმაშენებლის მამიდა იყო).[30]

ბიზანტიური ხელოვნების უშუალო გავლენა წმ. დავით მეფის სახელთან დაკავშირებულ სხვა ძეგლებშიც ჩნდება; ამ მხრივ, გელათის მონასტერი გამონაკლისი არ არის. წმ.დავითის შეწირულობით წმ.შიომღვიმეს მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიას აგურით აშენებენ (სურ. 4). აგური ამ დროის ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრებისთვის არც თუ ტიპიური სამშენებლო მასალაა—ბიზანტიელთათვის კი ის საუკუნეების მანძილზე ტრადიციულად ითვლებოდა.[31] წმ.დავითის სახელთან დაკავშირებული ეკლესიათათვის ასევე ყურდღებას იქცევს შვერილი აბსიდის გამოყენების ტრადიციაც.[32] ამგვარსავე თავისებურებას გელათთან ერთად, შიომღვიმესა, თუ თბილისის სიონის საკათედრო ტაძარშიც ვხვდებით. შვერილი აბსიდი, რომელიც ამ დროის ქართული ხუროთმოძღვებისთვის ერთგვარ ანაქრონიზმად აღიქმება, უმთავრესად დასვლეთ საქართველოს ძეგლთათვისაა დამახასიათებელი და სწორედ ამ რეგიონის ბიზანტიურ კულტურასთან კავშირით აიხსნება. საფიქრებელია, რომ წმ.დავითისეულ ტაძრებში ბიზანტიურ ხუროთმოძღვრებასთან დაკავშირებული ცალკეული ელემენტების გამოჩენა გარკვეულ პოლიტიკურ კონტექსტს გულის-

ხმობდა. ლბათ, ეს არცაა გასაკვირი. ამ შემთხვევაში, საინტერესო პარალელად ჩნდება ტრაპზონის აია სოფიის ისტმუნდისეული ანალიზი. ინგლისელი მკლევარი ამ ტაძრის ეკლექტური ხასიათის განხილვისას კულტურულ-რეგიონალურ და პოლიტიკურ კონტექსტზე ამახვილებს ყურადღებას. მასში ქართული, სომხური, სელჯუკური თუ ბიზანტიური დედაქალაქური ელემენტების ერთობლიობა იმპერატორ მანუელ I კომნენოსის საიმპერატორო ამბიციების გამჟღავნებას გულისხმობს. „ეს ერთიანობა თავისებურად იმჟამად დამოუკიდებლობადაკარგული კონსტანტინოპოლის ნაცვლად, ახალი იმპრეიის დედაქალაქის—ტრაპზონის აღორძინებასა და მისი კულტურულ თუ პოლიტიკური „ჰომოგენურობის“ გამომხატველი ხდება.“[33] ამ პოლიტიკურ კონტექსტს მკვლევარი ძალაუფლების „უნივერსალიზმის“ გამოხატულებად მიიჩნევს;[34] ჩვენს შემთხვევაშიც, როგორც ჩანს, სწორედ ეს ერთიანობისა და სწორობის იდეაა წარმართველი!

აქ კიდევ ერთი გარემოებაა აღსანიშნავი, თუ ტრაპზონის აია სოფიის საქტიტორო პორტრეტში მანუელ კომნენოსის ტიტულატურა („სამართლიანი იმპერატორი და რომაელთა ავტოკრატი), იმთავითვე განსაზღვრავს ტრაპზონის აია სოფიის მშენებლობის უმთავრეს კონტექსტს—ბიზანტიური იმპერიის აღმშენებლობისა,[35] საქმე, ჩვენს შემთხვევაში, ვფიქრობ, მაინც სხვაგვარადაა. როგორც ჩანს, ქართველი მეფე საუკუნეების მანძილზე ქართველთათვის საპატიო ბიზანტიურ ტიტულატურაზე ამბობს უარს, ყოველ შემთხვევაში, მის ტიტულატურაში ბიზანტიური საკარისკაცი წოდება აღარ ჩანს (მეფე აფხაზთა ქართველთა რანთა კახთა და სომეხთა, შირვანისა და ანისის შემოერთების შემდგომ კი ამ ტიტულს „შარვანშა“ და „შაჰანშაც“ დაემატა).[36] ამ „უცნაურობით“ თითქოს „სხვაგვარი ხარისხის“ სწორებაა გამოხატული—ქრისტიანული სამყაროს ცენტრის სიმაღლეზე ასვლის სურვილი კი არა, არამედ მასთან გატოლებაა ნაგულისხმევი. ამგვარ დამოკიდებულებას ისტორიული საფუძველიც უნდა ჰქონოდა. ჩვენ აქ ბიზანტია—საქართველოს ურთიერთობას ვგულისხმობთ—იმპერიასა და ჩვენი ქვეყნის არც თუ მარტივ საუკუნოვან კავშირს.[37] იყო ერთობის პერიოდებიც—უმთავრესად საერთო მტრის—(მაგ., არაბებობისა თუ თურქობის) წინააღმდეგ ბრძოლის ხანა. მაგრამ ამ

ერთობაშიც ბიზანტია მუდამ საქართველოს გაძლიერების საფრთხეს ხედავდა. ბიზანტიის ეს პოზიცია განსაკუთრებით აშკარა აღმოჩნდა საქართველოს გაერთიანების ხანაში, როდესაც საკეისრო ყოველ ღონეს ხმარობს რომ საქართველოს ერთიანობასა და სიძლიერეს შეუშალოს ხელი. თავის მხრივ, მოძლიერებული ქვეყანაც უკვე ფორმალურ სიუზერენობასაც ვერღარ ეგუება.[38] მითუმეტეს, რომ XI-XII საუკუნეებში ბიზანტიის იმპერია განსაკუთრებით დასუსტებულია გარეშე თუ შინაომებით. საუკუნეების მანძილზე მუსულმანთა ხელში ჩავარდნილი და დაქუცმაცებული საქართველო კი ახლა მცირე აზიის მთელს ტერიტორიაზე ქრისტიანულ ძლევამოსილ სახელმწიფოდ იქცა. მისი მნიშვნელობა ქრისტიანულ სამყაროში იმდენად დიდია, რომ მეფე დავითს წმინდა მიწიდან ურწმუნოთა განდევნისთვის დახმარებისათვის ჯვაროსნებიც მიმართავენ. ამგვარ ვითარებაში თითქოს ბუნებრივიცაა წმ.დავით აღმაშენებლის, თუ შეიძლება ითქვას, ორმხრივ მიმართული დამოკიდებულება — ტიტულატურის შეცვლა, იმავდროულად კი ბიზანტიური საიმპერატორო სამოსის ტარება[39] — „სამეუფეო ქალაქისკენ" მხედობა, ამ ვითარებაში, სწორედ სახელმწიფოს ისტმუნდისეული განსაზღვრებით ძლევამოსილების „უნივერსალიზმის" დემონსტრირების საშუალებად იქცევა.

შენიშვნები

1 Т.Вирсаладзе, Фрагменты древней фресковой росписи главного Гелатского храма, Избранные Труды, Т6., 2007.

2 გელათის მთავარი ტაძრის ნარტექსის მოხატულობას ჩემი სხვა წერილებიც ეძღვნება. დაწვრ. იხ: კვლავ ერთი ადგილობრივი იკონოგრაფიული ტრადიციის შესახებ, საქართველოს სიძველენი, 6, 2004; The Representation of the Ecumenical Councils at Gelati Monastery: Interrelation of the Image and Text, Bild and Text, Text and Bild im Mittelalter, Basel 2008

3 Т.Вирсаладзе, Фрагменты. ...,გვ. 17

4 იქვე, გვ.183-184.

5 გადმოცემის თანახმად, IV მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მონოფიზიტსა და დიოფიზიტ ეპისკოპოსთა შორის დავა იქვე დაკრძალულ წმ. ეფემიას გადაუწყვეტია. მოცილე ეპისკოპოსებს გრაგნილებზე დაწერილი დოგმატები წმინდანის საფლავში ჩაუდიათ: გადმოცე-

მის ერთი ვერსიით, წმინდანი წამოდგა და მისი მართლმორწმუნოების ნიშნად, დიოფიზიტ ეპისკოპოსს მიაწოდა გრაგნილი; მეორე ვერსიის თანახმად კი, გრაგნილები სარკოფაგში დაასვენეს და სამი დღის შემდგომ საფლავის გახსნისას, გრაგნილის ადგილ-მდებარეობით მართლმორწმუნე განსაზღვრეს—დიოფიზიტთა გრაგნილი წმინდანს მკერდზე ესვენა, მონოფიზიტთა კი ფერხთით.

6 წმ. დედის გვერდით იმპერატორ მარკიანეს გამოსახულებაა, მოპირდაპირე წირთხლზე კი ორი მღვდელმთავრის ფიგურა ჩნდება—რომის პაპისა და სავარაუდოდ, ანატოლი კონსტანტინოპოლელის. იხ: Т.Вирсаладзе, Фрагменты..., გვ. 183.

7 შავი საღებავით გამოყვანილი ლამაზი ასომთავრული წარწერა წირთხლის თითქმის ნახევარ სიბრტყეს იკავებს.

8 Т.Вирсаладзе, Фрагменты..., გვ .85

9 ე.გედევანიშვული, კვლავ ერთი ადგილობრივი იკონოგრაფიული ტრადიციის შესახებ, გვ. 107.

10 მსოფლიო საეკლესიო კრებათა იკონოგრაფიისათვის იხ: Ch.Walter, L'iconographie des conciles dans la tradition Byzantine, Paris 1970.

წმ.ეფემიას სასწაულისთვის იხილეთ კრისტოფერ ვოლტერის მონოგრაფიაში წარმოდგენილი მაგალითები—ღმრთისმშობლის შობის ტერაპონტის მონასტრის მხატვრობა, მისტრას წმ. დემეტრეს ეკლესიის მოხატულობა, სტავრონიკიტას მხატვრობა და სხვა.

11 ნ.ჩანტლაძე, მხითარ გოშის ტრაქტატი „ქართველთათვის", დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1994, გვ. 102.

12 ქართლის ცხოვრება, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქცია, თბ. 1955, ტ. I , გვ. 335.

13 ქართლის ცხოვრება, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისა, გვ. 34.

14 ე. გედევანიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 108-109.

15 Т.Вирсаладзе, Фрагменты..., გვ. 85.

16 არსენ იყალთოელი, ძეგლისწერა, ქართული მწერლობა ტომ. II, თბ., 1987, გვ. 215-235 (შეად., „ძეგლი შუენიერი ჭეშმარიტებისა სარწმუნოებისა აღწერეს, მიმდგომი და მოწამე წმიდათა ათორმეტთა კრებათა" ქართლის ცხოვრება, ცხოვრება მეფეთ—მეფისა დავითისი, გვ. 311).

17 ეს იდეა თითქოს თავისებურად საეკლესიო კრებათა თანმდევი წარწერების განახლების არც თუ ტრადიციულ წესშიცაა გამჟღავნებული. თინათინ ვირსალაძის დაკვირვებით, მხატვარმა მოხატულობის დასრულებისთანავე განაახლა კრებათა განმარტებითი წარწერები. ოღონდ ეს განახლება მეტად უჩვეულო ფორმითაა—შავი საღებავით შესრულებული მოზრდილი ზომის ტექსტი, რიგ შემთხვევაში, უშუალოდ პირვანდელ უფრო მომცრო ზო-

მის წარწერებზე, რიგ შემთხვევაში კი, მის ქვემოთ, თუ ზემოთ დაიტანება, რის შედეგადაც, ზოგან ერთიდაიგივე ტექსტი ორ რიგადაა გაშლილი. ტექსტის ეს უმაგალითო განახლების გზა, რომელსაც ჩვენ პირობითად „რეჩიტატიულ" ფორმას ვუწოდებთ, მეტაფორულად პალიმფსესტს შეიძლება შევადაროთ—ხელნაწერს, რომელიც შევსება-განახლებისთვისაა განკუთვნილი. ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ამგვარად, თითქოს იკონოგრაფიული გზითაც გამოიხატა გელათის მონასტრის სულიერი მნიშვნელობაც—მისი მონაწილეობა მსოფლიო ეკლესიის ისტორიაში; საგანმანათლებლო ცენტრისა, რომელიც მრავალ თარგმანთან ერთად ქრისტიანულ სასულიერო ლიტერატურას არაერთ ქართულ თხზულებასაც შემატებს.

18 გ.ჩუბინაშვილი, ნ.სეველოვი, ქართული არქიტექტურის გზები, თბ. 1936, გვ. 132,

19 დ.თუმანიშვილი, XII საუკუნის ქართული ხუროთმოძღვრების ერთი ტენდენციის გაგებისათვის, წერილები, ნარკვევები, თბ.2001, გვ. 115-119.

20 იქვე, გვ. 119.

21 ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ:ვ.ბერიძე, ძველი ქართული ხუროთმოძღვრება, თბ., 1972; დ. თუმანიშვილი, სიმბოლურობა შუა საუკუნეების ქართულ სატაძრო ხუროთმოძღვრებაში, წერილები, ნარკვევები, გვ. 59-65.

22 ლ. ხუსკივაძე, გელათის მოზაიკა, თბილისი, 2005, გვ. 6.

23 იქვე, გვ. 64.

24 A .Eastmond, Art and Identity in Thirteenth-Century Byzantium, Hagia Sophia and the Empire of Trebizond, Ashgate 2004, გვ. 11.

25 A .Eastmond, Art and Identity, გვ.136; Greek Art, Byzantine wall-PaintingsAthens 1994, Publishers G. Christopoulos, J.C. Bastias, გვ. 11. ალბათ, ნიშანდობლივია ისიც, მოზაიკური მხატვრობა ქართულ ენაში „სოფიის კენჭად" რომ იწოდება; ამგვარად ამ ტექნიკის უშუალოდ „სამეუფეო ქალაქთან" ასოციაცია ენობრივ დონეზეცაა გამახვილებული.

26 A .Eastmond, Art and Identity, გვ. 150. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ ასევე: G.Tcheishvili, Georgian Perceptions of Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, in A.Eastmond ed. Eastern Approaches to Byzantium, SPBS, 9, Aldershot, 2001, გვ. 199-209.

27 ამ იკონოგრაფიული ტიპის კავშირი წმ. დავით აღმაშენებელთან საგანგებოდაა განხილული ნ. სიმონიშვილის ნაშრომში : „ნიკოპეას ტიპის ღვთისმშობლის გამოსახულებისა და ქტიტორთა ჯგუფური პორტრეტის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის ატენის სიონის მოხატულობაში, კრებული „ხელოვნებათმცოდნეობა, თბ.5, 2003,

გვ. 189-211; იხ ასევე: ლ.ხუსკივაძე, გელათის მოზაიკა, გვ. 17-18. ღმრთისმშობლის იკონოგრაფიისათვის იხ: ნ.ჭიჭინაძე, კონსტანტინოპოლის სასწაულმოქმედი სახეები და XI-XIV საუკუნეების ქართული ფერწერული ხატები, საქართველოს სიძველენი, 6, 2004, M. Vassilaki, Mother of God: Representations of the Virgin in Byzantine Art, Skira 2000. გვ.73-88; B.Pencheva, Icons and Power.The mother of God in Byzantium, Pensylvania State University Press, 2006.

28 ლ. ხუსკივაძე, ხახულის კარედი ხატი, თბ. 2007, გვ. 13.

29 მნიშვნელოვანია გელათის ეკლესიის „თავი ხატის" მორთულობაში „ძელი ცხოვრებისას" ჩართვაც. საუკუნეების მანძილზე წმ.რელიკვიები ქრისტიანი მონარქისათვის ძალაუფლების ერთგავრი დემონსტრაციის საშუალებად იქცევა. წმ. რელიკვიათა შორის, მნიშვნელობით, უპირველეს ყოვლისა, „ძელი ცხოვრებისაა" გამორჩეული—ბიზანტიურ ტრადიციაში ის მართველის ღვთიური კურთხევის სიმბოლოდ იქნა დანახული. სწორედ ამიტომაც, მონარქები ხშირად ეკლესია-მონასტრებს „ძელი პატიოსანის" წმინდა ნაწილებს სწირავდნენ (მაგ., სერბი მონარქის მიერ სტუდენიცაში თუ ზიკაში შეწირული ჯვრის წმ. ნაწილები; იოანე VII-ის მიერ ხილანდარის მონასტერში შეწირული გოლგოთის ჯვრის ნაწილი და სხვა). იხ: A. Eastmond, Art and Identity, გვ. 57-59. დავით აღმაშენებელი ამ შეწირულობას წმ.შიომღვიმეს მონასტერსაც უგზავნის. იხ: ანდერძი შიომღვიმის მონასტრისადმი, ქართული მწერლობა, ტომ. II, გვ. 209.

30 A. Eastmond, Art and Identity, გვ. 13.

31 იქვე, გვ. 29.

32 იქვე, გვ. 29.

33 იქვე, გვ. 36-37.

34 იქვე, გვ. 94.

35 იქვე, გვ. 18.

36 საქართველოს მეფეები, რედაქტორები: მ.ლორთქიფანიძე, რ.მეტრეველი, ნეკერი 2007, გვ. 130.

37 საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობისთვის იხ: ვ.კოპალიანი, ურთიერთობა ბიზანტიასთან, ჯვაროსნებთან, თბ. 1969.

38 ვ. კოპალიანის დასახ. ნაშ. გვ 87.

39 შესამოსლის მნიშვნელობასთან დაკავშირებით იხ: A. Eastmond, Art and Identity, გვ. 139-144; R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century, ByzF 8 (1982).

მალხაზ თორია

დავით აღმაშენებლის ლიპარიტ ბაღვაშთან დაპირისპირების რეპრეზენტაცია და დამახსოვრების სტრატეგიები შუა საუკუნეების ქართულ ისტორიოგრაფიაში

პოლიტიკურ ბრძოლაში გამარჯვების შემდეგ, ყოველთვის დგება ამ გამარჯვებით მოპოვებული ან გამყარებული ძალაუფლების ლეგიტიმაციის პრობლემა. პირველ რიგში, მმართველი ელიტა საზოგადოებას თავს ახვევს ძალაუფლებისთვის ბრძოლის ისტორიის საკუთარ, ოფიციალურ ვერსიას. ოფიციალური ისტორიული ნარატივი სტრუქტურირებულია დამახსოვრების სტრატეგიების საფუძველზე, რომლებსაც მნიშვნელოვანი გავლენა აქვთ კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებაზე. ამ შემთხვევაში, საუბარია სტრატეგიებზე, რომლებიც ოპოზიციური ძალების ნეგატიურ რეპრეზენტაციას და მათზე გამარჯვების განსაკუთრებული მნიშვნელობის ხაზგასმას ითვალისწინებს. სტატია ეხება დავით IV აღმაშენებლის (1089-1125) და მისი თანამედროვე ფეოდალის ლიპარიტ ბაღვაშის დაპირისპირების ასახვას „ქართლის ცხოვრების“ კრებულში შემავალ „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისაში“, რომელიც

ოფიციალური, სამეფო კარის ისტორიოგრაფიის გამორჩეული მაგალითია. ზოგადად, ბაგრატიონების და ბაღვაშების დაპირისპირება ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და ცოცხალი ეპიზოდია საქართველოს ისტორიიდან, რომელიც ხშირად გამხდარა თანამედროვე პროპაგანდის თემა. კერძოდ, ლიპარიტ ბაღვაში, (და ბაღვაშების საგვარეულო) როგორც საქართველოს ერთიანობისთვის მებრძოლ მეფესთან დაპირისპირებული ფეოდალი, მოღალატეობის ერთ-ერთი სიმბოლოა ქართულ პოლიტიკურ რიტორიკაში.

კარლ შმიტი პოლიტიკურ თეოლოგიაში აღნიშნავს, რომ სახელმწიფოს მოდერნული თეორიის ყველა მნიშვნელოვანი კონცეპტი სეკულარიზებული თეოლოგიური კონცეპტია. არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისტორიული ევოლუციის შედეგად მოხდა მათი თეოლოგიიდან სახელმწიფოს თეორიაში გადანაცვლება, რომლის კონტექსტშიც ყოვლისშემძლე ღმერთი ყოვლისშემძლე კანონმდებლად ტრასნფორმირდა, არამედ მათი სისტემური სტრუქტურის გამო.[1] მართალია, შმიტი სხვა პრობლემატიკას ეხება, მაგრამ ეს ამონარიდი ამ სტატიის შემთხვევაშიც შეიძლება საინტერესო იყოს. შუა საუკუნეებში შექმნილი დავით აღმაშენებლის და ლიპარიტ ბაღვაშის დაპირისპირების მოდელი ის ხანგრძლივი და სიცოცხლისუნარიანი პროექტი გამოდგა, რომელიც ისტორიკოსთა შემდგომმა თაობებმა განავითარეს და თანემდროვეობაშიც მიღებულია. თუ ის ადრე თეოლოგიური შინაარსით იყო დატვირთული, ახლა ნახევრად სეკულარიზებული, „ეროვნული“ სენტიმენტების მასაზრდოებელია.

„ერთი შეხედვით, ზოგადი ტენდენციაა ის, რომ შუა საუკუნეში შექმნილი მოდელი გავლენას ახდენს თანამედროვე ისტორიული ნარატივის სტრუქტურაზე. მაგალითად, მ. ბლოკი თავის ნაშრომში „ფეოდალური საზოგადოება“ სწორედ, მედიევალური ნარატივის გავლენით აფასებს მე-X საუკუნეს როგორც ბნელ ეპოქას დასავლეთ ევროპის ისტორიაში. შუა საუკუნეების ქრონისტის მსგავსად, ისიც ამ ვითარებას გარეშე ძალების, მაღიარების და მუსლიმების შემოსევას უკავშირებს.[2] თუმცა ქართულ რეალობაში არ ყოფილა ისეთი ძიებები და მიდგომათა პლურალიზმი წარსულის კვლევაში როგორც ევროპაში, სადაც ისტორიოგრაფიის სხვადასხვა მიმართულებები არსებობდა და არსებობს. მაგალითად, „ანალების“

საისტორიო სკოლა ხაზს უსვამდა, რომ კვლევის დროს აუცილებელია ისტორიული კონტექსტის გათვალისწინება. წარსულს უნდა შევხედოთ მაშინდელი და არა თანამედროვე ადამიანის თვალებით. სწორედ, თეორიული და მეთოდოლიგიური მიდგომების ერთგვაროვნება საბჭოთა პერიოდის ქართულ ისტორიოგრაფიაში შეიძლება მივიჩნიოთ იმის ერთ-ერთ მიზეზად, რომ, მაგალითად, საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში არ ხდება შუა საუკუნეების პერიოდის კონკრეტული წყაროს სხვადასხვა რაკურსით ინტერპრეტაცია და მისგან ემოციური დისტანცირება. დავით მეფისა და ლიპარიტ ბაღვაშის დაპირისპირება წარმოჩენილია არა მხოლოდ როგორც სხვადახვა ძალებს შორის დაპირისპირება, არამედ ცალსახად საქართველოს ერთიანობისთვის მებრძოლ მეფესა და „მოღალატე" დიდგვაროვანს შორის ბრძოლა. ხშირ შემთხვევაში, შუა საუკუნეების ავტორის და თანამედროვე ისტორიკოსის პოზიციები ტიპოლოგიურად ძნელად გასამიჯნია.

ჩემი მიზანი არ არის ბაგრატიონების და ბაღვაშების დაპირისპირების ტრადიციული შეფასების კრიტიკა ან გადახედვა. შევეხები დამახსოვრების სტრატეგიებს, რომლებიც დავითის ისტორიკოსმა კონკრეტული პოლიტიკური მოვლენის აღწერის დროს გამოიყენა. ამ პრიზმაში ძალაუფლებისთვის ბრძოლის განხილვა იმ კულტურული კონტექსტის დანახვაში დაგვეხმარება, რომლის ფარგლებშიც მიმდინარეობდა ეს მოვლენები. კერძოდ, დამახსოვრების სტრატეგიების გამოვლენა გვიჩვენებს ძალაუფლების იდეოლოგიური ლეგიტიმაციის მექანიზმებს., რომლებიც თავის მხრივ მჭიდროდ უკავშირდება მაშინდელი საზოგადოების მენტალიტეტს. საუბარია იმაზე თუ როგორ ახდენდა შუა საუკუნეების ისტორიკოსი აწმყო კონიუნქტურისა და ღირებულებების გათვალისწინებით წარსულის რეკოსნტრუირებას, მის ხელთ არსებული მონაცემების დაფარვას ან შეცვლას.

როგორ შეიძლება გამოვავლინოთ დამახსოვრების სტრატეგიები როცა ამაზე პირდაპირ არ არის საუბარი შუა საუკუნეების ტექსტში? იგივე „ანალების" სკოლის წარმომადგენელს თუ დავუჯერებთ, ტექსტები არ გაგვცემენ პასუხს პირდაპირ კითხვებზე. მთავარია სწორად დავუსვათ კითხვები წყაროებს და ისინი აუცი-

ლებლად გვიპასუხებენ. ანუ, ტექსტებს უნდა შევხედოთ განსხავებული რაკურსიდან.[3] ამ სტატიის შემთხვევაში, დავითის ისტორიკოსის ტექსტი განხილულია შუა საუკუნეებში მიღებული მნემოტექნიკის ერთ-ერთი ასპექტის რაკურსში. საუბარია იმაზე, რომ მედიევალურ ქრისტიანულ სამყაროში კოლექტიური მეხსიერების ფორმირებას ავტომატურად თან ახლდა ღირებულებითი სისტემის ჩამოყალიბება. ღირებულებითი სისტემა, თავის მხრივ, ემოციებთან არის დაკავშირებული. ამიტომ, რთულია შუა საუკუნეების მნემოტექნიკის გამიჯვნა საზოგადოებაზე ემოციური ზემოქმედების ფორმებისგან (ქადაგება, ხილვები, სასწაულები და ა.შ), რომლებიც ადამიანს წარსულიდან ამა თუ იმ ინფორმაციის დამახსოვრებას „აიძულებს."[4] მეხსიერების ჩამოყალიბების მიზნით ემოციური ზემოქმედების გარკვეული ხერხები, რასაც ამ სტატიის კონტექსტში დამახსოვრების სტრატეგიებს ვუწოდებ, აისახა დავითის ისტორიკოსის ტექსტშიც. ეს განსაკუთრებით თვალშისაცემია, როცა ავტორი ურჩ ფეოდალებთან მეფის დაპირისპირებას აღწერს. ზოგადად, პოლიტიკური ბრძოლა ძლიერი ინტენსივობით და ექსპრესიულობით არის ასახული ტექსტებში და, შესაბამისად, სწორედ მსგავსი მოვლენის რეპრეზენტაციაში ჩანს დამახსოვრების სტრატეგიები.[5] ოპოზიციური ძალის, ამ შემთხვევაში ურჩი ფეოდალის ნეგატიური რეპრეზენტაცია და მასზე გამარჯვების განსაკუთრებული მნიშვნელობის ხაზგასმა დამახსოვრების ის სტრატეგიებია, რომლებიც მეფის ქმედებების და ძალაუფლების ლეგიტიმაციას ისახავს მიზნად.

სანამ „ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისაში" ასახულ კონკრეტულ ნიუანსებს შევეხები, ვფიქრობ საინტერესო უნდა იყოს იმის აღნიშვნა თუ როგორ წარმოედგინა მის ავტორს კარის ისტორიკოსის ფუნქცია. როგორც ჩანს, მას ძალიან კარგად ესმის რა როლი მიუძღვის ისტორიკოსს წარსულის დამახსოვრების და გადაცემის თვალსაზრისით:

> ხოლო ამად რა თხრობად მოვიწიე, ვაებისა ღირსად შევრაცხენ დიდნი იგი და სახელოვანნი გამომეტყუელნი, ვიტყვ უკუე უმიროსსა და არისტოვლის ელინთა, ხოლო იოსიპოს ებრაელსა, რომელთაგანმან ერთმან ტროადელთა და აქეველთანი შეამკვნა თხრო-

ბანი, თუ ვითარ აღამემნონ და პრიამოს, ანუ აქილევი და ეკტორი, მერმეცა ოდისეოს და ორესტი ეკუეთნეს, და ვინ ვის მძლე ექმნა: და მეორემან ალექსანდრესნი წარმოთქუნა მძლეობანი, სიმხნენი და ძლევა-შემოსილობანი; ხოლო მესამემან ვესპასიანე ტიტოს-მიერნი მეტომეთა თვსთა-ზედანი ჭირნი მისცნა აღწერასა. და ვინათგან ამათ ნივთნი საქმეთანი არა აქუნდეს ხმად მისათხრობელად, ამისთვსცა მის ხელოვნებითა რიტორობისათა განავრცელნეს, ვითარცა იტყვს თვთ სადამე ალექსანდრე: „არა დიდ იყავ აქილევი, არამედ დიდსა მიემთხვე მაქებელსა უმიროსს." რამეთუ ოცდარვა წელ განგრძობასა ტროადელთა ბრძოლისასა ვერ-რა ღირსი ქებისა იქმნა. ხოლო მეფისა დავითისი ესეოდენთა მიმართ წინაგანწყობა სამ ჟამადმდე იყო, და ვერცა პირველსა კუეთებასა შეუძლეს წინადადგომად.[6]

მისი აზრით, აქილევსი იმიტომ გახდა ასე ცნობილი, რომ მის შესახებ ჰომეროსმა დაწერა. ხოლო, „ჰქონებოდესმცა ამათ ბრძენთა თხრობათა ნივთად საქმენი დავითისნი, და მათმცა აღწერნეს ჯეროვნად მათისაებრ რიტორობისა, და მაშინღამცა ღირს ქმნილ იყვნეს ჯეროვანსა ქებასა"—ამტკიცეს იგი.[7]

საკუთრივ დავით IV-სა და ლიპარიტ ბაღვაშის დაპირისპირებას ამ ტექსტში საკმაოდ პატარა ადგილი ეთმობა. როგორც ჩანს, ავტორმა გადაწყვიტა ამ მოვლენის იმ სიხშირით წარმოჩენა რამდენადაც მას, კარის ისტორიკოსს, და ოფიციალურ წრეს აწყობდა. ზოგადად, ბაღვაშები ძალიან ძლიერი ფეოდალები იყვნენ და სხვადასხვა პერიოდში დიდ პრობლემებს უქმნიდნენ საქართველოს მეფეებს. ამ გვარის სხვა წარმომადგენლებთან დაპირისპირება ქართლის ცხოვრების სხვა ნაწილშიც აისახა. მაგალითად, ბაღვაშებთან ბრძოლის უფრო ვრცელი ისტორია მატიანე ქართლისაშია აღწერილი. აქ ბაგრატ IV-ისა (1027-1072) და ლიპარიტ ბაღვაშის დაპირისპირების პერიპეტიები ისტორიკოსის მიერ, ხშირ შემთხვევაში, საკმაოდ ნეიტრალურად და დაბალანსებულად არის ნაჩვენები. არ ჩანს, ან ისე მკაფიო არ არის როგორც დავითის ისტორიკოსთან, მეფის ქმედებების უპირობო გამართლების ნიშნები. ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მაშინდელი პოლიტიკური სიტუაციის არამდგრადობა და ძალთა ბალანსის არ არსებობა. ერთ ადგილას ავტორი არ მალავს, რომ ლიპარიტისგან ფარულად მოხდა თბილისის ამირასთან ზავის დადება და ამის შემდეგ გადაემტერა იგი მეფეს:

> რომელთა-მე დიდებულთა აფხაზთა მეფისათა ლიპარიტისაგან ფარულად გააზრახეს მეფესა არა განძება ამირასი, და ფარულად ლიპარიტისაგან დაჰკიდეს ზავი ამირასა, გამოაცხადეს და დაამკვდრეს ამირა ტფილისსა-ვე ზედა... და მიერითგან შეიქმნა ლიპარიტ ქუე-გამხედვარად თავის პატრონისაგან.[8]

ხშირად ბაგრატი და ლიპარიტი თანაბარი წონის ფიგურებად არიან წარმოჩენილი, ზოგ შემთხვევაში კი მეფე საკმაოდ სუსტი ჩანს:

> უქმნა მუდარა ლიპარიტს, და მცირედითა ცხენოსნითა მივიდა (ბაგრატი მ.თ) ლიპარიტის თანა ხოლეს. და რა ცნა ლიპარიტ მისლვა მისი, არა ნახა, გარიდა მუნით.“
> ...და შემდგომად მცირედისა ჟამისა სულა ერის-თავმან კალმახისამან, გრიგოლ ერის-თავმან არტანუჯისამან შეაერთეს სიტყუა და შეიწუენეს მათ თანა სხუანი-ცა აზნაურნი მესხნი, და უპმეს მეფესა ბაგრატს. და წარმოემართა ლაშქრითა, გარდამოვლო გზა რკინის-ჯუარისა, და შეკრბეს არყის-ციხეს. ცნა ესე ლიპარიტ და შეკრიბა თავისი ლაშქარი, და მოირთნა კახნი და სომეხნი, და ბერძენნი-ცა თანა-ვე ჰყვეს. და მიუპდა უგრძნეულად არყის-ციხეს, და შეიბნეს. და სძლია ლიპარიტ-ვე, და გააქცია მეფე.[9]

მიუხედავად იმისა, რომ მატიანე ქართლისას ავტორიც ბაგრატიონების სამეფო დინასტიის კარის ისტორიკოსია, ხანდახან ჩანს თუ როგორ ცდილობს ის გარკვეული ნიუანსის წინ წამოწევას სხვა ასპექტის მიჩქმალვის ხარჯზე. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიყვანოთ ბიზანტიაში მოსალაპარაკებლად წასვლის წინ ბაგრატმა თავისი შვილი გიორგი დატოვა მეფედ ქუთაისში. ამის მერე საქმე იქამდე მივიდა, რომ ლიპარიტმა მოახერხა ბაგრატის ბიზანტიაში დატოვება 3 წლით, თვითონ წამოიყვანა გიორგი, გასაზრდელად და მეორედ აკურთხა იგი მეფედ რუისში. ასეთი გაუგონარი ფაქტის აღწერისას, ისტორიკოსი ისევ ინარჩუნებს ნეიტრალურ ტონს, რაც დავითის ისტორიკოსის შემთხვევაში წარმოუდგენელია. ავტორი ცდილობს ეს ფაქტი უფრო მისაღები ფორმით გადმოსცეს და დაფაროს რეალური სიტუაცია. იგი საგანგებოდ აღნიშნავს რომ გიორგის გამზრდელად ბაგრატის და გურანდუხტი მოყვება. ისტორიკოსი ზეაღმატებულად ახასიათებს გურანდურხტის და ხაზს უსვამს, რომ, თითქოს, მან გამოახსნევინა ბაგრატი საბერ-

ძნეთიდან. რჩება შთაბეჭდილება, რომ ლიპარიტის მიერ გიორგის წამოყვანის ფაქტი მეორე ხარისხოვნად არის წარმოჩენილი:

> ამისსა პირველ სუმოდა ძე მისი გიორგი ბაგრატს, დაუტევა ქუთათისს მეფედ სამეფოსა ზედა აფხაზეთისასა და წარვიდა საბერძნეთს... და ლიპარიტის სათნოთა სწრაფით ვერ-ღა-რა შემოიქცა ბაგრატ თავის მამულსა ზედა; და დაყო მუნ სამი წელიწადი დიდსა დიდებასა და პატივსა შინა.[10]

> ვიდრე-ღა იყო ბაგრატ საბერძნეთს, ითხოვა ლიპარიტ ძე ბაგრატისი, გიორგი, მეფედ, რათა მოსცეს იგი დედამან მისმან და დიდებულთა მის ქუეყანისათა. მოიყვანეს. საყდარსა რუისისასა და აკურთხეს მეფედ. და მოიყვანეს მზრდელად მისა ლიპარიტ და პატრონად დაი ბაგრატისი გუარანდუხტ დედოფალი, კაცი სრული და უნაცვალო სახითა, სიბრძნითა, სიუხვთა, ღმრთის-მსახურებითა და ყოვლითა სიკეთითა. და შემდგომად მცირედისა ჟამისა მოითხოვა გუარანდუხტ ბაგრატ ბერძენთა მეფისაგან, და გამოგზავნა ბერძენთა მეფემან დიდითა დიდებითა, ნიჭითა და განძითა მიუწდომელითა.[11]

ამ ამონარიდებიდან შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ მატიანე ქართლისაში დაპირისპირებული მხარეები (ბაგრატ IV და ლიპარიტ ბაღვაში) თვითკმარ და ლამის თანაბარ ძალებად არიან გამოყვანილი. „ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისი“-ს შემთხვევაში კი საქმე გვაქვს კარგად სტრუქტურირებულ და იდეოლოგიურად გამართულ ტექსტთან სადაც მეფის ცხოვრება „აღმასვლის/პროგრესის“ ნარატივში არის აღწერილი.[12] კერძოდ, ავტორი დავითის მეფობას სამეფოს ექსპანსიის, გაძლიერების და მეფის ძალაუფლების გამყარების დინამიური პროცესს უკავშირებს. მთლიანი ტექსტი ხანგრძლივ ძნელბედობასთან და ბნელ წარსულთან, რომელიც დავითის გამეფებამდე არსებობდა (თურქ-სელჩუკების თარეში, სამეფოს შიგნით არსებული პოლიტიკური ქაოსი), კავშირის გაწყვეტის და ახალი ეპოქის დაწყების განცდით არის გამსჭვალული.

> ამიერითგან იწყეს ნიავთა ცხოვრებისათა მობერვად და ღრუბელთა მაცხოვარებისათა აღმოჭვრობად, ვინათგან ათორმეტ წელ ამათ თუთო-სახეთა ჭირთა განგრძობითა ბნელსა უკუნსა შინა იწყო აღმოცისკრებად მზემან ყოველთა მეფობათამან, დიდმან სახელითა და უდიდესმან საქმითა, სახელ-მოდგამმან დავით, ღმრთისა მამისამან, და თუთ სამეოცდამეათურამეტემან შვილმან ამის დავითისმან, დავით.[13]

საინტერესოა, რომ დავითის გამეფების აღწერის შემდეგ, ქვეყანაში შექმნილი რთული მდგომარეობის კონტექსტში, ავტორი პირველ რიგში ახსენებს ლიპარიტ ბაღვაშს:

> რამეთუ მეფე იქმნა რა დავით, მოოპრებულ იყო ქართლი და თუნიერ ციხეთა სადა-მე არა სადა იყო კაცი სოფელსა შინა, არცა-რა შენებულობა და მათ ჟამთა შინა ჰქონდეს თრიალეთი და კლდე-კარნი და მიმდგომი მისი ქუეყანა ლიპარიტს და მეფესა დავითს წინაშე იყო რეცა ერთ-გულად.[14]

როგორც ჩანს, მაშინდელი პოლიტიკისთვის ერთ-ერთი მთავარი პრიორიტეტი იყო ამ ფეოდალის დამარცხება, რაც ტექსტის ორგანიზებაშიც გამოვლინდა. ავტორი ცდილობს ლიპარტთან დაპირისპირების ისტორიაც იმ გარდამტეხი მოვლენათა სერიის ორგანულ ნაწილად ჩვენებას, რომელმაც კარდინალურად შეცვალა ისტორიული პროცესი. ბაღვაშის დამარცხება „ხელახლა დაბადების" ნარატივის ორგანული ნაწილია.

ზოგადი მდგომარეობის აღწერის შემდეგ ავტორი პირდაპირ გადადის მეფისა და ლიპარიტის დაპირისპირების საკითხზე და ამას პოზიტიურის და ნეგატიურის დიქოტომიის ფარგლებში აკეთებს. ამ მონაკვეთში კარგად ჩანს ისტორიკოსის სტრატეგია კონკრეტული მიმართულებით მოახდინოს მეხსიერების მობილიზაცია. კერძოდ, ოფიციალურ იდეოლოგიას აწყობს, რომ ლიპარიტი დაამახსოვრდეთ როგორც „მამულ-პაპურად" მოღალატე და „უსჯულო," მხოლოდ „სახითა" ქრისტიანი და ამით მიაღწიოს ლიპარიტის სრულ სტიგმატიზაციას კოლექტიურ მეხსიერებაში:

> ხოლო ამა ვითარებასა შინა გარდაკდა წელიწადი ოთხი, მოკუდა სულტანი მალიქ-შა და ლიპარიტ ამირამან იწყო მათ-ვე მამულ-პაპურთა კუალთა სლვა, რამეთუ ზაკვდა წინაშე მისსა მოპოვნებად უსჯულოებისა. დაღათუ ქრისტიანე იყო სახითა, გარნა ორ-გულება და სიძულილი პატრონთა გუარისაგან მოაქუნდა გონებითა. და ვინათგან გულის-ხმის-ყოფა არა ინება კეთილისა, დადგა ყოველსა გზასა არა-კეთილსა.[15]

ორგულობა, ანუ მეფისადმი არალოიალობა ზოგადად შუა საკუნეებში და, მით უმეტეს, ძლიერი მეფის, დავით აღმაშენებლის მმართველობის პირობებში ერთ-ერთ უმძიმეს და დასაძრახ დანა-

შაულად აღიქმებოდა. გარდა ამისა, მედიევალურ ქრისტიანულ საზოგადოებაში, სადაც იდენტობის ერთ-ერთი უმთავრესი მარკერი რელიგია იყო, „უსჯულოება“ მიუღებელ და უპატიებელ ცოდვად მიიჩნეოდა.

დავითის ისტორიკოსი, მეფეს, რა თქმა უნდა, რადიკალურად განსხვავებულ თვისებებს მიაწერს. ავტორის თქმით, დავითმა „ინებაო“ ლიპარიტის „გაწურთა“ თუმცა მან როგორც „კეთილმა“ და „სიბოროტედ არა განსწავლულმა“, თავიდან აპატია ლიპარიტს და შეუნარჩუნა მდგომარეობა:

> ამას რა ესე-ვითარებასა ხედვითა დავით, ინება გაწურთა მისი. ამისთჳს-ცა პყრობილ ყო იგი ჟამ რაოდენ-მე, რომელი კმა იყო განსასწავლელად გონიერისა ვის-მე. და ესრეთ მომტკიცებული მრავალთა და მტკიცეთა ფიცთა მიერ და ერთ-გულობისათჳს ღმრთისა შუა-მდგომელად მომცემი განუტევა იგი. და მით-ვე დიდებითა ადიდა და არა შეუცვალა. რამეთუ კეთილმან არა თუ მართალსა, არამედ არ-ცა-ღა თუ ბოროტსა ადვილად აბრალის, ვინათგან სიბოროტედ არა განსწავლულ არს, არცა მეჭუელ.[16]

ხოლო ლიპარიტი, რა თქმა უნდა, თავის ბუნებას ვერ მოიშლიდა:

> ხოლო იგი ვითარცა ძაღლი მიექცა ნათხევარსა და ვითარცა ღორი ინწუბა სანგორელსა მწურისასა: განაცხადა მტერობა და უკეთურებასა იწურთიდა საწოლსა ზედა თჳსსა.[17]

დავითიც იძულებული გახდა ზომები მიეღო რადგან ნახა, რომ ბუნებით და გვარით ორგულს არაფერი გამოასწორებს:

> იხილა რა მშჳდმან და ღმრთივ-განბრძნობილმან მეფემან დავით, რამეთუ კუდი ძაღლისა არა განემართების, არცა კირჩხიბი მართლად ვალს, მეორესა წელსა კუალად შეიპყრა, ორ წელ პყრობილ ყო, და საბერძნეთს გაგზავნა. და მუნ განეკუა ცხორებასა.[18]

ამ ეპიზოდის კულმინაციაა ისტორიკოსის მიერ ბაღვაშების გვარის დამხობის აღწერა. იგი ვერ ფარავს კმაყოფილებას, რომ დასრულდა ის პერიოდი, როცა ბაგრატიონები იძულებული იყვენ ამ გვარისთვის ანგარიში გაეწიათ. ეს პატარა ამონარიდი გამოირჩევა სიმძაფრით, ემოციურობით, რითაც ავტორი ცდილობს ამ მოვლენის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აჩვენოს როგორც თანამედროვეებს ისე მომავალ თაობებს:

> მოკუდა რატი, ძე ლიპარიტისი, კაცი ორ-გული და ნანდვილ-ვე ნაშობი იქედნესი. ესრეთ დასრულდა სახლი ბაღვივაშთა, სახლი განმამწარებელთა, რამეთუ სუა უკანასკნელი თხლე რისხვისა, სასუმელი ცოდვილთა ქუეყანისათა. და არღარა-ვინ დაშთა საყოფელთა მათთა მკვდრი, რამეთუ აღიკსნა უსჯულოება მამათა მათთა წინაშე უფლისა, და მამული მათი აღიღო მეფემან.[19]

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ დავით აღმაშენებლის და მისი პოლიტიკური მოწინააღმდეგე დიდგვაროვნის ლიპარიტ ბაღვაშის დაპირისპირების ასახვა მმართველი დინასტიისთვის მისაღებ ნარატივში მეხსიერების პოლიტიკის საინტერესო მაგალითია. ის თუ რა გავლენას ახდენდა ამწყო კონიუნქტურაამ მოვლენის რეპრეზენტაციაში, მიუთითებს რომ შუა საუკუნეების საქართველოში კოლექტიური მეხსიერებით მანიპულირება ძალაუფლების და მმართველობის ფუნდამენტური ასპექტი იყო. ტექსტში ჩანს თუ როგორ იყენებს ავტორი დამახსოვრების სტრატეგიებს. ერთი მხრივ არის აბსოლუტურად სამართლიანი და ძლიერი მეფე, რომელსაც ღმერთი შეეწევა და მეორე მხრივ აბსოლუტურად ნეგატიური, „მამულ-პაპურად“ მოღალატე „უსჯულო,“ მხოლოდ „სახითა“ ქრისტიანი, „ნაშობი იქედნესი“ ლიპარიტი, რომლის გვარი სამართლიანად დაემხო. ეს არის ის მოდელი რომელიც მიზნად ისახავს საზოგადოებაზე ემოციურ ზემოქმედებას და შესაბამისად, კოლექტიურ მეხსიერებაში ლიპარიტის და მისი გვარის სრულ სტიგმატიზაციას. „ცხოვრება მეფეთ მეფისა დავითისაში“ აისახა ისტორიული ნარატივიდან პოლიტიკური ოპოზიციის „გაქრობის“ პროცესი. იგულისხმება არა მეფისადმი ურჩი ფეოდალის პერსონაჟის ტექსტიდან პირდაპირი მნიშვნელობით გაქრობა, არამედ ოპოზიციური ძალების სრული ნეიტრალიზაცია და უკანა პლანზე გადასვლა. მათი ადგილი ნარატივში და, შესაბამისად, მეხსიერებაში ძალიან ცოტა რჩება. ისინი ახსოვთ მხოლოდ ნეგატიურად. თუ მატიანე ქართლისაში მეფეს დაპირისპირებული ლიპარიტ ბაღვაში აქტიური სუბიექტია, დავითის ისტორიკოსის ტექსტში ასახული მისი შთამომავალი ლიპარტი მხოლოდ მკაცრად იდეოლოგიზირებული ოფიციალური ნარატივის კონტექსტში ჩანს. ანუ,ბაგრატიონების საბოლოოდ გაძლიერებასთან ერთად გარკვეულწილად დამთავ-

რდა ოფიციალური ნარატივის უნიფიკაციის და დინასტიის იდეოლოგიური ლეგიტიმაციის პროცესი. ამ პროცესმა, როგორც ზემოთ აღინიშნა, თანამედროვეობაზეც იქონია გავლენა, რადგან შუა საუკუნეებში შექმნილი ბაგრატიონების და ბაღვაშების დაპირისპირების ამსახველი ნარატივი თითქმის უცვლელად არის იმპლემენტირებული ახალი დროის ქართული ისტორიოგრაფიაში.

შენიშვნები

1 C. Schmitt, *Political theology: four Chapters on the Concept of Sovereignty, translated* by George Schwab (The University of Chicago Press, Chicago and London 1985). p. 36.

2 P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium* (Princeton Univeristy Press, Princeton, New Jersey 1994), p. 23

3 ამ მხრივ საინტერესოა პ. გირის წიგნი დამახსოვრების ფანტომები. მეხსიერება და დავიწყება პირველი მილენიუმის დასასრულს/*Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. წიგნის შესავალში მოყვანილია ამონარიდი მე-11 საუკუნის დასაწყისის ავტორის როდოლფუს გლაბერის/Rodulfus Glaber ტექსტიდან, რომელიც მისი ყოფილი აბატის გულიელმო და ვოლპიანოს/Guglielmo da Volpiano აზრს გამოხატავდა, სადაც მან მძაფრად გააკრიტიკა ის სიახლეები, რომელიც ბურგუნდიაში და კაპეტინგების სამეფოში 1002-1003 წლებში რობერ II-სა (Robert le Pieux) და კონსტანციას (Constance d'Arles) ქორწინების შედეგად შემოვიდა. მისი აღწერილობით, როდესაც მეფე რობერმა ცოლად შეირთო კოსტანცია, აქვიტანელი ქალი, მას თან მოჰყვა უამრავი უცნაური ადამიანი ოვერნიდან და აქვიტანიიდან. ისინი თავქარიანი, პატივმოყვარე, უცხო მანერების მქონე და უჩვეულო ტანსაცმლით შემოსილი ადამიანები იყვნენ. მათი იარაღი და ცხენების მოკაზმულობა საკვირველი იყო. თმები მოკლედ ჰქონდათ შეჭრილი. წვერი კი საერთოდ არ ჰქონდათ მსახიობების მსგავსად. კაპეტინგელი მეფისა და დედოფლის დახასიათებას და კრიტიკას მათი ვარცხნილობის სტილის თუ ფეხსაცმლის გამო ერთი შეხედვით არა ნაირი კავშირი არ აქვს მეხსიერების საკითხებთან. თუმცა პ. გირი აზრით, ამ ტიპის მონაკვეთიც შეიძლება ასახავდეს XI ს. ადრეული პერიოდის მეხსიერების და იდენტობის პრობლემებსა და სტრატეგიებს. მისი აზრით, მწვავე შეტევა მხოლოდ სტილის საწინააღმდეგოდ არ არის მიმართული. სტილზე აქცენტი რეგიონული ოპოზი-

ციის იდენტიფიცირებისა და სტიგმატიზაციისთვის კეთდება (P. J. Geary, *Phantoms of Remembrance*, p. 3).

როდოლფუსი/გულიელმო ძველი იმპერიული ფრთის წარმომადგენელი იყო და მისი თავდასხმა სამხრეთელებზე კაპეტინგების დინასტიის ზეობის დაწყებას და ახალი რეალობის დამყარების წინააღმდეგ იყო მიმართული. კონსტანცა სამხრეთიდან ინიცირებული ახალ, ძველი წესრიგისთვის დამღუპველი, პოლიტიკურ კონიუნქტურის სიმბოლოდ არის გამოხატული. მიუხედავად იმისა, რომ რეალურად ის სამხრეთში არც ისე დიდი ხნის წინ დაფუძნებულ ფრანკების არისტოკრატიულ ოჯახს ეკუთვნოდა, როდოლფუსთვის იგი მაინც აქვიტანიელი იყო. Aquitaini კი ჩრდილოელებისთვის, სულ მცირე მე-7 საუკუნიდან, სამხრეთელ Romani-ის აღნიშნავდა (იქვე, p. 4). გულიელმოც, თავის მხრივ, სამხრეთელი, ლომბარდიიდან, იყო. მისი წინაპრებიც ჩრდილოეთ საფრანგეთიდან მივიდნენ იქ. მერე თვითონ კვლავ „დაუბრუნდა" წინაპრების ფესვებს და ფრანკების სამყაროს. თუმცა მის სამხრეთელობაზე ამ კრიტიკაში აქცენტი არ კეთდება, რადგან პოლიტიკური თვალსაზრისით წარსულის ამ ასპექტის წინ წამოწევა მიზანშეწონილად არ მიაჩნია. ამგვარად, ჩანს, რომ ავტორი შეგნებულად ფარავს, წარსულის ერთ ელემენტს (კონსტანცას რეალურ წარმომავლობას), სხვა მომენტი წინა პლანზე გადააქვს (მაგალითად, იმპერიის მომხრე სასულიერო პირების დამსახურება დიჟონის ტაძრის რეკონსტრუქციაში) და მისთვის საჭირო ფორმით ახდენს მათ ორგანიზებას (იქვე, p. 6).

4 А.Г. Суприянович, «Память чувства: коллективное и индивидуальное в средневековом сознании», образы прошлого и коллективная идентичность в европе. (Москва, 2003), с. 156

5 ამერიკელი სოციოლოგი ე. ზერუბაველი გამოყოს ე.წ. „მნემონიკური სისავის/mnemominc density" ნარატივს. მისი თქმით, დრო თავისთავად ჰომოგენურია, თუმცა მის სხვადასხვა მონაკვეთს სხვადასხვა ხარისხს ანიჭებენ. ამიტომაც, დროის თანაბარი მონაკვეთი, სოციალური თვალსაზრისით, არათანაბარი ხდება. ერთმანეთისგან განირჩევა ექსრტაორდინალური და ორდინარული დროები. დროისადმი ამგვარი ხარისხობრივი მიდგომის შედეგად ისტორია იყოფა მოვლენებით დატვირთულ და მოვლენებით ღარიბ ისტორიულ პერიოდებად. წარსულის ასეთი „ოპტიკური" ხედვა ისტორიული ფოკუსირების გარკვეული ნორმების პროდუქტია, რომელიც გვკარნახობს, რა დავიმახსოვროთ და რა არა. მაგალითად, საერთო ტენდენციის მიხედვით, ომიანობა ყოველთვის „მოვლენებით სავსე" პერიოდად არის მიჩნეული. იხ. E. Zerubavel, *Time Maps, Collective Memory and the Social Shape of the Past* (Univeristy of Chicago Press, Chicago and London,2003), pp. 25-28

6 „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი", ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I, (თბილისი 1955), გვ. 342

7 „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი", გვ.342

8 „მატიანე ქართლისა", ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი I, (თბილისი 1955), გვ. 297-298

9 „მატიანე ქართლისა", გვ. 301-302

10 იქვე, გვ. 303

11 იქვე, გვ. 304

12 უნდა აღინიშნოს, რომ მატიანე ქართლისაში თითოეული მეფის მოღვაწეობა სხვადასხვა ნარატივის კონტექსტში არის გადმოცემული. პროგრესის ნარატივი მხოლოდ ბაგრატ III მეფობის დახასიათებას მიესადაგება: „ხოლო ამან ბაგრატ მეფემან კურაპალატმან დაიპყრა ყოველი კავკასია თჳთ-მპყრობელობითა ჯიქეთითგან ვიდრე გურგენადმდე, და ადარბადაგანი და შირვანი მოხარკე ყო სომხითისა პელმწიფებითა. მეფე სპარსთა მეგობარ და ერთგულ ყო სიბრძნითა და ძლიერებითა თჳსითა, უფროს სახლეულთა თჳსთასა, და ბერძენთა მეფესა-ცა შიში აქუნდა ამისი ყოველად-ვე" („მატიანე ქართლისა", გვ. 281); „და ვთქუა ესე-ცა, რომელ შემდგომად დიდისა მეფისა ვახტანგ გორგასლისა არა-ვინ გამოჩენილ არს სხუა მსგავსი მისი დიდებითა და ძალითა, და ყოვლითა გონებითა; ეკლესიათა მაშენებელი იყო, გლახაკთა მოწყალე და სამართლის-მოქმედი ყოველთა კაცთათჳს („მატიანე ქართლისა", გვ, 282). რაც შეეხება ბაგრატ IV და ლიპარტი ბაღვაშის დაპირისპირებისა ამსახველ მონაკვეთს, ბაგრატ IV ისტორია ნამდვილად არ თავსდება პროგრესის ნარატივში.

13 „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი", გვ.323-324

14 იქვე, გვ. 324

15 იქვე, გვ. 325

16 იქვე, გვ. 325

17 იქვე, გვ. 325

18 იქვე, გვ. 325

19 იქვე, გვ. 326

ნოდარ ლადარია

დავით IV აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“. ისტორიულ-ლიტურგიული ანალიზი

წინამდებარე განხილვის საგანია საქართველოს მეფის დავით IV აღმაშენებლის მიერ შექმნილი პოეტური თხზულება, რომელიც ცნობილია სახელით „გალობანი სინანულისანი“. განხილვა წარიმართება ორი მიმართულებით: 1) ძალაუფლების განხორციელების მექანიზმი შუა საუკუნეებში და 2) ტექსტის სუბიექტურობის ხარისხი.

ორივე მიმართულება, ბუნებრივია, ვერ ასცდება ქრისტიანულ თეოლოგიას, რომელიც შუა საუკუნეებში და შემდეგაც წარმოადგენდა ყველაზე ქმედით და მძლავრ იდეოლოგიურ მექანიზმს. თვით მეფის, ანუ საერო ძალაუფლება საკუთარ თავს განაცხადებდა ქრისტოცენტრულ თეოლოგიასა და ბერ-მონაზვნურ ტრადიციას შორის არსებული დაპირისპირებით. ამათგან პირველი დაკავშირებულია საზოგადო საკრამენტულ ღვთისმსახურებასთან, რომელიც დომინანტური იყო ადრეულ ეკლესიაში, ხოლო მეორე გამომდინარეობს პერსონალური ლოცვითი ტრადიციიდან.

ამ თვალსაზრისით წინასწარვე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დავით აღმაშენებლის თხზულებაში უკვე ცნობილი და ყველა მკვლევრის

მიერ მრავალგზის ნახსენები ასკეტური მონანიე განწყობის ფონზე მკვეთრად შეინიშნება არსებითად სეკულარული მენტალობის შესამჩნევი გამოვლენა. ამასთან, არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ამ მხრივ საქმე გვაქვს საერო ინტენციების უბრალო „გაჟონვასთან“ რელიგიურ ტექსტში. პირიქით, როგორც შემდეგ ვაჩვენებთ, ამ „გაჟონვებს“ განმსაზღვრელი ადგილი უჭირავს არა მხოლოდ ნაწარმოებში მონაწილე საზრისთა წარმოქმნაში, არამედ თვით ნაწარმოების შექმნის მოტივაციაშიც. ჩვენ ვაპირებთ ვაჩვენოთ, რომ სამეფო ძალაუფლების განმტკიცებისაკენ სწრაფვა „გალობანის“ შეთხზვაში ერთ-ერთი არსებითი და გაცნობიერებული ფაქტორი იყო.

საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ საკვანძო მომენტში შექმნილი „გალობანი“ მათი სწორად წაკითხვის შემთხვევაში და კულტურულ-ისტორიული კონტექსტის ჯეროვანი გათვალისწინებისას საშუალებას იძლევა ჩავწვდეთ ეპოქის მრავალ დამახასიათებელ თვისებას და აღმოვაჩინოთ ქრისტიანული სამყაროს დანარჩენ ნაწილთან ქართული კულტურის დამაკავშირებელი ხიდები.

სტრუქტურული ანალიზი

ამოცანის დასმა

თხზულების ტექსტი, როგორც ყოველგვარი ტექსტი, თავისი პირველადი ბუნებით, რა თქმა უნდა, შეტყობინებას წარმოადგენს. თუ მისი შინაარსის გაგების პრობლემას სემიოლოგიური კუთხით განვიხილავთ, თავს იჩენს ორი ძირითადი საკითხი: 1) ვინ არის შეტყობინების ადრესატი; 2) რა სახის კოდი არის არჩეული შეტყობინების გამოსახატავად.

უფრო ადვილია მეორე მიმართულებიდან დაწყება. განსახილველი შეტყობინების ძირითადი კოდი ნაწარმოების ეპოქის დამახასიათებელი ქართული ენაა, რომელიც ორი არხით გადაიცემა: 1) ხელნაწერებით; 2) საჯარო საეკლესიო ღვთისმსახურებისას, კერძოდ, მწუხრის ლოცვისას ზეპირი და შესაძლოა ვოკალური წარმოთქმით.

პირველ შემთხვევაში არხის ხმაურად გვევლინება დროთა განმავლობაში ნაწარმოების ენის ბუნებრივი „დაძველება“ და აქედან გამომდინარე ახალი საზრისების შექმნა, რომელიც აბრკოლებს ტექსტის პირველადი შინაარსის დადგენას, რომლისთვისაც აუცილებელი ხდება უშუალო ისტორიული კონტექსტის უფრო დეტალური კვლევა. ამ ტიპის ხმაური სრულიად არაპროდუქტიულია, რადგან ნაწარმოების ფორმისა და შინაარსისგან სრულიად დამოუკიდებლად არსებობს, ამიტომაც კვლევის პროცესში მაქსიმალურად უნდა იყოს გამორიცხული.

მეორე შემთხვევაში, როგორც ხელნაწერთა ანალიზიდან გამომდინარეობს, ირკვევა, რომ ტექსტი ძალიან ადრე გამოვიდა საეკლესიო ლიტურგიული ხმარებიდან (ყოველ შემთხვევაში ავტორის გარდაცვალების შემდეგ თხზულების გადაწერის კონკრეტული გარემოებები უკვე აღარ მოწმობს მის პრაქტიკულ აღსრულებას ღვთისმსახურების პროცესში) და ჯერ გადაინაცვლა პერსონალური ლოცვის სფეროში, შემდეგ კი საერთოდ დატოვა ლოცვის კომპეტენცია და, მდიდარი ისტორიული წარსულის დამადასტურებელ მტკიცებად ქცეული, ეროვნული მეხსიერების საცავში დამკვიდრდა.

ადრესატების პრობლემა უფრო რთულია და მათი გამოვლინების შემდეგ აშკარავდება ნაწარმოების ტექსტის სამ სხვადასხვა შეტყობინებად დაშლის შესაძლებლობა, რომელთაგანაც თითოეულს განსაკუთრებული ქვეკოდი ან ქვეკოდთა ერთობლიობა ემსახურება.

შესაბამის შეტყობინებათა ადრესატები შემდეგია: 1) თვით ავტორი; 2) იესო ქრისტე; 3) ეკლესია, ანუ მორწმუნეთა კრებული.

პირველი ადრესატი: თვით ავტორი

ნაწარმოებში ხორციელდება „მე“—„მე“-ს ტიპის კომუნიკაცია. ტრივიალურად მიიჩნევა შემთხვევა, როცა შეტყობინება მხოლოდ დროში მოგზაურობს და მნემონიკურ მიზანს ემსახურება, ანუ ავტორის მეხსიერებაში კვლავ იძახებს დავიწყებულს. მაგრამ შეტყობინებამ ავტორთან დაბრუნებისას იმაზე მეტი ინფორმაცია რომ მოუტანოს, ვიდრე მან ჩადო ტექსტში მისი შეთხზვისას, საჭიროა,

მოხდეს შეტყობინების აღიარება და გათავისება ავტორისაგან დამოუკიდებლად არსებული და მასზე გარკვეული აზრით უფრო მაღალი რეალობის მიერ.[1] როცა საქმე ჰიმნოგრაფიულ ტექსტს ეხება, ეს მაღალი რეალობა ეკლესიაა, უფრო ზუსტად, საეკლესიო ღვთისმსახურების წესი.

ამ სიტუაციას შეესაბამება შეტყობინების ფორმა—ცოდვების აღსარება—და მისი შესაბამისი ქვეკოდი—ბიბლიური ოდებისაგან შედგენილი პოეტური კანონი, რომელიც ქართულ ლიტურგიულ ტრადიციაში აღინიშნება ტერმინით „გალობანი.“

საზოგადოდ ფიქრობენ, რომ სინანულის საიდუმლოების აღსრულებისას აუცილებელი ცოდვათა სიტყვიერი აღსარება მიმართულია ინფორმაციის გადამცემისაგან განსხვავებული მიმღებისადმი,—სხვისადმი,—მაგრამ თეოლოგიური თვალსაზრისით ეს მხოლოდ ნაწილობრივ არის მართალი, რადგან ღმერთმა ჩვენზე უკეთ იცის ჩვენი ცოდვები, სამღვდელო პირი კი ამ დროს მხოლოდ მოწმეა, რომელიც საღვთო მადლის მოქმედებას ადასტურებს სამოციქულო ხელდასხმიდან გამომდინარე უფლებით. ცოდვათა სიტყვიერი აღსარება თვით მონანულს ემსახურება, რათა მან უფრო სრულად შეიგრძნოს თავისი სინდისის მდგომარეობა და მოახდინოს *მეტანია*, ანუ ცნობიერების გარდაქმნა და მიმართვა ღვთისაკენ. დავით აღმაშენებელმა თავისი აღსარება ეკლესიას შესთავაზა საჯარო ღვთისმსახურებისას შესასრულებელი ტექსტის სახით, რომელიც საეკლესიო ამბიონიდან უბრუნდება თვით აღმსარებელს საკრალური ბეჭდით აღნიშნული სიტყვის სახით. ხდება ავტორისეული სიტყვის გაუცხოება, რადგანაც ლიტურგიულ ტრადიციაში დამკვიდრებით მას ენიჭება იმგვარი ავტორიტეტი, რომელიც მხოლოდ ავტორის პიროვნებიდან გამომდინარე მას ვერასოდეს ექნებოდა.

პირველადი სტრუქტურით თხზულება წარმოადგენს რვა გალობისაგან შედგენილ კანონს (მეორე გალობა, ანუ ბიბლიური ოდა, გვიანდელი ტრადიციის მოთხოვნით გამოტოვებულია). ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ ტექსტის ძირითადი შინაარსობრივი მონაკვეთები არ ემთხვევა ცალკეული გალობების საზღვრებს. სხვა სიტყვები, შინაარსობრივი და ფორმალური სტრუქტურით

განპირობებული ელემენტების საზღვრები ერთმანეთს არ ემთხვევა. გარდა ამისა უნდა ითქვას, რომ იმ ხელნაწერთა შორის, რომლებმაც „გალობანის“ ტექსტი შეგვინარჩუნეს, ერთადერთი საკუთრივ ლიტურგიული წიგნი მოიპოვება: ეს არის A-290 სახელით ცნობილი XII საუკუნის ხელნაწერი — პარაკლიტონი. ეს მიგვანიშნებს, რომ „გალობანი“ საკმაოდ ადრე გამოვიდა საეკლესიო საღვთისმსახურო ხმარებიდან.

როგორც ჩანს, თხზულების ტექსტში არსებული ჭარბი სუბიექტურობის გამო, იგი ვერ დამკვიდრდა საზოგადო ღვთისმსახურების ტრადიციაში. პირის ნაცვალსახელი „მე“, რომელიც ნაწარმოებში გვხვდება, გაცილებით უფრო კონკრეტულსა და სუბიექტურ შინაარსს მოიცავს, იგი, ასე ვთქვათ, გაცილებით მეტად ისტორიული და ხორციელია, ვიდრე სხვა რომელიმე კანონიკური ტექსტის ფარგლებში არსებული „მე“.

მაგალითად, ანდრია კრიტელის „გალობანის“ — აღმოსავლურ საქრისტიანოში ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ლიტურგიული კანონის ტექსტი თითქმის მოკლებულია სუბიექტურობას. მისი დასაწყისი, რომელშიც ავტორი კითხულობს — „საიდან ვიწყო ჩემი ცოდვების გამო ტირილი?“ — საკმაოდ ადვილად უთავსდება ნებისმიერი მორწმუნე ინდივიდის პირად იდენტობას. აქ ტექსტის სავარაუდო ავტორი საკუთარ თავს კი არ გულისხმობს, არამედ ნებისმიერ ადამიანს, ვინც მოცემულ მომენტში ისმენს „გალობანს“ და ლოცვითა და სინანულით უერთდება მას. ავტორისეულ „მე“-სთან ამგვარი თვითიდენტიფიკაციის საშუალებას სრულიად არ იძლევა დავით აღმაშენებლის ტექსტი:

> სოლომონისაჲსა წურბლისა მსგავსად ვერმაძღარი,
> სხუათა სოფლისკიდეთა ვეძიებ დაპყრობად
> და ღმრთისა საზღუართა ვაბრალობ,
> ვითარცა მცირეთა და უნდოთა.
>
> ვეცხლი ვითარცა მიწაჲ და
> ოქროჲ ვითარცა თიკხაჲ უბნისაი ვიუნჯენ...

შეუძლებლად მიგვაჩნია, რომ ეკლესიაში მდგომთა და მლოცველთა კრებულს შესძლებოდეს ამ სიტყვების ავტორთან საკუთა-

რი თავის იდენტიფიკაცია. უკანასკნელის სუბიექტურობა ძალიან მაღალია და ამის საფუძველიც საკმაოდ აშკარაა. მართლაც, მეფე მიმართავს ღმერთს:

> ბუნებითსა რაჲ პორფირსა თჳთმფლობელობასა თანა მეფობისაცა შარავანდნი მარწმუნენ.

ამგვარად, „გალობანში“ არსებული „მე“ მთლიანად ეკუთვნის ავტორს, მეფე დავით აღმაშენებელს და მორწმუნეთა კრებული კი ესწრება მის კონკრეტულ და საჯარო აღსარებას. მაგრამ ეს აღსარება მოწოდებულია საეკლესიო კანონის, „გალობანის“ ფორმით, რაც ნიშნავს, რომ უნდა სრულდებოდეს წესით განსაზღვრულ დროს ავტორის სიკვდილის შემდეგაც. გასაგებია, რომ დავითს გაცნობიერებული ჰქონდა ეს გარემოება. შესაბამისად, ტექსტის სუბიექტურობა არ არის სრულყოფილი და მასში მოცემული „მე“ აუცილებლად უნდა გავრცელდეს კონკრეტული ავტორის პიროვნების მიღმაც.

ეს „მიღმა“ გავრცელება კი ლიმიტირებულია ტახტის მემკვიდრეებით. მართლაც, თვით ტექსტშიც არის მოხსენიებული ეს ადრესატი — პიროვნება ან პიროვნებები, რომლებიც საუკუნეთა განმავლობაში გაიზიარებენ ავტორისეულ „მე“-ს:

> სხუამან მიიღოს სკიპტრაჲ, სხუასა შეუდგენ სპანი...

ეს „სხვა“ კი ძალიან ამბივალენტური პიროვნებაა: ერთი მხრივ, იგი განსხვავებულია მეფის პიროვნული „მე“-საგან, მაგრამ ამავე დროს იგი მიეკუთვნება საქართველოს მეფეთა კოლექტიურ იდენტობას: იგი მემკვიდრეა. ჩვენ აშკარად ვაკვირდებით ერთობ საინტერესო პროცესის დასაწყისს: „მე“-საგან, რომელიც აღნიშნავს მორწმუნე თემის კონგრეგაციულ იდენტობას, კრისტალიზდება ახალი „მე“ — ავტორის პიროვნული იდენტობა. ეს პროცესის პირველი ფაზაა და მას საფუძვლად უდევს მეფის, როგორც სოციალური როლის განსაკუთრებულობა. მაგრამ პროცესი ამაზე არ ჩერდება: პირველ ფაზაში მიღებული „მე“ საკმაოდ არამდგრადია და ის მალე შთაინთქმება სამეფო დინასტიის კოლექტიური იდენტობით.

თეოლოგიურ ფონზე სუბიექტურობის ხანმოკლე გაელვება მალევე იქცევა პოლიტიკურ ინსტრუმენტად. ასევე ხდება თეოლოგიის ინსტრუმენტალიზაცია პოლიტიკური მიზნით.

თეოლოგიის პოლიტიზაცია ასახვას პოულობს სხვა, ბევრად უფრო ღრმა სტრუქტურულ დონეზეც.

საზოგადოდ, საეკლესიო ლიტურგიული კანონი აგებულია ე. წ. ტრანსლაციური, ანუ გადატანითი სიმეტრიის პრინციპზე. ყოველ გალობას მოცემული აქვს რიტმული ნიმუში სძლისპირის სახით. ტრანსლაციური სიმეტრია შესაძლებელს ხდის მსგავსი ელემენტებისგან შემდგარი უსასრულო მწკრივების შექმნას, რაც მეტად დამახასიათებელია სამონასტრო ღვთისმსახურების ტრადიციისათვის, რომელიც სწორედ ღვთის უწყვეტ და უცვლელ განდიდებაზეა ორიენტირებული. თვით ცოდვათა აღსარება არასოდეს უნდა შეწყდეს აღმსარებლის მიწიერი ცხოვრების განმავლობაში: სინანულის შეწყვეტა ამპარტავნების ცოდვას უიგივდება.

დავით აღმაშენებლის ტექსტში, თუმცა ტრანსლაციური სიმეტრიის მოთხოვნები ფორმალურად დაცულია, აშკარად შეიმჩნევა, რომ მისი შინაარსობრივი სტრუქტურა ემორჩილება სულ სხვა—ცირკულარულ ანუ რკალურ სიმეტრიას. მაგალითად, საკუთარი არასრულყოფილების ყოველი აღიარება გადაწყვეტას პოულობს ცხოვნების აშკარად გამოხატულ საბოლოო იმედში, რომლის ამგვარი სიცხადით წარმოჩენა არ არის დამახასიათებელი ასკეტური ტრადიციისათვის. ცირკულარული სიმეტრიის უფრო ღრმა გამოვლენა დაკავშირებულია შეტყობინების მეორე მიმართულებასთან, რომლის ადრესატი იესო ქრისტეა.

ქვემოთ მოყვანილია ცირკულარული სიმეტრიის სტრუქტურული სურათი:

ანამნეზური სექცია	
I, 1.	შესავალი
I, 2—3	პირველყოფილი ცოდვის აღსარება.
III, 1 VIII, 1-მდე	პირადი ცოდვების აღსარება.
VIII, 2	ღვთისადმი ერთგულების აღსარება.

ეპიკლეზური სექცია	
VIII, 3	ლოცვა ცოდვათა მისატევებლად.
IX, 1—2	ლოცვა განკითხვის დღისათვის.
IX, 3	მომავალი ცხოვრების რწმენის აღსარება.
IX, 4—5	საბოლოო დიდებისმეტყველება

ანამნეზური და ეპიკლეზური სექციის ზოგადი ლიტურგიკული საზრისი ქვემოთ იქნება განმარტებული. ჯერ-ჯერობით ჩვენთვის საინტერესოა ნაწარმოების ნარატიული სქემა, რომელიც, როგორც ვხედავთ, ორნაწილიანი ძირითადი სტრუქტურის რკალური სიმეტრიის მიხედვით შემდგომი დაყოფით გამოიხატება. ყოველი სექციის ოთხი დანაყოფი ერთმანეთთან დაკავშირებულია წესით, რომლის სიმბოლურად შეგვიძლია გამოვსახოთ: $A^1a^1b^1c^1a^2b^2c^2A^2$, სადაც რიცხვებით აღნიშნულია პირველი ან მეორე სექციისადმი კუთვნილება, ხოლო მთავრული ასოებით ნარატიული ციკლის საერთო შესავალი და დასკვნა. ამასთან, ნარატიული სქემა ინარჩუნებს ჰიმნოგრაფიისადმი დამახასიათებელი ტრანსლაციური სიმეტრიის ნარჩენებს, რადგან შესაბამისობა პირველსა და მეორე სექციას შორის წრფივი სახით დგინდება: abc—abc. ამ სიმბოლური გამოსახულების გაშიფრვისა და დაჯგუფების შედეგად იკვეთება შემდეგი შინაარსობრივი წყვილები:

ა) პირველყოფილი ცოდვის აღსარება—ლოცვა ცოდვათა მისატევებლად

ბ) პირადი ცოდვების აღსარება—ლოცვა განკითხვის დღისათვის

გ) ღვთისადმი ერთგულების აღსარება—მომავალი ცხოვრების რწმენის აღსარება

თხზულებას წინ უძღვის ქრისტეს მიმართ ღაღადი და მოსდევს მიტევების ლოცვა, რომელიც სქემაზე მთავრული ასოებით არის მოცემული და რკალური სიმეტრიის ყველაზე აშკარა ფორმალური ელემენტია. იგივე რკალური სიმეტრია მთელი ნაწარმოების განმავლობაში ვლინდება, ოღონდ არა ფორმალურ, არამედ უკვე

შინაარსობრივ დონეზე ცოდვათა აღსარებისადმი მიძღვნილ მონაკვეთში, რომლის განმავლობაში თხრობის დაძაბულობა თანდათანობით აღწევს უმაღლეს წერტილს და შემდეგ ასევე ნელ-ნელა კლებულობს. ცოდვათა აღსარება არ წარმოადგენს თხზულების ერთადერთ შინაარსს, თუმცა მისდამი რაოდენობრივად ყველაზე ვრცელი ნაწილია მიძღვნილი. ცოდვათა აღსარება თავის მწვერვალს აღწევს V გალობის მე-2 და მე-3 ტროპარებზე, სადაც იოანეს გამოცხადების, ანუ აპოკალიფსის ალუზიები ჩნდება:

> 2. თითოეულთა მპეცთაგან შეზავებულსა მპეცსა ეემსგავსე,
> მრავალგუარსა და მრავალხატსა
> და სხუა ჟამ სხუჱბრ ხილულსა და მÃსენარსა
> ბუნებისაებრ თითოეულისა.
>
> 3. არა შევძრწუნდი მანგლისაგან მფრინვალისა,
> რომელი შურსა სიკუდილისასა მიჰპდის,
> რომელნი ჩემებრ მიმდემად ცრუდ ფუცვიდნენ
> განსაკრთომელსა სახელსა შენსა.

ეს ადგილი აღნიშნავს ცოდვათა ჩამონათვალის ზუსტ ცენტრს, რომელიც 9 ტროპარით არის დაშორებული აღსარების როგორც დასაწყისს, ასევე ბოლოს.

რკალური სიმეტრიის კიდევ ერთი გამოვლინება ისიც არის, რომ ავტორისეული აღსარება წარმოდგენილია ორ ციკლად:

პირველი მათგანი არის ***მცირე, ანუ პერსონალური ციკლი***, რომელიც ეძღვნება თვით ავტორს როგორც ადამიანს, იწყება პირადი ცოდვების აღსარებით და ცოდვათა მისატევებელი ლოცვის დასასრულამდე გრძელდება.

ამ ციკლის დასაწყისიდან აღსარების „მწვერვალამდე“ 9 ტროპარია, ხოლო ზემოთმოყვანილი მწვერვალიდან ციკლის დასასრულამდე — 14 ტროპარი. შეგვიძლია შევადგინოთ შეფარდება, რომელიც თითქმის ზუსტად არის ე. წ. ოქროს კვეთის ტოლი: 9/14 = 14/23.

მეორე, ***დიდი, ანუ საყოველთაო ციკლი*** ეძღვნება ადამიანს როგორც ასეთს, ანუ მთელს კაცობრიობას. ეს ციკლი მოიცავს პერსონალურს და ამგვარად ავტორსაც ადგილს უჩენს მის წიაღში. საყო-

ველთაო ციკლი იწყება ადამიანის პირველადი უცოდველი მდგომარეობის აღწერით მიწიერ სამოთხეში და მთავრდება საბოლოო სამსჯავროზე გამართლების იმედის საბოლოო და აშკარა გამოხატულებით. იგივენაირად აგებული შეფარდება ამ შემთხვევაშიც ოქროს კვეთის ტოლად გვევლინება: 12/19 = 19/31.

ტექსტის სიგრძეზე ტროპართა განაწილება არ იძლევა საშუალებას შევცვალოთ მათი რიცხვი ან მიმდევრობა.

მეორე ადრესატი: იესო ქრისტე

ამ მეორე შეტყობინებასთან სიტუაცია საწინააღმდეგოდ გამოიყურება: ერთი შეხედვით ჩანს, თითქოს იესო ქრისტესადმი მიმართული ტექსტი მთლიანად დამორჩილებულია „გალობანის“ ფორმალურ სტრუქტურას. სინამდვილეში კი იგი უდიდეს გავლენას ახდენს და აპირობებს ტექსტის ფორმალურ აგებულებას. ამ შემთხვევაში ეს უკანასკნელი ცალკეული გალობებისაგან დამოუკიდებლად უნდა აღვიქვათ. ეს გავლენა თუ განპირობება ვლინდება ნაწარმოების მეორე, ალტერნატიული სტრუქტურის სახით, რომელიც მსგავსია, ან, უფრო სწორად, იდენტურია ევქარისტიული ლოცვის, ანუ ანაფორის სტრუქტურისა. ოღონდაც ეს მსგავსება ანალოგიის აზრით უნდა გავიგოთ და არა არსობრივად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მთავარი დაშვება ის არის, რომ მეფე დავით აღმაშენებელს მეხსიერებაში ჰქონდა ჩაბეჭდილი ევქარისტიული ლოცვის, ანუ ანაფორის სტრუქტურა, რომელსაც იგი, იქნებ ქვეშეცნეულადაც, მიმართავდა თავისი ნაწარმოების შექმნისას. ამ დაშვებას ის გარემოებაც ამაგრებს, რომ ტრულის საეკლესიო კრების 69-ე კანონის ძალით მეფეს უფლება ჰქონდა საკურთხეველში დასწრებისა ლიტურგიის აღსრულებისას. ამგვარი უფლების განსაკუთრებულობა დამატებითი მნემონიკური ფაქტორი იქნებოდა საევქარისტიო ლოცვის დასამახსოვრებლად.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, „გალობანის“ ტექსტში შეიმჩნევა მთლიანი სტრუქტურის ორ არსებით ნაწილად დაყოფა. პირველი ნაწილი, *ანამნეზური*, განმარტავს ლოცვის მიზეზებს და ღმერთსა და კაცს შორის დადებულ აღთქმაზე დაყრდნობით მადლობას სწირავს შემოქმედს. ამ ნაწილის მთავარი ფორმალური ნი-

შანია ის, რომ მთავარ წინადადებათა ყველა შემასმენელი თხრობით კილოში დგას. ანამნეზურ ნაწილში აუცილებელია ბიბლიური ციტატების — ე. წ. ემბოლიზმების — არსებობა. ეს ციტატები ლოცვის კანონიერებას ამტკიცებს თვით საღვთო წერილზე, ანუ ღვთის სიტყვაზე დაყრდნობით. სწორედ ამგვარივე ფუნქცია აკისრია „გალობანის“ ტექსტში მყოფ ბიბლიურ ციტატებს, რომლებიც მხოლოდ პირველი ნაწილის ფარგლებში გვხვდება, როგორც ამას ევქარისტიული ლოცვის სტრუქტურა ითვალისწინებს.

მეორე ნაწილი, *ეპიკლეზად* წოდებული, შეიცავს ღვთისგან მიტევების თხოვნას. ამის გამო მთავარი წინადადებების ყველა ზმნა ბრძანებით კილოში დგას:

მილხინე, ე, მეუფეო, მილხინე
და ნუ წარმწყმედ ცოდვათა შინა,
და ნუ მოიკსენებ ძვრთა ჩემთა,
და ნუ დამსჯი მე ქუჱსკნელთა თანა

პირველი, ანამნეზური, სექცია VIII გალობის შუაში ადგილს უთმობს ეპიკლეზს.

„გალობანის“ შინაარსში, ზემოთქმულის გარდა, შეიძლება შევნიშნოთ სხვა უფრო მცირე სექციები, რომელთა საერთო რიცხვი რვას უდრის (ოთხ-ოთხი თითოეულ ძირითად ნაწილზე). ეს მცირე ნაწილები შეესაბამებიან დასავლეთ-სირიული ტიპის ანაფორათა (წმ. იაკობის, წმ. ბასილის, წმ. იოანე ოქროპირის სახელით ცნობილი ჟამის წირვები) სტრუქტურულ რგოლებს. ცნობილია, რომ XII საუკუნეში ეს ლიტურგიები სრულდებოდა საქართველოს ეკლესიაში, ასე რომ მეფისათვის ისინი ცნობილი იქნებოდნენ.

„გალობანის“ პირველი ტროპარი, თუმცა არ შეიცავს რომელიმე ანაფორის სიტყვიერ პარალელიზმებს ან მინიშნებებს, მაგრამ იგივე საღვთისმეტყველო შინაარსს ატარებს, რასაც Prefazio და Sanctus. ამ ფრაგმენტში ავტორი თავის ხმას უერთებს ანგელოსთა და მთელი საღვთო ქმნილების ღაღადს.

შემდეგი მონაკვეთი მიმართულია იმ ფაქტის მოსაგონებლად, რომ ღმერთმა შექმნა ადამიანი უცოდველი, მიანიჭა მას მრავალი ძვირფასი თვისება და საკუთარ ხატს მიამსგავსა იგი. ადამიანმა კი უკანონოდ გამოიყენა თავისი უნარები და უფლის მაცხოვნე-

ბელ მადლს მოაკლდა. „გალობანის“ ეს ფრაგმენტი არ არის უბრალო მოთხრობა კაცობრიობის სულიერი ისტორიის შესახებ, არამედ ლოცვის შემადგენელი ნაწილია. მსგავსად იმისა, როგორც ანაფორის Postsanctus, რომელიც სრულ ჰარმონიაშია წინამორბედ და მომდევნო ნაწილებთან, არც „გალობანის“ ამ ფრაგმენტის გაგება არის შესაძლებელი ამ საერთო სტრუქტურისაგან მოწყვეტილად. მდგომარეობა ისეთია, თითქოს ყურადღების ცენტრი ნელ-ნელა აზუსტებს თავის მდგომარეობას და კონცენტრირდება ერთ კონკრეტულ პუნქტზე: ჯერ მისი მზერა მთელ ქმნილებას მოიცავს, ყველა ხილულსა და უხილავ საგანს, შემდეგ მხოლოდ კაცთა მოდგმით შემოიფარგლება და საბოლოოდ კონკრეტიზაციის ფინალურ სტადიაზე იწყება პირადი ცოდვების აღსარება. მსგავსი მიმდევრობის შემჩნევა ევქარისტიული ლოცვის შიგნითაც შეიძლება.

„გალობანის“ შემდეგი მონაკვეთი, რომელიც ავტორის პირად ცოდვათა ჩამონათვალად უნდა ვიგულისხმოთ, ყველაზე გრძელია. იგი იწყება III გალობის პირველი ტროპარიდან და VIII გალობის მეორე ტროპარამდე გრძელდება.

როგორც ეს დამახასიათებელია ანაფორის დამაწუსებელი თხრობისათვის (Narratio institutionale), „გალობანის“ აღსარებაც შეიცავს ბიბლიურ ციტატებსა და მინიშნებებს. პირველი მათგანი პეტრე მოციქულის მეორე ეპისტოლედან არის:

> „რომლისგანცა ვინ ძლეულ არნ, მისდაცა დამონებულ არნ“ (2 პეტ. 2,19).

ამ სიტყვებს, სხვათა შორის, სინანულის პირადი საფუძვლის დამაწუსებელი ფუნქცია აქვთ: თუ ცოდვა მონობაა, საჭიროა მისგან განთავისუფლება სინანულის საშუალებით. უფრო ქვემოთ მოიპოვება სხვა მინიშნებები ახალ აღთქმაზე, რომლებიც უშუალოდ სახარებიდან არის აღებული:

> ესენი ვცოდენ, სახარებისა სჯულთა და მცნებათა
> შენთა შინა
> მცემელთა რაჲ ყურიმლისა მიპყრობასა
> და გლახაკთათჳს განშიშულებასა,
> და რაჲთურთით არა ფიცსა
> შენ, სჯულისმდებელი ჩემი, ჰბრძანებდი

და გულისთქუმით მიმხედველობასა
განსრულებულად მრუშებად დასდებდი.

ანამნეზური ნაკვეთის ბოლო ნაწილი მოგვაგონებს ევქარისტიული ლოცვის საკუთრივ ანამნეზად (Anamnesis) წოდებულ ელემენტს. ამ უკანასკნელს ორი არსებითი დამახასიათებელი ნიშანი აქვს, რომლებიც „გალობანის“ ტექსტშიც მჟღავნდება. პირველი მათგანი ღვთისადმი ერთგულების განცხადებაა, მეორე კი—ნაკურთხი ძღვნის შეწირვა. ორივე ეს მომენტი გამოიყოფა VIII გალობის მეორე ტროპარში.

როგორც უკვე ითქვა, დამაწესებელი თხრობის მოწოდებას „გალობანის“ ტექსტში შეესაბამება სახარებისეული ალუზიების მთელი ჯგუფი, რომლებიც VIII გალობის პირველ ტროპარშია განლაგებული, და რომლებითაც მთავრდება დამაწესებელი თხრობა. ბიბლიურ ტექსტში მოცემულ მკაცრ მოთხოვნებს ავტორი პასუხობს თავისი ერთგულების მოწმობით. იგი ამბობს, რომ არასოდეს გადახრილა ჭეშმარიტი სარწმუნოებიდან. სწორედ ეს განცხადება აღნიშნავს ფრაგმენტის ხასიათს, რომელიც მას შეწირვასთან (Offertorium) აახლოვებს. ავტორის უცდომელი სარწმუნოება მისი ღვთისადმი მსხვერპლია და სინანულის ღირსი ნაყოფიც, რომელსაც დავითი, თავისივე სიტყვების თანახმად, თავის კანონმდებელს უბრუნებს ერთგულების ნიშნად.

დასავლეთ-სირიული ტიპის ანაფორათა ეპიკლეზური ნაწილი შეიცავს ორმაგი ჯვარედინი პრინციპით აგებულ ვედრებას, ანუ ეპიკლეზს როგორც *ნაკურთხი ძღვენის გადაარსებისათვის*, ასევე *მოზიარეთა აღდგინებისათვის*.

„გალობანის“ ტექსტში, სადაც ჩვეული კლაუზულა „და აწ“ (et nunc), აღნიშნავს ანამნეზიდან ეპიკლეზზე გადასვლას, შეგვიძლია ორივე ტიპის ეპიკლეზის შესაბამისი ფრაგმენტები ვიპოვოთ. VIII გალობის მესამე ტროპარი, რომელიც მონანულის პირველ ვედრებას შეიცავს, პირადული ხასიათისაა. ავტორი სთხოვს ღმერთს, რათა არ დაისაჯოს საკუთარი ცოდვებისათვის. მას შემდეგ, რაც ღმერთს თავისი უცდომელი სარწმუნოება, ანუ ნაკურთხი ძღვენი შესწირა, დავითი სთხოვს ღმერთს, რათა ეს ძღვენი მიტევებად

და ცხოვნებად გარდაქმნას (გადააარსოს). ეს პირველი ტიპის, ანუ ძღვნის საკურთხებელი ეპიკლეზია.

ორი შემდგომი ტროპარი უპირველეს ყოვლისა ხასიათდება ერთმანეთის მსგავსი საწყისი სიტყვებით: „უამი რა წარმოდგეს“ და „წიგნი გან-რა-იღოს.“ ლოცვის დრო, მისი „როდის?“ უკვე ესქატოლოგიურ სიბრტყეშია წარმოდგენილი და თვით დავითი წარმოჩნდება უკვე არა როგორც ცალკეული პიროვნება, არამედ ღვთის სამსჯავროს მომლოდინე მორწმუნეთა მთელი კრებულის წევრი. ეს ნაწილი მოზიარეთა ზედა ეპიკლეზს შეესაბამება.

VIII გალობის მესამე ტროპარი შეესაბამება ევქარისტიულ ლოცვაში მოცემულ გარდაცვლილთა მოხსენიებებს. თვით ეს ფრაგმენტი მოწოდებულია შეუერთოს მლოცველი თემი მის ისტორიულ წარსულს, რათა ცოცხალნი და შესვენებულნი დიდების ერთ ხმაში გაერთიანდნენ. დავით აღმაშენებლის ტექსტში იგივე მიზანი მიღწეულია იეზეკიელ წინასწარმეტყველის ჩვენების მოხმობით.

როგორც ვხედავთ, პერსონალური ლოცვის ტრადიციაში, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ემორჩილება პენიტენციალური კანონი, ანუ „გალობანი,“ აშკარად არის შეყვანილი საერო საზოგადო ლოცვის ტრადიცია — ევქარისტიული ანაფორა, ქრისტიანული საიდუმლო, რომელთანაც საერო პირთაგან ყველაზე ახლოს მიდის მეფე. ორი ტრადიციის ასეთი შეერთება მეტყველებს თეოლოგიისა და პოლიტიკის დაახლოებაზე, უფრო ზუსტად კი პირველის დამორჩილებაზე მეორისადმი, ანუ ისეთი ვითარების შექმნა, როცა ეკლესია რჩება „დედად,“ მაგრამ სამეფო ძალაუფლება იჩემებს „მამის“ ადგილს და ამის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი დადასტურებაა მისი სრულიად არაორაზროვანი შეღწევა საეკლესიო ღვთისმსახურების წიაღში.

მესამე ადრესატი: მორწმუნეთა კრებული

ჩვენ დავაკვირდით, როგორ აგრესიულად აღწევს ევქარისტიული სტრუქტურა ბერ-მონაზვნულ ტრადიციაში. მაგრამ როგორია ამ შეღწევის მიზეზები და ბუნება?

პირველი ჰიპოთეზის სახით ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ მეფე თავიდან წერს პირადი ცოდვების აღსარებას, რომელსაც

შემდგომში „გალობანის“ სახეს მისცემს ვინმე სხვა, მაგალითად, მისი მოძღვარი და გამოცდილი ჰიმნოგრაფი არსენ იყალთოელი.

მაგრამ ამ ვარაუდს აკლია დამაჯერებლობა, რადგან მეფე არასოდეს ინანიებს კონკრეტულ ცოდვას, გადმოცემის ტონი საკმაოდ ზოგადია. მეფე ინანიებს ცოდვებს, მაგრამ არაფერს ამბობს მოვლენათა რეალურ გარემოებებზე. რა თქმა უნდა, რჩება კიდევ ერთი არგუმენტი: შესაძლოა, ზოგადობის ეს მაღალი ხარისხი არის ერთგვარი კომპრომისი პირადი აღსარების მოთხოვნილ გულწრფელობასა და საეკლესიო გალობის ფორმალურ წესებს შორის. ყოველ შემთხვევაში, საკითხი დამატებით კვლევას საჭიროებს.

სხვა მხრივ კი აშკარაა, რომ მორწმუნეთა კრებული, რომელსაც ფორმალურად მიმართავს „გალობანის“ ტექსტი, ავტორის მიერ განიხილება როგორც სახელმწიფოს შემადგენელი საზოგადოება. ამაზე მოწმობს ფეოდალური მონარქიის დამახასიათებელი იდეოლოგიური აქცენტები. მაგალითად, აღსარების დასაწყისშივე „გალობანის“ ავტორი აცხადებს, რომ მისი სამეფო გვირგვინი ღვთაებრივი ძღვენია. ცოდვათა ჩამონათვალის შინაარსობრივ ცენტრში დაყენებულია ყალბი ფიცის ცოდვა, როგორც ყველაზე საშიში სწორედ ფიცზე დაყრდნობილი ვასალური სისტემისათვის, ანუ ფეოდალური სახელმწიფოს საფუძვლისათვის.[2] „გალობანის“ ბოლოში, როცა ავტორი იხსენებს საკუთარ სიკვდილს და მიწიერი ძალაუფლების მოჩვენებითობას, იგი მაინც არ ივიწყებს თავისი მემკვიდრის, მის შემდგომად მომავლის მოხსენიებას, რითაც განამტკიცებს მემკვიდრეობითი მონარქიის მარადიულობას.

თვით უკიდურესი გულახდილობისა და თვითგვემის რიტორიკული ატმოსფერო, რომელიც ტექსტის მთელ განფენილობაზე შეიმჩნევა, არსებითად ორაზროვანი ხასიათისაა, რადგან პარადოქსულად რაც უფრო ძლიერია სიმდაბლე და სინანული, მით უფრო საგრძნობი ხდება ავტორის მსგავსება ბიბლიურ დავითთან[3] და აქედან გამომდინარე მისი ავტორიტეტის საკრალობაც. შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ მესამე შეტყობინების ძირითადი ქვეკოდი განპირობებულია 50-ე ფსალმუნის სემიოლოგიური მნიშვნელობით თანამედროვეთა მენტალობაში.[4]

ეს ყოველივე არ იქნებოდა გასაკუთრებული ყურადღების საგანი, რომ არ ყოფილიყო ორი მნიშვნელოვანი მომენტი:

1) საქართველოს ისტორიაში დავით IV აღნიშნავს სამეფო ძალაუფლების ახალ მნიშვნელობას. ეს ძალაუფლება ტიპობრივად უკვე მაქსიმალურად დაახლოებული ხდება ბიზანტიის იმპერატორის ძალაუფლებასთან, რაც მეფის მიმართ გამოყენებული ახალი ტიტულებითა და ეპითეტებით გამოიხატება. სამეფო ხელისუფლების განმტკიცების საქმეში თავისებურად მონაწილეობს „გალობანი სინანულისანი."

2) ტექსტის ეს იდეოლოგიური მიმართება გარკვეულ ორაზროვნებას ანიჭებს ცოდვათა აღსარებას, ან, უფრო სწორად, ზრდის ამ აღსარების შესაძლო ინტერპრეტაციათა რიცხვს შთამომავლობის მხრიდან. ამ გარემოების მეტად საინტერესო მაგალითია თეიმურაზ I: ამ მეფის უბის წიგნაკში მოიპოვება „გალობანის" მისივე ხელით გადაწერილი ნუსხა. შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, რომ ცოდვა სხვა ქვეყანათა დაპყრობისა, რომელსაც დიდი წინაპარი ინანიებს, მისი შთამომავლის თვალში უკვე ცოდვა კი არ არის, არამედ მისი სამეფოს ოდესღაც ულევი, ახლა კი მიუღწეველი ძლიერების საბუთი.

შენიშვნები

1 შდრ. Ю. М. Лотман, «О двух моделях коммуникации в системе культуры», «Избранные статьи в трех томах», изд. «Александра», Таллинн, т. I, стр. 76 — 90.

2 საინტერესოა, რომ ვასალური ფიცის, ანუ ომაჟის პირველი ხსენება ევროპის ისტორიაში საკმაოდ ახლოს არის დავით აღმაშენებლის დროსთან და მიეკუთვნება 1046 წლით დათარიღებულ ვანდომის დოკუმენტებს (შდრ. J. Le Goff, Le civilisation de l'Occident médiéval, 1964, B. Arthaud, Paris, p. 400). ჩვენი რწმენით სწორედ ვასალური ფიცი და არა ეთნიკური, ეროვნული ან სარწმუნოებრივი ფაქტორები იყო მთავარი საფუძველი ფეოდალური სახელმწიფოებრიობისა, რასაც არაპირდაპირად ამტკიცებს „გალობანის" სტრუქტურული ანალიზი.

3 ამავე კონტექსტში არსენ იყალთოელი უცილობლად უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც დავითის მამხილებელი ნათანი, რითაც ქარაგმულად იგულისხმება ეკლესიის თუმც არაპირდაპირი, მაგრამ

მაინც მნიშვნელოვანი როლი სახელმწიფო მმართველობის საქმეში. უფრო ზუსტად კი ამ როლის დამკვიდრების ცდა.

4 ტრადიციულად 50-ე ფსალმუნი უკავშირდება ბიბლიური დავითის მიერ ურია ქეტელის მკვლელობისა და მისი ცოლის, ბერსაბეს, ცდუნების შემდგომ მონანიებას მღვდლის, ნათანის, მიერ მისი მხილების შედეგად.

ნინო ჭიჭინაძე

სამეფო იკონოგრაფია და ღვთაებრივი მფარველობის იდეა თამარის ეპოქაში (ბერთუბნის ფრესკის ინტერპრეტაციისათვის)

სახელმწიფოებრიობის ისტორიის მთელ მანძილზე მმართველთა იდეოლოგიაში ესთეტიკურ-რიტუალურ მხარეს მნიშვნელოვანი დატვირთვა ენიჭებოდა. ამასთანავე, ხსნასთან დაკავშირებული რელიგიები ძალაუფლების პოლიტიკის ძლიერი ქმედითი ინსტრუმენტები იყო. შუა საუკუნეებში ტრანსცენდენტური საკრალური ძალით გამყარებულ ძალაუფლების ღვთივკურთხეულობისა და მფარველობის კონცეპტს მმართველთა იდეოლოგიურ სისტემაში წამყვანი როლი მიეკუთვნებოდა.[1] სხვადასხვა ისტორიულ ეტაპზე, აღნიშნული კონცეპტი, შესატყვის ვიზუალურ-ესთეტიკურ ფორმას იძენს და ოფიციალური ხელოვნების მრავალგვარ ქმნილებებში, დამახასიათებელი ელემენტებითა და საზრისით დატვირთულ-გამდიდრებული წარმოგვიდგება.

ბიზანტიაში, ცენტრალიზირებულ, კარგად განვითარებულ, ძლიერ სახელმწიფოში ხელოვნების სახვითი საშუალებები ოფიციალურ საიმპერატორო იდეოლოგიას კარგად იყო მორგებული. ქრისტიანული რომის იმპერიის ღვთაებრივი წარმოშობისა და მონარქიის უნივერსალობის ბიზანტიური იდეა, წარმატებითაა წარ-

მოჩენილი ბიზანტიელ მწერლებთან. იმპერატორის დედამიწაზე უფლის ხატებად წარმოდგენა (იხ. ევსებიუსი),[3] მიწიერი სამეფოს ზეციურ სამეფოსთან შემსგავსებას, იმპერატორის ზეციური მბრძანებლის დარად მოაზრებასა და იმპერიაში გავრცელებულ სხვა ანალოგიურ შეხედულებებს, სათანადო ვიზუალური სქემები მიესადაგებოდა. საეკლესიო მწერლებთან პოპულარულ ანალოგიას უფალსა და იმპერატორს შორის, რომელსაც აქტიურად იყენებდნენ პოლიტიკური თეორიებისა და ქრისტიანული რწმენის დასაკავშირებლად, რელიგიურ ხელოვნებაშიც გაედევნება თვალი.

იმპერატორთა ძალაუფლების ღვთაებრივ წარმოშობასა და მათი მმართველობის ღვთივკურთხეულობის თვალნათლივ ასახვას ვხედავთ ტაძრების მოზაიკებსა და მოხატულობებში, ასევე მრავალრიცხოვან ხელნაწერთა მინიატურებში წარმოდგენილ ბიზანტიელი იმპერატორებისა და მათი თანამეცხედრეებისა და/ან თანამმართველების გამოსახულებებში. ბიზანტიელ იმპერატორთა სტატუსის ნიშნად მათი გამოსახულებები ტაძრის საკრალური სივრცის გამორჩეულ ნაწილში—საკურთხეველში ან უშუალოდ მის მიმდებარე არეზე,[3] ან კი უშუალოდ ქრისტესა ან ღვთისმშობლის გვერდით ერთ „სივრცეში" არიან განთავსებულნი.[4] ***(სურ. 1)*** ამავე საზრისის ვიზუალიზაციას ემსახურება ბიზანტიურ ხელოვნებაში საკმაოდ გავრცელებული უფლის მიერ იმპერატორად კურთხევის კომპოზიციებიც.[5] მმართველთა „ზეციურ სივრცეში" განთავსებით ხაზი ესმება მათი ძალაუფლების მარადიულობასა და იმავდროულად თვალსაჩინოვდება პარალელი ზეციურ და მიწიერ იერარქიას შორის.[6] მმართველთა გამოსახვის ბიზანტიური წესი სხვადასხვა ქვეყნის მმართველ დინასტიათა იკონოგრაფიაში განსხვავებულადაა წარმოჩენილი. მიუხედავად იმისა, რომ ხელისუფალთა გამოსახულებებში ოდითგანვე აქცენტირდებოდა მათი ძლევამოსილება, ავტორიტეტი და გავლენა, ცალკეული მმართველი ითვისებდა და ანვითარებდა იმ ვიზუალურ ხერხებსა და საშუალებებს, რომლებიც მიესადაგებოდა მის მიზნებს, ადგილობრივ ტრადიციებს, კონკრეტულ პოლიტიკურ სიტუაციასა და ძალაუფლების იდეის ინტერპრეტაციის თავისებურებას.



აღსაყდრებული ჩვილედი ღვთისმშობელი იოანე II კომნენოსისა (118-1143) და დედოფალ ირინეს თანხლებით, კონსტანტინეპოლი, აგია სოფიას ტაძრის სამხ. გალერეის მოზაიკა, 1122-1134 წწ.

ფეოდალური ხანის საქართველოს სახვით კულტურაში, ბიზანტიის მსგავსად, მმართველთა იკონოგრაფიულ ტრადიციას ხანგრძლივი ისტორია აქვს.[7] ხელისუფალთა გამოსახვისას ქართული ოფიციალური საეკლესიო ხელოვნება, თუმცა კი მიმართავდა ბიზანტიის დედაქალაქში შემუშავებულ სახვით წესებსა და კანონებს, მაგრამ იმავდროულად ქართველ სუვერენთა „პორტრეტები" გარკვეულ თავისებურებასაც ამჟღავნებს. ამ თავისებურებათა სათანადო ინტერპრეტაცია და კონტექსტუალიზაცია ჩემი მომავალი კვლევის საგანია, ხოლო ამ სტატიის მიზანია თამარის ეპოქის ერთი კონკრეტული ფრესკული კომპოზიციის გააზრება თანადროულ იდეურ-იდეოლოგიურ თუ ისტორიულ რეალობასთან მიმართებით.

საეკლესიო ხელოვნების ქმნილებებში გაცხადებული ფეოდალური ხანის საქართველოს სახელწმიფოებრივი და იდეოლოგიური მიზანსწრაფვა, აქტუალური პოლიტიკური და კულტურული ორიენტერები თამარის ეპოქაში, ახალი ძალით იჩენს თავს. ქალიმეფის ძალაუფლების ქვეშ გაერთიანებულმა ძლიერმა, გავლენიან-

მა, მთელ საქრისიტანოში დაწინაურებულმა სახელმწიფომ, რაღა თქმა უნდა, თავისი სტატუსის სრულყოფილად წარმოსაჩენად საკუთარი სიმბოლოები და ვიზუალური ფორმულები შეიმუშავა. ამგვარი „ინოვაციები" ცხადია ყველაზე უფრო მეტად ისტორიულ პირთა, კერძოდ კი ქართველ მონარქთა გამოსახულებებში წარმოჩნდა. როგორც ცნობილია, დღეისათვის თამარ მეფის გამოსახულებები ვარძიის, ბეთანიის, ყინწვისისა და ბერთუბნის ტაძართა კედლის მხატვრობაშია შემორჩენილი. ***(სურ. 2,3)*** თითოეული ამ მოხატულობათაგან არაერთხელ გამხდარა მკვლევართა ყურადღების საგანი,[8] მაგრამ ამ კომპოზიციების ინტერპრეტაცია და სათანადო გააზრება კვლავაც აქტუალური რჩება.

ოთხივე კომპოზიცია ეკლესიის ინტერიერში თვალსაჩინო ადგილას, ჩრდილოეთ კედელზეა განთავსებული. თამარისა და მის თანმხლებთა (ვარძიაში იგი მეფე გიორგი მესამესთან ერთადაა გამოსახული, ყინცვისსა და ბეთანიაში მათ გიორგი ლაშას გამოსახულება ემატება, ბერთუბანში კი თამარი თავისი ვაჟიშვილის, გიორგი ლაშას თანხლებითაა წარმოდგენილი)[9] გამოსახვაში გარკვეული კანონზომიერებებია თავჩენილი, რომლებიც ცხადყოფს თუ როგორ მოიაზრებოდა იმდროინდელ იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ სისტემაში მეფის როლი და მისი მმართველობის კონცეპტი.

თამარის დროინდელ აღნიშნულ ეკლესიათა მოხატულობებში, აღმოსავლეთით, საკურთხევლისკენ მიმართული, მთელი ტანით წარმოდგენილი მმართველები, ხელებაპყრობილნი, მარადიულ ლოცვად წარსდგებიან ზეციურ მფარველთა წინაშე. სამეფო პირები ჩვილედი დედაღვთისას (ვარძია და ბერთუბანი), (***სურ. 2,3)*** მაცხოვრის (ყინცვისი), წმინდა გიორგის (ბეთანია) წინაშე არიან გამოსახულნი. შარავანდმოსილი ქართველი სუვერენები — თამარი და გიორგი III ბიზანტიური საიმპერატორო შესამოსლით — ლორონით შემკულ სკარამანგიონსა და ბიზანტიური ყაიდისვე გვირგვინებით არიან წარმოდგენილნი (ვარძია, ყინცვისი, ბეთანია). გიორგი ლაშას კი სამივე ფრესკაზე მოკლე, წელში გამოყვანილი აღმოსავლური წარმოშობის „კაბა" („ყაბაჩა") მოსავს. საგულისხმოა, რომ გიორგი მესამე ტრადიციული ფორმით წელზე შემოტარებული და მკერდზე გადაჯვარედინებული ლორონითაა გამოსახული, თამა-



გიორგი მესამე და თამარ მეფის ფრესკა ვარძიის მთავარი ტაძრის ჩრდ. კედელი, 1178-1186 წწ.

რი კი ყველგან ე.წ. გამარტივებული ლორონითაა წარმოდგენილი, ანუ მის შესამოსელში ლორონი ყელთან საყელოსებურად დაფენილი ნაწილისა და ფიგურის ცენტრში ძირს დაშვებული ერთი ფართო ზოლის სახეს იძენს.[9] ბიზანტიელი იმპერატორები ლორონით დამშვენებული სამოსით გამორჩეული მნიშვნელობის საეკლესიო დღესასწაულების დროს იმოსებოდნენ.[10] ლორონის სემანტიკა იმპერატორს წარმოაჩენდა არა მხოლოდ როგორც ღვთივკურთხეულ მმართველს, არამედ როგორც უფლის მიწიერ წარმომადგენლსა და მის ხატებას.[11]

ყველა ამ კომპოზიციას ქრისტიან მონარქთა ღვთისმოსაობისა და ღვთაებრივი მფარველობის თემა აერთიანებს, მაგრამ ამ ერთი შეხედვით სტანდარტულ ვიზუალურ სქემებში გარკვეული ვარიაციები შეინიშნება. ყოველ მათგანში თავისებურადაა გახსნილი წყალობის, მეოხებისა და ღვთაებრივი მფარველობის თემა, რაც ამ გამოსახულებათა განსხვავებული საზრისით აიხსნება. ეს განსხვავება მჟღავნდება როგორც სამეფო პორტრეტთა ადგილით, მოხატულობის საერთო იკონოგრაფიულ პროგრამაში, ასევე გამოსახულთა კოსტიუმების თავისებურებებსა და ატრიბუტებში. ოფიციალურ სამეფო ხელოვნებაში თითოეული დეტალი გარკვეული იდეოლოგიურ-პოლიტიკური საზრისის მატარებელია და მათი სათანადო „წაკითხვა"-გააზრება დაგვეხმარება ამ გამოსახულებათა სწორ ინტერპრეტაციაში.

წინამდებარე სტატიაში შევჩერდები თამარის ერთ-ერთ გამოსახულებაზე, კერძოდ ბერთუბნის მოხატულობაზე, სადაც თამარი თავის ვაჟიშვილთან და მემკვიდრესთან გიორგი ლაშასთან ერთადაა გამოსახული.[12] დავით გარეჯის ბერთუბნის მონასტრის მთავარი ტაძრის ჩრდილოეთ კედელზე მთელი ტანით გამოსახული თამარი და გიორგი ლაშა ლოცვად ზეაპყრობილი ხელებით კომპოზიციის მარცხენა ზედა კუთხეში განთავსებულ და ყავისფერი მოჩარჩოებით გამოყოფილ აღსაყდრებული ჩვილედი ღვთისმშობლის წინაშე წარდგებიან. ***(სურ. 3)***



თამარი და გიორგი ლაშა, ბერთუბნის მონასტრის მთავარი ტაძრის ჩრდ. კედლის ფრესკა, 1112-1113 წწ.

ეს პარადული, რეპრეზენტაციული კომპოზიცია ნეიტრალურ თეთრ ფონზე იშლება. სტატიკური, მონუმენტური, ოდნავ სამ მეოთხედში მობრუნებული ფიგურები ზომით აღემატება სხვა კომპოზიციებში გამოსახულ ღვთაებრივ პერსონაჟებს და ვიზუალურ-იდეურ დომინანტად აღიქმება. ბიზანტიურ ლორონიან საიმპერატორო სამოსში მოსილი თამარისა და „კაბაში" გამოწყობილი გიორგი ლაშას შეკრულკონტურიან სტატიკურ ფიგურებს, ლამაზი ასომთავრული დაქარაგმებული წარწერები ახლავს („თამარ მეფეთ მეფე" და „გიორგი მეფეთ მეფე ძე თამარისი"). ბიზანტიური წესის მიხედვით, ქართველი მეფეები შარავანდით მოსილები არიან გამოსახულნი.[13] დედა-შვილს ერთნაირი ფორმის გვირგვინები აქვთ, ოღონდ თამარის გვირგვინი უფრო რთული კონფიგურაციისაა. გიორგი ლაშას წელზე შემორტყმული მოზრდილი ხმალი მარცხენა გვერდზეა მოქცეული. სამეფო პერსონაჟები თავისი გვირგვინებით რეგისტრის ზედა გამყოფ ხაზს ეხებიან.

დაახლოებით წინამდგომელთა მკერდის დონეზე გამოსახული ღვთისმშობლისა და ყრმის მცირე ზომის მოჩარჩოებული გამოსახულება (წინამდგომელთა ფიგურების თითქმის ნახევარი სიდიდისაა) მიგვანიშნებს, რომ თამარი და მისი ძე სალოცავი ხატის წინაშე არიან გამოსახულნი. დედაღვთისას ფიგურის ორსავ მხარეს ტრადიციული დაქარაგმებული ბერძნული ტიტულია MP ΘY. ფრესკულ ხატზე აღსაყდრებულ დედაღვთისას (გამოსახულება აღსაყდრებულ ოდიგიტრიას მოგვაგონებს), კალთაში ყრმა იესო უზის. ღვთისმშობელს თავი 3/4-ში წინამდგომლებისკენ აქვს მობრუნებული და აღმართული მარჯვენით ქართველ მმართველებს აკურთხებს. მის მსგავსად, მოწითალო ოქრის სამოსით მოსილი ყრმა იესო ზეაღმართული მარჯვენით თამარსა და მის ვაჟიშვილს აკურთხებს.

1112-1113 წლებით დათარიღებულ ბერთუბნის ტაძრის მოხატულობაში ღვთისმშობლის თემა დომინირებს—აღსაყდრებული ჩვილედი დედაღვთისაა წარმოდგენილი საკურთხევლის კონქში, ხოლო ტაძრის დეკორში ღვთისმშობლის აპოკრიფულ ციკლს მნიშვნელოვანი ადგილია უკავია (სულ ღვთისმშობლის ცხოვრების ცხრა სცენაა გამოსახული).[14] ამდენად, გასაკვირი არ არის, რომ სამეფო პერსონები ამ მოხატულობაში სწორედ დედაღვთისას, უფრო ზუსტად კი აღსაყდრებული ჩვილედი ღვთისმშობლის „ხატის“ წინაშე წარსდგებიან.

ნიშანდობლივია, რომ ღვთისმშობლის ფრესკული ხატი განსხვავდება ტაძრის საკურთხევლის კონქში წარმოდგენილი პარადული აღსაყდრებული ჩვილედი დედაღვთისას გამოსახულებისაგან. კონქის ღვთისმშობლის განდიდების დედაღვთისას სახე, გააზრებულია როგორც ზეციური დედოფლის რეპრეზენტაციული, შთამბეჭდავი ხატება, მაშინ როდესაც სამეფო გამოსახულებებთან უფრო „ინტიმური“ ხასიათის კომპოზიციაა განთავსებული. აქ გამოსახული ჩვილედი დედაღვთისას იკონური სახე უშუალოდ „ურთიერთქმედებს“ მის წინამდგომლებთან—ორივე, განკაცებული უფალიცა და მარიამიც, კურთხევით უშუალოდ წინამდგომლებს მიემართებიან.

ჩვენ მიერ განსახილველი ტიპის ჩვილედი ღვთისმშობლის გამოსახულებები, შუა ბიზანტიური ხანის საეკლესიო ხელოვნებაში ჩნდება.[15] ეს იკონოგრაფიული სქემა კარგად მიესადაგება მავედრებელთა გამოსახულებებს, რადგან მასში თითქოს უკვე შესმენილია წინამდგომელთა ვედრება და ღვთაებრივი მფარველობაცა და კურთხევაც დადასტურებულია მათკენ გაწვდილი მაცხოვრის მაკურთხებელი მარჯვენით. ამგვარი იკონოგრაფიული სქემის არსს გვიხსნის მისი დასახელებაც, რომელიც XIV საუკუნიდან დასტურდება — Vevea elpis — *„ჭეშმარიტი იმედი“*, რაც უშუალოდ ხსნასა და საუკუნო სასუფევლის დამკვიდრების იმედსა და სასოებაზე მიგვანიშნებს.[16] აღნიშნული იკონოგრაფიული სქემის გააზრებული შერჩევა ემსახურება სამეფო ოჯახის პრივილეგირებული სტატუსის წარმოჩენას, უფრო ზუსტად კი მათ ღვთაებრივი პატრონაჟის ვიზუალურ მტკიცებას.

დედაღვთისას „ხატის“ წინაშე ლოცვად წარმდგარი თამარი და მისი ვაჟი, თამარის ხანაში საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილების კონცეპტის აქტუალიზაციას ასახავს. შუა საუკუნეების სამეფოში, ქალი მმართველის ზეობის ლეგიტიმაციისათვის, ღვთისმშობლის თაყვანისცემის განსაკუთრებულად წინ წამოწევა, გარდა ზოგადად ქრისტიანული ღვთისმოსაობისა და სასოებისა, გარკვეულ პოლიტიკურ ობერტონებსაც შეიცავს. ქალი მმართველის ძალაუფლების განმტკიცებისა და მის გამეფებასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობის დასაძლევად, ღვთისმშობლის, ზეციური დედოფლის იდეის წინ წამოწევა, ცხადია, ქმედითი იდეოლოგიური ინსტრუმენტი იყო.

ამგვარი ზოგადი ისტორიულ-იდეოლოგიური ფონის გარდა, ამ კომპოზიციის რაობას დამატებითი ახსნა ესაჭიროება. ღვთისმშობლის მფარველობის იდეა, შუა საუკუნეებში, სხვადასხვა ქრისტიან სახელმწიფოთა მმართველების ოფიციალურ იდეოლოგიაში წარმატებულად გამოიყენებოდა.[17] თუმცა ზოგადი მფარველობის იდეის გარდა, ამ კომპოზიციაში ჩვილედი ღვთისმშობლის „ხატის“ გამოსახულების ჩართვას უფრო კონკრეტული მიზეზები უნდა ჰქონოდა.[18]

ბერთუბნის მონასტრის მთავარი ტაძრის მოხატულობაში თამარისა და გიორგი ლაშას ღვთისმშობლის ხატის წინაშე გამოსახვას შეიძლება სხვადასხვაგვარი ახსნა მოეძებნოს. უწინარეს ყოვლისა უნდა გავიხსენოთ, რომ ღვთისმშობლის თაყვანისცემა,[19] ისევე როგორც ღვთისმშობლისა და ყრმის (ოდიგიტრიის) ხატის კულტი, ბიზანტიაში V საუკუნის მიწურულს საიმპერატორო კარის წიაღში ჩაისახა.[20] ამასთანავე, ღვთისმშობლის ხატების საიმპერატორო კონტექსტი, ბიზანტიის მთელი ისტორიის განმავლობაში იჩენს თავს.[21] ბიზანტიის მსგავსად, მმართველთა მიერ ხატების ძალაუფლების სიმბოლოდ გააზრება საქართველოშიც დასტურდება.[22] ამგვარი პრაქტიკის ერთ-ერთ საყურადღებო ვიზუალურ მოწმობად სწორედ ბერთუბნის ეს ფრესკა გვესახება.



რატი სურამელი ვარძიის მთავარი ტაძრის ჩრდ. კედელი, 1178-1186 წწ.

ბერთუბნის ჩრდილოეთ კედლის ფრესკულ კომპოზიციაში, ჩარჩოთი გამოყოფილი, მცირე მასშტაბით გამოსახული ჩვილედი დედაღვთისა კონკრეტულ სალოცავ ხატზე მინიშნებას უნდა შეიცავდეს და უფრო მეტიც, იგი სამეფო კართან ან უფრო კონკრეტულად მეფესთან — თამართან, მის მოღვაწეობასთან კავშირში უნდა მოიაზრებოდეს.

ბერთუბნის კომპოზიციის ინტერპრეტაციისთვის გასაღებს, თამარ მაფის ისტორიკოსის ბასილი ეზოსმოძღვარის თხზულებაში „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი" მივაგენით. ტექსტი გვამცნობს, რომ შამქორის ბრძოლის წინ (1195 წ.) თამარ მეფე ფეხშიშველი მივიდა მეტეხის ღვთისმშობლის ტაძარში „და წინაშე ხატსა მას წმიდასა მდებარე არა დასცხრებოდა ცრემლითა ვედრებად ვიდრემდის სრულყო ღმერთმან სათხოველი მისი:"[23] მიუხედავად იმისა, რომ ბასილი არ ასახელებს, თუ რომელ ხატთან ლოცულობდა მეფეთა-მეფე თამარი, სავარაუდოდ, აქ ღვთისმშობლის ხატი უნდა იგულისხმებოდეს, რადგანაც მეტეხის ტაძარი სწორედ ღვთისმშობლის სახელობისაა და ლოგიკურია, რომ ეკლესიის მთავარი სიწმინდეც — თავი ხატიც ღვთიამშობლისა ყოფილიყო.

თამარ მეფის ისტორიკოსი მოგვითხრობს აგრეთვე, რომ ბასიანის ბრძოლის წინ (1203/4 წ.) თამარი დავით სოსლანსა და მის სპას ვარძიის ღვთისმშობელს ავედრებს: „მიმართეს ტაძარსა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისასა ვარძიას. და ვარძიისა ღმრთისმშობელსა წინაშე ცრემლით შევედრნა სოსლან დავით და სპა მისი და დროშა..."[24] გასათვალისწინებელია, რომ ჩვენამდე მოაღწია ვარძიის ღვთისმშობლის ხატმა, რომელსაც საქართველოში ტრადიციულად განსაკუთრებულ თაყვანს სცემდნენ. ეს ხატი წარმოადგენს ე.წ. „ვედრების" (αγιοσοριτισα) ტიპის ღვთისმშობლის ფერწერულ სახეს, რომელიც შეჭედილობითაა შემკული.[25] მარცხნივ მობრუნებული დედაღვთისა ვედრების პოზაშია წელზემოთ გამოსახული. დღემდე შემორჩენილი ხატების უმეტესობის მსგავსად, ვარძიის ღვთისმშობლის ხატის თავდაპირველი ფერწერა არ არის შემონახული (დღევანდელი ფერწერა XIX საუკუნისაა). რაც შეეხება მოჭედილობას, იგი XIII საუკუნით თარიღდება. ***(სურ. 5)*** დღეს ძნელია ამ ხატის იდენტიფიცირება ბასილი ეზოსმოძღვრის თხზულე-

ბაში მოხსენებულ ხატთან, მაგრამ ქრონოლოგიური სიახლოვე და ჭედურობის მაღალი ოსტატობა გვაფიქრებინებს, რომ თუ ეს ხატი თამარის დროინდელი არ არის, ყოველ შემთხვევაში, ამ სიწმინდის რეპლიკაა.

ერთი შეხედვით, შემოთავაზებული ინტერპრეტაცია ლოგიკასაა მოკლებული, რადგანაც შემორჩენილი ვარძიის ღვთისმშობლის ხატის იკონაგრაფია განსხვავდება ბერთუბნის ფრესკულ „ხატზე" წარმოდგენილი ჩვილედი დედაღვთისას გამოსახულებისაგან, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ხშირად ერთი და იგივე ტოპონიმი დედაღვთისას სხვადასხვა იკონოგრაფიული ტიპის ხატს მიემართება. ამგვარი პრაქტიკის ყველაზე ცნობილი მაგალითია კონსტანტინეპოლის ვლაქერნის ღვთისმშობლის მონასტრის აღმნიშვნელი ტოპონიმი Vlachernitissa, რომელიც ღვთისმშობლის სხვადასხვა იკონოგრაფიულ ტიპის გამოსახულებებს ახლავს.[26] ამდენად, ტოპონიმი იკონოგრაფიული სქემის დასახელებად არ უნდა მიიჩნეოდეს და სავარაუდოდ, ვარძიის ღვთისმშობლის შემთხვევაშიც სწორედ ამგვარ ვითარებასთან უნდა გვქონდეს საქმე.

როგორც აქ მოყვანილ ძველ ქართულ მატიანეთა ტექსტებიდან თვალსაჩინოვდება, ღვთისმშობელს განსაკუთრებული მფარველობითი ფუნქცია ენიჭება და იმავდროულად, წინაა წამოწეული დედაღვთისას, როგორც ბრძოლებში გამარჯვების მომტანის როლი. ღვთისმშობლის კულტის „სამხედრო ობერტონები" კარგად დასტურდება ბიზანტიურ წყაროებშიც. ამასთან დაკავშირებით, უნდა გავიხსენოთ ბიზანტიური ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც, უკვე იუსტინიანე II-ის ხანიდან, დედაღვთისა კონსტანტინეპოლის დამცველად იგულვებოდა.[27] დედაღვთისას გამოსახულების საბრძოლო კონტექსტში მოაზრების უადრესი მოხსენიება უკავშირდება VII საუკუნის კონსტანტინეპოლსა და იმპერატორ ჰერაკლეს სახელს, რომელმაც ღვთისმშობლის კულტის განვითარებას დიდი ღვაწლი დასდო. მან ფოკას წინააღმდეგ მოწყობილ ექსპედიციაში 610 წელს დედაღვთისას ხატი გამოიყენა.[28] დედაღვთისას ხატის მეშვეობით ბიზანტიელთა დედაქალაქის ურწმუნოთა—ავართა 625-626წწ-ის ალყისაგან სასწაულებრივი გამოხსნა[29] მარიამის

ღვთაებრივი მფარველობის, შემწეობისა და მტერთა ძლევის ისტორიათა არქეტიპად გვევლინება.[30]

დედაღვთისას—ბრძოლებში მფარველისა და მეოხის კონცეპტი იკონოგრაფიაშიც კარგადაა გამოკვეთილი. უპირველეს ყოვლისა, ჩვენთვის საინტერესოა მოლდოვიცას (რუმინეთი) მონასტრის ეკლესიის XVI საუკუნის კედლის მხატვრობა, რომელიც 626 წლის კონსტანტინეპოლის უკვე ნახსენებ ალყას ასახავს. ამ ფრესკაზე ალყაშემორტყმული ქალაქის გალავნის კედელთან სხვა სიწმინდეებთან ერთად ჩვილედი ღვთისმშობლის გამობრძანებული ხატიცაა ნაჩვენები.[31]

საბრძოლო კამპანიებში ღვთისმშობლის მხარდაჭერა და მისი ხატის სასწაულებრივი ძალით მტერთაგან გამოხსნის ვიზუალიზაციაა XII საუკუნის ხელნაწერის ილუსტრაციაში, სადაც გადმოცემულია 971 წელს სლავებთან ბრძოლაში გამარჯვებული იოანე ციმისხის ლაშქრობიდან დაბრუნება. მინიატურა ასახავს ცხენზე ამხედრებულ იმპერატორს, რომელსაც წინ „მიუძღვება" ეტლი ჩვილედი ღვთისმშობლის ხატით.[32] ვატიკანში დაცული კონსტანტინე მანასეს ქრონიკის XIV საუკუნის სლავურ ვერსიის ერთ-ერთ ილუსტრაციაზე, ვხედავთ იმპერატორ ჰერაკლეს, რომელიც ღვთისმშობელი ოდიგიტრიის ხატს სცემს თაყვანს. იქვეა გამოსახული მისი ლაშქრობაში გამგზავრება, რომლის დროსაც უკვე ნახსნებ 626 წელს ბიზანტიის დედაქალაქთან მომდგარი ავარები დედაღვთისამ უკუაგდო.[33] ასევე საგულისხმოა, რომ სხვა ბიზანტიელი იმპერატორებიც საბრძოლო კამპანიების წინ თაყვანს სცემდნენ ღვთისმშობლის კონსტანტინეპოლის ცნობილ სიწმინდეებს. ასე მაგ. ბარდა კეისარი 866 წელს ოდიგონის მონასტერში მიდის, ერთი საუკუნის შემდეგ კი იოანე ციმისხი ღვთისმშობლის სხვა მონასტერში, ვლაქერნის ტაძარში აღავლენს ლოცვას.[34]

საფიქრებელია, რომ ბიზანტიელ მმართველთა მსგავსად, ქართველ მეფეთათვის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ტაძრებსა და დედაღვთისას ხატების წინაშე ლოცვა, ბრძოლის წარმატების უზრუნველსაყოფად განსაკუთრებული რიტუალი უნდა ყოფილიყო. აღნიშნულ მოსაზრებას იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღვთისმშობლისანი"-ც განამტკიცებს. როგორც კორნელი კეკელი-

ძე ბრძანებს, ღვთისმშობლის ეს სამადლობელი იამბიკო შეიქმნა იმ გამარჯვების ნიშნად, რომელიც ქართველებმა 1206 წელს ბოლოსტიკის ომში მოიპოვეს.[35] ბოლოსტიკი, ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, დამახინჯებული „ბოლოციხე" უნდა იყოს. ამ ტოპონიმს თამარის ისტორიკოსი მოიხსენიებს ბასიანის ადგილად: „ისტორიანნი და აზმანნი" მოგვითხრობს, რომ რუქნადინი დაბანაკებული ყოფილა „ბასიანისსა ადგილსა ბოლოტკედ."[36] ბასიანის ბრძოლაში, თურქ-სელჯუკებზე მოპოვებული ბრწყინვალე გამარჯვება, კიდევ ერთი დამატებითი იმპულსი იყო თამარის განდიდებისა და მისი ხელისუფლების ზეციური „კურთხევის" იდეისათვის, რაც თავის მხრივ, დედაღვთისას საქართველოს მფარველობისა და მეოხების კონცეპტის შემდგომი განვითარებისათვის გამოიყენეს.

თამარის ხანაში აღზევებულ-გაძლიერებული სახელმწიფო, რომელიც კავკასიასა და მის ფარგლებს გარეთ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ძალად იქცა, იმდროინდელი ქვეყნებისათვის ერთ-ერთი მთავარი კულტურულ-აღმსარებლობითი ორიენტირის ფუნქციასაც ასრულებს. წარმატებული საბრძოლო კამპანიების შედეგად მომძლავრებული სამეფოს, ოფიციალურ იდეოლოგიაში, სამხედრო ტრიუმფს მნიშვნელოვანი დატვირთვა ჰქონდა. თამარი—ქალი მმართველი, უშუალოდ ვერ ასრულებს შუა საუკუნეების მმართველთა ერთ-ერთ მთავარ—მხედართმთავრის ფუნქციას, თუმცა იგი ბრძოლების თანამონაწილედ სხვაგვარად გვევლინება—იგი თავის სპასა და მის სარდლებს, ბრძოლების წინ, დედაღვთისას შეავედრებს და მისი შემწეობით ბრწყინვალე გამარჯვებებსაც აღწევს.

ბერთუბნის მოხატულობის სამეფო გამოსახულებებიანი კომპოზიციის შემოთავაზებული ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ, ვარძიის მთავარი ტაძრის მოხატულობაც მეტყველებს. საგულისხმოა, რომ ვარძიის მოხატულობაში ჩვილედი ღვთისმშობელი, რომლის წინაშეც ლოცვად წარდგებიან თამარი და გიორგი III, ბერთუბნის ფრესკული ხატის იკონოგრაფიული ტიპითაა წარმოდგენილი.[37] აღსაყდრებული ჩვილედი ღვთისმშობელი აქაც მფარველობისა და წყალობის ნიშნად აკურთხებს ქართველ მმართველებს. ჩრდილოეთ კედლის დასავლეთ ნაწილში გამოსახული მოხატულო-

ბის მომგებელიც, რატი სურამელი, იმავე Vevea Elpis-ის სახელით ცნობილი იკონოგრაფიული ტიპით წარმოდგენილ ჩვილედი დედაღვთისას წინაშეა გამოსახული.[38] ღვთისმშობლის ამ იკონოგრაფიული ვერსიის ამგვარი განმეორება შემთხვევითი არ უნდა იყოს და გარკვეულ ახსნას საჭიროებს.

მივუბრუნდეთ ბასილი ეზოსმოძღვრის ქრონიკას. როგორც ითქვა, თამარი ბასიანის ბრძოლის წინ ვარძიის ღვთისმშობელს შეავედრებს დავითსა და თავის სპას. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ბერთუბნის ფრესკული ხატი, გარკვეულწილად ვარძიის ღვთისმშობლის გამოსახულებას წარმოადგენდეს, რომელიც სამეფო ძალაუფლებასთან ასოცირდება. ორჯერ ერთი და იმავე გამოსახულების გამოსახვა განსაკუთრებული მიზეზით უნდა ყოფილიყო განპირობებული და ეს მიზეზი შესაძლოა, კონკრეტული სიწმინდის—ჩვილედი ღვთისმშობლის ხატის—სამეფო ოჯახთან საგანგებო კავშირი იყო.

შუა საუკუნეების მონუმენტურ მხატვრობაში ხატების გამოსახვა, როგორც ამას შემორჩენილი მასალა მოწმობს, კონკრეტულ ისტორიულ მოვლენებთან იყო დაკავშირებული. ასე მაგალითად, სტუდენიცას ღვთისმშობლის ტაძრის რადოსლავის სამლოცველოს წმ. სიმეონ ნემანიას ნეშტის გადმოსვენების ფრესკულ კომპოზიციაში (1235წ.), დედაღვთისას „ვედრების", ანუ "Hagiosoritissa"-ს ტიპის ხატია გამოსახული.[39] ეს წმინდა ნაწილები ათონის ხილანდარის მონასტრიდან სერბეთში—1207 გადმოასვენეს.[40] სპოჩანის მონასტრის (გვიანი XIIIს.) სამების ტაძრის ნემანიას სამხრეთ სამლოცველოს ანალოგიური კომპოზიცია ასევე გვიჩვენებს „ვედრების" ღვთისმშობლის ხატს, რომელიც სვიმეონის წმინდა ნაწილებს ახლავს პროცესიაში.[41] ორივე ზემოხსენებულ კომპოზიციაში კონკრეტული ისტორიული მოვლენაა გადმოცემული და ამდენად, ღვთისმშობლის კონსტანტინეპოლური ერთ-ერთი მთავარი მარიოლოგიური სიწმინდის—სასწაულემოქმედი ხატის გამოსახვაც, მის რეალურ რიტუალში ჩართვით უნდა ყოფილიყო განპირობებული.[42] ღვთისმშობლის ხატის გამოსახვის სხვა მოგვიანო მაგალითი, უკვე ზემოთ ნახსენები მოლდოვიცას XVIს-ის მოხატულობა, რომელიც კონსტანტინეპოლის 626 წელს ალყიდან გამოხსნას ეძღვნება,

ასევე „ისტორიულ კომპოზიციას“ წარმოადგენს.[43] ამრიგად, მოხმობილი მაგალითები დამატებითი არგუმენტებია იმის დასამტკიცებლად, რომ ბერთუბნის „ფრესკული ხატი“ კონკრეტულ ისტორიულ გარემოებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული და რეალურ სიწმინდეზე უნდა მიგვანიშნებდეს.

აღმოსავლეთქრისტიანული საეკლესიო ხელოვნების იკონოგრაფიის პოლივალენტობის გათვალისწინებით, ბერთუბნის კომპოზიციაში ასევე შესაძლოა დავინახოთ გარკვეული კავშირი თამარსა და იმ დედოფლებს შორის, რომლებმაც სათავე დაუდეს ღვთისმშობლის ხატის კულტს ადრებიზანტიურ ხანაში.[44] დედაღვთისას ხატის აღმსარებლობითი მნიშვნელობა ჩვენშიც წინაა წამოწეული—ქართული საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, ანდრია პირველწოდებულის მიერ ქრისტიანობის ქადაგებისას, სწორედ დედაღვთისას ხატის მიერ აწყურში მოხდენილი სასწაული—კერპთა დამხობა—ადგილობრივი წარმართი მოსახლეობის ქრისტეს რჯულზე მოქცევის მთავარი მიზეზი გახდა.[45]

ბერთუბნის ფრესკული ხატის ინტერპრეტაციისას ასევე გასათვალისწინებელია თამარის ეპოქის საეკლესიო ცხოვრების ზოგადი სულისკვეთება. უნდა გავიხსენოთ თამარის დროს მონოფიზიტური მწვალებლობის წინააღმდეგ ბრძოლის აქტუალიზაცია და თამარის მიერ 1186 წელს მოწვეული საეკლესიო კრება.[46] აღსანიშნავია, რომ ქრისტოლოგიური დისპუტის დროს, ბიზანტიაში წინ იყო წამოწეული დედაღვთისას თაყვანისცემის საკითხი—თეოტოკოსი ქრისტოლოგიური დოქტრინის ქვაკუთხედად უკვე Vს-ში იქცა.[47] ხატმებრძოლეობამ, თავის მხრივ, ქრისტეს გამოსახვის აკრძალვასთან ერთად, ღვთისმშობლისა და წმინდანთა გამოსახვაც აკრძალა. ხატთთაყვანისმცემელთა ტრიუმფის შემდეგ, დედაღვთისას კულტმა განსაკუთრებული ჟღერადობა და მნიშვნელობა შეიძინა და იგი მართლმადიდებლობის სიმბოლოდ აქცია.[48] ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ „მართლმადიდებლობის დღესასწაულად“ ცნობილ ხატებზე, სწორედ ჩვილედი დედაღვთისას ხატია წარმოდგენილი,[49] რითაც ხაზგასმულია უფლის ჭეშმარიტი განკაცება მარიამის მეშვეობით და დადასტურებულია მართლმადიდებ-

ლური დოგმატი. ყოველივე თქმულის გათვალისწინებით, შესაძლოა თამარისა და მისი ძის გამოსახვაში, ღვთისმშობლის „ხატის" წინაშე, დავინახოთ გარკვეული მინიშნება თანადროულ ქართულ საეკლესიო ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებზე.

ამრიგად ბერთუბნის მონასტრის საკრებული ტაძრის მოხატულობის კომპოზიცია, სადაც თამარი და გიორგი ლაშა ღვთისმშობლისა და ყრმის იკონური გამოსახულების წინაშე წარდგებიან ვედრებით, იმხანად ღვთისმშობლისა და ყრმის ხატის თაყვანისცემის აქტუალობას მოწმობს.

აქ გამოსახულ ქართველ მმართველთა ბიზანტიური ტიპის პარადული შესამოსლითა და ინსიგნიებით გამოსახვა, ცხადყოფს ქვეყნის დასავლური (ბიზანტიურ) ორიანტაციის წინ წამოწევის სურვილსა და ძლევამოსილ ბიზანტიელ იმპერატორთა ავტორიტეტსა და პრესტიჟთან გატოლების ტენდენციას. აქედან გამომდინარე, დედაღვთისას ზოგადი აღმსარებლობითი მნიშვნელობის გარდა, მისი, როგორც ბიზანტიელ იმპერატორთა მფარველისა და ბიზანტიის დედაქალაქის პალადიუმის როლი ქართველ მონარქთა იდეოლოგიაშიც იყო შეთვისებული. შესაბამისად, ბერთუბნის ფრესკული კომპოზიცია ამ იდეოლოგიური საზრისის ერთ-ერთი კონცეპტების მჭევრმეტყველი ილუსტრაციად გვესახება.

განხილული კომპოზიცია ცხადყოფს, რომ ქართულმა ხელოვნებამ ოფიციალური საეკლესიო ხელოვნების იკონოგრაფიის ფარგლებში, შექმნა თავისი დროისათვის აქტუალური და კონკრეტულ მიზნებთან შესატყვისი კომპოზიცია, რომელიც რეალური ხატების კულტისა და ისტორიული ვითარების თავისებურ ანარეკლად გვესახება. კონკრეტული ისტორიულ-პოლიტიკური ვითარების შერწყმა-შეთავსება ზოგადქრისტიანულ საზრისთან და ადექვატური სახვით-სიმბოლური ფორმულებისა და სქემების შემუშავება, ათვალსაჩინოებს შუა საუკუნეების საქართველოში სიმბოლური აზროვნებისა თუ მხატვრული შემოქმედების პოტენციალსა და მუხტს.

შენიშვნები

1. ამ საკითხზე იხ. **F. Dvornik,** *Early Christian and Byzantine Political Philosophy:Origins and Background,* 1966; *The Cambridge History of Medieval Political Thought c 350-1450,* ed. J.H. Burns, 1994; **J. Clanning,** *A History of Medieval Political Thought, 300-1450,* 1996; *E. Kantoriwitz, The King's Two Bodies,* Princeton, 1997 (7th edition)
2. **H. Saradi,** The Oecumenical Character of Byzantium, *Byzantium an Oecumenical Empire,* Athens 2002, p. 24;
3. იხ. მაგ. San Vitale-ს ტაძრის იმპერატორ იუსტინინესა და დედოფალ თეოდორას ცნობილი მოზაიკური კომპოზიციები, 547წ., ასევე რავენაში მდებარე San Appolinare in Classe-ეს ეკლესიის მოზაიკა, რომელზეც კონსტანტინე IV და მისი თანმხლები პირებია გამოსახული, 668-685წწ.; იხ. ასევ კაპადოკიაში, ჩაუ შინის ეკლესიის ჩრდ. აფსიდის კონქში იმერატორ ნიკიფორე II ფოკას (963-69) ფრესკული გამოსახულება; ***J. Beckwith,*** *Early Christian and Byzantine Art,* 1986, fig.s 92, 93, 96; **A. Eastmond,** *Royal Imagery in Medieval Georgia,* 1998, p.27, 29, fig.s. 19-20;
4. კონსტანტინეპოლის აგია სოფიას სამხრეთ გალერეის X-XII სს.-ის მოზაიკები, ანდრონიკოს II ხრიზობულა, 1301წ., და სხვ. **В. Н. Лазарев,** *История Византийской живописи,* М. 1986, ილ. 135, 140, 141, 290; *Byzantium: An Oecumenical Empire, Byzantine Hours, Works and days in Byzantium,* Exhibition Catalogue, Athens 2002, pp. 26, 72, figs. 6, 21a, 21b, 22, cat. 53; ამგვარადვე—„ზეციაურ სივრცეში" არიან გამოსახულნი ოშკის სამხრეთ ფასადზე „ვედრების" კომპოზიციაში ჩართული კტიტორებიც, ადგილობრივი მმართველები: დავით მაგისტროსი და ბაგრატ ერითავთ-ერისთავი. ეს მსგავსება შესაძლოა აღნიშნულ პერიოდში ტაო-კლარჯეთსა და ბიზანტიას შორის განსაკუთრებული კავშირურთიერთობებით უნდა აიხსნას. ოშკის რელიეფის შესახებ და სათანადო ბიბლიოგრაფიისათვის იხ. **ვ. ჯობაძე,** *ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში,* თბ. 2007, გ. 138-142, **ნ. ალადაშვილი,** ოშკის ტაძრის „ვედრების" რელიეფი და მისი მიმართება ბიზანტიურ სკულპტურასთან, *საქართველოს სიძველეები,* N3-4 2003, გ. 63-77; ტაო-კლარტჯეთსა და ბიზანტიას შორის ურთიერთობებზე იხ. **ივ. ჯავახიშვილი,** *თხზულებები,* ტ. II, თბ. 1983, გ. 93, 109-122, 130;
5. ლეონ VI, ბრძენი სპილოს ძვლის რელიეფური ფირფიტა, 886-912წწ, კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის კურთხევა, სპილოს ძვლის რელიეფი, Xს., იმპერატორ რომანოზ II და ევდოკიას კურთხევის სპილოს ძვლის რელიეფი, Xს, იოანე II კომნენი პირმშოსა და თანამმართველთან ალექსისთან ერთად, ვატიკანის სახარება (Vat. Urb. Gr. 2), 1122-1125წწ., მარტორანას მოზაიკა, როჯერ II გვირგვინს ადგამს ქრისტე, და სხვ. **N. Gioles,** Byzantine Imperial Insignia *Byzantium an*

Oecumenical Empire, pp. 67, 84-85, 88-89 74, 224, figs. 17, 24b, 64, cat. nos. 15, 17;

6. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ***E. Kantoriwitz, The King's Two Bodies,*** Princeton, 1997 (7th edition), განს. pp. 79-80,

7. ამ საკითხზე იხ. **გ. მაჩაბელი,** ამოტ კუხის რელიეფი ტბეთიდან, *მაცნე,* საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია. N 5, 1968, გ. 150-162, **Г. В. Алибегашвили,** Светский портрет в Грузинской средневековой монументальной живописи, Тбилиси, 1979, **A. Eastmond,** *Royal Imagery in Medieval Georgia*, 1998 (სრული ბიბლიოგრაფიით)

8. თამარის გამოსახულებათა შესახებ იხ. **Г. В. Алибегашвили,** Светский портрет, с. 12-29; თამარ მეფე გამოსახული იყო ასევე დავით გარეჯის ნათლისმცემლის მონასტრის საკრებულო ტაძარის ფრესკაზე; **ზ. სხირტლაძე,** სამეფო კტიტორული პორტრეტი ნათლისმცემლის მონასტრის მთავარ ტაძარში, *საბჭოთა ხელოვნება*, 1983, N11, გ. 96-110; **A. Eastmond,** *Royal Imagery.*, pp. 93-184;

9. **Г. Н. Чубинашвили,** Пещерные монастыри Давид Гареджи, Тбилиси 1948, с.64-71 илл. 98, 104, 108; **Г. В. Алибегашвили,** Светский портрет, с. 12-29; **A. Eastmond,** *Royal Imagery.*, pp 93-184;

10. მაგ. აღდგომის დღესასწაულზე, სულიწმინდის მოფენის დღეს და იმ დღესასწაულებზე, რომლებსაც უცხოელი ელჩები ესწრებოდნენ. **M. Parani,** *Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography*, 2003,, p. 23-24

11. XI ს-დან მოყოლებული ლორონის სიმბოლიზმი მისტიკური საზრისით მდიდრდება—სამეფო კოსტიუმის ეს ელემენტი უფლის სახვევებთან იგივდება საფლავად დადებისას, ხოლო ოქროს დეკორი მის ბრწყინვალე აღდგომაზე მიანიშნებდა. **M. Parani,** *Reconstructing the Reality*, p.24

12. ბერთუბნის მოხატულობის შესახებ იხ. **Г. Н. Чубинашвили,** Пещерные монастыри., с. 64-71, т. 98-112; **З. Схиртладзе,** Роспись пещерного храма в Бертубани (исследование по истории грузинской монументальной живописи начала XIII века), Автореферат диссериации на соискание ученной степени кандидата искусствозведения, Тб. 1987, ამ კომპოზიციისა და სრული ბიბლიოგრაფიისათვის იხ. **A. Eastmond.** დას. ნაშრ. გ. 169-181, fig.s 80—81, 83-85

13. ამის შესახებ იხ. თავი ***E. Kantoriwitz, The King's.*** pp.78-87

14. **З. Схиртладзе,** Роспись пещерного храма. с. 9

15. ჩვილედი ღვთისმშობლის ამ იკონოგრაფიული ტიპისათვის იხ. **M. Tatic Djuric,** La vierge de la Vraie Esperance — symbole commun aux arts byzantin, georgien et slave, *Zbornik za likovne umetnosti*, 15, 1979, pp. 71-92, figs. 1-10, 11-17,19-28;

16. **M. Tatic Djuric,** La vierge de la Vraie Esperance. pp. 71-92

17. იხ. ამ თემაზე ბოლოდროინდელი გამოკვლევები ***N. Koutrakou,*** Use and abuse of the image of the Theotokos in the political life of Byzantium

(with special reference to the iconoclast period), *Images of the Mother of God, Perception of the Theotokos in Byzantium*, ed. Maria Vassilaki, 2005, pp. 77-91; იქვე, ***Ch. Angelidi, T. Papamastoraki***, Picturing the spiritual protector: from Blachernitissa to Hodegetria, pp. 209-217

18. ამ გამოსახულების ინტერპრეტაციას გვთავაზობს ენტონი ისტმონდი ქართულ სამეფო პორტრეტისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში. მისი თქმით ამგვარი გამოსახულებები კომპლექსური საზრისის მატარებელია და გადმოგვცემს ბაგრატიონთა ღვთისმოსაობას. სხვათა შორის იგი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ბერთუბნისა და ყინცვისის გამოსახულებები ერთგვარად მლოცველთათვის ნიმუშია, რათა ილოცონ ხატების წინაშე. თუმცა მე მიმაჩნია, რომ მის მიერ რეალურ საეკლესიო სივრცეში მყოფ მრევლსა და გამოსახულებათა, კერძოდ კი ხატის წინაშე მლოცველ მეფეთა შორის დასახული რთული ურთიერთმიმართებები ნაწილობრივ თანამედროვის თვალითაა დანახული და ცოტა არ იყოს სცილდება აღნიშნული ფრესკული კომპოზიციის თავდაპირველ მიზანსა და ლოგიკას. ***A. Eastmond***, დას. ნაშრ., p. 202;

19. ლეონ I (457-474) და დედოფალმა ვერენამ კონსტანტინეპოლში ვლაქერნისა და ხალკოპრატეის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძრები ააგეს. დედოფალ ვერენასვე მიეწერება ღვთისმშობლის რელკვიის მისი მაფორიუმის ბიზანტიის დედაქალაქში გადმოტანა, რომელიც ვლაქერნის ტაძრის სამლოცველო-საგანძურში (soros) იქნა დავანებული; **C. Mango**, Constantinople as Theotokopolis, *Mother of God, Representations of the Virgin in Byzantine Art*, Benaki Museum, Exhib. Cat. Athens 2000, ed. M. Vasilaki, p. 19 (შემდგომში *Mother of God 2000)*

20. გადმოცემის თანახმად, დედაღმრთისას «ოდიგიტრიის» ხატი იმპერატორ თეოდოსი უმცროსის მეუღლემ, დედოფალმა ევდოკიამ იმპერატორის დედას, პულქერიას 450 წლისთვის იერუსალიმიდან გამოუგზავნა. ამ გადმოცემას ისტორიული ფაქტებიც უმაგრებენ საფუძველს—ევდოკია 442-460 წლებში იერუსალიმში იმყოფებოდა და იქვე გარდაიცვალა. ამ საკითხის ბიბლიოგრაფიისათვის იხ. **Ch. Angelidi, T. Papamastorakis**, The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery, *Mother of God*, 2000, p. 373-387; ღვთისმშობლის კულტისა და საიმპერატორო პატრონაჟის შესახებ იხ. ასევე **Ch. Angelidi, T. Papamastorakis**, Picturing the Spiritual Protector: from Blachernitissa to Hodegetria, *Images of the Mother of God. Perception of the Theotokos in Byzantium*, ed. Maria Vassilaki, 2005, pp. 209-225; იქვე., **N. Koutrakou**, Use and abuse of the image of the Theotokos in the political life of Byzantium (with special reference to the iconoclast period), pp. 77-91;

21. ამ თემაზე იხ. **A. Weyl Carr**, Court Culture and Cult Icons in Middle Byzantine Constantinople, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington DC 1997, pp. 81- 110, esp. pp.. 85. 92, 95, 96, ;

22. ამის შესახებ იხ. N. Chichinadze, Icons as Symbols of Power in Medieval Georgia, *Le Muséon, Revue d'études orientales*, Louvain-La Neuve, vol. 122, issue 3-4, 2009, pp. 405-422
23. *ქართული მწერლობა, ტ. 3, 1988, გვ. 389;*
24. იქვე, გვ. *398;*
25. ლ. ხუსკივაძე, *შუა საუკუნეების ტიხრული მინანქარი საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში*, თბილისი 1984, გვ. 25
26. A. Weyl Carr, Court Culture., p. 92
27. C. Mango, Constantinople as Theotokopolis, *Mother of God., p.21*
28. Ch. Angelidi, T. Papamastoraki, Picturing the Spiritual Protector., p. 210
29. C. Mango, Constantinople as Theotokopolis., p. 21
30. იქვე, p. 22
31. *A. Kartsonis,* Responding icon, *Heaven on Earth, Art and the Church in Byzanium, ed. L. Safran, 1998, pp. 66-67, fig. 3.11*
32. *N. Sevcenko,* Icons in Liturgy, *Dumbarton Oaks Papers, v. 45, 1991, p. 46, fig.1*
33. იქვე, fig.2
34. იქვე, p. 47
35. *ჯ. კეკელიძე,* ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1980, ტ. 1, გვ. 324
36. *ივ. ჯავახიშვილი,* საქართველოს საისტორიო გეოგრაფია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II, თბ.1983, გვ. 67
37. Г. В. Алибегашвили, Светский портрет, ил. 3
38. იქვე, ил. 3
39. *T. Velmans, Sviluppo e prestiggio dell'icone alla fine del Medioevo, abstract from Oriente Cristiano,* Anno XXII, Palermo 1982, p. 9, fig. 7
40. *N. Sevcenko,* Icons in Liturgy, p.55,
41. იქვე, fig. 23
42. იქვე, pp. 54-56
43. იხ. შენ. 30
44. იხ. შენ. 20
45. ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედ. თბილისი, 1955, გ. 41-42; ამის შესახებ იხ. ასევე ნ. ჭიჭინაძე, ხატის თაყვანისცემისათვის საქართველოში, *რელიგია*, N1-2, 1999, გ. 46-47
46. მ. დიდებულიძე, საღვთისმეტყველო პოლემიკის ასახვის საკითხისათვის ყინცვისის წმ. ნიკოლოზის ტაძრის მოხატულობაში, *საქართველოს სიძველენი, გ. 125-126*
47. იხ. A. Cameron, The Early Cult of the Virgin, *Mother of God,* N. Tzironis, The Mother of God in the Iconoclastic Controversy, *Mother of God, pp. 27-41;* იხ. ასევე *N. Koutrakou,* Use and abuse of the image of the Theotokos (როგორც შენ. 20);

48. **N. Tzironis,** The Mother of God in the Iconoclastic Controversy, *Mother of God*, p. 28

49. იხ. 1400 ახლოს შესრულებული ხატი ბრიტანეთის მუზეუმიდან, XVI ს-ის კრეტული ხატი ათენის ბენაკის მუზეუმიდან; *Byzantium Faith and Power (1262-1557), The Metropolitran Museum of Art, Exhibition Catalogue*, ed. H. Evans, New York, 2004, p. 154-155, cat. N 78; **D. Fotopoulos, A. Delivorias,** *Greece at Benaki Museum*, p. 280, pl.471