

**თავისუფლების იდეა
ფილოსოფიაში, თეოლოგიაში
და სოციალურ მეცნიერებებში**

კრებულის შემდგენელი და სამეცნიერო რედაქტორი
თენგიზ ირემაძე

**THE IDEA OF FREEDOM
IN PHILOSOPHY, THEOLOGY,
AND SOCIAL SCIENCES**

Edited by **Tengiz Iremadze**

თბილისი 2016 Tbilisi

**ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი
კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივი**

**New Georgian University
Archive of Caucasian Philosophy and Theology**

**კრებულის შემდგენელი და სამეცნიერო რედაქტორი:
პროფესორი, დოქტორი თენგიზ ირემაძე**

Edited by Prof. Dr. Tengiz Iremadze

რეცენზენტები:

**აკადემიკოსი გურამ თევზაძე
ასოცირებული პროფესორი გიორგი ხუროშვილი**

Reviewers:

**Academician Guram Tevzadze
Associate Prof. Giorgi Khuroshvili**

პირველი გამოცემა, 2016

First Edition, 2016

**© კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივი, 2016**

© Archive of Caucasian Philosophy and Theology, 2016

დაიბეჭდა შპს „ფაევორიტი სტილში“, 2016

თბილისი, ჩუბინაშვილის 50

ISBN 978-9941-0-9129-2

სარჩევი

წინათქმა	7
ნაწილი 1. თავისუფლების ცნების გენეზისი და ისტორია	11
ჰელმუტ შნაიდერი თავისუფლების ისტორია ჰეგელთან: თავისუფლების ანტიკური და ქრისტიანული გაგება	12
გოჩა ბარნოვი ადამიანის თავისუფლება პატერიკულ ტრადიციაში	34
დეკანოზი ალექსი ქშუტაშვილი თავისუფლების იდეა წმ. ანთიმოზ ივერიელის ცხოვრებასა და სწავლებაში	49
მიტროპოლიტი გრიგოლი თავისუფლების მეტაფიზიკა იონა ხელაშვილის მიხედვით	76
ნაწილი 2. თავისუფლება, პასუხისმგებლობა და სამოქალაქო ცნობიერება	91
ნოდარ ბელქანია თავისუფლების ცნობიერების წარმოშობა და თავისუფლების განცდა	92
იოახიმ ფონ ვედელი გათავისუფლება, როგორც მეორედ მოსვლის ჩამანაცვლებელი	118

ლალი ზაქარაძე	
თავისუფლება – პოლიტიკური	
პასუხისმგებლობის საფუძველი	138
დეკანოზი ლევან მათეშვილი	
ქრისტიანის თავისუფლების კონცეპტი	
მინიერ ხელისუფლებასთან	
ურთიერთობისას	147
ნანილი ჰ. თავისუფლება – მისი გამოწვევები	
და საფრთხეები	163
გიორგი თავაძე	
ფილოსოფოსი გამოქვაბულიდან:	
მერაბ მამარდაშვილი თავისუფლების	
შესახებ	164
მიხეილ გოგატიშვილი	
აქსელ ჰონეტი: ინდივიდების ბრძოლა	
ურთიერთალღარებისათვის და	
ინდივიდუალური თავისუფლების	
პათოლოგიები	179
თენგიზ ირემაძე	
თავისუფლების იდეის ბედი საბჭოთა	
საქართველოს ფილოსოფიაში	204
რეზიუმეები ინგლისურ ენაზე	218
სახელთა საძიებელი	226
კრებულის ავტორები	232

Contents

Editor's Foreword	7
Part I: The Genesis and History	
of the Notion of Freedom	11
<i>Helmut Schneider</i>	
History of Freedom in Hegel's Philosophy:	
Ancient and Christian	
Conceptions of Freedom	12
<i>Gocha Barnovi</i>	
Human Freedom in the Tradition of Patericon ...	34
<i>Archpriest Aleksi Kshutashvili</i>	
The Idea of Freedom in the Life and Teachings	
of Anthim the Iberian	49
<i>Metropolitan Grigoli</i>	
Metaphysics of Freedom According	
to Iona Khelashvili	76
Part II: Freedom, Responsibility,	
and Civil Consciousness	91
<i>Nodar Belkania</i>	
The Origin of Consciousness of Freedom	
and Feeling of Freedom	92
<i>Joachim von Wedel</i>	
Liberation as a substitute for a Second Coming ...	118
<i>Lali Zakaradze</i>	
Freedom – Foundation for Political Liability ...	138

Archpriest Levan Matheshvili

The Christian Concept of Freedom in

Relation with Secular Authority 147

Part III: Freedom: Its Challenges and Dangers 163

Giorgi Tavadze

Philosopher from the Cave:

Merab Mamardashvili About Freedom . . . 164

Mikheil Gogatishvili

Axel Honneth: Struggle for Recognition and

Pathologies of Individual Freedom 179

Tengiz Iremadze

The Fate of the Idea of Freedom

in the Philosophy of Soviet Georgia 204

Abstracts 218

Index 226

Notes on Contributors 234

წინათქმა

2015 წლის 3 სექტემბერს, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტში, ამავე უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის ორგანიზებით, ჩატარდა საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია თემაზე – „თავისუფლების იდეა ფილოსოფიაში, ღვთისმეტყველებასა და სოციალურ მეცნიერებებში“. წინამდებარე კრებული სწორედ ამ კონფერენციის მასალებს მოიცავს.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოში კომუნისტური მმართველობის დამყარების შემდეგ, თავისუფლება აღარ მიეკუთვნებოდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წამყვან თემათა რიცხვს. უფრო მეტიც, ამ პერიოდში, არათუ თავისუფლების პრინციპის პრაქტიკაში განხორციელება გახდა შეუძლებელი, არამედ თავისუფლების იდეის იგნორირება მოხდა. ამას ადასტურებს საბჭოთა საქართველოში შექმნილი თეორიული ნაშრომები, რომლებშიც თავისუფლების იდეა, ფაქტობრივად, დაკარგულია. თუკი აქა-იქ თავისუფლების შესახებ მსჯელობას ვხვდებით, უმეტესწილად, მარქსისტულ-ლენინისტური ფილოსოფიის კონტექსტში, ან კიდევ ფილოსოფიის ისტორიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლების (მაგ., კანტი, ჰეგელი, ნიცშე, შოპენჰაუერი, ჰუსერლი, ექსისტენციალისტები და ა.შ.) მიერ შექმნილი თავისუფლების კონცეფციების განხილვისა და ანალიზის დროს. ამ მხრივ აღსანიშნავია კ. ბაქრაძის, ზ. კაკ-

აბაძის, თ. ბუაჩიძის, გ. თევზაძის და სხვ. გამოკვლევები.

თავისუფლების იდეის გაგების ორიგინალური მცდელობები კომუნისტური პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში თითქმის არ გვხვდება. იშვიათ გამონაკლისთა რიცხვს წარმოადგენს მ. მამარდაშვილის ფილოსოფიური ნაშრომები, რომელთა მიზანი სოციალური ძალების გამოთავისუფლება და იმგვარი სააზროვნო სივრცის შექმნაა, სადაც ნებისმიერი ადამიანი საკუთარი თავის „არტიკულირებას“, ანუ თავისუფლების რეალიზებას შეძლებს. წინამდებარე კრებულში, სწორედ ამ ფაქტორის გათვალისწინებით, მ. მამარდაშვილის სამოქალაქო თავისუფლების ფილოსოფიის მნიშვნელოვან ასპექტებს ეძღვნება გ. თავაძის საინტერესო სტატია.

თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში თავისუფლების პრობლემას, მის ანალიზსა და თეორიულ დამუშავებას გაცილებით დიდი ყურადღება ეთმობა, ვიდრე ადრე. გამოიცა ორი მნიშვნელოვანი სამეცნიერო კრებული თავისუფლების პრობლემის შესახებ:

- (1) „რა არის თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების არსის შესახებ“ (რედაქტორები: თ. ირემადე, ჰ. შნაიდერი, ლ. ზაქარაძე, თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2010 წ., მეორე გამოცემა – თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2013 წ.), რომელშიც ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის თანამშრომელთა (ჰ. შნაიდერი, ლ. ზაქარაძე, გ. თავაძე, დ. ლაბუჩიძე, თ. ირემადე) სამეცნიერო სტატიებია შესული და თავ-

ისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა ისტორიულ-სისტემურ ჭრილშია განხილული.

- (2) „თავისუფლების ფილოსოფიის კლასიკოსები. პლატონიდან ჰაიდეგერის ჩათვლით“ (რედაქტორები: მ. ბერიაშვილი, უ. რ. იეკი, ბ. მოიზიში, თბილისი: გამომცემლობა „მერიდიანი“, 2011 წ.). ამ კრებულის ქართველი და უცხოელი ავტორები თავისუფლების პრობლემას ისტორიულ-ფილოსოფიურ ჭრილში განიხილავენ და თავისუფლების ფილოსოფიის რამდენიმე მნიშვნელოვანი კლასიკოსის შემოქმედებას აქცევენ საგანგებო ყურადღებას.

ვფიქრობთ, რომ წინამდებარე სამეცნიერო კრებული ამ ორი ზემოთ მითითებული კრებულის თემატურ სპექტრს გაამდიდრებს, რადგან აქ თავისუფლების პრობლემა უკვე ინტერდისციპლინურ ჭრილშია განხილული. იმედია, რომ ის ქართველი სპეციალისტებისა და ფართო მკითხველის სათანადო ყურადღებას მიიქცევს და დიდ დახმარებას გაუწევს მათ, ვინც თავისუფლების ფილოსოფიური, საღვთისმეტყველო და სოციალური ასპექტების შესწავლით არის დაინტერესებული.

თენგიზ ირემაძე

*ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი
კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის
სამეცნიერო-კვლევითი არქივის დირექტორი*

13 აგვისტო, 2016 წელი

ნაწილი 1

**თავისუფლების ცნების განეზისი
და ისტორია**

თავისუფლების ისტორია ჰეგელთან: თავისუფლების ანტიკური და ქრისტიანული გაგება

თავისუფლების ჰეგელისეული ცნება უაღრესად მრავალმნიშვნელოვანი და მრავალშრიანია. მას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ჰეგელმა ეს უკანასკნელი თავისი ისტორიის ფილოსოფიის პრინციპად და გზამკვლევად აქცია, ხოლო თავისუფლების ცნება საკუთარ სისტემას დაუსაფუძვლა. ჰეგელი თავისუფლების განვითარებას სულის მსოფლიო ისტორიისა და მისი თვითშემეცნების საფუძველზე განმარტავს. თავისუფლება სულის სუბსტანცია და არსებაა ისე, როგორც მატერიის არსება მდგომარეობს მიზიდულობაში. სული დროში ვითარდება. ამგვარ განვითარებას კი მიზნად აქვს თავისუფლების არსება ცნობიერებაში, სულის თავისთვის არსებობის სახით. ამრიგად, „მსოფლიო ისტორია არის სულის წარმოდგენა [...] იმგვარად, როგორადაც ის საკუთარი თავისთავადი არსების შესახებ ცოდნას გამოიმუშავებს.“

სულის თავისთავთან ყოფნა არის სწორედ თვითცნობიერება, თავისი თავის გაცნობიერება. ცნობიერებაში ორი მომენტი უნდა განვასხვაოთ; ის, რომ მე ვიცი და ის, თუ რა ვიცი. თვითცნობიერებაში ორივე მათგანი

ერთმანეთს ემთხვევა; რადგან სულმა იცის საკუთარი თავი, ის სხვა არაფერია, თუ არა საკუთარი ბუნების შესახებ მსჯელობა. ამავე დროს, ის თავისთავთან მისვლის, თავისი თავის იმად ქცევის მოქმედებაცაა, რაც ის თავისთავად არის.¹

ამგვარად, აბსოლუტური სულის თვითცნობიერება ისტორიაში ადამიანისა და ხალხების მიერ საკუთარი თავისუფლების გაცნობიერების მეშვეობით ვითარდება. „სამყაროს ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ცნობიერებაში თავისუფლების აღმასვლა.“ თავისუფლების ცნობიერების განვითარებას ჰეგელი ოთხ პერიოდად ყოფდა მსოფლიო ხალხებისა და იმპერიების ისტორიის მიხედვით: აღმოსავლური სამყარო, ბერძნული სამყარო, რომაული სამყარო და გერმანული სამყარო. ეს დაყოფა, ამავე დროს, თავისუფლების ქრონოლოგიასა და გეოგრაფიასაც მოიცავს. ჰეგელს ეს საფეხურებრივი განვითარება ესმოდა როგორც თავისუფლების პროგრესი: ერთეულის თავისუფლებიდან მრავლის თავისუფლების გზით ყველას თავისუფლებისკენ.

რაც ზოგადად აღვნიშნე თავისუფლების შესახებ ცოდნაში სხვადასხვაობის შესახებ, იგივე უნდა ითქვას მსოფლიო ისტორიის დაყოფისა და, უპირველეს ყოვლისა, იმ ფორმის შესახებაც, რა ფორმითაც ის ჩვენ გვეძლევა. კერძოდ: აღმოსავლეთმა მხოლოდ ერთის თავ-

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, [in:] *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 12, 30 f.

ისუფლება იცის; ბერძნები და რომაელები ზოგერთის თავისუფლებას აღიარებენ. ჩვენ კი ვიცით, რომ ყველა ადამიანი თავისთავად, ანუ ადამიანი, როგორც ადამიანი, თავისუფალია.²

ჰეგელმა თავისუფლების იდეა ისტორიაში „სამყაროს საბოლოო მიზანთან“ დააკავშირა. ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია თუ არა სულის მიერ საკუთარი თავის გაცნობიერება და თავისუფლების ის სინამდვილე, რომელიც ამ გზით მოიპოვება. ეს არის ღმერთის ნება და ის, როგორც ასეთი, აბსოლუტურია.³ რაც შეეხება ადამიანთა მიზნებს, მათ ვნებებსა და ქმედებებს – ყოველივე ეს ის საშუალებებია, რითაც აღნიშნული საბოლოო მიზანი მიიღწევა.

თავისუფლება თავისუფლების გაცნობიერების გზით

რას ნიშნავს ის, რომ თავისუფლებას ისტორია აქვს? რატომ აქვს თავისუფლებას ისტორია? განა უფრო ის არ არის სავარაუდო, რომ თავისუფლება უკვე ჩამოყალიბებული სახით გვევლინება და ის განვითარებას აღარ საჭიროებს? ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ თავისუფლების აბსტრაქტული ცნება, რასაც ჰეგელი განიხილავს არა როგორც ცალკეულ კატეგორიას, არამედ როგორც „ლოგიკის მეცნიერების“ საფუძველმდებარეს და თავისუფლების ცნების რეალიზება ისტორიაში. განვითარება ხდება ცნო-

2 იქვე, 32.

3 იქვე, 33.

ბიერებაში, რომელიც განვითარებასა და ისტორიას იმეცნებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცნობიერება, ე.ი. ცოდნა და შემეცნება, წარმოშობს და განსაზღვრავს ყოფნას, ე.ი. პოლიტიკურ თავისუფლებას.

თავისუფლების განვითარება არა მარტო პოლიტიკურ სფეროში (ე.ი. სახელმწიფოსა და საზოგადოებაში) ხორციელდება, არამედ სამართალში, რელიგიაში, ეკონომიკაში, ასევე სულიერი მოღვაწეობის ისეთ ფორმებში, როგორიცაა ხელოვნება და ფილოსოფია. სახელმწიფო, სამართალი და ზნეობა თავისუფლების პოზიტიურ სინამდვილესა და მის დაკმაყოფილებას წარმოადგენს. ამიტომ, მსოფლიო ისტორიასა და, შესაბამისად, თავისუფლების ისტორიაში თავისი ადგილი მხოლოდ იმ ხალხებს აქვთ, რომლებმაც სახელმწიფო ჩამოაყალიბეს. სახელმწიფო სტრუქტურის არმქონე ხალხებს, მაგალითად, ნომადურ ხალხებსა და ე.წ. „ბუნებრივ ხალხებს“, რომლებიც მოკლებულნი არიან სახელმწიფო სტრუქტურებს, მსოფლიო ისტორიის თვალსაზრისით არავითარი როლი და მნიშვნელობა არ ენიჭებათ. ინდივიდი თავისუფლებას სწორედ სახელმწიფოში განიცდის, როდესაც იგი კი არ უპირისპირდება სახელმწიფოს კანონებს – პირიქით, ემორჩილება მათ და, ამ აზრით, არის თავისთავადი და თავისუფალი.⁴ საბოლოო ჯამში, სახელმწიფო თავისი არსით მაინც რელიგიას ეფუძნება. ადამიანის თვითცნობიერება

4 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, [in:] „Werke“, Bd. 7, §273, 56 f.

და ის, თუ რამდენად იცის მან თავისი თავისუფლება, ყველაზე მკვეთრად ხალხის რელიგიაში ვლინდება, რაც არის კიდევ მისი არსებისა და აზროვნების გამოხატულება. ამიტომ, სულაც არ არის გასაკვირი, რომ თავისუფლების იდეა ძირეულ იმპულსებს თავისი განვითარებისთვის სწორედ რელიგიებიდან – ყველაზე სრულად კი ქრისტიანობიდან – იღებს. „თავისუფლება მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ინდივიდუალობის პოზიტიური გაგება ღმერთის არსებას ემყარება.“⁵

თავისუფლებასთან ახლო ნათესაობას ამჟღავნებს თანასწორობის რელიგიური, პოლიტიკური და სოციალური გაგება. თავისუფლების გზა არათანასწორობიდან თანასწორობისკენ გადის. სრული თავისუფლება ყველას თანასწორობაში მდგომარეობს, როდესაც სხვაზე ბატონობის უფლება არავის აქვს. არსების თანასწორობას პოლიტიკური და სოციალური თანასწორობისაკენ მივყავართ.

დიფერენცირებანი თავისუფლების ცნებაში

არსებობს სამართლის ფილოსოფიის ვარიანტი, რომელიც ჰეგელის ნიურნბერგულ პერიოდს უკავშირდება. მასში იგი დიდაქტიკური სიცხადით განუმარტავს თავის გიმნაზიელ მოწაფეებს იმას, თუ რა არის პოლიტიკური თავისუფლება, როგორც განსაკუთრებული შემთხვევა, როგორც ნების თავისუფლების ქვესახეობა:

5 იქვე, 70.

ნების თავისუფლება არის საყოველთაო თავისუფლება; ამიტომ ყველა სხვა თავისუფლება მხოლოდ მისი ქვესახეობაა; ასე არ სეპობს სამოქალაქო თავისუფლება, პრესის თავისუფლება, პოლიტიკური და რელიგიური თავისუფლება. თავისუფლების აღნიშნული სახეობანი თავისუფლების საყოველთაო ცნების კერძო გამოვლინებაა და ამ კერძო მიმართებებისა და საგნებისადმი მისი გამოყენების შედეგია. ხალხის პოლიტიკური თავისუფლება იმაში მდგომარეობს, რომ თავისი საკუთარი სახელმწიფო ჩამოაყალიბოს და – მთელმა ხალხმა ანდა მისმა იმ წარმომადგენლებმა, რომელიც ხალხს თავისიანად მიაჩნია – განსაზღვროს ის, თუ რა არის საყოველთაო ეროვნული ნება.⁶

სუბსტანციურ თავისუფლებას როგორც გონების თავისთავად არსებულ ნებას სახელმწიფოში უპირისპირდება რეფლექტიური ინდივიდის სუბიექტური თავისუფლება.⁷ ნების თავისუფლების განსაკუთრებული მნიშვნელობა მდგომარეობს არა არჩევანის სუბიექტურ თავისუფლებაში, როცა ეს თვითნებობადაა გაგებული, არამედ მას აქვს მორალური მნიშვნელობა; ეს იმას ნიშნავს, რომ მთავარი კეთილისა ან

6 G. W. F. Hegel, *Rechts-Pflichten- und Religionslehre. Erläuterung zur Einleitung*, §14, [in:] *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, [in:] "Werke", Bd. 4, 222.

7 იქვე, 135. ადამიანურ თავისუფლებასთან მიმართებითაც შეგვიძლია ვისაუბროთ ადამიანის სუბსტანციურ თავისუფლებაზე.

ბოროტის სასარგებლოდ გადანყვეტილების მიღებაა. ასეთი რამ ჩადენილ მოქმედებაზე პასუხისმგებლობის აღებასაც გულისხმობს. სწორედ სუბსტანციური თავისუფლების შემეცნება იყო რელიგიისა და ფილოსოფიის საქმე. ნების თავისუფლება ნიშნავს პიროვნებისა და „მეს“ თავისუფლებას. ეს კი მის თავისთავადობასა და თვითფლობას გულისხმობს. ისე რომ ნების თავისუფლებასთან ერთად სოციალური თავისუფლებაცაა მოცემული. ამიტომ ნების თავისუფლებაში შემოდის ისეთი გაგებანიც, როგორიცაა – სხვა, სხვისი თავისუფლება, არათავისუფლება. სწორედ აქედან გამომდინარე უნდა აიხსნას ის კავშირები, რომლებიც ნების თავისუფლებას, სუბსტანციურ თავისუფლებასა და პოლიტიკურ თავისუფლებას შორის არსებობს.

თავისუფლების ისტორია მსოფლიო იმპერიებში

ჰეგელმა შეავსო და განავრცო თავისუფლების პროცესში ერთეულის, ზოგიერთის და ყველას თავისუფლების ცნობიერების მისეული გაგება „სამართლის ფილოსოფიის“ დასასრულს თავისუფლების ისტორიის მონახაზით.⁸ მას თვითცნობიერების გზა და გათავისუფლების პროცესი იმ ოთხი „მსოფლიო-ისტორიული“ იმპერიის სახით წარმოედგინა, რომლებიც ჰეგელის ეპოქამდე წარმოიშვა. სწორედ

8 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §352 – §360.

ეს ოთხი იმპერია წარმოადგენს იმ კონკრეტულ ფორმაციებს თავიანთი სახელმწიფოების სახით, სადაც დავანებულია პოლიტიკური თავისუფლება. ეს იმპერიები თავისი დროისთვის, ტერიტორიის, ძალაუფლებისა და კულტურათა განვითარების თვალსაზრისით, უნივერსალური სამფლობელოები იყვნენ.

ჰეგელის მიხედვით, პირველი ე.წ. აღმოსავლური იმპერია სხვადასხვა სამეფოებისგან შედგებოდა. ჰეგელი ყველა მათგანს იგივეობრივ ნიშნებს მიაწერდა. თუმცა იმპერიად მხოლოდ ჩინეთს მიიჩნევდა და არა ინდოეთს. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, პირობით, ადამიანური განხილვის საჭიროებიდან გამომდინარე, შეიძლება იმპერიად ჩავთვალოთ.⁹ არ არსებობს ინდური სახელმწიფო, არამედ არსებობს მხოლოდ ინდოელი ხალხი.¹⁰ მხოლოდ სპარსეთის იმპერია უნდა იქნეს მიჩნეული მსოფლიო იმპერიად. ის აერთიანებდა მცირე აზიის ხალხებს, ასირიელებს, მიდიელებს, ბაბილონის სამეფოს, აგრეთვე, მცირე აზიას, ეგვიპტეს, სირიას და იუდეას. სპარსეთის იმპერიას მოჰყვა ალექსანდრე დიდის ბერძნული იმპერია; შემდეგ მსოფლიო ასპარეზზე გამოვიდა რომის იმპერია, დაბოლოს – ხალხთა დიდი გადასახლების შემდეგ – გერმანული იმპერია.

9 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 180.

10 იქვე, 201.

იმპერიების დაცემა, როგორც თავისუფლების აღმავლობის საშუალება

თავისუფლების განვითარება არ ხდება ცალკე აღებულ რომელიმე იმპერიაში, არამედ ის მიმდინარეობს იმპერიათა თანამიმდევრული ცვალებადობის სახით. ყოველი იმპერია ეცემა, მაგრამ ყოველი მომდევნო იმპერიის დაცემა იმას ნიშნავს, რომ თავისუფლების განვითარება უფრო მაღალ საფეხურზე ადის. სწორედ ამაში იჩენს თავს თავისუფლების გეოგრაფია, რომელიც აღმოსავლეთში იწყება და დასავლეთისკენ იწევა, ე.ი. განვითარება აზიიდან ევროპის მიმართულებით ხდება. მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ასეთი რამ და რას ნიშნავს ეს? ხალხები და იმპერიები ჩაბმულნი არიან განვითარების ერთიან პროცესში. ეს უკანასკნელი კი, საბოლოო ჯამში, აღმავალი ხაზით მიმდინარეობს. მნიშვნელობა არ აქვს იმას, რომ ხალხები და იმპერიები კვლავ დავიწყების მორევში იძირებიან. ისინი თავისუფლების განვითარების ზეგარდმო პროცესს ეწირებიან, რომელსაც მსოფლიო სული ახორციელებს. ხალხებისა და იმპერიების განვითარება ინდივიდის განვითარების ანალოგიურად ხდება; მასაც აქვს დასაწყისი და აყვავების ხანა. ამგვარი განვითარების უმაღლესი საფეხური სულ ბოლოს მიიღწევა, როცა იგი სხვა ინდივიდსა და, შესაბამისად, მსოფლიო ისტორიაში გადაიზრდება. უფრო მაღალ საფეხურზე განვითარება მხოლოდ ერთი გვარის თაობათა თანამიმდევრობის საშუალებითაა შესაძლებელი. ჰეგელი ხალხებს კოლექტიურ ინდივიდებად მიიჩნევდა და იგი ხალხთა

სულის შესახებ მსჯელობდა.¹¹ თავისუფლების განვითარების პრინციპი და გზამკვლევი არის სწორედ ის, რასაც ჰეგელი ინდივიდის პიროვნულობას უწოდებდა, რაშიც განამდვილებულია თანამედროვე ეპოქის პრინციპები¹²: სუბიექტურობა და თავისუფლება.

თავისუფლება და ბუნება აღმოსავლურსა და ბერძნულ იმპერიაში

თავისუფლების ისტორია სათავეს იღებს აღმოსავლურ იმპერიაში. ცალკეულს აქ ჯერ კიდევ არ აქვს თავისუფლება, იგი უუფლებოა და გამართლების გარეშეა. აღმოსავლური იმპერიის მსოფლმხედველობაში დომინირებს ღვთაებრივი; ეს, ერთი მხრივ, ვლინდება სახელმწიფოს თეოკრატიულ მოწყობაში; მეორე მხრივ კი, მისი გამოხატულებაა ბუნების ის გაგება, რომელიც, საბოლოო ჯამში, ღვთაებრივს ემყარება. ამ იმპერიაში გასაქანი არ ჰქონდა იმას, რასაც ჰეგელი ცალკეულის თავისუფლების ცნობიერებას უწოდებს. ადამიანი ამ გაგებით ბუნების ღვთაებრივი სუბსტანციის კუთვნილებაა. იგი მას ემორჩილება როგორც ზეგარდმო მთელს. მართალია, ჰეგელი აღმოსავლელ დესპოტს ერთადერთ თავისუფალ ადამიანად მოიხსენიებს, მაგრამ ასეთი რამ ძალზე პირობითია. საქმე ის არის, რომ დესპოტის ბატონობა კანონს მოკლებულია და, საბოლოო ჯამში, წარმოგვიდგება როგორც ისეთი ძალაუფლება, რომელიც პიროვნების

11 იქვე, §347.

12 იქვე, §273, დამატება.

შემთხვევით ძალადობას ემყარება და სხვა არაფერია თუ არა თვითნებური ბატონობა.

ინდივიდუალობის თავისუფლება პირველად მხოლოდ ბერძნულ იმპერიაში იჩენს თავს. სწორედ აქ მოიწვეს წინა პლანზე მშვენიერი და ზნეობრივი ინდივიდუალობა. ცალკეული სწორედ აქ განასხვავებს საკუთარ თავს საკუთარი სუბსტანციისგან: სუბსტანციური სულისაგან. თუმცა ნაწილობრივ შენარჩუნებულია ბუნების ძალაუფლება ადამიანის მიმართ, რომელიც მის თავისუფლებას ზღუდავს. რაც შეეხება საბოლოო გადაწყვეტილების მიღებას, ის არ არის საბოლოოდ ინდივიდზე დამოკიდებული, არამედ ზეგარდმო ძალის – ბედისწერის – ხელშია. „როგორც იდეის მომენტი ის აუცილებლად უნდა განხორციელდეს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი არ ეფუძნება ადამიანურ თავისუფლებასა და მის წრეს, არამედ ფესვი გადგმული აქვს მის გარეთ – სახელმწიფოში“.¹³ ადამიანური ცნობიერებისადმი ამ უცხო ძალის გამოხატულებაა მისანი, სამსხვერპლო ცხოველის შიგნეულობა, ფრინველის გაფრენა; გარკვეულწილად სოკრატეს დაიმონიც აქ შედის, რამდენადაც იგი წინ უსწრებს გადაწყვეტილების მიღებას. თუმცა სოკრატეს დაიმონი, როგორც შინაგანი სფეროსკენ მიბრუნება, „როგორც საკუთარი თავის ცოდნა, უკვე არის ჭეშმარიტი თავისუფლების დასაწყისი.“¹⁴

ბერძნული თავისუფლების შეზღუდულობა იმაშიც იჩენს თავს, რომ ის თავისუფლებიდან გამორიცხავს მრავალ ცალკეულს, რომელიც განსაკუთრებ-

13 იქვე, §279.

14 იქვე.

უღობის ლოგიკურ მომენტს ქმნის. ეს ეხება მონებს, რომელთა დანიშნულება იყო სწორედ ის, რომ მათ მომსახურეობა უნდა გაენიათ თავისუფალთათვის მათი ბუნებრივი და ეკონომიკური მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების თვალსაზრისით. ანტიკურობის ფორმულა ასე ჟღერს: ზოგიერთი არის თავისუფალი; თუმცა ეს ფორმულა მოითხოვს ლოგიკურ შევსებას: ზოგიერთი არ არის თავისუფალი. სწორედ ამაში იჩენს თავს არათავისუფლების ის ისტორია, რომელიც აღმოსავლეთისთვის არის დამახასიათებელი.

თავისუფლების პროგრესის შემდეგ ეტაპს რომაულ სამყაროში ვხვდებით. რომაული სახელმწიფო შედგებოდა ყაჩაღთა ბანდებისგან. ამიტომ ის დაქსაქსული იყო უამრავი კონფლიქტით. აქედან გამომდინარე, ერთიანობის შენარჩუნება შესაძლებელი ხდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ აბსტრაქტული ხელისუფლებისა და ძალაუფლების პრინციპზე დამყარებით. ადრეული მონარქია გადაიზარდა რესპუბლიკაში, ამ უკანასკნელმა კი გაგრძელება პოვა ცეზარულ დესპოტიზმში. მაგრამ რესპუბლიკა თავისი დემოკრატიული სტრუქტურებიანად კვლავ დაინთქა ერთის და ცალკეულის ბატონობაში, ისე როგორც ეს ხდებოდა აღმოსავლურ დესპოტიებში. რომის მთელი ისტორიის განმავლობაში პლებისისა და ბრბოს წინააღმდეგ მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა პატრიციების, სენატორების, ტრიბუნებისა და პროტორების არისტოკრატია. რაც შეეხება პლებისს, ამ მრავალი ცალკეულის ერთიანობის გარანტიად მხოლოდ აბსტრაქტული საყოველთაოობა გამოდიოდა, ამიტომ მათ ჰქონდათ:

აბსტრაქტული თავისუფლება, რომელიც, ერთი მხრივ, გულისხმობს აბსტრაქტულ სახელმწიფოს, პოლიტიკისა და ძალაუფლების განხორციელებას კონკრეტული ინდივიდუალობის მიმართ; მეორე მხრივ – ეს საყოველთაო პიროვნულობასთან მიმართებაში ქმნის იმას, რასაც თავისთავადი მე-ს თავისუფლება ჰქვია; ეს უკანასკნელი კი უნდა განვასხვაოთ ინდივიდუალობისგან.¹⁵

არისტოკრატია შინაგანად გულისხმობს უთანასწორობას ბრბოსთან მიმართებაში. თანასწორობისკენ განვითარება პირველად მხოლოდ იმპერატორთა ეპოქის კერძო სამართალში განხორციელდა. მის ბირთვს ქმნის ინდივიდის ის განსაზღვრება, რომელიც თავისი თავის რეალიზაციას საკუთრებაში ახდენს. ამას შედეგად მოჰყვა შინაგანობის განმეცხადება აბსტრაქტული პიროვნულობის მიმართულებით. ჰეგელი ძალაუფლებას მიიჩნევდა რომაული სამართლის პრინციპად; მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჩნდება ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ, ამ პრინციპიდან გამომდინარე, შეუძლებელია განხორციელდეს თავისუფლების პროგრესი, ვინაიდან თავისუფლება და ძალაუფლება ერთმანეთს გამორიცხავს; თუმცა აქ საქმეში ერევა გონების ეშმაკობა, რაც შესაძლებელს ხდის იმას, რომ ამ პირობებშიც კი მოხდეს თავისუფლების შენობის მყარ საფუძველზე დაფუძნება. მიუხედავად იმისა, რომ, ჰეგელის მიხედვით, რომელიც ხალხის განსჯა მოკლებულია გონსა და სულს, მისი მეშვეობით მაინც ხორციელდ-

15 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, 340.

ება თავისუფლების პროგრესი, რაც, საბოლოო ჯამში, უკავშირდება პოზიტიური სამართლის შექმნას.¹⁶

აღმოსავლური და ნაწილობრივ ბერძნული იმპერიისაგან განსხვავებით, რომაელებმა შემოიღეს სამართლის ახალი პრინციპი, რომელიც ფორმას და ფორმალიზმს ეფუძნება; აღმოსავლეთი და ბერძნული კი სამართლის პრინციპად განიხილავენ ზნეობრივ კავშირმიმართებებს და პარტიკულარულ სუბიექტურობას. სწორედ გრძნობასა და სულს მოკლებული ობიექტური ნორმა იქცა იმად, რაც შესაძლებელს ხდის სულის, მრწამსის, ზნე-ჩვეულებათა და რელიგიის თავისუფლებას¹⁷. იურიდიული განსჯა, ამასთანავე, აწესრიგებდა მონების სამართლებრივ მდგომარეობას, რომლებიც სულაც არ იყვნენ უუფლებონი. ამ პროცესის პარალელურად ვითარდებოდა აზრის თავისუფლება ფილოსოფიაში და ადამიანში ურყევი საფუძვლების მოძიება სინამდვილისადმი გულრგილობის მეშვეობით და ის სტოიციზმის, ეპიკურიზმის თუ სკეპტიციზმის სახეს იღებდა.

ქრისტიანული თავისუფლება გერმანულ იმპერიაში

ქრისტიანული თავისუფლება წარმოიშვა იუდეველ ხალხში, რომელიც რომის იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა; ამდენად, რომის იმპერიამ მოამზადა საფუძველი, რათა მომხდარიყო გადასვლა თავისუფ-

16 იქვე, 351.

17 იქვე.

ფლების გონითი სამყაროს უფრო მაღალ საფეხურზე; ამის საფუძველზე მოხდა სულის შერიგება და გათავისუფლება¹⁸. ქრისტიანული თავისუფლება ღმერთის შესახებ წარმოდგენას ეფუძნება. თავისუფლების შესახებ ადამიანური წარმოდგენა გააზრებულია იმ ურთიერთობის მიხედვით, რასაც ღმერთი თვითონ ამყარებს ადამიანთან. ღმერთში თავისუფალია ადამიანი, როგორც ადამიანი, ვინაიდან ღმერთმა ქრისტეში განკაცებით ადამიანური ბუნება მიიღო.

[...] ყოველი ცალკეული არის ღმერთის წყალობის საგანი და, ამდენად, ღმერთის საბოლოო მიზანს წარმოადგენს: ღმერთს უნდა, რომ ყველა ადამიანი ნეტარებას ეზიაროს. ადამიანი, როგორც ადამიანი, უსასრულოდ ღირებული ხდება; აქედან გამომდინარე კი, ეს უკანასკნელი ხსნის და ინახავს ყველა იმ განსხვავებას, რაც დაკავშირებულია დაბადებასა და სამშობლოსთან.¹⁹

ღმერთის წინაშე თანასწორობით, ჰეგელის ფორმულის მიხედვით, მიღწეული იქნა უკანასკნელი საფეხური: ყველა ადამიანი არის თავისუფალი. ამის მეშვეობით ქრისტიანობაში შეუძლებელი ხდება მონობა.²⁰ მაგრამ საქმე ის არის, რომ ქრისტიანული პრინციპის რეალიზება ხანგრძლივი დროის საქმეა. ამიტომ მონობის ამოძირკვა არ ხდება უშუალოდ და

18 იქვე, 386.

19 იქვე, 404.

20 იქვე, 403.

მყისიერად.²¹ რეჟიმები და ფორმაციები სწორედ ასევე ხანგრძლივი დროის განმავლობაში იძლევიან იმის საშუალებას, რომ, ქრისტიანული პრინციპიდან გამომდინარე, პოლიტიკური შედეგები განხორციელდეს. ქრისტიანული თავისუფლების ხორცშესხმა მსოფლიო სულმა გერმანული იმპერიის ხალხებს დააკისრა.²²

გერმანული იმპერია, მრავალი გარეგნული ნიშნისა და იდეოლოგიის (გერმანელი ერის წმინდა რომის იმპერია) მიხედვით, ძალზე წააგავს რომაულს; ის, ფაქტობრივად, მისი მემკვიდრეა. გერმანული სული იყო „ახალი სამყაროს სული, რომლის მიზანსაც წარმოადგენდა ის, რომ მომხდარიყო აბსოლუტური ჭეშმარიტების, როგორც თავისუფლების მიერ თავისი თავის უსასრულო თვითდადგენის რეალიზება; თავისუფლებისა, რომლის აბსოლუტური ფორმა მისსავე შინაარსს ემთხვევა.“²³ სწორედ გერმანულ იმპერიაში ყვავის სუბიექტურობა, თავისუფალი თვითცნობიერება და თავისუფალი სული. ჰეგელი გერმანულ სამყაროს სამ პერიოდად ყოფს, რაც შეესაბამება მამის, ძისა და სულიწმინდის სამფლობელოებს. ამ მხრივ, მისი თვალსაზრისი სქემატურად მოგვაგონებს ისტორიის თეოლოგიურ გაგებას, რომელიც დამახასიათებელი იყო შუა საუკუნეებისათვის, მაგალითად, იოახიმ ფიორელის²⁴ სახით. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ჰეგელი მართებულად მიიჩნევდა, რომ სულის სამეფო მხოლოდ და მხოლოდ რეფორმაციის მიმართ ყოფილიყო გამოყენებუ-

21 იქვე, 31.

22 იქვე, 405, 413.

23 იქვე, 413.

24 იქვე, 417.

ლი. გერმანული სამყაროს პირველი პერიოდი მოიცავს ხალხთა დიადი გადასახლებისა და რომის იმპერიის ტერიტორიაზე პირველი გერმანული სახელმწიფოების ჩამოყალიბების პერიოდს, ვიდრე კარლოს დიდამდე. მეორე პერიოდი ემთხვევა შუა საუკუნეების იმ მონაკვეთს, როდესაც ფეოდალიზმმა ბოლო მოუღო თავისუფლებას; ესაა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის მძაფრი დაპირისპირების პერიოდი; მესამე პერიოდი კი ემთხვევა კარლოს მეხუთის მეფობას, როცა რეფორმაციის გზით კვლავ აღდგა ქრისტიანული თავისუფლება. ადრეული შუა საუკუნეების ფეოდალიზმიდან მონარქიაზე გადასვლას შედეგად მოჰყვა პოლიტიკური თავისუფლების ზრდა, რამაც გამოიწვია ბატონისა და ყმის მიმართების ფეოდალური ურთიერთობის რღვევა. მონარქიაში, მართალია, არსებობს ბატონი, მაგრამ არ არსებობს ყმა; მთავარ როლს თამაშობს სამართალი და კანონი, საიდანაც საზრდოობს რეალური თავისუფლება.²⁵ მესამე პერიოდი, „ახალი დრო“, არის „სულის დრო, რომელმაც იცის თავისი თავი, როგორც თავისუფალმა, ვინაიდან მას სურს ჭეშმარიტება, მარადიულობა, თავისთვის არსებული და თავისთავადი საყოველთაობა“.²⁶ ამავე პერიოდში შედის რეფორმაციაც როგორც მნიშვნელოვანი ეტაპი თავისუფლების ისტორიაში; ის, ასევე, მოიცავს რეფორმაციის შემდგომ პერიოდს განმანათლებლობისა და ფრანგული რევოლუციის სახით, რითაც, ჰეგელის მიხედვით, სრულდება თავისუფლების ისტორია.

25 იქვე, 478.

26 იქვე.

არათავისუფლების ისტორია

თავისუფლების ისტორიაში, ჰეგელის მიხედვით, არათავისუფლების ისტორიაც შედის, რომელსაც ჰეგელი მუდამ დიდი ინტერესით იკვლევდა. როგორც ითქვა, ძალზე დიდი დრო მოუწია იმას, რომ ქრისტიანულ თავისუფლებას მონობა გაეუქმებინა. აქედან გამომდინარე, ჰეგელისთვის, რა თქმა უნდა, უცნობი არ იქნებოდა ის გარემოება, რომ მონობა განაგრძობდა არსებობას „ქრისტიანული“ ხალხების კოლონიებში, რაც ამ ხალხების სიმდიდრის წყაროს წარმოადგენდა. ამ ბოლო დროს გამომზეურდა კიდევ ერთი წყარო, საიდანაც ჰეგელს შეეძლო ინფორმაცია მიეღო მის თანამედროვე ეპოქაში მონობის არსებობის შესახებ.²⁷ განმანათლებლობა, მართალია, თავისუფლების იდეას თეორიულად მხარს უჭერდა, მაგრამ ისიც მართალია, რომ ევროპის საზღვრებს გარეთ არსებობდა მონობაზე დამყარებული ეკონომიკური სისტემები. მაგალითად, წმ. დომინგოში, რომელიც საფრანგეთის კოლონია იყო, 1800 წელს ნახევარი მილიონი მონა მუშაობდა. 1805 წელს ისინი აჯანყდნენ და ჰაიტის სახელმწიფო დააარსეს. ამ მოვლენის შესახებ იწერებოდა ჟურნალ „მინერვაში“. ბუნებრივია, რომ ამ მასალას ჰეგელიც ეცნობოდა. ყოველივე ეს აისახა ჰეგელის სისტემის მონახაზის იენურ პერიოდში. თუმცა მონის თანამედროვე მოდელი ძირეულად განსხვავდებოდა ანტიკური მონისგან. იენური პერიოდის ადრეულ ჩანაწერებში თავდაპირველად

27 Susan Buck-Morss, *Hegel and Haiti*, [in:] *Critical Inquiry*, 26 (2000), 821-865.

ჰეგელიც საუბრობდა მონის და არა ყმის შესახებ.²⁸ ჰეგელის „სულის ფენომენოლოგია“ ჰაიტის მონათა გათავისუფლებიდან ცოტა ხანში, 1807 წელს, გამოქვეყნდა. ჰეგელს მონის მდგომარეობა აინტერესებს როგორც პოლიტიკური, ისე ეკონომიკური თვალსაზრისით. ბატონი, ისევე როგორც მონათმფლობელური საზოგადოება, ეკონომიკურად სრულად მონებზეა დამოკიდებული. მარქსისტები აკრიტიკებენ ჰეგელს იმისათვის, რომ მან რევოლუციური პრაქტიკისაკენ ნაბიჯი არ გადადგა, მაგრამ ეს ნაბიჯი თვითონ მონებმა გადადგეს ჰაიტის მონების სახით. ჰეგელს შეეძლო, რომ აქ სულის მიერ განვლილი გზა გაეგო, როგორც გზა თავისუფლებისაკენ. თუმცა ამან მის ნაშრომებში ცხადი ასახვა ვერ პოვა. კოლონიალური ისტორიის ამ კონტექსტს მიეკუთვნება სხვა მაგალითი, რომელიც ჰეგელმა ლიტერატურიდან ისესხა; ეს მაგალითი კარგად აჩვენებს ჰეგელის ინტერესს ამ პროცესებისა და ბატონისა და ყმის მიმართებისადმი. მხედველობაში გვაქვს დანიელ დეფოს რომანი „რობინზონ კრუზო“, კერძოდ კი, რობინზონისა და მისი მსახურის, პარასკევას მიმართება, რომელიც გერმანელმა ფილოსოფოსმა ბატონისა და ყმის მიმართების კონკრეტულ მოდელად გაიგო. ჰეგელის მიხედვით, ეს არის ევროპელის დამოკიდებულება აბორიგენტთან, რაც ამ რომანში ლიტერატურულად იქნა ასახული. იგი ამის შესახებ მიაწინებს „სულის

28 G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes. Neu hg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg 1986, 221.

ფენომენოლოგიის“ მოკლე მონახაზში, რომელიც მან თავისი ნიურნბერგელი მოწაფეებისთვის დაწერა. რობინზონისა და პარასკევას ურთიერთობას ჰეგელი ბატონისა და მსახურის ურთიერთობის საილუსტრაციო მაგალითს უწოდებს, რაც ბატონსა და ყმას შორის არსებული მიმართების სახეცვლილი ვარიანტია:

მსახური მოკლებულია თვითობას და მას თავისი თვითობის ნაცვლად სხვისი თვითობა აქვს. ამიტომ იგი, როგორც ცალკეული, გამოვლენილი და, ამავე დროს, მოხსნილია ბატონში და თავის არსობრივ თვითობას განიხილავს, როგორც სხვას. ბატონი კი, პირიქით, მსახურში თავის სხვა მე-ს ხედავს, რომელიც მასში მოხსნილი და შენახულია.²⁹

თავისუფლების ისტორია ჰეგელის მიხედვით

თავისუფლების საფეხურები, რომლებსაც ჰეგელი ისტორიული თანმიმდევრობით განიხილავდა, ჰეგელის შემდგომ პერიოდში წარმოდგენილია როგორც თავისუფლებისა და არათავისუფლების მოდელების ცვალებადობა. მიღწეული საფეხური არ არის მყარი და შესაძლებელია, რომ ის წინა საფეხურს დაუბრუნდეს. მაგალითად, აღმოსავლური დესპოტიზმი თანამედროვე მონობის სახით გვევლინება. მეოცე საუკუნის დიდმა ტირანიებმა (ჰიტლერი, სტალინი, მაო ძე დუნი, ჰო ში მინი) დაიმორჩილეს ევროპა და აზია და ბევრად უფრო

29 G. W. F. Hegel, *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* (1809 ff.), [in:] "Nürnberger und Heidelberger Schriften", 121.

მეტი ხალხები დაამონეს, ვიდრე ძველმა იმპერიებმა. ამასთანავე, ისინი იყენებდნენ დამონების მანამდე არ-გაგონილ მეთოდებს. ფრანგული და ამერიკული რევ-ოლუციები მნიშვნელოვანი მოვლენებია, მაგრამ მათმა შედეგმა – დემოკრატია – ვერ მოიპოვა საყოველთაო აღიარება. თითქმის 200 ქვეყნიდან, გაეროს შემადგენ-ლობაში რომ შედის, ნახევარში არ არსებობს ნამდვილი დემოკრატია.

ჰეგელის მიხედვით, პოლიტიკური თავისუფლების დაკარგვა გამოწვეულია იმით, რომ იკარგება თავისუ-ფლების ცნობიერება და მისი ცოდნა. ეს ვითარება ძალზე კარგად ჩანს კომუნიზმისა და ნაციონალ-სო-ციალიზმის მაგალითზე; ერთს საფუძვლად ედო ადამი-ანის შესახებ მატერიალისტური წარმოდგენა, მეორეს კი – ბიოლოგიური. სუბსტანციურ თავისუფლებასა და პოლიტიკურ თავისუფლებას შორის კავშირი ჩანს იმ კონსტიტუციებში, რომლებშიც ადამიანის შესახებ წარმოდგენა აისახება. საქმე ისაა, რომ პოლიტიკური თავისუფლების დაფუძნება შეუძლებელია ადამიანის სუბსტანციური თავისუფლების გარეშე.

ეს საკითხი მწვავედ დგას დღეს, როდესაც ნეი-რომეცნიერება ქმნის ადამიანის ახალ მოდელს. გერმან-იაში ამ დარგის მესვეურები არიან გერჰარდ როთი და ვოლფ ზინგერი. ისინი ადამიანური მოქმედების საფუძ-ველს ეძებენ ტვინის სტრუქტურებსა და ფუნქციონი-რების მექანიზმში, რითაც უარყოფენ პიროვნულ მე-ს და ადამიანს ათავისუფლებენ ჩადენილ საქციელზე პასუხისმგებლობისაგან. თავისუფლების ცნობიერე-ბას ისინი ილუზიად მიიჩნევენ. კანტისა და ჰეგელის შემოქმედებისადმი მეცნიერებისა და საზოგადოების ეს

წამყვანი წარმომადგენლები შესაბამისს ინტერესს არ იჩენენ. აქედან გამომდინარე, დღეს ისევ იკარგება ის, რასაც ჰეგელი თავისუფლების ცნობიერებას უწოდებდა; იგი სავსებით მართალი იყო, როდესაც მიიჩნევდა, რომ პოლიტიკური თავისუფლება დამოკიდებულია პიროვნების მიერ თავისუფლების გაცნობიერებაზე. ნეირომეცნიერების შედეგებმა შესაძლოა დამლუპველი ზეგავლენა მოახდინოს პოლიტიკურ თავისუფლებაზე. საეჭვოა, რომ ე.წ. გლობალიზაციამ ზემოქმედება მოახდინოს თავისუფლების ან არათავისუფლების პროგრესზე. ამან შეიძლება თავისუფლებით მანიპულირების სახე მიიღოს და უფრო დიდ არათავისუფლებასთან მიგვიყვანოს.

თავისუფლების მომავალი

თუკი ჰეგელს დავუჯერებთ, შეიძლება ვირწმუნოთ, რომ თავისუფლება კვლავ პოვნებს გასაქანსა და განვითარებას. ამის საფუძველს იძლევა ის, რომ, ჰეგელის აზრით, თავისუფლების უდრეკი ძალა აუცილებლობით გაიკვლევს გზას სინამდვილისკენ.³⁰ ასე რომ, თავისუფლება გზად იმყოფება; მან აღმოაჩინა თავისი იდეა, მაგრამ მისი განხორციელების ისტორია ჯერაც არ დასრულებულა.

გერმანულიდან თარგმნა
გიორგი ბარამიძემ

30 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 33.

ადამიანის თავისუფლება პატერიკულ ტრადიციაში

ადამიანური მყოფობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თემა არის თავისუფლება. ადამიანისათვის, როგორც პიროვნებისათვის, დამახასიათებელი ნებისმიერი ქმედება უდავოდ მის თავისუფლებას უკავშირდება. ამიტომაც, ის მრავალ ასპექტს მიემართება – აზროვნებას, სიტყვას, ფიქრს, სინდისს, ზნეობას, რელიგიასა და სხვა.

დასაწყისშივე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აბსოლუტური თავისუფლება და თვითუფლებრივობა მხოლოდ ღმერთს განეკუთვნება, რადგან ის, ვინც ჭეშმარიტი მყოფობაა, არ ექვემდებარება არანაირ ბუნებით აუცილებლობას¹. ქმნილებებსა და ისტორიაში ამ ჭეშმარიტი თავისუფლების გამოვლენა ყოვლადწმინდა სამების უქმნელი ენერგიების მეშვეობით ხდება. მაგრამ ჩნდება კითხვა: თუკი ჭეშმარიტი თავისუფლება ეკუთვნის ღმერთს, მაშინ ადამიანი რა სახის თავისუფლებას ფლობს და რას ეფუძნება მისი ეს თავისუფლება?

საეკლესიო სწავლების თანახმად, ადამიანის თავისუფლება მისი მყოფობის გვარს უკავშირდება.

1 გაბ.3, 12-15; გრიგოლ ნაზიანზელი, *სიტყვა 30*, PG 36, 128, 317; *სიტყვა 45*, PG 36, 625; გრიგოლ ნოსელი, *ეენომიოსის წინააღმდეგ 12*, PG 45, 933.

ადამიანი, რომლის ონტოლოგიური დასაწყისი არის არა არსში, მყოფობაში საღვთო უქმნელი ენერგიების მეშვეობით შემოდის. ამიტომაც ის დამოკიდებულია თავისი წარმოშობის მიზეზზე, ანუ თავის შემოქმედზე. ის, რაც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ადამიანის შექმნაში, არის მისი შექმნა შემოქმედის ხატისებრად და მსგავსებისებრად², რაც პირდაპირ უკავშირდება მის მოაზროვნეობითობასა და თვითუფლებრივობას (ანუ ავტონომიურობას)³. მოაზროვნეობითობა კი, თავის მხრივ, თვითუფლებრივობით გამოიხატება. აქედან გამომდინარე, მოაზროვნეობითობაცა და თავისუფლებაც ადამიანის ხატისებრობის უმთავრესი მახასიათებლებია. ადამიანის შექმნის დასაბამიდანვე შემოქმედმა მისი თავისუფლება კონკრეტულ რეალობაზე დააფუძნა, რომელიც ამ თავისუფლებას გადამწყვეტი მნიშვნელობის წინაპირობებს აძლევს – ესაა ადამიანის მსვლელობა განსრულებისაკენ.

სწორედ ადამიანის ხატისებრობა არის ის ფუნდამენტი, რომელიც აძლევს მას შესაძლებლობას, თვითუფლებრივობის სწორი გამოყენებით სიკეთე აღასრულოს. ადამიანის ღმერთისაკენ სწრაფვის საფუძველიც

2 დაბ. 1, 27.

3 ორიგენე, *კელსუსის წინააღმდეგ*, PG 10, 108; ბასილი დიდი, *ადამიანის შექმნისთვის*, PG 30, 16; იოანე ოქროპირი, *დაბადების კომენტარები*, PG 53, 72; გრიგოლ ნოსელი, *დიდი კატეხიზმური სიტყვა*, PG 45, 77; კირილე ალექსანდრიელი, *იოანეს სახარების კომენტარები*, PG 73, 485; მისივე, *ანთროპომორფისტების წინააღმდეგ*, PG 76, 1068–1075; იოანე დამასკელი, *გარდამოცემა...2*, 12, PG 94, 920.

სწორედ ხატისებრობაშია. თუმცა საეკლესიო მამათა უმრავლესობა ადამიანის ხატისებრობას მის მთლიან მყოფობას განუკუთვნებს, მაინც მათ თხზულებებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა გონებას ენიჭება⁴. მაგრამ გონებაცა და მოაზროვნეობაც უცილობლად თვითუფლებრივობასა და არჩევანს უკავშირდება, რაც, თავის მხრივ, ადამიანს აძლევს შესაძლებლობას, წარემართოს ან სიკეთისაკენ, ან ბოროტისკენ. თუკი თვითუფლებრივობას მოვაშორებთ მოაზროვნეობას, მაშინ ის არსებით შინაარსს დაკარგავს; რადგან, თავისუფალი ნებელობისა და გადანწყვეტილების გარეშე, გაუგებარი იქნებოდა ყოველგვარი პასუხისმგებლობა. როცა ადამიანს აქვს „ყოველგვარი აუცილებლობისაგან თავისუფალი განზრახულება“, მაშინ მისდევს ის ბუნებით ცხოვრებას და უახლოვდება ღმერთს, ან განემორება ღმერთთან თანაზიარებას და მიდის სიკვდილისაკენ⁵.

შემოქმედმა თავისი ქმნილება თავისუფალი დატოვა ეშმაკის ყოველგვარი ძალადობისაგან, რომელიც მხოლოდ დარწმუნებით ან მზაკვრებით ახდენს გავლენას ადამიანის ნებელობაზე, და, აქედან გამომდინარე, თავისი განდგომილების თანაზიარს ხდის მას. თავისუფლებით ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, წინ აღუდგეს ეშმაკის ცდუნებებს და გადამწყვეტად წარემატოს შემოქმედთან მიმსგავსებაში.

4 ათენაგორა, *აღდგომის შესახებ*, PG 4, 320; ათანასე დიდი, *სიტყვა სიტყვის განკაცებისათვის*, PG 25, 101; გრიგოლ ნოსელი, *ადამიანის შექმნისათვის*, PG 44, 137; იოანე დამასკელი, *გარდამოცემა*, PG 94, 920.

5 გრიგოლ პალამა, *ჰომილია* 22, ათენი, 1861, 280.

წინაპრის ცოდვებმა ონტოლოგიური შედეგები მოუტანა ადამიანთა მოდგმას, მის მყოფობას, ხატისებრობას, რომელიც დაიბინდა და დაბნელდა, მაგრამ სრულიად არ განადგურდა ადამიანში. ის, რაც ადამიანმა დაკარგა, არის მსგავსებისებრობის მოპოვების შესაძლებლობა⁶. ადამიანის ხატისებრობის დაბნელებამ მისი თვითუფლებრივობის გახრწნა გამოიწვია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი, იმის ნაცვლად, რომ თავისი პროტოტიპის თავისუფლებას მიჰყოლოდა, ეშმაკის გავლენის ქვეშ აღმოჩნდა. თავის მხრივ, ეშმაკმა ვერ შეძლო ადამიანის თვითუფლებრივობის სრული განადგურება, თუმცა ხელი შეუშალა მას განსრულებითი მსვლელობის აღსრულებაში. ამიტომაც ადამიანს დაცემის შემდეგ რა ღირსეული ან საქებარი ქმედებაც არ უნდა ჩაედინა, ის მაინც პირველქმნილი ცოდვის შედეგების ქვეშ იმყოფებოდა⁷.

მაგრამ ადამიანის თვითუფლებრივობის არამართებულმა გამოყენებამ ხელი ვერ შეუშალა ღმერთის თავისუფლებას, კაცთმოყვარეობითად სიკეთით შეეცვალა თვითუფლებრივობით გამოწვეული დაცემა და სიყვარულით განეგო საკუთარი შემო-

6 იოანე ოქროპირი, დაბადების კომენტარები 9, PG 53, 79, გრიგოლ პალამა, ბუნებითნი თავნი 39, PG 150, 1148.

7 ბასილი დიდი, რომ არ არის ღმერთი ბოროტთა მიზეზი 1, PG 31, 332, გრიგოლ ნაზიანზელი, წმინდა კვიპრიანესადმი 24, 15, PG 35, 1188, იოანე ოქროპირი, რომაელთა მიმართ ეპისტოლე, PG 60, 474, მარკოზ მეუდაბნოე, პასუხი ნათლისღების შესახებ, PG 65, 1017, კირილე ალექსანდრიელი, რომაელთა მიმართ ეპისტოლის განმარტება, PG 74, 789, გრიგოლ პალამა, პომილია 5, PG 151, 64.

ქმედების გვირგვინის გამოსხნა და თანაც ისე, რომ ოდნავადაც არ შეეზღუდა და შეებღალა მისი თავისუფლება. ადამიანი თვითუფლებრივობის არასწორი გამოყენების შედეგად ეშმაკის მსხვერპლი გახდა. თუმცა ღმერთმა თავისი სიბრძნითა და სიკეთით და შესაბამისი ფორმით დაიცვა ადამიანი როგორც სიკვდილისაგან, ისე თვითუფლებრივობის განადგურებისაგან. საღვთო განგებულებამ არ დაუშვა ონტოლოგიური სიკვდილი ადამიანური მყოფობის გარდაუვალ დასასრულად. რადგან ადამიანი „თვითმოძრაობით“ როდი მივიდა ბოროტებამდე, არამედ ეშმაკის მიერ საღვთო ნებელობაზე ცილისწამების შედეგად. ადამიანი არ წავიდა ბოროტისაკენ „მიუქცეველად“, როგორც დემონები⁸ და ამიტომაც გახდა ის შემწყნარებელი (მიმღებელი) ღმერთის იმ ძღვენისა, რომელიც მისივე ონტოლოგიური გამოხსნისათვის გაიღო შემოქმედმა.

საღვთო განგებულების მეშვეობით, რომელიც იესო ქრისტეს პიროვნების მიერ განხორციელდა, ადამიანი ონტოლოგიურად გათავისუფლდა ცოდვისაგან, ეშმაკისა და ესქატოლოგიური სიკვდილისაგან. ქრისტეს პიროვნებასთან თანაზიარებით ის მაღლისმიერ თავისუფლებას მოიპოვებს. ღმერთი თავისი კაცთმოყვარებით იღებს ადამიანურ ბუნებას „ჰიპოსტასური შეერთების“ გზით სიტყვა ღმერთის პიროვნებაში, რათა განაახლოს ადამიანის დაბინდული ხატისებრობა და ცხოველყოს ის არქეტიპის უქმნელი მაღლით. მხოლოდ ქრისტეს, როგორც ღმერთსა და ადამიანს, როგორც ჭეშმარიტად უცოდ-

8 გრიგოლ პალამა, *ჰომილია* 22, PG 151, 289.

ველ ადამიანს, თავისუფალს ეშმაკის მონებისაგან, ძალუძს ადამიანის გამოხსნა სიკვდილის ტყვეობისგან⁹.

უნდა ითქვას, რომ მაცხოვრის განკაცებით საფუძველი დაედო ადამიანის გამოხსნას ცოდვის, ხრწნისა და სიკვდილისაგან, მისი აღდგომით კი საბოლოოდ ბეჭედი დაესვა შესაქმის გვირგვინის სიკვდილის ტყვეობისაგან ონტოლოგიურ გამოხსნას¹⁰. როცა ქრისტე განკურნავდა ბელზებულებს და სნეულ ადამიანებს, ყოველთვის ამონებდა, რომ მხოლოდ მას ძალუძს მათი გათავისუფლება ბოროტი ძალის მონებისაგან და ღმერთთან მიყვანა¹¹. მაგრამ ადამიანის ეშმაკის მონებისაგან გათავისუფლება მაცხოვრის მხოლოდ ამაღლებამდელი პერიოდით არ შემოიფარგლება. ის დღესაც გრძელდება ეკლესიაში ადამიანის როგორც სულთან, ისე სხეულთან მიმართებაში.

ქრისტეს განკაცება, სიკვდილი და აღდგომა მისი ცხოვრების ისტორიული ფაქტებია; მაგრამ ყველაფერ ამას ადამიანისათვის გამომხსნელობითი მნიშვნელობა აქვს. ადამიანის ერთადერთი შესაძლებლობა ცოდვის, ბოროტებისა და სიკვდილის მონებისაგან გათავისუფლებისათვის მისი ქრისტეს სიკვდილსა და აღდგომაში საკრამენტული წილმქონეობაა. საკრამენტულად, ანუ ნათლობის გზით

9 კირილე ალექსანდრიელი, *იოანეს სახარების კომენტარები*, PG 73, 688.

10 ათანასე ალექსანდრიელი, *სიტყვისა განკაცებისათვის*, PG 25, 112.

11 ათანასე ალექსანდრიელი, *ეპისტოლე ადელფიოსისადმი*, PG 26, 1077, გრიგოლ ნოსელი, *დიდი კატეხიზური სიტყვა*, PG 45, 65–68, გრიგოლ ნაზიანზელი, *სიტყვა* 38, PG 36, 325.

ქრისტეს ცხოველმყოფელ სიკვდილსა და აღდგომაში წილმქონეობა ადამიანისათვის თავისუფლების ონტოლოგიურ წინაპირობებში თანამონაწილეობაა, რაც, ფაქტობრივად მას მადლისმიერად ათავისუფლებს ზემოხსენებული სამმაგი მონობისაგან. როგორც ადამის შეცოდების გამო სიკვდილის შედეგი ყველა ადამიანზე მოიწია, ისე განკაცებული ღმერთის მიერ, ყველას, ვინც ხელახლა იშვება სულიერად, მიემადლება საუკუნო ცხოვრება, ანუ ის, რაც არის თავისუფლებაში ცხოვრება.

ქრისტე ეკლესიაში არის საღვთო მადლის დაუშრეტელი წყარო, რომელიც მორწმუნეს ცოდვისა და მისი შედეგებისაგან ათავისუფლებს¹². ნათლობის გამოცხსნელობითი მადლი მაშინაც კი არ ქრება, როდესაც მორწმუნე ცოდავს და არ იღებს საღვთო ენერგიას, რადგან საღვთო ნიჭები და მადლი ასეთ ადამიანში შთანერგილია, თუმცა უმოქმედოა¹³. როდესაც საიდუმლოებების მოქმედებისა და ადამიანის სინერგიის მეშვეობით ამოქმედდება საღვთო მადლი, მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი ჭეშმარიტი თავისუფლების არსებობა. ეს ნათლად ჩანს პავლე მოციქულის სიტყვებში: „...სჯულმან სულისა ცხოვრებისამან ქრისტე იესუმს მიერ განმათავისუფლა მე სჯულისა მისგან ცოდვისა და სიკუდილისა“¹⁴. ადამიანის გათავისუფლება ცოდვისა და სიკვდილისაგან, რაც რეალურად სულიწმიდის მადლის მიერ აღესრულებ-

12 კირილე ალექსანდრიელი, *იოანეს საბარების კომენტარები*, PG 73, 504–505, გრიგოლ პალამა, *ჰომილია 16*, PG 151, 201.

13 გრიგოლ პალამა, *მონაზონ ქსენისადმი*, PG 151, 1077.

14 *რომ. 8, 15*.

ბა, ანიჭებს მას არა მხოლოდ უკვდავებას, არამედ უცოდველობასაც. მხოლოდ ვნებების, ხრწნადობის და სიკვდილისაგან გათავისუფლებული ადამიანური ბუნება შეძლებს ჭეშმარიტი თავისუფლებით მოძრაობას. სხვა მხრივ, გაუგებარია ცოდვისაგან ონტოლოგიური გათავისუფლების გარეშე ჭეშმარიტი თავისუფლება. სიტყვა ღმერთის განკაცებითა და ამაღლებით დაცულ იქნა ადამიანის თავისუფლება საუკუნოდ, რადგან ქმნილი ადამიანური ბუნება მამის წიაღში შევიდა ქრისტეს მეშვეობით¹⁵. როგორც სიტყვის განკაცებით ადამიანური ბუნება ჰიპოსტასურად შეუერთდა საღვთო ბუნებას და მისი მსგავსი გახდა, ისე ქრისტეს ამაღლებით ჩვენი ბუნება გახდა თანამოსაყდრე, რადგან ქრისტე მამის დიდებულების მარჯვნივ დაჯდა ზეცაში¹⁶.

მაგრამ ქრისტესმიერ თავისუფლებაში შეიძლება ერთგვარი გარეგნული წინააღმდეგობაც დავინახოთ, რადგან ასეთი თავისუფლება ქრისტესადმი სრულ მონობას გულისხმობს. მორწმუნეთა ქრისტესადმი სრული მონობა ნებელობითი აქტია, რომელიც სრულად წარმოაჩენს მათ თანხმობას ქრისტეს მონოდებაზე. მაგრამ, მორწმუნეების მხრიდან, მათი ნებელობის სრულად მიძღვნა მაცხოვრისადმი სულაც არ ნიშნავს საკუთარი თავისუფლების იგნორირებას; პირიქით, ისინი ითავისებენ ქრისტეს სულს. ქრისტეს სული კი, რომელსაც მორწმუნეები ეკლესიაში იღებენ, თავის მხრივ, არ არის „მონობის სული“, არამედ „შვილები-

15 კირილე ალექსანდრიელი, *იოანეს სახარების კომენტარები*, PG 74, 509.

16 გრიგოლ პალამა, *ჰომილია 21*, PG 151, 281.

სამ¹⁷, რაც პატერიკული ტრადიციით იდენტურია თავისუფლების სულთან, ანუ სულიწმიდასთან¹⁸. მაშასადამე, თუკი ადამიანი ქრისტესმიერ სულს გაითავისებს, მაშინ ის უცილობლად აღმატებულ თავისუფლებას განიცდის, რასაც წმინდა წერილიც ადასტურებს: „ხოლო უფალი სულ არს; ხოლო სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაურებაჲ არს“¹⁹. ამ თავისუფლებას, რომელზეც პავლე მოციქული საუბრობს, მორწმუნე საღვთო მადლის მეშვეობით მოიპოვებს.

სულიწმიდა არის სული შვილებისა და თავისუფლებისა; მორწმუნეთა თავისუფლება საეკლესიო ერთობაში მართებულად მხოლოდ მაშინ გაიგება, როცა ის განუყოფლადაა დაკავშირებული მადლისმიერ ძეობილობასთან, რაც ღმერთისგან ენიჭება ადამიანს. მადლისმიერი ძეობილობა კი მათთვისაა დამახასიათებელი, ვინც სატანისა და ცოდვის ტყვეობიდან თავისუფლდება და იძენს ღმერთის ძეობილობის უქმნელ ენერგიას. როდესაც ვამბობთ მადლისმიერ ძეობილობას, ვგულისხმობთ მამის ძეობილობას, რომელიც მორწმუნეს მადლისმიერად ქრისტესგან ეძლევა²⁰.

17 რომ. 8, 15.

18 დიდიმე ალექსანდრიელი, *სამების შესახებ სამი წიგნი*, PG 39, 810–804; ათანასე დიდი, *ეპისტოლე სერაპიონისადმი*, PG 26, 597–600; გრიგოლ ნაზიანზელი, *სიტყვა 31*, PG 36, 165–168; მაქსიმე აღმსარებელი, *თალასისადმი*, PG 90, 444; გრიგოლ პალამა, *წინააღმდეგობელი სიტყვა აკინდინოსისადმი*, ათენის გამოცემა, ტ. 3, 336–337.

19 2 კორ. 3, 17.

20 კირილე ალექსანდრიელი, *იოანეს სახარების კომენტარები*, PG 74, 652.

ნათლობის უქმნელი მადლით ქრისტე სულიერად განაახლებს ადამიანებს და ასაზრდოებს მათ არა მხოლოდ „პატიოსანი სისხლით და ხორციით თვისით“, არამედ სულიწმიდითაც²¹. ამ გზით მორწმუნეები ზეციური მამის საყვარელი ძეების სახელს მოიპოვებენ; თუმცა ეს ძეობილობა არაა „მოქმედი“, ანუ მოქმედებაში არსებული ძეობილობა. ნათლობის მეშვეობით ადამიანი შეიძენს ძალას, ანუ იღებს შესაძლებლობას, რომ გახდეს ღმერთის ძე მომავალ სასუფეველში²².

მორწმუნეთა თავისუფლებას ონტოლოგიური და მადლისმიერი ხასიათი აქვს, იმავდროულად მისი შინაარსი ანთროპოლოგიურიცაა და თეოლოგიურიც. მაგრამ როგორ გაიგება თავისუფლების ეს მახასიათებლები საეკლესიო წიაღში?

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ადამიანის თვითუფლებრივობა წარმოადგენს ხატისებრობის ონტოლოგიურ ნიშან-თვისებას. ეკლესიის წიაღში, და კონკრეტულად ნათლობისას, ადამიანის ცოდვით დაცემის შედეგად დაზიანებული და დაბინდული თვითუფლებრივობა არა მხოლოდ განიკურნება და განახლდება, არამედ მადლისმიერად გამდიდრდება სულიწმიდისეული თავისუფლებით, რომელიც ადამიანის თავისუფლებას ანთროპოლოგიურთან ერთად, თეოლოგიურ შინაარსსაც აძლევს. აქედან გამომდინარე, მორწმუნის აქამდე მხოლოდ ბუნებითი თავისუფლება მადლისმიერი თავისუფლებითაც გამდიდრდება.

21 მაქსიმე აღმსარებელი, თალასისადმი, PG 90, 444.

22 კირილე ალექსანდრიელი, იოანეს სახარების კომენტარები, PG 74, 652.

რა კავშირშია ეს მადლისმიერი თავისუფლება ადამიანის ბუნებით თავისუფლებასთან? მადლისმიერ თავისუფლებას, თანახმად ეკლესიის სულიერი გამოცდილებითი ცხოვრებისა, ონტოლოგიური მყოფობა აქვს, რადგან ის ყოვლადნმიდა სამების უქმნელ ენერგიას წარმოადგენს. გრიგოლ ნაზიანზელი მას ამგვარად ახასიათებს: „სული შვილებისა და ძეობილობისა, ჭეშმარიტებისა, თავისუფლებისა, სული სიბრძნისა, გულისხმისყოფისა, განზრახულობისა, სიმტკიცისა, მცოდნეობისა, კეთილმსახურებისა, ღვთის შიშისა...“²³; გრიგოლ პალამა კი მადლისმიერ თავისუფლებას სულიწმიდის ბუნებით და უქმნელ ენერგიად სახელდება, რომელიც მიეცემა მორწმუნეს ეკლესიაში საკრამენტული გზით. ამრიგად, ბიბლიური ფრაზა: „სული უფლისაჲ... აზნაურებაჲ არს“, ნიშნავს იმას, რომ მორწმუნეში სულიწმიდის მყოფობა უქმნელი თავისუფლების არსებობას ადასტურებს²⁴. მაგრამ აქ კიდევ სხვა კითხვებიც ჩნდება და სავსებით ლოგიკური: როდესაც მორწმუნე გაითავისებს თავისუფლებას, როგორც სულიწმიდის ბუნებრივ ენერგიას, რა ხდება ადამიანის თავისუფლებასთან, როგორც მის თვითუფლებრივობის ენერგიასთან მიმართებაში? უქმდება, კარგავს თავის ძალას თუ ინარჩუნებს საკუთარ თვისებებს? თუ უქმდება, მაშინ ხომ არ კარგავს რამე არსებითს ადამიანური პიროვნება? თუ რჩება, მაშინ როგორ თანა-

23 გრიგოლ ნაზიანზელი, *სიტყვა 31 (თეოლოგიური 5)*, PG 36, 165.

24 გრიგოლ პალამა, *წინააღსაღმგომელი სიტყვა აკინდინოსისადმი*, ათენის გამოცემა, ტ. 3, 337.

შეეწყობა ეს ორი თავისუფლება ერთ პიროვნებაში, და თანაც ერთი უქმნელი, ხოლო მეორე ქმნილი? ორი ნებელობა ქრისტეს პიროვნებაში შეერთებულია „განუყოფლად, უცვალეblად, განუცალკავეblად, შეურევლად“, რაც ფაქტობრივად განაპირობებს ორი ნებელობის ერთობასა და განსაკუთრებულობებსაც. ქრისტეს ნებელობები, მართალია, განუყოფლადაა შეერთებული და თითოეული მათგანი „უცვალეblად და შეურევლად“ იცავს თავის ბუნებრივ თვისებებსა და განსაკუთრებულობას, მაგრამ ადამიანური ნება მიჰყვება და ემორჩილება საღვთო ნებელობას. სწორედ ადამიანური ნებელობის დაქვემდებარება საღვთო ნებელობასთან არის უცოდველობის გამოხატულება ქრისტეს პიროვნებაში. ზემო შეკითხვებზე პასუხი მხოლოდ ქრისტიოლოგიური შინაარსისაა. ჰიპოსტასური შეერთების შედეგად ორი ბუნებრივი თვითუფლებრივობისა და ორი ბუნებრივი ნებელობის არსებობა ქრისტეში არის საფუძველი მორწმუნეებში ორი თავისუფლებისა და ორი ნებელობის არსებობისა, რაც ქრისტეს საკრამენტულ და განღმრთობილ სხეულთან მადლისმიერი და ონტოლოგიური თანაშეწყობის შედეგად ხდება. მაგრამ არსებობს ფუნდამენტური განსხვავება მორწმუნისა ქრისტესაგან. მორწმუნეს მხოლოდ საკუთარი ბუნების ადამიანური ნებელობა და თავისუფლება აქვს. სხვა ნებელობა და თავისუფლება მასში არის სულიწმიდის უქმნელი ბუნებრივი ენერგია, რომელსაც ადამიანი მხოლოდ მადლისმიერად ითავისებს.

ქრისტეს ორი ბუნებრივი თავისუფლებისა და ნებელობის ურთიერთკავშირი აჩვენებს იმ საზომსა

და ნიშნულს, რომელთაც უნდა მისდევდეს (მიჰყვებოდეს) ზოგადად ადამიანური ნებელობისა და თავისუფლების კავშირი სამპიროვანი ღმერთის უქმნელ ნებელობასა და თავისუფლებას. ეს კავშირი უნდა იყოს ადამიანური თავისუფლების დაქვემდებარების კავშირი მაღლისმიერ თავისუფლებასთან, რომელიც მიეცემა მორწმუნეს, როგორც ქრისტეს მისტერიული სხეულის ცოცხალ წევრს. ერთი მხრივ, სათნოებების აღსრულება მცნებების თავისუფალი და სიყვარულისმიერი დაცვით და, მეორე მხრივ, უპირატესად, მორწმუნის თავისუფალი და შეგნებული წილმქონეობა ეკლესიის საიდუმლოებებში არის ის უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი, რითაც მორწმუნე თავის ქმნილ ნებელობასა და თავისუფლებას უქვემდებარებს შემოქმედის უქმნელ ნებელობასა და თავისუფლებას. მიუხედავად გარეგნული და მოჩვენებითი წინააღმდეგობისა, ადამიანის ნების საღვთო ნებელობაზე დაქვემდებარება რეალურად არის ჭეშმარიტი თავისუფლებისაკენ ერთადერთი გასასვლელი მორწმუნისათვის. ამ გზით მორწმუნე უფალ იესო ქრისტეს უქმნელი ცხოვრების წილმქონე ხდება, რაც არის ცხოვრება სულიწმიდაში. შესაბამისად, მორწმუნის ქრისტესმიერი თავისუფლება არის მაღლისმიერი თავისუფლება და ადამიანური თავისუფლების საღვთო უქმნელ თავისუფლებასთან დაქვემდებარების საზომი. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანთა სულიწმიდისეული თავისუფლება არ არის გაურკვეველი, ბუნდოვანი ან განუსაზღვრელი რამ რეალობა, პირიქით, ესაა ყოვლადწმიდა სამების კონკრეტული ენერგია, რომელიც ხასიათდება, როგორც წილმქო-

ნეობითი მადლისმიერი და უქმნელი რეალობა, საიდანაც იღებს ყოველგვარ აზრს მორწმუნის ნებისმიერი პიროვნული გამოხატულება და ზოგადად მთელი მისი ცხოვრება. ეკლესია იძლევა ძირითად ელემენტებს, რომელიც აღწერს ამ თავისუფლების გამოვლენისა თუ მისგან გადაცდომის საზღვრებს. სახარება იძლევა მაჩვენებლებს, რომელიც აზრს აძლევს ამ თავისუფლებაში ცხოვრებას; ამიტომაც უწოდებს მას იაკობ მოციქული: „სჯულსა მას სრულსა აზნაურებისასა“²⁵, რის საფუძველზეც განისჯება საბოლოოდ მორწმუნის მთელი ცხოვრება. გრიგოლ პალამა ამბობს, რომ სახარება არა მხოლოდ „სჯული აზნაურებისა“, არამედ „სჯული მადლისა“²⁶. სახარების ეს ორი მახასიათებელი – მადლის სჯული და თავისუფლების სჯული – ცხადად აჩვენებს იმას, რომ სახარება არ არის რჯულისმიერი მითითებების კოდექსი, რომელიც მორწმუნეებს ავალდებულებს, სასჯელის შიშის გამო მასთან შეთავსებას; პირიქით, მადლისმიერი და თავისუფლებისმიერი რჯული განსაზღვრავს მორწმუნეების ცხოვრებას და მას წარმართავს ჭეშმარიტი თავისუფლების წყაროსკენ – სამპიროვანი ღმერთისკენ.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მორწმუნეების ქრისტესმიერ თავისუფლებას ესქატოლოგიური გამიზნულობა აქვს, რადგან მისი დასრულება და განსრულება პარუსიაშია. როგორც საეკლესიო გამოცდილებიდანაა ცნობილი, ბოლო ჟამი დღეს საეკლესიო საიდუმლოებებში იცხოვრება. ამიტომაც

25 იაკობი 1, 25.

26 გრიგოლ პალამა, *ჰომილია* 38, PG 151, 480.

მორწმუნეები ამ ცხოვრებაშიც მადლისმიერი თავისუფლებით ცხოვრობენ, რაც არის ესქატოლოგიური თავისუფლების წინდი. თუმცა სულიწმიდისეული თავისუფლება თავის სრულყოფილებაში მხოლოდ საყოველთაო აღდგომის შემდეგ გამოჩნდება და იცხოვრება, ანუ ღვთის სასუფეველში, სადაც მორწმუნეები ქრისტეს საკრამენტული სხეულის განღმრთობილი წევრები იქნებიან და დაუსრულებლად განსრულებულნი განსაკუთრებული სავსებით მიიღებენ სულიწმიდას.

ადამიანის თავისუფლებას, როგორც მისი ხატისებრობის ონტოლოგიურ ნიშანს, ძალუძს, მიიღოს უქმნელი თვისება ესქატოლოგიური გამიზნულობიდან გამომდინარე, როცა ის ღმერთის უქმნელი თავისუფლებით გამდიდრდება. ეს უქმნელი თავისუფლება ონტოლოგიურად არის იქ, სადაც არის სულიწმიდა. სულიწმიდა იძლევა მადლისმიერ თავისუფლებას, რომელსაც მორწმუნე საიდუმლოებების მეშვეობით ითვისებს, ხოლო მოქმედებაში საკუთარი ქმნილი თავისუფლების საღვთო უქმნელ თავისუფლებაზე დაქვემდებარებით მოჰყავს: „სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაურებაჲ არს“. ეკლესია არის ადამიანის თავისუფლების განხორციელების ადგილი, რადგან აქ ხდება სულიწმიდის მადლის მიღება, განცდა და გამოჩინება, რაც არის ადამიანის ჭეშმარიტი თავისუფლების გარანტია.

თავისუფლების იდეა წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ცხოვრებასა და სწავლებაში

2016 წელს სამი საუკუნე შესრულდა მას შემდეგ, რაც რუმინეთში უდიდესი ქართველი მოღვაწე ანთიმოზ ივერიელი (დაახლ. 1640-50-1716 წწ.) მონაშობრივად აღესრულა. მისი მოღვაწეობა რუმინეთში XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე საკმაოდ ნაყოფიერია: იგი ჯერ იყო ჩეტეცუიას და სნაგოვის მონასტრების წინამძღვარი, შემდეგ რიმნიკუ-ვილჩეას ეპარქიის ეპისკოპოსი, ხოლო 1708 წლიდან – სრულიად უნგრეთ-ვლახეთის მიტროპოლიტი. ანთიმოზ ივერიელი ისტორიაში შევიდა, როგორც ეკლესია-მონასტრების ქტიტორი, დიდი ორატორ-ჰომილეტი, ხელოვანი, კალიგრაფი, სასულიერო სკოლებისა და რუმინეთში პირველი საჯარო ბიბლიოთეკის დამაარსებელი.

მაგრამ ყველაზე დიდი წვლილი ანთიმოზმა მესტამბეობის განვითარებაში შეიტანა. თავისი ცხოვრების განმავლობაში მან რუმინეთის სხვადასხვა კუთხეში აამოქმედა არაერთი სტამბა, რომლებშიც მისი უშუალო მონაწილეობით დაიბეჭდა ლიტურგიკული და სამოძღვრო-დამრიგებლური შინაარსის 63 წიგნი ბერძნულ, რუმინულ, სლავურ და არაბულ ენებზე და ასევე ქართულენოვანი ოდიკი.¹ 1701

1 ოდიკი – დაახლოებით 60/40 სმ. ზომის აბრეშუმის ნაჭ-

წელს ანთიმოზმა თავისი ხელით ააწყო და ანტიოქელ მართლმადიდებლებს გაუგზავნა ისტორიაში პირველი არაბულენოვანი სტამბა, ხოლო 1709 წელს მიტროპოლიტმა ანთიმოზმა თავის საუკეთესო მოწაფე მესტამბეს მიხაი იშთვანოვიჩს თბილისში ვახტანგ VI-თან გაატანა უკვე ქართულენოვანი სტამბა ახალდაბეჭდილ ოდიკებთან ერთად.² აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ რუმინულ ენაზე მის მიერ დანერგილი თუ გადათარგმნილი წიგნების მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ დღემდე რუმინულ ენათმეცნიერებაში წმინდა ანთიმოზი ოფიციალურად აღიარებულია რუმინული ლიტურგიკული და კლასიკურ-ლიტერატურული ენების ერთ-ერთ მთავარ დამფუძნებლად.³

რუმინულ, ბერძნულ, ქართულ, სლავურ და არაბულ ენებზე განეული განმანათლებლური მოღვაწეობისთვის და ასევე მონამეობრივი აღსას-

ერი, რომელზეც გამოსახულია მაცხოვრის გარდამოხსნის ხატი და რომელშიც ჩაკერილია რომელიმე წმინდანის მცირე წმინდა ნაწილი. ოდიკი დაკეცილ მდგომარეობაში მუდმივად დაბრძანებულია ტაძრის საკურთხეველში ტრაპეზზე და იხსნება მხოლოდ წირვის ჩატარების დროს. ოდიკის ქვედა ნაწილში აუცილებლად დასმულია მოქმედი პატრიარქის ან მმართველი მღვდელმთავრის ხელმოწერა. ოდიკის გარეშე წირვის ჩატარება დაუშვებლად ითვლება: ის, ერთი მხრივ, ტაძრისა და იქ მომსახურე მღვდელმსახურის კანონიკურობის, მეორე მხრივ, ზეციერი და მინიერი ეკლესიების მისტიკური კავშირის სიმბოლო და ნიშანია.

2 Sfântul Antim Ivireanul, *Scrisori*, Editie îngrijită de Arhimandrit Mihail Stanciu și Academician Gabriel Strempel, Editura BASILICA, București, 2014, 30.

3 Dan Simonescu, *Antim Ivireanul, scriitorul* (La 250 de ani de la uciderea lui: 1690-1716), în *Analele Academiei Române*, anul 100 (1966), 666-673.

რულისთვის, 1992 წელს, რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდმა მიტროპოლიტი ანთიმოზ ივერიელი ოფიციალურად შერაცხა წმინდანების დასში.

თუ კარგად შევისწავლით წმინდა ანთიმოზის ცხოვრებას, ნათლად დავინახავთ, რომ მის ცხოვრების გზას საფუძვლად უდევს ბრძოლა თავისუფლებისთვის. ის დაიბადა საქართველოში დაახლოებით 1640-1650 წლებში, მესხეთის სოფელ უდებში, ქურციძეების ოჯახში, სადაც მიიღო გამორჩეული განათლება ღვთისმეტყველებაში, ფილოსოფიაში, ისტორიაში და უცხო ენებში.⁴ მის მშობლებს ერქვათ იოანე და მარიამი, ხოლო თავად მისი ნათლობის სახელი იყო ანდრია.⁵ ახალგაზრდა ასაკში მას ტყვედ იტაცებენ და ყიდიან სტამბოლის მონათა ბაზრობაზე.⁶ უცნობია, ზუსტად რამდენი ხანი დაჰყო მან თურქებთან მონობაში, მაგრამ გარკვეული პერიოდის შემდეგ მას გამოისყიდის იერუსალიმის პატრიარქი, დოსითე ნო-

4 ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ ანთიმოზ ივერიელი იყო გვარად ქურციძე და წარმოშობით მესხეთის სოფელ უდედან, ეფუძნება ზეპირ გადმოცემას და არ არის დადასტურებული დოკუმენტურად. სავარაუდოდ, ის უნდა ყოფილიყო მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენელი, რაზეც მეტყველებს მისი მაღალი და მრავალმხრივი განათლება და ერუდიცია.

5 Mihail Stanciu, *Consideratii despre originea Sfintului Antim Ivireanul*, in: „Ortodoxia”, #3 (2012).

6 საქართველოდან წაყვანისას, ანთიმოზი რომ არა მცირეწლოვანი, არამედ უკვე ზრდასრული პიროვნება იყო, დასტურდება იმ ფაქტით, რომ იმ დროისთვის იგი იყო უკვე რელიგიურად, ეროვნულად და კულტურულად ჩამოყალიბებული ახალგაზრდა.

ტარა (1669-1707 წწ.). ანთიმოზი მიჰყვება პატრიარქს იერუსალიმში, სადაც მაცხოვრის საფლავის ტაძარში აღიკვეცება ბერად, იკურთხება მღვდელმონაზვნად და იქვე აგრძელებს მოღვაწეობას ტაძრის წინამძღვრის თანაშემწედ.⁷ დაახლოებით 1682-1683 წლებში, მას აგზავნიან მოლდოვაში, სადაც იერუსალიმის საპატრიარქოს მეტოქიონის, ჩეტაცუიას მონასტრის წინამძღვრად ინიშნება. ცნობილია, რომ იქ ანთიმოზი მესტამბეობის შესწავლას იწყებს.

1690 წელს ილუმენი ანთიმოზი გადადის მოლდოვიდან ვლახეთის სამთავროში, კერძოდ, ბუქარესტში, და ამავდროულად იცვლის საეკლესიო იურისდიქციას იერუსალიმიდან კონსტანტინოპოლზე. მალევე მას აბარებენ ბუქარესტის სტამბის ხელმძღვანელობასა და სნაგოვის მონასტრის წინამძღვრობას. 1705 წელს მას აკურთხებენ რიმნიკუ-ვილჩეას ეპარქიის ეპისკოპოსად, ხოლო სამი წლის შემდეგ, 1708 წელს, ის აყავთ სრულიად უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლიტად. 1716 წლის 10 სექტემბრს თურქეთის იმპერიის წინააღმდეგ (რომელიც მაშინ ბატონობდა რუმინულ სამთავროებზე) შეთქმულებაში მონაწილეობის გამო მას აპატიმრებენ, აწამებენ, განკვეთავენ სასულიერო ხარისხიდან, მიუსჯიან სამუდამო გადასახლებას სინას მთაზე წმინდა ეკატერინეს მონასტერში, მაგრამ, ოქტომბრის პირველ რიცხვებში, საიდუმლო ბრძანების შესაბამისად, გზად, დღევანდელი ბულგარეთის ტერიტორიაზე,

7 Mihail Stanciu, *Descoperiri recente referitoare la venirea Sfântului Antim Ivireanul în Tarile Românești*, in: „Ortodoxia”, #1 (2014).

თურქი ჯარისკაცები მას კლავენ და მის სხეულს აგდებენ მდინარე ტუნჯიაში.

ტყვეობა და თავისუფლება წმინდა ანთიმოზის ცხოვრების ერთ-ერთი მთავარი შემადგენელი ნაწილი იყო: დაბადებული საქართველოში თავისუფალ და შეძლებულ ოჯახში, იგი ვარდება ტყვედ და მონად იყიდება სტამბულში, იბრუნებს თავისუფლებას და ნაყოფიერ სასულიერო და საზოგადო მოღვაწეობას ეწევა ჯერ პალესტინაში, ხოლო შემდეგ რუმინულ სამთავროებში – მოლდოვასა და ვლახეთში, დაბოლოს, პოლიტიკური ბრალდებით მას აპატიმრებენ და ბოლოს წამებით კლავენ კიდევაც. ამიტომ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ბრძოლა სულიერი, პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი თუ საეკლესიო თავისუფლება-დამოუკიდებლობისათვის მისი ცხოვრების ერთ-ერთი მთავარი მიზანი იყო.

წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ბრძოლა ვლახეთის სახელმწიფოს დამოუკიდებლობისათვის

აღსანიშნავია, რომ ანთიმოზი იყო აქტიური პოლიტიკური მოღვაწე, კერძოდ – ორი სახელმწიფო შეთქმულების მთავარი ინიციატორი: 1711 წელს ბალკანეთში რუსეთის იმპერიის სამხედრო კამპანიისა და 1716 წელს ავსტრია-თურქეთის ომის დროს უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლიტმა ანთიმოზმა ორჯერ საიდუმლოდ შეკრიბა პატრიოტულად მოაზროვნე რუმინელი თავად-აზნაურები, რომელთა მიზანიც იყო ბრძოლაში ჩაბმა და რუმინეთის სახელ-

მნიფოს საბოლოო გათავისუფლება ოსმალეთის იმპერიის ბატონობისაგან. დიდი რუმინელი თეოლოგი და ისტორიკოსი კონსტანტინე ერბიჩეანუ წერდა: „მიტროპოლიტი ანთიმოზს სძულდა როგორც თურქი დამპყრობლები, ასევე მათი პოლიტიკის გამტარებელი ფანარიოტი ბერძნები. ამიტომაც, როდესაც 1711 წელს მოლდაველები შეეკრნენ რუსეთის იმპერატორ პეტრე დიდს თურქების წინააღმდეგ ომში, მიტროპოლიტი ანთიმოზი დიდ ხანს არნმუნებდა ვლახეთის მთავარ ბრინკოვეანუს, რომ ისიც ჩართულიყო ამ ბრძოლაში, მაგრამ მან ნეიტრალიტეტის შენარჩუნება არჩია. მიუხედავად ამისა, მიტროპოლიტმა ანთიმოზმა, ზოგიერთ თავადთან ერთად, შეძლებისდაგვარად აქტიური მონაწილეობა მიიღო თურქების წინააღმდეგ ბრძოლაში.“⁸ სამწუხაროდ, ვერც ერთი შეთქმულება ვერ დაგვირგვინდა რეალური შედეგით. უფრო მეტიც, მეორე მცდელობას შეეწირა ბევრი რუმინელი პატრიოტისა და, მათ შორის, თავად წმინდა ანთიმოზ ივერიელის სიცოცხლეც.⁹

ჩვენთვის საინტერესოა, ჰქონდა თუ არა კანონიკური უფლება წმინდა ანთიმოზს, მონაწილეობა მიეღო ასეთ პოლიტიკურ საქმიანობაში. ეს საკითხი მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც პროთურქული ორიენტაციის რუმინელი ქრონიკოსები (რადუ პოპესკუ, რადუ გრეჩანუ და მიტროფან გრიგორაში) მკ-

8 Constantin Erbiceanu, *Didahiile tinute in Mitropolia din Bucuresti de Antim Ivireanul, Mitropolitul Ungrovlahiei, Notite biografice de Episcopul Melhisedec*, Bucuresti, 1888, 9.

9 О. Ш. Гвинчидзе, *Антим Ивериец, "Мецниереба"*, Тбилиси, 1989, 238-239, 253-254.

აცრად აკრიტიკებდნენ ანთიმოზ ივერიელს და ბრალს სდებდნენ მას სახელმწიფოს ღალატსა და საეკლესიო კანონების დარღვევაში. ამავე მიზეზით, თურქეთის ხელისუფლების ზენოლის ქვეშ, კონსტანტინეპოლის ეკლესიამაც განკვეთა ანთიმოზი მიტროპოლიტის ხარისხიდან: „რევოლუციისა და აჯანყების მომწყობის ბრალი არის ძალზე მძიმე და ის მკაცრად განიკითხება ადამიანებისა და ღვთის მიერ... ამიტომ საეკლესიო კანონებიც მძიმედ სჯიან მას, ვინც, ასე თუ ისე, სჩადის ასეთ დანაშაულს... ყოფილმა უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლიტმა, ბოროტმა ანთიმოზმა, განიზრახა [მსგავსი] ეშმაკეული და დაუშვებელი საქმეები და იგი უნდა განიკვეთოს მღვდელმთავრის ხარისხიდან... მისი ბრალი – უღვთო რევოლუცია და აჯანყება – ცხადი და დამტკიცებულია. ის გახდა ბოროტმოქმედი, მეამბოხე და შეთქმულების მომწყობი ძლევამოსილი [ოსმალეთის] იმპერიისა და ჩვენი უდიდებულესი და უბრწყინვალესი სრულიად უნგრო-ვლახეთის მთავრის, ნიკოლაე [მავროკორდატის] წინააღმდეგ და, ყოველივე ამის გამო, საეკლესიო კანონების მიხედვით, უნდა განიკვეთოს...“¹⁰ – ნათქვამია მსოფლიო საპატრიარქოს სინოდალურ დადგენილებაში.

თავიდანვე აღსანიშნავია, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის მართვა-გამგეობის ერთ-ერთი ძირითადი კანონიკური პრინციპი მართლაც გულისხმობს სახელმწიფოს მიმართ ლოიალურ დამოკიდებულებას. ამ პრინციპის მიხედვით, ეკლესია აღიარებს, რომ სახელმწიფო არის საზოგადოების მართვის

10 Gabriel Strempele, *Antim Ivireanul*, Editura Academiei Romane, Bucuresti, 1997, 336-337.

ღვთისგან დანესებული სისტემა; ეკლესიას გააჩნია განსხვავებული მიზნები და, შესაბამისად, ის არ ერევა სახელმწიფოს საქმეებში; ეკლესია აღიარებს და იცავს სახელმწიფოს კანონმდებლობას; ეკლესია პატივს სცემს საერო ხელისუფლებას და ღოცულობს მისთვის.¹¹ საეკლესიო კანონები მკაცრად სჯიან მათ, ვინც შეთქმულებით ან სხვა რაიმე სახით უპირისპირდებიან სახელმწიფო ხელისუფლებას (მოციქულთა 84-ე კანონი; IV მსოფლო კრების მე-18-ე კანონი; VI მსოფლიო კრების 34-ე კანონი).

მოციქულთა 84-ე კანონი: „პირი, რომელიც უსამართლოდ შეურაცხყოფს მეფეს ან მთავარს, სასჯელის ღირსია; თუ იგი სასულიერო პირი იქნება, ხარისხიდან განიკვეთოს, ხოლო, თუ ერისკაცი – უზიარებლობით დაისაჯოს.“¹²

IV მსოფლო კრების 18-ე კანონი: „თანამზრახველობითი დანაშაული ან ბრბოს თავშეყრა შეთქმულების მიზნით, გარეშე [სამოქალაქო] კანონებითაც იკრძალება; მით უფრო დაუშვებელია მსგავსი ქმედება საღვთო ეკლესიაში, ნუ იყოფინ! თუ რომელიმე კლერიკოსი ან მონაზონი ბოროტ თანამზრახველობასა და შეთქმულებაში იქნება მხილებული... სრულიად განიკვეთოს ხარისხიდან.“¹³

11 Arhidiacon, Dr. Prof., Ioan N. Floca, *Drept Canonic Ortodox, Legislatie si Administratie Bisericeasca*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1990, 200.

12 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებით, ტ. I, თბილისი, 2007, 144.

13 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებით, ტ. I, 345.

მაგრამ საეკლესიო კანონიკაში ასახული სახელმწიფოსადმი ლოიალური და ერთგული დამოკიდებულება არა თუ არ კრძალავს, არამედ, პირიქით, გულისხმობს კიდევ პატრიოტიზმსა და, საჭიროების შემთხვევაში, ეროვნულ-გამანათავისუფლებელ ბრძოლაში (თანამოაზრეთა შეკრებაში, შეთქმულებასა და ომში) აქტიურ მონაწილეობას როგორც ერისკაცთათვის, ასევე სასულიერო პირთათვისაც. მაგალითად, წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის პირველ კანონიკურ ეპისტოლეში ვკითხულობთ:

„უფეროა კაცის კვლა, მაგრამ ბრძოლაში მონაწილეობა ამაღლებს ამაღლებს კანონიერია და ქების ღირსი.“¹⁴

წმინდა ბასილი დიდის კანონებში ვხედავთ იმავე დამოკიდებულებას დამონმებულს წმინდა მამების საერთო სწავლებით, როდესაც საქმე ეხება იარაღით ხელში სახელმწიფო ინტერესების დაცვას, მაგრამ, კაპადოკიელი მღვდელმთავარი იქვე გამოთქვამს თავის კერძო აზრსაც:

„ბრძოლის დროს ჩადენილი მკვლევლობები ჩვენს მამებს არ მიაჩნიათ მკვლევლობად, რადგანაც, როგორც მე მგონია, მათ შეუძლობენ, როგორც მოღვაწეებს სინმინდისა და კეთილი მსახურებისათვის. მაგრამ, იქნებ, უკეთესია, ვურჩიოთ მათ, როგორც ხელით არანმინდებმა, სამი წლით შეიკავონ თავი საიდუმლოთა ზიარებისაგან.“¹⁵

14 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებით, ტ. II, თბილისი, 2011, 234.

15 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებით, ტ. II, 245.

წმინდა კანონთა კომენტატორები – ზონარა და ბალსამონი – აღნიშნავენ, რომ საეკლესიო კანონიკურმა პრაქტიკამ არ გაიზიარა წმინდა ბასილი დიდის რჩევა. უფრო მეტიც, ხსენებული ბიზანტიელი კანონისტები წერენ, რომ ისტორიის მანძილზე ბევრ სასულიერო პირსაც უშუალოდ მიუღია მონაწილეობა ბრძოლებში და მოუკლავს მტერი, ამის გამო ისინი არა თუ არ დასჯილან, არამედ დაჯილდოვებულან კიდევ (ატენის სინტაგმა IV, 132-133).¹⁶

წმინდა ანთიმოზ ივერიელამდეც და მის შემდეგაც, რუმინეთსა და სხვა ქვეყნებში, არსებული არაერთი პრეცედენტი, როცა სასულიერო პირები უშუალო მონაწილეობას იღებდნენ როგორც ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის ორგანიზებაში, ასევე, საომარ მოქმედებებშიც:

1. ბულგარეთის ეკლესიის საჭეთმპყრობელმა, ტირნოვოს მთავარეპისკოპოსმა ვასილიმ, 1185 წელს, ბიზანტიელთაგან გამათავისუფლებელი აჯანყების დანების ლოცვა-კურთხევა გასცა. აღნიშნული ბრძოლა ბულგარეთის დამოუკიდებელი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებით დაგვირგვინდა.¹⁷
2. წმინდა სერგი რადონეჟელმა 1380 წელს აკურთხა თავადი დიმიტრი დონსკოი მონღოლთა წინააღმდეგ ომის დასაწყებად. ამასთან, მანვე გააყოლა

16 Arhidiacon, Dr. Prof., Ioan N. Floca, *Drept Canonic Ortodox, Legislatie si Administratie Bisericeasca*, 353-354.

17 Preot, Prof. Dr. Mircea Pacurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, Editura Episcopiei Dunarii de Jos, Galati, 1996, 60-61.

თავადს ორი ბერი, რომელთაგან ერთ-ერთი, სახელად პერესვეტი, თავად შეებრძოლა მონ-ლოლთა განთქმულ მეომარს – ჩელუბუის.

3. X საუკუნეში ბერად აღკვეცილი ქართველი მთავარსარდალი, თორნიკე ერისთავი, სათავე-ში ჩაუდგა ლაშქრობას ბარდა სკლიაროსის წი-ნაალმდეგ ბრძოლაში.
4. ქართლის მათიანეს მიხედვით, თბილისელმა ბერებმა ორჯერ – 1045 და 1048 წლებში – არა-ბებისაგან გაათავისუფლეს ქალაქი თბილისი და მეფე ბაგრატ IV-ს გადასცეს.¹⁸
5. დიდი ქართველი მეცნიერი ივანე ჯავახიშვილი წერდა: „ქართული ეკლესიის დიდ გავლენას და სახელმწიფო საქმეებში მის აქტიურ მონაწილეო-ბას მოწმობს ის ფაქტიც, რომ თითქმის ყველა დიდ ეკლესიასა და მონასტერს ჰყავდა თავისი საკუთარი კარგად განვრთნილი ლაშქარი, რომელიც საჭიროების დროს მეფის სადროშოს უერთდებოდა და მასთან ერთად ებრძოდა საქა-რთველოს მტრებს. ქრისტიანული ეკლესია შუა საუკუნეების საქართველოში ყოველთვის დიდ როლს თამაშობდა.“¹⁹
6. 1877-1878 წლებში რუმინელი სასულიერო პირები თურქეთის იმპერიის წინააღმდეგ ეროვნულ-გა-მათავისუფლებელ ომში აქტიურ მონაწილეობას

18 მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, *საქართველოს სამო-ციქულო ეკლესიის ისტორია*, ტ. III, თბილისი, 1999, 55-56.

19 ივანე ჯავახიშვილი, *ქართული სამართლის ისტორია*, წიგნი I, ტფილისი, 1928, 58.

იღებდნენ. იერარქები ჯარს აკურთხებდნენ, უგზავნიდნენ გამამხნეველ ეპისტოლებს, ხოლო ასობით მღვდელი მსახურებას უშუალოდ ფრონტის ხაზზე ეწეოდა.²⁰ მეორე მსოფლიო ომის დროს რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდში არსებობდა „ჯარის ეპისკოპოსის“ ტიტულისა და ფუნქციის მქონე მღვდელმთავარი, რომელსაც, ამავდროულად, სამხედრო გენერლის რანგიც ჰქონდა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ წმინდა ანთიმოზ ივერიელის პოლიტიკურ მოღვაწეობაში, რომელიც მიზნად ისახავდა ოსმალეთის იმპერიის წინააღმდეგ ომის დაწყებასა და ვლახეთის სახელმწიფოსათვის დამოუკიდებლობის მოპოვებას, არაფერი იყო ანტიკანონიკური და სასულიერო პირისათვის შეუფერებელი. მსგავსი საქმიანობა სრულად ეთანხმება მართლმადიდებლურ კანონიკურ პრინციპებსა და პრაქტიკას. შესაბამისად, კონსტანტინოპოლის ეკლესიის მიერ 1716 წელს მიღებული ანთიმოზ ივერიელის მიტროპოლიტის ხარისხიდან განკვეთის გადაწყვეტილება გაუმართლებელი და უსაფუძვლო იყო.

20 Preot, Prof. Dr. Mircea Pacurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, 418.

წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ბრძოლა უნგრო-ვლახეთის ეკლესიის ავტოკეფალიისთვის

მიტროპოლიტი ანთიმოზი, ასევე, იყო მისთვის ჩაბ-
არებული ეკლესიის ავტოკეფალიისთვის მებრძოლი,
რაც გამოიხატებოდა ორი ძირითადი მიმართულებით: 1.
რუმინული ლიტურგიკული ენის გავრცელებით; 2. რუ-
მინეთის ეკლესიის შიდა საქმეებში კონსტანტინოპოლი-
სა და იერუსალიმის პატრიარქების ჩარევის აკრძალვით.

1. რუმინეთში მოღვაწეობის პერიოდში ანთიმოზ
ივერიელმა დაბეჭდა 63 სხვადასხვა წიგნი, აქედან 21
რუმინულ ენაზე, რომელთაგან უმრავლესობა მისი
ხელითვე იყო გადათარგმნილი, ხოლო რამდენიმეს
ავტორი თვითონვე იყო. გარდა ამისა, ხელნაწერის
სახით რუმინულ ენაზე შემოინახა მისი ორიგინალური
ნაწარმოებებიც, რომელთაგანაც ყველაზე ღირებუ-
ლია დიდაქეების სახელით ცნობილი მისი ქადაგებების
კრებული, რომელიც დღემდე ითვლება რუმინული
ორატორ-ჰომილეტიკური ხელოვნების შედეგად.

იმის გასაგებად, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა
ჰქონდა ამ ფაქტს, უნდა ვიცოდეთ, რომ იმ დროს
რუმინულ ეკლესიებში ლიტურგიკულ ენებად გამოი-
ყენებოდა ან ბერძნული, ან სლავური, ანუ ისეთი
ენები, რომლებიც რუმინელი მრევლისთვის და ნაწ-
ილობრივ სამღვდელოებისთვისაც აბსოლუტურად
გაუგებარი იყო.²¹ რუმინული იმ დროს ითვლებოდა

21 რუმინული ენა ე.წ. რომანულ ენათა ჯგუფს მიეკუთვნება,
შესაბამისად არაფერი საერთო არ აქვს არც ბერძნულთან
და არც სლავურთან.

მდაბიო და განუვითარებელ ენად. ამიტომ რუმინულ ენაზე ქადაგებაც კი დიდი იშვიათობა იყო. შესაბამისად, რუმინელების განათლება, კულტურა და ეროვნული ცნობიერება ითრგუნებოდა უცხო კულტურით, მეტყველებითა და ლიტერატურით.

ასეთ პირობებში ანთიმოზ ივერიელის მიერ რუმინული ენის შემოტანა ეკლესია-მონასტრების კედლებში, პირველ დიდ ქვად იქვა, რომელიც რუმინეთის ეკლესიის ავტოკეფალიის საძირკველში ჩაიდო. XX საუკუნის დასაწყისში ცნობილი რუმინელი ისტორიკოსი წერდა: „ანთიმოზის დაუღალავი შრომით რუმინულ ენაზე გადაითარგმნა და დაიბეჭდა ყველა ძირითადი საღვთისმსახურო წიგნი და ამით მან უდიდესი წვლილი შეიტანა საეკლესიო მსახურების გაეროვნულობის პროცესში. ანთიმოზი ის პიროვნებაა, რომელმაც ამ მიმართულებას გზა გაუხსნა ვლახეთში; სხვებმა, ვინც მის შემდეგ მოვიდნენ, გააგრძელეს მის მიერ დაწყებული საქმე.“²²

რუმინული ენისა და კულტურის გავრცელებაზე ანთიმოზ ივერიელი მთელი მონდომებით იღვწოდა. მაგალითად, მის მიერ აშენებული ყოველთა წმიდათა სახელობის მონასტრის ტიპიკონში პირდაპირ წერია მისი მკაცრი მოთხოვნა, რომ ბერძნულ ენასთან ერთად ღვთისმსახურება რუმინულ ენაზეც უნდა ყოფილიყო, მონასტერში დაარსებულ სემინარიაში სლავურთან ერთად საფუძვლიანად უნდა ესწავლათ რუმინული ენაც, ხოლო ბიბლიოთეკაში, ბერძნულ

22 Nicolae Dobrescu, *Viata si faptele lui Antim Ivireanul*, Busuresti, 1910, 65.

ნიგნებთან ერთად, რუმინულებიც უნდა ყოფილიყო.²³

ვლახეთის მთავრის, კონსტანტინე ბრინკოვეანუს სახელზე დაწერილ მიძღვნაში, რომლის ხარჯებითაც 1703 წელს დაიბეჭდა რუმინული სახარება, მიტროპოლიტი ანტიმოზი შემდეგნაირად აფასებს მთავრის დამსახურებას: „ჭეშმარიტად, განუზომელი დიდება და უკვდავი პატივი დაიმსახურა ეგვიპტის მეფემ პტოლემეუსმა, რადგანაც ბიბლია ბერძნულ ენაზე გადათარგმნა. ხოლო შენ, შენო უდიდებულესობავ, უფრო მეტ პატივსა და საზღაურს მიიღებ ორთავე სოფელსა შინა, რადგან ჩვენი მაცხოვარი იესო ქრისტეს ახალი აღთქმა, ყველას სასარგებლოდ, მშობლოურ ენაზე შენი ხარჯებით დაბეჭდე და გაავრცელე.“²⁴

რუმინულ ენაზე ნათქვამ ქადაგებებს განსაკუთრებული ძალა და ფსიქოლოგიური ეფექტი ჰქონდა ეროვნული ცნობიერებისა და თვითმოყოფადობის გასაღვივებლად. მაგალითად, ღვთისმშობლის მიძინების ქადაგებისას, ქვეყნის მთავრისა და თავად-აზნაურების წინ მდგომი მიტროპოლიტი ხელაპყრობილი მიმართავდა ყოვლადწმინდა მარიამს: „დედაო ღვთისავ, მიეც ჩვენს უბრწყინვალეს მთავარს ძალა და მადლი, რათა დაიცვას ჩვენი ქვეყანა ხილული და უხილავი მგლებისაგან!“²⁵

თურქული პოლიტიკური და ბერძნული კულტურული ექსპანსიისა და ბატონობის პირობებში

23 Antim Ivireanul, *Opere*, Editura Minerva, Bucuresti, 1997, 284-285, 290-291.

24 Antim Ivireanul, *Opere*, 371.

25 Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii romane vechi*, vol. III, Bucuresti, 1945, Fundatia Regele Mihai I, 225.

რუმინულენოვან ქადაგებებს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა რუმინელების ეროვნული, სახელმწიფო-ბრივი და დამოუკიდებელი საეკლესიო ცნობიერების ჩამოყალიბებაში. არ არის გასაკვირი, რომ ეს საქმე დიდ რისკს წარმოადგენდა თავად მქადაგებლისთვის. დიდი რუმინელი ისტორიკოსი, ნიკოლაე იოარგა წერდა: „როგორც ჩანს, მიტროპოლიტებიდან, რომლებიც მოვიდნენ ანთიმოზ ივერიელის შემდეგ (მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი მათგანი უგანათლებულესი, სიყვარულითა და მოშურნეობით სავსე ღვთისმსახური იყო) არცერთი აღარ ასულა ამბიონზე, რომ რუმინულ ენაზე ენუგეშათ მორწმუნეთა სულები.“²⁶

რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქი, უნეტარესი იუსტინიანე (1948-1977 წწ.), 1966 წელს წარმოთქმულ ერთ-ერთ ქადაგებაში აღნიშნავდა, რომ „ანთიმოზ ივერიელის მიერ ვლახეთის გერბით დაბეჭდილი წიგნები, რომლებიც დაწერილი იყო მისთვის დამახასიათებელი ტკბილი რუმინული ენით, ვრცელდებოდა რუმინელების ყველა კუთხეში: ვლახეთში, მოლდოვასა და ტრანსილვანიაში და ამით უდიდესი წვლილი იქნა შეტანილი რუმინელთა ეროვნული და რელიგიური ცნობიერების ჩამოყალიბებისა და გამტკიცების საქმეში.“²⁷

2. რუმინეთის ეკლესიის დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლაში ანთიმოზ ივერიელის ყურადღება, ასევე,

26 Nicolae Iorga, *Istoria literaturii romane in secolul al XVIII-lea, 1688-1821*, vol. I, Bucuresti, 1901, 433.

27 Mihail Gabriel Popescu, *Mitropolitul Ungrovlahiei, Antim Ivireanul, carmuitor bisericesc si propovaduitor al Evangheliei*, in revista „Studii teologice“, XXI (1969), nr. 1-2, 87.

მიმართული იყო იმაზე, რომ არცერთ უცხოელ პატრიარქს არ გაებედა მისი სამიტროპოლიტოს შიდა საქმეებში ჩარევა. უნდა ვიცოდეთ, რომ უნგრო-ვლახეთის ეკლესია უშუალოდ შედიოდა მსოფლიო საპატრიარქოს იურისდიქციის ქვეშ, რუმინული მონასტრების გარკვეული რაოდენობა ქტიტორების მიერ შეწირული იყო ქვეყნის გარეთ არსებულ კონსტანტინოპოლისა თუ იერუსალიმის საპატრიარქოების ბერძნულ მონასტრებზე, რის შედეგადაც რუმინეთის ეკლესიის შემოსავლების მეტი წილი უკონტროლოდ გადიოდა ქვეყნის გარეთ. უფრო მეტიც, საქმე იქამდეც მივიდა, რომ იერუსალიმის პატრიარქმა, ხრისანტი ნოტარამ მოითხოვა, რომ პალესტინის მონასტრებისთვის შეწირულ რუმინულ მონასტრებში ღვთისმსახურების დროს აღარ მოეხსენებინათ ეპარქიის მმართველი უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლიტის სახელი, როგორც ამას ითხოვს კანონიკური წესი, არამედ მხოლოდ მისი – იერუსალიმის პატრიარქის სახელი.

მსგავს უწესობებს უკომპრომისოდ შეებრძოლა წმინდა ანთიმოზი. ამ საკითხში მისი მკვეთრი პოზიცია, პირველ რიგში, ჩანს თავად ანთიმოზის მიერ შედგენილ ყოველთა წმიდათა სახელობის მონასტრის ტიპიკონიდან, რომელშიც უდიდესი ყურადღება ექცევა იმას, რომ მონასტერი ყოველთვის უნდა ყოფილიყო ხელშეუვალი და მომავალშიც არავის უნდა გაებედა მისი შეწირვა ქვეყნის გარეთ არსებულ რომელიმე მონასტრისთვის თუ საპატრიარქოსთვის. „ხოლო, თუ ვინმე სასულიერო თუ საერო პირი გაბედავს და მონასტერს სადმე შეწირავს და ვინმეს დაუმორჩილებს, ყოვლისამპყრობელი უფალი ღმერთის მიერ

ის ადამიანი შეჩვენებულ და შეუნდობელ იყოს ორ-თავე სოფელსა შინა და საშინელი სამსჯავროს დროს ანათემასა შინა იყოს!" – წერდა ანთიმოზ ივერიელი.²⁸ ხოლო, რაც შეეხებოდა წინამძღვრის არჩევასა და დანიშვნას, მიტროპოლიტი ანთიმოზი კატეგორიულია იმაში, რომ კანდიდატი შეიძლებოდა ეროვნებით ყოფილიყო ან რუმინელი ან ბერძენი, მაგრამ აუცილებლად რუმინეთში დაბადებული, გაზრდილი და რუმინულ მონასტრებში აღზრდილი ადამიანი: „არ დააყენოთ წინამძღვრად ათონის მთიდან, სინას მთიდან ან იერუსალიმიდან ჩამოსული ვინმე უცხოელი, რადგან ამ მიზეზით ბევრი ცუდი რამ შეიძლება მოხდეს.“²⁹

რაც შეეხება იერუსალიმის პატრიარქის პრეტენზიებს იურისდიქციაზე რუმინულ ეკლესია-მონასტრებზე, ამ ფაქტის შესახებ ვიგებთ ორი დოკუმენტიდან : (1). „იერუსალიმის პატრიარქის ხრისანტ ნოტარას წერილი ვლახეთის მეჭურჭლეთუხუცესს, ახალგაზრდა თავად იანაკეს³⁰ სახელზე – 1709 წლის დეკემბერი“;³¹ (2). „უნგროვლახეთის მიტროპოლიტის, ანთიმოზის წერილი მსოფლიო პატრიარქის, ათანასეს სახელზე.“³²

იმდროინდელი იერუსალიმის პატრიარქი ხრისან-

28 Antim Ivireanul, *Opere*, 282.

29 Antim Ivireanul, *Opere*, 296.

30 მეჭურჭლეთუხუცესი იანაკე ვაკარესკუ მთავარ კონსტანტინე ბრინკოვეანუს სიძე იყო. თავადი იანაკე 1714 წელს თავის სიმამრთან და ოთხ მცირეწლოვან ცოლის ძმასთან მონამეობრივად აღესრულა სტამბულში თურქების მიერ. მათი ხსენება აღესრულება 15/26 აგვისტოს.

31 Sfantul Antim Ivireanul, *Scrisori*, 43-65.

32 Sfantul Antim Ivireanul, *Scrisori*, 68-76.

ტი, მისივე სიტყვებით, რომელიღაც ძველ დაუნერულ ტრადიციაზე დაყრდნობით, ასაბუთებდა თავის პრეტენზიას უნგრო-ვლახეთის მთელ რიგ მონასტრებზე და ამიტომ ითხოვდა, რომ ღვთისმსახურების დროს იხსენიებოდეს მხოლოდ მისი სახელი, ხოლო ადგილობრივი მიტროპოლიტისა კი – არა. ამავდროულად, ანთიმოზ ივერიელს, რომელიც წინ აღუდგა ასეთ უკანონობას, იგი ემუქრებოდა განკვეთითა და შეჩვენებით.³³

მიტროპოლიტი ანთიმოზი მსოფლიო პატრიარქისადმი მიწერილ წერილში, რომლის იურისდიქციაში იმ დროს შედიოდა უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლია, ასეთ პასუხს სცემდა ხრისანტ ნოტარას პრეტენზიებს: „სასაცილოც კი არის წარმოვიდგინოთ, რომ უნგრო-ვლახეთში იერუსალიმისადმი ან სხვა რომელიმე საპატრიარქოსადმი დაქვემდებარებული მონასტრები არსებობს, რა თქმა უნდა, გარდა იმ სტავროპიგიალური მონასტრებისა,³⁴ რომლებიც შენი უწმინდესობის, მსოფლიო პატრიარქის უშუალო იურისდიქციაში იმყოფება. არც წინათ ყოფილა და არც მომავალში იქნება, რომ უნგრო-ვლახეთში რომელიმე უცხოელ პატრიარქზე დაქვემდებარებული მონასტრები იყოს, რადგან ყველა ეკლესია-მონასტერი ჩვენი *ომოფორის*³⁵ ქვეშ იმყოფება და წირ-

33 Sfantul Antim Ivireanul, *Scrisori*, 48, 60.

34 სტავროპიგიალური მონასტერი – მონასტერი, რომელიც ეპარქიის მმართველ მღვდელმთავარს კი არა, არამედ უშუალოდ პატრიარქს ექვემდებარება.

35 *ომოფორი* – მღვდელმთავრის შესამოსლის ნაწილი, რომელიც მისი უმაღლესი საეკლესიო ხელისუფლების ერთ-ერთი ნიშანია.

ვის დროს აქ მხოლოდ ჩვენ ვჯდებით მაღალ დასა-
ჯდომელზე³⁶ და არა იერუსალიმელი პატრიარქი.
ჩვენ, მხოლოდ ჩვენი კეთილი ნებიდან გამომდინარე,
მაცხოვრის საფლავს ვწირავთ ჩვენი მონასტრე-
ბის გარკვეულ შემოსავალს. ხოლო ის დაუწერელი
ტრადიცია, რომელსაც იყენებს პატრიარქი ხრისან-
ტი, ვერ ჩაანაცვლებს მსოფლიო კრებების მიერ დაწ-
ერილ და დამტკიცებულ კანონებს. რომელმა ქტი-
ტორმა უბოძა მას [იერუსალიმელ პატრიარქს] ისეთი
უფლებები, რისი უფლებების მიცემა არც მე შემი-
ძლია, ადგილობრივ მიტროპოლიტს? კარგად ნახოს
მისმა უნეტარესობამ წმინდა იუსტინიანეს კანონები,
სადაც ნათქვამია, რომ ქტიტორებს, ადგილობრივი
მღვდელმთავრის გვერდის ავლით, არ აქვთ უფლება,
ერეოდნენ ეკლესია-მონასტრების მართვა-გამგეობა-
ში.³⁷ არ ეშინია თქვენს უწმინდესობას, რომ იერუ-

36 მაღალ დასაჯდომელი – საკურთხეველში აღმოსავლეთის
კედელთან მიდგმული ტახტი, რომელზეც მხოლოდ
ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავარი ან ადგილობრივი
პატრიარქი ჯდება ხოლმე ღვთისმსახურების დროს.

37 იერუსალიმის პატრიარქისაგან განსხვავებით, რომელიც
მხოლოდ ზეპირი ტრადიციის საფუძველზე ცდილობდა
დაემტკიცებინა თავისი განსაკუთრებული უფლებები,
რომლებიც, მისივე თქმით, არც ერთ სხვა პატრიარქს
არ ჰქონდა, მიტროპოლიტი ანთიმოზ ივერიელი
თავის პოზიციას ასაბუთებს დიდი სჯულისკანონიდან
ამოღებული რეალური კანონებით (კონსტანტინოპოლის
861 წლის I-II ადგილობრივი კრების პირველი კანონი),
სადაც ნათქვამია, რომ გარდა სტავროპიგიალური
მონასტრებისა, რომლებიც უშუალოდ პატრიარქს
ექვემდებარებიან, ეპარქიაში არსებული ყველა სალოცავი
ემორჩილება მხოლოდ ადგილობრივ მღვდელმთავარს და
არც ქტიტორსა და არც სხვა ეპარქიის ეპისკოპოსს, მით

სალიმელი პატრიარქი, გარკვეული დროის გავლის შემდეგ, თქვენს სტავროპიგიალურ მონასტრებსაც დაიმორჩილებს და მერე, მათი გამოყენებით, მთელ მიტროპოლიასაც წაგართმევთ?".³⁸

მაშასადამე, როგორც აქამდე ვნახეთ, წმინდა ანთიმოზ ივერიელი მთელი თავისი ცხოვრების განმავლობაში არა მხოლოდ თავისი პირადი თავისუფლებისთვის, არამედ ქვეყნის დამოუკიდებლობისთვის და ეკლესიის ავტოკეფალიისთვის მებრძოლი ადამიანი იყო.

წმინდა ანთიმოზ ივერიელის სწავლება თავისუფლების შესახებ

წმინდა ანთიმოზ ივერიელის აზროვნებაში ერთ-ერთი მთავარი თემა თავისუფლება და მისი არსია. ეს არც არის გასაკვირი მას შემდეგ, რაც ჩვენ მის პირად ცხოვრებასა და იმ პოლიტიკურ კონტექსტს გავეცანით, რომელშიც მას მოუწია მოღვაწეობა. მაგრამ მთავარი მიზეზი, რა თქმა უნდა, იყო ის ფაქტი, რომ ანთიმოზი, როგორც სასულიერო პირი, მღვდელმთავარი, მაცხოვარი იესო ქრისტეს ქადგების გამაგრძელებელი იყო, რომელმაც ბრძანა: „შეიცანი ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტებამან გაგათავისუფლოს შენ“, მაგრამ, მაცხოვარმა იქვე სახარებაში, ასევე, ბრძანა: „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და

უმეტეს, უცხო პატრიარქს არ აქვთ უფლება ერეოდნენ ამ ეკლესია-მონასტრების შიდა საქმეებში.

38 Sfantul Antim Ivireanul, *Scrisori*, p. 69-71.

სიცოცხლე" (იოანე 14:6). ამ ორი მოკლე ციტატიდან ნათლად ჩანს, რომ „თავისუფლება“ მიიღწევა ჭეშმარიტების შეცნობით, მაგრამ ეს „ჭეშმარიტება, გზა და სიცოცხლე“ ზოგადი ცნებები კი არა, პიროვნება ყოფილა – თავად ძე ღვთისა, იესო ქრისტე. აქ წარმოიშობა ლოგიკური კითხვა: რისგან გათავისუფლებას გვპირდება ჩვენ წმინდა სახარება? რის მონობაში ვიმყოფებით ჩვენ ადამიანები?

ამაზე პასუხს ვპოულობთ წმინდა ანთიმოზ ივერიელის ქადაგებებსა და სხვა სამოძღვრო-დამრიგებლური შინაარსის ნაშრომებში. კერძოდ, ჩვენ ვიგებთ, რომ ერთის მხრივ, ადამიანები ვიმყოფებით ჩვენი პირადი ცოდვების, ვნებებისა და, შესაბამისად, ეშმაკის მონობაში; და, მეორე მხრივ, ადამიანებზე ბატონობს მარადიული სიკვდილი და საუკუნო ტანჯვა. ამიტომ, უნგრ-ვლახეთის მიტროპოლიტი მსჯელობს ჯერ ცოდვებზე, როგორც ჩვენი მონობის მთავარ მიზეზზე, გვასწავლის, თუ როგორ უნდა დავალწიოთ თავი ამ ტყვეობას, შემდეგ კი, უკვე განმარტავს, თუ რა ხედვა და დამოკიდებულება უნდა გვქონდეს ჩვენ, ქრისტიანებს, სიკვდილის მიმართ.

„ბრძენ ადამიანებს არ მიაჩნიათ ბორკილები ძლიერად, ისეთები, რომლებიც გაკეთებულია რკინის, ხის თუ ბაწრის მასალისგან, არამედ ისეთები, რომლებიც ნამდვილად უკრავენ ადამიანებს ხელსა და ფეხს და მონებად ხდიან მათ, – ეს მათი პირადი ვნებებია.“³⁹ „ცოდვილი ადამიანი, როდესაც გადადის ღვთის გზიდან, საკუთარ თავს თავისივე ხორციელი ვნებების მონად ხდის, რის შედეგადაც, ყველა სასიკ-

39 Antim Ivireanul, *Opere*, 190.

ვდინო ცოდვას ჩადის, ანუ: ამპარტავენებას, ვერცხლისმოყვარეობას, მრუშობას, შურს, ნაყროვანებას, მრისხანებასა და მცონარეობას.⁴⁰ „სასიკვდინო ცოდვა ჩვენ ცხოვრების წიგნიდან გვმლის, ღვთის შვილობის ნაცვლად, ეშმაკის მონებად გვხდის,⁴¹ – გვმოძღვრავს წმინდა მიტროპოლიტი ანთიმოზი.

„სინანულის საიდუმლოს შესახებ სწავლება-ში“ წმინდა ანთიმოზი, ასევე, საუბრობს ვნებისა და ცოდვის მიმართ სულიერ მონობაზე, მაგრამ იქვე განმარტავს, თუ რა არის მისი მთავარი მიზეზი – გაუნათლებლობა! უნგრო-ვლახეთის მიტროპოლიტი წერს: „მე დავინყე ფიქრი იმის თაობაზე, რა არის მიზეზი იმისა, რომ ჩვენ, ქრისტიანები, ასე ძალიან მივემხარით ხორციელ ვნებებს, უფრო მეტიც, ცოდვისა და ეშმაკის მონებად გავიხადეთ თავი. ბოროტება და ცოდვა ბატონობს ჩვენზე და ამით პირუტყვებს დავემსგავსეთ, მთელი მოშურნეობით გვიხარია ვემსახუროთ ჩვენს მტერს – ეშმაკს, ვიდრე ჩვენს შემოქმედსა და კეთილისმყოფელ ღმერთს და ვერ მივაგენი სხვა მიზეზს, გარდა ჩვენი გაუნათლებლობისა და უცოდინრობისა, რადგან არ გვიყვარს არც წიგნი, არც სწავლა, არც მოსმენა მასწავლებლებისა, რომლებმაც იციან ღვთის სიტყვა და მცნებები. ადამიანი, რომელმაც არ იცის წმინდა წერილის, საეკლესიო წიგნებისა და კანონების კითხვა, და არც სხვებისგან სწავლობს, ემსგავსება უგონო პირუტყვ ცხოველს, კარგავს თავის პირმეტყველ კეთილშობილებასა და თავისუფლებას და თავისი პირუტყვი ვნებების მონა

40 Antim Ivireanul, *Opere*, 193.

41 Antim Ivireanul, *Opere*, 309.

ხდება. მაშასადამე, ამ სამარცხვინო გაუნათლებლობის გამო, ღვთის შიშისა და ადამიანური სირცხვილის გარეშე, ჩავდივართ ამდენ ბოროტებასა და სასიკვდილო ცოდვებს!“.42

წმინდა ანთიმოზი ყოველთვის მოუწოდებდა მრევლს ცოდნისა და განათლებისაკენ. ცოდვებში ჩაძირული ადამიანების შესახებ იგი ამბობდა: „არ მგონია, რომ ადამიანებისთვის მეტად ძლიერი და მყარი ბადე და კაუჭი არსებობდეს, ვიდრე ღვთის სიტყვებით დანნული მოძღვრება, რომელიც იჭერს ადამიანებს და სამარადისოდ აერთიანებს მათ ღმერთთან! მარჯვნივ და მარცხნივ გასროლილი სწავლების ეს ბადე, როდესაც გაივსება ნადავლით, არის დიდი მადლისა და სიხარულის მომტანი როგორც ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ასევე მომავალშიც. როგორც თევზის დაჭერა ბადითა და ანკესით ხდება მღვრიე და ღრმა წყალში, ასევე ღვთაებრივი სიტყვების კაუჭი და სულიწმინდის მადლი იჭერს ადამიანს, როდესაც ის ბნელი ცოდვების სიღრმეში იმყოფება და გამოჰყავს ის ღვთაებრივი ცნობიერების ნათელზე!“43

რა თქმა უნდა, მხოლოდ შესაბამისი ცოდნისა და განათლების მიღებით არ მიიღწევა ადამიანის სულიერი გათავისუფლება. ამ მიმართულებით მეორე მთავარი ნაბიჯი არის გადასადგმელი, კერძოდ, გულწრფელი სინანული და მონანიება, გვასწავლის უნგრო-ვლახელი მიტროპოლიტი: „ჭეშმარიტი სინანული თავის არსში შედგება სამი ნაწილისგან: პირველი

42 Antim Ivireanul, *Opere*, 305-306.

43 Antim Ivireanul, *Opere*, 87.

– გულის შემუსვრა; მეორე – სულიერ მოძღვართან ცოდვების მონანიება; და მესამე – მოცემული კანონის შესრულება. ამ სამი ნაბიჯის გავლა აუცილებელია მათთვის, ვისაც სულის ცხოვნება სურს.“⁴⁴

რაც შეეხება სიკვდილს, ანთიმოზი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ ნამდვილი სიკვდილი, ისევ ცოდვის-მიერი სულიერი სიკვდილია: „მას შემდეგ, რაც ადამიანი სჩადის ცოდვას, ის კვდება. კვდება, რადგან კარგავს ღვთის მადლს; კვდება, რადგან შორდება ცხოვრების მომცემ ღმერთს.“⁴⁵

ხორციელ ანუ ფიზიკურ გარდაცვალებასთან დაკავშირებით, ანთიმოზ ივერიელი ძალზე შთამბეჭდავ სიტყვებს გვეუბნება მიცვალებულთა პანაშვიდებზე წარმოთქმულ ქადაგებებში, სადაც, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამს იმას, რომ ეკლესიური მართლმადიდებელი ქრისტიანი არ კვდება, არამედ მიიძინებს; მეორე მხრივ, ხორციელი სიკვდილი, რეალურად, არის განსაცდელებითა და ტანჯვებით სავსე ცხოვრებისგან გათავისუფლება და ახალი მარადიული ცხოვრებისთვის დაბადება.

წმინდა ანთიმოზი მოგვინოდეზს და გვასწავლის: „ნუ სტირთ, რადგან კი არ მოკვდა, არამედ მიიძინა! ამ მიცვალებული გოგონას აღსასრული არ არის სიკვდილი, არამედ მიძინებაა, ამიტომაც არაა საჭირო ტირილი, ცრემლები და გოდება. სატირალნი არიან წარმართები, რადგან არ აქვთ რწმენა, ჰურიები, რადგან არ აქვთ ნათლისება, მწვალებლები, რადგან შორს არიან ეკლესიის მკლავებისაგან; აი, ესენი ნამდვილად

44 Antim Ivireanul, *Opere*, 307.

45 Antim Ivireanul, *Opere*, 188.

კვდებიან, ესენი მარადიულ სიკვდილს იმკვიდრებენ! ხოლო, ეს ქრისტიანი ქალიშვილი, რომელიც წმინდა ნათლისღებითაა შობილი, რომელიც გამოიკვება საღვთო სწავლებით, რომელიც განმტკიცდა წმინდა საიდუმლოებების მადლით, რომელიც გამდიდრდა ღვთისთვის სათნო კეთილი საქმეებით, ჭეშმარიტად, არ მომკვდარა, არამედ მიიძინა! რადგან ასე გვასწავლა მაცხოვარმა იესო ქრისტემ თავისი უტყუარი პირით: „ვისაც სწამს ჩემი, ის არ მოკვდება უკუნისამდე.“⁴⁶

„საყვარელნო შვილებო, ვიფიქრე და მივხვდი, რომ ყველა ქრისტიანს აქვს სამი შობა: ერთი ხორციელი, მეორე სულიერი და მესამე გამათავისუფლებელი! ხორციელი შობა არის, როდესაც ადამიანი მამისა და დედისაგან იშვება. მეორე – სულიერი შობა ყველა ადამიანის ხვედრი არ არის, არამედ მხოლოდ მათი, ვინც წმინდა ნათლისღებით იშვება წყლისა და სულისაგან. ხოლო მესამე – გამათავისუფლებელი შობა არის სიკვდილი! რადგან, როგორც პირველი შობის შედეგად ადამიანი თავისუფლდება თავისი დედის საშოს ბნელი საპყრობილიდან და მზის სინათლის ხედვას იწყებს; როგორც მეორე შობის შედეგად ადამიანი გამოდის ურწმუნოების წყვდიადიდან და სამპიროვანი ღმერთის შეცნობის ნათელში შემოდის; ასევე, მესამე – გამათავისუფლებელი შობის შედეგად ადამიანის სული გამოდის სხეულის დამაბრმავებელი სიბნელიდან, როგორც მიწისქვეშა ბნელი საპყრობილიდან და შედის მარადიული ცხოვრებისა და ნეტარების ნათელში.“⁴⁷

46 Antim Ivireanul, *Opere*, 165-166.

47 Antim Ivireanul, *Opere*, 195-196.

მაშასადამე, ჩვენს დროს, XXI საუკუნის საქართველოს კონტექსტში, როდესაც ჩვენი ქვეყანა იმყოფება გარდატეხის პერიოდში სოციალისტური წყობიდან კაპიტალისტურზე, დიქტატორული რეჟიმიდან – დემოკრატიულზე, საზოგადოების გარკვეული კლასის სხვებზე დომინირების იდეოლოგიიდან ადამიანთა უფლებების დაცვის ცნებებზე, წმინდა ანთიმოზ ივარიელის ცხოვრების მაგალითი და მისი სწავლება ინარჩუნებს აქტუალურობას და კვლავაც ყურადსაღებია.

შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლების იდეაზე საუბრისას, წმინდა ანთიმოზი პრიორიტეტების იერარქიას ქვემოდან ზემოთ შემდეგნაირად ადგენს: (1). ადამიანის პიროვნული თავისუფლებისა და ღირსების დაცვა, მისი ნიჭის განვითარებისა და კეთილდღეობის უზრუნველყოფა; (2). ქვეყნის, ერისა და ეროვნული ეკლესიის თავისუფლებისა და თვითმყოფადობის დაცვა; (3). ყველაზე მთავარი, საკუთარი ვნებებისა და ცოდვების დამარცხება, როგორც სულიერი თავისუფლებისა და მარადიული სიკვდილისაგან გათავისუფლების აუცილებელი წინაპირობა.

მიტროპოლიტი გრიგოლი (ბერბიჭაშვილი)

თავისუფლების მეტაფიზიკა იონა ხელაშვილის მიხედვით

თავისუფლება ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების ერთ-ერთი საკვანძო პრობლემაა. იონა ხელაშვილი კი ქართული ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო აზროვნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. წინამდებარე სტატიაში გადმოცემულია თავისუფლების მეტაფიზიკური გაგება იონა ხელაშვილის მიერ. თავისუფლების პრობლემის მისეული ხედვა მეტად საინტერესო ასპექტებს მოიცავს, რაც საშუალებას გვაძლევს, რომ იონა ხელაშვილი თავისუფლების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ქართველ თეორეტიკოსადაც მივიჩნიოთ.

სამწუხაროდ, იონა ხელაშვილის შესახებ ბევრი არ დანერილა. მიგვაჩნია, რომ მისი პიროვნება უსამართლოდ იყო მივიწყებული და სათანადოდ არ იყო წარმოჩენილი. ბოლო დროს ჩატარებულმა კვლევებმა გარკვეული სიცხადე შეიტანა მისი ბიოგრაფიის ზოგიერთ დეტალში; ამიტომ საჭიროდ ჩავთვალეთ, რომ მოცემული სტატია დაგვეჩუბოთ იონა ხელაშვილის ბიოგრაფიისა და მოღვაწეობის ძირითადი ეტაპების შესახებ საუბრით.

1. იონა ხელაშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ძირითადი ეტაპები

მღვდელმონაზონი იონა ხელაშვილი, ანუ ერისკაცობაში იოანე, დაიბადა 1778 წელს, ქიზიყის სოფელ ვაქირში.¹ მას ყრმობიდანვე გააჩნდა სწავლისადმი დაუოკებელი წყურვილი, თუმცა მის ოჯახს არ ჰქონდა საშუალება, რომ შვილისთვის კარგი განათლება მიეცა; ერთი მხრივ, სოციალური მდგომარეობა და, მეორე მხრივ, უსახსრობა ამის საშუალებას არ იძლეოდა. როგორც თვითონ იხსენებს, ცოდნის

- 1 იონა ხელაშვილის დაბადების თარიღის შესახებ (ისევე, როგორც მისი ცხოვრების სხვა დეტალებთან დაკავშირებით) არსებობს მოსაზრებათა სხვადასხვაობა, რაც ერთგვარ უზუსტობას იწვევს. მეცნიერები თავიანთ კვლევებში ხელაშვილის დაბადების თარიღად ასახელებენ 1772, 1775 და 1779 წლებს. მონაცემთა სიმწირის გამო, ზედმინეონით ზუსტი თარიღის დადგენა (დღისა და თვის ჩათვლით) ჩვენთვისაც შეუძლებელი შეიქნა, მაგრამ რაც შეეხება დაბადების წელს, ამაში დიდად დაგვეხმარა სანქტ-პეტერბურგის ცენტრალური სახელმწიფო ისტორიულ არქივში მოძიებული დოკუმენტური მასალა. ამ მასალის სათანადო ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ იონა ხელაშვილი დაიბადა 1778 წელს. ამ საკითხის შესახებ დანერვილებით იხ. მიტროპოლიტი გრიგოლი (ბერბიჭაშვილი), იონა ხელაშვილის ბიოგრაფიის რეკონსტრუირებისთვის, კრებულში: ახალი დროის ქართული ფილოსოფია და მისი მთავარი წარმომადგენლები (XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე), თბილისი, 2014, 101-116; Metropolitan of Poti and Khobi Grigol (Berbichashvili), About Some Unknown Aspects of Iona Khelashvili's (1778-1837) Life and Work. European Scientific Journal, November, vol. 2/2014, 146-152.

მიღების სურვილი იმდენად ჰქონდა, რომ მშობლების უკითხავად გაიპარა თბილისში, სადაც ბედის წყალობითა და კეთილი ადამიანების დახმარებით, ერეკლე II-ის სასახლის კარზე აღმოჩნდა. აქ იგი მზარეულთუხუცესის მოსამსახურედ აიყვანეს სამუშაოდ. სასახლეში მოხვედრამ საბედისწერო გავლენა იქონია იონა ხელაშვილის ბიოგრაფიაზე, რამეთუ მისი ცხოვრება სამუდამოდ დაუკავშირდა სამეფო ოჯახს; იოანემ, როგორც კი მას ამის საშუალება მიეცა, მეფეს გაუმხილა თავისი სურვილი – მიეღო ჯეროვანი სწავლა-განათლება. ერეკლე მეორემ იგი მიაბარა თავის მოძღვარს, მეტეხის ტაძრის დეკანოზ იესეს. ჭაბუკმა მართლაც დიდი მონდომება გამოიჩინა სწავლაში, თუმცა ამ პერიოდში მას დაეღუპა ახალგაზრდა მამა, ამას ზედ დაერთო მძიმე ავადმყოფობა (ტიფი) და შექმნილ გარემოებათა გამო იძულებული შეიქნა, დაბრუნებულიყო მამისეულ სახლში. მძიმე დღეები დადგა იოანეს ცხოვრებაში: სულ მალე გარდაეცვალა დედა ჩვილ ძმასთან ერთად, რის გამოც იმდენად დამწუხრებულა, რომ დღისით სახლიდან არც გამოდიოდა, ღამით კი იოანე ნათლისმცემლის სალოცავში მიდიოდა, სადაც მღვდელმონაზონი დავითი ასწავლიდა მას ფსალმუნებს. იოანესთვის ამ უმძიმეს პერიოდში განგებამ კვლავ შეახვედრა იგი მეფე ერეკლეს, რომელმაც შეინყნარა უსასოო ობოლი და განსასწავლად ახლა უკვე მიტროპოლიტი იოანეს მიაბარა ბოდბის მონასტერში. დედით და მამით დაობლებული, მაგრამ სწავლასმონყურებული, საოცრად მონდომებული და საკმაოდ მიზანდასახული იოანე რამოდენიმე ხნის შემდეგ თელავში ეახლება

მეფე ერეკლეს დახმარებისთვის, რადგან უზომოდ სწყუროდა წიგნი, იმ ხანად კი დიდად ჭირდა წიგნები. მეფემ ამჯერად უკვე კარის მღვდელს, მწიგნობარ იოანეს (კალატოზიშვილს) მიაბარა იგი და თავის სამლოცველოს წიგნებით სარგებლობის უფლება უბოძა, რაც უდიდესი წყალობა იყო იოანეს მიმართ.²

1798 წლის 11 იანვარს გარდაიცვალა ერეკლე მეორე. იოანეს მდგომარეობა გართულდა: მას აღარ ჰქონდა აღარც წიგნები, აღარც საკვები, აღარც „ხორცთ საფარებელი“. ასეთ ვითარებაში მან დახმარებისთვის გიორგი XII-ს მიმართა, რომლის წყალობითაც ნიჭიერ ახალგაზრდას საშუალება მიეცა ცოდნას დაუფლებოდა თელავის სემინარიაში დავით რექტორის (ალექსიშვილი) მზრუნველობის ქვეშ.³

1800 წლის 28 დეკემბერს გარდაიცვალა გიორგი XII; ამის შემდეგ იოანე უკვე ტოვებს მეფის სასახლეს და სხვადასხვა მონასტრებში ეძებს ნავსაყუდელს; საბოლოოდ იგი დამკვიდრდა ქვათახევის ნათლისმცემლის მონასტერში, სადაც სამი წელი გაატარა; აქვე შემოსეს ახალგაზრდა იოანე მორჩილის კაბით და აკურთხეს იპოდიაკვნად (კერძო დიაკვნად).⁴

1805 წლის აპრილის დასაწყისში იოანე შეიტყობს, რომ იმპერატორის ბრძანებით სამეფო ოჯახი მიემგზავრება საქართველოდან; იპოდიაკონი იოანე, კათალიკოსის კურთხევით, სათანადო ნებართვის მიღების შემდეგ, სტოვებს მონასტერს და მიჰყვება

2 მიტროპოლიტი გრიგოლი (ბერბიჭაშვილი), იონა ხელაშვილის ბიოგრაფიის რეკონსტრუირებისთვის, 104.

3 იქვე.

4 იქვე, 105-106.

რუსეთისკენ მიმავალ ბატონიშვილ ფარნაოზსა და სამეფო ოჯახს; მათთან ერთად იგი ჩადის მოსკოვში, საიდანაც გზას აგრძელებს სანკტ-პეტერბურგისკენ. სანკტ-პეტერბურგში მყოფ იოანეს ყურადღებას არ აკლებენ უნეტარესი ანტონ II, იოანე ბატონიშვილი, დავით ბატონიშვილი, რომლის მეცადინეობითაც 1809 წლის 7 მაისს ხელაშვილი ჩაირიცხა სანკტ-პეტერბურგის სასულიერო სემინარიაში. იგი აქ სამი წლის განმავლობაში სწავლობდა რუსულ კითხვასა და სლავური ენის სუფთა წერას, დოგმატურ და მორალურ ღვთისმეტყველებას, ეკლესიის ისტორიას, რუსულ გრამატიკას, ფილოსოფიასა და არითმეტიკას.⁵

1812 წლის 5 მარტს მან საკმაოდ კარგი მოსწრებით დაამთავრა სანკტ-პეტერბურგის სასულიერო სემინარია. ამის შემდეგ უკვე იწყება იოანე ხელაშვილის, როგორც სასულიერო პირის ცხოვრება.⁶

1812 წლის 5 ოქტომბერს სანკტ-პეტერბურგის ალექსანდრე ნეველის ლავრაში ივან ხელაევი (იოანე ხელაშვილი) აღკვეცეს ბერად. ბერობის ტრადიციის თანახმად, აღკვეცისას მას სახელად ეწოდა – იონა. 1812 წლის 6 ოქტომბერს სანკტ-პეტერბურგის ალექსანდრე ნეველის ლავრის ხარების ეკლესიაში შედგა ბერი იონას კურთხევა (ხელდასხმა) იეროდიაკენად; 1812 წლის 9 ოქტომბერს კი გორის ეპისკოპოსმა დოსითემ იმავე ლავრის მართალი ლაზარეს სახელობის ეკლესიაში იეროდიაკვან იონას ხელი დაასხა მღვდელმონაზვნად. ცოდნითა და პატიოსნებით ცნობილი ქართველი მღვდელმონაზონი იონა სანკტ-პე-

5 იქვე, 107-108.

6 იქვე, 110.

ტერბურგის ქართული კოლონიის, ბატონიშვილების, დედოფლებისა და სხვა წარჩინებულთა მოძღვარი გახდა. იგი მუდამ ცდილობდა, რომ მეფის მემკვიდრეთა შორის მშვიდობა და სიყვარული ჩამოეგდო.⁷

სხვადასხვა გადმოცემისა და წყაროს მიხედვით, ლეანლმოსილი მოძღვარი, მღვდელმონაზონი იონა ხელაშვილი გარდაიცვალა 1837 წელს, სამწერლო მაგიდასთან მუშაობისას.⁸

II. იონა ხელაშვილის მთავარი ნაშრომები

იონა ხელაშვილის ავტორობით შექმნილია რამდენიმე ათეული ნაშრომი, რომლებშიც გადმოცემულია მისი მეტად საყურადღებო საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური კონცეფციები. იგი იყო მნივნობარი, მკვლევარი, ფილოსოფოსი, ერეკლე II-ის შვილებისა და შვილიშვილების კარის მოძღვარი და არაერთი ქართველი საზოგადო მოღვაწის აღმზრდელი და დამრიგებელი. ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების კუთხით მის ნაშრომთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია: „ოცდაათოთხმეტი შეკითხვის წიგნი“, „რონინი“, „ღვთისმეტყველება სამნაწილედი“, „ქადაგებანი“, „ძველი აღთქმის წიგნების განმარტება“, „იობის წიგნის განმარტება“, „პარალიპომეონისა განმარტება“, „ათი მცნებისა და ცხრა ნეტარების წიგნი“ და სხვ. აღსანიშნავია, რომ იონა ხელაშვილის ეს და სხვა ნაშრომები კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწ-

7 იქვე, 111-113.

8 იქვე, 114.

ერთა ეროვნული ცენტრის საცავებში ინახება და, ვფიქრობთ, რომ მათი გაშიფვრა, რედაქტირება, გამოცემა და სათანადო სამეცნიერო-კვლევითი შესწავლა ქართული ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო აზროვნების გადაუდებელი ამოცანაა.⁹

III. იონა ხელაშვილის მეტაფიზიკის სათავეებთან

იონა ხელაშვილი თავის ავტობიოგრაფიულ ნაშრომში „რონინი“ გვამცნობს, რომ მან იოანე ბაგრატიონის მეშვეობით აითვისა ძველ ათინელთა ფილოსოფია და ახალი დროის გერმანული ფილოსოფია. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის, უნეტარესი ანტონ II-ისგან კი მან სამი წლის განმავლობაში ღვთისმეტყველება შეისწავლა. აქ იონა ხელაშვილი განსაკუთრებით გამოყოფს შუა საუკუნეების დიდი ქრისტიანი მოაზროვნის, იოანე დამასკელის (675-749 წწ.) ნაშრომების მნიშვნელობას ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების დაუფლების საქმეში.¹⁰ სწორედ იოანე დამასკელის ქართული თარგმანები, კერძოდ კი, მისი „დიალექტიკა“ წარმოადგენდა იმ საძირკველს, რომელზეც მყარად უნდა დაშენებულიყო ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების ხელაშვილი-

9 შდრ. თ. ირემაძე, იონა ხელაშვილის ფილოსოფიური ღვთისმეტყველება, *ჟურნალში*: „უფლის ციხე“. საქართველოს საპატრიარქო, №3 (2014), 91-96.

10 იონა ხელაშვილი, რონინი, პუბლიკატორი და რედაქტორი ს. კაკაბაძე, თბილისი: საქ. სსრ შინაგან საქმეთა სამინისტროს საარქივო სამმართველო, 1959, 85-127.

სეული მოდელი. „დიალექტიკა“ არისტოტელესეული ლოგიკის ქრისტიანული ინტერპრეტაციის შედეგს წარმოადგენს. ამდენად, ის ქრისტიანული ფილოსოფიის საფუძველმდებარე ცნებების, კატეგორიების, კონცეპტების განსაზღვრა-დადგენას ახდენს და მათ ქრისტიანულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს.¹¹

გარდა ამისა, მეტად მნიშვნელოვანი იყო იონა ხელაშვილის განსწავლის წლები ალექსანდრე ნეველის სასულიერო სემინარიაში. აქ იგი ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების კლასში აღმოჩნდა და ფრიად განისწავლა კიდევ ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველებაში, საღმრთო ისტორიასა და დოგმატიკაში, გრამატიკაში, არითმეტიკაში და სხვ. სამართლიანად შენიშნავს თ. ირემაძე, რომ სწორედ ამ საფუძვლიანმა საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურმა განსწავლამ მისცა იონა ხელაშვილს შესაძლებლობა, რომ „ქართული ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების ახალი მოდელი დაეფუძნებინა“.¹² ეს დარგი ინტერდისციპლინური ხასიათისაა, არსებითად, ქრისტიანულ მეტაფიზიკას წარმოადგენს, რადგან სწორედ ქრისტიანული მეტაფიზიკაა ფილოსოფიის ის დარგი, რომელიც უხილავი ერთის და უხილავი სულების შემეცნებას ესწრაფვის („მეტაფიზიკა – ზესთა მეცნავი უხილავისა მხოლოისა და უხილავებთა პსიხებისა“).¹³

11 შდრ. თ. ირემაძე, ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება, *ჟურნალში*: „უფლის ციხე“. საქართველოს საპატრიარქო, №2 (2012), 58-64.

12 თ. ირემაძე, იონა ხელაშვილის ფილოსოფიური ღვთისმეტყველება, 94.

13 იონა ხელაშვილი, ოცდაათობმეტი შეკითხვის წიგნი (ფილოსოფიური ნაწილი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა,

ქრისტიანული მეტაფიზიკის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემა თავისუფლების საკითხის ჯეროვანი განხილვა-ანალიზია.

IV. თავისუფლების პრობლემის მეტაფიზიკური დაფუძნება

თავისუფლების პრობლემის ფილოსოფიური დაფუძნების საკითხს იონა ხელაშვილი „ოცდათოთხმეტი შეკითხვის წიგნის“ პირველ თავში ეხება და მისი მეტაფიზიკური ძირების ანალიზს ახდენს ბიბლიური ისტორიის, კერძოდ კი, დაბადების წიგნის შესაბამისი ეპიზოდების მოხმობით. მისი აზრით, უფალს არ შეუქმნია რომელიმე ერთი არსება ან მხოლოდ „ტკბილად“, ან მხოლოდ „მწარედ“, მაშასადამე, მას არც ერთი რომელიმე ადამიანი არ შეუქმნია ან მხოლოდ კეთილად, ან მხოლოდ ბოროტად. თუკი ბოროტების ტყვეობაში მყოფი ადამიანები იტყვიან, რომ თავისუფლება არის ბოროტების საწინდარი ან წინაპირობა და ამის საბუთად ბიბლიური კაენის ისტორიას მოიხმობენ, მათ წინააღმდეგ შეიძლება მოხმობილ იქნეს ბიბლიური სეითის ისტორია, რომელიც იყო ღვთისმოყვარე, მორჩილი, სათნო, წყნარი და ამ თვისებების წყალობით არსებითად განსხვავდებოდა ბიბლიური კაენისაგან. მართალია, კაენის, ქამის, ისმაილის, ესავისა და მათი შთამომავლებისთვის თავისუფლება ბოროტებად იქცა, მაგრამ ეს იმიტომ,

წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო გ. დედაბრიშვილმა, თბილისი, 1967, 121.

რომ ისინი სინამდვილეში არ იყვნენ თავისუფალნი, თავისუფლების თვისებებით შემკულნი და დემონის მონანი შეიქმნენ. თავისუფლების მოყვარული ბრძენი კი საკუთარი ხორციელი სწრაფვების შეზღუდვას ახდენს და საკუთარ მეს უქვემდებარებს სულს, რომლის არსებითი თვისება არის უხრწნელობა. სულის უხრწნელი ბუნება კი ვლინდება სარწმუნოების, სასოების, სიყვარულის, სიბრძნის, განათლების, უმანკოების, სინაყელის, სინმინდისა და სიმართლის სახით. ნამდვილად თავისუფალი სწორედ ის ადამიანია, რომელიც ამ სიქველეთა განხორციელებას ესწრაფვის, ანუ იგი უნდა შეიქმნას მორწმუნე, სასო, მოყვარული, ბრძენი, განათლებული, უმანკო, წრფელი და მართალი.¹⁴

თუ როგორი საშიშნი არიან დემონს დამორჩილებული ადამიანები, ამის შესახებ ხელაშვილი „ოცდაათოთხმეტი შეკითხვის წიგნის“ მეშვიდე თავში საუბრობს. მისი აზრით, დემონთა მსახური ადამიანები უდანაშაულო ადამიანთა დაღუპვის მიზეზნი ხდებიან და საშვილიშვილოდ წარწყმედენ თავიანთ სხეულს, გვარს, ნათესავენსა და მამულს თვისას. აღსანიშნავია, რომ ამ შემთხვევაში – პირდაპირ თუ ირიბად – ხელაშვილის ნააზრევში ნეტარი ავგუსტინეს *მემკვიდრეობითი ცოდვის თეორიის* გარკვეული კვალი შეინიშნება, რაც თავისუფლების მეტაფიზიკური დაფუძნების პროცესში დიდ სირთულეს ქმნის. კონკრეტულად ეს განაზრება წინააღმდეგობაშია თავად იონა ხელაშვილის ზემოთ წარმოდგენილ განაზრებათა სპექტრთან, რომლის მიხედვითაც ღმერთი არ ქმნის ცალკეულ ადამიანებს

14 იქვე, 48-49.

მხოლოდ ბოროტებად ან მხოლოდ კეთილებად. უფრო მეტიც, იონა ხელაშვილის მიერ მოხმობილი ბიბლიური ისტორიების ანალიზის შედეგად დგინდება, რომ სიკეთე და ბოროტება თითოეული ადამიანის არჩევანის შედეგია. არჩევანი კი ამრჩევი სუბიექტის წინაშე არსებულ ალტერნატივებს გულისხმობს, ანუ მას ეს ალტერნატივები მოცემულობად აქვს.

ადამიანის სულს, ხელაშვილის თანახმად, ორი დიდი ძალა აქვს: თავისუფლება და ნება, რომლებიც ერთმანეთისაგან განუყოფელია.¹⁵ სწორედ ადამიანური ყოფიერების ეს ორი ჰიპოსტასი ქმნის იმ მყარ საფუძველს, რომელზე დაყრდნობითაც თავისუფლების მეტაფიზიკის ლეგიტიმურობაზე შეიძლება საუბარი. რადგან თავისუფლება და მისი ნებელობა ადამიანის სულის მთავარი მახასიათებლებია, ხელაშვილი აკრიტიკებს ფილოსოფოს ჯონ ლოკს, რომელსაც მიაწერს სულის სხეულებრიობის დებულებას.¹⁶ იგი მიიჩნევს,

15 იქვე, 133: „ფლობა, ე.ი. თავისუფლება და ნება ორნი ესე დიდნი ძალნი ქონან სულსა, ე.ი. კაცსა ყოველსა, რომელნი ერთმანეთისა ნაცვლად არა დაიდებიან არამედ განუყოფელ არიან პირუტლი მეორისაგან. აჰა, ფლობა, არს ხატებასა შინა გება, კეთილად მიერ ცნობითგან კეთილისა და ბოროტისა, ხოლო ნება არს დატეება ბოროტისა და აღრჩევა კეთილისა, რათამცა ნებაცა მსგავსივე იყოს თესივე არსებისა, ე.ი. შინაგანი კაცი გონება და გულისხმისყოფა და გარეგანი საქმენი.“

16 იქვე, 124: „მიმრთმევლობენ ხუთნი გრძნობანი ხუთეულებთა საგნებთა მეფე სულისადმი შემხმელნი იგიცა მათვე ჰსჯის. მხიარულებს მეფე ქალაქი, გუამი მისი მისთანავე იმუშბს. მუნხარებს მეფე კეფნებითა, ქალაქიცა მყის მისთანავე მჭმუნვარებს და ელმოდეს რა ერთსა ასოსა, ყოველნივე მისთანა ივნებენ. და მეფე სული ეძიებს კუჭბასა გუამისა თვისა კნინლა და უკვალი ლოქ ბრიტანია - ანგლიისა ინ-

რომ სულის თვისებები ზეციურია, ხოლო ხორცისა – მიწიერი და იშველიებს წმინდა მამებს, რომელთა თანახმად, სული მადლისათვისაა მოცემული ჩვენთვის და ხორცი ამპარტავნებისათვის.¹⁷

სულის თავისუფლება კეთილისა და ბოროტის შეცნობაში გამოიხატება, ხოლო ნება არის ბოროტის დატოვება და სიკეთის არჩევა. ადამიანისაგან განსხვავებით, პირუტყვი, რომელსაც არა აქვს თვითფლობის უნარი, ესე იგი თავისუფლება, „კუჭის წადილით“ არსებობს. „მაშასადამე, ფლობასა, ე.ი. თავისუფლებასა ძალ-უძს ლტოლვა ცოდვათაგან, რომელნი რისხვასა ზეგარდამოსა შეიქმენ. გარნა უკეთუ გარდაჰდეს ვინმე ერთსაცა რომელსამე მცნებასა, არლარა არს თავისუფფალ. ამად, რომელ ფლობა თვსისა არსებისა და ბუნებისა წარწყმიდა. და იქმნა პირუტყვ, რომელთა არა აქვთ ფლობა, ე.ი. თავისუფლება, რომელნი კუჭისა წადილით იყვანებიან.“¹⁸

ადამიანის ცოდვისკენ მიდრეკის შემთხვევაში პრაქტიკულ ნებას შეუძლია მისი გადარჩენა, თუ ის თავის ობიექტად სინანულს აირჩევს. ხელაშვილი იზ-

ჭენეულებდა ნუჟმე სულიცა სხეულევან იყოსო ესევითარი-სა ერთისა ბუნებისა გამო სულისასა და ჴორცთასა, რომელი გაშურდულა პსიხოლოლიამან მეტაფიზიკისამან.”

- 17 იქვე, 124-125: „რამეთუ ნიშატები სულისა ზესთა არიან და ხორცთა ქუჴნა, რომელსა მეფე სული მცხოუჴლებელი აცხოუჴლებს გუამსა პირისა თვსისასა და ესე ზეგარდმო ტიპიკონი არს დიდ ფრიად უუსაიდუმლოესი, მოცემული სული მადლისათვს ჩუჴნდამო და ჴორც ამპარტავნებისათვს წმინდა მამათა ხმათაებრ.“

- 18 იქვე, 133.

იარებს ნების თავისუფლების თეზისს: ადამიანის წინაშე დგას ამა სოფლის საცდურები და მხოლოდ მის ნებაზეა დამოკიდებული, ცდუნდება იგი თუ უფლის გზას გაჰყვება.¹⁹ აქტიური ნება უბიძგებს ადამიანს სინანულისკენ, რომელიც არის ერთადერთი გზა ცოდვის ტყვეობიდან თავის დახსნისა და ერთგვარი ემბაზი განახლებისა. სინანულის გზა დაკარგული თავისუფლებისა და აქედან მომდინარე შედეგების ტრაგიზმის გააზრებაზე გადის; მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში ეუფლება ადამიანს ერთგვარი შინაგანი უხერხულობის განცდა შემოქმედისა და საკუთარი თავის წინაშე; რაც უფრო მეტად ფიქრობს იგი ამის შესახებ, მით უფრო ძნელი და აუტანელი ხდება მისთვის ცოდვის ტყვეობაში დარჩენა, მასთან შეგუება. ეს არის სინდისის გამოღვიძების პროცესი და ამის პარალელურად იზრდება შინაგანი ბრძოლის მოტივაცია, რაც აძლიერებს ადამიანში ცოდვისგან თავის დაღწევის

19 იქვე, 133-134: „აჰა, ინებებს ახლისა მადლითა სინანულსა და ზედას-ზედა სინანულისა ნებითა და ნებებითა და ნებებულთა და სანებურისა, რომელ არს სათნოება ახლის მადლითა, რომელ არიან ცხრა ნეტარებანი მწვრთელი ფლობისანი. ესრეთ შეენწევის თვსსა უპირატესსა მოყვასსა. და მსგავსად აზარმაცისა, აღმართებს ფლობასა დაცემულსა ნება პრაქტიკული. მაგალითად, აჰა სამნი სამსალანი ე.ი. პირუშლად ჯორცთა ჩემთა ნადილნი. მეორედ მელთა მწარეთა განზრახვანი, უტკბილესად ჩუწნებულნი. და მესამედ სოფლისა ბოროტნი წინაშე ჩუწნთა სდგანან. რომელთაცა მიღება ძალუძს ფლობასა ჩემსა, ე.ი. მაქვს თავისუფლება სამთვე შესმად. გარნა ნებასა ჩემსა ძალ-უძს მირიდებად სამთავე მათგან და ქმნად მათი, რომელნი ფლობასა ჩემსა კეთილსა არსებასა სიკეთესა სინა დაიცავს, ე.ი. სარწმუნოება, სასოება და სიყვარული მაღალისა პირუშლისა კეთილისა.“

ნებას. გამოცოცხლებული, გააქტიურებული ნება კი შეაძლებინებს მას, აღიდგინოს თვითფლობის უნარი და ამგვარად დაიბრუნოს თავისუფლება.

V. დასკვნა

იონა ხელაშვილის აზრით, თავისუფლება არ არსებობს ნების გარეშე. ნება კი არ არის მხოლოდ სურვილი, არამედ – მონდომება, იგივე ქმედება მიზანდასახული; თავისუფლება არ არის იქ, სადაც არ არის ნება თავისუფლებისა, თვითფლობისა, ქმედებისა. ნება მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო მყარია მისი ფესვები.

იონა ხელაშვილის მიხედვით, ფლობას და ნებას აზნიერებს „მწყურვალე სურვილი“, რაც ნების აქტიურ, ქმედით ხასიათს გულისხმობს; ამის საფუძველს კი „თანაშობითად (თანდაყოლილად) და სწავლითადცა უმეტეს“ ქმნის და ამყარებს „სურვილი, ზენა ტრფობა, გულითადობა და მხურვალე სიყვარული მეზრ მადლისა“. აგრძელებს რა მსჯელობას მოცემულ საკითხზე, იონა ხელაშვილი ამბობს: „რამეთუ იცის ფლობამან გულისხმის-ჰყოფით, რომელ მატლ არს კაცი და მონა და ტყუჰდ მსახურ პირუჰლთა მშობელთა ცოდვისა. გარნა იკმიოს რა ფლობა და ნება მეორისა ადამისაგან მონიჭებული, იქმნების მეფე, ძე და სძალ და ასულ და უფროსლა მადლით ღმერთ“.²⁰ ამის დასტურად იონა იმონებს წინასწარმეტყველთ, მოციქულთ და მონამეებს, რომელნიც ცოცხლად განხერხეს, დაწვეს და სასტიკად აწამეს. მიუხედავად ამისა, მათ თავისუფ-

20 იქვე, 134.

ფლება ვერ წაართვეს, რადგან მათ ფლობას და ნებას სწორედ რომ აძლიერებდა და მყარ საფუძველს უქმნიდა მწყურვალე სურვილი, ანუ იგივე ძლიერი ნება. ეს ნება შეაძლებინებს ადამიანს, მტკიცედ ჩაეჭიდოს ახალი ადამის გამოწვდილ გადამრჩენელ ხელს და დაცემული წამოდგეს, დაკარგული ფლობა თავისა კვლავ მოიპოვოს, ხატი (ღვთისა) გამოიხსნას.

ნაწილი 2

**თავისუფლება, პასუხისმგებლობა
და სამოქალაქო ცნობიერება**

თავისუფლების ცნობიერების წარმოშობა და თავისუფლების განცდა

თანამედროვე აბსტრაქტულ, ლოგიკურ აზროვნებას ევოლუციურად წინ უსწრებდა მითოსური აზროვნება, რომელიც ადამიანს არ აძლევდა საკუთარი თავისუფლების გაცნობიერების, საკუთარი თავისუფლების განცდის საშულებას. ძველი საბერძნეთი იყო გარდატეხის ეპოქა, როდესაც კაცობრიობის მოაზროვნე ნაწილმა, განსაკუთრებით ფილოსოფოსებმა, ხელოვანებმა, სახელმწიფო მოღვაწეებმა თანდათანობით დაიწყეს ცნობიერების და აზროვნების იმ ფორმების დამკვიდრება, რომლებიც დამახასიათებელია დღევანდელი ადამიანისთვისაც.

წინალოგიკური, მითოსური აზროვნება ატარებდა ბევრ ისეთ ნიშანს, რომელიც შეუძლებელს ხდიდა ადამიანის თავისუფლების საკითხის თუნდაც რაიმე ფორმით გაცნობიერებას, ვინაიდან იმ ეპოქის ადამიანისთვის საერთოდ უცხო იყო რაიმე კითხვის დასმა. კითხვის დასმა უკვე გულისხმობს აბსტრაქტული აზროვნების გარკვეულ დონეს, რომელიც მაშინ ჯერაც არ იყო მიღწეული.

სიმოკლისთვის აქ ჩვენ დავეყრდნობით ლევი-ბრიულის კლასიკურ გამოკვლევას¹, თუმცა ბევრი სხვა წყაროს მოხმობაც შეიძლებოდა. ლევი-ბრიულის

1 Л. Леви-Брюль, Первобытное мышление, Москва, 1930.

მიხედვით, პრელოგიკური აზროვნების მატარებელი ადამიანის მოქმედებას, ზოგადად, კოლექტიური წარმოდგენები განაპირობებს. პრელოგიკური აზროვნება ხასიათდება მაღალი დონის პარტიციპაციით ცნობიერებაში წარმოდგენილ სინამდვილესთან. სხვა სიტყვებით, წარმოდგენა იმდენადაა გამსჭვალული განცდით, რომ არ არსებობს რაიმე შინაგანი დისტანცია ადამიანსა და წარმოსახულ საგანს შორის, ანუ არ არსებობს სუბიექტი და ობიექტი. ადამიანი გარე სამყაროსთან განცდისეულ მთლიანობას ქმნის. მოგვიანებით, აბსტრაქტული აზროვნების განვითარებასთან ერთად, ეს დისტანცია იზრდება, საგანი შინაგანად შორდება ადამიანს და შედეგად ვიღებთ სინამდვილისგან აბსტრაქტირებულ აზროვნებას, რომელიც ექვემდებარება უკვე ლოგიკის და არა პარტიციპაციის კანონებს. ამ ეპოქაში ადამიანი მითებით, სიმბოლოებით აზროვნებდა. ძირითადად ამ დროსაა შექმნილი მითები, ლეგენდები, ზღაპრები. თანამედროვე ადამიანს ამ ეპოქის ცნობიერებიდან შემორჩა სიზმრები, რომელთა ენაც ასევე მითოსურია². ჩვეულებრივი ლოგიკური აზროვნებით ადვილი არ არის მითების, სიზმრების ენის გაგება, ვინაიდან ეს უკანასკნელი ემყარება არა ჩვენი აზროვნებისთვის ჩვეულებრივი ფორმალური ლოგიკის კანონებს, არამედ სულ სხვა ლოგიკას.³ ამ ეპოქის ადამიანის ფსიქიკაში ჯერ კიდევ არ შეინიშნება ისეთი მკაფიო ზღვარი ცნო-

2 C. G. Jung, K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Zürich, 1951.

3 ამის თაობაზე იხ. Я. Е. Голосовкер, Логика мифа, Москва, 1987.

ბიერსა და არაცნობიერს შორის, როგორც ეს თანამედროვე ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ისინი უფრო ადვილად გადადიან ერთმანეთში და ცნობიერების ხარისხით თუ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან.

ძველმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმა, განსაკუთრებით სოფისტებმა, სოკრატემ, პლატონმა და არისტოტელემ საბოლოოდ შემოაბრუნეს აზროვნება მითოლოგიურიდან ლოგიკურ-აბსტრაქტულისკენ. განსაკუთრებით ეს ითქმის არისტოტელეზე, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა და შექმნა არაერთი მეცნიერება და, მათ შორის, თავად ლოგიკაც. თუ პლატონი ჯერ კიდევ თვითონ ქმნიდა მითებს, გვიანდელი არისტოტელე უკვე თავისუფალია ყოველივე მითოლოგიურისგან. ის მხოლოდ ახალგაზრდობაში წერდა დიალოგებს პლატონის ყაიდაზე, სადაც აშკარად ჩანს მასწავლებლის აზროვნების გავლენა. მაგრამ ის მალე გათავისუფლდა ამ გავლენისგან და შეიძლება ამ თვალსაზრისით პირველ თანამედროვე მოაზროვნედ ჩაითვალოს, რომლისთვისაც უკვე უცხოა მითოსური აზროვნება.

შუა საუკუნეებში აზროვნება აღწევს აბსტრაქტულობის მაღალ დონეს, თუმცა მაინც განსხვავდება გარკვეული ნიშნებით თანამედროვე აზროვნებისგან. თუ თანამედროვე მოაზროვნის ცნობიერების მიღმა რჩება თავად აზროვნების აქტი, პროცესი და ის მხოლოდ მის შინაარსს აცნობიერებს, შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსის აზროვნება უფრო ცოცხალი იყო. ის უფრო აცნობიერებდა, მეტიც, განიცდიდა კიდევ გარკვეულწილად აზროვნების

პროცესს და მეტ ემოციურ იდენტიფიცირებას ახდენდა თავის ნააზრევთან. აზროვნების პროცესში პიროვნების ამგვარი ემოციური ჩართულობის გამოც გადადიოდა ხშირად სქოლასტიკური დისპუტები ხელჩართულ ბრძოლაში. დღეს აზროვნება თითქმის მთლიანად თავისუფალია ემოციური კომპონენტისგან და შესაბამისად უფრო აბსტრაქტულია. ადამიანს, როგორც სუბიექტს და სამყაროს, როგორც ობიექტს შორის გაჩენილი უფსკრულის გადალახვაა სწორედ შემეცნების მიზანიც.

ადამიანის ნების თავისუფლების პრობლემა შუა საუკუნეების ევროპაში ისე აქტუალური არ იყო, როგორც ახალ დროში. ახალ დროში, როცა ადამიანმა დაიწყო გარეგნული გააქტიურება, თავისი გეოგრაფიული თვალსაწიერის გაფართოება და შეცვალა სამყაროს ძველი სურათი, ეს მის აზროვნებას და მოქმედებასაც დაეტყო. თუ აღმოსავლეთში სამყარო თეოცენტრისტულად იყო გაგებული, დასავლეთში ის თანდათან ანთროპოცენტრისტული გახდა. ქრისტიანული დასავლეთის ყურადღების ცენტრში ადამიანი მოექცა. ახალი დროიდან მოყოლებული დასავლურმა მეცნიერებამ და ხელოვნებამ ადამიანი აღმოაჩინა და სულ უფრო და უფრო მეტად დაიწყო მისი შესწავლა. თუ შუა საუკუნეებამდე ფერწერაში მხოლოდ ღვთაებრივი შინაარსები და რელიგიური თემები მუშავდებოდა, რენესანსმა შემოიტანა ჩვეულებრივი, კონკრეტული პიროვნებების პორტრეტები ყოველგვარი რელიგიური შარავანდედის გარეშე. დრამატურგიაში შემოვიდა კონკრეტული ადამიანი მთელი თავისი პრობლემე-

ბით და დრამატიზმით. ახალ დროში ადამიანმა მეტი წონა შეიძინა, ვიდრე მას წინა ეპოქებში ჰქონდა. ადამიანი გაიზარდა, მომნიჭდა, ზრდასრული და დამოუკიდებელი გახდა. უკვე ახალი დროის გარიჟრაჟზე 23 წლის იტალიელი ჰუმანისტი პიკო დელა მირანდოლა შემდეგნაირად გამოხატავს ადამიანის უპირველეს დანიშნულებას თავის წარმოუთქმელ სიტყვაში „ადამიანის ღირსების შესახებ“, სადაც სამყაროს შემოქმედი ასე მიმართავს ადამს: „ყოველგვარი ზღუდეებისგან თავისუფალს თავადვე მოგიწევს განსაზღვრო შენი საკუთარი ბუნება შენივე თავისუფალი ნებით, რომელსაც მე ვანდე შენი თავი. მე მოგაქციე სამყაროს შუაგულში, რათა იქედან იოლად ჭვრიტო შენს ირგვლივ ყოველივე, რაც კი სამყაროში არსებობს. მე შენ გქმენ არც ციურად და არც მიწიერად, არც მოკვდავად და არც უკვდავად, რათა როგორც თავისუფალმა, შეუზღუდავმა შემოქმედმა თავადვე შექმნა საკუთარი სახე, რომელიც შენ მიერვე იქნება არჩეული. შენ შეგიძლია დაეცე და მდაბალ არსებად გადაგვარდე, მაგრამ ასევე შეგიძლია შენივე სულის შემართებით ამაღლდე და ხელახლა დაიბადო ღვთაებრივში.“⁴

ადამიანის სამყაროს ცენტრში მოქცევა და მისი შინაგანი გათავისუფლება, ერთი შეხედვით, თითქოს ქრისტიანული რელიგიისა და ეკლესიისგან ემანსიპაციის გზით მოხდა, მაგრამ თუ უფრო ღრმად შევხედავთ მოვლენებს, ვნახავთ, რომ ეს სწორედ ქრისტიანობის მომნიჭება იყო ადამიანში. შეუძლე-

4 Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Über die Würde des Menschen*, Lateinisch/Deutsch, Stuttgart, 1997, 8-9.

ბელია, მოძღვრება, რომელიც ადამიანს იდეალად ჭეშმარიტების შემეცნებას და თავისუფლებას უსახავს, ამის წინააღმდეგი იყოს სინამდვილეში („და სცნათ ჭეშმარიტი და ჭეშმარიტებამან გაგათავისუფლნეს თქვენ“ – იოანე 8,32). ეს გარეგნული დამარცხება სინამდვილეში ქრისტიანობის იდეის გამარჯვება იყო. ეს იდეა უბრალოდ გავიდა ეკლესიის ფარგლებიდან და სახეცვლილი ფორმით საერო ინსტიტუტებში და თავად ადამიანში ჰპოვა გამოხატულება. ისტორიულად ქრისტიანობას ხშირად ახასიათებდა გარეგნული დამარცხება, რაც არსებითად მის შინაგან გამარჯვებას ნიშნავდა. ქრისტიანობის დამაარსებელი, რომელიც იოანეს სახარებაში შეიძვერ წარმოთქვამს მნიშვნელოვან ადგილას სიტყვას „მე ვარ“, ადამიანის ცოდვებისგან გათავისუფლების და, შესაბამისად, მისი პიროვნული განვითარებისთვის იმპულსის მიმცემი იყო. პიროვნების განვითარება კი ისტორიაში, როგორც ჰეგელი იტყოდა, მისი თავისუფლებისკენ განვითარებაა. ამ კონტექსტში სულ სხვაგვარად ჩანს დეკარტის ცნობილი ფორმულა – „მე ვაზროვნებ, მაშასადამე, მე ვარ“. ის შეიძლებოდა მხოლოდ ახალ დროში თქმულიყო თვითცნობიერი, მოაზროვნე ადამიანის მიერ, რომელიც საკუთარ ყოფიერებას საკუთარ აზროვნებაზე აფუძნებს, როგორც უტყუარ, ევიდენტურ ჭეშმარიტებაზე, რომლის დარღვევაც შეუძლებელია. ეს არის ის „მე ვარ“, რომლის მატარებელი ღმერთიც მოსეს ესაუბრებოდა მაყვლოვანში. ეს „ღვთაებრივი ნაპერწკალი“ ქრისტიანობის შემდეგ თანდათან ადამიანში გადმოვიდა და დეკარტის პირით მას

ათქმევინა თავისი ფორმულა. საკუთარ მეზე კონცენტრირებულმა ადამიანმა მას შემდეგ მრავალი ფათერაკი განვლო, ის მრავალ ხიფათს გადაეყარა და დღემდე ბენვის ხიდზე გადის, ვინაიდან თავდაპირველად მან მეს ცნობიერების ეგოისტური ასპექტები განავითარა და ამ გზაზე ათეიზმის ეპოქაში ღმერთიც დაკარგა. მაგრამ თავისუფლების გზაზე ეგოიზმის და ათეიზმის გავლა აუცილებელი გახდა იმისათვის, რათა მას გარკვეული ხანი საკუთარი თავი ყველაფრისგან დამოუკიდებლად ეგრძნო, გაეცნობიერებინა და განეცადა სუბიექტური თავისუფლება.

ცნობიერის და არაცნობიერის ევოლუცია ადამიანის სამშვინველში

ადამიანის აზროვნების ზემოთ აღწერილი განვითარება შეიძლება სხვა კუთხითაც განვიხილოთ, კერძოდ, ადამიანის სამშვინველის ევოლუციაში ცნობიერის და არაცნობიერის ურთიერთმიმართების კუთხით. ადამიანის ფსიქიკაში ცნობიერის და არაცნობიერის ურთიერთმიმართება ყოველთვის არ იყო ისეთი, როგორიც დღესაა. თანამედროვე ადამიანში მათ თითქოს უფსკრული აშორებთ ერთმანეთისგან. სულ უფრო და უფრო ძნელი ხდება არაცნობიერის ისეთი მანიფესტაციის, როგორიც, მაგალითად, სიზმარია, გახსენება ჩვეულებრივ ცნობიერებაში. დღევანდელი ადამიანის ქაოსური, მოუწესრიგებელი ყოველდღიურობა სავსეა ისე-

თი მოვლენებით, რომლებიც ხელს უშლის მშვიდ, მოწესრიგებულ სიზმრის ცნობიერებას. ხშირად სიზმრები ქაოსურია და, რაც მთავარია, ისინი გაღვიძებისთანავე გვაგინყდება. მათ გასახსენებლად საჭირო ხდება საგანგებო ვარჯიში ან ფსიქოთერაპევტის ჩარევა. ზოგადად გაზრდილია სხვაობა ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის. დღის ცნობიერება ძალზე ფხიზელია, ღამის, ძილის ცნობიერება კი – ბნელით მოცული. ყველა ეპოქაში ეს არ იყო ასე. უფრო მშვიდ ეპოქებში, როცა გარეგნული ყოფა დღევანდელზე ბევრად მარტივი და მშვიდი იყო, ხოლო ძილ-ღვიძილის რიტმი უფრო მოწესრიგებული, სიზმრებიც უფრო მკაფიო და დალაგებული იყო. შესაბამისად, ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის ასეთი მკვეთრი ზღვარი არ არსებობდა.

ადამიანის ფსიქიკის ევოლუციაში ცნობიერის და არაცნობიერის ურთიერთმიმართება უფრო გასაგები რომ იყოს, წარმოვიდგინოთ სფერო⁵, რომელიც განათებულია გარკვეული სინათლის ხარისხით. სინათლე მთელ სფეროზე ვრცელდება და ანათებს მას ძალზე დაბალი ინტენსივობით (A).

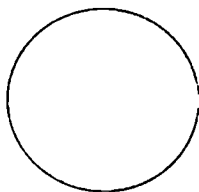
5 ადამიანის სამშვინველის სფეროს ან წრის სახით გამოხატვა პლატონურ-ნეოპლატონური ტრადიციაა. გრაფიკული გამოხატვისას ჩვენ წრე ვამჯობინეთ მხოლოდ გაგების სიმარტივის გამო. ცნობიერის და არაცნობიერის ურთიერთმიმართების დინამიკის აქ მოცემული გრაფიკული ილუსტრაცია ნაწილობრივ ინსპირირებულია კარლ გუსტავ იუნგის და მისი სკოლის კვლევებით, თუმცა მნიშვნელოვანწილად მოდიფიცირებულია და სამშვინველის განვითარების იდეას ეფუძნება. იხ. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944. S. 125; J. Jacobi, *Die Psychologie von C. G. Jung*, Frankfurt a. M., 1992, 17ff.

ცნობიერების განვითარების ამ საფეხურზე არსებითად არ არის განსხვავება დღის, ღვიძილის და ღამის, ძილის ცნობიერებას შორის. მომდევნო ეტაპია, როდესაც ეს განსხვავება უკვე იჩენს თავს, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის დიდი (B). ძველი საბერძნეთიდან და განსაკუთრებით კი ახალი დროიდან განსხვავება ღვიძილის და ძილის ცნობიერებას შორის ანუ, სხვა სიტყვებით, ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის იზრდება. ჩნდება მკაფიო მეს ცნობიერება, რომელიც ადამიანის ფსიქიკის ცენტრიდან, მისი მედან მომდინარეობს. ამ ეპოქის აზროვნებისთვის დამახასიათებელია მაქსიმალური სიფხიზლე და უკიდურესი აბსტრაქციის უნარი. მაგრამ იმავდროულად ძილის ცნობიერება კიდევ უფრო ბნელით მოცული და დღის ცნობიერებისთვის მიუწვდომელი ხდება. ეს მიმართება ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის უკვე წერტილსა და წრეს შორის მიმართების სახით შეიძლება გადმოიცეს (C). აქვე აღვნიშნავთ, რომ თვალსაჩინოებისა და სიმარტივისთვის ამ ხანგრძლივი და რთული პროცესის მხოლოდ აღნიშნული სამი ეტაპი გამოვყავით.

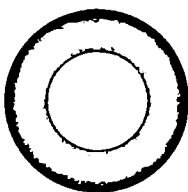
ცნობიერის და არაცნობიერის იმ ურთიერთმიმართებას, რომელიც ახალი დროის და თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრებისთვისაა დამახასიათებელი, კარგად გადმოსცემს გერმანელი მისტიკოსის ანგელუს სილეზიუსის ორსტრიქონედი მისი ცნობილი კრებულიდან „ქერუბიმული მგზავრი“:

Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht was ich weiß:
Ein Ding und ni(ch)t ein Ding, ein Stüpfchen und ein Kreis.

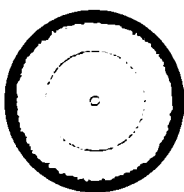
(მე არ ვიცი, თუ რა ვარ; მე არ ვარ ის, რაც ვიცი
ნივთი და არა ნივთი, წერტილი და წრე)



A



B



C

ადამიანის მეს ცნობიერება წერტილივით და-
პატარავდა, მაგრამ სანაცვლოდ სინათლის უმაღ-
ლეს ხარისხს მიაღწია. ფსიქიკის დანარჩენი ნაწილი
კიდევ უფრო არაცნობიერი გახდა წინა ეპოქებთან
შედარებით (არაცნობიერსაც აქვს, რასაკვირველია,
სხვადასხვა ხარისხები, მაგრამ ეს თავისთავად სა-
ინტერესო საკითხი ჩვენი თემის ფარგლებს სცილ-
დება). ისტორიულ-ფილოსოფიურ ჭრილში აზროვ-
ნების სწორედ ამ მდგომარეობას გადმოსცემს დე-
კარტის ზემოთ მოყვანილი *Cogito ergo sum*, რომელ-
საც ადამიანის ყოფიერება მისი აზროვნებიდან გა-
მოჰყავს, მაშინ როდესაც შუა საუკუნეების ფილო-
სოფოსი, პირიქით, აზროვნებას აფუძნებდა ყოფიე-
რებაზე. აბსტრაქციის ასეთი დონე აუცილებელია
იმისათვის, რათა ადამიანმა გააცნობიეროს საკუთა-
რი თავისუფლება, თუმცა ეს ჯერ კიდევ ნეგატიური
თავისუფლება ანუ რალაციისგან გათავისუფლებაა

(ნ. ბერდიაევი, ე. ფრომი). ის უფრო ფორმაა თავისუფლების, რომელიც შინაარსით უნდა შეიცოს და, შესაბამისად, გახდეს პოზიტიური თავისუფლება. ეს კი თავისთავად არ მოხდება, გარედან არ მოვა, არამედ მხოლოდ თავად ადამიანის შინაგანი ძალისხმევით მოიპოვება. ნეგატიური თავისუფლება ორლესული მახვილივითაა: ერთი მხრივ, ადამიანი აცნობიერებს საკუთარ დამოუკიდებლობას, მაგრამ, მეორე მხრივ, ის ხშირად ღმერთის უარმყოფელი ხდება ამის გამო. ეს კი მას ძნელი არჩევანის წინაშე აყენებს: საიტკენ წავიდეს – პოზიტიური თავისუფლებისკენ, რაც მისგან დიდ შინაგან, შემეცნებით და შემოქმედებით აქტივობას მოითხოვს, თუ მატერიალიზმის და ათეიზმისკენ, რაც თანამედროვე ეპოქის ტენდენციაა, ადამიანისგან რაიმე განსაკუთრებულ შემეცნებით ძალისხმევას არ მოითხოვს და ყველასათვის მარტივი გასაგებია. მხოლოდ გარეგნულმა, ფორმალურმა თავისუფლებამ ბევრი რამ შეცვალა ადამიანის ცხოვრებაში. შეიცვალა სამყაროს ძველი სურათი, დაირღვა კოლექტიური საზოგადოება, გაძლიერდა ინდივიდუალიზმი. ამან მრავალი ახალი პრობლემა მოიტანა, გაიზარდა ეგოიზმი და თვითნებობა ადამიანის მოქმედებაში, საფრთხე შეექმნა ბუნებას, გაჩნდა ცხოვრების საზრისის პოვნის პრობლემა, ცივილიზაციის მომავალიც კი საფრთხის ქვეშ დადგა. რა პრობლემებსაც ადრე ადამიანები ერთად უმკლავდებოდნენ, ცალკეული ადამიანის გადასაჭრელი გახდა. მას დააწვა პასუხისმგებლობის ტვირთი. ღმერთის და სხვა ადამიანებთან ერთობის დაკარგვით საიმედო საყრდენიც გამოეცალა

და თითქმის ყველას და ყველაფრისგან გაუცხოებული საკუთარი თავის ამარა დარჩა. სწორედ ამ მდგომარეობას აღწერს რუსი მწერალი დოსტოევსკი, რომელიც ერთ თავის გმირს ათქმევინებს: „თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ამის შემდეგ მე რისი კაპიტანი ვარ“, ისევე როგორც ცნობილი გამოცხადებაში, რომელიც მასვე მიეწერება: „თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ყველაფერი ნებადართულია.“⁶ ამავე კონტექსტშია ნათქვამი გერმანელი პოეტის ჟან პოლის და ნიცშეს ცნობილი ფრაზა – „ღმერთი მოკვდა“.

თანამედროვე მეცნიერება და ინფორმაციის ტექნოლოგიების გასაოცარი სისწრაფით განვითარება ხშირად ბიძგს აძლევს ისეთი აზრების დამკვიდრებას, რომლებიც ადამიანის პოზიტიური თავისუფლებისკენ სვლას კი არ უწყობენ ხელს, არამედ განამტკიცებენ და აძლიერებენ მის მატერიალისტურ და ათეისტურ მსოფლმხედველობას.⁷

6 ეს ფრაზა ზუსტად ამ სახით არსად არ არის ნათქვამი დოსტოევსკის რომანში „ძმები კარამაზოვები“, თუმცა კარგად გამოხატავს მისი ერთ-ერთი მთავარი გმირის ივანე კარამაზოვის მსოფლმხედველობას. ამ სახით ის ჟან პოლ სარტრმა გამოიყენა თავის ესსეში „ეგზისტენციალიზმი – ეს ჰუმანიზმი“ (1946 წ.), იმის საილუსტრაციოდ, რომ არ არსებობს დეტერმინიზმი, რომ ადამიანი თავისუფალია.

7 ამერიკელი ნეიროფიზიოლოგი ბენჯამენ ლიბეტი და მისი მიმდევრები ისე შორს მიდიან, რომ მარტივი ექსპერიმენტის საფუძველზე, რომელიც უჩვენებს, რომ ადამიანის მიერ გადამწყვეტილების მიღებას წამის მეათასედებით წინ უსწრებს შესაბამისი პროცესი ტვინში, უარყოფენ ნების თავისუფლებას და მას ილუზიად მიიჩნევენ. მათი ოპონენტების აზრით, ლიბეტის ექსპერიმენტი არ უარყოფს ნების თავისუფლებას და მისი დასკვნა საკუთარივე ექსპერიმენ-

ნიკოლაი ბერდიაევი

ადამიანის თავისუფლების საკითხი უმთავრესი იყო რუს ფილოსოფოს ნიკოლაი ბერდიაევისთვის. თავის ფილოსოფიურ ავტობიოგრაფიაში „თვით-შემეცნება“ ის ასე ახასიათებს საკუთარ მსოფლმხედველობას: „თავისუფლება, პიროვნება, შემოქმედება უდევს საფუძვლად ჩემს მსოფლშეგრძნებას და მსოფლმხედველობას“⁸. ამავე წიგნში, უფრო ქვემოთ, იგი ამბობს: „ჩემი ფილოსოფია სულის ფილოსოფიაა. სული კი ჩემთვის თავისუფლებაა, შემოქმედებითი აქტია, პიროვნებაა, სიყვარულის ურთიერთობაა“⁹. მართლაც, მთელი მისი ფილოსოფია ამ საკითხებზე რეფლექსიას წარმოადგენს. ბერდიაევის მსოფლმხედველობა ქრისტოცენტრულია, რაც

ტის არასწორ ინტერპრეტაციას ეფუძნება. ამ საკითხის მიმოხილვა იხ. P. Heusser, P. Selg, *Das Leib-Seele Problem*, Arlesheim, 2011, გვ. 11-35. მატერიალისტური და ათეისტური მსოფლმხედველობის გაძლიერების თვალსაზრისით ძალზე საყურადღებოა ასევე ე.წ. ტრანსჰუმანიზმი, რომელიც მიიჩნევს, რომ მალე დადგება დრო, როდესაც ბიოლოგიურ ევოლუციას შეცვლის ტექნოლოგიური ევოლუცია და მოხდება ცივილიზაციის სრული რობოტიზაცია. ტრანსჰუმანიზმის ყველაზე ცნობილი წარმომადგენელია ამერიკელი გამომგონებელი და ფუტუროლოგი, საძიებო სისტემა გუგლის წამყვანი ინჟინერი რეი კურცვაილი. მისი აზრით, ეს კულმინაცია, რომელსაც ის სინგულარობას უწოდებს 2045 წლისთვისაა მოსალოდნელი. იხ. R. Kurzweil, *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, 2005.

8 Н. Бердяев, *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, Москва, 1991, 50.

9 იქვე, 258.

ბევრი რუსი ფილოსოფოსის და მოაზროვნისთვისაა დამახასიათებელი. ამ თვალსაზრისით მასზე გადამწყვეტი გავლენა იქონია დოსტოევსკის „ლეგენდამ დიდ ინკვიზიტორზე“. ამას მოწმობს მისი სიტყვები ავტობიოგრაფიიდან: „ჩემს გულში შემოვიდა ქრისტეს სახე ლეგენდიდან დიდ ინკვიზიტორზე, მე მივიღე ლეგენდისეული ქრისტი. ქრისტი ჩემთვის სამუდამოდ დარჩა სულის თავისუფლებასთან დაკავშირებულად.... სულის უსასრულო თავისუფლებაზე უარის თქმა ჩემთვის ქრისტიზე და ქრისტიანობაზე უარის თქმას, დიდი ინკვიზიტორის ცდუნების აყოლას ნიშნავდა.“¹⁰

ბერდიაევი ადამიანის არსს მის სულიერებასა და თავისუფლებაში ხედავს. თავისუფლების პოზიტიური შინაარსი კი მისთვის შემოქმედებაა. „შემოქმედება განუყოფელია თავისუფლებისგან. მხოლოდ თავისუფალი ქმნის“ – ამბობს ის თავის ერთ-ერთ ძირითად ნაშრომში „შემოქმედების საზრისი“.¹¹ პოზიტიური თავისუფლება ბერდიაევისთვის არ არის ევოლუციის შედეგი. აქ ის ქრისტიანობამდელ ევოლუციას გულისხმობს, ვინაიდან „უთანასწორობის ფილოსოფიაში“ იგი პირდაპირ ამბობს: „პიროვნების ჭეშმარიტი თავისუფლება რომ ქრისტიანული წარმოშობისაა, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ანტიკური სამყარო არ იცნობდა პიროვნულ თავისუფლებას და იცნობდა მხოლოდ საჯარო თავისუფლებას“¹². თავისუფლების

10 იქვე, 161.

11 Н. Бердяев, Философия свободы. Смысл творчества, Москва, 1989, 368.

12 Н. Бердяев, Философия Неравенства, Москва, 1990, 144.

ცნებას ბერდიაევი მკაცრად მიჯნავს თვითნებობის ცნებისგან. თავისუფლების პოზიტიურ შინაარსს ის შემდეგნაირად იაზრებს: „თავისუფლება არის ძალა, შექმნა არაფრისგან. ის არის სულის ძალა, შექმნას არა ბუნებრივი სამყაროდან, არამედ საკუთარი თავიდან. თავისუფლება თავის პოზიტიურ გამოვლინებასა და განხორციელებაში სწორედ შემოქმედებაა. ადამიანს სუბსტანციურად მოსდგამს თავისუფალი ენერგია ანუ შემოქმედებითი ენერგია“¹³. ევოლუციის გზით მოპოვებული თავისუფლება ბერდიაევისთვის ფორმალური და შინაარსს მოკლებული თავისუფლებაა და ის ვერ ძლევს დეტერმინიზმს. აქ ადამიანი ჯერ კიდევ აუცილებლობის სფეროშია. აუცილებლობა კი მხოლოდ ფორმაა თავისუფლების. ის ცოდვით დაცემიდან მოდის და არის „გან“ თავისუფლება. ქრისტემ კაცობრიობის ევოლუციაში შემოსვლით თავისუფლებას შესძინა პოზიტიური შინაარსი და ამით ადამიანს მიანიჭა შემოქმედების უნარი, საკუთარი თავიდან, არარადან ქმნის უნარი. „პირველი ადამიანის, ადამის თავისუფლება უნდა განადგურებულიყო სიკეთის და ბოროტების შემეცნებისეული გამოცდით ანუ უნდა დანთქმულიყო აუცილებლობაში, რათა აბსოლუტური ადამიანის – ქრისტეს მიერ გაცხადებულიყო ჭეშმარიტი და უმაღლესი თავისუფლება“¹⁴. პირველცოდვიდან მომდინარე „გან“ თავისუფლება გახდა შემოქმედი („თვის“) თავისუფლება. საინტერესოა, რომ ბერდიაევის ეს ტერმინები მოგვიანებით ზუსტად ამ მნიშვნელობით მისგან დამოუკიდებლად

13 Н. Бердяев, Философия свободы. Смысл Творчества, 371.

14 იქვე, 372.

გამოიყენა ერის ფრომმა, თუმცა ქრისტიანულ-რელიგიური კონტექსტის გარეშე.

ერის ფრომი

ერის ფრომი თავის წიგნში „თავისუფლებიდან გაქცევა“ განიხილავს თავისუფლების ორ ასპექტს – რაღაცისგან თავისუფლებას და რაღაცისთვის თავისუფლებას.

ადამიანის ინდივიდუაციის, მისი ბუნებისა და სოციალური გარემოსგან გამოყოფის და დამოუკიდებელ პიროვნებად ჩამოყალიბების პროცესი ხანგრძლივი ისტორიული პროცესი იყო. ადამიანი დიდხანს განიცდიდა საკუთარ თავს იმ ერთობის ნაწილად, რომელსაც ეკუთვნოდა. ის, ასევე, იყო ბუნების, თავისი გარემოს ნაწილი. ბუნებისა და სოციალური გარემოდან მისი ემანსიპაცია თანდათან მოხდა და უკვე ახალი დროისთვის საკმაოდ მაღალ ხარისხს მიაღწია. თანამედროვე ეპოქაში კი, შეიძლება ითქვას, რომ ინდივიდუაციის პროცესი კულმინაციის ფაზაშია. ინდივიდუაციის ამ ისტორიულ პროცესს ფრომი უდარებს ცალკეული ადამიანის ინდივიდუალურ განვითარებას. ბავშვი, როგორც კი იბადება, შორდება დედის სხეულს და ფიზიკურად მისგან დამოუკიდებელი ხდება, თუმცა თავის სასიცოცხლო ფუნქციებში ჯერ კიდევ დიდხანს რჩება დედაზე დამოკიდებული. ზოგადად, ადამიანიც ბუნებასთან და თავის უახლოეს გარემოცვასთან უხილავი ძაფებითაა მიბმული. ეს მას დაცულობის, უსაფრთხოების

და მიკუთვნებულობის განცდას ანიჭებს. ინდივიდუაციის პროცესის ზრდასთან ერთად კლებულობს დაცულობის და უსაფრთხოების განცდა. ადამიანს თანდათან უნევს სულ უფრო და უფრო დამოუკიდებლად გაუმკლავდეს იმას, რასაც მანამდე მისი ბუნებრივი და სოციალური გარემო აგვარებდა. ადამიანის ინდივიდუაციის პროცესში ფილოგენეზურად, ისტორიულად და ონტოგენეზურად აუცილებელ ამ დამოკიდებულებებს ფრომი „პირველად მიჯაჭვულობას“ უწოდებს. ისინი, მართალია, ინდივიდუუმის არასრულყოფილებაზე მიუთითებენ, მაგრამ იმავდროულად მას უზრუნველყოფენ აუცილებელი უსაფრთხოებით და დაცულობის განცდას ანიჭებენ. მისი სიტყვებით „პირველადი მიჯაჭვულობა ბავშვს აჯაჭვავს დედას; ველურს, პრიმიტიულ ადამიანს – ბუნებას, კლანს, ტომს; შუა საუკუნეების ადამიანს – ეკლესიას, სოციალურ ფენას, ამქარს.“¹⁵

ფრომის მიხედვით, ინდივიდუაციის პროცესის მეორე მხარეა მზარდი მარტოობა, ვინაიდან ადამიანი კარგავს ადრინდელ უსაფრთხოებას და სამყაროსთან ერთობის განცდას. ის ფაქტობრივად მარტო რჩება სამყაროში, რომელიც შეუდარებლად უფრო ძლიერია და მრავალ საფრთხეს შეიცავს მისი დამოუკიდებელი, ინდივიდუალური ყოფისთვის. მას ეუფლება უსუსურობის და შიშის გრძნობა, ვინაიდან უნევს, თავად აილოს პასუხისმგებლობა ისეთ რამეებზე, რაც მანამდე ბუნებასთან და მის სოციალურ გარემოსთან ერთობით დაიძლეოდა. მაგრამ როგორც „ბავშვი ვერ დაბრუნ-

15 E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1976, 32.

დება უკან დედის საშოში, ასევე შეუქცევადია ინდივიდუაციის პროცესიც".¹⁶ თუ ემანსიპირებულმა, მარტოდ დარჩენილმა ადამიანმა ცხოვრებაში პასიური პოზიცია აირჩია, მას რჩება არაჯანსაღი განვითარების გზა, რომელიც შიშით, დაუცველობის გრძნობით და თავისუფლებიდან გაქცევის სხვა ფორმებით იქნება აღბეჭდილი. მაგრამ ადამიანს შეუძლია საპირისპირო გზის არჩევა, რომელიც არ არის ადვილი, თუმცა მას ეს მოცემული აქვს, როგორც შესაძლებლობა. ესაა ცხოვრებაში აქტიური პოზიცია, როდესაც ადამიანი ცდილობს ინდივიდუაციის პროცესში ბუნებასთან და სოციალურ გარემოსთან დაკარგული კავშირების აღდგენას ინდივიდუალური ძალისხმევით, რაც შესაძლებელია მისი სპონტანური აქტივობის, შემოქმედებითი უნარების განვითარებით. აქ არ იგულისხმება მხოლოდ მხატვრული შემოქმედება, არამედ საერთოდ კრეატიული ძალების განვითარება. ფრომი პირველ, კავშირების დაკარგვის პროცესს უწოდებს ნეგატიურ თავისუფლებას, „გან“ თავისუფლებას, ხოლო მეორეს – პოზიტიურ თავისუფლებას, „კენ“ თავისუფლებას, რომელიც ნეგატიურ თავისუფლებას პოზიტიური შინაარსით ავსებს. თუ ნეგატიური თავისუფლებისას ადამიანი განიცდის და აცნობიერებს თავის დამოუკიდებლობას, პოზიტიური თავისუფლება უკვე ნამდვილი თავისუფლების დასაწყისია. ფრომის მიხედვით, „თავისუფლება – პიროვნების აუთენტური რეალიზებაა“¹⁷. თავისუფალი ადამიანი არსებითად შემოქმედია, ის კვლავ იძენს სპონტანურობას, იბრუნებს დაკარგულ კავშირებს, ამასთან

16 იქვე, 37.

17 E. Fromm, Authentisch leben, Freiburg - Basel - Wien, 2015, 43.

ქმნის ახალს და ამ ქმნაში ახდენს საკუთარი თავის რეალიზაციას, უფრო მეტიც, ის ამით გამუდმებით ქმნის ხელახლა საკუთარ თავს.

ვიქტორ ფრანკლი

XX საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ფსიქოთერაპევტი, ლოგოთერაპიის ფუძემდებელი ვიქტორ ფრანკლი თავის წიგნში „უცნობი ღმერთი“ ამოდის იქიდან, რომ ნებისმიერი ადამიანი ქვეცნობიერად ლოგოსისკენ, ღმერთისკენაა მიქცეული, თუნდაც მას ათეისტად და არარელიგიურ ადამიანად მიაჩნდეს თავი. თუმცა ეს არაცნობიერი პროცესია, მაგრამ ღმერთთან ამ მიმართების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ავადმყოფის განკურნება. ფრანკლისთვის ნევროზის დისპოზიციას ქმნის ადამიანის მიერ ცხოვრების აზრის დაკარგვა და, შესაბამისად, ფსიქოთერაპიის საფუძველიც ამ დაკარგული ცხოვრების აზრის კვლავ პოვნაა. ამაში ეხმარება ლოგოთერაპევტი პაციენტს. ლოგოთერაპია იქიდან ამოდის, რომ თანამედროვე ადამიანს ზოგადად საკუთარი ყოფიერების უაზრობის მძაფრი განცდა აქვს. სხვადასხვა ადამიანებში ეს სხვადასხვა ინტენსივობითაა გამოხატული. ფრანკლი უაზრობის ამ განცდას „ეგზისტენციალურ ვაკუუმს“ უწოდებს.¹⁸ ამ ვაკუუმის გამოა, რომ დღეს ადამიანებს, როგორც წესი, დაკარგული აქვთ დამოუკიდებელი, სუვერენული მოქმედების უნარი და ისინი ან ბაძავენ სხვებს და ხდე-

18 V. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Frankfurt a. M., 1985, 235.

ბიან კონფორმისტები ან აკეთებენ იმას, რასაც მათ უბრძანებენ, რაც უფრო ავტორიტარულ და ტოტალიტარულ სახელმწიფოებში ხდება. ამით მათი თავისუფალი ნება ბლოკირებულია. როდესაც ცხოვრების უაზრობის განცდა ძლიერდება, ის პათოგენურ ხასიათს იძენს და თავად ადამიანი ფსიქოთერაპევტის დახმარების გარეშე მას ველარ უმკლავდება.

ადამიანის ფრანკლისეული გაგება გამორჩეულია თანამედროვე ფსიქოლოგიაში. იგი საუბრობს ტრიქოტომიულ ადამიანზე, რომელიც შედგება სხეულის, სამშეინველის (*Seele, Душа*) და სულისგან (*Geist, Дух*). ეს ძალზე თამამი ნაბიჯი იყო, ვინაიდან უკვე XIX საუკუნის ფსიქოლოგიას საყვედურობდნენ იმას, რომ ის არის „ფსიქოლოგია სამშეინველის გარეშე“, ვინაიდან ფსიქიკის შესახებ მეცნიერებიდან თანდათან გაქრა თავად ფსიქიკა და ის თანდათან ტვინის ფიზიოლოგიაზე იქნა დაყვანილი. ფრანკლი არ შეეპუა ამ რედუქციონიზმს და ფსიქიკის, სამშეინველის ცნების გვერდით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემდებელ მაქს შელერის კვალობაზე, სულის ცნებაც შემოიტანა ფსიქოლოგიურ დისკურსში. ფრანკლი ეყრდნობა ადამიანის მაქს შელერისეულ გაგებას, რომლის მიხედვითაც, ადამიანის არსი მის სულიერებაშია. ის ყველა სხვა არსებისგან იმით განსხვავდება, რომ სულის მატარებელია. სული კი სხვა არაფერია თუ არა თავისუფლება.¹⁹ ფრანკლის მიხედვით, სწორედ ამ თავისუფლებას კარგავს ნევროტული ან ფსიქოტური ადამიანი, ხოლო ლო-

19 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928, 47ff.

გოთერაპეუტი პაციენტს ცხოვრების აზრის ძიებაში ეხმარება ანუ ეხმარება საკუთარი თავის, როგორც თავისუფალი და შემოქმედი ადამიანის პოვნაში. თავად სული ყოველგვარ ავადმყოფობაზე მაღლა დგას, ის შეუძლებელია ავად გახდეს. ავად სხეული ან სამშვინველი შეიძლება გახდეს. უბრალოდ ნევროტულ ან ფსიქოტურ ადამიანში სული გარეგნულად ვერ ვლინდება. ადამიანის სული ის ინსტანციაა, სადაც ხორციელდება თავისუფლება, პასუხისმგებლობა და საზრისზე ორიენტაცია. სულის სფერო თავისუფალია ყოველგვარი კაუზალობისა და დეტერმინიზმისგან. სული ადამიანის მაკონსტიტუირებელი ინსტანციაა.²⁰ სწორედ ის კრავს სხეულს და სამშვინველს მთლიან ადამიანად და კვლავ აკავშირებს მას ყოფიერებასთან. ეს, ფრანკლის მიხედვით, არაცნობიერად ხდება. აღსანიშნავია ისიც, რომ ფრანკლისთვის თავისუფლება არ არსებობს პასუხისმგებლობის გარეშე. როგორც ლოგოთერაპიის მკვლევარი ბიოშმაიერი აღნიშნავს, ფრანკლისთვის „თავისუფლება ყოველთვის და უპირველესად თავისუფლად ყოფნაა პასუხისმგებლობისთვის.“²¹ ადამიანი პასუხისმგებელია საკუთარი ყოფიერების საზრისის და მაღალი ღირებულებების პოვნაზე და ცხოვრებაში მათ განხორციელებაზე. ლოგოთერაპიის მიზანი ადამიანის მიერ თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის გაცნობიერებაა.

20 V. Frankl, Logotherapie und Existenzanalyse, München, 1987, 72.

21 U. Böschmeyer, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, Berlin - New York, 1977, 71.

თავისუფლების განცდა ხელოვნებაში

მრავალი სხვა ფილოსოფოსის, ფსიქოლოგის თუ ხელოვანის მოხმობა შეიძლებოდა იმის საილუსტრაციოდ, რომ თავისუფლების განცდა შემოქმედებასთან, სრულიად ახლის შექმნასთანაა დაკავშირებული. ბოლოს კიდევ რამდენიმე ხელოვანს დავიმოწმებთ, ვინაიდან არაფერია თავისუფლებასთან ისე ახლოს როგორც ხელოვნება და, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ხელოვანი შეიგრძნობს მძაფრად თავისუფლებას, როგორც „არარადან ქმნის“, როგორც ნამდვილი შემოქმედების ერთადერთ წყაროს. მხოლოდ რამოდენიმე მაგალითით შემოვიფარგლებით *pars pro toto*.

შემოქმედების, როგორც თავისუფლების უმთავრესი გამოხატულების დიდი თეორეტიკოსი და პრაქტიკოსი იყო ფრიდრიხ შილერი. თავის „წერილებში ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ“ (მეორე წერილი)²² იგი წერდა, რომ „ხელოვნება თავისუფლების პირმოა“, რომ „სწორედ მშვენიერებაა ის, რისი მეოხებითაც ჩვენ თავისუფლებას ვენევი“. მისი ე.წ. *თამაშის თეორია*, არსებითად, თავისუფლების და შემოქმედების თეორიაა. ის განასხვავებს სამი სახის ლტოლვას: გრძნობად ანუ მატერიისკენ ლტოლვას (*der sinnliche Trieb, Stofftrieb*), ფორმისკენ ლტოლვას (*Formtrieb*) და თამაშისკენ ლტოლვას (*Spieltrieb*). პირველი ლტოლვა იქიდან მომდინარეობს, რომ ადამიანი მატერია-

22 Fr. Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, Frankfurt a. M., 2009.

ლური და გრძნობადი არსებაა და ეს მას დროის და სივრცის ჩარჩოებში აქცევს. თუ ეს პირველი ლტოლვა ადამიანს ზღუდავს და საზღვრავს, მეორე – ფორმისადმი ლტოლვა – აბსოლუტური ხასიათისაა, ადამიანის გონებიდან მომდინარეობს და თავისუფლებისკენ მიისწრაფვის. თუ პირველი შემთხვევითობასთანაა დაკავშირებული, მეორე კანონებს ამკვიდრებს. ერთი ცვალებადობის პრინციპს ექვემდებარება, მეორე – უცვლელობისას. შილერი სვამს კითხვას: რამ შეიძლება გააერთიანოს ეს ორი საპირისპირო ლტოლვა პიროვნებაში? ეს, შილერის აზრით, კულტურის ამოცანაა. მისთვის პირველის დომინირება მეორეზე ან პირუკუ, მხოლოდ ცალმხრივობა იქნებოდა. მესამე ლტოლვას, რომელიც პირველ ორს აერთიანებს, შილერი უწოდებს თამაშისკენ ლტოლვას. ამ უკანასკნელს ძალუძს, გააერთიანოს ცვალებადობა და იდენტურობა, ქმნადობა და აბსოლუტური ყოფიერება. მას ფორმა შეაქვს მატერიაში და რეალობა ფორმაში. ის აუქმებს პირველის შემთხვევითობას და მეორის იძულებას და ადამიანს ანიჭებს როგორც ფიზიკურ, ისე მორალურ თავისუფლებას. თამაშს, როგორც ორი დანარჩენი ლტოლვის გამაერთიანებელს და თავისუფლების მომნიჭებელს, შილერი ესთეტიკურ კატეგორიად, მშვენიერების სფეროდ მიიჩნევს – „ადამიანი მშვენიერებასთან თამაშობს.“²³ მშვენიერების იდეალს ადამიანი თამაშისაკენ ლტოლვით იკმაყოფილებს. შილერის მიხედვით, „ადამიანი მხოლოდ მაშინ თამაშობს, როდესაც ის სრული მნიშვნელობით ადა-

23 იქვე, მე-15-ე ნერილი.

მიანია და ის მხოლოდ მაშინაა მთლიანად ადამიანი, როდესაც თამაშობს.“²⁴ შილერი თამაშში ესთეტიკურ, შემოქმედებით თამაშს გულისხმობს. მისთვის თამაშის იმპულსი თავისუფლების მომნიჭებელია.

თავისუფლების თეორეტიკოსი არ ყოფილა გალაკტიონ ტაბიძე, მაგრამ ის იყო თავისუფლების განცდის და უმაღლესი შემოქმედების დიდი პრაქტიკოსი. მისი ერთ-ერთი გამორჩეული ლექსის „ქება-თა ქება ნიკორნმინდას“ პირველი ორი სტრიქონი „მაქვს მკერდს მიღებული ქნარი როგორც მინდა, ჩემთვის დიდებული სხივი გამობრწყინდა“ ამის ნათელი მაგალითია. ასე ლაკონურად გამოხატავს ის თავისუფლების მთელ თავის თეორიას და პრაქტიკას. გალაკტიონისთვის „მკერდს მიღებული ქნარი“ მისი შემოქმედების მუდამ თანამდევი სურათ-ხატია. ხოლო შემოქმედებით თავისუფლებას ის განიცდის და გამოხატავს სიტყვებით „როგორც მინდა“, რითაც მიანიშნებს უმაღლეს თავისუფლებაზე, რომელიც მას დიდებული სხივის სახით გამოუბრწყინდა. ამ შემოქმედებით თავისუფლებას განიცდის პოეტი „არა-რადან ქმნის“ პროცესში. გალაკტიონის განცდით ეს უმაღლესი თავისუფლება ყოველგვარი შემოქმედების პირველწყაროა და პირუკუ: ამ თავისუფლებას მხოლოდ ჭეშმარიტი შემოქმედება განაცდევინებს ადამიანს. ის არ უნდა ავურიოთ სუბიექტურ თვითნებობაში, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ნამდვილ თავისუფლებასა და შემოქმედებასთან. უდიდესი ინტენსივობით განიცდიდა თავისუფლებას პოეტი, რომელმაც ზუსტად იცოდა თავისი უპირატესობა და

24 იქვე.

ისიც, რომ თავისუფლების სამყაროს ბინადარი იყო. ამიტომაც ამბობდა „მე ვხედავ სიზმრებს არათქვენებურს“ და „აღმოვაჩინე მთელი სამყარო, ქვეყნისთვის ჯერაც მიუკვლეველი“. გალაკტიონს მუდამ ახსოვდა შემოქმედების და თავისუფლების ეს ამოუწურავი სამყარო, საიდანაც იღებდა თავის მძლავრ ინსპირაციებს.

თავის მომცრო ესსეში „თავისუფლება“ ასევე ცნობიერების განვითარებასთან, საკუთარი სულის შინაგან განცდასთან აკავშირებს თავისუფლების არსებას მერაბ კოსტავა, რომელიც საპატიმროს საკნიდან აკვირდება ცაში მონავარდე მტრედს და აღფრთოვანებულია მისი თავისუფლებით. თავდაპირველად თითქოს შურს კიდევ მისი. მაგრამ აზროვნების ნაკადს მინდობილი აცნობიერებს, რომ ნამდვილი თავისუფლების მატარებელი მაინც ადამიანია, თუნდაც ბნელ საკანში გამოკეტილი, ხოლო ცაში მონავარდე ლალი ფრინველი კი მხოლოდ მისი სიმბოლოა. „ცნობიერება მიგვაახლოებს ჭეშმარიტებას, ხოლო ჭეშმარიტება თავისუფლების ძალუმი ფრთებით გვაუნჯებს“ – ამბობს პატიმარი და შემდეგ შემოქმედს მიმართავს: „ეს შენ მოგვივლინე სულიწმიდის ხატად ელვარე ნიშნით მოსილი პატარა მტრედი, სხეულისმიერი საკნის წიაღში რომ ალგვინთებს ცნობიერების კანდელს და გვაზიარებს ანგელოზურ ბუნებას შენსას, უკვდავებისა და თავისუფლების სანინდარს. ... მტრედო, ... ვუმზერ სივრცეში შენს დაუსრულებელ ნავარდს, როგორც ჩემი სულის პროექციას გარე სამყაროში და ვტკბები მშვენიერი სიმბოლოთი, რომლის ჭეშმარიტმა არსმა ჩემშივე იწყო

აღმოცენება”²⁵. ასე მიჰყავს ცაში მონაწილედ მტრედის ჭვრეტას მედიტაციაში ჩაძირული პატიმარი საკუთარი თავისუფლების განცდამდე.

25 მ. კოსტავა, თავისუფლება, კრებულში: შავლეგო, თბილისი, 1990, 32-33.

გათავისუფლება, როგორც მეორედ მოსვლის ჩამანაცვლებელი

ჯერ კიდევ ქრისტიანული ანტიკურობის პერიოდში შესაძლოა, რომ ყოფილიყო განაზრებები გათავისუფლებასა და მეორედ მოსვლას შორის არსებულ კავშირზე ანუ, შეკითხვის სახით რომ ჩამოვაყალიბოთ, რა მნიშვნელობა ექნებოდა მეორედ მოსვლას ქრისტიანი მონისათვის. მაგრამ თეოლოგიური ინტერესი ამ საკითხის მიმართ გაცილებით გვიანდელია. მსჯელობა გათავისუფლებისა და თავისუფლების შესახებ მხოლოდ განმანათლებლობისა და საფრანგეთის რევოლუციის დროს გახდა აქტუალური, ხოლო ინტერესი მეორედ მოსვლისა და ესქატოლოგიის (როგორც თეოლოგიის მიმართულების, რომელიც სხვა ასპექტებს შორის მეორედ მოსვლის საკითხსაც მოიცავდა) მიმართ, დიდწილად, მხოლოდ პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ გამოცოცხლდა (ყოველ შემთხვევაში, გერმანიაში მაინც). ამ მიმართებით მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შვეიცარიელმა თეოლოგმა კარლ ბარტმა (1886-1968 წწ.) თავისი დებულებით: „ქრისტიანობას, რომელიც არ არის თავიდან ბოლომდე ესქატოლოგია, საერთოდ არაფერი ესაქმება ქრისტესთან.“¹

1 Karl Barth, Römerbrief, 2. Aufl., München, 1922, 298 („Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“).

წინამდებარე განაზრებები გათავისუფლებას/თავისუფლებასა და ესქატოლოგიას შორის მიმართებას თანამედროვე კონტექსტში განიხილავს. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავთ კარლ ლიოვიტსა (1897-1973 წწ.) და ერიკ ფიოგელინს (1901-1985 წწ.). ლიოვიტმა ისტორიის ფილოსოფია და პროგრესისადმი თანამედროვე რწმენა დაახასიათა, როგორც ქრისტიანული ესქატოლოგიის ტრანსფორმირებული ვერსია. პროგრესის მორწმუნეთა მტკიცებით, იმედები ფოკუსირებული უნდა იყოს არა იმქვეყნიურ ღმერთის სამეფოზე, არამედ შეცვლილ სამყაროზე, რომელშიც „მზე მხოლოდ თავისუფალ ადამიანებს დაანათებს, რომლებიც გონების გარდა სხვა ბატონს არ აღიარებენ და სადაც ტირანები და მონები, მღვდლები და მათი თანაშემწეები მხოლოდ ისტორიის წიგნებიდან იქნებიან ცნობილი.“² ამრიგად, ლიოვიტის თანახმად, თანამედროვეობის ერთ-ერთი უმთავრესი მამოძრავებელი ძალა თავისი ბუნებით ქრისტიანული, კერძოდ, ესქატოლოგიურია. პროგრესისაკენ თანამედროვე სწრაფვა ქრისტიანული ესქატოლოგიის სეკულარიზაციას ემყარება.

თავის მხრივ, ფიოგელინი განიხილავდა იმ პოლიტიკურ სისტემებს, რომლებიც ამ სეკულარიზებული ესქატოლოგიის ნიალში აღმოცენდნენ. 1920-1930-იანი წლების ტოტალიტარულ სისტემებს იგი „პოლიტიკურ რელიგიებს“ უწოდებდა. მიუხედავად იმისა, რომ ეს

2 Condorcet, *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, Paris 1883, vol. II, 66. დამონმებულია კარლ ლიოვიტის მიერ: Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, 90.

სისტემები (განსაკუთრებით, საბჭოთა კავშირი) საკუთარ თავს სეკულარულ რეჟიმებად განიხილავდნენ, ფიოგელინი მათ რელიგიებთან აიგივებდა, რადგან ისინი აღიარებდნენ ისტორიის იმ იდეას, რომელიც ქრისტიანული ესქატოლოგიიდან იღებდა დასაბამს.³ ამრიგად, ფიოგელინის აზრით, მჭიდრო კავშირი არსებობდა ესქატოლოგიასა და თანამედროვე პოლიტიკურ სისტემებს შორის, რომლებშიც ინდივიდუალური თავისუფლება უკიდურესად შეზღუდული იყო. დასკვნა ასეთია: თუკი ხდება ესქატოლოგიის სეკულარიზება, მაშინ შედეგად მივიღებთ მონობისა და ჩაგვრის სისტემებს ანუ XX საუკუნის ტოტალიტარული რეჟიმების მსგავს სისტემებს.

სავარაუდოდ, არსებობს სხვა მიმართებაც ესქატოლოგიასა და თავისუფლებას შორის. ამ საკითხს ახლა შევეხები. ამოსავალ წერტილად შეგვიძლია ავიღოთ ის გარემოება, რომ ტექნიკურ-სამართლებრივი პერსპექტივიდან ყველა თანამედროვე პოლიტიკური სისტემა ერთმანეთის მსგავსია. აქ საქმე ეხება რეგულაციის ხარისხს და იმ ყოვლისმომცველ პოლიტიკურ პრეტენზიებს, რომლებიც ამ რეგულაციის მიღმა; ადმინისტრაციული მართვის მექანიზმებს და მათი კომპეტენციების გავრცელებას (მიკარგული სოფლების ჩათვლით) და ცენტრალიზაციის ხარისხს. ამ კუთხით ყველა თანამედროვე პოლიტიკური სისტემა, ტოტალიტარული თუ ლიბერალურ-დემოკრატიული, არსებითად განსხვავდება სახელმწიფოებრიობის ადრეული ფორმებისაგან. გარდა ამისა, თვალშისაცემია ის გარემოებაც, რომ შეფასებითი მსჯელო-

3 Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien, 1938.

ბები სახელმწიფოებრიობის ადრეული ფორმების მიმართ, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ოფიციალურ გარემოებებში თანამედროვე (ტოტალიტარული თუ ლიბერალურ-დემოკრატიული) სახელმწიფოს პირით ცხადდება მეტ-ნაკლებად იდენტური, კერძოდ, ნეგატიურია. ისე ჩანს, თითქოს თანამედროვე სახელმწიფო, საკუთარი წარმოდგენით, თითქმის სამოთხისებურ სიმაღლეზეა და ზემოდან დაჰყურებს ცუდ და საძულველ წარსულს.

აღნიშნული გარემოების გათვალისწინებით შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ შემდეგი ჰიპოთეზა: ერიკ ფიოგელინის თეზისი, რომლის თანახმად, ტოტალიტარიზმი სეკულარიზებული ესქატოლოგიის შედეგია, შესაძლოა, გარკვეული მოდიფიკაციებით ლიბერალურ-დემოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემებსაც მიუყენოთ. ხომ არ არის შესაძლებელი, რომ ყველა თანამედროვე პოლიტიკური სისტემის თავდაჯერებული თვითაღქმა დავახასიათოთ როგორც ესქატოლოგიური? შეიძლება თუ არა, რომ როგორც აშშ-ს, ასევე, სსრკ-საც (ყველაზე უფრო თვალსაჩინო მაგალითები რომ ავიღოთ) საერთო აღმნიშვნელი ჰქონდეთ, რომელიც არის (ან იყო) მათი – როგორც მსოფლიო ისტორიის გადაულახავი კულმინაციის – თვითაღქმა?

იმისათვის, რათა ამ მიმართულებით ვიმოძრაოთ, „პოლიტიკური რელიგიის“ ფიოგელინისეულ ცნებაში სამი შესწორება უნდა შევიტანოთ: 1. თანამედროვე სახელმწიფოებს რაღაც რელიგიური თვისება კი არ უნდა მივანეროთ, არამედ, უფრო კონკრეტულად – ესქატოლოგიური; 2. ამ მიწერის ადრესატი იქნება არა მხოლოდ ტოტალიტარული, არამედ ლიბერალ-

ურ-დემოკრატიული სახელმწიფოც; 3. ესქატოლოგიის ცნებაში ოდნავი კორექტირება უნდა შევიტანოთ. ესქატოლოგია უნდა გავიგოთ არა როგორც მკაცრი ისტორიის ფილოსოფიასთან დაკავშირებული (რომელიც სეკულარიზებული ქრისტიანობის ჰეგელიანური ვარიანტითაა ნასაზრდოები), არამედ მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ მისი უფრო „რბილი“, ნაკლებად ტექნიკური ცნება. აქ აქცენტი უნდა გაკეთდეს საზოგადოების კოლექტიურ ფსიქოლოგიურ აღქმაზე, ამ სისტემების საერთო სოციალურ-პოლიტიკურ თვითაღქმაზე. ამ საკითხის უფრო ნათელსაყოფად, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, გამოვყო და დავახასიათო ესქატოლოგიის ამ მოდიფიცირებული ცნების სამი ძირითადი ელემენტი: სტატიკური წონასწორობა, ზედა პოზიცია და გათავისუფლება.

„სტატიკური წონასწორობა“ აღნიშნავს იმ ვითარებას, რომ თანამედროვე პოლიტიკურ სისტემებში პროგრესის ის სტიმული, რომელიც დომინანტური იყო ევროპაში XVIII საუკუნის შემდეგ, თითქმის სრულებით გაქრა (განსაკუთრებით, XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან). იდეა, რომლის თანახმად მთელი პოლიტიკური ერთობა აღმავლობის გზაზე იდგა, რომელიც დიდი მსხვერპლის გაღების შემდეგ ამ ერთობას დიდებულ ეპოქაში გადაიყვანდა, გაფერმკრთალდა და არ შეცვლილა რაიმე მსგავსით. ის მაქსიმა სიცოცხლესთან მიმართებაში, რომელიც ერთ დროს დამახასიათებელი იყო თანამედროვე საზოგადოებების დიდი ნაწილისათვის, კერძოდ, დიადი ამოცანების გადაჭრა ერთობლივი ძალისხმევით და მომავალი თაობების საკეთილდღეოდ, თანამედროვე

საზოგადოებებისათვის უფრო და უფრო ნაკლები მნიშვნელობის მქონეა. რა თქმა უნდა, პროგრესი ისევ არსებობს (ევროკავშირის ზოგიერთი ახალი აღმოსავლეთი წევრი სახელმწიფოს სწრაფი განვითარება, ტექნოლოგიური და მეცნიერული პროგრესი). მაგრამ ეს ცალკეული „პროგრესები“ უკვე არ ერთიანდებიან პროგრესის ერთ, ყოვლისმომცველ იდეაში, ისინი უკვე არ ქმნიან მთლიანი კონცეფციის („პროგრესის მითის“) ნაწილს, რომლის თანახმად, მთლიანად საზოგადოება ვითარდებოდა უკეთესი მომავლისაკენ – კულტურისა ან ცივილიზაციის გაცილებით მაღალი საფეხურისაკენ.

არსებობს განსხვავებული ფაქტორები, რომლებმაც ნელ-ნელა, ჯერ კიდევ XIX ს-დან, ძირი გამოუთხარეს პროგრესის მითის რწმენას. ეს განსხვავებული ფაქტორები სხვადასხვა თაობაზე ახდენდნენ ზეგავლენას. ესენია: წარუმატებელი რევოლუციები, ხანგრძლივი და საშინელი ომები, ეკოლოგიური და დემოგრაფიული ფაქტები, სიჭარბის საყოველთაო შეგრძნება და ა.შ. პროგრესის მითი ან საერთოდ ქრება ან მას ანაცვლებს ძალიან ნელი, თანდათანობითი განვითარების მოლოდინი, რომელიც რამდენიმე თაობას გადასწვდება და საბოლოო მიზანს შორეულ მომავალში აღწევს. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია 1970-1980-იან წლებში სოციალისტურ ქვეყნებში ოფიციალურად გამოცხადებული სოციალიზმის კომუნიზმად გარდაქმნის მოლოდინი. კომუნიზმი ამ შემთხვევაში სამომავლო, მაგრამ, ამავე დროს, ბუნდოვან მიზნად იქცა.

ესქატოლოგიის მოდიფიცირებული ცნების მეო-

რე ელემენტია ზოგიერთი თანამედროვე პოლიტიკური საზოგადოების რწმენა საერთაშორისო არენაზე მათი ზედა პოზიციის შესახებ. მაგალითად, დებულება, რომ ბალანსი კაპიტალისა და შრომის ინტერესებს შორის არსად არ არის ისე გონივრულად დაცული, როგორც ევროკავშირის თავდაპირველ წევრ სახელმწიფოებში; რომ დემოკრატია არსად არ არსებობს ისეთი სრულყოფილი სახით, როგორც ეს შეერთებულ შტატებშია; რომ სოციალიზმი ყველაზე კარგად საბჭოთა კავშირში განხორციელდა, ან, უფრო ძველი მაგალითი რომ მოვიყვანოთ, რომ პარლამენტარიზმი ყველაზე უფრო დამაჯერებელი სახით XX საუკუნის დასაწყისის იმპერიულ ინგლისში ჩამოყალიბდა. შრომისა და კაპიტალის ბალანსის, სოციალიზმის, დემოკრატიის და ა.შ. წარმოსახვით საერთაშორისო იერარქიაში ესა თუ ის ქვეყანა წამყვან როლს ჩემულობდა. ის ფოკუსირებას ახდენდა საზოგადოებრივი ცხოვრების იმ ასპექტზე, რომელიც გადამწყვეტი მნიშვნელობის იყო ნებისმიერი სოციალურ-პოლიტიკური წესრიგისათვის. ითვლებოდა, რომ ის ამას ყველაზე საუკეთესო გზით აკეთებდა ანუ ისე, რომ სხვისთვის შეუძლებელი იყო მიღწეულის გადალახვა. მოცემული პოლიტიკური ერთობა თავის მიღმა მდებარე ქვეყნებს ურჩევს, რომ მას მიბაძონ. თუკი იმიტაციისათვის საჭირო ძალისხმევა არ იხარჯება, ეს შეცდომად ან უყურადღებობად მიიჩნევა. მაშინ, გარემოებებისა და მიხედვით, ხდება საკუთარი უპირატესობების დემონსტრირება საგანმანათლებლო მუშაობითა და პროპაგანდით. ასეთი ქმედებებით, ეს სახელმწიფოები მეტ-ნაკლებად ახდენენ თავდა-

პირველი ქრისტიანული კონგრეგაციისთვის დამახასიათებელი თვისებების (კონკრეტული ღვთაებრივი ამოცანის რეალიზაციისათვის პასუხისმგებლობა, განსაკუთრებულობის და მისიონერული მოქმედების აუცილებლობის რწმენა) იმიტირებას.

მესამე ელემენტი, „გათავისუფლება“, გულისხმობს გარკვეული ისტორიული მოვლენის ცენტრალურ პოზიციას. ეს ისტორიული მოვლენა, მოცემული პოლიტიკური სისტემის კოლექტიურ პოლიტიკურ თვითაღქმაში განიხილება, როგორც „მარადიული ბორკილებისაგან“ სამუდამო გათავისუფლება. საბჭოთა კავშირის შემთხვევაში ამ როლს ასრულებდა ოქტომბრის რევოლუცია, შეერთებულ შტატებთან – დამოუკიდებლობისათვის ომი. გათავისუფლება ყოველთვის დიდი და მომცველი კრიზისის კულმინაციაა, ეს არის ხანგრძლივი და საშინელი დამცირების ბედნიერი დასასრული.

გათავისუფლების ეს მოვლენა სახელმწიფოს თვითცნობიერებაში ქრისტეს მეორედ მოსვლის ჩამანაცვლებლის ფუნქციას ასრულებს. ჩემი განაზრებების ცენტრალურ თეზისს სწორედ ეს წარმოადგენს. ამრიგად, გათავისუფლება გვევლინება ოქროს კარიბჭედ, რომელიც დამონებულმა კაცობრიობამ (რომელსაც, რა თქმა უნდა, მოცემული პოლიტიკური ერთობის წევრები განასახიერებენ) უნდა გაიაროს, რათა ანმყომდე მოვიდეს. შესაბამისად, ანმყო განიხილება როგორც მეორედ მოსვლის „აქეთა მხარის“ დრო ანუ როგორც „საბოლოო“ დრო, საბოლოო ნახტომის შემდგომი ეპოქა. ჰიპოთეტურად, თანამედროვე პოლიტიკური სისტემების ასეთი თვი-

თაღქმა შესაძლოა, სამი (ერთი ისტორიული და ორი თეოლოგიური) არგუმენტით იყოს გამყარებული.

ისტორიული არგუმენტი ყურადღებას გაამახვილებს იესო ქრისტეს მოვლინებასა და თანამედროვე გათავისუფლების მოვლენას შორის არსებულ პარალელებზე: ორივე შემთხვევა გარკვეული ზღვრული მოვლენაა, რომლებიც, თითოეული მათგანის აპოლოგეტიკური ინტერპრეტაციის თანახმად, მსოფლიო ისტორიის ორ სრულიად განსხვავებულ პერიოდს შორის მკვეთრ ზღვარს ავლებენ. როგორც ამერიკელთა ბრძოლა დამოუკიდებლობისათვის, ასევე, ოქტომბრის რევოლუცია დიდი მნიშვნელობის და ძალადობრივი პოლიტიკური აქტებია, რომლებიც ისტორიის გარდამტეხ პუნქტებად მიიჩნევა. აქ ხდება გადასვლა „ბნელი“ წარსულიდან (ამერიკის კოლონიური პერიოდი, ცარისტული რეჟიმი რუსეთში) ერთადერთ ნამდვილ და ადამიანურ, კეთილ და ბედნიერ, ამავე დროს, საბოლოო და ერთგვარად პოსტ-ისტორიულ „საკუთარ“ ეპოქაზე. გათავისუფლება გამყოფ ხაზად გვევლინება ცუდ „გუშინდელ დღესა“ და სურვილების განხორციელების „ხვალინდელ დღეს“ შორის. ანალოგიურად, ქრისტეს მეორედ მოსვლა, რომელიც ახალ აღთქმაშია ნაწინასწარმეტყველები, ზღვრული მოვლენაა. ის შესაძლოა, დახასიათდეს როგორც უზარმაზარი, გრანდიოზული მოვლენა, რომელიც ქრისტეს გარდაცვალებითა და აღდგომით დაწყებულ შუალედურ პერიოდს ასრულებს და ახალი, საბოლოო ეპოქის დადგომას მოასწავებს.

ისტორიული არგუმენტი, რომელიც გათავისუფლებასა და მეორედ მოსვლას შორის არსებულ

გარკვეულ სტრუქტურულ მსგავსებებს ემყარება, შესაძლოა, ორი თეოლოგიური არგუმენტით გამყარდეს: 1. ქრისტოლოგიური, რომელიც იესო ქრისტეს საქმეებს განიხილავს როგორც გამათავისუფლებელ საქმეთ და რომელიც სოციალურ და პოლიტიკურ გათავისუფლებას მეორედ მოსვლად გაიაზრებს; 2. დოგმატური, რომელიც მეორედ მოსვლის ცნებას იესო ქრისტეს პერსონალური დაბრუნების მოლოდინისაგან განაცალკევებს.

ქრისტოლოგიური არგუმენტი ფოკუსირდება ქრისტეს მიერ განხორციელებულ მრავალ ცალკეულ გათავისუფლებაზე: ავადმყოფობიდან გათავისუფლება განკურვნის მეშვეობით; შეპყრობილობიდან გათავისუფლება ეგზორციზმის მეშვეობით, დამამძიმებელი სამართლებრივი წესებიდან გათავისუფლება შაბათობით განკურნებების მეშვეობით, სოციალური ექსკლუზიისაგან გათავისუფლება მეძავთან და ბაჟის ამღებთან სუფრის გაზიარებით. იესო მოუწოდებს მის მიმდევრებს, დატოვონ თავიანთი ოჯახი და ათავისუფლებს მათ სოციალურ და ეკონომიკურ კეთილდღეობაზე ზრუნვისაგან. განსხვავებულ (მაგრამ მსგავს) აქცენტს აკეთებს გათავისუფლების თეოლოგია, რომელიც ლათინურ ამერიკაში განვითარდა 1950-იან წლებში. ამ მიმართულებას საფუძვლად დაედო გლობალური სამხრეთის მარგინალიზებული მოსახლეობის პირადი განცდები მათი მძიმე მატერიალური მდგომარეობის მიმართ. ლუკას სახარებაზე მითითებით (ლუკ. 4, 18: „სული უფლისაი ჩემ ზედა, რომლისათვის მცხო მე მახარებლად გლახაკთა“) გათავისუფლების თეოლოგიის მომხრე-

ბი მხარს უჭერდნენ ჰიპოთეზას, რომლის თანახმად, ქრისტეს ქადაგებანი მიმართული იყო მატერიალური ჩაგვრისაგან ლატაკთა გასათავისუფლებლად.⁴ მაგრამ იმ არგუმენტს, რომ იესო ქრისტე იყო გათავისუფლებელი ბევრი ასპექტით, თვით გათავისუფლების თეოლოგიის კონტექსტს მიღმა შეიძლება ჰქონდეს გარკვეული საფუძველი.

წმინდა პავლე პირდაპირ ამბობს: „უფალი სულია, ხოლო სადაც უფლის სულია, იქვეა თავისუფლება“ (2 კორ. 3, 17). რწმენის აქტი გარდაქმნის ინდივიდს და ეთნიკური და სოციალური ფაქტორების რელატივიზებას ახდენს. „აღარ არის იუდეველი, აღარც ბერძენი, აღარც მონა და აღარც თავისუფალი, აღარც მამრი და აღარც მდედრი, რადგანაც ყველანი ერთი ხარო ქრისტე იესოში“ (გალ. 3, 28. იხ., ასევე, 2 კორ. 5, 17). რწმენის მიღება გათავისუფლების აქტია. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის გათავისუფლება თვით-შენარჩუნებაზე ფიქსაციისაგან (შდრ. გალ, 5, 1-18), ხოლო შემდეგ – ერთი მხრივ, ზედმეტად ბევრი და მკაცრი რეგულაციისა და მეორე მხრივ – უნესრიგობისაგან. შეჯამების სახით წმ. პავლე ამბობს: „ასე რომ, ახლა არ არის არავითარი სასჯელი მათთვის, რომელნიც არიან ქრისტე იესოში. რადგან სიცოცხლის სულის რჯულმა ქრისტე იესოში ცოდვის და სიკვდილის რჯულისაგან გამათავისუფლა მე“ (რომ. 8, 1 და შმდ.).

ჰიპოთეტურად შესაძლებელია ქრისტოლოგიური

4 Rosemary Radford Ruether, *Catholicism. Latin American Liberation Theologies*, pp. 13-34, in: Miguel A. De la Torre (ed.), *The Hope of Liberation in World Religions*, Waco (Texas), 2008.

არგუმენტის შევსება მეორე არგუმენტით, რომელიც მეორედ მოსვლის ცნებაზე ფოკუსირდება. შეიძლება ითქვას, რომ შესატყვისი ბიბლიური პასაჟები ბოლომდე ნათელი არ არის იმ პიროვნების თაობაზე, რომელსაც მეორედ მოსვლის დროს მოელიან. ზოგიერთი პასაჟი შეგვიძლია წავიკითხოთ როგორ მოციქულთა მეორედ მოსვლის მაუწყებელი (2 კორ. 4, 14: „რაკილა ვიცით, რომ ვინც აღადგინა იესო, ჩვენც აღგვადგენს იესოსთან ერთად და თქვენი თანხლებით წარგვადგენს მის წინაშე“; ფილ. 1, 26: „რათა თქვენმა სიქადულმა ჩემი მეობებით იმრავლოს ქრისტე იესოში, როცა ხელახლა გენვევით“), ხოლო იოანეს სახარებაში ვხვდებით შემდეგ პასაჟს: „ვთხოვ მამას და მოგივლენთ სხვა ნუგეშისმცემელს, რათა იყოს თქვენთან უკუნისამდე“, იოან. 14, 16). ბერძნულ ორიგინალში „ნუგეშისმცემელს“ შეესატყვისება „პარაკლეტი.“ გარდა ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ დროის გაგება (განსაკუთრებით) ადრეულ ქრისტიანობაში გულისხმობს მეორედ მოსვლის („პარუსია“) განვრცობილ ცნებას. ამ ადრეული გაგების თანახმად, პარუსია არის ისეთი რამ, რაც მუდმივად ანმყოშია. ეს არის დაფარული არსებობა ანმყოში, რომელიც უკვე მოქმედებს და ხელს უწყობს სულის რეორიენტირებას და ხსნის წინაპირობად გვევლინება. ამრიგად, ის განსაზღვრავს ქრისტიანულ არსებობას აქ და ამჟამად. თავდაპირველი (ინდივიდუალური და საყოველთაო) და მეორე (ანმყო და მომავალი) ესქატოლოგიების ბიბლიური ნაზავის საფუძველზე არგუმენტი შემდეგ სახეს მიიღებს: მეორედ მოსვლა არ გაიგება, როგორც ცალსახად დროით განზომილება-

ში მოქცეული და მხოლოდ სამომავლო ხდომილება. ასეთი განსჯის თანახმად, მეორედ მოსვლის ინტერპრეტაცია მხოლოდ დროითი განზომილებით არაა შემოფარგლული, სადაც აქცენტი კეთდება იმაზე, რაც მომავალში მოხდება; და არც კონკრეტული პიროვნების (მოცემულ შემთხვევაში იესო ქრისტეს) მეორედ მოსვლით, რომელიც ერთხელ უკვე იყო დედამიწაზე. შესაბამისად, ეს არგუმენტი ასეთ სახეს მიიღებს: თუკი მეორედ მოსვლის ცნება თვით სახარებაშიც კი ორაზროვანია, რატომ არ უნდა იყოს შესაძლებელი, რომ ის გათავისუფლების მსგავს მოვლენებს მიეუყენოთ?

მაგრამ, შესაძლებელია თუ არა ასეთი მსჯელობა, თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ხდება ფოკუსირება პირდაპირი მნიშვნელობით გაგებულ მეორედ მოსვლას, გათავისუფლების მოვლენებსა და ქრისტეს გამათავისუფლებელ ქმედებებს შორის არსებულ გარკვეულ სტრუქტურულ მსგავსებებზე? შესაძლებელია თუ არა, რომ ამ თანამედროვე მოვლენებს ვუნოდოთ მეორედ მოსვლის მსგავსი მოვლენები ან სულაც მისი ჩამანაცვლებლები? რამდენად სერიოზულია მცდელობა, რომ უკანასკნელი 250 წლის განმავლობაში მომხდარი პოლიტიკური მოვლენები გააზრებულ იქნეს როგორც „ქრისტეს დაბრუნება“ და როგორც „უკანასკნელი ჟამის“ მოვლენები? ქვემოთ განვიხილავ ოთხ ძირითად არგუმენტს, რომლებიც ასეთ ხედვას უპირისპირდებიან.

1. პირველი შეკითხვა იქნებოდა, თუ მართლაც რამდენად სერიოზულად შეიძლება ვისაუბროთ თანამედროვე გათავისუფლებების კავშირზე მეორედ

მოსვლასთან, თუკი მათ უფრო სიღრმისეულად განვიხილავთ (მაგალითად, გათავისუფლების შედეგად ჩამოყალიბებული რეჟიმების ტერორისტულ წინაპირობებს). თუნდაც იმ შემთხვევაში, თუკი მეორედ მოსვლას არ გავიაზრებთ როგორც იესო ქრისტეს პერსონალურ დაბრუნებას, ნებისმიერ შემთხვევაში ის უნდა იყოს დედამიწაზე ღმერთის მეუფების კულმინაცია, რომელიც იესოსთან ერთად დაიწყო. იგია „მშვიდობის ღმერთი“ (1 თეს. 5, 23), ის, ვინც კეთილი საქმის დამწყები და მისი აღმსრულებელია (ფილ. 1, 6). ახალი სიცოცხლე, რომელიც იესოსთან ერთად დაიწყო, მასთან ერთად გაგრძელდება: „ამრიგად, ვინც ქრისტეშია, ახალი ქმნილებაა. ძველმა განვლო და აჰა, ყოველივე არის ახალი“ (2 კორ. 5, 17). ამრიგად, ეს არის ღმერთის განახლებული და კიდევ უფრო ძლიერი ყოფნა, რომელიც ისედაც იყო სულიწმიდაში მისი აღდგომის შემდეგ. რა თქმა უნდა, ქრისტეს გზავნილი, ნაწილობრივ, გათავისუფლების გზავნილიცაა, მაგრამ ამ აზრით მეორედ მოსვლა, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს იმას, რომ უნდა მოელოდე სიყვარულისა და მშვიდობის ღმერთის გაძლიერებულ და განმტკიცებულ ყოფნას ამ სამყაროში. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ეს გზავნილი სასტიკი გზის მეშვეობით გადაიცემა, როგორც ეს მოხდა სისასტიკისა და მასობრივი მკვლელობების ეპოქაში მომავალი საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე 1917-1921 წლებში.

2. მეორე არგუმენტი ეხება გზავნილებს, რომლებიც უკავშირდება იესო ქრისტეს მოვლინებასა და თანამედროვე გათავისუფლების მოვლენებს. რო-

გორც წესი, ნებისმიერი შედარება მოითხოვს, რომ შესადარებელ მხარეებს მკაფიო კონცეპტუალური ბირთვი ჰქონდეთ. ამ კუთხით, თანამედროვე ეპოქაში მომხდარი სხვადასხვა გათავისუფლებების გავლენა განსხვავებული იყო, ხანდახან კი სულაც წინააღმდეგობრივი. გარდა ეროვნული, ანტიკოლონიური გათავისუფლებისა, რომელიც დღევანდელი სახელმწიფოების დიდი ნაწილისათვის არის დამახასიათებელი (ამ მხრივ ერთ-ერთი პირველი მაგალითი აშშ-ია), არსებობს გათავისუფლების მეორე ტიპიც, რომელსაც საბჭოთა კავშირი განასახიერებს. აქ მოიაზრებოდა პროლეტარიატის გათავისუფლება, ანუ იმპულსი მიმართულია სოციალური გათავისუფლებისაკენ. მრავალ სხვა ქვეყანაში (ევროპის ქვეყნების ჩათვლით) გათავისუფლების ეროვნული და სოციალური ტიპი XX საუკუნეში ერთმანეთს შეერწყა.

გათავისუფლების მესამე ტიპი, რომელიც დღესაა დომინანტური, სამოქალაქო უფლებების განმტკიცებას ისახავს მიზნად. ის სახელმწიფოები, რომლებიც ამ ტიპის გათავისუფლებასთან ერთგვარ სიახლოვეს გრძნობენ, მას გათავისუფლების პირველ ორ ტიპთან დაპირისპირებულ კონტექსტში განიხილავენ. მაგალითად, დღესდღეობით აშშ, XIX საუკუნის თავისი პოლიტიკისაგან განსხვავებით, უკვე აღარ უჭერს მხარს ანტიკოლონიური და ეროვნული გათავისუფლების პროექტებს. უფრო მეტიც, ის აგრესიულ პოლიტიკას ატარებს იმ სახელმწიფოების წინააღმდეგ, რომლებიც საკუთარ იდენტობას ანტიკოლონიურ ან სოციალურ გათავისუფლებაზე ამყარებენ (მაგალითად, სადამ ჰუსეინის ერაყის წინააღმდეგ).

რა თქმა უნდა, არსებობს გათავისუფლების ზოგიერთი მოძრაობაც ქრისტიანული რწმენის სახით. მაგრამ ძნელი სათქმელია, რომ გათავისუფლების ცნების შესახებ ამ დაქსაქსული, განსხვავებული და ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მყოფი ცნებების სფერო (სადაც გათავისუფლების განსხვავებული „თაობები“ ერთმანეთთან პროპაგანდისტულ და თვით რეალურ ომშიც კი არიან ჩაბმულები) მდგრადობის ისეთ ხარისხს გვთავაზობს, რომელიც საკმარისი იქნება მის შესადარებლად ბიბლიურ მეორედ მოსვლასთან.

3. თანამედროვე გათავისუფლების მოვლენებსა და სახარებას შორის კონტრასტი განსაკუთრებით აშკარაა, თუკი უფრო კოლექტივისტური სულისკვეთების გათავისუფლებებს განვიხილავთ. გათავისუფლების ამ ტიპთან დაკავშირებით თავს იჩენს წინააღმდეგობრივი შეკითხვა, თუ ვინ უნდა იყოს ამ გათავისუფლების ადრესატი: მხოლოდ ურბანული, ქალაქში მცხოვრები პროლეტარიატი თუ მთელი ქვედა კლასი; მხოლოდ ერთი ეთნიკური ჯგუფი თუ ყველა მოქალაქე; მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცები, თუ ქალებიც, მონებიც და ა.შ. გარდა ამისა, მძლავრ წინააღმდეგობებს წარმოშობს მეთოდის საკითხიც (რეფორმა თუ რევოლუცია, რომლის გზითაც გათავისუფლება უნდა განხორციელდეს). განსაკუთრებული დებატების სფეროა ეროვნული გათავისუფლება. ბევრ სახელმწიფოში დღესაც ცენტრალურ როლს ასრულებენ ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის გმირები, რომლებსაც რეგულარულად მიაგებენ პატივს ეროვნულ დღესასწაულებზე. ეროვნულ-გამათავისუფლებელი პროექტი-

სათვის დამახასიათებელ კონფლიქტს წარმოადგენს ის გარემოება, რომ ასეთი გათავისუფლება ხშირად უკავშირდება ეთნიკური უმცირესობებისათვის დაწესებულ სამართლებრივ ან დე-ფაქტო შეზღუდვებს. ანუ მათთვის ეს პროცესი „ანტი-გათავისუფლების“ სახეს იღებს. ამის ნიმუშად შეგვიძლია განვიხილოთ უკანასკნელ პერიოდში ბალკანეთის რეგიონში მომხდარი მოვლენები. ასევე, ხშირად, გარესამყაროსთან მიმართებით ეროვნულ გამათავისუფლებელი მოძრაობა ეგოცენტრულ შეფერილობას იძენს. თავისი უკომპრომისო ხასიათის გამო ეს ხშირად შეუძლებელს ხდის სახელმწიფოთა შორის თანამშრომლობას. ამის მაგალითია 1960-იან წლებში დეკოლონიზებულ აფრიკაში არსებული ვითარება.

გარდა ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ხანგრძლივი ისტორიული პერსპექტივიდან, ეროვნული გათავისუფლება, შესაძლოა, ექსკლუზიონისტურ და პარტიკულარისტულ პროექტად წარმოჩნდეს. ბევრ ეთნიკურ ჯგუფს დღესდღეობით უარს ეუბნებიან ეროვნულ გათავისუფლებაზე. მთელი რიგი წინაპირობები ეკონომიკასთან, საერთაშორისო სამართალთან ან ცნობიერების კოლექტიურ მდგომარეობასთან დაკავშირებით, რომლებმაც 1918 წლის შემდეგ ხელი შეუწყვეს ბევრ ეროვნულ-გათავისუფლებელ მოძრაობას, დღეს უკვე აღარ არსებობს ან თუ არსებობს, მცირედი ხარისხით. შეიძლება ითქვას, რომ დღეს, გაცილებით გაზრდილი საერთაშორისო თანამშრომლობის ფონზე, ეროვნული გათავისუფლების პოლიტიკურმა მიზანმა თავისი ძველი დამაჯერებლობა დაკარგა. შესაბამისად, იესო ქრისტეს საყოველთაო

სახარების დაკავშირება ან გაიგივება კონფლიქტებით გაჯერებულ ეროვნული გათავისუფლების პროექტთან (რომელიც, გარდა ამისა, გარკვეული ისტორიული პერიოდითა და ქვეყნების გარკვეული რაოდენობითაა შემოზღუდული) არ უნდა იყოს ადეკვატური და მართებული მცდელობა.

4. იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი გათავისუფლება გაიგება თავიდან ბოლომდე ინდივიდუალური აზრით (როგორც ეს თანამედროვე ფილოსოფიურ დისკუსიებშია), რთულია, დავინახოთ რეალური მსგავსება ბიბლიურ მეორედ მოსვლასთან. ქრისტეს ყოფნას დედამიწაზე მოჰყვა სულიწმიდის ზემოქმედებით გამოწვეული ჰარმონიული ცვლილებები ქრისტიანულ ერთობაში. ამისგან განსხვავებით, სახელმწიფოს ან ზესახელმწიფოს მიერ განხორციელებული გათავისუფლება მუდმივად წინააღმდეგობებს წარმოშობს: დაპირისპირებები მოქალაქეებს შორის ინდივიდუალური თავისუფლების „მასშტაბების“ გამო, პოლიტიკური დაპირისპირებები უფრო „ლიბერალურ“ და უფრო „სოციალურ“ ტენდენციებს შორის, საერთაშორისო კონფლიქტები სახელმწიფოთა თავისუფლებების შესახებ (უცხო კერძოსამართლებრივი სარჩელები სახელმწიფო ან სუპრასახელმწიფოებრივი ქმედებების წინააღმდეგ), ასევე, დაპირისპირებები, რომლებიც გათავისუფლების ახალ-ახალ პროექტებს ეხება (მაგალითად, გათავისუფლებათა ისტორია შეერთებულ შტატებში, რომელიც დაიწყო ეროვნული გათავისუფლებით XVIII ს-ში, რასაც მოჰყვა მონათა გათავისუფლება XIX ს-ში და გათავისუფლების სხვა პროექტები XX ს-ში), დაბოლოს, დაპირისპირებები სხვა

პრეტენდენტებთან, რომლებსაც მეორედ მოსვლის მსგავსი ან ეკვივალენტური მნიშვნელობის მოპოვება სურთ (დემოკრატიისა და თანასწორობის იდეა). ქრისტიანული რწმენისაგან განსხვავებით, რომელიც, ერთხელ აღიარების შემთხვევაში, ფაქტიურად შეუძლებელია, რომ მოისპოს, გათავისუფლებულთათვის თავისუფლება ყოველთვის წინააღმდეგობრივი რჩება მისი მასშტაბებისა და რეალურობის კონტექსტში და ყოველთვის დამოკიდებულია მოცემული სახელმწიფოს ბუნებაზე, რომელიც მისი უზრუნველყოფის პირობას იძლევა.

დაბოლოს, თუკი გათავისუფლებას გავუიგივებთ კონკრეტულ კულტურულ მოდელს, მაგალითად, დასავლურ-ინდივიდუალისტურს, როგორც ეს ხდება დღეს, მაშინ ბევრი ადამიანისათვის ასეთი გათავისუფლება, ეროვნული გათავისუფლების მსგავსად, მიუღწეველი დარჩება. სამხრეთ ნახევარსფეროში არსებული ზოგიერთი რეგიონი, შესაძლოა იმედოვნებდეს, რომ ხანგრძლივი ძალისხმევის შედეგად მომავალ თაობებს თავისუფლების ის ხარისხი ექნებათ, რომელიც შეესატყვისება დასავლურ ინდივიდუალიზმს, მაგრამ ბევრი სხვა რეგიონისათვის ასეთი „გათავისუფლება“ სამართლებრივი, ეკონომიკური და ეკოლოგიური ფაქტორების გამო, ფაქტიურად მიუღწეველია. რაც შეეხება იესო ქრისტეს სახარებას, მისთვის ასეთი შეზღუდვები არ არსებობს.

შეჯამება. XX საუკუნის, ასევე, თანამედროვე ცხოვრების ერთ-ერთ ნაწილს წარმოადგენს კოლექტიური სოციალური თვითაღქმა, რომელიც თანამედროვეობას აღიქვამს როგორც ესქატოლოგიურ

ეპოქას (ამ სიტყვის არატექნიკური აზრით), როგორც „ბოლო ჟამს“ და მისკენ მიმავალ გზად განსხვავებულ გამათავისუფლებელ მოვლენებს გაიაზრებს. ამ კოლექტიურ თვითაღქმაზე გავლენას არ ახდენს ის გარემოება, რომ გამათავისუფლებელი მოვლენების შედარება იესო ქრისტეს მოვლინებასთან არაადეკვატურია, რომ ისინი რეალურად ვერ ასაბუთებენ იმას, რომ მეორედ მოსვლის ადეკვატური მოვლენები არიან. მათი განხორციელების დროს არსებული სისასტიკე, ერთიანი კონცეპტუალური ბირთვის არარსებობა, მათი ექსკლუზიური, შეზღუდული და ანტი-უნივერსალისტური ხასიათი ამის ნათელი დასტურია. ერიკ ფიოგელინის მიერ აღწერილი „პოლიტიკური რელიგიებისაგან“ განსხვავებით პრობლემა აქ ჩაგვრაში კი არ მდგომარეობს, არამედ იმაში, რომ მეორედ მოსვლა (სხვადასხვა ახალი ფორმით) ამა თუ იმ პოლიტიკური ერთობის ექსკლუზიურ კუთვნილებად გაიაზრება.

ინგლისურიდან თარგმნა

გიორგი თავაძემ

ლალი ზაქარაძე

თავისუფლება – პოლიტიკური პასუხისმგებლობის საფუძველი

„სამართლის საუკეთესო სისტემებს შორის
კვლავ და კვლავ
ვლინდება ხოლმე ისეთი უხეში ფაქტები,
როგორიცაა
კლასობრივი პრივილეგიები,
ხელისუფლების ბოროტად
გამოყენება, თვითნებობა და უთანასწორობა...
ესთეტიკური კომუნიკაციების ყველაზე
დახვეწილი და
თავისუფალი ფორმების უკან ჯერ კიდევ ისმის
სოციალური
ტანჯვის, კულტურული უხეშობის და
სისასტიკის ხმები.“

პეტერ სლოტერდაიკი,
„ცინიკური გონების კრიტიკა“

|

თავისუფლების სიყვარული ადამიანური ბუნების
განუყოფელი ნაწილი და პიროვნების არსებობის
აუცილებელი პირობაა. მის საფუძველზე ეძლევა
ადამიანს შესაძლებლობა, გამოავლინოს საკუთარი
თავი და შემოქმედებითი პოტენციალი, რეალიზება

გაუკეთოს პირად ინიციატივებს. ადამიანის პირადი თავისუფლება მრავალ ფაქტორზეა (სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური) დამოკიდებული. მათ შორის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება პოლიტიკურ სისტემას, მის ხასიათსა და სტრუქტურას, პოლიტიკურ რეჟიმს. ამიტომ თავისუფლების მიღწევა პოლიტიკური ისტორიის მიზანს წარმოადგენს. თავისუფლებისადმი სწრაფვა თავისუფალი ინსტიტუტების გამოყენებით პოლიტიკური ისტორიის მამოძრავებელი ძალაა.¹

თავისუფლება ის თავისთავად ცხადი ჭეშმარიტება და აქსიომატური დაშვებაა, რომლის საფუძველზე ადამიანთა საზოგადოებაში დგინდება კანონები, მიიღება გადაწყვეტილებები, კეთდება დასკვნები. ამიტომაც არის თავისუფლების პრობლემა პოლიტიკის სფეროში გადამწყვეტი და კარდინალური.

თავისუფლება პოლიტიკის და ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციალური საფუძველია. სწორედ პოლიტიკაა ის სფერო, სადაც მუდამ ხდებოდა „თავისუფლების პრაქტიცირება“.² თავისუფლება აქ თავს ავლენდა არა როგორც პრობლემა, არამედ როგორც ყოველდღიური ცხოვრების ფაქტი. პოლი-

1 შდრ. ჯ. დიუი, თავისუფლება და კულტურა, ინგლისურიდან თარგმნა გ. თავაძემ, თბილისი, 2014, 21.

2 ამ საკითხის შესახებ დანვრილებით იხ. თ. ირემაძე, იდეების მსხვერვა. – თავისუფლების იდეის ბედი საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიაში, კრებულში: რა არის თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების არსის შესახებ (მარლ ლუი მონტესკიე, ჟან ჟაკ რუსო, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, პერბერტ სპენსერი, ერიხ ფრომი), რედაქტორები: თ. ირემაძე, პ. შნაიდერი, ლ. ზაქარაძე, თბილისი, 2010, 114 -130.

ტიკის სპეციფიკა და ის ფაქტი, რომ ადამიანი არის გადანყვეტილებების მიმღები ქმედითი არსება, ირიბად ყოველთვის თან გასდევს თავისუფლების შესახებ დისკუსიებს; ნებისმიერი პოლიტიკური პრობლემა, პირდაპირ თუ ირიბად, თავისუფლებასთან არის დაკავშირებული. თავისუფლების გარეშე პოლიტიკური ცხოვრება, როგორც ასეთი, უსაზრისო იქნებოდა.

პოლიტიკური სისტემის მთავარი ელემენტი სახელმწიფოა, რომელიც ძალაუფლებას ახორციელებს ხელისუფლების მეშვეობით. აქედან გამომდინარე, *a priori* არსებობს ხელისუფლების ძალაუფლებად ტრანსფორმაციის დიდი საფრთხეები. შესაბამისად, თავისუფლების „შეზღუდვისა და განადგურების მასშტაბური გეგმებიც პოლიტიკის ასპარეზზე, პოლიტიკურ გადანყვეტილებათა შედეგად განხორციელდა“³.

ადამიანი თავისუფალია და, ამდენად, პასუხისმგებელიც. პასუხისმგებლობა თავისუფლების სტრუქტურის შემადგენელი ნაწილია. პასუხისმგებლობა არის იქ, სადაც არის თავისუფლება. ადამიანი აგებს პასუხს საკუთარ ქმედებებზე, რადგან მას აქვს ნების თავისუფლება. შეიძლება ითქვას, რომ პასუხისმგებლობა თავისუფლების შედეგია. ადამიანის მრავალ განსაზღვრებათა გვერდით მისი განსაზღვრება *homo responsabilis*-ად („ადამიანი – პასუხისმგებლობის მქონე არსება“), შესაძლოა, ყველაზე მეტად განსაზღვრავდეს *homo politicus*-ის ონტოლოგიურ სტატუსს.

3 თ. ირემაძე, იდეების მსხვერველ. – თავისუფლების იდეის ბედი საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიაში, 114.

სამართლებრივი და ზნეობრივი პასუხისმგებლობის გვერდით, ხელისუფლებასა და მოქალაქეს, ერთდროულად, პოლიტიკური პასუხისმგებლობა ეკისრება, რადგან თავად ქვეყნისა და ხალხის ინტერესების დაცვა არის უდიდესი პასუხისმგებლობა.

II

ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანი ხდება პოლიტიკურ მოვლენათა განსჯა და პოლიტიკური პასუხისმგებლობის განსაზღვრა, რომელიც, ერთი მხრივ, ხალხს, მეორე მხრივ კი, ისტორიას უკავშირდება. აღსანიშნავია, რომ პოლიტიკის თანდაყოლილი ცოდვა - ხელისუფლების ძალადობრივი სანყისი, მხოლოდ ლეგიტიმაციის წყალობით, ანუ ფართო საზოგადოებრივი აღიარებით შეიძლება გადაილახოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ხელისუფლების ძალადობრივი ბირთვი კვლავ დაუფარავად წარმოჩნდება. ეს ერთგვარი „ხელისუფლების ცინიკური ტექნოლოგია“⁴ საჯარო, ანუ ყველას და თითოეულის საკუთრება ხდება და ხელისუფლების პოლიტიკური პასუხისმგებლობა უკვე მორალის წინაშე აგებს პასუხს. ხელისუფლების ლეგიტიმაცია ხალხის სუვერენიტეტის პრინციპს ეფუძნება. თანამედროვე პოლიტიკის მორალური სახის დასახასიათებლად პ. სლოტერდაიკს ცინიზმის ცნება შემოაქვს.⁵ პოლიტიკური რეალიზმისათვის

4 П. Слотердайк, Критика цинического разума. Пер. А. Перцева, Екатеринбург, 2001, 270.

5 იქვე.

დამახასიათებელი სახელმწიფოსა და ძალაუფლების ცინიზმი, ძალაუფლების განხორციელების ცინიკური პრაქტიკების, მასმედიის მიერ შექმნილი ახალი ხელოვნური კლიმატის, „ნორმალური აბსურდულობის“, ხელისუფლების საეჭვო სამართლიანობის და ა.შ. ანალიზი ხელისუფლების მორალურ-პოლიტიკური კრიტიკის აუცილებლობაზე მიუთითებს.

ლიბერალური თანასწორობის კონცეფცია (რ. დვორკინი, „მთავარი ღირებულება: თანასწორობის თეორია და პრაქტიკა“⁶) ადამიანური სიცოცხლის ღირებულების აღიარებას ეფუძნება. ლიბერალური თანასწორობის თეორიას ეთიკური იდეალიზმის ორი მთავარი პრინციპი დაესაფუძვლა: თანასწორობის პრინციპი და პასუხისმგებლობის პრინციპი, რომელიც ადამიანის სიცოცხლის მიმართ ობიექტური და პირადი პასუხისმგებლობის ერთობლიობას წარმოადგენს.⁷

ამრიგად, იმ ვითარებაში, როცა „პოლიტიკა ამკარად იქცა ძალაუფლების პოლიტიკად“⁸ და როცა ძალაუფლებისადმი სიყვარული ადამიანური ქმედების მთავარ მიზეზად გაიგება, პოლიტიკის ძალადობრივი ბირთვის დასაძლევად ახალი მორალური სტანდარტებიც გვესაჭიროება. ადამიანი, როგორც ასეთი, მორალური ცნობიერების მქონე არსებაა: იგი ირჩევს სიკეთეს ან ბოროტებას, ზნეობრივად პასუხისმგებელია არა მხოლოდ საკუთარ,

6 იხ. R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass., 2000.

7 იქვე, 3-5.

8 ჯ. დიუი, *თავისუფლება და კულტურა*, 31.

არამედ სხვის მოქმედებაზეც. ზნეობა, სამართალ-
თან ერთად, მოწოდებულია, ებრძოლოს ბოროტებას.
პოლიტიკისა და მორალის შეუთავსებლობის მტ-
კიცება, გარკვეულწილად, ცალმხრივობაა. აქ გასათ-
ვალისწინებელია ის, რომ პოლიტიკური დემოკრა-
ტია მორალური უფლებაა; კანონები, რომელსაც ის
ემყარება, ამასთანავე, ფუნდამენტური მორალური
კანონებია. „დემოკრატიული ტრადიცია მჭიდრო კა-
ვშირში იყო ადამიანური ბუნების და პოლიტიკური
ინსტიტუტების მორალური მიზნების რწმენასთან.“⁹
მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკას რეგულაციის
საკუთარი ფორმები აქვს, თუკი განვაზოგადებთ,
პოლიტიკისა და მორალის ურთიერთმიმართებისას,
ძირითადად, ორი მთავარი მიდგომა არსებობს:

1. თვალსაზრისი, რომლის თანახმად მორალი პო-
ლიტიკის აუცილებელ წინაპირობად არ განიხ-
ილება; აქ მთავარია პოლიტიკური ქმედების შე-
დეგები.
2. ნორმატიული მიდგომა, რომლის თანახმად ზნე-
ობრივი კანონი უნივერსალურია და ყველგან
ვრცელდება. პოლიტიკა ვერ იქნება ნორმატი-
ულობისგან თავისუფალი.

პოლიტიკურ ფილოსოფიაში სხვა მიდგომებიც
არსებობს, ზემოთ აღნიშნული ორივე მიდგომის
ცალმხრივობის დაძლევისა და საკითხის გადაჭრის
ახალი გზების ძიებისკენ მიმართული. პ. არენდ-
ტი მიიჩნევს, რომ საკითხის თეორიული და ლოგი-
კური გადანყვეტის ალტერნატივა შეიძლება იყოს

⁹ იქვე, 22.

პოლიტიკის პრაქტიკის, ანუ პოლიტიკური კულტურის სფერო. ამ შემთხვევაში სხვა პოლიტიკური სიქველენები ხდება რელევანტური: დაპირება, ღირსება, პატივისცემა, პასუხისმგებლობა.¹⁰

III

არსებით მნიშვნელობას იძენს კოლექტიური და ინდივიდუალური მორალის ნორმების მიმართება. ინდივიდუალური მორალი პრივატული და ჩაკეტილია, ინდივიდუალური ცნობიერების საზღვრებშია მოქცეული, კოლექტიური მორალი კი კომუნიკაციური საჯაროობის, ინტერსუბიექტურობისა და „მაგალითის“ ლოგიკას ეფუძნება. სწორედ კოლექტიური მორალია პოლიტიკაში მორალური ქცევის ადეკვატური საფუძველი. არენდტი არ გამორიცხავს, რომ ღირებულებათა კრიზისის დროს ინდივიდუალური მორალი შესაძლოა გახდეს პოლიტიკურად მნიშვნელოვანი მორალური ქცევის საფუძველი. თუმცა, მხოლოდ კოლექტიური მორალის შემთხვევაში იკვეთება მორალისა და პოლიტიკის ურთიერთგავლენა.

პოლიტიკოსი არ არის ჩაკეტილი არსება, ის არის მოქმედი სუბიექტი და, ზოგადად, პოლიტიკა დინამიური პროცესია. ამდენად, პოლიტიკური პასუხისმგებლობა ნიშნავს, იგრძნო, რომ პოლიტიკოსი დაკავშირებულია საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესებთან და ანგარიშვალდებულია საზოგადოების წინაშე; ეს კი ნიშნავს საზოგადოებისა და ხელისუფლების

10 შდრ. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951.

მორალურ ერთიანობას. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკური სამართლიანობა არ სცილდება ეთიკურ თეორიებს (რ. დვორკინის, ჯ. როულსის და სხვ. თეორიები).

ადამიანის უფლებები სხვა პოლიტიკურ მიზნებზე მაღლა დგას და საერთო პოლიტიკური მიზანია. კაცობრიობამ მიზანმიმართული ძალისხმევის შედეგად უნდა შეინარჩუნოს თავისუფლების იდენტიფიკაცია ინდივიდად ყოფნასთან, რადგან თავისუფლების ხარისხი ინდივიდუალობის რეალიზების ხარისხის საზომია. ჭეშმარიტი დემოკრატია ვერასდროს განხორციელდება პოლიტიკაში თავისუფლებისა და პოლიტიკური პასუხისმგებლობის, თანასწორობის და სამართლიანობის, ეთიკური ინდივიდუალიზმის ინტელექტუალურ-ეთიკური პრინციპების პოლიტიკურ პრაქტიკაში დანერგვისა და ინტეგრაციის გარეშე.

ამ ტიპის თავისუფლების გარეშე საზოგადოება „პასუხისმგებლობის ტვირთს“ ვერ გაუძლებს და „დაეცემა“. ამდენად, მკაცრად უნდა გაიმიჯნოს ჩაურევლობის ეს სფერო და სახელმწიფო სფერო. ამის საფუძველზე იქმნება ერთგვარი დილემა – „თავისუფლება თუ წესრიგი?“ იქმნება თავისუფლების არჩევის თავისუფლება, ღირებულებათა სისტემა, რომელშიც ადამიანი არჩევანს აკეთებს თავისუფლებასა და სამართლიანობას, თანასწორობასა და ეფექტურობას შორის, თავისუფლებასა და რაიმესადმი მიკუთვნებულობას შორის. ამ ვითარებაში ყველაზე მნიშვნელოვანი ხდება ის, რომ არჩევანი თავისუფლებასა და არათავისუფლებას შორის უნდა იყოს თავისუფალი. ეს პრინციპი აკონსტრუირებს სოციალურ

გარემოს, რომელიც „თავისუფალი გემოვნების და არჩევანის შესაბამისად“¹¹ უნდა შეიქმნას, მიუხედავად იმისა, რამდენად უსიამოვნო და მიუღებელიც არ უნდა იყოს ის უმრავლესობისთვის ან რომელიმე სოციალური ჯგუფისთვის.

11 რ. დვორკინი, თავისუფლება, თანასწორობა, კომუნა, კრებულში: თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის ანთოლოგია, შემდგ. ი. კიში, მთარგმნელები: ს. ბარამიძე, თ. მესხი, თბილისი, 1997, 406.

დეკანოზი ლევან მათეშვილი

ქრისტიანის თავისუფლების კონცეპტი მინიარ ხელისუფლებასთან ურთიერთობისას

თავისუფლების ცნების გაგება საკმაოდ განსხვავებულია, მას სხვადასხვა მნიშვნელობით იყენებენ. თავისუფლება მეტაფიზიკური მნიშვნელობით, როცა ეს ცნება ნების თავისუფლებად მოიაზრება, ადამიანური ბუნების ერთ-ერთი ფუნდამენტური თვისებაა და სიკეთესა და ბოროტებას შორის პიროვნების შინაგანი არჩევანით გამოიხატება. ქრისტიანული სწავლების თანახმად, ნების თავისუფლება იმ თვისებად გვევლინება, რომლის დაკარგვაც პიროვნების დეგრადაციას იწვევს. ადამიანის ამ თავისუფლებაზე არავის აქვს გავლენა: არც საზოგადოებას, არც კანონებს, არც ხელისუფლებას, არც დემონებს, არც ანგელოზებს და არც თვით უფალს.

მაგრამ როგორც კი ნებელობის თავისუფალი აქტი გარე სამყაროში იწყებს განხორციელებას, „მატერიალიზაციას“, ის მრავალგვარ წინააღმდეგობას აწყდება. ადამიანის თავისუფალ მოქმედებას ზღუდავს კანონი, წეს-ჩვეულებები, საზოგადოებრივი მორალი... ეს თავისუფლების სოციალური გაგებაა.

ეკლესიასაც, როგორც ნებისმიერ საზოგადოებრივ თუ რელიგიურ ორგანიზაციას, არსებობისთვის

გარკვეული პირობები სჭირდება. მათ შორის, სახელმწიფოს მიერ რეგლამენტირებული რელიგიური თავისუფლება – ღია აღმსარებლობის უფლება და საკუთარი რელიგიური შეხედულებების პრაქტიკული განხორციელება, როგორც ინდივიდუალურად, ასევე კოლექტიურად. ამ მხრივ რელიგიური თავისუფლება არაფრით განსხვავდება სხვა მნიშვნელოვანი სოციალური თავისუფლებებისგან თუ ადამიანის უფლებებისგან, რომლებსაც თანამედროვე მსოფლიოში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

გარე სამყაროში ქრისტიანის თავისუფლების რეალიზება პირდაპირ დაკავშირებულია მინიერ, ამსოფლიურ სახელმწიფოსთან, რომელიც, როგორც წესი, არ არის იდეალური. როგორია ქრისტიანი მოქალაქის თავისუფლების ზღვარი თუ მაქსიმუმი ხელისუფლებასთან ურთიერთობისას? დაემორჩილოს თუ არა ქრისტიანი თავის მთვარობას? სწორია თუ არა ოდესმე აუჯანყდე უსამართლო მთავრობას ანდა დაეხმარო ტირანულს? ეს საკითხები მნიშვნელოვანია თავისუფალი ქვეყნის ქრისტიანებისთვის, თუმცა ისინი აქტუალურია ტოტალიტარული რეჟიმის მქონე ქვეყნების მორწმუნეებისთვისაც.

როგორ შევხედოთ რევოლუციებს?

შესაძლებელია კი ისინი როგორღაც გავამართლოთ? თუკი არსებობს სამართლიანი ომები, რატომ არ შეიძლება არსებობდეს სამართლიანი რევოლუციები? აქ კვლავ ორი ბაზისური თვალსაზრისია: ის, რომელიც მხარს უჭერს ზოგიერთ რევოლუციას და ის, რომელიც ეწინააღმდეგება ყველანაირ რევოლუციას.

სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა

რევოლუციები ხანდახან სამართლიანია. რეფორმატორული ტრადიცია, რომელიც მომდინარეობს ჯონ კალვინის სწავლებიდან, აღიარებს რევოლუციას ტირანული მთავრობის წინააღმდეგ. ეს თვალსაზრისი ჩამოაყალიბა სამუელ რუტერფორდმა და გაიმეორა ფრანციზ შეაფერმა. ამერიკის დამაარსებლები, რომლებიც ამოდიან ჯონ ლოკის ბუნებრივი კანონის ტრადიციიდან, აგრეთვე მხარს უჭერენ სამართლიან რევოლუციას.

დამოუკიდებლობის დეკლარაციაში თომას ჯეფერსონი ყურადღებას ამახვილებს რევოლუციაზე, რომელსაც იგი დადებითად აფასებს, როგორც ბრიტანეთის დამოკიდებულებისაგან გამათავისუფლებელს.

„ჩვენ ვდგავართ იმ ჭეშმარიტებებზე, რომლებიც თავისთავად ცხადია: რომ ყველა ადამიანი თანასწორადაა შექმნილი; რომ ისინი დაჯილდოებული არიან თავიანთი შემოქმედისაგან გარკვეული შეუვალი უფლებებით; ამ უფლებების დასაცავადაა დაფუძნებული მთავრობები ადამიანთა საზოგადოებაში. ისინი თავის სამართლიან ძალაუფლებას იღებენ ხალხის თანხმობით; ასე რომ, როდესაც მმართველობის რომელიმე ფორმა ხდება დესტრუქციული საზოგადოების მიმართ, სწორია, ხალხმა შეცვალოს ანდა გააუქმოს ის და დაადგინოს ახალი მმართველობა...

მაგრამ როდესაც ბოროტმოქმედებათა და

უზურპაციათა გრძელი ჯაჭვი მოუცილებლად თან სდევს ერთსა და იმავე ობიექტს, ადამიანები უფლებამოსილნი არიან, იბრძოლონ აბსოლუტური დესპოტიზმის წინააღმდეგ თავიანთი მიზნების მისლწევად. მათი მოვალეობაა, შეცვალონ ასეთი მთავრობა და დააყენონ ახალი მცველები თავიანთი მომავალი უსაფრთხოებისა. ასეთი იყო მდუმარე მოთმინება ამ კოლონიებისა; და ასეთივეა ახლა საჭიროება, რომელიც აიძულებს მათ, შეცვალონ მმართველობის თავიანთი ყოფილი სისტემები."

ეს დეკლარაცია ხმამაღლა აცხადებს სამართლიანი რევოლუციების რწმენას უსამართლო მთავრობების წინააღმდეგ. საფუძვლები ასეთი რევოლუციებისათვის დაფუძნებულია ღვთისაგან მოცემულ მორალურ უფლებებზე, როგორებიცაა: „სიცოცხლე“, „თავისუფლება“ და „ბედნიერება“. როდესაც მთავრობა ხდება დესტრუქციული ამ მიზნებთან მიმართებით, მაშინ „ხალხის უფლებაა, შეცვალოს ანდა გააუქმოს ის“. ამერიკული რევოლუციაც აღმოცენდა, მაგრამ იყო კი ეს ბიბლიური ქმედება? სანამ ამ კითხვას პასუხს გავცემდეთ, ყურადღება გავამახვილოთ რევოლუციის გამართლების სხვა თვალსაზრისზეც.

ფრანციზ შეაფერს რევოლუციის შესახებ სწამდა, რომ „როცა რომელიმე სამსახური ბრძანებს ღვთის სანინააღმდეგო სიტყვას, ისინი ვინც ამ სამსახურში არიან, აუქმებენ თავიანთ ძალაუფლებას და მათ აღარ უნდა დაემორჩილონ, და ეს სახელმწიფოსაც ეხება“ და „თუ სახელმწიფო განზრახულად ცდილობს დაანგროს თავისი ეთიკური ვალდებულებები

ღვთის წინაშე, მაშინ წინააღმდეგობა შესაფერისია“, ვინაიდან „მოქალაქეებს აქვთ მორალური ვალდებულება – შეენიწაღმდეგონ უსამართლო და ტირანულ მთავრობას“. ეს იმას ნიშნავს, რომ როდესაც თანამდებობის პირი მოქმედებს იმგვარად, რომ ქვეყნის სამართავი სტრუქტურა ინგრევა, მას უნდა ჩამოართვა მისი ძალა და ხელისუფლება. ეს ჩამორთმევა შესაძლოა საჭირო გახდეს „ძალით“, რაც ნიშნავს „იძულებით ანდა დაპატიმრებით“ და „როდესაც სახელმწიფო სჩადის არაკანონიერ ქმედებებს გაერთიანებული სხეულის წინააღმდეგ – როგორცაა კონსტიტუციური სახელმწიფო ანდა ლოკალური ორგანიზაცია, ანდა თუნდაც ეკლესია... არსებობს წინააღმდეგობის ორი დონე: პროტესტი და შემდეგ, თუ საჭიროა, ძალა თავდაცვის მიზნით“.

სამართლიანი რევოლუციის ეს ფორმა არ არის დაფუძნებული იმ „შეუცვლელ უფლებებზე“ შემოქმედისა, რომლებიც ცნობილია როგორც „ბუნებითი კანონები“. მეტიც, ეს დაფუძნებულია მმართველობის მთავრობისეულ პრაქტიკაზე ღვთის სიტყვის საწინააღმდეგოდ. მაგრამ შედეგი იგივეა: რევოლუცია იმ მთავრობის წინააღმდეგ, რომელსაც პიროვნება ტირანულად თვლის.

ახლა, როდესაც ჩვენ უკვე განვიხილეთ სამართლიანი რევოლუციების საფუძველი, ვნახოთ, თუ რას ამბობს ბიბლია რევოლუციებზე. განვიხილოთ რამდენიმე თვალსაზრისი.

ღმერთმა მახვილი მთავრობას გადასცა სამართავად და არა მოქალაქეებს რევოლუციებისათვის. მახვილი მიეცა ნოეს იმისათვის, რათა მოეთოკა

უნესრიგო მოქალაქეები (დაბ. 9:6; 6-11). ასევე, პავლემ უთხრა რომაელებს – დამორჩილებოდნენ ნერონს, რადგანაც „ის ღვთის მსახურია... ტყუილად როდი ატარებს მახვილს“ (რომ. 13:4). აქ კვლავ მთავრობაა ის ობიექტი, რომელმაც უნდა გამოიყენოს მახვილი ქვეშევრდომებზე და არა მოქალაქეები, რომლებმაც უნდა გამოიყენონ მახვილი სახელმწიფოს წინააღმდეგ.

ღმერთი გვაფრთხილებს, არ შევეუერთდეთ რევოლუციონერებს. წმინდა წერილი გარკვევით აცხადებს: „შვილო, უფლისა და მეფის გეშინოდეს და მეამბოხეთ ნუ გაეკარები“ (იგავ. 24:21). ვინაიდან ეს გაფრთხილება მოგვინოდებს, გვეშინოდეს ღვთისა და მისგან დადგენილი მეფისა, ამკარაა რომ ეს არის ბრძანება, არ შევეუერთდეთ ამბოხს მთავრობის წინააღმდეგ.

რევოლუციები მკვეთრადაა გაკიცხული ღვთისაგან. ბიბლიაში რევოლუციების მრავალი მაგალითია, რომლებიც დაგმობილია ღვთისგან. კორახმა ამბოხი მოაწყო მოსეს წინააღმდეგ და მიწამ უყო პირი კორახსა და მის მომხრეებს (რიცხვ. 16). მსგავსადვე აბესალომის აჯანყება დავითის წინააღმდეგ, დამარცხდა და აბესალომი მოკლულ იქნა (2 მეფ. 15). იერობოამმაც მოაწყო ჩრდილოეთის ათი შტოს ამბოხი სამხრეთელი იუდას შტოს წინააღმდეგ, რაც ღვთისგან მკაცრად იქნა დაგმობილი (3 მეფ. 12).

ერთადერთი ღვთისაგან მოწონებული რევოლუცია იყო თეოკრატიული რევოლუცია ბოროტი დედოფლის ღოთოლიას წინააღმდეგ და რადგანაც ეს საჭირო იყო ქრისტეს ხაზის შესანარჩუნებლად,

ეს იყო ღვთაებრივად სანქციონირებული სპეციალური თეოკრატიული შემთხვევა, ზუსტად ისეთი, როგორ ომებსაც აწარმოებდა იესო ნავეს ძე ქანაანელების წინაღმდეგ (იეს. ნავ. 10). მიაქციეთ ყურადღება, რომ მისი (ლოთოლიას) მოკვლის ბრძანება გაიცა ღვთის მსახურის მიერ (2 ნეშტ. 23:14) და ნაკურთხი იქნა ღვთის სიტყვით (მუხ. 21). მიუხედავად ამისა, ეს ღვთაებრივად განსაზღვრული თეოკრატიული რევოლუცია, რომელიც მესიის ხაზის შესანარჩუნებლად იყო გამიზნული, არ შეგვიძლია კანონიერად გამოვიყენოთ დღევანდელი რევოლუციის გასამართლებლად, ზუსტად ისევე, როგორც ღვთის ბრძანებანი, გაცემული ყველა ქანაანელის დასარისხებლად, არ შეგვიძლია გამოვიყენოთ დღევანდელ სამართლიან ომებში ქალებისა და ბავშვების ხოცვის გასამართლებელ საფუძვლად.

მოსე გასამართლებულ იქნა თავისი ძალადობისთვის ეგვიპტეში. გამოსვლათა წიგნი გვიყვება, რომ როდესაც მოსემ დაინახა ეგვიპტელი, რომელიც სცემდა ებრაელს და მიიხედ-მოიხედა და როცა დაინახა, რომ არავინ იყო, მოკლა ეგვიპტელი და ქვიშაში ჩაფლა" (გამოს. 2:12). შედეგად ამ ძალადობისა, მოსე იძულებული გახდა გაქცეულიყო ეგვიპტიდან და ორმოცი წელი უდაბნოში გაეტარებინა. ამის შემდეგ ღმერთმა გამოიყენა მოსე ისრაელის გამოსაყვანად ეგვიპტიდან რევოლუციის გარეშე (გამოს. 12).

ისრაელი არ ებრძოდა ფარაონს, არამედ გაექცა მას. თუკი როდესმე ყოფილა სიტუაცია რევოლუციის გასამართლებლად, ეს იყო ისრაელის მდგომარეობა

ფარაონის უღელქვეშ. მიუხედავად ამისა, ეს არც მონონებული და არც შემოთავაზებული არ ყოფილა ღვთისაგან. ისრაელი არ შებრძოლებია ფარაონს; ის გაექცა მას (გამოს. 12). მართალია, ღმერთი სასწაულებრივად ჩაერია და გამოიხსნა ისინი. მაგრამ გაკვეთილი იგივეა: მიანდე ღმერთს ბოროტი ტირანების მოვლა და არ აუჯანყდე მათ. ღმერთმა სუვერენულად დაადგინა ისინი და ის ასევე სუვერენულად დაამხოვს მათ (დან. 4:17).

იესომ გაგვაფრთხილა მახვილის გამოყენების გამო. იესომ გააფრთხილა თავისი მოწაფეები მახვილის აგრესიული გამოყენების წინააღმდეგ, როდესაც თქვა: „თავის ადგილას ჩააბრუნე ეგ მახვილი, ვინაიდან ყველა მახვილის ამღები მახვილითვე დაიღუპება“ (მათ. 26:52). ის არ იყო წინააღმდეგი გამოყენებინათ მახვილი თავის დასაცავად (გამოსვ. 22:2), მაგრამ, არსებული ხელისუფლების მსახურის ხელყოფა სხვა საქმე იყო (მათ. 26:51).

იესო ლაპარაკობდა შურისძიების თაობაზე. თუკი ქადაგება მთაზე რამეს ნიშნავს, აშკარაა, რომ ის ლაპარაკობს შურისძიების წინააღმდეგ. იესომ თქვა, „თქვენ გსმენიათ, რომ თქმულა: თვალი თვალისა ნილ და კბილი კბილისა ნილ. მე კი გეუბნებით თქვენ: წინ ნუ აღუდგებით ბოროტს“ (მათ. 5:38-39). მიუხედავად იმისა, რომ ეს ქადაგება მხარს არ უჭერს ტოტალურ პაციფიზმს, ის აშკარად კიცხავს რევოლუციურ სულს, რომელიც ისწრაფვის შური იძიოს ტირანულ მთავრობაზე. „ჩემია შურისგება და მე მივაგებ“, – ამბობს უფალი (რომ. 12:19). მაშინ აბა რა ვქნათ, როგორ ვუპასუხოთ ჩაგვრას? ბიბლია იძლევა

გზას, თუ როგორ უნდა ვუპასუხოთ ქრისტიანებმა უსამართლო მთავრობის დამოკიდებულებას.

ქრისტიანების პირველი და მთავარი პასუხის-მგებლობაა – სულ ერთია სამართლიანი მთავრობა ჰყავს მას თუ უსამართლო, დემოკრატიული თუ მონარქისტული – დაემორჩილოს მის კანონებს (რომ. 13:1; ტიტ. 3:1). პეტრე წერდა: „დაემორჩილეთ ყოველ ადამიანურ დადგენილებას უფლის გულისათვის“ (1 პეტ. 2:13), ვინაიდან „ასეთია ნება ღვთისა: რათა კეთილის ქმნით დაადუმოთ უგუნურ ადამიანთა უმეცრება“ (მუხ. 15). სამოქალაქო დაუმორჩილებლობა ცუდი მოწმობაა ქრისტეს მიმდევრისთვის. ქრისტიანები უნდა გამოჩნდნენ როგორც კანონმორჩილი მოქალაქეები და არა მემამბოხეები. საუკეთესო გზა, მოახდინო გავლენა უსამართლო მთავრობაზე, არის სულიერი მაგალითის ჩვენება და არა რევოლუცია. მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის იკავებს ღვთის ადგილს, შეგვიძლია უარი ვთქვათ მორჩილებაზე და მაშინაც კი არ უნდა ავჯანყდეთ მის წინააღმდეგ.

პავლე სთხოვდა ქრისტიანებს: „შეგაგონებთ ჰყოთ ვედრებანი, ლოცვანი, შუამდგომლობანი და მადლიერებანი ყველა ადამიანებისთვის მეფეებისა და ყველა მბრძანებლისთვის, რათა მშვიდად და წყნარად ვიცხოვროთ სრული ღვთისმოსაობით და პატიოსნებით“ (1 ტიმ. 2:1-2). ერთ-ერთი ყველაზე ეფექტური გზა, შევცვალოთ უსამართლო მთავრობა, არის ლოცვა მისთვის. ლოცვაა ის შემართული ნერვი, რომლის მეშვეობითაც უკან იხევს ძალა. ღმერთმა შეისმინა თავისი დაჩაგრული ხალხის ღალადი

წინა დროებაში (გამოსვ. 2:23) და ის მოისმენს და უპასუხებს დღესაც.

პოლიტიკურად, არცთუ ისე ბევრ ქრისტიანს შეეძლო შეეცვალა რომის მთავრობა ახალი ალ-თქმის დროს, დღეს კი დასავლეთში ქრისტიანთა უმეტესობისთვის ასე არ არის. ჩვენ შეგვიძლია არა მხოლოდ ვილოცოთ კეისრისთვის, არამედ ჩვენ მისი არჩევაც შეგვიძლია. ჩვენ არა მხოლოდ შეგვიძლია შევეწინააღმდეგოთ პოლიტიკურ ბოროტებას, არამედ თავისუფალნი ვართ პოლიტიკური სიკეთის ჩადენაში. და როგორც იაკობმა თქვა: „ამიტომ, ვინც სიკეთის კეთება იცის და არ აკეთებს, ეს ცოდვად ეთვლება მას“ (იაკ. 4:17). პავლემაც აღნიშნა, „მამ, ვიდრე დრო გვაქვს, სიკეთე მოვიმოქმედოთ ყველასთვის და უფრო მეტად მათთვის, ვინც ჩვენიათ რწმენით“ (გალ. 6:10). ჩვენ უნდა ვებრძოლოთ ტირანიას ჩვენს მთავრობაში საარჩევნო ბიულეტენებით და არა ტყვიებით. მას წინ სიკეთით უნდა აღვუდგეთ და არა ზარბაზნებით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქრისტიანებს შეუძლიათ რაღაც მოიმოქმედონ ტირანულ ბრძანებებთან დაკავშირებით – მათ შეუძლიათ, ეურჩონ ასეთ ბრძანებებს. მაგრამ არავის არ შეუძლია გვაიძულოს, არ დავემორჩილოთ ღმერთს. ის არის უმაღლესი ავტორიტეტი.

ქრისტიანებს არ სჭირდებათ, რომ ტირანიის პასიური სამიზნეები იყვნენ. ჩვენ არ გვჭირდება დესპოტების სათამაშოებად ვიქცეთ. როდესაც წნეხის ქვეშ ვექცევით, თავისუფლებისკენ უნდა ვისწრაფოთ. წინასწარმეტყველები გაურბოდნენ იეზაბელს (1

მეფ. 18), ისრაელი გაექცა ეგვიპტეს (გამოსვ. 12) და თვით იესოს ოჯახიც გაექცა პეროდეს (მათ. 2). ე.ი. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ არ ვიყენებთ ძალას უსამართლო მთავრობების წინააღმდეგ, საბოლოო ჯამში, თავს ვიხსნით ჩვენს წინააღმდეგ მომართული მისი ძალისაგან.

ცნობილია, რომ გაქცევა ყოველთვის არ არის შესაძლებელი, ანდა წარმატებული. ხანდახან ქრისტიანებმა უნდა აიტანონ ტანჯვა ქრისტეს გულისათვის. პეტრე წერდა: „საყვარელნო, ნუ გაგაოცებთ თქვენზე მოვლენილი ცეცხლოვანი განსაცდელი, თითქოს უცხო რამ მოგსვლოდეთ, არამედ გიხაროდეთ, როგორც ქრისტეს ტანჯვათა მოზიარეებს, რათა თქვენც იხაროთ და იმხიარულოთ მისი დიდების გამოცხადებისას“ (1 პეტ. 4:12-13). ხანდახან ჩვენ უბრალოდ უნდა ავიტანოთ ტანჯვა ქრისტეს გულისათვის, მონამუშაოც კი. იოანემ თქვა: „ვისაც ტყვე მიჰყავს, თვითონაც ტყვედ წავა... ამაშია წმინდათა მოთმინება და რწმენა“ (გამოცხ. 13:10).

არსებობს მრავალი შეპასუხება იმ შეხედულებებთან დაკავშირებით, რომლებიც ბიბლიურ საფუძვლებზე დაყრდნობით საერთოდ უარყოფს რევოლუციებს. მათ ახლა მოკლედ განვიხილავთ.

რამდენიმე მიზეზის გამო ერთადერთი, ღვთისაგან მოწონებული რევოლუციის შემთხვევაა ლოთოლიას წინააღმდეგ მოწყობილი ამბოხი (2 ნემტ. 23), რომელიც შეუძლებელია გამოვიყენოთ საერთოდ რევოლუციების მხარდასაჭერად. ეს არ ყოფილა ღვთაებრივად მოწონებული ადამიანური რევოლუცია; ეს იყო ღვთაებრივად განსაზღვრული

რევოლუცია (მუხ. 14). ეს იყო საგანგებო შემთხვევა ისრაელისათვის, მესიანური ერისათვის და შეუძლებელია მისი მისადაგება სხვა ერებისათვის. თუ ლოთოლიას მმართველობა არ იქნებოდა ჩამოგდებული, ის მოკლავდა იოაშს, უკანასკნელ დარჩენილ მემკვიდრეს ღვთის შთამომავალთაგან, რომელიც ქრისტესკენ მიდიოდა. ბიბლია მტკიცედ ლაპარაკობს რევოლუციის წინააღმდეგ და ბიბლია არ შეეწინააღმდეგება თავის თავს. აქედან გამომდინარე, ეს განცალკევებული შემთხვევა, თავისი სპეციალური მნიშვნელობით, შეუძლებელია გამოვიყენოთ წმინდა წერილის იმ თანმიმდევრული სწავლების საპირისპიროდ, რაც დაკავშირებულია რევოლუციებთან საერთოდ.

რევოლუციები არ არის ერთადერთი გზა ტირანიასთან საბრძოლველად. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უსამართლო მთავრობას შესაძლებელია შეეწინააღმდეგო ლოცვით, მორალური მაგალითით, კანონიერი პოლიტიკური ქმედებით, გამართლებული დაუმორჩილებლობით, გაქცევით და ტანჯვის ატანითაც, როდესაც საჭიროა. ამ შეპასუხებას ავიწყდება, რომ ღმერთია მპყრობელი მთავრობის საქმეებისა და მოჰყავს და მიჰყავს, ვინც თავად სურს (დან. 4:17). მოკლედ, ჩვენ ბევრი რამის გაკეთება შეგვიძლია ტირანიის საწინააღმდეგოდ, ღმერთს კი შეუდარებელად უფრო მეტის.

თუკი ზოგიერთი ომი სამართლიანია, რატომ არ შეიძლება სამართლიანი იყოს ზოგიერთი რევოლუცია?

ომები და რევოლუციები ერთი და იგივე კატე-

გორიის ცნებები არ არის. სამართლიანი ომები ინარმოება ღვთისაგან დადგენილი მთავრობების მიერ, ვისაც ღმერთმა მისცა მახვილი (რომ. 13:4). მაგრამ რევოლუციები ხდება მოქალაქეების მიერ, ვისთვისაც ღმერთს არ მიუცია მახვილი ღვთისაგან დადგენილი მთავრობების წინააღმდეგ. ღმერთს არასოდეს არ გადაუცია მახვილი მოქალაქეებისათვის თავიანთი მთავრობის წინააღმდეგ გამოსაყენებლად; მან ეს მახვილი მისცა მთავრობას შეამბოხე მოქალაქეების დასაშოშმინებლად. სამართლიანი ომები ინარმოება სხვა ერის წინააღმდეგ, რომელიც შენი საკუთარი ქვეყნის ხელში ჩაგდებას ცდილობს. რევოლუციები კი შენი საკუთარი ერის საწინააღმდეგოა. ისინი, ფაქტობრივად, დამლუპველი ძმათამკვლელი ომებია, რომლებშიც საკუთარ ახლობლებსა და ნათესავებს ვუპირისპირდებით. ღვთისაგან დადგენილ მთავრობასთან დაპირისპირებით პიროვნება, სინამდვილეში, ღმერთს უპირისპირდება (რომ. 13:2). სამართლიანი ომები კი, მეორე მხრივ, იცავს საკუთარ ქვეყანას სხვისი აგრესიისგან და წარმოებს თავდასაცავად.

რევოლუციები მორჩილებაა დე იურე მთავრობებისადმი

ეს შეპასუხება მცდარად მიიჩნევს, რომ ჩვენს ღვთაებრივ მოვალეობად არ მივიჩნიოთ დე ფაქტო მთავრობისადმი მორჩილება. ეს მცდარია ორი მიზეზის გამო. პავლემ თქვა: „...არ არსებობს ხელმწიფება, თუ არა ღვთისაგან. ხოლო არსებული ღვთის მიერ არიან

დადგენილნი" (რომ. 13:1). ეს ნიშნავს, რომ არსებული მთავრობები ღვთისაგან არიან დადგენილნი. ეს ზუსტად ისაა, რაც იგულისხმება დე ფაქტო მთავრობის ქვეშ. თუ დე ფაქტო მთავრობისადმი არ მოგვეთხოვება მორჩილება, მაშინ ველარ მოვნახავთ პრაქტიკულ გზას კანონიერებისა და წესრიგისთვის მსოფლიოს მრავალ კუთხეში, ვინაიდან აქ არ წყდება დავა იმაზე, თუ რომელი მთავრობაა კანონიერი. ერთ-ერთი პრაქტიკული გზა, თავიდან ავიცილოთ ანარქია, არის მოვითხოვოთ მორჩილება დე ფაქტო მთავრობისადმი, რადგანაც ყველას იოლად შეუძლია მის აღქმა; ეს არის მთავრობა, რომელსაც ხელში უჭირავს ძალაუფლება ამ დროს.

ეს ნიშნავს, რომ ამერიკული რევოლუცია არ იყო სამართლიანი.

ეს გასაგებია, ყველას სურს სჯეროდეს, რომ რევოლუცია მის ქვეყანაში იყო სამართლიანი, მაშინ როდესაც სხვა ქვეყნებში შესაძლოა სხვანაირად იყო. მაგრამ ზემოთმოყვანილი ბიბლიური კრიტერიუმებისა და პატიოსნების მიხედვით, არც ამერიკული რევოლუციის გამართლებაა შესაძლებელი. მაშ, როგორ უნდა მოიქცნენ ამერიკელი ქრისტიანები 4 ივლისს – დამოუკიდებლობის დღეს? შეუძლიათ თუ არ მათ, გულით იზეიმონ ამერიკის დამოუკიდებლობა ბრიტანეთისაგან? პასუხად უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი: არსებობს განსხვავება იმაში, რაც დაიბადა და იმაში, თუ როგორ დაიბადა. ჩვენ გულწრფელად გვიხარია ყოველი ადამიანური არსების დაბადება, მრუშობის შედეგი იქნება ეს თუ გაუპატიურების, მაშინ როდესაც ჩვენ აშკარად არ მოგვწონს ის გზა,

რომელი გზითაც ისინი იშენენ, ასევე, ამერიკელ ქრისტიანებს შეუძლიათ იზეიმონ, რაც დაიბადა ამერიკული რევოლუციის შედეგად, თუმცა არ უნდა მოსწონდეთ ის გზა, რომელი გზითაც ეს ქვეყანა გაჩნდა.

არსებობს სამი ბაზისური თვალსაზრისი სამოქალაქო დაუმორჩილებლობასთან დაკავშირებით. რადიკალური პატრიოტიზმი არასოდეს თვლის მოსაწონად მთავრობისადმი ურჩობას; ბიბლიური სუბმისიონიზმი კი თვლის, რომ ხანდახან სწორია ასე მოქცევა. და თუმცა ქრისტიანთა უმრავლესობას სჯერა, რომ ბიბლია მხარს უჭერს ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს, არ არსებობს შეთანხმება იმასთან დაკავშირებით, თუ როდის არის დაუმორჩილებლობა გამართლებული. ზოგნი, ერთი მხრივ, ამტკიცებენ, რომ გამართლებულია ეურჩო ყველა კანონს, რომელიც იძლევა ღვთის სიტყვის სანინააღმდეგო მოქმედების ნებას. სხვანი კი, მეორე მხრივ, მიიჩნევენ, რომ დაუმორჩილებლობა გამართლებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ პიროვნებას უკეთურების ჩადენას აიძულებენ.

დაბოლოს, მათ შორისაც კი, ვინც მიიჩნევს, რომ მთავრობისადმი ურჩობა ხანდახან საჭიროა, არსებობს სხვადასხვა აზრი, თუ როგორ უნდა ეურჩოს პიროვნება სახელმწიფოს. ზოგიერთებს სჯერათ, რომ ეს შესაძლოა აჯანყების სახით მოხდეს უსამართლო მთავრობის წინააღმდეგ, თუმცა ბიბლიური თვალსაზრისი მოგვიწოდებს, შევენინააღმდეგოთ მთავრობას აჯანყების გარეშე. ეს შეწინააღმდეგება არ არის უსამართლო მთავრობის

პასიური მიღება, არამედ ის შეიცავს აქტიურ სულიერ, მორალურ და პოლიტიკურ კამპანიას მის წინააღმდეგ. მაგრამ ყველაზე კარგი შემთხვევა მაშინ გვაქვს, როცა ქრისტიანულ ქვეყანაში ქრისტიანული მთავრობაა, ამ სიტყვის ადეკვატური მნიშვნელობით, რომელსაც გაცნობიერებული აქვს დიდი მისია, რომელიც ღმერთმა მას დააკისრა, რათა იზრუნოს და წარუძღვეს ხალხს და თუკი ეს ასე არ არის, ყოველთვის დარჩება საშიშროება, რომ მთავრობის მახვილი ხალხმა აილოს ხელში და შესცოდოს!

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ახალი აღთქმა, თბილისი, 2003.
2. ნორმან გეიზლერი, ქრისტიანული ეთიკა. პოზიციები და საკითხები, მთარგმნელი ლ. მაისურაძე, თბილისი, 2003.
3. დეკანოზი ლევან მათეშვილი, ქრისტიანები და თანამედროვე გამოწვევები, თბილისი, 2012.
4. რელიგიისა და რწმენის თავისუფლება: კანონები, რომლებიც გავლენას ახდენს რელიგიურ გაერთიანებათა სტრუქტურაზე, თბილისი, 2014.
5. რელიგიის თავისუფლება. სტატიათა კრებული, შემდგ.-რედ.: გ. მელაძე, თბილისი, 2004.
6. გერჰარდ რობერსი, სახელმწიფო და ეკლესია ევროკავშირის წევრ ქვეყნებში, თბილისი, 2011.
7. ჯონი ხეცურიანი, სახელმწიფო და ეკლესია. ურთიერთობის სამართლებრივი ასპექტები, თბილისი, 2013.

ნაწილი 3

**თავისუფლება – მისი გამოწვევები
და საზრთოხები**

ფილოსოფოსი გამოქვაბულიდან: მერაბ მამარდაშვილი თავისუფლების შესახებ

„ის, რაც პლატონთან მიზიდავდა, არის გამოქვაბულის მძლავრი მეტაფორა, რომელშიც იგი ჩრდილებთან მებრძოლ ადამიანებს აღწერს. ეს ჩემი პრობლემატაა.“

მერაბ მამარდაშვილი,
„ინტერვიუ სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ“

პლატონის „სახელმწიფოში“ მოცემული გამოქვაბულის ანალოგია,¹ ალბათ, ყველაზე უფრო გავლენიანი ანალოგიაა დასავლური აზროვნების ისტორიაში. გამოქვაბულიდან თავდახსნილი ადამიანი ანუ ფილოსოფოსი ნამდვილ იდეებს უჭვრეტს და ჭეშმარიტებას ეზიარება. მაგრამ პლატონი მიიჩნევს, რომ ფილოსოფოსი უნდა „დაეშვას“ თავისი სიმალიდან იმისათვის, რათა უკეთ წარმართოს მოქალაქეთა საერთო ცხოვრება. ჰ. არენდტი აღნიშნული დიალოგის ანალიზისას აღნიშნავს: „იდეები მხოლოდ მას შემდეგ იქცევა საზომად, როცა ფილოსოფოსი იდეათა გაბრწყინებულ ცას დატოვებს და ადამიანთა

1 იხ. პლატონი, „სახელმწიფო“, მეშვიდე წიგნი, ბერძნულიდან თარგმნა ბ. ბრეგვაძემ. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, 2013, 265 და შმდ.

სამყოფელ ბნელ გამოქვაბულს დაუბრუნდება.”²

ვფიქრობ, რომ აღნიშნული იდეა ძალიან კარგად მიესადაგება ქართველი ფილოსოფოსის მერაბ მამარდაშვილის (1930-1990 წწ.) ფიგურას. ეს მოაზროვნე, რომელიც „საბჭოთა“ ფილოსოფოსად მიიჩნეოდა, „შიგნიდან“ აკრიტიკებდა საბჭოთა ტოტალიტარულ სისტემას და ამ მხრივ მისი შემოქმედება უაღრესად საყურადღებოა. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა კავშირი დაიშალა, მისი სამართალმემკვიდრე, რუსეთის ფედერაცია, კვლავ აგრძელებს თავის იმპერიალისტურ და ტოტალიტარულ პოლიტიკას,³ ხოლო დემოკრატია ჩვენში ჯერ კიდევ მყიფეა.⁴ მამარდაშვილის შეხედულებები სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემების შესახებ, ჩემი აზრით, კვლავ აქტუალური და საინტერესოა.

ტოტალიტარული სისტემა, პირველ რიგში, თავისუფლებას და თავისუფალ აზროვნებას უპირისპირდება. შესაბამისად, წინამდებარე სტატიაში განვიხილავ მამარდაშვილის შეხედულებებს თავისუფლების შესახებ. თუმცა, ჩემი მიზანი არ არის აღნიშნული საკითხის შესახებ მამარდაშვილის მიერ გამოთქმუ-

2 პ. არენდტი, „რა არის ხელისუფლება?“ ინგლისურიდან თარგმნა გ. ხუროშვილმა. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2015, 59.

3 იხ. გ. თავაძე, „ახალი რუსული იმპერიალიზმი და საქართველო: რუსეთის ძალადობრივი სივრცობრივი პოლიტიკა“, კრებულში: „ახალი რუსული იმპერიალიზმი და კავკასია“, რედ.: თ. ირემაძე, თბილისი: „ფავორიტი სტილი“, 2015, 69-96.

4 იხ. გ. თავაძე, „ჯონ დიუი – რადიკალური დემოკრატიის მესიტყვე“, წიგნში: ჯონ დიუი, „თავისუფლება და კულტურა“, ინგლისურიდან თარგმნა გ. თავაძემ. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2014, 6-18.

ლი მსჯელობების ყოველმხრივი ანალიზი.⁵ მოცემულ შემთხვევაში შემოვიფარგლები მამარდაშვილის ორი ცნობილი ინტერვიუთი. პირველი ეხება ფილოსოფიის არსებას, ხოლო მეორე – სამოქალაქო საზოგადოების იდეას.⁶ ორივე ასპექტი თანაბრად მნიშვნელოვანია, რადგან, როგორც ვნახავთ, ფილოსოფია მამარდაშვილთან თავისუფლებისაკენ სწრაფაა, ხოლო ამ მისწრაფების განხორციელება სამოქალაქო საზოგადოების იდეასთანაა კავშირში.

მამარდაშვილის ინტერვიუ უ. ტირონსთან („მარტოობა ჩემი პროფესიაა...“), ეროვნული ფილოსოფიის საკითხის განხილვით იწყება. მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ „ეროვნული ფილოსოფოსის“ ცნება საკმაოდ პრობლემურია. იგი პოზიტიურ კონტექსტში საუბრობს „კოსმოპოლიტური ევროპის“ შესახებ, რომელიც არ ჯდება „ნაციონალური იდეოლოგიების“ ჩარჩოებში. ამ მხრივ მამარდაშვილი აკრიტიკებს კანტის შემდგომ გერმანულ ფილოსოფიას,

5 ეს სამომავლო პერსპექტივაა. ზოგადად, უაღრესად მნიშვნელოვნად მიმაჩნია საბჭოთა სისტემის მამარდაშვილისეული კრიტიკის თეორიული საფუძვლების ანალიზი, კერძოდ, ქართველი ფილოსოფოსის ნააზრევის განხილვა სოციალური თეორიის ჭრილში (კ. მარქსის, ლ. ალთუსერის, მ. ფუკოს, პ. რიკიორის ნააზრევთან მიმართებაში). გარდა ამისა, საკმაოდ საგულისხმო იქნება საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ცნობიერების ფენომენოლოგიური ანალიზიც.

6 იხ. М. Мамардашвили, „Одиночество – моя профессия...“ Интервью Улдиса Тиронса. В сборнике: М. Мамардашвили, *Очерк современной европейской философии*. Санкт-Петербург: Издательство „Азбука“, 2012, 533-566; მისივე, „Гражданское общество“. В сборнике: М. Мамардашвили, *Сознание и цивилизация. Тексты и беседы*. Москва: Издательство „Логос“, 2004, 167-178.

კონკრეტულად კი – მარტინ ჰაიდეგერს. ევროპულ ცივილიზაციაზე „გადახტომით“ სტილიზებულ ანტიკურობასთან დაბრუნების თეზისი მამარდაშვილის მიხედვით, არადამაჯერებელია. ასეთ დროს ხდება ანტიკური საბერძნეთის ჰიპერბოლიზება, გმირის კულტის და მითოსური განზომილების წინა პლანზე წამოწევა.⁷ მაგრამ მამარდაშვილის მიხედვით, ძველი ბერძნებისათვის გმირი, უპირველეს ყოვლისა, ის ადამიანი იყო, რომელსაც შეეძლო „დღის სინათლეზე გამოეტანა არტიკულირებული პოლისის საზრისი“.⁸

რას ნიშნავს „არტიკულირებული პოლისი“? ეს უფრო ნათელი გახდება, თუკი ყურადღებას გავამახვილებთ „გემაინშაფტის“ იდეის მამარდაშვილისეულ კრიტიკაზე.

ტერმინი „გემაინშაფტი“ (*Gemeinschaft*), რომლის ქართული შესატყვისია „თემი“, 1887 წელს შემოიტანა გერმანელმა სოციოლოგმა ფერდინანდ ტიონისმა (1855-1936 წწ.) თავის ნაშრომში „თემი და საზოგადოება“.⁹ „გემაინშაფტი“ ტიონისთან აღნიშნავს საზოგადოების ისეთ ტიპს, რომლისთვისაც დამახასიათებელია „საერთო გრძნობები“ და სულისკვეთება. პატარა ქალაქში ან სოფელში მცხოვრებ ადამიანებს შორის არსებული ურთიერთობები „გემაინშაფტის“ ტიპს განეკუთვნება. ამისგან განსხვავებით, ურბანული ანუ ქალაქური სივრცე, სადაც ანონიმური ურთიერთობები ჭარბობს, „გეზელშაფტის“ (*Gesellschaft*) ტიპის საზოგადოებას

7 იხ. М. Мамардашвили, „Одиночество – моя профессия...“, 533-534.

8 იქვე, 535.

9 იხ. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues's Verlag, 1887.

შეესატყვისება. „გემაინშაფტსა“ და „გეზელშაფტს“ შორის არსებული განსხვავება, შესაძლოა, შევადაროთ ე. დოურკემის მიერ შემოტანილ განსხვავებას მექანიკურსა და ორგანულ სოლიდარობას შორის.¹⁰

მამარდაშვილის მიზანს არ წარმოადგენს ტიონისის სოციოლოგიური თეორიის კრიტიკა. თუმცა, ტერმინ „გემაინშაფტს“ იგი უარყოფით კონტექსტში იყენებს. როდესაც მამარდაშვილი საუბრობს გერმანული ფილოსოფიის დაკნინებაზე კანტის შემდგომ პერიოდში, იგი აღნიშნავს, რომ გერმანულ აზროვნებაში თავი იჩინა „ანტიევროპულმა ნაკადმა“, რომ მასში გაჩნდა „ბარბაროსული“ მომენტები, რომლებიც ევროპულ ცივილიზაციას დაუპირისპირდნენ. ეს ანტიევროპული ტენდენცია რაღაც საერთო „გემაინშაფტური მდგომარეობის“ თანმხლებია, რომელიც, თავის მხრივ, გერმანულ მითოლოგიას ემყარება.¹¹

ხომ არ არის აქ მამარდაშვილის მსჯელობები ცალმხრივი? საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში, ასევე, XX საუკუნის პირველ ნახევარში გერმანულ სააზროვნო სივრცეში მსოფლიო დონის მოაზროვნეები მოღვაწეობდნენ. მაშინ რა „ბარბაროსულ“ მომენტებზე საუბრობს ქართველი ფილოსოფოსი? ვფიქრობ, რომ იგი გულისხმობს იმ მომენტებს გერმანულ სააზროვნო ველში, რო-
ბერტ შპეტერის მიხედვით, რომელიც ნაციონალ-სოციალისტებმა საკუთარი პრიპაგანდისტული მიზნებისათვის გამოიყენეს.

10 ი. ბ. დიურკემი „სოციალური შრომის დანაწილება“, ქართველთა საზოგადოება და ლაპუნიძე. თბილისი: Carpe Diem, 2012.

11 ი. მ. მამარდაშვილი „შეფუთვა – მოაზროვნეობა“, 534.

გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტური რეჟიმის პროპაგანდა დიდ ყურადღებას ამახვილებდა ისეთ ცნებებზე, როგორებიცაა „ხალხის სული“ (*Volksgeist*), „სისხლი და მიწა“ (*Blut und Boden*), „აროული რასა“; ხდებოდა გერმანული ხალხის ფეტიშიზება მიიღო-სურ ერთიანობასა და სტიქიურ ძალებზე ხაზგასმით, მასობრივ, კოლექტიურს უფრო მეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვიდრე ინდივიდუალურს.¹²

სწორედ ასეთი ტიპის „გემაინშაფტის“ იდეას უპი-რისპირდება მამარდაშეილი. აზროვნების ის მხედუ-სი, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს გარკვეულ ესთეტიკურად შეფერადებულ სტიქიურ ძალებზე და მათთან ჰარმონიულად ცხოვრებას ქადაგებს, მასობ-დაშეილის მიხედვით, „პროტოტალიტარული ტიპის ცდუნებების“ წინაშე დგება. ამგვარი ყაიდას აზ-როვნება ევროპული კულტურის ძირითად ელემენტებს ანადგურებს. ხოლო ევროპული კულტურის (ეკსტრე-მურ ელემენტს ინდივიდში „კრისტალიზებული თა-ვისუფლება“ წარმოადგენს.¹³ მამარდაშეილის მიერ ჰაიდეგერის უღმობელი კრიტიკა სწორედ ამ კონკრეტ-ქსტში უნდა გავიგოთ: მამარდაშეილის ანტიკრიტიკის

12 უფრო დანვრლებით იხ. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt & Brace, 1919, I. Adorno, 'Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda'. In: A. Arato, E. Gephardt (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum 1977, 112-121; A. Berman, *Hitler and Soil: Walther Darre and Hitler's Green Party*. Bath, UK, Buckinghamshire: The Kennel Press, 1975; D. Mervin, *Fascism and Political Theory. Critical Perspectives on Fascist Ideology*. London/ New York: Routledge, 2010.

13 იხ. M. Mamardashvili, "Самодержавие — это философия", 1999.

არა იმდენად ჰაიდეგერის ფილოსოფია,¹⁴ რამდენადაც ის საფრთხეები, რომლებსაც მისი აზროვნება შეიცავს. ჰაიდეგერის პოეტური განაზრებები მიჯაჭვულობასა და მიკუთვნებულობაზე, სტიქიებზე და ეპოქაურობაზე (განსაკუთრებით კი ეს უკანასკნელი), მამარდაშვილის მიხედვით, მიმართულია იქითკენ, რომ ჩაანაცვლოს ისტორიის, როგორც თავისუფლების დრამის გაგება, რომელიც ევროპის ისტორიული განზომილების ბირთვს ქმნის.¹⁵ მამარდაშვილი თვლის, რომ ჰაიდეგერმა ვერ გაიგო, თუ რა იდგა ფაშისტური მოწოდებებისა და იდეოლოგიის მიღმა და ეს არის ის, რასაც იგი მას ვერ პატიობს. „აზროვნების სფეროში ისეთი ტიპის გამონათქვამები, როგორებიცაა – აჰ, არ ვიცოდი! აჰ, ეს არ გამითვალისწინებია! – უბრალოდ აკრძალულია.“¹⁶

ფილოსოფია, ფილოსოფოსობა, მამარდაშვილის თანახმად, სხვაგვარად ხედვას, განსხვავებულად დანახვას გულისხმობს.¹⁷ ის, ამავე დროს, „შეუძლებლის, შეუძლებელი აზრის“ მიმართ სიმამაცეცაა. ადამიანი, თავისი არსებით, თვითგანხორციელებას, სისრულის მიღწევას ესწრაფვის. მაგრამ აბსოლუტური აზრით

14 აღნიშნულ ინტერვიუში იგი აღნიშნავს, რომ ნაკლებად ინტერესდებოდა ჰაიდეგერის ფილოსოფიით. იხ. იქვე, 535-536.

15 იქვე, 535. აღსანიშნავია, რომ მიწასთან „მიჯაჭვულობის“ ჰაიდეგერისეული თეზისი, რომელიც გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებდა *Blut und Boden*-ის ფაშისტურ იდეოლოგიასთან, თ. ადორნომ გააკრიტიკა. იხ. T. Adorno, *The Jargon of Authenticity*. Translated by K. Tarnowski and F. Will. Evanston: Northwestern University Press, 1973, 53-58.

16 იხ. M. Мамардашвили, „Одиночество – моя профессия...“, 538-539.

17 იქვე, 541.

ამის განხორციელება შეუძლებელია. „შეუძლებელი აზრი“ სწორედ ამის გააზრებას წარმოადგენს.¹⁸ ყოველივე ეს, მამარდაშვილის აზრით, თავისუფლებისადმი ლტოლვას, „თავისუფლების ენებას“ გულისხმობს. თავის მხრივ, თავისუფლებისაკენ სწრაფვა შემეცნებისაკენ სწრაფვას უკავშირდება.¹⁹

ქართველი ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ საბჭოთა კავშირი იყო ქვეყანა, სადაც თავისუფლებაზე თავდასხმა სოციალური ორგანიზმისა და კულტურის საფუძველს ქმნიდა. ეს იყო სისტემა, რომელიც თავიდან ბოლომდე თავისუფლებისა და სიცოცხლის უარყოფელ პრინციპებს ემყარებოდა.²⁰ საბჭოთა კავშირში სოციალური ცხოვრების ყველა ასპექტი განმსჭვალული იყო თავისუფლებისა და სიცოცხლის უარყოფელი პრინციპებით. მამარდაშვილი შემდეგი სიტყვებით გამოხატავს ამ ფენომენს: ანტი-სიცოცხლის სისტემა. ასეთ ფონზე „ფილოსოფია – ესაა სიცოცხლის ღირსების რეაქცია ანტი-სიცოცხლის საპირისპიროდ“.²¹

როგორც ვხედავთ, ფილოსოფია და ფილოსოფოსობა მამარდაშვილთან იმთავითვე სოციალურ ქრილში ხორციელდება. ფილოსოფოსი აზროვნებს, ის ესწრაფვის თავისუფლებას და უპირისპირდება ტოტალიტარულ სისტემას, რომელიც მხოლოდ თავისუფლების დათრგუნვის ხარჯზე ახერხებს არსებობას. ინტერვიუში, რომელშიც მამარდაშვილი სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ საუბრობს, იგი აღნიშნავს, რომ

18 იქვე, 543.

19 იქვე, 545.

20 იქვე.

21 იქვე, 546.

საბჭოთა კავშირი ისეთი სახელმწიფოა, რომელიც სრულად აკონტროლებს ცნობიერების სტრუქტურებს და საფუძველშივე კლავს კრიტიკულ აზროვნებას.²² მამარდაშვილი თვლის, რომ ამის მიზეზები რუსეთში აბსოლუტური მონარქიის დამკვიდრებაში უნდა ვეძიოთ. ივანე მრისხანეს შემდეგ რუსეთში არსებულ სოციალურ-პოლიტიკურ რეალობას მეფის ნება განსაზღვრავდა. „მთელი საზოგადოება მეფის გაზრდილ ჩრდილად გადაიქცა. მაგრამ ჩრდილები არ არიან რეალურები. ამის შემდგომ არარეალურობა რუსეთის სოციალური ცხოვრების წინაპირობად იქცა.“²³ იგივე გაგრძელდა საბჭოთა კავშირშიც. ლენინისა და სტალინის ფიგურების გაკერპებამ, კომუნისტური პარტიის, საბჭოთა სახელმწიფოსა და საბჭოთა ადამიანის იდეების გაფეთქიშებამ კიდევ უფრო მეტი არარეალურობა წარმოშვა. მამარდაშვილი იქვე ამბობს, რომ საბჭოთა ადამიანებმა არ იციან, თუ ვინ განკარგავს მათ ბედს, რომ მათ ერთი მარტივი საქმის გასაკეთებლად რამდენიმე ათეული ნებართვის მიღება უწევთ, რომ ნებისმიერი რაციონალური მოქმედების განხორციელებისას ისინი უამრავ ფანტომს აწყდებიან.²⁴ ამ ქრილში საბჭოთა ბიუროკრატიული აპარატის და, ზოგადად, საბჭოთა სისტემის ფუნქციონირება, კრიტიკული თეორიის ტერმინოლოგიაზე დაყრდნობით, გონების ირაციონალურობის გამოვლინებად შეიძლება მივიჩნიოთ.²⁵

22 იხ. M. Мамардашвили, "Гражданское общество", 169.

23 იქვე, 170.

24 იქვე.

25 იხ. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 19. Auflage, Frankfurt am Main:

ასეთ ტოტალიტარულ სისტემას მამარდაშვილი უპირისპირებს სამოქალაქო საზოგადოების იდეას, როგორც თავისუფლების განხორციელების წინაპირობას. იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს საზოგადოებრივი თავყრილობის, დებატების, პოლემიკის, ერთი სიტყვით, აგორის იდეას.²⁶ ამავე დროს, იგი საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს სივრცობრივ განზომილებაზე.²⁷ „ჩვენ გვჭირდება თავისუფალი სივრცე იმისათვის, რათა ვიაზროვნოთ, საკუთარი თავი ვიპოვოთ და საერთო მიზნები განვსაზღვროთ.“²⁸

Fischer Taschenbuch, 2010; M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*. London / New York: Continuum, 2004; M. Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*. Translated by M. J. O'Connell and others. London / New York: Verso, 2012.

26 იხ. М. Мамардашвили, „Одиночество — моя профессия...“, 541: „[...] ინდივიდთა და მოქალაქეთა ერთობლიობა, რომელიც ყოველდღე გვხვდება აგორაზე, რომელიც ყოველდღე ექვემდებარება უარყოფას, მტკიცებას და პლუბისციტს — აი, რა ქმნის ერს.“ იმავე ინტერვიუში მამარდაშვილი ამბობს: „ამ სიტყვის თანამედროვე აზრით, ერი არის ის, რაც ხდება ეთნოსის თავს, რადაც გადაიქცევა ეთნოსი, თუკი მისი წარმომადგენლები ყოველდღე პლუბისციტით არიან დაკავებულნი. ანუ ერი არის ის, რაც არსებობს იმ დაძაბულობის წიაღში, შემდეგი შეკითხვების დასმით რომ იქმნება: ვინ ვართ ჩვენ, რას წარმოვადგენთ, რა მოვალეობები და სამოქალაქო მოვალეობები გვაქვს ჩვენ. ეს არის ბედის წინაშე ერთიანობა. [...] ერი ანუ ის, რასაც შეუძლია კონსტიტუციის შექმნა, რომელიც თავად წარმოიქმნა კონსტიტუციის წიაღში და მისი ზემოქმედების შედეგად“ (იქვე, 554).

27 ვფიქრობ, რომ მამარდაშვილის ნააზრევში არსებული სივრცობრივი ასპექტების კვლევა, ფილოსოფიური გეოგრაფიის ლოკალურ დონეზე ერთობ საინტერესო პერსპექტივებს გვთავაზობს.

28 იხ. М. Мамардашвили, „Гражданское общество“, 171.

საბჭოთა კავშირში, მამარდაშვილის აზრით, არ არსებობდა განსხვავება სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის. 1917 წლის ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ რუსეთში და მოგვიანებით საბჭოთა კავშირში სამოქალაქო საზოგადოება გაქრა. მამარდაშვილი მიიჩნევს, რომ საჭიროა „საწყისებთან დაბრუნება და ისტორიულ ჭრილში გააზრება იმისა, თუ როგორ ამოვევარდით ისტორიიდან.“²⁹ ეს კი მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, როდესაც თავისუფალი მოქალაქეები აქტიურად ჩაერთვებიან საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და მონაწილეობას მიიღებენ საზოგადოებრივი საკითხების გადაჭრაში. სამოქალაქო საზოგადოების იდეა გულისხმობს განსხვავებას სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის. სწორედ ამ კონტექსტში აღნიშნავს მამარდაშვილი, რომ საჭიროა დამოუკიდებელი საზოგადოებრივი ძალების გათავისუფლება. სამოქალაქო საზოგადოებაში თავისუფალ ადამიანთა თავისუფალი ქმედებები ერთმანეთს ერწყმის და საყოველთაო კეთილდღეობას ემსახურება.³⁰

მიუხედავად ამისა, არ არსებობს არანაირი გარანტია იმისა, რომ სამოქალაქო საზოგადოება აუცილებლობით ასეთი იქნება. „მაგრამ ჩვენ უნდა წავიდეთ ამ რისკზე. სამოქალაქო საზოგადოება შეესატყვისება ადამიანის ისტორიულ შესაძლებლობებს და თავად ისტორიას, როგორც სიკეთისა და ბოროტების დრამას. ადამიანის ღირსებაც სწორედ ესაა: გააკეთოს არჩევანი სიკეთესა და ბოროტებას შორის.“³¹ მოცემულ

29 იქვე, 172. „ისტორია იწყება ისტორიის რეფლექსურად აღწერის შესაძლებლობით“ (იქვე, 171).

30 იქვე, 171-172.

31 იქვე, 174.

შემთხვევაში არ ვფიქრობ, რომ ამ ეთიკურ კატეგორიებს მამარდაშვილი მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ჩემი აზრით, აქ იგი უფრო დემოკრატია და ტოტალიტარიზმს, თავისუფლებასა და თავისუფლებიდან გაქცევას შორის არჩევანზე საუბრობს.³² ჯანსაღ სამოქალაქო საზოგადოებაში მოქალაქეებს უნდა ჰქონდეთ საზოგადოებრივი მსჯელობის უნარი, მათ უნდა შეძლონ საკუთარ ქმედებებზე პასუხისმგებლობის აღება. მხოლოდ ასე შეძლებენ ისინი ცხოვრებაში საკუთარი ანარეკლის დანახვას ანუ იმის გააზრებას, რომ მათ თავიანთი ქმედებებით, გარკვეულწილად, შეცვალეს საზოგადოება უკეთესობისაკენ; მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება ისინი იწოდებოდნენ მოქალაქეებად. აღნიშნულ იდეას მამარდაშვილი ძველი ბერძნების ერთ-ერთ უდიდეს მონაპოვრად მიიჩნევს. „ჩვენ არა მხოლოდ გვაქვს უფლება, არამედ ვალდებულიც ვართ, მივიღოთ მონაწილეობა საზოგადოებრივ საქმეებში და გადავჭრათ საკუთარი პრობლემები.“³³

თუმცა, ეს არ არის იოლი ამოცანა. „საბჭოთა კავშირში დღემდე პრიმიტიული საზოგადოებრივი გრამატიკა არსებობს, რაც ასწლეულების განმავლობაში ჩრდილოვანი არსებობითაა გამოწვეული. [ადამიანები] ვერ იაზრებენ მოსალოდნელ შედეგებს, მათ არ ძალუძთ, ჩანდნენ საზოგადოებრივ პროცესებს და საზოგადოებრივად მნიშვნელოვან საკითხებზე იმსჯელონ. მათ არა აქვთ ის უნარები, რომელსაც უნდა ფლობდეს ყოველი მოქალაქე იმისათვის, რათა სოციალურ

32 „მთავარია თავისუფლება“, – აღნიშნავს იგი ოდნავ ქვემოთ (იქვე, 174).

33 იქვე, 177.

სამყაროში მომხდარი მოვლენები თავის შეხედულებებს შეუთანადოს. მარქსიზმის ენაზე რომ ვთქვათ, ისინი გაუცხოებულები არიან.³⁴

ეს შეფასება, შესაძლოა, პესიმისტურად მოგვეჩვენოს, თუმცა მამარდაშვილის პოზიცია, საბოლოო ჯამში, მაინც ოპტიმისტურია. თავის მოხსენებაში „ევროპული პასუხისმგებლობა“, რომელიც მან 1988 წელს ნაიკითხა პარიზში, იგი ამბობს: „ადამიანი [...] არის მუდმივი, შეუწელებელი მცდელობა ადამიანად გახდომისა. [...] ეს ისეთი მდგომარეობაა, რომელიც განუწყვეტლივ იქმნება.“³⁵ საჭიროა განუწყვეტელი ძალისხმევა არტიკულირებული ანუ ისეთი სივრცის შესაქმნელად, სადაც ადამიანები შეძლებენ საკუთარი აზრების გამოხატვას. მამარდაშვილისათვის ამ სივრცის პირველნიმუშს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბერძნული აგორა წარმოადგენდა. სწორედ ენობრივი არტიკულაციებით სავსე აგორა, სადაც საზოგადოებრივი ცხოვრება ჩქეფს, გვევლინება გამაშუალებელ მომენტად, რომელიც ინდივიდებს საკუთარი აზრების ჩამოყალიბების, დახვეწისა და ადეკვატურად გამოთქმის საშუალებას აძლევს.³⁶

შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება, რომ საზოგა-

34 იქვე, 173.

35 იხ. მ. მამარდაშვილი, „ევროპული პასუხისმგებლობა“. ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძემ, *კრებულში*: „ევროპული პასუხისმგებლობა. მ. მამარდაშვილის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის მასალები“. რედ.: თ. ირემაძე. თბილისი: გამომცემლობა „ნეკერი“, 2011, 207. იხ., ასევე, გ. თავაძე, „ჯონ დიუი – რადიკალური დემოკრატიის მესიტიყვე“, 18.

36 იხ. მ. მამარდაშვილი, „ევროპული პასუხისმგებლობა“, 212-213.

დოებრივი სივრცის/აგორის მამარდაშეილისეული ხე-
დვა თანამედროვე საზოგადოებისათვის არარელევან-
ტურია. დღეს, საბჭოთა კავშირის დაშლიდან 25 წლის
შემდეგ, ჩვენი საზოგადოება არ არის მოქცეული
ტოტალიტარიზმის მარნუხებში. არსებობენ თავისუ-
ფალი მედია-საშუალებები, რომლებიც საპირისპირო
პოზიციებს აფიქსირებენ; შექმნილია სოციალური
მოძრაობები, რომლებიც იბრძვიან ცვლილებების მო-
სახდენად ეკოლოგიის, განათლების და სხვა სფეროებ-
ში;³⁷ ინტერნეტ-სივრცე (განსაკუთრებით, სოციალუ-
რი ქსელები)³⁸ მძლავრი დისკუსიების და საჯარო დე-
ბატების ასპარეზადაა ქცეული. ერთი შეხედვით, ის,
რაზეც მამარდაშეილი მსჯელობდა და რისკენაც მისი
სოციალურ-პოლიტიკური ნააზრევი იყო მიმართული,
განხორციელებულია: სახეზეა სამოქალაქო საზოგა-
დოება, რომელიც მრავალფეროვანი და ჯანსაღი დე-
ბატების საშუალებას ქმნის და რომლის ფარგლებშიც
მოქალაქეებს შეუძლიათ, აქტიურად იღვანონ საყოფ-
ელთაო კეთილდღეობის მისაღწევად.

მაგრამ არის თუ არა ყველაფერი ისე, როგორც
ეს ჩვენი საზოგადოების სოციალურ ცხოვრებაზე

37 ეკოლოგიის ჭრილში დავასახელებ „პარტიზანულ მე-
ბაღეობას თბილისში“, ხოლო განათლების სფეროში –
„აუდიტორია 115“-ს. ორივე სოციალური მოძრაობა აქტი-
ურადაა წარმოჩენილი ქართულ ინტერნეტ-სივრცეში.

38 ქართულ საზოგადოებაში სოციალური ქსელების გავლე-
ნის შესახებ იხ. ლ. წულაძე, ა. ბერძენიშვილი, ფ. ესებუა,
ი. კახიძე, ნ. მაჭარაძე, ა. კეიხტრაძე, დ. კლდიაშვილი,
„სოციალური მედიის განვითარების ტენდენციები საქა-
რთველოში – რეალური ვირტუალურის ძალაუფლება?“,
თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გა-
მომცემლობა, 2013.

თვალის ერთი გადავლებით შეიძლება აღვიქვათ? სამ-
ნუხაროდ, ვფიქრობ, რომ არა. მე ადრეც მივუთითე
იმ პრობლემებზე, რომლებიც ჩვენი დემოკრატიისათ-
ვისაა დამახასიათებელი.³⁹ ზოგადი დებულების სახ-
ით რომ ჩამოვაყალიბოთ, ყველაზე დიდ გამოწვევას
ჩვენი დემოკრატიის განვითარებისათვის წარმოად-
გენს ისეთი ელიტების მმართველობა, რომლებიც ნა-
კლებად სცემენ პატივს დემოკრატიულ პრინციპებს.
არანაკლებ სავალალოა ის მდგომარეობა, რომელ-
საც, როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, მამარდაშ-
ვილი „პრიმიტიულ საზოგადოებრივ გრამატიკას“
უნოდებდა, ანუ მოქალაქეთა დიდი ნაწილის უუნარო-
ბა და სურვილის არქონა, ჩაერთონ საზოგადოებრივი
პრობლემების გადაჭრაში. ამ ფონზე კიდევ უფრო
დიდ მნიშვნელობას იძენს ფილოსოფოსის ამოცანა:
დატოვოს ჩრდილების სამყარო, გავიდეს გამოქვაბუ-
ლიდან, ხოლო შემდეგ ისევ დაბრუნდეს უკან იმის-
ათვის, რათა ახალი იდეებითა და „საზომებით“ აღ-
ჭურვილმა, უფრო მეტი სინათლის შეტანა სცადოს
იქ, სადაც ადრე წყვდიადი ბატონობდა. ვფიქრობ,
რომ მერაბ მამარდაშვილის ძალისხმევა ამ კუთხით
დღესაც აქტუალური და ანგარიშგასაწევი.

39 იხ. გ. თავაძე, „თავისუფლების პრობლემა პერბერტ
სპენსერთან ინდივიდისა და სახელმწიფოს ურთიერთ-
მიმართების კონტექსტში“, *კრებულში: პ. შნაიდერი, ლ.
ზაქარაძე, გ. თავაძე, დ. ლაბუჩიძე, თ. ირემაძე*, „რა არის
თავისუფლება? დიდი მოაზროვნეები თავისუფლების
შესახებ (შ. ლ. მონტესკიე, ჟ. ჟ. რუსო, გ. ვ. ფ. ჰეგე-
ლი, პ. სპენსერი, ე. ფრომი)“, თბილისი, გამომცემლობა
„ნეკერი“, 2010, 89; გ. თავაძე, „ჯონ დიუი – რადიკალური
დემოკრატიის მესიტყვე“, 15-17.

მიხეილ გოგატიშვილი

**აქსელ ჰონეტი:
ინდივიდუალის ბრძოლა
ურთიერთაღიარებისათვის და
ინდივიდუალური თავისუფლების
პათოლოგიები**

უკანასკნელ წლებში ინტელექტუალურ დისკუსიებში და სოციალურ კვლევებში პოლიტიკური ფილოსოფიის მიმართ ინტერესი სულ უფრო მეტად იზრდება. მიუხედავად ამ მზარდი ინტერესისა, ამ დისციპლინის მიმართ ხშირად ისმის კითხვა, თუ რამდენად ასახავს ის პოლიტიკურ რეალობას და რამდენად შეიძლება იყოს მისი თეორიული განაზრებანი პოლიტიკის სამყაროში გამოყენებადი. პოლიტიკური მეცნიერებების ესა თუ ის წარმომადგენელი, რომელიც ემპირიული პოლიტიკური მოვლენების ანალიზით არის დაკავებული, დაუფიქრებლად იტყვის, რომ დიდი განსხვავება არსებობს სამართლის, თავისუფლების, თანასწორობის და სამართლიანობის ფუნდამენტურ, „იდეალურ“ განაზრებებსა და „ფაქტობრივად არსებული ლიბერალიზმის“ ბუნდოვანებით მოცულ პრაქტიკას შორის. პოლიტიკური ცხოვრების სირთულე და მასთან დაკავშირებული იურიდიული ნიუანსები, პარტიული პოლიტიკა, საბედისწერო არჩევანი და მძიმე გადაწყვეტილებები, „ვაჭრობა“ მიმდინარე პოლიტიკურ საკითხებთან

დაკავშირებით და სხვა, პოლიტიკური ფილოსოფიის უნივერსალურ დებულებათა კავშირს რეალურ პოლიტიკურ პროცესებთან კიდევ უფრო სადავოს ხდის.¹

ბოლო ოცდაათი წლის განმავლობაში პოლიტიკური ფილოსოფია მუდმივად ცდილობდა ისეთი ნორმატიული საფუძვლების პოვნას, რომელიც პოლიტიკის სფეროში ადამიანური ინტერაქციის ეთიკურ საფუძვლებსა და სამართლებრივ ურთიერთობებს უზრუნველყოფდა. თუმცა პოლიტიკური ფილოსოფიის განვითარების ფაქტობრივი შედეგები სხვას აჩვენებს. ცივი ომის დასრულების შემდეგ, პოლიტიკურმა ფილოსოფიამ ვერ უზრუნველყო კომუნიკაციის პროექტის განხორციელებისთვის² საჭირო მეთოდოლოგიური და ნორმატიული საფუძვლები და ვერც თავისუფალი ადამიანების სა-

1 იხ. A. Favell, 'Multicultural citizenship in theory and practice: empirical case studies in applied political philosophy'. *Krisis: tijdschrift voor filosofie* (72) 1998, 67-85.

2 ცივი ომის დასრულების შემდეგ დიდი იმედები გაჩნდა, რომ ლიბერალიზმის იდეებმა საბოლოოდ გაიმარჯვებს და მომავალი მხოლოდ კომუნიკაციური მოქმედების პროექტს უკონდა სტრატეგიული მოქმედების პროექტის სანინალმდევოდ, მაგრამ ტოტალიტარული რეჟიმების მიერ ნებისმიერ კომუნიკაციაზე უარის თქმამ ამ პროექტის ეფექტურობა ეჭვქვეშ დააყენა. თავად ამ პროექტის ავტორმა, იურგენ ჰაბერმასმა, ბოლო წლებში მორწმუნე საზოგადოებასთან დიალოგის საჭიროება დაინახა. იხ. J. Habermas, *Theory of Communicative Action*, Volume 1 and 2. Boston: Beacon Press, 1983 and 1987; მისივე, *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987; მისივე, *Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

მყაროს პოსტმოდერნული პროექტი შედგა.³

ყოველივე ეს იმით ხომ არ არის გამოწვეული, რომ პოლიტიკური ფილოსოფიის ლიბერალური მოდელის მეთოდოლოგიურმა ორიენტირმა, რომელიც მხოლოდ ინდივიდუალური თავისუფლების ეთიკური გამართლებისა და ნორმატიული საფუძვლების შექმნით იყო დაკავებული, ფაქტობრივად, პოლიტიკური რეალობისგან დაგვაშორა?

ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსისა და სოციოლოგის, აქსელ პონეტის თვალსაზრისით, ამ კითხვაზე სარწმუნო პასუხები ჰეგელის სოციალურ ფილოსოფიაში შეიძლება მოვიძიოთ. პონეტის აზრით, ჰეგელი მიიჩნევდა, რომ „სუბიექტებს შორის მათი იდენტურობის ურთიერთალაგებისათვის წარმოებული ბრძოლა წარმოქმნიდა შიდა საზოგადოებრივ წნეხს ისეთი ინსტიტუტების პრაქტიკული, პოლიტიკური დამკვიდრებისათვის, რომლებსაც თავისუფლების გარანტირება უნდა მოეხდინათ. ინდივიდის მოთხოვნა მათი იდენტურობის ინტერსუბიექტური აღიარებისა, რომელიც იმთავითვე ჩაშენებულია სოციალურ ცხოვრებაში როგორც მორალური

3 დელიოზი და გატარი მოითხოვდნენ ახალი სოციალური სისტემის შექმნას, რომელშიც არ იქნებოდა განსხვავება ინდივიდუალურსა და კოლექტიურს, ხელოვნურსა და ბუნებრივს, სპონტანურსა და ორგანიზებულს, სეგმენტურსა და ორგანიზაციულს შორის. ამგვარი საზოგადოების იდეალი უნდა ყოფილიყო მოლექულარული დაყოფის მოდელი, რომელშიც არ იქნებოდა არავითარი სქესობრივი, კლასობრივი და ნებისმიერი სხვა ბინარული მიმართების ფორმები. იხ. G. Deleuze and F. Guattari, *A Thousand Plateaus*. Translated by B. Missumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

დაძაბულობა, სოციალური პროგრესის ინსტიტუციონალიზების საფეხურის მიღმა გადის და – კონფლიქტების განმეორებადი სტადიების ნეგატიური გზით – თანდათანობით მივყავართ კომუნიკაციური თავისუფალი ცხოვრების მდგომარეობასთან.⁴

ურთიერთალიარების ცნების შემოტანით ჰონეტი ჰეგელისეული ალიარებისათვის ბრძოლის კონცეპტის რეაქტუალიზებას ახდენს.⁵ ეს ცნება მრავალგანზომილებიანი პიროვნული იდენტურობის კვაზიონტოლოგიურ ნანამძღვარს წარმოადგენს; ამასთანავე, ეს ის საფუძველია, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი ხდებოდა საზოგადოების სოციალური კონფლიქტების სტრუქტურის ანალიზის განხორციელება. ჰონეტის აზრით, ამ კონფლიქტების სტრუქტურული (და არა შემთხვევითი) ხასიათის საფუძველი, ინტერსუბიექტური ურთიერთობის ჩარჩოში არსებული იგნორირების სხვადასხვა ფორმებია, კერძოდ კი, სოციალური პათოლოგიები. პათოლოგია ამ კონტექსტში იმას გულისხმობს, კომუნიკაციის გაუკუღმართებული ფორმები რაციონალური დისკურსის საშუალებით ვერ აღიკვეთება.

ჰონეტი საკუთარ თავს ჰეგელის ფილოსოფიის მემკვიდრედ განიხილავს. ამდენად, მისთვის მორალური ალიარებისათვის ბრძოლის თეორიულ

4 იხ. A. Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1996, 5.

5 იხ. მ. ბერიაშვილი, „ადამიანის უფლებათა ფილოსოფიის განსაზღვრებები და სტრუქტურა“, კრებულში: გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის სამეცნიერო შრომები, ტ. I, 2009, 22-28.

საფუძველს ჰეგელის ფილოსოფიის კოგნიტური მოდელი და დიალექტიკა უზრუნველყოფს. მაშასადამე, სოციალური კონფლიქტების კვალდაკვალ, სუბიექტების ურთიერთალიანების ინსტიტუციონალური და არაფორმალური სტანდარტების დიალექტიკური განვითარება ხდება. საზოგადოებრივი კონფლიქტები, ინსტიტუციონალურ და ინდივიდუალურ ფორმაში საზოგადოების ზნეობრივი განვითარების ღერძს წარმოადგენენ.⁶ საზოგადოებრივი კონფლიქტები არა მარტო ცვლის საზოგადოებას, არამედ მას უკეთესს ხდის. „მორალური ალიანებისათვის ბრძოლის“ პარადიგმას სამი არსებითი მომენტი განაპირობებს. (1) ის თანამედროვე ინდივიდუალობის ანტიატომისტურ გაგებას ეფუძნება და ამტკიცებს, რომ თანამედროვე პიროვნების ჩამოყალიბება და მისი სრულყოფილი განვითარება დამოკიდებულია სიყვარულის, პატივისცემისა და პრესტიჟის საზოგადოებრივ

6 ინსტიტუციონალური და ინდივიდუალური კონფლიქტის ფორმად შეიძლება განვიხილოთ ჯორდანო ბრუნოს, იან ჰუსის და სხვათა დაპირისპირება კათოლიკურ ეკლესიასთან, საეკლესიო და სეკულარული სამართლის დაპირისპირება, მუშათა კლასის ბრძოლა სამართლიანი ანაზღაურებისათვის. ინდივიდუალური კონფლიქტი მოიცავს ინსტიტუციონალურს და პირიქით. ამ დიალექტიკურ მონაცვლეობაში ყალიბდება ინდივიდუალურისა და ინსტიტუციონალურის ერთობა. ინდივიდუალის დაპირისპირება დრომოჭმულთან წარმოადგენს არასწორი საზოგადოებრივი პრაქტიკისა და მის საფუძველზე წარმოქმნილ ყალბ ინსტიტუციონალიზმში ფესვგადგმული თეორიის გაუქმების მოთხოვნას. საზოგადოებაში გაბატონებული (პრაქტიკული და თეორიული) სტანდარტები ხშირად არალიანების მიმართების გამყარებას და ინდივიდუალური იდენტურობის გაუკუღმართებას ემსახურება.

ურთიერთობებზე; (2) ის, ასევე, სოციალური ინსტიტუტების ანტიატომისტურ თეორიას ემყარება. მაშასადამე, ოჯახში, სახელმწიფოსა და საზოგადოებაში აღნიშნული პარადიგმა ხაზს უსვამს პირველადი სოციალური მიმართებების (სიყვარულის, პატივისცემისა და პრესტიჟის) ღირებულებით საფუძველს. ამით ის განსხვავდება იმ მოდელებისაგან, სადაც ინსტიტუტები, არსებითად, სოციალურ ინსტრუმენტებს წარმოადგენენ და ეს ინსტიტუტები საზოგადოებრივი ხელშეკრულების საფუძველზე ფუძნდება დამოუკიდებლად მოქმედი და ეგოისტური ზრახვებით შეპყრობილი ინდივიდების მიერ. (3) დაბოლოს, „მორალური აღიარებისათვის ბრძოლის“ პარადიგმა სოციალური ბრძოლის ანტიატომისტურ თეორიას ეფუძნება. მაშასადამე, ის განიხილავს სოციალურ კონფლიქტებს არა როგორც ეგოისტური ინტერესების დაკმაყოფილებისათვის ბრძოლას, არამედ ბრძოლას საზოგადოებრივი პირობების გაუმჯობესებისა და პიროვნების განვითარებისათვის.⁷

აქსელ ჰონეტიის კლასიკურ ნაშრომში „ბრძოლა აღიარებისათვის: სოციალური კონფლიქტების მორალური გრამატიკა“⁸ სისტემატური სახით არის წარმოდგენილი ინდივიდების ურთიერთაღიარების პრინციპები და სრულყოფილი ინდივიდუალობის ჩამოყალიბების სოციალური პირობები. „აღიარებისათვის ბრძოლის თეორიას“ საფუძველად

7 Берт ван ден Бринк, *Парадигма признания в социальной философии*. Известия Уральского федерального университета. Сер. 3, Общественные науки, № 2/128 (2014), 6.

8 იხ. შენიშვნა 4.

უდევს ინდივიდუალური იდენტურობის ინტერსუბიექტური პირობების ჩამოყალიბების ფსიქოლოგია. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ეს გულისხმობს გარეგანი სტანდარტების მიხედვით ურთიერთქმედებას, რომელიც ინდივიდის სტატუსს, პოტენციალს, მის პრესტიჟს და თვითგაგებას განსაზღვრავს. საბოლოო ჯამში, ეს სტანდარტები აყალიბებს პოზიტიური სოციალური მოლოდინების სისტემას ან ინდივიდუალობის წინააღმდეგ მიმართული გაუკუღმართებული სოციალური პრაქტიკების საპირისპიროდ მიმართულ ბრძოლის სტრატეგიას. აქედან გამომდინარე, აღიარებისათვის ბრძოლა ლეგიტიმაციას მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოიპოვებს, თუკი ინდივიდის თვითგაგებისთვის საჭირო პირობები არ არის შექმნილი. აღიარებისათვის ბრძოლა ურთიერთმოლოდინების საზოგადოებრივი სტანდარტების მიხედვით არის ჩამოყალიბებული, ხოლო ამ სტანდარტებს ინდივიდის თვითგაგების პირობების შექმნისათვის მებრძოლთა მოთხოვნები აყალიბებს. მაგალითად, ლეგიტიმურია ინდივიდთა ბრძოლა თავისუფლების ინსტიტუციონალური პირობების რეალიზაციისათვის, ბრძოლა აკადემიური (კვლევისა და სწავლების) თავისუფლებისათვის, მუშების ბრძოლა ანაზღაურების გაზრდისათვის, რადგან მხოლოდ ასე შეიძლება იყოს უზრუნველყოფილი მათი როგორც სამართლიანად ანაზღაურებულების და მაშასადამე, როგორც საზოგადოებრივი შრომის დანაწილებაში მონაწილეების თვითგაგება.

სამართლიანობის ობიექტური კრიტერიუმის დასადგენად პონეტი სოციალური კონფლიქტების

ისტორიას ეყრდნობა. თვითგაგების სოციალური კრიტერიუმების დასადგენად იგი კვლევის მეთოდოლოგიად ჰეგელის პიროვნებათა ინტერსუბიექტური (სულის განვითარების) ისტორიას იყენებს, თუმცა მას ისტორიული მატერიალიზმის პოსტმეტაფიზიკური პერსპექტივიდან განიხილავს. ჰეგელის იდეის (აღიარებისათვის ბრძოლა) ნატურალისტური ტრანსფორმაციისათვის (პოსტმეტაფიზიკურ ენაზე თარგმნისათვის) იგი ჯორჯ ჰერბერტ მიდის სოციალურ ფსიქოლოგიას მიმართავს.⁹ მაშასადამე, სამართლიანი ურთიერთაღიარების საზოგადოებრივად გამართლებული პრინციპები სოციალური კონფლიქტების ისტორიიდან მიიღება. ისტორიულ და სოციოლოგიურ კვლევებზე დაყრდნობით ჰონეტი ადგენს, რომ, ერთი მხრივ, ინდივიდუალობა და მორალური სუბიექტი საკუთარ თავთან პრაქტიკული მიმართების საფუძველზე ყალიბდება,¹⁰ ხოლო, მეორე მხრივ, მისი თვითგაგება საზოგადოების კულტურული აღიარების მიმართებებში ვითარდება. პიროვნების ორიენტაციის ამგვარი სტრუქტურა შეიძლება გამოყენებული იქნეს, როგორც რეფერენციის (მითითებების) სისტემა პერსონალობის განსაკუთრებული თვისებების შეფასებისათვის, რადგან მისი სოციალური ღირებულება იმ საზომით იზომება, რა მიმართებაშიც ისინი აღმოჩნდებიან საზოგადოებრივი მიზნების განხორციელების ხელშემწყობ პოზიციაში. საზოგადოების კულტურული თვითგაგება უზრუნველყოფს იმ კრიტერიუმებს,

9 იხ. A. Honneth, *The Struggle for Recognition*, გვ. 70.

10 იქვე, 90.

რომლებიც პიროვნებების სოციალური თვითშეფასება/პატივისცემის ორიენტირს წარმოაჩენს, რადგან მათი უნარები და მიღწევები ინტერსუბიექტურად განიხილება იმდენად, რამდენადაც მათ შეუძლიათ კულტურულად განსაზღვრულ ღირებულებებს დაეხმარონ. ამგვარად, ურთიერთალიარების ეს ფორმა ერთმანეთთან აკავშირებს სოციალური ცხოვრების კონტექსტს, რომლის წევრებიც, მათი ორიენტაციის საშუალებით, საერთო მიზნების საზიარო კონცეფციებთან მიმართებაში, ღირებულებით საზოგადოებას ქმნიან.¹¹ აქედან გამომდინარე, ყალიბდება ადამიანის თვითგაგების სტრუქტურული კომპონენტები, რომლებიც საკუთარი თავის რწმენაში, თავმოყვარეობასა და თვითშეფასების უნარში გამოიხატება. საკუთარი თავის რწმენა სიყვარულისა და მეგობრობის მიმართებებში ვითარდება, თავმოყვარეობა – ზნეობრივ და სამართლებრივ მიმართებებში, ხოლო თვითშეფასების უნარი ყალიბდება საზოგადოებრივი შრომის დანაწილების სისტემაში ერთმანეთთან თანამშრომლობისა და ურთიერთდამოკიდებულების წყალობით. თუკი საზოგადოებრივი პირობები ისეთია, რომ პოზიტიური თვითგაგების უზრუნველყოფა ოჯახის ინსტიტუტისა და მეგობრობის, კანონისა და მორალის, საბაზრო ეკონომიკისა და სამოქალაქო საზოგადოების საშუალებით ხდება, მაშინ წარმოიშობა ურთიერთკეთილგანწყობა, რომელიც ალიარებისათვის ბრძოლას აჩერებს.

თვითგაგების ეს სამი ასპექტი შემდეგნაირად არის ჩამოყალიბებული.

11 იქვე, 122.

1. საკუთარ თავში დარწმუნებულობა (*self-confidence*). ჰონეტი თვლის, რომ მშობლისა და ბავშვის დამოკიდებულება წარმოადგენს მათ შორის მუდმივად საზღვრების დანესებასა და, იმავდროულად, მის ნგრევასაც, რომლის დროსაც ყალიბდება პიროვნების თვითცნობიერება.¹² ჰონეტის აზრით, მოყვარული სუბიექტი (მშობელი), არ არის დარწმუნებული იმაში, რომ ბავშვი, რომელიც უყვარს და რომელზედაც ზრუნავს, მას შემდეგ, როცა იგი დამოუკიდებლობას მოიპოვებს, საპასუხო მზრუნველობასა და სიყვარულს გამოავლენს და ამიტომ არ აღიარებს მის დამოუკიდებლობას. აქედან გამომდინარე, აღიარება ორი მიმართულებით მუშაობს: მშობელი, ერთი მხრივ, ათავისუფლებს შვილს, ხოლო, მეორე მხრივ, ემოციურად უკავშირდება მას. ამგვარად, ვსაუბრობთ რა აღიარებაზე, როგორც სიყვარულის მაკონსტრუირებელ ელემენტზე, ამით ვგულისხმობთ, რომ აქ დამოუკიდებლობის დადგენა ხდება, რომელიც ურთიერთმზრუნველობით არის განმტკიცებული. დედასა და შვილს შორის ურთიერთობა აყალიბებს საკუთარი თავის რწმენის საბაზისო ფორმებს. საკუთარი თავის რწმენა მუდმივად რეპროდუცირდება ერთმანეთზე ზრუნვისა და დამოუკიდებლობის დია-

12 აქ ჰონეტი დონალდ ვინიკოტისა და ჯესიკა ბენიამინის ნაშრომებს ეყრდნობა. იხ. D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1965; მიხეილ, *Playing and Reality*. London: Tavistock, 1971; J. Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Power*. New York: Pantheon, 1988.

ლექტიკაში, რომელსაც ჩვენ ოჯახური და მეგობრული ურთიერთობებით ვინარჩუნებთ. მზრუნველობის (დამოკიდებულებისა და დამოუკიდებლობის) ეს დიალექტიკა წარმოდგენს ალიარების თეორიულ საფუძველს. აქედან გამომდინარე, ჰონეტი, ჰეგელის კვალდაკვალ, დაადგენს რომ სიყვარული არის ეთიკური ცხოვრებისა და ზნეობრიობის მამოძრავებელი ძალა.

2. თავმოყვარეობა (*self-respect*). ჰონეტის თანახმად, ჩვენი თავმოყვარეობა და სხვებისადმი პატივისცემა სხვებისადმი ჩვენი დამოკიდებულების თემატურ საზრისში გაიშლება. ჩვენ და სხვები ერთმანეთთან ურთიერთობაში ერთმანეთს ვაღიარებთ, როგორც იურიდიული და მორალური უფლებების მატარებლებს.¹³ პატივისცემა, როგორც ალიარების ფორმა, თუ მას ისტორიული კონტექსტის მიხედვით განვიხილავთ (კანტიანური თვალსაზრისით), პრესტიჟისა და შეფასებისაგან განსხვავებით, კონვენციონალური მორალის განვითარების შემდგომ ეტაპს წარმოადგენს, რომელიც განსაკუთრებულად ადამიანის საყოველთაო უფლებებში იჩენს თავს.¹⁴ აქ პატივისცემის ცნება მიუთითებს ინდივიდის ალიარებაზე, როგორც პიროვნებაზე, რომელსაც, როგორც გარკვეულ უფლებათა მფლობელს, „ზნეობრივი პასუხისმგებლობა“ აქვს სხვა პიროვნების (როგორც უფლებათა მფლობელების) მიმართ. იურიდიული (სამართლებრივი) ალიარება საშუალებას აძლევს ადამიანს, საკუთარი თავი განიხილოს, როგორც სუ-

13 იხ. A. Honneth, *The Struggle for Recognition*, 79-80; 107; 118-119.

14 იქვე, 118-120.

ბიექტმა, რომელიც მონანილეობს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და მინიჭებული აქვს უფლება, მიიღოს ამ საზოგადოების კანონები. იმ ხარისხით, რა ხარისხითაც ხდება ადამიანის აღიარება პიროვნებად (ანუ თუ როგორ სარგებლობს მის მიმართ მინიჭებული უფლებებით ეფექტურად და როგორ იყენებს მას საზოგადოებაში), იურიდიული აღიარება მას საშუალებას აძლევს, განავითაროს საკუთარი თავის პოზიტიური თვითგაგება, რომელიც მისი თავმოყვარეობის სტრუქტურაში გამოიხატება. ჰეგელიანური განსაზღვრებით, ადამიანური უფლება (აბსტრაქტული სამართლის სახით) არა იდეაშია თავისთავად და თავისთვის, არამედ პიროვნულ თავმოყვარეობაშია განივთებული. მაშასადამე, სამოქალაქო, პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული უფლებები ადამიანის თავმოყვარეობის დისკურსული პრაქტიკების მომენტად იქცევა, როგორც პიროვნების თავისუფლების რეალიზაციის პირობა.

3. თვითშეფასება (*self-esteem*). პიროვნების თვითგაგების ეს სივრცე, საკუთარ თავში დარწმუნებულობის და თავმოყვარეობისაგან განსხვავებით, პიროვნების კონკრეტულ უნარებზე და თვისებებზეა დამოკიდებული და დასახელებული კატეგორიების პარალელურ კატეგორიას წარმოადგენს.¹⁵ ჰონეტის თანახმად, თვითგაგების ეს განზომილება სოლიდარობის ურთიერთობებში ყალიბდება, რომელიც საერთო მიზნებითა და ღირებულებების კომპლექსით არის განპირობებული.¹⁶ პატივისცემისა და პრესტი-

15 იქვე, 129.

16 ამ შემთხვევაში ჰონეტი ემილ დიურკემს ეყრდნობა (იქვე, 129).

უის მსგავსად, შესაძლებელია თვითშეფასების ისტორიული ტრანსფორმაციისათვის თვალყურის მიდევნება. თვითშეფასების ობიექტური კრიტერიუმები ინდივიდების მზარდი ინდივიდუალიზაციის და შრომის პროცესში ერთმანეთთან გათანაბრების პრინციპებიდან გამომდინარეობს. ინდივიდუალიზაციის ცნების ქვეშ გაიგება ინდივიდის სოციალური შეფასების გამოყოფა სტატუსის მატარებელი სოციალური სტრუქტურებიდან. მაშასადამე, მისი სოციალური პრესტიჟის გამოცალკევება ხდება ნოდების მატარებელი და სტატუსის მქონე ჯგუფებიდან. მისი სოციალური თვითშეფასება ინდივიდების პირად უნარ-ჩვევებს უკავშირდება. გათანაბრება მიუთითებს საზოგადოებრივი იერარქიებისაგან სოციალური შეფასების პროცესის მზარდ დამოუკიდებლობას და მის დაკავშირებას საზოგადოების პლურალისტურ ღირებულებებთან.

ჰონეტის მიერ ჩამოყალიბებული აღიარების პრინციპები, რომლებსაც ძალიან ბევრი საერთო აქვს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიასთან, გარკვეულწილად, კვაზიუტოპიურ კომპონენტს წარმოადგენს. მაგრამ ეს კვაზიუტოპიური კომპონენტი ერთგვარი მეთოდოლოგიური დაშვებაა ადამიანთა შორის ადეკვატური ურთიერთობების აღიარებისათვის, როგორც ადამიანთა შორის სოლიდარობის მიღწევის პორიზონტი, „სადაც ინდივიდთა ბრძოლამ სოციალური პრესტიჟისა და დაფასებისათვის შეიძლება უმტკივნეულო ფორმა მიიღოს, ე.ი. ურთიერთობის ისეთ ფორმად იქცეს, სადაც ინდივიდები გათავისუფლებული იქნებიან უპატივცემულობის განცდისაგან.“¹⁷

17 იქვე, 130.

ამ შემთხვევაში ჰონეტის მიერ მოხაზული სოციალური იდეალი პრობლემატური ხდება, რადგან პლურალისტური, ინდივიდუალური და მერიტოკრატიული პრინციპების მიხედვით გააზრებული საზოგადოება ვერ უზრუნველყოფს ინდივიდებს საკმარისი მექანიზმით მათი იდენტურობების გაუკუღმართებისა და უპატივცემულობისაგან. მთავარი პრობლემა აქ ინდივიდუალისტური ეგოიზმია, რომელიც ვერ ურიგდება სოციალური სოლიდარობის პრინციპებს და ინდივიდუალური პათოლოგიების სახით იჩენს თავს.

აქედან გამომდინარე, ჰონეტი ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის რეაქტუალიზებას ახდენს საკუთრივ მისი მეთოდოლოგიური სტანდარტების მიხედვით, რასაც საფუძვლად უდევს სახელმწიფოს ჰეგელისეული ცნების წინა პლანზე წამოწევა.¹⁸ მეორე მხრივ, მას სურს აჩვენოს, რომ ჰეგელის ამ ტექსტის ფუნდამენტური სტრუქტურისა და მიზნის გაგება კვლავ შესაძლებელია, მაშინაც კი, თუ სახელმწიფოს სუბსტანციურ ცნებასა და ლოგიკის ოპერაციულ ინსტრუქციებს ამხსნელი ფუნქცია არ აქვთ.¹⁹

18 იხ. A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2010, 3-4.

19 უნდა აღინიშნოს, რომ, ჰონეტის აზრით, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფია სოციალური და პოლიტიკური რეალობის გასაგებად არასაკმარისად იყო გამოყენებული. ამის მიზეზს ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის შესახებ არსებული მიკერძოებული თვალსაზრისები წარმოადგენს. ჰონეტი ამტკიცებს, რომ ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის პოლიტიკურ რეალობაზე გავლენის ნაკლებობა სოციალურ მეცნიერებებში დამკვიდრებული ცრურწმენებით აიხსნება. ერთი მხრივ, ჰეგელი ინდივიდუალურ თავისუფლებას უქვემდებარებდა სახელმწიფოს ეთიკურ

ჰონეტის აზრით, რეაქტუალიზაციის ეს ორი ფორმა საპირისპირო რისკსაც შეიცავს. პირველი ფორმა, რომელიც ინტერპრეტაციის მეთოდს გულისხმობს, პოსტმეტაფიზიკური რაციონალობის სტანდარტებიდან გამომდინარე, სამართლის ფილოსოფიის არსის გაუფასურების რისკს შეიცავს; მეორე მხრივ, ტექსტის ობიექტური თვალსაზრისით გასუფთავებამ, შესაძლოა, ნაშრომის ჭეშმარიტი არსი შეინიროს მსხვერპლად.²⁰

ჰონეტი ჰეგელის სოციალურ-სამართლებრივი აზროვნების სიღრმისეულ შრეებს სწვდება და მისი არგუმენტაციის კვალდაკვალ, სოციალური ხელშეკრულების თეორიის ინდივიდუალისტურ-ატომისტური კონცეფციის თანამედროვე ცხოვრების ძირითად სოციალურ ინსტიტუტებში ინტეგრირებას ახდენს. ამ არაპირდაპირი პროცედურის მთავარი მიზანი სამართლის ფილოსოფიის ამჟამინდელი ვითარებისადმი შესაბამისობის დემონსტრირება და ინდივიდუალური პათოლოგიების აღმოჩენის შესაძლებლობაა. ეს შეიძლება იმ სფეროების ურთიერთა-

ცხოვრებას, რაც ამ კონცეფციის გაგებას არადემოკრატიულ კონტექსტში ათავსებდა; მეორე მხრივ, ჰეგელის არგუმენტაციის ფორმა მისი ლოგიკის მეცნიერების კონცეპტუალური სქემის მიხედვითაა აგებული, რომელიც სულის ონტოლოგიური სტრუქტურის მიხედვით შეიძლება გავიგოთ. ეს ჰეგელის ფილოსოფიის ცალმხრივ კრიტიკოსებს მთელ რიგ უხერხულობებს უქმნის. ამიტომ, რომ მის ბუნდოვანებაზე მითითება საუკეთესო არგუმენტი იყო მათთვის (მაგალითად, კარლ პოპერი). იხ. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge, 2002.

20 იხ. A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*, 5.

ღიარების ნორმატიული თეორიის მონახაზად გავიგოთ, რომელიც ხელუხლებლად უნდა იყოს შენარჩუნებული, რადგან ისინი თანამედროვე საზოგადოების იდენტურობას ქმნიან.²¹

ამ კონტექსტში ჰონეტი კვლავ თავის ერთ-ერთ ადრეულ ნაშრომს („ბრძოლა აღიარებისათვის. სოციალური კონფლიქტების მორალური გრამატიკა“) უბრუნდება, რომელშიც მის მიერ შემოტანილი ურთიერთაღიარების ნოვატორულ ცნებას ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიაში ჩამოყალიბებულ ურთიერთაღიარების ინსტიტუციონალურ სფეროებს უკავშირებს. კლასიკური პოლიტიკური თეორიებისაგან განსხვავებით, ჰეგელი ვარაუდობს, რომ არსებობს თავისუფალი ნების რეალიზაციის სამი შეუცვლელი მოდელი, რომელიც სოციალურ პრაქტიკაში თეორიულადაც წვდომადია და ემპირიულადაც აქტუალურია. სამივე მათგანი აუცილებლობას წარმოადგენს თავისუფალი ნების სრულყოფილი ცნებისათვის და ამგვარად, თავისუფლებისთვისაც, რათა ის სოციალურ სინამდვილედ იქცეს. ჰონეტი მათ თავისუფლების ნეგატიურ, დისკრეციულ და კომუნიკაციურ ცნებებს უწოდებს, რომლებიც, შესაბამისად, შეესატყვისება სამართლის ფილოსოფიის სამ ნაწილს: აბსტრაქტულ სამართალს, მორალურობას და ეთიკურ ცხოვრებას. თავისუფალი ნების ნეგატიურ ცნებაში დიდი მნიშვნელობა აქვს სუბიექტის უნარს, მოახდინოს საკუთარი თავის დისტანცირება ყველა საჭიროებისაგან, სურვილისაგან და ლტოლვისაგან. სიცოცხლის სამყაროში არსებული ყველა მოცემული

21 იქვე.

მიზნისაგან და შეზღუდვისაგან. თავისუფლად ყოფნის ეს ფორმა ადამიანის არსისეულ უნარში რეალიზდება – განკარგავდეს თავის თავს, თუნდაც ეს თვითმკვლევლობის სახით ვლინდებოდეს.²² თუმცა, ნების თავისუფლების ეს მომენტი, ნების თავისუფლებაზე უფრო მეტად, თავისუფლების პათოლოგიური გამოვლინება შეიძლება იყოს.

მაშინ როგორ შეიძლება ნების თავისუფლება სამართლებრივი დისკრეციების (სამართლებრივი აღწერა/დათქმების) ჩარჩოში მოექცეს და იმედროულად შეინარჩუნოს საკუთარი თავის განკარგვის უნარი? ჰონეტის აზრით, ნების თავისუფლება თანამედროვე სუბიექტურობის მახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს, რომელიც მორალურ-პოლიტიკურ თვითგაგებებში და დისკურსებში იჩენს თავს. პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელმაც ადამიანის თავისუფალი

²² ადამიანის თავისუფლად ყოფნის მიზნის შეზღუდვა ადამიანური ძალაუფლების სუბლიმაციას წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, ის ცარიელი ცნებაა, რადგან თავისუფალი არჩევანი რაღაც შემზღუდავი პირობების დამკვეებას გულისხმობს. თავისუფალი ნების ყველა დისკრეციული მოდელი, როგორც ამას კანტი და ფიხტე წარმოადგენდა, ერთი ნაბიჯით ნინ მიიწევს, როცა ის თავისუფალი ნების ძალას განსაზღვრავს, როგორც უნარს, რომლის მიხედვითაც ადამიანმა, მორალური კანონის მოთხოვნასთან შესაბამისობაში, თავისი არჩევანი სურვილებსა და მიდრეკილებებს შორის შეიძლება გააკეთოს. აღსანიშნავია, რომ ჰეგელის თავისუფალი ნების დისკრეციული და ნეგატიური მოდელის უაღრესად აბსტრაქტული და ფორმალური ხასიათი ბუნებრივად ეთანადება ნორმატიული დათქმების პრაქტიკის მეთოდოლოგიურ აბსტრაქციებს (თანამედროვე სამართალწარმოებაში).

ნების განხორციელება უნდა უზრუნველყოს, მაშინ გახდება რეალისტური, თუკი თავისუფლების იმგვარი მოდელი იქნება დამუშავებული, სადაც სინამდვილე წინ უსწრებს შესაძლებლობას. მაშასადამე, ეს იმგვარი მოდელის დამუშავებას გულისხმობს, სადაც თავისუფლება, რომელიც კონკრეტულ აქტებსა და პრაქტიკებშია რეალიზებული, მიღებული უნდა იქნეს, როგორც თავისუფლების განხორციელება. ამდენად, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის რეაქტუალიზაციის პროექტი კანტის ინდივიდის ავტონომიურობის მოდელის კრიტიკასა და ინდივიდუალობის ანტიატომისტურ გაგებას ეფუძნება, რადგან ინდივიდის ატომისტური გაგება უზრუნველყოფს მისი პათოლოგიურ ნებელობათა გამართლებას.

ჰეგელი კანტის მორალური მეტაფიზიკის ფუნდამენტურ კრიტიკას ახორციელებს. იგი ცდილობს, თავი აარიდოს თავისუფლების იმგვარ არასრულყოფილ გაგებას, როგორც ეს კანტის მიერ იყო მოცემული. ეს განსაკუთრებით ეხება მოვალეობასა და ლტოლვებს შორის, იდეალურ მორალურ სამართალსა და ინსტინქტებით მართულ ბუნებას შორის არსებულ დუალიზმს. ჰონეტი თანახმად, სამართლის ფილოსოფიის ავტორი თავისუფალი ნების უფრო კომპლექსური მოდელის შექმნას ცდილობს, რომელშიც ინდივიდის მატერიალური თვითდეტერმინაციის ჰეტერონომიული კვალიც კი გაქრებოდა; იმიტომ, რომ ის, თავის მხრივ, წარმოდგენილი შეიძლება იყოს, როგორც თავისუფლების პროდუქტი.²³ თავად კანტის მორალის ტრანსცენდენტალური გაყოფის

23 იხ. A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom*, 12.

ვერსია, მკაცრად ყოფს თავისუფლების (ნოუმენალურ) სფეროს გონების (ფენომენალურ) სფეროსაგან, რომელიც მიზეზობრივი კანონების მიხედვით არის დეტერმინირებული. ამ ვითარებაში, ჰონეტის თვალსაზრისით, ჰეგელს სურდა, ინდივიდუალური თვითდეტერმინაციის იდეა ისე სიღრმისეულად წარემართა ადამიანური მოტივაციების სტრუქტურისაკენ, რომ ყოველი სუბიექტი და, შესაბამისად, ყოველი სოციალური თემი „ბუნებრივად“ და „სპონტანურად“ უსახავდეს თავის თავს ამოცანას, რომ განავითაროს და კულტივირება მოახდინოს საკუთარ თავში იმ ლტოლვებისა და იმპულსებისა, რომლებიც თანხმობაში არიან ჭეშმარიტ ადამიანურ თავისუფლებასთან და სინამდვილეში მის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენენ.²⁴ აქედან გამომდინარე, სუბიექტები არა მარტო საკმარის მოტივაციურ რესურსებს უნდა ფლობდნენ, რათა მორალური გადანაცვლებანი პრაქტიკაში განახორციელონ, არამედ ინდივიდუალური ვნებების პათოლოგიები (რომლებიც როგორც მორალურობის საპირისპირო თვისება და, ამდენად, მორალური თავისუფლების შემზღუდველი პირობაა), თავისთავად უნდა იქნეს გადალახული. თავისუფალმა ნებამ უნდა ისურვოს თავისი თავი, როგორც თავისუფალმა. თავის მხრივ, ის, როგორც შესაძლებლობა, თავისუფლების საქმიანობაში უნდა გარდაისახოს, რაც მის იმპულსებსა და მიდრეკილებებს მატერიალურად აყალიბებს.²⁵ თუკი თავისუფლების პათოლოგიური გამოვლინებანი (ყოველგვა-

24 იქვე, 13.

25 იქვე, 12.

რი პირობის გარეშე მოვიქცე ისე, როგორც მსურს) სრულად ინტეგრირდება ინდივიდების სამოტივაციო სისტემებში, მაშინ ის მხოლოდ მისი აფექტური მიდრეკილებების და იმპულსების დაკმაყოფილებით რეალიზდება.

ჰეგელის თანახმად, თავისუფლების მორალურ პირობას ჩვენ უკვე ვფლობთ გრძნობის ფორმაში; მაგალითად, სიყვარულისა და მეგობრობის სახით. აქ ჩვენ არ ვართ ცალმხრივ თვითმყოფლობაში, არამედ სიამოვნებით ვიზღუდავთ საკუთარ თავს სხვა პირთან მიმართებაში, თუმცა ამ შეზღუდვაში ჩვენ ვცნობთ საკუთარ თავს. განსაზღვრულობაში ადამიანი თავის თავს არ უნდა გრძნობდეს განსასაზღვრად. პირიქით, იგი მხოლოდ მაშინ მიაღწევს თვითდადგენას, როდესაც განიხილავს სხვას, როგორც სხვას. აქედან გამომდინარე, თავისუფლება არც განსაზღვრულობაში და არც განსაზღვრულობაში მდგომარეობს, არამედ ორივეა ერთდროულად. ნება არ არის დაკავშირებული რაღაც შეზღუდულობასთან; პირიქით, ის წინ უნდა მიისწრაფოდეს, რადგანაც ნების ბუნება არ არის ეს ცალმხრივობა და დაკავშირებულობა. თავისუფლება განსაზღვრულის ნებელობაში მდგომარეობს, მაგრამ ამ განსაზღვრულის ნებელობაში უნდა იყოს საკუთარ თავთან და კვლავ უნდა უბრუნდებოდეს საყოველთაოს.²⁶

მეგობრობა ან სიყვარული კომუნიკაციური თავისუფლების იდეის მოდელებია, რომლებიც, თავის

26 იხ. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, edited by A. W. Wood, translated by H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press, 1991, § 7.

მხრივ, პონეტთან ეთიკური ცხოვრების გაგების მოდელირებას ახდენს. მეგობრობაში თავისუფლების დისკრეციული და ნეგატიური ცნებების სინთეზი ხორციელდება: სუბიექტი განუსაზღვრავს ან უსახავს საკუთარ თავს კონკრეტულ მიზანს, მაგრამ, საკუთარი სურვილების თავისუფალი დაკმაყოფილებით, ყოველი მათგანი მეობის შეუზღუდავ გამოცდილებას იძენს.²⁷ მეგობრობის აქტში მე ვპოულობ საკუთარ თავს და ჩემს საკუთარ თავს განვრცობილი ჩვენი-ს სახითვე ვუბრუნდები. ეს არის ჩემი სხვასთან იგივეობის დადასტურებისა და იმავდროულად, განსხვავების აქტი. ამგვარად, ეს არის კომუნიკაციური თავისუფლების აქტი, რომელიც ურთიერთაღიარების სტრუქტურას აყალიბებს. ამ იგივეობისა და სხვად ყოფნის აქტში ხორციელდება მხარეთა ინტერსუბიექტური თვითრეალიზაცია. თვითრეალიზაციის ეს აქტი ყოველთვის გულისხმობს სხვასთან ყოფნას და ასევე, მისგან განსხვავებულობას.

კომუნიკაციური თავისუფლების ეს ფორმა მორალური ურთიერთობის ხერხემალია, რომელიც ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის ონტოლოგიური სტრუქტურით შეიძლება აიხსნას. სიღრმისეულად თუ დავეუკვირდებით, მივხვდებით, თუ რამდენად ენინაალმდეგება ადამიანური სურვილებისა და მოტივაციების სტრუქტურა მორალურ მოთხოვნილებებს. ამიტომ კომუნიკაციური თავისუფლების შესაძლებლობის დასაბუთება კვლავ კანტის კრიტიკის გზით ხორციელდება. კატეგორიული იმპერატივის გამოყენების მცდელობისას ეს საკითხი დეზორი-

27 იხ. A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom*, 14.

ენტირებული და უსაგნო დარჩება, თუკი (კატეგორიული იმპერატივის საფუძველზე) დამუშავებულ ინსტიტუციონალიზირებულ პრაქტიკებს ნორმატიულად წარმართველ პრინციპებად არ განვიხილავთ. ეს პრაქტიკები (როგორც ნორმატიულად წარმართველი პრინციპები) ყველაზე არსობრივ ინფორმაციას გვანვდიან იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება იყოს განხილული „საკმაო“ საფუძველად ნებისმიერ სიტუაციაში,²⁸ ინდივიდუალური ნების თავისუფლების გაგების საკითხში. აქ ორი მიმართება შეიძლება გამოიკვეთოს: თუკი შეუძლებელია იმის ახსნა, როგორ არის წინასწარგანსაზღვრული სოციალური რეალობა, მაშინ კატეგორიულ იმპერატივს არაფერი ხელჩასაჭიდი არ რჩება, რათა მან დეტერმინანტებით უზრუნველყოს ის (ადამიანური ნების თავისუფლების აქტი); და, პირიქით, თუკი მორალური მსჯელობები სოციალური გარემოს ინსტიტუციონალიზებული პრაქტიკების მიხედვით იმართება, მაშინ კატეგორიული იმპერატივი თავის გამამართლებელ ფუნქციას კარგავს,²⁹ რადგან ადამიანის თავისუფალი არჩევანის აქტი და მისი მორალურობა ინსტიტუციონალური პრაქტიკების ჩარჩოში რჩება.

ჰეგელის სოციალური ონტოლოგიის ძირითადი თეზისი ამტკიცებს, რომ ჩვენ უნდა გავიგოთ რეალობა, როგორც სულის რეალიზაცია.³⁰ პრაქტიკები და ინსტიტუტები, რომლებიც ჩვენს სოციალურ სამყაროს აყალიბებენ, უკვე განხილული უნდა იქნენ

28 იქვე, 39.

29 იქვე, 40.

30 იქვე, 40.

იმ რაციონალური ნორმების მიხედვით, რომლებმაც, დროთა განმავლობაში, ინდივიდების ქმედებების გზით, თავიანთი რეპროდუცირების აუცილებლობა დაამტკიცეს. მხოლოდ ამგვარ სოციალურ პრაქტიკებში მონაწილეობით შეუძლიათ ინდივიდებს თავისი თავის რეალიზება და დაკმაყოფილება. ეს თავისი არსით სწორედ ისაა, რასაც ჰეგელი ობიექტური სულის ცნებით აღნიშნავს.

ჰეგელისეული ობიექტური სულის ცნების კონტექსტში კატეგორიული იმპერატივი და მასთან დაკავშირებული კანტის მორალური თეორია უფრო უკეთ რადიკალური სოციალური რყევების ვითარებაში შეიძლება იქნეს გაგებული; ეს იმიტომ, რომ ჰეგელის თანახმად, იმ დროს, როცა თავისუფლების ნამდვილი სამყარო ღალატობს ამ ნებას, ის უკვე ვეღარ პოულობს თავის ადგილს საყოველთაოდ აღიარებულ მოვალეობებში და ცდილობს, სინამდვილეში დაკარგული ჰარმონია მხოლოდ თავისი შინაგანი სამყაროს სიღრმეში მოიპოვოს.³¹

სოციალური რეალობის რაციონალური კონსტრუქციების კოჰერენტულობის გათვალისწინებით, ჰონეტი ამტკიცებს, რომ ამ რაციონალური საფუძვლების ხელყოფა, რომლითაც ჩვენი სოციალური პრაქტიკები ერთმანეთზე არიან გადაჯაჭვული, ნებისმიერ მომენტში გამოიწვევს ზიანს ან ზარალს სოციალურ პრაქტიკაში.³²

ჰონეტის თანახმად, ჰეგელის სისტემა არ აღიარებს თავისუფალი ნების, აბსტრაქტული სამართ-

31 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 138.

32 A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom*, 6.

ლისა და მორალურობის განსაზღვრებებს შორის სიმეტრიის არსებობას. მისი აზრით, ჰეგელი ანგარიშს უწევდა იმდროინდელ დისკუსიებს, რათა თავისუფლების ორივე შეზღუდული მოდელი (აბსტრაქტული სამართალი და მორალურობა) სოციალურად გავლენიანი იდეების კომპლექსად წარმოედგინა. მაგრამ თუკი მათ მართებულ ადგილს მიუზღო, მაშინ ისინი კომუნიკაციური თავისუფლების ინსტიტუციონალურ წინარეკვიზიტებს შორის დაიკავებენ ადგილს.³³ აქედან გამომდინარე, ჰონეტის თანახმად, ჰეგელი თავის არგუმენტებს ნეგატიურად იყენებს და აჩვენებს, თუ რა სოციალურ საფრთხეს შეიცავს ისინი.

ჰონეტის მთავარი არგუმენტი შემდეგნაირად არის ჩამოყალიბებული: თუკი თავისუფლების ეს ორი იდეა აბსოლუტურადაა განხილული, მაშინ მნიშვნელობა არ აქვს, ის სამართლებრივი მოთხოვნის ფორმასთან, თუ მორალური ავტონომიურობის პრინციპთან იქნება გათანაბრებული; სოციალურ რეალობას გარკვეული პათოლოგიური დეფექტების საფრთხე ემუქრება, რაც ემპირიულად ადასტურებს იმას, რომ ლეგიტიმურობის შეზღუდვები გადალახული უნდა იყოს.³⁴ ეს გარემოება მიმართულია სოციალური რეალობის არასწორი თეორიული გაგების წინააღმდეგ და, ამასთანავე, იმგვარ ქმედებებს უწყობს ხელს, რაც მოცემულ პათოლოგიურ პრაქტიკულ ნორმებს გადალახავს.

თუკი თანამედროვე ეთიკურ ცხოვრებას რეალურად აყალიბებს სამი ინსტიტუტი – ოჯახი, სა-

33 იქვე, 22.

34 იქვე, 23.

მოქალაქო საზოგადოება და სახელმწიფო – და ისინი ერთობლივად უზრუნველყოფენ ადამიანური თავისუფლების განხორციელების პირობებს, მაშინ მხოლოდ კატეგორიული იმპერატივის ბაზაზე მოქმედების მცდელობა სოციალურად გაუკუღმართებული და პერსონალურად საზიანო ქმედება იქნება. ამგვარად, აბსტრაქტული სამართალი და მორალურობა, როგორც სოციალურ შეხედულებათა ერთობლიობა, სოციალური პათოლოგიის ფორმებად იქცევა, როცა ისინი მთელისაგან იზოლირებულად განიხილება. ის პირები, რომლებიც ამ ცალმხრივ და კერძო პერსპექტივაზე არიან ორიენტირებულნი, ვერ შეძლებენ თავიანთი ავტონომიის რეალიზებას და მომავალში კვლავ დარჩებიან არარეალიზებულობისა და განუსაზღვრელობის ავადმყოფურ მდგომარეობაში.³⁵ შესაძლოა, ზოგიერთი რომანტიკულად მოაზროვნე ადამიანის ინდივიდუალისტური განწყობა ამ ტანჯვა-ვაების ერთ-ერთ ვერსიად იყოს მიჩნეული, თუმცა ის მხოლოდ თავისი სუბიექტური განცდების ჩარჩოში დარჩება, როგორც გაუცხოებული და სოციალური რეალიზაციის ფაქტორების უარყოფელი.

35 იქვე, 45.

თავისუფლების იდეის ბედი საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიაში

*„გაჰქრა, დროს ისე ღიმილით არ ეალუბლება
თავისუფლება, დახვრეტილი თავისუფლება.“*

გალაკტიონი,
„არასდროს ბედი არ ყოფილა ისე ცბიერი“

თავისუფლების იდეის განხორციელების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სფერო პოლიტიკაა. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ აქ იყრის თავს ადამიანის თავისუფალი და არათავისუფალი მოქმედების ყველა მიმართულება. თავისუფლების იდეის ისტორია ნათლად აჩვენებს, რომ მისი შეზღუდვისა და განადგურების მასშტაბური გეგმებიც პოლიტიკის ასპარეზზე, მავნე პოლიტიკურ გადანაცვეტილებათა შედეგად განხორციელდა.

ქვემოთ თავისუფლების ცნების ახალი „პოზიტიური“ განსაზღვრება კი არ არის წარმოდგენილი, არამედ ნაცადია თავისუფლება გავიგოთ არათავისუფლების ისტორიის გარკვეული ასპექტების ანალიზის მეშვეობით. ჩემი მიზანია, რომ თავისუფლების ფილოსოფიური იდეის/იდეალის ჩახშობის, განადგურების, დაკარგვის ისტორია გამოვიკვლიო ქართულ სინამდვილეში და მის სავარაუდო მიზეზე-

ბზე მივუთითო. აქედან გამომდინარე, წარმოდგენილი იქნება ახალი სამეცნიერო-კვლევითი პროექტის მონახაზი, რომლის მიხედვითაც მომავალში უნდა შეიქმნას ნაშრომი საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიაში თავისუფლების იდეის ისტორიის შესახებ; უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ეს იქნება სამეცნიერო გამოკვლევა, თუ როგორ ჩაახშეს და ჩაკლეს თავისუფლების (და თავისუფალი კვლევა-ძიების სულისკვეთება) საქართველოს საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკაში.

I. თავისუფლების გაგების სათავეებთან

ცნობილია, რომ თავისუფლების იდეის სრულყოფილი გააზრება, მისი ფუნდამენტური დაფუძნების მცდელობები ფილოსოფიას, დიდ ფილოსოფოსთა საქმიანობას, გნებავთ, ფილოსოფოსობას უკავშირდება. ფილოსოფიის სანყისებთან განისაზღვრა თავისუფლების პრინციპის ზოგიერთი ისეთი ასპექტი, რომელიც დღემდე მიეკუთვნება თავისუფალი მოქმედების არსისეულ კომპონენტებს. ანტიკურობაში თავისუფლება დაუპირისპირდა ბედისწერისა და აუცილებლობის მარნუხებს. იმდროინდელმა მოაზროვნეებმა ცხადად დაინახეს, რომ თავისუფლების საკუთრივი სივრცე უნდა მონახულიყო. და ის მოინახა კიდეც – ჭეშმარიტი შემეცნებისა და პრაქტიკული მოქმედების სფერო აღმოჩნდა თავისუფლების სავანე. სოკრატეს აზრით, თავისუფალი ის არის, ვინც გონივრულად და ზნეობრივად იქცევა; პლატონის მიხედ-

ვით, ლტოლვებით შეპყრობილი ადამიანი თავისუფალი ვერ იქნება, რადგან თავისუფლება პასუხისმგებლობას გულისხმობს; არისტოტელეს აზრით, ბრძენი თავისუფლების პრინციპის მიხედვით მოქმედებს და გარეგან მიზანდასახულობებს არ ემორჩილება. სტოელებმა ეს პრინციპი კიდევ უფრო განავითარეს; მათ თავისუფლება გაიგეს, როგორც გარეგან იძულებათაგან, ლტოლვათაგან და მავნე მიდრეკილებათაგან დამოუკიდებლობა. გავიხსენოთ მათ მიერ წამოწეული აფექტებისაგან თავისუფლებისა („აპათია“) და სულიერი სიმშვიდის („ატარაქსია“) პრინციპი. გარკვეული აფექტები (ტკივილი, სურვილი, ლტოლვა) ხელს უშლიან გონივრულ, ბედნიერ ცხოვრებას, ხოლო ზოგიერთი აფექტი (მხიარულება, წინდახედულება და ა.შ.) კი პირიქით – გონივრული, ბედნიერი ცხოვრების მომტანია. სტოელთა მიხედვით, ე.წ. „ცუდი აფექტები“ მხოლოდ ჭეშმარიტი შემეცნების მეშვეობით შეიძლება იქნენ დაძლეულნი. სწორედ ჭეშმარიტი შემეცნების მეშვეობით მიიღწევა ის სულიერი სიმშვიდე და შინაგანი თავისუფლება, რომელიც გონივრული და ბედნიერი ცხოვრების წინაპირობაა.

II. თავისუფლების ცნების შესახებ

აზროვნების ისტორიაში თავისუფლების არსის, იდეის, ცნების მრავალი საყურადღებო ასპექტი გამოიკვეთა, თუმცა, ხშირად, უსარგებლო სპეკულაციებასაც ჰქონდა ადგილი. თუკი მხედველობაში მივიღებთ თავისუფლების გააზრების მთელს ის-

ტორიას, ისეთ შემთხვევებსაც წაგანყდებით, როცა ამ თემის ირგვლივ დაბნეულობა და აბსურდული სპეკულაციებიც კი მკვიდრდებოდა.¹ მიუხედავად ამისა, ფილოსოფიის ისტორია იმასაც გვასწავლის, რომ თავისუფლება არის უნარი, შესაძლებლობა – გააკეთო ის, რაც გსურს და უარი თქვა იმაზე, რაც არ გსურს! სწორედ თავისუფლების ამგვარი („ნეგატიური“) გაგებაა წინამდებარე სტატიაში ჩვენი კვლევის სახელმძღვანელო პრინციპი.

III. იოანე პეტრინი – თავისუფლების იდეის მეტაფიზიკური დაფუძნება ქართულ ფილოსოფიაში

იოანე პეტრინის აზროვნების თეორიის მიხედვით, გონებრივი აქტიურობის ნაყოფი სამყაროს ნამდვილი არსებებია; გონება ქმნის არსებულს იმით, რომ ის მას შეიმეცნებს. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ გონება, როგორც აზროვნება, მოიცავს არსებულს და შემეცნების ამ აქტით ქმნის კიდევ არსებულს. რადგან გონება სამყაროს ყველა არსებულის მიმართ „გონივრული“ რჩება, რადგან მისი ბუნება მხოლოდ „გონივრული“ შეიძლება იყოს, მას, როგორც მარადიულსა და უკვდავს – საკუთარი თავიდან გამომდინარე – არსებულის, როგორც ასეთის, დაფუძნება შეუძლია. შემთხვევით არ აღნიშ-

1 შდრ. Voltaire, Philosophisches Wörterbuch, aus dem Französischen Übersetzung von E. Salewski, hrsg. von R. Noack, Leipzig, 1965, 209.

ნავს პეტრინი თავის „განმარტება“-ში, რომ გონება იმგვარი „ნამდვილმყოფია“, რომელიც თავისი გონივრული აქტივობით – ისე, რომ დროსა და სივრცეს არ ემორჩილება – არსებულს და, ამასთანავე, საკუთარ თავს შეიმეცნებს. ის, რაც ყოველგვარი უცხო განსაზღვრულობის გარეშე არსებობს, ყოველგვარი შეზღუდულობისაგან თავისუფალია. ამგვარი არსებული სამყაროს ყველა სხვა არსებულის მიმართ შემწყნარებლობით გამოირჩევა. ის თავისუფალია თავის ყოველგვარ ქცევასა თუ მოქმედებაში: ის ავტონომურია თავის გადანწყვეტილებებში. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ აზროვნების ეს თავისუფლება თავად აზროვნებაშივე (და)ფუძნდება. ის იქ იწყება, სადაც აზროვნება საკუთარ თავს, როგორც საკუთარი თავისა და სხვის, უცხოს მიზეზად გაიაზრებს.

იოანე პეტრინი თავისი კონცეფციის ერთგული დარჩა ბოლომდე. მან შემეცნებითი თავისუფლების უმაღლესი ხარისხი გამოავლინა, ქართულ სააზროვნო სივრცეში წარმატებით შემოიყვანა უცხო, განსხვავებული, იმდროინდელი ოფიციალური დოქტრინისათვის დიდწილად მიუღებელი ანტიკური ხანის ბერძენი მოაზროვნე პროკლე დიადოხოსი (V ს.) და მისი ფილოსოფიის უნიკალური ინტერპრეტაციით სათავე დაუდო ქართული აზროვნების განახლების უტყუარ პროცესს. ამით პეტრინმა ქართველ მოაზროვნეებს საერთოდ თავისუფლებისთვის ბრძოლისა და მისი დაცვის სანიმუშო მაგალითი მისცა.

IV. თავისუფლებისთვის პეტრინისეული იდეის მიმდევარი – ანტონ ბაგრატიონი

ახალი დროის ქართულ აზროვნებაში თავისუფლების პეტრინისეული იდეალის დაცვა, გააზრება და განვრცობა სცადა ანტონ ბაგრატიონმა (1720-1788 წწ.). ეს კარგად ჩანს ტრადიციისა და ინოვაციის ანტონისეული გაგების მაგალითზე. იგი ქართული (ფილოსოფიური) აზროვნების განვითარებას, განახლებას, „ევროპეიზაციას“ ესწრაფვოდა, მაგრამ ისე, რომ ქართულ ტრადიციასთან, ეროვნულ ფესვებთან მისი კავშირი არ გაენწყვიტა. აქედან გამომდინარე, ანტონმა მიზნად დაისახა ქართული განათლების სისტემის აგება და ხელი მიჰყო ფართო ეროვნულ-კულტურულ-საგანმანათლებლო პოლიტიკის განხორციელებას. ამის თვალსაჩინო ნიმუშია თბილისისა (1755 წ.) და თელავში (1782 წ.) დაარსებულ სასულიერო სასწავლებელთათვის სხვადასხვა სახის სახელმძღვანელოთა შექმნა. საამისოდ მან მრავალი სამეცნიერო ტექსტი თარგმნა კიდევ ქართულ ენაზე.

ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური აზროვნება იმის ნათელი დასტურია, თუ როგორ შეიძლება განხორციელდეს თავისუფლების პრინციპი. თავისუფლებას საფუძვლად უნდა ედოს განათლება; მხოლოდ განათლებული, გათვითცნობიერებული ადამიანი შეიძლება იყოს თავისუფალი. მაშასადამე, განათლება თავისუფლების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია. თავისუფალი ის არის, ვინც საკუთარი თვითის („მე“-ს) თვითგამომცდელ პრაქტიკებს მიმართავს,

ვინც, საჭიროების შემთხვევაში, უარს ამბობს საკუთარი გამოცდილების უპირატესობაზე და სხვას, უცხოს, არათავისას უთმობს ადგილს. ანტონის აქტიური სამეცნიერო-საგანმანათლებლო საქმიანობა ამის თვალსაჩინო ნიმუშია.

თავისუფლება – ანტონის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის მაგალითზე – არის იძულებაზე, არათავისუფლებაზე უარის თქმა. შეიძლება ითქვას, რომ თავისუფლების ამგვარი გაგება უალრესად თანადროული და აქტუალურია. დღევანდელი გადასახედიდან ანტონის მიერ „პრაქტიკირებული თავისუფლება“ არის სანიმუშო, რადგან მან – იმ დროს არსებული მრავალი წინააღმდეგობისა და სიძნელის მიუხედავად – უარი არ თქვა თავის მსოფლხედვაზე და ის მტკიცედ დაიცვა კიდევც.

ანტონ ბაგრატიონი თავის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში თავისუფლების პეტრიწისეული იდეალისა და მისი მეტაფიზიკური დაფუძნების რეაქტუალიზებას შეეცადა და ის წარმატებით განახორციელა. იგი საკუთარი მრწამსისა და თავისუფლების პეტრიწისეული იდეის ერთგული აღმოჩნდა ბოლომდე. მისი ადრეული თუ გვიანდელი თეორიული ნააზრევი ამის ნათელი დასტურია. ანტონის ადრეულ ნაშრომში „სპეკალი“ (1752 წ.) – ისევე, როგორც მის გვიანდელ ნაშრომში „წყობილსიტყვაობა“ (1768 წ.) – ქება-დიდებაა აღვლენილი იოანე პეტრიწის მიმართ. ცხადია, რომ ანტონი არა მარტო პეტრიწის შემოქმედებით, არამედ მისი პიროვნებითაც იყო მოხიბლული. უდავოდ აღნიშვნის ღირსია ის, რომ იგი პეტრიწს „წყობილსიტყვაობაში“ ფილოსოფოსთა განთქმუ-

ლი საქმეების, კერძოდ კი, სტოელთა „სიტყვითი საგანძურის მომქართულებელს“ უწოდებს.² შეიძლება ითქვას, რომ იოანე პეტრინის ფილოსოფიური პრაქტიკა, მისი შემეცნებისეული იდეალი სწორედ თავისუფლების სტოიკურ გაგებას ეყრდნობოდა. მან თავისი შემოქმედებით ფილოსოფიის უცხო და უცნობი სფეროების შესწავლას მიჰყო ხელი და ამით ქართული თეორიული აზროვნების განახლებასა და აღორძინებას დაუდო სათავე. სწორედ ეს გახლდათ პეტრინისადმი ანტონის უსაზღვრო პატივისცემის მიზეზი.

V. სად გაქრა თავისუფლების პეტრინისეული იდეალი? თუ როგორ დაიკარგა თავისუფლების ფილოსოფიური იდეა საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიაში

საბჭოთა აზროვნებამ შებოჭა და, საბოლოო ჯამში, გაანადგურა კიდევ თავისუფლების თეორიული და პრაქტიკული განხორციელების ყველა შესაძლებლობა. ეს, უწინარეს ყოვლისა, ფილოსოფიას შეეხო. საქმე ისე შორს წავიდა, რომ ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსები (შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, კ. კაპანელი, მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი და ა.შ.) იძულებულნი გახდნენ საბჭოთა კომუნიზმის წინაშე თავიანთი ხარკი გაეღოთ. ეს მკვე-

2 ანტონ ბაგრატიონი, ნყობილსიტყვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1980, 270.

თრად აისახა კიდეც მათ თეორიულ ნააზრევსა და პრაქტიკულ საქმიანობაში. საბჭოთა საქართველოში მცხოვრები ქართველი ფილოსოფოსები უკვე ვეღარ იცავდნენ თავისუფლების პეტრინისეულ იდეას/იდეალს, რომელიც თავისი არსით შემეცნებისთეორიულ ხასიათს ატარებდა. პეტრინთან შემეცნების, გაგების, გონების პრინციპი იყო წინა პლანზე წამოწეული. პეტრინის გაგების ჰორიზონტი ისე ფართო იყო, რომ იგი არ შეუშინდა წარმართი ფილოსოფოსის შემოქმედების ინტეგრირებას ქართულ სააზროვნო სივრცეში. თანაც ეს ისე მოახერხა, რომ მაშინდელ ოფიციალურ დოქტრინებთან პროკლეს ფილოსოფიის შერწყმა არ უცდია. უფრო მეტიც, პეტრინის მცდელობა შეიძლება ასე გავიგოთ: მთავარია ჭეშმარიტების, ერთის, სიკეთის, თეორიის სიყვარული და მის მიმართ ერთგულება!

ნამდვილი მეცნიერის, ფილოსოფოსის მოწოდებაც ეს უნდა იყოს! აი, სწორედ პეტრინის ასეთი განწყობა აკლდა საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიას; მასში დაიკარგა თავისუფლება! შეიძლება ითქვას, რომ აქ ჩაახშეს და მოკლეს თავისუფლების ფილოსოფიური იდეა; უკვე არავინ/ვერავინ ფიქრობს საკუთარი თუ სხვისი იდე(ებ)ის, თეორი(ებ)ის, ნაშრომ(ებ)ის ერთგულებაზე; უფრო მეტიც, ინტენსიურად და მასიურად ხდება ამ დროის საუკეთესო თეორიული მცდელობების დაკავშირება, შერწყმა, გნებავთ, გამართლება საბჭოეთის ოფიციალური დოქტრინებით.

VI. რატომ უნდა შეიქმნას კრიტიკული ნაშრომი თავისუფლების ფილოსოფიური იდეის ბედის შესახებ საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიაში?

ცნობილია, რომ საბჭოთა კავშირის არსებობის პირობებში განსაკუთრებით დაზარალდა ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებები. სწორედ ისინი აღმოჩნდნენ მცდარად, ორთოდოქსულად გაგებული და ინტერპრეტირებული მარქსიზმის მსხვერპლნი. შეიძლება ითქვას, რომ საბჭოეთში არსებულმა და გაბატონებულმა მარქსისტულ-ლენინისტურმა კვლევითმა მეთოდოლოგიამ მთლიანად გაანადგურა ის კრიტიკულ-განმანათლებლური პათოსი, რაც ფილოსოფიური და სოციოლოგიური კვლევა-ძიების საფუძველია. გასაკვირი არ არის, რომ იმდროინდელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წამყვანი წარმომადგენლები იძულებულნი გახდნენ, მარქსისტულ-ლენინისტური იდეოლოგიის სამსახურში ჩამდგარიყვნენ. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი მათგანი მაინც ვერ გადაურჩა საბჭოთა რეპრესიებს (მაგალითად, მოსე გოგიბერიძე). სწორედ ამიტომაც საჭიროა დანერვილებით იქნეს გამოკვლეული ქართულ საბჭოთა აზროვნებაში გამეფებული არათავისუფლების ისტორია, მისი წინაპირობები და საზარელი შედეგები. ამგვარი კვლევა-ძიება ხელს შეუწყობს თანამედროვე ქართულ ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებებში არსებული კრიზისული მდგომარეობის დაძლევას, რადგან ის შესაძლებელს გახდის ქართული საბჭოთა მეცნიერების ყალბი საფუძვლისა და ფუნდამენტის გამოვლენასა თუ

გამოაშკარავებს. ამის შედეგად მოხდება იმ დროს დამკვიდრებული საზოგადოებრივი პარადიგმების შეფასება, რეალური გადაფასება და უკუგდება.

ამგვარი კვლევა-ძიება შემდეგი სახით შეიძლება წარიმართოს:

- (1) თავისუფლების გაგება XX საუკუნის დასაწყისის (1900-1918 წწ.) ქართულ ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ ნააზრევში;
- (2) თავისუფლების ფილოსოფიური პრობლემა 1918-1921 წწ. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პუბლიცისტურ და სოციალურ აზროვნებაში;
- (3) თავისუფლებისა და არათავისუფლების ისტორია საბჭოთა საქართველოს ფილოსოფიასა და სოციალურ მეცნიერებებში.

როგორც ვხედავთ, ზემოთ მოხაზული სამეცნიერო-კვლევითი პროექტი XX საუკუნის მთელ ქართულ ფილოსოფიურსა და სოციოლოგიურ აზროვნებას მოიცავს. ამ ტიპის კვლევა-ძიებამ პრობლემათა და პერსპექტივათა ფართო სპექტრი უნდა გაითვალისწინოს და გაანალიზოს.

VII. თავისუფლების საფრთხეები თანამედროვე საქართველოში

თავისუფლება პასუხისმგებლობას გულისხმობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანმა ყოველთვის კარგად უნდა გააცნობიეროს საკუთარი მოქმედების შედეგები და უნდა შეინარჩუნოს საგანთა სამყაროსთან

გარკვეული დისტანცია, რათა არ გახდეს არათავისუფლების ბრმა მსხვერპლი. ეს დისტანციის ის განცდაა, რომელიც აუცილებელია ნებისმიერი თავისუფალი ადამიანისათვის; თავისუფალი ადამიანი მხნედ უნდა შეხვდეს ცხოვრებისეულ სიძნელეებს, უკუღმართობებსა და გაჭირვებას. მან უნდა შეძლოს საკუთარი თავის „მსხვერპლად გაღება“, თუკი ამას თავისუფლების დიადი საქმე მოითხოვს. მაშასადამე, თავისუფალი ადამიანი ხიფათს, რისკს, სიძნელეს არ ერიდება; მასში მთავარი პირადი ბედნიერებისაკენ, კეთილდღეობისაკენ მიდრეკილი ინსტინქტები კი არ არის, არამედ მეგრძოლის ინსტინქტი.

დღევანდელი ადამიანის პრობლემა ისაა, რომ ის „მცირედი სიამოვნებით“ ტკბება და საკუთარი ინდივიდუალობისა და განუმეორებლობის განსაზღვრასაც, შეიძლება ითქვას, ამ „მცირედი სიამოვნების“ მეშვეობით ცდილობს. ეს ის პრობლემაა, რომელიც საკაცობრიო აზროვნების მრავალი თვალსაჩინო წარმომადგენლის ინტენსიური განხილვის საგანი იყო. ისინი, უმეტესწილად, „მცირედი სიამოვნებით“ ტკბობას „მასების ფენომენს“ უკავშირებდნენ. დღეს მდგომარეობა შეიცვალა! უკვე ერთეული, ცალკეული ადამიანი, ინდივიდია „მცირედი სიამოვნებისა“ და ე.წ. „კომფორტის“ მსხვერპლი. აქ დაკარგულია თავისუფლების უმაღლესი პრინციპი, რადგან ცალკეული ადამიანი გარეგანი სამყაროს ნივთებთანაა მიჯაჭვული და მათგან თავდახსნას ვერ ახერხებს. თუმცა აქ „გარეგანი თავისუფლების“ პრინციპი თითქოსდა განხორციელებულია, რადგან ასეთ მდგომარეობაში მყოფ ადამიანს არავინ აიძულებს იყოს არათავისუფ-

ფალი და საკუთარი ბედი ნივთების სამყაროს დაუკავშიროს. აი, ასეთი თავისუფლება არ უნდა იყოს ჩვენი სწრაფვის საგანი.

მაშასადამე, თავად ადამიანის თავისუფალ ბუნებაში გვხვდება ისეთი მისწრაფებანი, რომლებიც ხშირად უარყოფითი შედეგების მომტანნი შეიძლება აღმოჩნდნენ. თითოეული ადამიანის ბუნებაში დავანებულ ამ საფრთხეებს საგანგებო ყურადღებას აქცევს გენიალური ფრანგი მოაზროვნე, ალექსის დე ტოკვილი (1805-1859 წწ.). მისი კლასიკური ნაშრომი „დემოკრატია ამერიკაში“ (1835-1849 წწ.) გვასწავლის, რომ იმ საფრთხეთაგან, რაც მომავლის საზოგადოებას ემუქრება, ერთ-ერთი ყველაზე საშიში არის „გულგრილობა“, ე.წ. „საყოველთაო აპათია“. ტოკვილის აზრით, ის ინდივიდუალიზმის ცალმხრივი განვითარების შედეგია და მის წინააღმდეგ ბრძოლა ყველაზე მნიშვნელოვანია. სწორედ ცალკეული ადამიანის „გულგრილობა“ ქმნის იმ საფუძველს, რამაც მანკიერ საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ გამოვლინებებს შეიძლება მისცეს დასაბამი. ეს კი, თავის მხრივ, ხელისუფლების გაუკუღმართებული ფორმების წარმოქმნას განაპირობებს.³

საკითხის ამგვარად დასმა ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსის ტრადიციულ პრობლემასთან გვაბრუნებს. ფილოსოფოსმა თვალი არ უნდა დახუჭოს თავისუფლების შეზღუდვის მცირედ მცდელო-

3 თ. ირემაძე, წინათქმა, *ნიგნში*: ალექსის დე ტოკვილი, დემოკრატია ამერიკაში, ფრანგულიდან თარგმნა დ. ლაბუჩიძე-ხოფერიამ, წინათქმა დაურთო თ. ირემაძემ, სამეცნიერო რედაქტორები – თ. ირემაძე, ლ. ზაქარაძე, გ. თავაძე, თბილისი, 2011, 9.

ბაზეც კი! იგი მარადჟამს თავისუფლების სადარა-
ჯოზე უნდა იდგეს და მისი შეზღუდვის ყოველგვარ
მცდელობას წინ უნდა აღუდგეს. ფილოსოფოსი
ყოველთვის თავისუფლების ძიებაში და მის სამსახ-
ურში უნდა იყოს. თავისუფლება ხომ (თავისი არ-
სის მიხედვით!) ყველა ადამიანისთვის საუკეთესო
ღირებულებას წარმოადგენს. თუმცა თავისუფლების
სრულყოფილი ძიება და მიღწევა დღემდე არსებულ-
მა სოციალურ-პოლიტიკური თანაცხოვრების ვერც
ერთმა ფორმამ ვერ უზრუნველყო. სწორედ ამიტომ
ფილოსოფიას აქ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება; მან
თავისი განმანათლებლურ-კრიტიკული პათოსი უნდა
გამოამჟღავნოს და ბიძგი მისცეს ადამიანებს, რათა
მათ იაზროვნონ თავის-უფლად!

ABSTRACTS

Helmut Schneider

HISTORY OF FREEDOM IN HEGEL'S PHILOSOPHY: ANCIENT AND CHRISTIAN CONCEPTIONS OF FREEDOM

Hegel's philosophy of world history has as its guiding principle the history of freedom developing in cultures and nations. Freedom as such is the result of the self-realizing world spirit's consciousness of freedom. In oriental despotism only one, the despot, was free. In ancient democracy and aristocracy only some were free. Finally, in the state of the Christian era all are free and equal before God and the law. Christianity is a milestone and a cornerstone in the way to freedom, even if freedom was accepted only slowly. Insight in the essential freedom of man is the basis of political freedom. The very way of freedom through history is not yet finished.

Gocha Barnovi

HUMAN FREEDOM IN THE TRADITION OF PATERICON

The article briefly discusses one of the major themes of human beings – freedom. The human being is a creature made in God's image and a person and all his activities and

traits such as thought, speech, reflection, conscience, morality and religiousness, etc., are indicated by freedom. The author speaks of the wrong use of free will which brought ontological outcomes for human such as putrefaction and mortality. He underlines the importance of the divine providence which was carried out by Jesus Christ in the person of the incarnated Word of God whose purpose was to liberate human beings from mortality and putrefaction. The personality of the incarnated Word of God by adopting the human nature had rescued human beings from the grip of death. The author also considers the Church of Christ as an inexhaustible source of a grace which, through the sacraments, liberates the believers from sin and is completed in communion with the uncreated grace of Holy Spirit. The author admits that ontologically true freedom is always associated with the Holy Spirit; it provides graceful freedom in the unity of Christ's body.

Archpriest Aleksii Kshutashvili

THE IDEA OF FREEDOM IN THE LIFE AND TEACHINGS OF ANTHIM THE IBERIAN

This article discusses Anthim the Iberian's attitude to freedom in three aspects: 1. His fight for the independence of Wallachia; 2. His fight for the autocephaly of the church of Hungaro-Wallachia; 3. His theological and philosophical vision of freedom. The study makes clear that, when speaking of the idea of freedom, the Metropolitan of Hun-

garo-Wallachia resolves the hierarchy of priorities from bottom up as follows: 1. Protection of personal freedom and dignity, development of personal talents and securing welfare; 2. Protection of freedom and independence of country, nation and national church; and 3. The most important – defeating of individual passions and sins as an essential precondition for spiritual freedom and liberation from eternal death.

Metropolitan Grigoli (Berbichashvili)

METAPHYSICS OF FREEDOM ACCORDING TO IONA KHELASHVILI

Freedom is one of the key concepts of Iona Khelashvili's Christian metaphysics. He refers specifically to the philosophical formation of problem of freedom in the "Book of Thirty-four Questions" and analyzes its metaphysical roots according to Biblical history and in particular to the corresponding episodes of Genesis. Iona Khelashvili thinks that there is no freedom without volition. Volition itself is not just wish but also effort or purposeful action. *There is no freedom where there is no will of freedom, self-control and action.* The will is stronger when its roots are solid. *The will allows human beings to hold strongly the hand of salvation of the new Adam and to stand up again, to regain self-control and to save God's image on earth.*

Nodar Belkania

THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS OF FREEDOM AND FEELING OF FREEDOM

The article offers a brief summary of the historical development of consciousness from mythical consciousness to contemporary logical, abstract thinking, which is a necessary precondition for understanding subjective freedom. The relationship between consciousness and nonconsciousness from a historical perspective is also discussed. A distinction is drawn between negative and positive freedom (Berdyayev, Fromm). Negative freedom is understood as formal freedom while the content or source of positive freedom is considered to be creative work, creativity as such, which is typical for every human action on the way of human development.

Joachim von Wedel

LIBERATION AS A SUBSTITUTE FOR A SECOND COMING

A collective social self-perception, which understands the present time as a somehow final and eschatological time, and which identifies the breakthrough to this final time with certain revolutionary liberation events, seems to be a general part of modernity in the 20th century. The Soviet Union or the United States, but also post-revolution-

ary France provide examples. The article discusses some theological difficulties connected with such perceptions and draws attention to the tension between the universal claims linked to these liberation events and their apparently exclusive and privileged connection with certain states.

Lali Zakaradze

FREEDOM – FOUNDATION FOR POLITICAL LIABILITY

This article discusses conceptual notions of moral and political philosophy such as: freedom, liability, their forms, the multilateral aspects of their relation, and their determining factors. The author considers that the notion of freedom is foundational for the determination of political liability. In this context the author analyzes the role of the political system on the way of achieving personal, social, and political freedom, on the other hand discusses the role of freedom in determining the existential foundation of politics and the meaning of political life.

Alongside many other definitions the human being is a responsible being (*homo responsabilis*). Responsibility is a part of the structure of freedom and is the latter's result. The article analyzes the role of political responsibility and political solutions of authority in regard to society's economic, social, political, cultural and etc., condition.

Archpriest Levan Mateshvili

THE CHRISTIAN CONCEPT OF FREEDOM IN RELATION WITH SECULAR AUTHORITY

The realization of the Christian's freedom is directly connected with the earthly, worldly state, which as a rule is not ideal. What is the limit or maximum of the Christian citizen's freedom in relation to government? Must the Christian obey the government or not? Is it right to rebel against an unjust government or to support a tyrannical one? These issues are important for the Christians of a free country, but they are also urgent for the believers living under totalitarian regimes. This article discusses different conceptions on this matter. Some believe that a rebellion against an unjust government is legitimate, while the Bible teaches us to resist the government without rebellion. Resistance is not the passive acceptance of an unjust government but it implies an active spiritual, moral and political campaign against it. The most ideal option is when a Christian country is ruled by a Christian government in the proper sense of this word; by a government which understands its great mission imposed by God to take care and to lead the people and if it is not so there always is a danger that people take the sword of government in their hand and fall into sin.

Giorgi Tavadze

PHILOSOPHER FROM THE CAVE: MERAB MAMARDASHVILI ABOUT FREEDOM

In this paper the author analyzes the notion of freedom according to the Georgian philosopher Merab Mamardashvili (1930-1990). Particular attention is paid to two of his interviews, "Solitude is my Profession", and "The Civil Society". Relying on Plato's famous cave allegory the author represents Mamardashvili as a "philosopher from the cave" who tried to criticize Soviet mentality from within the totalitarian system employing the mutually interdependent ideas of freedom and civil society.

Mikheil Gogatishvili

AXEL HONNETH: STRUGGLE FOR RECOGNITION AND PATHOLOGIES OF INDIVIDUAL FREEDOM

During three last decades political philosophy constantly tried to find a normative base that could provide an adequate normative basis and ethical background for human interactions in the political sphere. According to the well-known German philosopher and social theorist Axel Honneth, the trustworthy answers for this problem could be found in Hegel's social philosophy. By introducing the concept of reciprocal recognition, Honneth reactual-

izes Hegel's concept of the "struggle for recognition". This concept is the unsteady precondition of a multidimensional personal identity. In order to determine objective criteria for justice Honneth refers to the history of social conflicts. On the basis of this approach he develops structural components of human's self-understanding which are expressed in self-confidence, self-respect and self-esteem. Honneth underlines that the motivational basis of the "structural and "contingent" nature of this struggle is in different forms neglecting existing frames of intersubjective relations – as "social pathologies". "Pathology" in this context implies that a word refers to such a distortion of communication which cannot be suppressed by the "rational discourse".

Tengiz Iremadze

THE FATE OF THE IDEA OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF SOVIET GEORGIA

The present article deals with the problem of freedom through the analysis of certain aspects of the history of non-freedom. The article presents one of the significant projects for the future research at the Archive of Caucasian Philosophy and Theology (New Georgian University). Within the frames of this project the history of suppression, destruction and loss of the philosophical idea/ideal in the reality of Soviet Georgia will be studied and the causes of this phenomenon will be determined.

სახელთა საძიებელი

აბესალოში ბიბლ. 152
 ადამი ბიბლ. 40, 96
 ადორნო, თ. 170
 ათანასე ალექსანდრიელი
 39, 57
 ათანასე დიდი 36, 42
 ათენაგორა 36
 ალთუსერი, ლ. 166
 ალექსანდრე დიდი
 (მაკედონელი) 19
 ანგელუს სილეზიუსი 100
 ანთიმოზ ივერიელი 49-55,
 58, 60-73, 75
 ანტონ ბაგრატიონი 209-211
 არენდტი, პ. 143-144, 164-165
 არისტოტელე 94, 206

ბაგრატ IV 59
 ბალსამონი 58
 ბარამიძე, გ. 33
 ბარამიძე, ს. 146
 ბარდა სკლიაროსი 59
 ბართი, კ. 118
 ბარნოვი, გ. 34
 ბასილი დიდი 35, 37, 57-58
 ბაქრაძე, კ. 7, 211
 ბელქანია, ნ. 92
 ბენიამინი, ჯ. 188
 ბერდიაევი, ნ. 102, 104-106
 ბერიაშვილი, მ. 9, 182
 ბერძენიშვილი, ა. 177
 ბიოშმაიერი, უ. 112
 ბრეგვაძე, ბ. 164
 ბრუნო, ჯ. 183

ბუაჩიძე, თ. 8
 გატარი, ფ. 181
 გეიზლერი, ნ. 162
 გიორგი XII 79
 გოგატიშვილი, მ. 179
 გოგიბერიძე, მ. 211, 213
 გრეჩანუ, რ. 54
 გრიგოლ ნაზიანზელი 34, 37,
 39, 42, 44
 გრიგოლ ნოსელი 34-36, 39
 გრიგოლ პალამა 36-38, 40-42,
 44, 47
 გრიგორაში, მ. 54

დავითი ბიბლ. 152
 დავით ბატონიშვილი
 (ბაგრატიონი) 80
 დავით რექტორი
 (ალექსიშვილი) 79
 დანელია, ს. 211
 დედაბრიშვილი, გ. 84
 დეკანოზი იესე 78
 დეკანოზი ლევან მათეშვილი
 147, 162
 დეკანოზი
 ალექსი ქშუტაშვილი 49
 დეკარტი, რ. 97, 101
 დელიოზი, უ. 181
 დეფო, დ. 30
 დიურკემი, ე. 168, 190
 დვორკინი, რ. 142, 145-146
 დიდიმე ალექსანდრიელი 42
 დიმიტრი დონსკოი 58

დიუი, ჯ. 139, 142, 165
დოსტოევსკი, თ. 103, 105

ეპისკოპოსი დოსითე 80
ერბიჩეანუ, კ. 54
ერეკლე II 78-79, 81
ესავი ბიბლ. 84
ესებუა, ფ. 177

ვახტანგ VI 50
ვედელი, ი. ფონ 118
ვინიკოტი, დ. 188

ზაქარაძე, ლ. 8, 138-139,
178, 216
ზინგერი, ვ. 32
ზონარა 58

თავაძე, გ. 8, 137, 139, 164-165,
176, 178, 216
თევზაძე, გ. 8
თორნიკე ერისთავი 59

იაკობ მოციქული 47, 156
იანაკე ვაკარესკუ 66
ივანე მრისხანე 172
იეზაბელი ბიბლ. 156
იეკი, უ. რ. 9
იერობოამი ბიბლ. 152
იესო ნავეს ძე ბიბლ. 152
იესო ქრისტე 38-43, 45-46,
48, 63, 69-70, 74, 105-106,
118, 125-131, 134-135,
137, 154-155, 157-158
ირემაძე, თ. 8-9, 82-83, 139-140,
165, 176, 178, 204, 216
იოარგა, ნ. 64
იოაში ბიბლ. 158

იოანე ბატონიშვილი
(ბაგრატიონი) 80, 82
იოანე დამასკელი 35-36, 82
იოანე კალატოზიშვილი 79
იოანე მოციქული 157
იოანე ოქროპირი 35, 37
იოანე პეტრინი 207-212
იოახიმ ფიორელი 27
იონა ხელაშვილი 76-87, 89
ისმაილი ბიბლ. 84
იუნგი, კ. გ. 99

კაენი ბიბლ. 84
კაკაბაძე, ზ. 7-8
კაკაბაძე, ს. 82
კალვინი, ჯ. 149
კანტი, ი. 7, 32, 166, 168,
195-196, 199, 201

კაპანელი, კ. 211
კარლოს დიდი 28
კარლოს V 28
კახიძე, ი. 177
კეინტარაძე, ა. 177
კირილე ალექსანდრიელი
35, 37, 39-43
კლდიაშვილი, დ. 177
კონსტანტინე ბრინკოვეანუ
54, 63, 66
კორახი ბიბლ. 152
კოსტავა, მ. 116-117
კურცვაილი, რ. 104

ლაბუჩიძე, დ. 8, 168, 176,
178, 216

ლევინ-ბროული, ლ. 92
ლენინი 172
ლიბეტი, ბ. 103
ლიოვიტი, კ. 119

- ლოკი, ჯ. 86
 ლოლაშვილი, ი. 211
- მაისურაძე, ლ. 162
 მამარდაშვილი, მ. 8, 164-178
 მაო ძე დუნი 31
 მარკოზ მეუდაბნოე 37
 მარქსი, კ. 166
 მაქსიმე აღმსარებელი 42-43
 მაჭარაძე, ნ. 177
 მელაძე, გ. 162
 მესხი, თ. 146
 მთავარეპისკოპოსი ანანია
 (ჯაფარიძე) 59
 მთავარეპისკოპოსი ვასილი 58
 მიდი, ჯ. პ. 186
 მირანდოლა, ჯ. პ. დელა 96
 მიტროპოლიტი გრიგოლი
 (ბერბიჭაშვილი) 76-77, 79
 მიტროპოლიტი იოანე 78
 მიხაი იმთვანოვიჩი 50
 მოიზიში, ბ. 9
 მოსე ბიბლ. 97, 152-153
 მსოფლიო პატრიარქი
 ათანასე 66
 მღვდელმონაზონი დავითი 78
- ნერონი 152
 ნეტარი ავგუსტინე 85
 ნიკოლაე მავროკორდატი 55
 ნიცე, ფ. 7, 103
 ნოე ბიბლ. 151
 ნუცუბიძე, შ. 211
- ორიგენე 35
- პაველე მოციქული 40, 42,
 128, 152, 155-156, 159
- პატრიარქი ანტონ II 80, 82
 პატრიარქი იუსტინიანე 64
 პატრიარქი დოსითე ნოტარა
 51-52
 პატრიარქი ხრისანტი
 ნოტარა 65-68
 პერესვეტი 59
 პეტრე მოციქული 155, 157
 პეტრე I 54
 პლატონი 9, 94, 164, 205
 პოლი, ფ. 103
 პოპერი, კ. რ. 193
 პოპესკუ, რ. 54
 პროკლე 208, 212
 პტოლემეუსი 63
- რიკიორი, პ. 166
 რობერსი, გ. 162
 როთი, გ. 32
 როულსი, ჯ. 145
 რუტერფორდი, ს. 149
- სარტრი, ფ.-პ. 103
 სეითი ბიბლ. 84
 სერგი რადონეჟელი 58
 სლოტერდაიკი, პ. 138, 141
 სოკრატე 22, 94, 205
 სტალინი 31, 172
- ტაბიძე, გ. 115-116, 204
 ტიონისი, ფ. 167-168
 ტირონსი, უ. 166
 ტოკვილი, ა. დე 216
- ფარნაოზ ბატონიშვილი
 (ბაგრატიონი) 80
 ფიოგელინი, ე. 119-121
 ფიხტე, ი. გ. 195

ფრანკლი, ვ. 109
ფრომი, ე. 102, 107-109
ფუკო, მ. 166

პუსეინი, ს. 132
პუსერლი, ე. 7
პუსი, ი. 183

ქამი ბიბლ. 84
ქურციძე, ი. 51

ლოთოლია ბიბლ. 152-153,
157-158

Бердяев, Н. 104-106
Бринк, Б. ван ден 184

შეაფერი, ფ. 149-150
შელერი, მ. 111
შილერი, ფ. 113-115
შნაიდერი, პ. 8, 12, 139, 178
შოპენჰაუერი, ა. 7

Гвинчидзе, О. 54
Голосовкер, Я. 93

Леви-Брюль, Л. 92

ჩელუბეი 59

Мамардашвили, М. 166-170,
172-173

ნერეთელი, ს. 211
ნმ. იუსტინიანე 68
ნულაძე, ლ. 177

Перцев, А. 141

Слотердайн, П. 141

ხეცურიანი, ჯ. 162
ხუროშვილი, გ. 165

Тиرونс, У. 166

ჯავახიშვილი, ი. 59

ჰაბერმასი, ი. 180
ჰაიდგერი, მ. 9, 167, 169-170
ჰეგელი, გ. ვ. ფ. 7, 12-14, 16,
18-21, 24, 26-33, 97, 181-
183, 186, 189, 192-202
ჰეროდე ბიბლ. 157
პიტლერი 31
პო ში მინი 31
პონეტი, ა. 179, 181-182,
184-186, 188-197, 199,
201-202

Adorno, T. 169-170, 172
Antim Ivireanul (Anthim the
Iberian) 50, 63, 66-67, 69-74,
219
Arato, A. 169
Archpriest Aleqsi Kshutashvili 219
Archpriest Levan Mateshvili 223
Arendt, H. 144, 169
Barnovi, G. 218
Barth, K. 118

- Belkania, N. 221
 Benjamin, J. 188
 Berdyaev, N. 221
 Böschmeyer, U. 112
 Bramwell, A. 169
 Buck-Morss, S. 29
- Cartoian, N. 63
 Condorcet, N. 119
- De la Torre, M. A. 128
 Deleuze, G. 181
 Dobrescu, N. 62
 Düsing, K. 30
 Dworkin, R. 142
- Erbiceanu, C. 54
- Favell, A. 180
 Floca, I. N. 56, 58
 Frankl, V. 110, 112
 Fromm, E. 108-109, 221
- Gephardt, E. 169
 Gogatishvili, M. 224
 Guattari, F. 181
- Habermas, J. 180
 Hegel, G. W. F. 13, 15, 17-19, 24, 29-31, 33, 198, 201, 218, 224-225
 Heusser, P. 104
 Honneth, A. 182, 186, 189, 192-193, 196, 199, 201, 224-225
 Horkheimer, M. 172-173
- Iorga, N. 64
 Iremadze, T. 225
- Jacobi, J. 99
 Jesus Christ 219
 Jung, C. G. 93, 99
- Kerenyi, K. 93
 Khelashvili, I. 220
 Kimmerle, H. 30
 Kurzweil, R. 104
- Löwith, K. 119
- Mamardashvili, M. 224
 Metropolitan Grigoli 77, 220
 Mirandola, P. della 96
 Missumi, B. 181
- Nisbet, H. B. 198
 Noack, R. 207
- O'Connell, M. J. 173
- Pacurariu, M. 58, 60
 Plato 224
 Popescu, M. G. 64
 Popper, K. R. 193
- Ruether, R. R. 128
- Salewski, E. 207
 Scheler, M. 111
 Schneider, H. 218
 Schiller, Fr. 113
 Selg, P. 104
 Simonescu, D. 50
 Stanciu, M. 51-52
 Strempel, G. 55
- Tarnowski, K. 170

Tavadze, G. 224

Tönnies, F. 167

Voegelin, E. 120

Voltaire 207

Wedel, J. von 221

Will, F. 170

Winnicott, D. W. 188

Wood, A. W. 198

Woodley, D. 169

Zakaradze, L. 222

კრეზულის ავტორები

მაღალყოვლადუსამღვდელოესი გრიგოლი (ბერბიჭაშვილი) – ფოთისა და ხობის მიტროპოლიტი.

გოჩა ბარნოვი – თეოლოგი, ათენის უნივერსიტეტის თეოლოგიის დოქტორი. თბილისის სასულიერო აკადემიის, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტისა და ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლექტორი.

ნოდარ ბელქანია – ფსიქოლოგი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ინტერდისციპლინური დეპარტამენტის პროფესორი. ამავე უნივერსიტეტის აკადემიური საბჭოს წევრი.

მიხეილ გოგატიშვილი – ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით. გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით.

იოახიმ ფონ ვედელი – შჩეჩინის უნივერსიტეტის პოლიტიკის მეცნიერებისა და ევროპული კვლევების ინსტიტუტის პროფესორი.

ლალი ზაქარაძე – შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით. ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის კავკასიური ფილოსოფიის განყოფილების გამგე.

გიორგი თავაძე – ფილოსოფიის დოქტორი, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის დირექტორის

მოადგილე. ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორის თანაშემწე (გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტი).

თენგიზ ირემაძე – ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით. კავკასიური ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სამეცნიერო-კვლევითი არქივის დირექტორი (ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი). გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი.

დეკანოზი ლევან მათეშვილი – ისტორიის დოქტორი, თეოლოგიის დოქტორი. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის პროფესორი თეოლოგიის მიმართულებით.

დეკანოზი ალექსი ქმუტაშვილი – თეოლოგიის დოქტორი, ახალი საქართველოს უნივერსიტეტის პროფესორი თეოლოგიის მიმართულებით. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მონვეული პროფესორი. თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის მონვეული პროფესორი.

პელმუტ შნაიდერი – გრიგოლ რობაქიძის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი ფილოსოფიის მიმართულებით. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა კვლევითი ინსტიტუტის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების გამგე.

NOTES ON CONTRIBUTORS

His Eminence Metropolitan Grigoli (Berbichashvili) – Metropolitan of Poti and Khobi.

Dr. Gocha Barnovi – Theologian, Doctor of Theology of The University of Athens, Lecturer at Tbilisi Theological Academy, New Georgian University and Iv. Javakhishvili Tbilisi State University.

Prof. Dr. Nodar Belkanla – Psychologist, Professor of Interdisciplinary Department of the Faculty of Social and Political Sciences at Iv. Javakhishvili Tbilisi State University. Member of academic board at the same university.

Prof. Dr. Mikheil Gogatishvili – Professor in Philosophy at New Georgian University (Poti, Georgia). Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia).

Prof. Dr. Tengiz Iremadze – Professor in Philosophy at New Georgian University (Poti, Georgia). The Director of the Archive of Caucasian Philosophy and Theology (New Georgian University). Professor in Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Director of the Institute of Philosophy and Social Sciences.

Archpriest Aleqsi Kshutashvili – Doctor of Theology; Professor in Theology at New Georgian University (Poti, Georgia). Visiting Professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University and Tbilisi Theological Academy and Seminary.

Archpriest Levan Mateshvili – Doctor of History, Doctor of Theology. Associate Professor at Georgian Technical University. Professor in Theology at New Georgian University (Poti, Georgia).

Prof. Dr. Helmut Schneider – Professor in Philosophy at Grigol Robakidze University (Tbilisi, Georgia). The Head of the Department of History of Philosophy (Institute of Philosophy and Social Sciences).

Assoc. Prof. Dr. Giorgi Tavadze – PhD, Associate Professor in Philosophy and Social Sciences at New Georgian University (Poti, Georgia). The Deputy Director of the Archive of Caucasian Philosophy and Theology (New Georgian University). Senior Researcher and Deputy Director at the Institute of Philosophy and Social Sciences (Grigol Robakidze University).

Prof. Dr. Joachim von Wedel – Professor at the Institute of Political Science and European Studies at the Uniwersytet Szczeciński (University of Stettin).

Prof. Dr. Lali Zakaradze – Professor in Philosophy at Shota Rustaveli State University (Batumi, Georgia). The Head of the Department of Caucasian Philosophy at the Archive of Caucasian Philosophy and Theology at New Georgian University (Poti, Georgia).