

დაკანოზი
ლევან გათეშვილი

ეკლესიის ისტორია

წიგნი II

სარედაქციო ჯგუფი
თამარ მაშაცაშვილი
სალომე საბანაძე
ნინო ბურჯანაძე
ლიანა თავართქილაძე
ლევან ლაცაბიძე

© გამომცემლობა პალიტრა L, 2021

ყველა უფლება დაცულია

მისამართი: თბილისი, იოსებბძის ქ. 49

☎ 238-38-71

✉ book@palitra.ge

💻 www.palitra.ge

ISBN 978-9941-32-836-7 (ორივე წიგნისთვის)

ISBN 978-9941-32-879-4 (წიგნი II)

ავტორისაგან

დიდმა ისტორიულმა მოვლენამ, როგორც იყო იესო ქრისტეს მოღვაწეობა, სასამართლო და ჯვარცმა, ძირფესვიანად შეცვალა კაცობრიობის მსოფლმხედველობა, კულტურა, ეთიკა, იდეალები. მკაფიო კვალი დაამჩნია მსოფლიო ჰოლოციკას. ქრისტიანობამ კაცთ ცხოვრების ყველა კუთხე-კუთხუთში შეაღწია, მაგრამ იესო ქრისტეს მიერ დედამიწაზე დაფუძნებულ ეკლესიას ბერძნულ-რომაულ სამყაროში უწევდა არა მარტო არსებობისთვის, არამედ დამკვიდრებისთვის ბრძოლა. ეს არაა მარტო ეკლესიის დევნის ისტორია, არამედ – თუკვე არსებულ ცივილიზაციასა და მის კულტურასთან ინტეგრაციის ჰროცესიც. წინამდებარე ნაშრომში აღწერილია ეკლესიის ისტორიის საეტაპო მოვლენები – დაფუძნება, დამკვიდრებისთვის ბრძოლა, წარმართული ცივილიზაციის სათუკუთსო მიღწევების ეკლესიის სამსახურში ჩაყენება და განვითარება – ფერწერა, მუსიკა, არქიტექტურა, ქრისტიანების ყოფა, მილანის ედიქტით დაგვირგვინებული ეკლესიის ჰოლოციკური და იურიდიული უფლებებისთვის გარჯა, მსოფლიო კრებები და ქრისტიანული დოგმების ჩამოყალიბება, დიდი სქიზმა, განხეთქილების შემდგომ ჩამოყალიბებული ეკლესიების საღვთისმეტყველო შეხედულებების ანალიზი, მართლმადიდებელი ეკლესიის სხვა კონფესიებთან დიალოგის ისტორია და ჰერსჰეჭტივები.

წიგნი დაეხმარება ქრისტიანული ეკლესიის მკვლევრებს, ასევე ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთ.

დეკანოზი ლევან მათეშვილი



ჰროფესორი, თეოლოგიის დოქტორი, ისტორიის
დოქტორი, განათლების მეცნიერებების დოქტორი;
საბჭოთალოს ჰანთეონის წმ. გიორგის სახელობის
ტაძრის წინამძღვარი;

საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული
საქართველოს რეალური ისტორიის დამდგენი
მუდმივმოქმედი კომისიის წევრი;

2004 წლიდან ეწევა აკადემიურ საქმიანობას
რელიგიისა და ისტორიის მიმართულებით. წლების
განმავლობაში მუშაობდა სხვადასხვა უნივერსიტეტში
აკადემიურ თანამდებობაზე;

არის ქართულ, ინგლისურ და რუსულ ენებზე
შესრულებული 50-მდე აკადემიური ნაშრომის,
მათ შორის, წიგნების, მონოგრაფიების, სტატიებისა
და თარგმანების, ავტორი;

სწავლებისა და კვლევის ძირითადი სფერო: ადრეული
ქრისტიანობის ისტორია, საქართველოს ეკლესიის
ისტორია, საქართველოს ქრისტიანიზაციის
ჰრობლემები, განათლების მეცნიერებები, რელიგიური
საგნების სწავლების ჰრობლემები.

იმპერატორები ალექსანდრე სევერუსი და ფილიპე არაბი

III საუკუნის პირველი პერიოდი სრულად ადასტურებს, რომ წარმართული რომი უკვე ახლოს იყო მისთვის სამწუხარო საკითხის განსახილველად, რომელსაც მათ ქრისტიანები უსვამდნენ. საკითხი კი ასე იდგა: ყოფნა თუ არყოფნა? ამ საუკუნის პირველი პერიოდი ის დროა, როცა ქრისტიანობა ამაღლებულია მის მიმდევართა და თვით წარმართთა აზროვნებაშიც. მას უკვე იმდენად აღარ დევნიან, არამედ სწავლობენ მათთან მშვიდობიან ურთიერთობას. III საუკუნის შუა ხანებში, ორი იმპერატორი – ალექსანდრე სევერუსი (222-335 წწ.) და ფილიპე არაბი (244-249 წწ.) იმდენად კეთილგანწყობილი იყვნენ ქრისტიანობის მიმართ, რომ შეიქმნა აზრი, თითქოს ისინი ქრისტიანები იყვნენ.

ალექსანდრე სევერუსის სახით წარმართობა უმეგობრდებოდა ქრისტიანებს. ამ იმპერატორის ხასიათში რელიგიურ-გონებრივი მიმართულებით, ბევრი ისეთი რამ იყო, რაც მას ქრისტიანობის მიმართ ძალზე კეთილგანწყობილს ხდიდა. იგი წარმოშობით არ იყო რომაელი – დაიბადა სირიაში და ამიტომ, მიეკუთვნებოდა იმ იმპერატორთა რიცხვს, რომლებიც ნაკლებად ზრუნავდნენ რომის რელიგიური პოლიტიკის წესების შენარჩუნებისა და გამყარებისათვის, და, რა თქმა უნდა, არც უფიქრია, ძალის გამოყენებით დაეცვა ძველრომაული რელიგიური იდეალები. ამას დაუმატეთ ისიც, რომ ამ პერიოდში რომში აღმოსავლური კულტებია წამყვანი და არა რომაული

და მივიღებთ ქრისტიანობისთვის მეტ-ნაკლებად ლიბერალურ-ტოლერანტულ გარემოს. ალექსანდრე სევერუსი იყო რბილი ხასიათის, კეთილი, „ყველა ადამიანის მეგობარი“, როგორც ამბობს ა. ობე. იმპერატორის ასეთი ხასიათი ქრისტიანთათვისაც სასარგებლო იყო.

ალექსანდრეს რელიგიურ-გონებრივი მიმართულების შესახებ საინტერესო ამბებს გვიამბობს მისი ბიოგრაფი ლამპრიდიუსი: ალექსანდრე იყო აღზრდილი ცნობილი იდეალისტის, პლატონის სწავლებაზე, რომელსაც ალექსანდრე გულმოდგინედ კითხულობდა (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 30) და, პირიქით, ყველაფერი რომაულის მიმართ ის გულგრილი რჩებოდა (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 3). ბიოგრაფი, მის ხასიათს აჩენს საუკეთესო კუთხიდან, მიუთითებს მის „სანიმუშო ცხოვრებასა და კეთილ ზნეზე“. მას უწოდებდნენ „ღირსეულს და წმინდანსაც კი“ (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 24) მისი სული არ მიეკუთვნებოდა სრულად ერთ რომელიმე კულტს, ის იყო რელიგიური ეკლექტიკოსი, ამგვარნი მაშინ მრავლად იყვნენ. ა. ობეს თქმით, ის იყო „ყველა ღმერთის მეგობარი“. იცნობდა და თაყვანს სცემდა ქრისტეს სხვა გმირთა მსგავსად. ლამპრიდიუსი ამბობს, რომ ალექსანდრე ყოველ დილით სწირავდა მსხვერპლს ღვთაებებს, რომელთა სახეობაც იდგა მის სამლოცველოში; ამ სახეობებს შორის ვხვდებით ქრისტეს, აბრაამს, აპოლონს, ორფეოსს (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 29) დადიოდა ხმა, რომ მას სურდა აეგო ტაძარი ქრისტესთვის, ე.ი. კაპიტოლიუმის ღმერთების სიაში შეეყვანა, მაგრამ თავი შეიკავა რომის კონსერვატორული მიმდინარეობის წინააღმდეგობის გამო“ (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 43). ამის შემდეგ არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ალექსანდრე იყო კეთილგანწყობილი ქრისტიანთა მიმართ და ამას არც მალავდა. მისი ბიოგრაფი აღნიშ-

ნავს, რომ ის გულმონყალე იყო ქრისტიანთა მიმართ (Christianos esse passus est). (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 31) მაგრამ ეს კეთილგანწყობა არ დაფიქსირებულა არანაირი საკანონმდებლო აქტით, ამას გამოხატავდა მხოლოდ ქმედებასა და პოლიტიკაში და ამიტომ ქრისტიანები აქედან მხოლოდ პირობით სარგებელს ხედავდნენ. როდესაც ქრისტიანებმა რომში შეიძინეს ხრიოკი მიწა და მასზე სამლოცველო სახლის აგება მოისურვეს, გამოუჩნდნენ შემცირებლები – გასართობი სახლის მფლობელები. ეს საქმე იმპერატორამდე მივიდა. მან განიხილა ეს სადავო საქმე და თქვა: უმჯობესია სადავო ადგილას ქრისტიანთა ღმერთის სათაყვანებელი სახლი აიგოს, ვიდრე მოენყოს გასართობი სახლი (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 49).

ალექსანდრეს იმპერატორობის პერიოდიდან ჩანს, რომ ის საკმაოდ კარგად იცნობდა ქრისტიანობას, მის წეს-ჩვეულებებს, რომელიც იმდენად მოსწონდა, რომ ნიმუშად მოჰყავდა, როგორც საზოგადოებისთვის, ისე კერძო პირებისა და მათი საქმიანობისთვის. ამბობენ, ის ურჩევდა წარმართულ საზოგადოებას, აერჩიათ ზოგიერთი თანამდებობის პირი საჯარო კენჭისყრის საფუძველზე, მოუწოდებდა, ღიად განეხილათ ასარჩევი პირების ღირსებები თუ ნაკლოვანებები – იმის მსგავსად, როგორც ირჩევდნენ მღვდლებს თუ ეპისკოპოსებს ქრისტიანები (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 45). სხვა მხრივ, უტყუარად ცხადდება ის ფაქტი, რომ მან ბრძანა, სასახლის კედლებზე და სხვა სახალხო მონუმენტებზე ამოეტვიფრათ სახარების სიტყვები: „მოექექით სხვას ისე, როგორც გინდათ მოგექცნენ თქვენ“ (ლუკა. 6,31) (ლამპრიდიუსი, ალექსანდრე სევერუსი თ. 51).

ალექსანდრეს დედა, იულია მამეაც იცნობდა ქრისტიანებს და კარგად იყო მათდამი განწყობილი. როდეს-

საც ორიგენეს დიდებამ მამეას ყურამდეც მიაღწია, მან მოისურვა ენახა ეს ქრისტიანი მეცნიერი, საგანგებოდ გამოიძახა ის ანტიოქიაში და მისი თანხლებისათვის გამოყო საპატიო დაცვა (ევსები, ეკლესიის ისტორია VI, 21). ამ შეხვედრის შესახებ არაფერია ცნობილი, მაგრამ ფაქტი თავისთავად აღსანიშნავია. ალექსანდრეს სამეფო კარი სავსე იყო ქრისტიანული აღმსარებლობის პირებით" (ევსები, ეკლესიის ისტორია VI, 28). ასე რომ, თვით ხელისუფლება III საუკუნეში ბევრ რამეს სწავლობს ქრისტიანებისაგან; ის ივიწყებს თავის სიძულვილს მისადმი.

ქრისტიანებთან მიმართებით ალექსანდრე სევერუსის მსგავსი იყო ფილიპე არაბი. ევსების გადმოცემით, მას ქრისტიანთა რიცხვს მიაკუთვნებენ (ევსები, ეკლესიის ისტორია VI, 34); ევსების მონათხრობი ასეთია: „დადის ხმები, რომ იყო რა ქრისტიანი, ფილიპემ ერთხელ მოინდომა (არ არის ნათქვამი, სად) ხალხთან ერთად მიეღო მონაწილეობა სააღდგომო ღამისთვის ღოცვაში, მაგრამ იმ ეკლესიის ეპისკოპოსმა (ეპისკოპოსის სახელი არ არის აღნიშნული) არ დაუშვა ეს, და თქვა, რომ არ შეუშვებს ეკლესიაში, სანამ ის არ განიზმინდავს თავს მონაწილად და ნაშაულებათა გამო (ასეთი დაწაფულებები კი ბევრი ჰქონდა ფილიპეს, მან არაერთხელ შეიბღალა სახელი მკვლელობითა და მზაკვრობით), და იმპერატორი დათანხმდა მოენაწიებინა ყოველივე და ამის შემდგომ თავი ისახელა კეთილი საქმეებით“. ამ გადმოცემის ჭეშმარიტება, მრავალი მიზეზის გამო საფუძვლიან ეჭვს იწვევს.

ფაქტია, რომ ეს იმპერატორი ძალიან კეთილგანწყობილი იყო ქრისტიანობის მიმართ. ფილიპეს ჰქონდა მიმონერა ორიგენესთან. (ევსები, ეკლესიის ისტორია VI, 36). ორიგენეს ფილიპესთან მიწერილმა წერილებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, მაგრამ მათ ჯერ კიდევ V საუკუნეში

კითხულობდნენ, როგორც მონუმობს ბიკენტი ლირინელი – ისინი დაწერილი ყოფილა „ქრისტიანი მასწავლებლის შესაფერისად“ (Christiani magisterii auctoritate). იმპერატორის მიმოწერა ორიგენესთან, სამყაროს მპყრობლის, ამაყი რომის მმართველის ურთიერთობა მოკრძალებულ ალექსანდრიელ მასწავლებელთან, რომელიც მხოლოდ რამდენიმე „ობოლს“ (ფულის ერთეული) ხარჯავდა დღეში, იმის ნიშანია, რომ წარმართული სამყარო უკვე გრძნობდა, რომ ქრისტიანობა არის ძალა, რომლის წინაშეც თავს უნდა ხრიდნენ, მაგრამ თავად მას უკვე ველარ მოახრევენიებენ ქედს.

ა. ობე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ III საუკუნის დასაწყისისათვის ქრისტიანები მორჩილებით აღვსილნი თითოეული ცალ-ცალკე, იმავე დროს, როგორც მთლიანი საზოგადოება, ძალიან ნათლად გრძნობდნენ თავის ძალას, აცნობიერებდნენ თავის მაღალ დანიშნულებას. ამიერიდან ქრისტიანთათვის საშიში აღარ იყო ის ბინძური ცილისწამებები, რითაც ადრე წარმართული საზოგადოება ავსებდა ქრისტიანებს. ისინი მშვიდად განიხილავენ მსგავს მოვლენებს, როგორც ისტორიას ჩაბარებულ წარსულს. ორიგენე ამბობდა, რომ „ქრისტიანთა მიმართ ეჭვს, მრავალ ბინძურ დანაშაულში მათი მონაწილეობის სრული უაზრობის მიუხედავად, საკმაო ძალა ჰქონდა წარმართთა აზროვნებაში. ახლა მსგავსი წარმოდგენა მხოლოდ მცირე ნაწილს შემორჩა და (მათ გამო) ქრისტიანთა დევნა უკვე დიდი ხანია შეჩერდა“ (ორიგენე, კელსუსის წინააღმდეგ VI, 28), ორიგენე აღვსილია იმ აზრით, რომ ქრისტიანთა წარმატება აღარაა დამოკიდებული ადამიანთა სურვილებზე. „იმდენად, რამდენადაც ღმერთმა ინება, – წერს იგი, – რომ ქრისტეს სწავლებამ გაიმარჯვოს ყველაფერზე, და ადამიანთა ყველანაირი ცდა ქრისტიანთა წინააღმდეგ უშედეგოა“ (ორიგენე, კელსუსის წინააღმდეგ VI, 32) ამრიგად, მომწიფდა ქრისტიანუ-

ლი აზრი, ქრისტიანობის დაუმარცხებლობის შესახებ, ამ ძალის გარდაუვალი გამარჯვებისა მოწინააღმდეგე ძალაზე.

იმპერატორი გალიენი

III საუკუნის პირველი ნახევარი იყო დრო წარმართული სამყაროს მხრიდან მნიშვნელოვანი დათმობებისა. ამ დათმობათაგან პირველი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იყო სეპტიმიუს სევერუსის განკარგულება, რომელიც უნებლიეთ, მაგრამ მაინც აღიარებდა ქრისტიანული საზოგადოების მოქალაქეობის უფლებას. ეს იყო ერთგვარი დათმობა, რომელსაც შემდგომ სხვა კომპრომისებიც მოჰყვა. ქრისტიანული საზოგადოება ნათლად გრძნობდა, რომ წარმართობა უძლურდება ახალ რელიგიასთან ბრძოლაში. ასეთი იყო საქმის ვითარება III საუკუნის შუახანებამდე. ამ დროს დევნულობამ – ვგულისხმობთ დეციუსის და ვალერიანეს დევნულობას – მიაღწია უმაღლეს წერტილს. ხელისუფლება გრძნობდა, რომ დევნა უკვე ნაკლებად სანდო, და რაც მთავარია, ნაკლებად ეფექტური საშუალება იყო ქრისტიანობის დასაბრუნებლად. ამიტომ ქრისტიანთა მდევნელის, ვალერიანეს შვილმა გალიენმა (260-268 წწ.) III საუკუნის მეორე ნახევრის დამდეგს გამოსცა კანონი ქრისტიანთა სასარგებლოდ, რომელსაც შეეძლო დაემშვიდებინა და მადლიანად ემოქმედა ახალი რელიგიის მიმდევრებზე.

გალიენეს შესახებ ისტორიამ არც ისე ბევრი რამ იცის. ის არაფრით გამოირჩეოდა სხვა რომის იმპერატორებისაგან, ამიტომაც ნაკლებ იპყრობდა როგორც თანამედროვე ავტორების, ისე გვიანდელეების ყურადღებას. რამ აიძულა გალიენი ზემოთ ხსენებული ნაბიჯის გადასადგმელად, გადაჭრით ამის თქმა ძნელია. ამიტომ, გვი-

წევს დავკმაყოფილდეთ იმ ახსნით, რომ გალიენე იყო იმ დროში მოდური ფილოსოფიის – ნეოპლატონიზმის მომხრე. თვითონ და მისი მეუღლე, სოლონინე, ძალიან ახლო ურთიერთობაში იყვნენ ნეოპლატონიზმის იმდროინდელ კორიფესთან.

ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმს ქრისტიანობის წარმატებასთან დაკავშირებით არასასიამოვნო ტენდენცია ჰქონდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის მაინც ამზადებდა მისი მიმდევრების გულებს ქრისტიანობის მიმართ კეთილგანწყობისათვის. ისტორია იცნობს რამდენიმე პირს, რომლებიც ნეოპლატონიზმიდან მოექცა ქრისტიანობაზე; ცნობილია, რომ სინეზიუსმა და ავგუსტინემ დააფასეს ქრისტიანობის მნიშვნელობა იმ რელიგიური ცნობიერებით, რომელიც მათ შეექმნათ ნეოპლატონიზმის სკოლაში. სავსებით შესაძლებელია, რომ რალაც მსგავსი შეემთხვა გალიენესაც. ნეოპლატონისტებს, როგორც ცნობილია, სწამდათ, რომ ყველა რელიგიაში არის დიდი ან მცირე სიმართლის მარცვალი. ნეოპლატონიზმის პრინციპის სახელით გალიენეს შეეძლო, მოწყალება გაეღო ქრისტიანთა რელიგიისადმი.

გალიენეს მიერ გამოცემულ კანონს ჩვენამდე სრული სახით არ მოუღწევია. ცნობები მის შესახებ შემოინახა ევსებიმ. თუკი განკარგულების ტექსტის გარდა მხედველობაში გვექნება ის შენიშვნაც, რომლითაც ევსები ამტკიცებს განკარგულების გამოცემას, მაშინ ამ უკანასკნელის აზრი ასეთი იქნება: გალიენეს ბრძანებით, ქრისტიანებს უბრუნდებოდათ ღმრთისმსახურების აღსავლენი ადგილები – კიმიტირიები; სასულიერო პირებს ნება ეძლეოდათ დაუსჯელად აღესრულებინათ ღმრთისმსახურება; ყველა ქრისტიანს ჰპირდებოდნენ მშვიდობას და სიმშვიდეს (ევსები, ეკლესიის ისტორია VII, 13).

როგორ უნდა გავიგოთ გალიენეს ეს განკარგულება. განაცხადა თუ არა მან ზემოხსენებული კანონის გამოქ-

ვეყნებით შემწყნარებლობა ქრისტიანების მიმართ, აღი-
არა თუ არა ის იმპერიაში დაშვებულ რელიგიად (*religio
licita*) თუ მან უბოძა სულ სხვა რაღაც, ნაკლებ მნიშვნე-
ლოვანი, ნაკლებლირებული, მაგალითად, რაიმე სახის
რწმენისადმი რჯულშემწყნარებლური მნიშვნელობით?
ჩვენი დროის მეცნიერები ამ კითხვაზე პასუხობენ არა-
ერთგვაროვნად. არსებობს ორი განსხვავებული თვალ-
საზრისი, რომელთაგან ერთი გალიენეს სიგელებს სა-
განგებო მნიშვნელობას მიაწერს, ისეთს, როგორიც არ
ჰქონდა სხვა იმპერატორთა არცერთ განკარგულებას,
რომლებშიც ჩანდა მეტ-ნაკლებად კეთილგანწყობილი
დამოკიდებულება ქრისტიანების მიმართ დევნის ეპოქაში,
ხოლო მეორე თვალსაზრისით, განკარგულებას თითქმის
არ რჩება ტოლერანტული მნიშვნელობა და მას მხოლოდ
კერძო მნიშვნელობა აქვს კეთილგანწყობილ ქრისტიან-
თათვის. პირველი აზრი ეკუთვნის გერმანელ სწავლულ
გ. გერესს, მეორე კი – ა. ჰარნაკს.

გ. გერესი, თანახმად ზოგიერთი წინამორბედი მეც-
ნიერისა (ჰ. ნეანდერისა და ბ. დოლიანგერისა), ამტკი-
ცებს, რომ გალიენემ კანონმდებლობის გზით დაადგინა
ქრისტიანობა სრული გაგებით დაშვებულ რელიგიად
(*religio licita*) და, რომ ამის შემდეგ ამ დაკანონებამ მი-
იღო სრული იურიდიული ძალა იმპერიაში. ის თვლის,
რომ ქრისტიანთათვის გალიენეს კეთილგანწყობილი
კანონმდებლობა შთაგონებულია იმ მიზნით, რომ მია-
ღწოს ქრისტიანობას ყველა უფლება *religionis licitae*. გ.
გერესის ყველა არგუმენტის შეჯერების შედეგად ერთი
უდავო არგუმენტი რჩება – ეკლესიამ მიიღო 40-წლიანი
მშვიდობიანი პერიოდი.

ა. ჰარნაკის აზრით, განკარგულება ითვალისწინებდა
მხოლოდ ორ განსაზღვრებას: 1) ქრისტიანი ეპისკოპო-
სების ძებნა და მათ წინააღმდეგ რაიმე ძალის გამოყენე-
ბა არ არის დაშვებული; 2) ამიერიდან მმართველი წარ-

მართები არ უნდა ესხმოდნენ თავს იმ ადგილებს, სადაც ქრისტიანები ღმრთისმსახურებას აღასრულებენ. ამით ქრისტიანები, დასძენს ჰარნაკი, დარჩნენ იმავე არასასურველ მდგომარეობაში, რომელშიც ისინი იყვნენ დეციუსის და ვალერიანეს დრომდეც. არ ჩანს, რომ ქრისტიანობას მინიჭებული ჰქონდა ის უფლებები, რომლებიც მიეკუთვნებოდა რელიგიურ კორპორაციებს. ერთი სიტყვით, გალიენეს ქრისტიანებისთვის სიახლე არ შეუტანია კანონმდებლობაში.

შეიძლება თუ არა დავეთანხმოთ ა. ჰარნაკის აზრს, რომ გალიენეს სიგელები ატარებს მხოლოდ რამდენიმე „უარყოფით“ დადგენილებას, რომლებიც შეეხება ქრისტიანობას? რომ თითქოს გალიენემ არ შეიტანა არავითარი სიახლე ქრისტიანთათვის საკეთილდღეოდ რომაულ კანონმდებლობაში? რომ მან (გალიენემ) არ მიანიჭა ქრისტიანებს არავითარი უფლებები, ისეთი როგორიც მიეკუთვნებოდა სხვა რელიგიურ კორპორაციებს იმპერიაში. ა. ჰარნაკის მოსაზრება გ. გერესის ვერსიის საპირისპიროა. რაოდენ მოკლევადიან უნდა ყოფილიყო ევსების შეტყობინება გალიენეს საკანონმდებლო ღონისძიებების შესახებ ქრისტიანების მიმართ, ეს ყველაფერი საკმარისია იმისათვის, რათა აღმოვაჩინოთ, რომ გალიენეს კანონმდებლობა რაღაც კუთხით ის ისტორიაა, რომელშიც ჩანდა რომის იმპერატორთა კანონმდებლობაში ტოლერანტული დამოკიდებულების ჩამოყალიბება ქრისტიანებისადმი.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხის განხილვისას, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა ყურადღება მივაქციოთ იმ პატარა შენიშვნას, რომელსაც აკეთებს ევსები სიგელებთან დაკავშირებით, რომლებიც გალიენეს დროს ყველა ეპისკოპოსს დაეგზავნა ეგვიპტელების გარდა. ამ სიგელებით ნაბრძანები იყო, რომ ეკლესიის წარმომადგენლებს დაბრუნებოდათ მიწის ნაკვეთები, რომლებიც ე.წ. კიმიტირიებს ეკავათ. რამდენად არსებითია ბრძანე-

ბის ეს პუნქტი? ა. ჰარნაკი თვლის, რომ შესაძლებელია, ბრძანებულება ქრისტიანთათვის კიმიტირიების დაბრუნებაზე შეადგენდა ქრისტიანებთან დაკავშირებული გალიენეს იმ საერთო სახელმწიფოებრივი კანონის (das Reichsetict) არსს, რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია. თუკი ასეა, მაშინ გალიენეს კანონმდებლობა, რომელიც ბრძანებდა დაებრუნებინათ ქრისტიანთათვის ადგილები, რომლებზეც განთავსებული იქნებოდა ქრისტიანული კიმიტირიები, ეკლესიის მიერ კიმიტირიების მფლობელობის განუყოფელ უფლებას ადასტურებდა.

ამ დაკანონებიდან გამომდინარეობდა იმავე გალიენეს სხვა დადგენილებებიც. ცნობილია, რომ ქრისტიანთა დაკრძალვის ადგილები, კიმიტირიები, ასევე ქრისტიანთა ღმრთისმსახურების ადგილს წარმოადგენდა, ევსები მონუმობს, რომ ქრისტიანებს უყვარდათ გამოეყენებინათ განსასვენებლები, როგორც ადგილები, საეკლესიო მსახურების აღსავლენად (ევსები, ეკლესიის ისტორია IX, 2). მოციქულთა განწესებანში განსასვენებლები ტაძრების მსგავსად ღმრთისმსახურებისათვის გამოიყენებოდა (სამოციქულო განწესებანი VI. 30), ამიტომ, ქრისტიანთა საზოგადოების განსასვენებლების საკუთრების უფლების დაკანონებით, იმპერატორი, თავისთავად, ნებას რთავდა ღმრთისმსახურებას ადგესრულებინათ. ეს აზრი ნათლად არის გამოხატული იმ რესკრიპტში, რომლის ტექსტიც შემოინახა ევსებიმ (ვინაიდან, წარმართებს ნაბრძანები ჰქონდათ, რომ მათ გაეთავისუფლებინათ ქრისტიანთა ღმრთისმსახურების ადგილები) (ევსები, ეკლესიის ისტორია VII, 13). ამასთან, აღიარებული იყო ქრისტიანი სასულიერო პირების უფლებები, რათა შეესრულებინათ ღმრთისმსახურება მორწმუნეთათვის (როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ა. ჰარნაკი), ქრისტიანებს კი ნება ეძლეოდათ, თავისუფლად მიეღოთ მონაწილეობა ღმრთისმსახურებაში.

არის თუ არა ყველაფერი ეს ქრისტიანთათვის მნიშვნელოვანი, რაღაც ახალი წარმართი იმპერატორების კანონმდებლობის ისტორიაში? უდავოდ არის, რადგან მანამდე არაფერი მსგავსი არ მიუციათ ახალი რელიგიის მიმდევართათვის რომის იმპერატორებს, მათაც კი, რომლებიც გამოირჩეოდნენ ქრისტიანთა მიმართ კეთილგანწყობით. ეს მხოლოდ პრაქტიკაში კი არ არის დაშვებული, *tacito consensu*, არამედ ჩამოყალიბებულად არის მოცემული კანონის სახით, რომელიც დამტკიცებულია რომის იმპერიის ყველა ქვეშევრდომისათვის. განა ეს არ არის რაღაც ახალი იმასთან შედარებით, რაც იყო ქრისტიანობისათვის აქამდე?

სხვა, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი საკითხია უფლებები, რომლებიც მისცა ეკლესიას გალიენემ. რამდენად შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ამ უფლებებით ეკლესია გადაიზარდა კორპორაციაში, რომელიც უფრო მყარად იდგა რომაულ იურიდიულ სივრცეში? მოიხვეჭა თუ არა მან ხელისუფლებისგან დაშვებული რელიგიური კორპორაციების მსგავსი მდგომარეობა? ჩვენ ვთვლით, რომ გალიენესაგან, ზემოხსენებული უფლებების მიღებით ქრისტიანული ეკლესია დადგა ზოგიერთი რელიგიური საზოგადოების კატეგორიაში, რომლებიც კანონის მფარველობის ქვეშ იდგნენ, უფრო ზუსტად კი, უფლებების მიხედვით ის გახდა ისეთივე, როგორიც იყვნენ ე.წ. „დამკრძალავი კოლეგიები“ (*collegia salutaria – collegia funeraticia*). რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავდა რომის იმპერიაში ნებადართული რელიგიებისადმი გათანაბრებას, მაგრამ „დამკრძალავი კოლეგიების“ უფლებებით რომი ქრისტიანობას კანონით რეგულირებადს ხდიდა.

რას წარმოადგენდა ეს დამკრძალავი კოლეგიები, როგორი უფლებები ჰქონდათ, რა გაგებით იდგნენ რომაული კანონების მფარველობის ქვეშ? წარმართები ფრიად დაინტერესებული იყვნენ მათი და მათი ახლობლების

უაღრესად ღირსეულად დაკრძალვით; ამაზე ნაკლები დაკრძალვა ან სრულიად დაუკრძალავად დარჩენა, გადაგდება რომელიმე უფსკრულში, ითვლებოდა უდიდეს უღირსობად ადამიანისათვის. ამის გამო ისინი და განსაკუთრებით ღარიბები მათ შორის, აარსებდნენ საზოგადოებებს ან კორპორაციებს, რომელთა ამოცანაც იყო ღირსეულად დაეკრძალათ ამ კორპორაციის ყოველი წევრი. დამკრძალავი კორპორაციები სახელწოდებით *collegia funeraticia* სწრაფად ვრცელდებოდნენ. დამკრძალავი კოლეგიის სახელით, რომის იმპერიაში თავს იჩენს რელიგიური საზოგადოებები, რომლებიც ეთაყვანებიან იზიდას, სერაპისს, მითრას. დასაწყისში ამ დამკრძალავ კოლეგიებს ნება ეძლეოდათ შეკრებილიყვნენ მხოლოდ თვეში ერთხელ, აერჩიათ მათი საქმის განმკარგულებლები, ჰქონოდათ საერთო საღარო, რომელიც შედგებოდა მათი წევრების ყოველთვიური შენატანებით. სახელმწიფო ცნობდა ყველა მსგავსი საზოგადოების უკან იურიდიული პირის უფლებას, ე.ი. ნებას რთავდა, ჰქონოდათ საერთო საკუთრება, რომელიც შეიძლება ყოფილიყო შემდგარი მიწის ნაკვეთებისაგან, მონებისაგან, ფულისაგან, აერჩიათ თავისი ფენიდან წარმომადგენელი განსასვენებლების ზედამხედველად (კოლუმბარიებად) და ეწარმოებინათ პროცესები (23, 548-550). საზოგადოება აღმართავდა თავის ტაძრებს და ნაგებობებს საზოგადოებრივი შეკრებებისათვის. საზოგადოების სასაფლაოებსა და ძეგლებს სახელმწიფოებრივი კანონები იცავდა და კანონდარღვევის შემთხვევაში ამ საზოგადოებებს შეეძლოთ დაცვის მოთხოვნა. წევრებს შორის გაჩნდა საერთო ინტერესები.

ჩვენი აზრით, დამკრძალავი კოლეგიების სტატუსში მოაქცია ქრისტიანობა გალიენემ თავისი ცნობილი კანონით და, ამრიგად, უბოძა ქრისტიანობას ლეგალურად არსებობის უფლება. დამკრძალავი კოლეგიების უფლე-

ბები რომის კანონების მიხედვით იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ამ უფლებებით სარგებლობა ქრისტიანებისათვის უზომოდ ბევრს ნიშნავდა. დამკრძალავი კოლეგიების სახელით, ქრისტიანებს შეეძლოთ, საკმაოდ თავისუფლად დაეკმაყოფილებინათ ყველა თავისი უმნიშვნელოვანესი რელიგიური მოთხოვნები. მაგრამ საეჭვოა, რომ ქრისტიანებს შეძლებოდათ თავიდანვე, ქრისტიანობის გამოჩენისთანავე, ესარგებლათ იმ უფლებებით, რომლითაც სარგებლობდნენ დამკრძალავი რელიგიური კოლეგიები.

II და III საუკუნეების ქრისტიანობის ისტორიიდან კარგად ჩანს, თუ როგორ ართმევდა წარმართი ბრბო და წარმართი ხელისუფლება ქრისტიანებს მათ განსასვენებელ ადგილებს, უკრძალავდნენ იქ შესვლას და თავშეყრას, ან არღვევდნენ ასეთი ადგილების ხელშეუხებლობას, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქრისტიანები დიდი ხნის მანძილზე არ სარგებლობდნენ ისეთი უფლებებით, როგორითაც დამკრძალავი კოლეგიები. ტერტულიანეს შემოქმედებიდან ირკვევა, რომ კართაგენის მიდამოებში იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ბრბო თავს ესხმოდა ქრისტიანთა განსასვენებლებს, გამოჰქონდათ იქიდან გარდაცვლილ ქრისტიანთა გვამები და შეურაცხყოფდნენ მათ (ტერტულიანე, აპოლოგია, თ. 37), ანდა იგივე ბრბო მოითხოვდა, რომ ქრისტიანებს საერთოდ ჩამორთმეოდათ მინდვრები, რომლებსაც მიცვალებულთა დასაკრძალად იყენებდნენ; ბრბო მოუწოდებდა: „ნაართვით ქრისტიანებს დასაკრძალი ადგილებიო“ (*areae christianorum non sint*) (ევესები, ეკლესიის ისტორია VII, 11). გალიენეს წინამორბედის, ვალერიანეს დევნის ისტორია ასევე ცხადყოფს, რომ ხელისუფლება ეგვიპტესა და ჩრდილოეთ აფრიკაში უკრძალავდა ქრისტიანებს მიეკითხათ განსასვენებლებისათვის და გაემართათ იქ რაიმე სახის შეკრებები და ეს მათ ძალიან მკაცრად მოეთხო-

ვებოდა. თუ მხედველობაში მივიღებთ ქრისტიანთათვის იმ უფლებით სარგებლობის მნიშვნელობას, რომლითაც სარგებლობდნენ დამკრძალვი კოლეგიები, ეჭვგარეშეა, რომ ქრისტიანებს ძლიერ სურდათ, ხელისუფლებას გაეყვანა ისინი დამკრძალვი კოლეგიების კატეგორიაში, მაგრამ გალიენეს დრომდე არსად ჩანს, რომ ისინი ისეთივე უფლებებით სარგებლობდნენ, როგორითაც კოლეგიები. მათ შეეძლოთ შეეთვისებინათ ამ საზოგადოებათა ფუნქციები, მაგრამ უფლებები, რომლითაც ისინი სარგებლობდნენ, მათ არ ჰქონდათ. ეს უფლებები მათთვის შეეძლო მიენიჭებინა მხოლოდ ხელისუფლებას, მისი ნებართვის გარეშე კი ამ უფლებებით სარგებლობის შესაძლებლობა არ ჰქონდათ, მაგრამ ამ უფლებების მოპოვება ქრისტიანობას დიდხანს არ შეეძლო.

მიზნის მისაღწევად ერთ-ერთი მთავარი დაბრკოლება ის იყო, რომ ქრისტიანული შეკრებები, წარმართული ხელისუფლების მხრიდან უკანონოდ ითვლებოდა, რომის კანონები ითვალისწინებს, რომ დამკრძალვი კოლეგიების სახელით არ აღმოცენებულიყო სახელმწიფოსათვის მიუღებელი საზოგადოებები, სანამ წარმართული ხელისუფლება ქრისტიანებისადმი არაკეთილგანწყობილი იყო, რთული იყო დამკრძალვი კოლეგიების უფლებების მოპოვება. გალიენეს დრომდე მათ არც ჰქონდათ ასეთი უფლებები, თუმცა, მშვიდობიან დროში მათ შეეძლოთ მიეთვისებინათ, ყოველ შემთხვევაში ზოგიერთი უფლება მაინც, რომლებიც მიეკუთვნებოდა ზემოხსენებულ კოლეგიებს. იმ უფლებების მოპოვება, რომლებიც ჰქონდა დამკრძალვ კოლეგიებს, ქრისტიანთათვის მხოლოდ აუსრულებელ ნატვრად რჩებოდა. მათ რომ ნამდვილად უნდოდათ მსგავსი უფლებები, ნათლად ჩანს, ტერტულიანეს აპოლოგეტიური თხზულებებიდან (ტერტულიანე, აპოლოგია, თ. 30). ტერტულიანე, რომელიც რომაელი იურისტი იყო, კარგად იცნობდა, რამდენად მეტ თა-

ვისუფლებას და უპირატესობას იღებენ პრაქტიკაში ის რელიგიური საზოგადოებები, რომლებსაც კანონი ნებას რთავს მიეკუთვნებოდნენ დამკრძალავ კოლეგიებს, და ამიტომ ყველა ღონეს ხმარობს წარმომადგინოს ქრისტიანული საზოგადოება, როგორც ერთ-ერთი სახეობა იმ საზოგადოებებისა, რომლებსაც რომის ხელისუფლება ნებას რთავდა და *collegia licita* (ტერტულიანე, აპოლოგია, თ. 38) რიგში შედიოდნენ. ტერტულიანე პარალელს ავლებს ქრისტიანულ საზოგადოებასა და დამკრძალავ კოლეგიებს შორის; ის აღნიშნავს, რომ ქრისტიანები აგროვებენ ფულს, ისევე როგორც ეს მიღებულია კოლეგიებში, თვეში ერთხელ (ტერტულიანე, აპოლოგია, თ. 39). თანხა უპირატესად განკუთვნილია შესანახად და გამიზნულია ღარიბთა დაკრძალვისთვის. რომ ქრისტიანები ყიდულობენ დიდი რაოდენობით კეთილსურნელებას მიცვალებულთა დასამარხად (ტერტულიანე, აპოლოგია, თ. 42), რომ ქრისტიანებთან, ისევე, როგორც ხელისუფლების მიერ დაშვებული კოლეგიების წევრებთან, იმართება ძმური ტრაპეზები (ტერტულიანე, აპოლოგია, თ. 39). მაგრამ, ამაოდ მოუწოდებდა ტერტულიანე ხელისუფლებას თხოვნით, ქრისტიანებისთვის მოწყალე თვალთ გადმოეხედათ, ხელისუფლება განასხეავებდა დამკრძალავი კოლეგიების წევრებს ქრისტიანული საზოგადოების წარმომადგენელთაგან, თუკი კანონი ქრისტიანულ საზოგადოებას დამკრძალავი კოლეგიების კატეგორიაში დააყენებდა, ტერტულიანეს პერიოდში აღარ იქნებოდა ეს მდგომარეობა ქრისტიანთათვის ნატვრისა და მოლოდინის საგანი.

ამის შემდეგ, პარადოქსული იქნება თუ არა დასკვნა, რომ ქრისტიანობა, გალიენეს სიგელების მიხედვით, დგებოდა სხვა რელიგიური საზოგადოების რიგში, რომლებიც ცნობილი იყო დამკრძალავი კოლეგიების სახელით? დამკრძალავი კოლეგიების არსებობა წარმოუდ-

გენელი იყო შესაბამისი ქმედებების გარეშე. მათ ჰქონდათ გარკვეული წრე რელიგიური ქმედებებისა – პრაქტიკაში საკმაოდ მნიშვნელოვანიც, – ჰყავდათ კოლეგიის წევრების მიერ არჩეული წარმომადგენლები, განსხვავებული ქმედებების განსახორციელებლად. იგივე ეძლეოდა ქრისტიანულ საზოგადოებას გალიენეს კანონით. ევსების მიერ განმარტებული სიგელებით ქრისტიანებს ნება ეძლეოდათ შეესრულებინათ მათთვის ჩვეულებრივი რელიგიური ქმედებები, ხოლო სიგელის ტექსტიდან, რომელმაც ჩვენამდე იმავ ევსების წყალობით (ევსები, ეკლესიის ისტორია VII, 13) მოაღწია, ჩანს, რომ გალიენეს მიერ მსგავსი სახის უფლებები მიეცათ როგორც ეკლესიის წარმომადგენლებს, ისე მის სხვა წევრებსაც, – შესაძლებელია, იგივე უფლებები, როგორიც ჰქონდათ რომაულ სახელმწიფოში *Collegia funeratieia*. თუ ეს დასკვნები სამართლიანია, მაშინ გალიენემ მისცა ქრისტიანებს ლეგალური მდგომარეობა იმპერიაში, თუმც ეს ლეგალურობა შორს იდგა იმისგან, რასაც რომში ერქვა *religio licita*. ქრისტიანები აღიარებულნი არიან, როგორც გარკვეული სახის რელიგიური კორპორაცია, რომელიც სარგებლობდა გარკვეული უფლებებით.

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ გალიენეს მიმართ დიდი მადლიერების გრძნობით არის გამსჭვალული, როგორც ევსები, რომელიც ხედავდა მის მიერ გამოცემული სიგელების სასიკეთო მნიშვნელობას (ვგულისხმობთ ეკლესიის ორმოცნლიან მშვიდობას გალიენეს დროიდან დიოკლეტიანეს დრომდე), ისე დიონისე ალექსანდრიელი, რომელიც მოწმეა იმ გრძნობებისა და შთაბეჭდილებებისა, რომლებიც გამოწვეული იყო ქრისტიანთა საზოგადოებაში მათ მიმართ კეთილგანწყობილი იმპერატორის სიგელებით. ევსები გალიენეს უწოდებს „კეთილგონიერს“ (ევსები, ეკლესიის ისტორია VII, 15) და ეკლესიისათვის „მშვიდობის მომცემელს“ (ევსები, ეკლესიის ისტორია

VI, 22; VIII, 1). დიონისე ანტიოქიელი, გალიენეს თანამედროვე, აღფრთოვანებით უსადაგებს ამ იმპერატორს სახელებს „მადლმოსილსა და კაცთმოყვარეს“, ადარებს მის იმპერატორობას მზის სხივებს, მანათობელ მზეს, რომელიც ანათებს სამყაროს და კიდევ მოჰყავს გალიენესთან მიმართებით (ევსები VIII, 23) ესაიას ერთი წინასწარმეტყველება (ესაია 43, 19). უდავოა, ასეთი საქებარი სიტყვებით აღექსანდრიის ეპისკოპოსმა მხოლოდ იმიტომ ღირსყო გალიენე, რომ მან დიდი სიკეთე გამოიჩინა ქრისტიანთათვის, სხვა მხრივ, როგორც მმართველს, გალიენეს არ დაუმსახურებია არანაირი ქება-დიდება“ (ტრებელიუს პოლიო, ორი გალიენე 4, 16).

გალიენეს ტოლერანტული სიგელების დროიდან ქრისტიანთათვის დგება ორმოცწლიანი მშვიდობა. რომის იმპერატორებს, ქრისტიანები აღარ თვლიან თავის ბუნებრივ მტრებად. მხოლოდ აქედან გამომდინარე, შეიძლება აიხსნას შემდეგი მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელიც ავრელიანეს იმპერატორობის დროს (270-275 წწ.) მოხდა. ანტიოქიაში საეკლესიო სასამართლომ კათედრის გარეშე დატოვა ანტიოქიელი ეპისკოპოსი პავლე სამოსატელი. მის მემკვიდრედ დაინიშნა დომნე; მაგრამ პავლე არ ფიქრობდა კრების ნების აღსრულებას, არ სურდა მემკვიდრისათვის თავისი ტაძრისა და საეპისკოპოსო საცხოვრებლის დათმობა. ქრისტიანებმა თხოვნით მიმართეს იმპერატორ ავრელიანეს, აღესრულებინა საეკლესიო სამართალი. შესაძლებელი იყო თუ არა ეს ადრე? მტრებს საშველად არ მიმართავენ, თანაც დახმარების იმედით! ავრელიანემ გაიგო თუ არა, რომ რომისა და იტალიის ეპისკოპოსები მხარს უჭერენ დომნეს და არა პავლეს, ბრძანა, გამოეგდოთ ეს უკანასკნელი ანტიოქიაში საეპისკოპოსო სახლიდან (ევსები, ეკლესიის ისტორია VII, 30). მით უმეტეს, რომ ავრელიანე იყო ერთ-ერთი ყველაზე მკაცრი და დაუნდობელი ხელმწიფე,

რომლისთვისაც საერთოდ უცხო იყო წყალობა (ფლავიუს ვოპისკუსი, ავრელიანე 8,21), რომელიც თვითონ იყო ერთგული რომის პოლითეიზმისადმი. უნდა ითქვას, რომ მთელი თავისი იმპერატორობის პერიოდში, ავრელიანე ქრისტიანების მიმართ ტოლერანტულად და მშვიდობიანად იყო განწყობილი. როდესაც ავრელიანემ ერთ რთულ მდგომარეობაში უბრძანა სენატს გამოეყენებინათ სიბილისტური წიგნები, ე.ი. ემკითხავენინათ მათზე და როცა სენატორები რატომღაც აგვიანებდნენ ამ საქმეს, მაშინ ავრელიანემ მათ მისწერა: „სენატორებო, მე მიკვირს, რომ თქვენ ასე დიდხანს ორჭოფობთ სიბილისტური წიგნების გადაშლას, თითქოს თქვენ ქრისტიანთა ეკლესიაში ხართ და არა ყველა ღმერთის ტაძარში“ (flavius ვოპისკუსი, ავრელიანე 20), თუმცა, იმპერატორის სიტყვები არც ისე გასაგებია, მაგრამ მათში მაინც არის ქრისტიანებისადმი არაკეთილგანწყობილი ტონი. ე.ი. გალიენეს კანონმდებლობა ქრისტიანებთან მიმართებით არა მარტო ლაგამს სდებდა წარმართ იმპერატორებს, რომლებიც დიდად არ სწყალობდნენ ქრისტიანებს, არამედ ნებსით თუ უნებლიეთ, გარკვეულ შემთხვევებში, აიძულებდა მათ გამოსულიყვნენ ქრისტიანული საზოგადოების დასაცავად და მფარველად.

გალიენემ განსაზღვრა უფლებები ქრისტიანულ ღმრთისმსახურებისათვის, უფლება საკუთრების ქონებისა, უფლება საეკლესიო იერარქიისა და ქრისტიანობის წევრების მშვიდი მდგომარეობისა. ამ ჩარჩოებშია ჩასმული ავრელიანეს კეთილი ნებაც ქრისტიანთა მიმართ, რამდენადაც ეს გამოიხატა პავლე სამოსატელის საქმეზე. თუმცა, ზედმეტად გადაჭარბებული იქნებოდა ავრელიანეს კეთილგანწყობის მტკიცება ქრისტიანთა მიმართ. დაუშვებელია აზრი, თითქოს იმპერატორი, რომელიც ანტიოქიელი ქრისტიანების დასაცავად გამოვიდა უზურპატორი პავლე ეპისკოპოსის წინააღმდეგ, წარ-

მოადგენს ქრისტიანობის დამცველს, როგორც religio licita-ის. მსგავსი არაფერი ჩანდა ავრელიანეს ქმედებაში, თუმცა ზოგიერთი მეცნიერი საპირისპიროს ამტკიცებს, რაც უფრო გადაჭარბებაა, ვიდრე რეალობა. უნდა გვახსოვდეს, თუ რა ისტორიულ პირობებში მოხდა განხილული ფაქტი.

გალიენეს დროიდან ანტიოქია და მთელი აღმოსავლეთი აღმოჩნდა პალმირელ მეფეთა დინასტიის გავლენის ქვეშ; ავრელიანეს იმპერატორობის დროს აღმოსავლეთსა და ანტიოქიაში მეფობდა პალმირელი დედოფალი ზინობია და აღმოსავლეთი თავის სკიპტრას (ტრებელიუს პოლიო, ორი გალიენი თ. 10, 12, 13; ფლავიუს ვოპისკუსი, ავრელიანი, თ. 25) შემოუერთა. აი, ასეთ გარემოებაში მიმართავენ აღმოსავლეთის ეპისკოპოსები თხოვნით იმპერატორს. ამ ვითარებაში უბრალო პოლიტიკური გათვლა უბიძგებდა იმპერატორს პავლე სამოსატელის მოწინააღმდეგეთა მხარე დაეჭირა; რადგან ცნობილი იყო, რომ პავლე მხარს უჭერდა ზინობიას, და მხოლოდ მისი წყალობით მყარად იჯდა თავის კათედრაზე მას შემდეგაც, რაც ის კრებამ გაასამართლა. ავრელიანეს შეეძლო მხარი დაეჭირა პავლეს მოწინააღმდეგეთათვის, ანტიოქიაში უწინდელი პალმირული რეჟიმის ოპოზიციონერობის გამო. მაგრამ, ამ განმარტებიდანაც უდავოა, ზოგადად კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება თუმცა, ის ქრისტიანობისადმი ავრელიანეს პირადი სიმპათიებიდან არ გამომდინარეობდა. ყოველ შემთხვევაში, ავრელიანეს სახით არ შეიძლება დავინახოთ ქრისტიანობის მფარველი, როგორც religio licita-სი: ქრისტიანობა რომის იმპერიაში III საუკუნეში არ იყო გამოცხადებული ასეთად. გალიენეს კანონმდებლობითი საქმიანობა და ავრელიანეს კეთილგანწყობილი პოლიტიკა ქრისტიანობის მიმართ დროის ნიშანი იყო.

III საუკუნის ნახევრის ქრისტიანები ნათლად აცნობიერებდნენ, რომ ქრისტიანობა არის დაუმარცხებელი

ძალა და ეს ცნობიერება დღითი დღე იზრდებოდა. ყველაფერი იმაზე მეტყველებდა, რომ ქრისტიანობას უკვე ნაკლებად ეშინოდა ისეთი მტრისა, როგორიც მათთვის წარმართული სამყარო იყო. კვიპრიანეს აპოლოგეტურ ქმნილებებში მხილება უფრო აშკარაა, ვიდრე თხოვნა შეწყალებაზე და ჩივილი შევიწროებაზე. ორიგენე თავის თხზულებაში „ჩონტრა Celsum“, საუბრობს წარმართობის წინააღმდეგ, მაგრამ ეს არ არის გაცხოველებული ბრძოლა ერთი ძალისა მეორესთან. ეს უფრო გონების რეფლექსია, მშვიდად აღმქმელი საქმის ვითარებისა. თუ როგორ კეთილდღეობას მიაღწიეს ქრისტიანებმა გალიენეს იმპერატორობის დროიდან დიოკლეტიანეს მიერ ქრისტიანთა დევნის დრომდე ორმოცწლიანი მშვიდობის განმავლობაში. ამაზე გვესაუბრება ევსები, რომელმაც ყველაზე ნათელი ფერებით ასახა ქრისტიანების წარმატებები და კეთილდღეობა აღნიშნულ დროში (ევსები, ეკლესიის ისტორია VIII, 1).

იმპერატორი გალერიუსი

გავიდა 40 წელი, მშვიდობისა და კეთილდღეობისა, რომელიც ქრისტიანობას გალიენემ უძღვნა თავისი ტოლერანტული კანონით. დადგა IV საუკუნე და ამასთან, ყველაზე უმოწყალო დევნის პერიოდი: დიოკლეტიანესა და ასევე გალერიუსის დევნა (იმდენად, რამდენადაც გალერიუსმა გააგრძელა დიოკლეტიანეს მიერ დაწყებული დევნა). ქრისტიანულმა სამყარომ დაიწყო მერყეობა თავის საფუძვლებში. ჩვენი აზრით, ამ დევნამ, მიუხედავად თავისი გრანდიოზული მასშტაბებისა, შედეგი ვერ გამოიღო, რაც გალერიუსის 311 წლის განკარგულებით (ლაკტანციუსი, მდევენელთა სიკვდილის შესახებ თ. 34) დაგვირგვინდა. განკარგულებამ ჩვენამდე ორი რედაქ-

ციით მოაღწია: ლაქტანციუსთან და ევსებისტან (ევსები, ეკლესიის ისტორია VIII, 17). ამ რედაქციებს შორის განსხვავება ძალიან უმნიშვნელოა. უეჭველია, რომ ლაქტანციუსის ლათინური ტექსტი, იმ განკარგულების დედნის ტექსტი, რომელიც წყვეტდა ქრისტიანთა დევნას, არის ცოცხალი გამოხატულება ამ აზრისა. „ჩვენ პირველად გვსურდა, რომ ქრისტიანები დაბრუნებოდნენ ძველ კანონებს და რომაელთა საზოგადოებრივ დაწესებულებებს“, – ამბობს განკარგულება. მაგრამ რა? განკარგულება აღიარებს, რომ ამ წამოწყებას არ ჰქონია წარმატება: ქრისტიანებმა ღირსეულად გადაიტანეს დარტყმა და წარმართთა იმედები გააცრუს. „ქრისტიანები მოიცვა ისეთმა მიზიდულობამ – ნათქვამია განკარგულებაში, დაიმორჩილა ისეთმა სიგიჟემ, რომ მათ არ სურდათ ეცხოვრათ ძველი დადგენილებით“. სამწუხარო სიტყვებია წარმართი იმპერატორისათვის, რომელიც უკვე ველარ პოულობს საშუალებას, აწარმოოს ქრისტიანებთან არათანაბარი ბრძოლა. ის იძულებულია, სრული თავისუფლება მისცეს ქრისტიანულ აღმსარებლობას. „ჩვენ ნებას ვრთავთ ქრისტიანებს, – ნათქვამია განკარგულებაში, – თავისი რელიგიის აღმსარებლები იყვნენ (*ut denuo sint christiani – ιναυθις ασιχριστιανοι*) და ააგონ სახლები მათი საღმრთისმსახურო შეკრებებისათვის“. ქრისტიანობა აღარ იდევნება და თავისუფალია მისი აღმსარებლობა – აი, აზრი გალერიუსის განკარგულებისა. ახლა უკვე ქრისტიანების სისხლი კი აღარ სჭირდება წარმართ იმპერატორს, ის მათგან ლოცვებს მოელის. „ჩვენი ასეთი სულგრძელობისათვის, ქრისტიანებმა უნდა შესთხოვონ თავის ღმერთს ჩვენი ჯანმრთელობისა და საზოგადო კეთილდღეობისათვის“.

ცხადია, გალერიუსის ამ განკარგულებით წარმართობამ, ჯერ კიდევ კონსტანტინეს გამეფებამდე, თავის სასიკვდილო განაჩენს მოაწერა ხელი, მაგრამ ისმის კითხ-

ვა: რამ აიძულა იმპერატორი გალერიუსი, რომელიც არასდროს და არაფრით გამოხატავდა თავის კეთილგანწყობას ქრისტიანთა მიმართ, თავისი იმპერატორობის ბოლოს გამოეცა ჩვენ მიერ მოყვანილი განკარგულება? წყაროთა ნაწილი, ლაქტანციუსსა და ევსებისტან (ლაქტანციუსი, მდევნელთა სიკვდილის შესახებ თ. 33; ევსები, ეკლესიის ისტორია VIII, 17) ერთად, თვლიან, რომ ასეთი ქმედების მიზეზი გალერიუსის ავადმყოფობა იყო, საშინელი და საზარელი, რომელმაც მას ბოლო მოუღო – მტანჯველი ავადმყოფობა, რომელშიც, თითქოს, გალერიუსმა ღვთის სასჯელი დაინახა ქრისტიანთა დევნის გამო. გალერიუსის განკარგულება, როგორც ჩანს, ამართლებს ამ აზრს. ვინაიდან, მასში ქრისტიანებს მოუწოდებენ ილოცონ გალერიუსის ჯანმრთელობისათვის (*pro salute nostra*), თუ, რა თქმა უნდა, ეს სიტყვების ზოგადი ფრაზა არაა. სხვა წყაროების მიხედვით, განკარგულების გამოცემას იმით ხსნიან, რომ გალერიუსმა ბოლოს და ბოლოს გაიგო, რამდენად უსარგებლო აღმოჩნდა ქრისტიანთა წინააღმდეგ გამოყენებული ყველა ზომა და როგორი ერთგულები იყვნენ ქრისტიანები თავისი რელიგიისა და ამიტომ, გონივრულად მიიჩნია შეეწყვიტა სისხლისღვრა (148, 14). ეს განკარგულება ასეთი განმარტების დასტურსაც იძლევა, რადგან ის პირდაპირ გვატყობინებს, რომ ქრისტიანები რჩებოდნენ შეუდრეკელნი თავის რწმენაში, მიუხედავად ყველაფრისა. და, არსებობს კიდევ ერთი ვერსია, რაც გალერიუსის ეკლექტიკური ნეოპლატონური გუნება-განწყობილებაა (148, 15), მას სურდა ქრისტიანების ღმერთის შეყვანა წარმართთა ღმერთების სიაში, ვინაიდან ნეოპლატონელთა გაგებით, ყოველი რელიგიური კულტი, ასეა თუ ისე, გამოხატავს საერთო რელიგიურ სინამდვილეს. ეს ვერსია დაფუძნებულია განკარგულების საერთო ტონზე, რომელშიც თითქოს ჩანს მსგავსი ტენდენცია. მაგრამ ეს აზრი ვერ

უძლებს კრიტიკას: არ ჩანს, რომ უხეში, გაუნათლებელი გალერიუსი მიეკუთვნებოდა ნეოპლატონელთა ფილოსოფიურ სკოლას.

ზოგადად გალერიუსის ედიქტი, ნებისმიერი მოტივაციის მიუხედავად, ქრისტიანთათვის უდავოდ სასარგებლო იყო, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ედიქტი ბუნდოვან, ორაზროვან ადგილებს შეიცავდა, რასაც პრაქტიკაში შეეძლო ხელი შეეშალა ქრისტიანთა კეთილდღეობისათვის. რომელიმე პროკონსულს ან პრეფექტს, განკარგულების არასწორად გაგების შემთხვევაში, შეეძლო ევნო ადგილობრივი ქრისტიანებისათვის, ქრისტიანული რელიგიის თავისუფლებისათვის შეექმნა სირთულეები. მაგრამ იყო თუ არა მსგავსი რამ სინამდვილეში, უცნობია. პირიქით, ცნობილია, რომ გალერიუსის განკარგულებამ გამოცემისთანავე ქრისტიანებს კეთილდღეობა და ბედნიერება მოუტანა. ევსები ხატავს აღმაფრთოვანებელ სურათს იმისას, თუ რა მოჰყვა გალერიუსის განკარგულების გამოცემას. ეს ისტორიკოსი გვიამბობს, რომ საპყრობილები მაშინვე გაიღო, და მათში დამწყვდეული ქრისტიანები თავისუფლად ბრუნდებოდნენ საკუთარ სახლებში; კარიერებში, მომუშავე ქრისტიანებმა, რომლებიც აქ ქრისტიანობის აღმსარებლობისთვის იყვნენ გამოგზავნილნი, თავისუფლება მიიღეს და კარიერები დაცარიელდა. ეს უკანასკნელნი საზეიმოდ ბრუნდებოდნენ სამშობლოში, სიმღერით და ყიჟინით გადიოდნენ ქალაქებში, სიხარულით უბრწყინავდათ თვალები. ქრისტიანები ყველგან დაუბრკოლებლად იკრიბებოდნენ ღმრთისმსახურებისათვის; ეს იყო ხალხმრავალი შეკრებები. ამ სანახაობის შემყურე ისტორიკოსი აღნიშნავს, რომ ყველას ერვენებოდა, „თითქოს ღამის ნყვდიადიდან გამობრწყინდა ნათელი“. იმ ინფორმაციიდან, რომელსაც იძლევა ევსები, ნათლად ჩანს, რომ წარმართული ხელისუფლება ცდილობდა, რაც შეიძლება სწრაფად აღესრულებინა გა-

მოცემული უმაღლესი განკარგულება (ევესები, ეკლესიის ისტორია IX, 1).

განკარგულების აღსრულების სისწრაფე, მოწმობს იმას, რომ გალერიუსის ედიქტი ყველას მიერ მიღებული და გაგებული იყო ქრისტიანთათვის სასარგებლოდ. წარმართული საზოგადოება სავსებით კმაყოფილი იყო ქრისტიანთა მიმართ გალერიუსის საკანონმდებლო აქტის კეთილგანწყობილი დამოკიდებულებით. „თვით ჩვენი ძველი მკვლევებიც კი ხარობდნენ მომხდარის გამო ამ მოულოდნელი სასწაულის შემყურე“, – ამბობს ევესები წარმართებზე (ევესები, ეკლესიის ისტორია IX, 2). თავის მხრივ, ქრისტიანები, გალერიუსის მიერ დაკანონებულ აქტში, საზოგადოებრივი კეთილდღეობის წინაპირობას ხედავდნენ.

როგორ აისახა გალერიუსის განკარგულება ქრისტიანთა საერთო მდგომარეობაზე, რა კუთხით შეიცვალა ეს მდგომარეობა უკეთესობისაკენ ძველ დროსთან შედარებით, როგორი Status quo დამყარდა ამ იმპერატორის კანონმდებლობით, როგორ გამოიყენეს ქრისტიანებმა გამოცხადებული ტოლერანტობა, – ამის შესახებ, გადაჭრით რაიმეს თქმა შეუძლებელია, შესაძლოა მხოლოდ ვივარაუდოთ, ვინაიდან, მანამ, სანამ გალერიუსის 311 წლის განკარგულება შესაბამის ეფექტს მოახდენდა და დროში გამოცდილებას შეიძენდა, დაკარგა თავისი მნიშვნელობა, – ორი წლის შემდეგ გამოჩნდა ცნობილი მილანის ედიქტი კონსტანტინე დიდისა და ლიცინიუსისა. მთვარის შუქმა ადგილი დაუთმო მზის სინათლეს.

აი, ეს ფაქტები, წარმართული ხელისუფლების მშვიდობიანი დამოკიდებულებისა ქრისტიანთა მიმართ – ფაქტები, რომლებიც შეტანილი იყო კანონმდებლობის მემატრიანეში. ჩვენ ვუყურებთ ამ ფაქტებს, როგორც მზადებას კონსტანტინე დიდის ცნობილი საკანონმდებლო რეფორმებისათვის, რომელმაც ეკლესიის მდგომარეობა

რეობა სრულიად შეცვალა. რამდენიმე წარმართმა იმპერატორმა საერთო ძალისხმევით მოამზადა ის საფუძველი, რომელზეც ასეთი მტკიცე ნაბიჯით ავიდა პირველი ქრისტიანი იმპერატორი. წარმართ იმპერატორთა კანონმდებლობაში, რომელიც იხრებოდა ქრისტიანთა კეთილდღეობისა და სარგებლობისათვის, არის ბევრი რამ უთქმელი, ჩამოუყალიბებელი, გაუბედავი, ორჭოფული, არამდგრადი და შემთხვევითი; ნაკლებია სიმყარე, სტრატეგიულობა, ერთგვაროვნება, მიზნისაკენ სწრაფვის აღქმა. არ ჩანს საერთო ხელმძღვანელი იდეა; მაგრამ მაინც, ასეა თუ ისე, შედეგით თუ უშედეგოდ, ის მიდიოდა იმავე მიზნისკენ, რომლისკენაც ბოლოს მივიდა კონსტანტინე. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო გალერიუსის 311 წლის განკარგულება. კონსტანტინემ კიდევ უფრო წინ გადადგა ნაბიჯი: მან ქრისტიანობა სახელმწიფოებრივ რელიგიად გამოაცხადა. ეჭვგარეშეა, ეს ნაბიჯი მნიშვნელოვანი, ისტორიაში ეპოქის შემქნელი იყო, მაგრამ ის სრულიად არ იყო მოულოდნელი. რომაელი იმპერატორები, რომელთაც სახელი გაითქვეს ტოლერანტულობით ქრისტიანებისადმი, კონსტანტინეს კანონმდებლობის განვითარების დრომდე, თუმცა სუსტი და გაუბედავი ხმით, მაგრამ განაცხადეს უკვე წარმართობის სიკვდილის და ქრისტიანობის ზეიმის შესახებ. სამართლიანად აღნიშნავს ა. ობე: „როდესაც კონსტანტინე აქვეყნებდა კანონს, ქრისტიანთა მიმართ ტოლერანტობის შესახებ, ეს ტოლერანტობა უკვე დიდი ხნის წინ იყო ჩაბეჭდილი გონებასა და სულებში“, თუ ყველაში არა, მაშინ ბევრს შორის, თუ ბევრს შორის არა, მაშინ ყველაზე გონიერთა შორის.

ასე რომ, ერთმნიშვნელოვნად შეიძლება ითქვას, ქრისტიანობის სამსაუკუნოვანი გზა მისი დასაბამიდან რომის იმპერიის სახელმწიფო რელიგიად გახდომამდე, მიუხედავად დიდი ძალისხმევისა და მსხვერპლი-

სა, დინამიკურად ვითარდებოდა. რომის სახელმწიფოს პოლიტიკური დამოკიდებულება ქრისტიანობისადმი კონსტანტინე დიდამდე წარმართებოდა ევოლუციური გზით და მედიოლანის ედიქტი იყო მისი ლოგიკური დაგვირგვინება.

იმპერატორი კონსტანტინე

კონსტანტინე დიდმა იმპერატორ გალერიუსის ტოლერანტულ ედიქტს მოაწერა ხელი, ამის შემდგომ, კი თვითონ დაიწყო იმპერიაში რელიგიური საქმეების დარეგულირება.

ყველაზე მეტად, რაც კი კონსტანტინეს – პირველი ქრისტიანი იმპერატორის მოღვაწეობაში გვხვდება, ის არის, რომ იგი ქრისტიანთა მხარეზე გამოვიდა იმ დროს, როცა ქრისტიანების რიცხვი წარმართებთან შედარებით უმცირესობას წარმოადგენდა, ასეთი ნაბიჯის გადამდგმელ ადამიანს გენიალური შორსმჭვრეტელობის უნარი უნდა ჰქონოდა, რაც კონსტანტინეს უდავოდ, გააჩნდა.

კონსტანტინეს საკანონმდებლო საქმიანობა, რომელიც მიზნად ისახავდა იმპერიაში რელიგიური სიტუაციის დარეგულირებას, იწყება 312 წლის ედიქტით. იგი გამოცემულია კონსტანტინეს მიერ ლიცინიუსთან ერთად, რომელიც განაგებდა რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილს. სამწუხაროდ, კონსტანტინეს ამ პირველმა ბრძანებამ ჩვენამდე ვერ მოაღწია: არც ევსებიმ, არც ლაქტანციუსმა არ შემოგვინახეს იგი თავის ისტორიულ ნაშრომებში. ამიტომ, ედიქტის ხასიათის, არსის თუ მისი გამოცემის დროის დადგენისას, ჰიპოთეზებით სარგებლობა გვინევს. ამ ედიქტის თაობაზე მკვლევართა მიერ სამი თვალსაზრისი იყო გამოთქმული.

პირველი, რომელიც დიდი ხნის წინ გამოითქვა, ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში დამკვიდრებული იყო მეცნიერებაში და ახლაც გარკვეულწილად გაზიარებულია. ამ თვალსაზრისის გამზიარებელი მეცნიერები (G.Gieseler, H.Neander, A.Gfröner), ვარაუდობენ, რომ ედიქტი გამოიცა რომში კონსტანტინეს მაქსენციუსზე ცნობილი გამარჯვების შემდეგ და მისი შინაარსი ძალიან კეთილგანწყობილი იყო ქრისტიანების მიმართ, თუმცა მასში იყო ბუნდოვანება, რომელიც აღმოიფხვრა კონსტანტინეს შემდეგი მილანის ედიქტით. ამ შემთხვევაში ეს ისტორიკოსები თავისი მოსაზრებით ახლოს დგანან ევსების შეხედულებასთან, თუმცა, ამ ვარაუდის დასაბუთება გარკვეულწილად რთულია. ევსები თავის „საეკლესიო ისტორიაში“ ამბობს, რომ მაქსენციუსზე ცნობილი გამარჯვების შემდეგ, კონსტანტინემ ლიცინიუსთან ერთად რომში „ერთსულოვნად და ერთხმად გამოაქვეყნა ყველაზე სრულყოფილი და დეტალური კანონი ქრისტიანთა სასარგებლოდ“ (ევსები, ეკლესიის ისტორია IX, 9), ე.ი. 312 წლის ედიქტი. მაგრამ, გვაქვს საფუძველი მივიჩნიოთ, რომ 312 წლის განკარგულება გამოცემულია არა მაქსენციუსზე გამარჯვების შემდეგ, არამედ ამ გამარჯვებამდე და მისი შინაარსი იმდენად განსხვავდებოდა შემდგომი – მილანის ედიქტისგან, რომ ბოლო ედიქტი უფრო მისი გაუქმების მიზნით არის გამოცემული, ვიდრე მისი შევსებისა და დაზუსტებისთვის.

ჩვენი აზრით, 312 წლის ედიქტი ვერ იქნებოდა გამოცემული მაქსენციუსზე გამარჯვების შემდეგ, რისი მტკიცების საფუძველსაც გვაძლევს შემდეგი მიზეზი. მართლაც, კონსტანტინეს გამარჯვება მაქსენციუსზე მოხდა 312 წლის ოქტომბერში (27 ოქტომბერი), აქედან გამომდინარე, ჩვენ მიერ განსახილველი ედიქტი შეიძლება გამოქვეყნებულიყო მხოლოდ ნოემბერსა ან დეკემბერში. კონსტანტინეს შემდგომი – მილანის ედიქტი

გამოცემულია 313 წლის დასაწყისში, არაუგვიანეს მარტისა, მიუხედავად ამისა, ამ ედიქტში 312 წლის ედიქტის შესახებ ნათქვამია, რომ ის გამოცემულია დიდი ხნის წინ (ეესები, ეკლესიის ისტორია X, 5). 312 წლის ედიქტი გამოცემული რომ ყოფილიყო მაქსენციუსზე გამარჯვების შემდეგ, ოქტომბრის მერე, მაშინ როგორ შეეძლო მილანის ედიქტს, რომელიც გამოვიდა არაუგვიანეს 313 წლის მარტისა, მოეხსენებინა პირველი ედიქტი, როგორც „დიდი ხნის წინანდელი“? საკანონმდებლო ქმედებები, რომლებიც ერთმანეთისგან მეოთხედი წლით არიან დაშორებული, „დიდი ხნის“ ვერ იქნებოდა. 312 წლის ედიქტი გამოვიდა კონსტანტინეს მაქსენციუსზე გამარჯვებამდე, გაზაფხულზე და არა უგვიანეს აღნიშნული წლის ზაფხულისა. მაშასადამე, 312 წლის ედიქტსა და მილანის ედიქტს ერთმანეთთან ერთი წელი მაინც აშორებდა. არ შეიძლება ერთ რანგში განვიხილოთ მილანის ედიქტი, რომელიც კეთილგანწყობილი იყო ქრისტიანების მიმართ და 312 წლის ედიქტი. წყაროს მიხედვით, მილანის ედიქტი 312 წლის ედიქტს უფრო აბათილებს, ვიდრე ეთანხმება. 312 წლის ედიქტის შესახებ მილანის ედიქტი იძლევა მოკლე, მაგრამ გარკვეულ ცნობებს. აქ, 312 წლის ედიქტის შესახებ საუბარია გაკიცხვის ტონით (ეესები, ეკლესიის ისტორია X, 5).

მილანის ედიქტის ტექსტიდან გამომდინარე, რომელშიც გაანალიზებულია 312 წლის ედიქტი, ცხადია, რომ ეს განკარგულება თავისთავად არ იყო ქრისტიანთათვის ხელსაყრელი, და პირიქითაც, ეს დადგენილება წარმოჩნდება, როგორც დაბრკოლება მათი კეთილდღეობისათვის.

მეორე მოსაზრება მეცნიერებაში გამოიკვეთა ჰ. ნეანდერის და გ. გიზელერის შემდგომ და განსაკუთრებული ძალით განავითარა თეოდორ კეიმმა. მისი ვერსია წარმოადგენს მეორე უკიდურესობას განხილულ მოსაზრე-

ბასთან შედარებით. თუკი, იმ მეცნიერთა შეხედულება 312 წლის ედიქტზე საკმაო ოპტიმიზმითაა აღსავსე, თ. კეიმი იმავე ედიქტს მეტად პესიმისტურად აღიქვამს. მის თვალში კონსტანტინე დიდი მილანის ედიქტის გამოცემამდე, თითქოს, ქრისტიანობის ფარული მდევნელი ჩანს. თ. კეიმი თავის მოსაზრებებს ასაბუთებს თავად მილანის ედიქტის ტექსტის შინაარსის ანალიზით, ასევე, აღმოსავლეთ რომის იმპერატორ მაქსიმინეს 312 წლის ედიქტზე დაყრდნობით. ამ დოკუმენტების მეშვეობით, თ. კეიმი მიდის შემდეგ დასკვნებამდე: 1) თითქოს 312 წლის ედიქტით აკრძალულია წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადმოსვლა. თ. კეიმი ამ დასკვნამდე მიდის მილანის ედიქტის შემდეგი სიტყვების საფუძველზე: „ჩვენ გვნებავს, რომ ქრისტიანთა შესახებ ყველა იმ პირობის გაუქმების შემდეგ, რომლებიც შესული იყო წინა კანონში (ე.ი. 312 წ.), ყოველ მათგანს, ვინც ირჩევს ქრისტიანულ რელიგიას, შეეძლოს თავისუფლად და უბრალოდ, ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე აღასრულოს იგი“ (*Placuit nobis, ut amotis omnibus omnino conditionibus, nuns libere et simpliciter unusquisque eorum, qui eandem observandae religionis christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem – observare contendant.*). 2) 312 წლის ედიქტით, თ. კეიმის მოსაზრების თანახმად, აკრძალული იყო ქრისტიანობაში სექტანტობა, ე.ი. არ იყო უზრუნველყოფილი ქრისტიანულ საზოგადოებაში სექტების თავისუფალი არსებობა და მათთან შეერთება; თავისუფლება მიცემული აქვს მხოლოდ გაბატონებულ ქრისტიანულ კულტს. ეს დასკვნა თ. კეიმს გამოაქვს როგორც მილანის ედიქტიდან, ისე მაქსიმინეს 312 წლის ედიქტიდან. მილანის ედიქტში ნათქვამია: „სასარგებლოდ ვცანით, არავის ჰქონდეს წართმეული თავისუფლება მიაკუთვნოს თავი ქრისტიანულ თუ სხვა რელიგიას, რომელსაც მიიჩნევს თავისთვის უფრო მიზანშეწონილად“. ქრისტიანულ რე-

ლიგიაში, თ. კეიმი ამ შემთხვევაში ხედავს გაბატონებულ ქრისტიანულ კულტს, ხოლო სხვა რელიგიებში – ერესებს და ქრისტიანულ სექტებს. თ. კეიმის მსჯელობით, რადგანაც ერესები და სექტები მილანის ედიქტით დაშვებული გახდა, გამოდის, რომ ისინი აკრძალული იყვნენ კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტის მიხედვით.

ამგვარადვე განმარტავს თ. კეიმი მილანის ედიქტის სხვა ტექსტსაც: „ჩვენ ვაძლევთ ქრისტიანებს შეუზღუდავ რელიგიურ თავისუფლებას, და ამასთან სხვებსაც – aliis – ვრთავთ ნებას თავისუფლად აღასრულონ თავიანთი რელიგიის საქმეები“ (nulli omnino facultatem abnegandam, qui vel observationi christianorum vel ei religio mentem suam dederet; quam sibi aptissimam sentiret...Quod cum iisdem idultum pervideas, intelligit dicatio tua, etiam aliis religionis suae potestatem similiter apertam) (ეესები, ეკლესიის ისტორია X, 5). აქ ნახსენებ „სხვებში“ (ალიის) თ. კეიმი კვლავ ხედავს ერესების და სექტების მიმდევრებს. 3) თ. კეიმი ცდილობს დააზუსტოს მილანის ედიქტის ბუნდოვანი ადგილები 312 წლის ედიქტის შესახებ, რომლებშიც გამოთქმულია აზრი, რომ პირობები, რომლებითაც ეს ედიქტი აძლევდა თავისუფლებას ქრისტიანულ აღმსარებლობას ისეთი იყო, რომ მათ (ამ პირობების) შედეგად „ზოგიერთნი განუდგნენ თავისი ქრისტიანული რელიგიის დაცვას“. იგი მიიჩნევს, რომ, შესაძლოა, კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტის მიხედვით, მხოლოდ იმ ქრისტიანთათვის იყო დაშვებული ქრისტიანობის თავისუფალი აღმსარებლობა, რომელთაც შეეძლოთ დაემტკიცებინათ, რომ ისინი გახდნენ ქრისტიანები არა ედიქტის გამოცემის დროს, არამედ ქრისტიანები იყვნენ დიოკლეტიანეს დევნის დროსაც; რის შედეგადაც, იმ ქრისტიანებს, რომელთაც არ შეეძლოთ ცალსახად დაემტკიცებინათ, რომ იყვნენ ქრისტიანები მეტ-ნაკლებად ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში – წარმართებად მოიაზრებოდნენ. საერ-

თოდ თ. კეიმი მიიჩნევს, რომ ამ ედიქტში, შესაძლოა, მითითებული იყო ვინ უნდა მიეჩნიათ ქრისტიანად და ვინ არა, თუნდაც, ეს უკანასკნელნი ქრისტიანები ყოფილიყვნენ. 4) რადგან მილანის ედიქტში ხაზგასმითაა მოთხოვნილი, რომ ქრისტიანებს დაუბრუნდეთ ის საეკლესიო ქონება, რომელიც მათ წართმეული ჰქონდათ დევნისას, თ. კეიმი მიიჩნევს, რომ კონსტანტინეს 312 წლის კანონში არაფერი ამდაგვარი ქრისტიანთათვის არ ყოფილა: ქრისტიანებისთვის არ დაუბრუნებიათ საეკლესიო ქონება, რომელიც ქრისტიანულ საზოგადოებას კანონით ეკუთვნოდა, მაგრამ წართმეული იყო დევნისას, ტირანიისა და უკანონობის შედეგად.

საერთოდ, თ. კეიმის აზრით, კონსტანტინე, როცა გამოსცემდა 312 წლის ედიქტს, მიზნად ისახავდა ქრისტიანობისთვის წინააღმდეგობა გაენია, უნდოდა გამოეყენებინა „კანონიერი შევიწროება“, და ერთგვარი „ჯებირები“ აეშენებინა. თ. კეიმი უპასუხოდ არც ბუნებრივ შეკითხვას ტოვებს: რა მოტივაცია ჰქონდა კონსტანტინეს, რომ გამოეცა ისეთი ბრძანება, როგორიც იყო 312 წლის ედიქტი? თ. კეიმი მიიჩნევს, რომ კონსტანტინეს ასეთი ბრძანების გამოცემა აიძულა შიშმა წარმართული სახელმწიფო რელიგიის ისეთი მტრის წინაშე, როგორიც მოულოდნელად ქრისტიანობა აღმოჩნდა. როგორც კი გამოიცა გალერიუსის ტოლერანტული ედიქტი, ავითარებს თავის აზრს მკვლევარი, ათასობით ადამიანმა, რომელიც აქამდე მდევნელთა შიშის გამო მალავდა თავის სიმპათიებს ქრისტიანობის მიმართ, მიატოვა წარმართობა და ხელისუფლებისთვის მოულოდნელად შეუერთდა ქრისტიანულ აღმსარებლობას; იქმნებოდა შთაბეჭდილება, რომ თვით რომის სახელმწიფოს წარმართულ რელიგიას საფუძველი ეცლებოდა. ამასთან, თითქოსდა ქრისტიანების სექტებად და ერესებად დეტერმინირებულობა, რასაც თან ახლდა წინააღმდეგობები და

უთანხმოებები, ხელისუფლებას აიძულებდა შეეზღუდა ქრისტიანული სარწმუნოების თავისუფლება, მისი (თავისუფლების) მხოლოდ გაბატონებული ქრისტიანული კულტისთვის მინიჭებით.

თ. კეიმის მეოთხე არგუმენტის გარდა, ყველა დანარჩენი არადამაჯერებლად მიგვაჩნია. პირველი მტკიცებულება, რომლის საფუძველზეც ის ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტი კრძალავდა წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლას, უსაფუძვლოდ მიგვაჩნია. თუკი მილანის ედიქტით ყველა დაბრკოლება იხსნებოდა მათთვის, ვისაც სურვილი ჰქონდა შეერთებოდა ქრისტიანულ საზოგადოებას, არაფრიდან არ ჩანს ის, რომ ამით უქმდებოდა 312 წლის ბრძანების რომელიმე პარაგრაფი, რომელიც თითქოს პირდაპირ კრძალავდა წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლას; აქ საუბარია დაბრკოლებებზე, რომლებიც წარმოიქმნა ზოგადად ყველა დევნულობის შედეგად, და არა 312 წლის ედიქტის რომელიმე პუნქტის გამო.

საკამათოა თ. კეიმის მეორე არგუმენტიც. მართებულად არ მიგვაჩნია, რომ 312 წლის ედიქტი მფარველობდა მხოლოდ მთავარ ქრისტიანულ კულტს და მკაცრად ეპყრობოდა ერესებს და სექტებს. უპირველეს ყოვლისა, ვერ მტკიცდება, რომ მილანის ედიქტი მეგობრულად და კეთილგანწყობით ეპყრობოდა ერესებს და სექტებს, რასაც, თითქოსდა, არ აკეთებს 312 წლის ედიქტი. მილანის ედიქტი, ქრისტიანული რელიგიის გარდა, „სხვა რელიგიებსაც“ აძლევს თავისუფლებას. ეს ასეა, მაგრამ მხოლოდ ერთადერთი თ. კეიმი ამტკიცებს, რომ ამ „სხვა რელიგიებში“ უნდა ვიგულისხმოთ ერესები და სექტები და არა იუდაიზმი და წარმართობა ან სხვ.

იგივე შენიშვნა ეხება მისი მილანის ედიქტის განმარტებასაც, რომლითაც (მილანის ედიქტით) თავისი რელიგიის აღმსარებლობის უფლება ქრისტიანების გარდა

სხვა პირებსაც ეძლეოდა – aliis – იმპერიაში. თ. კეიმის მესამე არგუმენტს, წინა არგუმენტებთან შედარებით კიდევ უფრო ნაკლები ძალა აქვს. მკვლევარი ვარაუდობს ზოგიერთ შესაძლო პუნქტებს, რომლებიც, თითქოსდა, შეიძლება ყოფილიყო შესული 312 წლის ედიქტში და ცუდად ემოქმედა ქრისტიანთა მდგომარეობაზე: „აიძულებდა მათ, წარმართობასაც კი დაბრუნებოდნენ“. მაგრამ არ არის საკმარისი მხოლოდ ჰიპოთეზა, საჭიროა მისი დასაბუთებაც, რასაც თ. კეიმთან ვერ ვხედავთ, რადგან ამ ჰიპოთეზის ფაქტებით დამტკიცება შეუძლებელია. ერთი რამ ცხადია, რომ 312 წლის ედიქტის გარკვეული მხარეები ხელს უშლიდა ქრისტიანთა კეთილდღეობას, მაგრამ თუ როგორ, ეს ცნობილი არ არის, აქედან გამომდინარე, 312 წლის ედიქტის შინაარსის შესახებ მილანის ედიქტის იმ ნაწყვეტი ფრაზის მიხედვით, რომელსაც კომენტარს უკეთებს თ. კეიმი, შეუძლებელია ცალსახად რაიმე ერთმნიშვნელოვანი მოსაზრების გამოთქმა.

თ. კეიმის მეოთხე არგუმენტს, როგორც ითქვა, აქვს გარკვეული მნიშვნელობა; ცხადია, რომ 312 წლის ედიქტი არ აძლევდა ქრისტიანებს იმ კეთილდღეობას, რომელიც მილანის ედიქტმა მისცა, მაგრამ, აქედან არ გამომდინარეობს, რომ 312 წლის ედიქტი მტრული იყო ქრისტიანთა მიმართ.

მესამე შეხედულება კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტის შესახებ, გამოთქმულია ა. ცანის მიერ. იგი კონსტანტინეს პასუხისმგებლობას უხსნის 312 წლის ედიქტზე და გარკვეულწილად ქრისტიანობის მიმართ კონსტანტინეს საკანონმდებლო მოღვაწეობის ისტორიიდან შლის ამ ედიქტს.

ა. ცანი მიიჩნევს, რომ კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტი სხვა არაფერია, თუ არა გალერიუსის 311 წლის ედიქტის განმარტება, რომელსაც ეს უკანასკნელი მოითხოვდა. გალერიუსის ედიქტის ბოლოს ასეთი შენიშვნაა: „ჩვენ

სხვა ეპისტოლეთი (epistola) ვაუწყებთ მმართველებს, თუ რა უნდა დაიცვან ქრისტიანებთან მიმართებაში“ (Lactantius. De mort. Pers., cap. 34). ანუ გალერიუსი დაპირებას იძლევა, რომ 311 წლის ედიქტის გამოცემის შემდეგ გამოქვეყნებული იქნება სხვა მეორეხარისხოვანი ეპისტოლეები, რომლებშიც უფრო ზუსტად იქნება მითითებული პირობები, რის საფუძველზეც ქრისტიანებს ეძლეოდათ ტოლერანტობა. რადგან ისტორიამ ასეთი ეპისტოლეების არსებობა არ იცის, ამიტომ, ამბობს ა. ცანი, შეიძლება დავუშვათ, რომ ასეთი ეპისტოლეები ან საერთოდ არ გამოცემულა, ან ისინი დაკარგულია, ჩვენამდე არ მოუღწევია. მაგრამ ვარაუდი, რომ ასეთი ეპისტოლეები საერთოდ არ გამოცემულა, სწორი არ იქნებოდა, მართალია, გალერიუსი 311 წლის ედიქტის გამოცემისთანავე გარდაიცვალა, მაგრამ 311 წლის ედიქტი გამოცემულია არა მხოლოდ გალერიუსის სახელით, არამედ კონსტანტინეს და ლიცინიუსის სახელითაც; ამიტომ, რისი გაკეთებაც ვერ შეძლო პირველმა, უნდა აღესრულებინა, და ვალდებულნიც იყვნენ, ორ უკანასკნელს. და თუ შეეძლოთ ამის გაკეთება და ვალდებულნიც იყვნენ, მაშინ, შესაძლოა, რომ მათ ეს აღასრულეს.

კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტი, ვარაუდობს ა. ცანი, არის ის ეპისტოლე, რომელიც გალერიუსს უნდოდა გამოეცა 311 წლის ედიქტის დამატებად, მაგრამ ვერ შეძლო სიკვდილის გამო. იგი ვარაუდობს, რომ ეს ეპისტოლე გამოცემული იყო კონსტანტინეს მიერ არა მხოლოდ თავისი და ლიცინიუსის სახელით, არამედ გალერიუსის სახელითაც, რომელმაც დაავალა თავის მემკვიდრეებს შეესრულებინათ მისი ნება და კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტი არის ზუსტად ის ეპისტოლე, რომლის გამოცემასაც ჰპირდებოდა გალერიუსი.

ა. ცანის შეხედულება კონსტანტინეს 312 წლის ედიქტზე ყველაზე მართებულია. სავსებით სამართლიანია

მოსაზრება, რომ კონსტანტინემ გამოსცა არა რომელიმე ახალი ედიქტი, არამედ მხოლოდ განმარტა გალერიუსის მიერ გამოცემული ბრძანება.

თავის საკანონმდებლო საქმიანობაში კონსტანტინე დიდხანს არ დარჩენილა გალერიუსის თვალსაზრისზე. რომის იმპერატორ მაქსენციუსზე გამარჯვების შემდეგ ის გამოსცემს ცნობილ მილანის ედიქტს. ეს ბრძანება გამოიცა 313 წლის მარტში. მოვიყვანთ მილანის ედიქტის ცენტრალურ თეზისებს. „როცა ჩამოვედით მილანში, ჩვენ, კონსტანტინემ და ლიცინიუსმა, ყურადღებით განვიხილეთ საყოველთაო სარგებლობისა და კეთილდღეობისთვის გამოსადეგი საშუალებები, სხვა განკარგულებებს შორის ან, უკეთესია ითქვას, ყველა განკარგულებაზე უპირველესად გადავწყვიტეთ გამოგვეცა დადგენილება, რომლითაც დაცული იქნებოდა ღვთის მიმართ შიში და კრძალვა, კერძოდ, სასარგებლოდ მივიჩნიეთ ქრისტიანებისთვის და ყველასთვის მიგვეცა თავისუფლება აღასრულონ ის ღვთისმსახურება, ვინც რომელს მოისურვებს (*haec inter cetera...vel in primis ordinanda esse credidimus...ut daremus christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset*), რათა ღვთიური და ზეციური არსება, როგორც უნდა უნოდონ მას, იყოს კეთილგანწყობილი ჩვენს მიმართ და ყველას მიმართ, ვინც ჩვენს ხელისუფლებას ემორჩილება. ასე რომ, ვხელმძღვანელობთ საღი და მართალი აზრით, და ვაცხადებთ ჩვენს შემდეგ ნებას: ნურავის აეკრძალება აირჩიოს და აღასრულოს ქრისტიანული ღვთისმსახურება, არამედ, თითოეულს მიეცეს ნება თავისი გულის კარნახით მოექცეს იმ სარწმუნოებაზე, რომელსაც მიიჩნევს თავისი შეხედულებების შესაბამისად (*credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi christianorum, vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret*), რათა

ღმერთი ყოველი შემთხვევისას გვიგზავნიდეს თავის შე-
 ნენას და ყოველგვარ სიკეთეს. ჩვენ საჭიროდ ჩავთვა-
 ლეთ, ყველა იმ პირობის მოცილების შემდეგ, რომელთა
 შესახებაც ნახსენები იყო წინა ბრძანებაში ქრისტიანთა
 შესახებ, გავაუქმეთ ყველაფერი, რაც მიგვაჩნია ჩვენს
 კეთილგონიერებასთან შეუფერებლად. ამიერიდან, თი-
 თოეული, ვინც გადანყვეტს აღასრულოს ქრისტიანული
 ღვთისმსახურება, აღასრულოს იგი თავისუფლად, ყო-
 ველგვარი დაბრკოლებების გარეშე. ჩვენ კეთილად მი-
 ვიჩნიეთ განვაცხადოთ ჩვენი ნების შესახებ, რომელიც
 ანიჭებს ქრისტიანებს სრულ და შეუზღუდავ უფლებას
 აღასრულონ თავიანთი ღვთისმსახურება (*ut simpliciter
 unusquisque eorum, qui eandem observandae religioni chris-
 tianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac
 molestiam sui id ipsum observare contendant...scires, nos libe-
 ram atque absolutam colendi religionis suae facultatem iisdem
 christianis dedisse*). თუკი ჩვენ მათ ამის ნება დავრთეთ,
 მათთან ერთად სხვებსაც ენიჭება უფლება დაიცვან თა-
 ვიანთი წესები და სარწმუნოება. ასე იმიტომ განვსაზღ-
 ვრეთ, რომ არ შეიქმნას შთაბეჭდილება, თითქოს გვინ-
 და რომელიმე ღვთისმსახურების ღირსების დაკნინება".
 მილანის ედიქტი ასევე ბრძანებდა, რომ დაუყოვნებლივ
 დაბრუნებოდა ქრისტიანულ ეკლესიას (*corpori christiano-*
rum) ის ადგილები, სადაც იდგა ქრისტიანული ტაძრები,
 რომლებიც ბოლო დევნის შედეგად გადავიდა უცხოთა
 ხელში. ედიქტი აგრეთვე სწრაფ გამოქვეყნებას ავალ-
 დებულებდა ქვეშევრდომებს (ევსები, ეკლესიის ისტო-
 რია X, 5).

მილანის ედიქტის მთავარ განმასხვავებელ ნიშანს
 ხედავენ იმაში, რომ მან, თითქოს, გამოაცხადა საერთო
 რელიგიური ტოლერანტობა იმპერიაში, გახდა ყველა რე-
 ლიგიისთვის თავისებური მაგნა ცჰარტა ლიბერტატუმ.
 გ. ბენიო შენიშნავს: „მილანის ედიქტი ადგენს სინდისის

თავისუფლებას, ის ერთსა და იმავე სიმაღლეზე აყენებს ქრისტიანებს, წარმართებს, იუდეველებს, სამარიელებს... ის თავისუფალია ყველა რელიგიური მიმდინარეობისთვის". ლ. შატელი მიიჩნევს, რომ მილანის ედიქტმა ყველა რელიგიურ კორპორაციას „სინდისის სრული თავისუფლება“ მიანიჭა. პროფ. ა. ბერდნიკოვი თვლის, რომ იმავე ედიქტმა „მხოლოდ დააყენა ქრისტიანობა წარმართობასთან ერთ რიგში; მან აღიარა რომის სახელმწიფო ორსარწმუნოებრივად, რომელიც დგას ქრისტიანული ღმერთისა და წარმართული ღმერთების მფარველობის ქვეშ". პროფ. ვ. კიპარისოვი ეთანხმება გ. ბენიოს: „მილანის ედიქტი არის ედიქტი საყოველთაო შემწყნარებლობის შესახებ". მ.ე. პოსნოვი – მილანის ედიქტი ადგენს ე.წ. პარიტეტს, ყველა რელიგიის თანასწორუფლებას და თითოეული მოქალაქის თავისუფალ უფლებას შეუფერხებლად ყოფილიყვნენ მათთვის სასურველი რელიგიის მიმდევრები. ლებედევი – „ედიქტით ქრისტიანობა გამოცხადებულია ყველა რელიგიის სათავეში, ერთ-ერთ რელიგიად". ბრილიანტოვი – „ედიქტი გამოდის არა მარტო კონსტანტინესაგან, არამედ ლიცინიუსისგანაც. მის ხელმოსაწერად შესაძლოა მიეპყროთ მაქსიმიანეც, მაგრამ როგორ შეიძლება იფიქრო, რომ ლიცინიუსი, მით უმეტეს, მაქსიმიანე ხელს მოაწერდნენ ედიქტს – ქრისტიანობის გაბატონებულ რელიგიად გამომცხადებელ ედიქტს". გ. ბუასიე – „სინამდვილეში იგი (კონსტანტინე) ფიქრობს მხოლოდ ქრისტიანებზე, ვინაიდან, მხოლოდ ისინი არიან ზუსტად დასახელებული ედიქტში და ერთ ადგილას მითითებულია, რომ შემწყნარებლობა სხვა რელიგიებისადმი, მხოლოდ ქრისტიანობისადმი მინიჭებული შემწყნარებლობის შედეგია". პ. შუვენნი – „ეს ედიქტი ყველა რელიგიას აძლევდა არსებობის უფლებას, ქრისტიანობას კი, არა განსაკუთრებულ, არამედ პრივილეგირებულ ადგილს ანიჭებდა". ვ.ს. სერგეევი – „მილანის

ედიქტი აღიარებდა რელიგიურ შემწყნარებლობას და ქრისტიანული რელიგიისა და ეკლესიისათვის სახელმწიფო წარმართი კულტების თანასწორუფლებიანობას. საეკლესიო ორგანიზაციის თანასწორუფლებიანობის აღიარება თითქმის გათანაბრებული იყო რომის იმპერიაში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად აღიარებასთან“, მ. სიმონი – „ედიქტში აღიარებული იყო ქრისტიანობის თანასწორუფლებიანობა წარმართობასთან და იგი აყვანილ იქნა *religio licita*-ს რანგში, მაგრამ პოლითეიზმით შთაგონებული გამოჩნდა პოტენციური მონოთეიზმის მოსვლა“. ლ. პიეტრი – „ქრისტიანებს ამიერიდან მთელ რომის იმპერიაში ჰქონდათ ფართო უფლებები, რათა პრაქტიკაში გამოეყენებინათ რელიგია“. ა. დონინი – „მილანის ედიქტით დაიწყო შეუქცევადი პროცესი, რომელიც კიდევ უფრო გაღრმავდა ლიცინიუსის სცენიდან გაქრობის შემდეგ“ (35, 220). ვ. გოილაძე – „გალერიუსის 311 წლის ედიქტი ქრისტიანობის დევნის შეწყვეტის, ხოლო შემდეგ ლიცინიუსის 313 წლის ედიქტი – ქრისტიანობის წარმართობის თანასწორად გამოცხადების შესახებ, იმის მაჩვენებელი იყო, რომ ამიერიდან იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში ქრისტიანებს და ქრისტიანულ ეკლესიას ედიქტის გამომცხადებლები არა მარტო შეიწყნარებდნენ, გარკვეულწილად თვითონაც ქრისტიანობის პატივისმცემლებად უნდა ჩათვლილიყვნენ“. ი. კულაკოვსკი – „313 წლიდან ქრისტიანული ეკლესიისადმი დაშვებული პრივილეგიები და პატივისცემა ფაქტობრივად ქრისტიანობას სახელმწიფო რელიგიად აკანონებდა“. როგორც ვხედავთ, მილანის ედიქტის შინაარსზე მკვლევართა მოსაზრებები ძირითადად ორ ნაწილად იყოფა: ერთნი მიიჩნევენ, რომ ამ განკარგულებით ქრისტიანობა პირველ რელიგიად გადაიქცა იმპერიაში, ხოლო მეორენი კი მხოლოდ ქრისტიანობის სხვა რელიგიებთან გათანაბრებას ხედავენ.

ედიქტის ჩვენეული გაგება დაფუძნებულია არა სუბიექტივიზმის ნიადაგზე, არამედ თვით მილანის ედიქტის ტექსტზე. თუკი ყურადღებით გავეცნობით მილანის ედიქტს, თუნდაც იმ ამონარიდებს, რომლებიც ჩვენ ზემოთ მოვიყვანეთ, დავინახავთ, რომ მისი მთავარი ობიექტი ქრისტიანობაა – ქრისტიანული რელიგია. გარკვევით ჩანს, რომ კანონმდებლის მთელი აზრი კონცენტრირებულია ქრისტიანობაზე, როგორც ამას შესანიშნავად შენიშნავს გ. ბუასიე – სინამდვილეში კონსტანტინე ფიქრობს მხოლოდ ქრისტიანებზე და არა რომელიმე სხვაზე. იმპერატორი უფლებებს აძლევს ქრისტიანულ რელიგიას და არც სხვა რელიგიებს ეუბნება უარს ასეთივე უფლებებზე. ვინ იგულისხმება მილანის ედიქტში ნახსენებ „სხვა რელიგიებში“ (etiam aliis)? რა თქმა უნდა, ოფიციალური რომის კულტი არ იგულისხმებოდა, არც ნებადართული რელიგიები, რადგან მათი აღმსარებლობა არათუ აკრძალული, არამედ სავალდებულოც იყო. იქნებ „სხვებში“ იგულისხმება კანონით აკრძალული რელიგიები? მაგრამ, ჩვენთვის ამ ედიქტში საყოველთაო ტოლერანტიზმის იდეა მიუღებელია, რადგან, თუკი, ასე იქნებოდა, მაშინ რომში ყველას უნდა მისცემოდა თავისუფალი აღმსარებლობა. მაგალითად, მანიქეველობა ამ ედიქტის შედეგად ნებადართული უნდა გამხდარიყო, მაგრამ რეალობა სხვაგვარი იყო, მილანის 313 წლის ედიქტში ნახსენები ფრაზა „თითოეულს მიეცეს ნება თავისი გულის კარნახის თანახმად მოექცეს იმ სარწმუნოებაზე, რომელსაც მიიჩნევს თავისი შეხედულების შესაბამისად...“ სინამდვილეში არ შესრულებულა. მანიქეველობა კონსტანტინემდეც აკრძალული იყო და ასევე დარჩა კონსტანტინეს შემდეგაც. აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მილანის 313 წლის ედიქტი მოიაზრებს მხოლოდ ქრისტიანებს, მის უფლებებს და პრივილეგიებს, ხოლო „სხვები“ მხოლოდ

ფასადს, ერთგვარ თვალის ახვევას წარმოადგენს თანაიმპერატორ ლიცინიუსისთვის, რომელიც ამ ედიქტს კონსტანტინესთან ერთად ხელს აწერდა. ჩვენი აზრით, მილანის ედიქტი ქრისტიანობას წინა პლანზე აყენებდა სხვა რელიგიებთან შედარებით, უბრალოდ, ეს შენიღბულ, შეფარულ ხასიათს ატარებდა და როგორც კი ლიცინიუსი ისტორიის არენიდან გაქრა – ედიქტის შენიღბული ფარული მნიშვნელობა ყველასთვის ცხადი და გასაგები გახდა.

ჯერ კიდევ სულ მცირე ხნის წინ კანონმდებლები თავიანთ რელიგიურ ედიქტებში მუდმივად შეახსენებდნენ ქვეშევრდომთ „ჩვენი ღმერთების“ შესახებ, „ჩვენი უკვდავი ღმერთების“ შესახებ, მაგრამ ახლა მილანის ედიქტი საერთოდ იგნორირებას უკეთებს მათ. როცა ამ კუთხით ვუყურებთ მილანის ედიქტს, სამართლიანად მიგვაჩნია ცანის შენიშვნა: „არაფრისგან არ იყო კონსტანტინე ისე შორს, როგორც იმ აზრისგან, რომ შეექმნა არარელიგიური ან ტოლერანტული სახელმწიფო“. არსებითად, მილანის ედიქტი სხვა არაფერია, თუ არა ქრისტიანობის ამაღლების პირველ მცდელობა. ასე რომ, მილანის ედიქტის პირველი უმნიშვნელოვანესი თავისებურება ისაა, რომ ამ ედიქტით ქრისტიანობისთვის პოტენციურად უდიდესი პრივილეგიები ჩაიდო, მილანის ედიქტი უპირატესად ქრისტიანობისთვის გახდა Magna Carta Libertatum (თავისუფლების დიდი ქარტია).

მეორე მნიშვნელოვანი თავისებურება, რომელიც ახასიათებს მილანის ედიქტს, არის ქრისტიანული ტერმინოლოგია – *corpus christianorum*, ქრისტიანული საზოგადოება, ქრისტიანული ეკლესია. *Corpus christianorum* – ეს არის ქრისტიანული რელიგიის ყველა წევრი, რა ეროვნებისაც უნდა ყოფილიყო ის, – ეს არის ეკლესია, რომელსაც არა აქვს კავშირი არც ერთ ეროვნებასთან, არამედ მათზე მაღლა დგას, – ეს არის ქრისტეს ყველა მიმდევ-

რის სულიერი კავშირი. როგორ შეძლო კონსტანტინემ, რომელიც აღზრდილი იყო რომაულ იურიდიულ ცნებებზე და 313 წელს ჯერ კიდევ მცირედ იცნობდა ქრისტიანულ თეოლოგიას, ასე სწრაფად და ასე ზუსტად მოეძებნა ისეთი ტერმინი ქრისტიანული რელიგიის აღსანიშნავად, რომელსაც არ იცნობდა რომაული კანონმდებლობა გალერიუსის დროს, ე. ი. ორი წლის წინ? მეცნიერებაში არსებობს ვარაუდი, რომ უკვე მილანის ედიქტის გამოცემისას, კონსტანტინე იცნობდა ცნობილ ისტორიულ პირს, ოსიას, კორდუბის ეპისკოპოსს, ჩვენი აზრით, ეს ვარაუდი სავსებით საფუძვლიანია. რადგანაც ძნელი წარმოსადგენია, რომ კონსტანტინეს ამ პერიოდისათვის ქრისტიანული თეოლოგიური ცნობიერება ჰქონოდა და თვითონ მიესადაგებინა ტერმინი ახალი ცნების გამოსახატავად – ქრისტიანული ეკლესია. ამიტომ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მილანის ედიქტის გამოცემაში ოსია კორდუბელს გარკვეული წვლილი მიუძღვის.

თუ რისი მიღწევა სურდა კონსტანტინეს მილანის ედიქტით, მისი რელიგიურ-პოლიტიკური საქმიანობა წარმოაჩენს, რომელიც ამ ედიქტის გამოცემისთანავე გაცხადდა და იმპერატორ ლიცინიუსზე გამარჯვებამდე (323 წ.) გაგრძელდა, რის შემდეგაც კონსტანტინეს იგივე საქმიანობა უფრო თამამი და მიზანმიმართული ხდება. სახელმწიფო დოკუმენტებში კონსტანტინე თავის ნებას რელიგიური საკითხებისადმი, კერძოდ, კი ქრისტიანებზე ამგვარად გამოხატავდა: „წმინდა ღვთისმსახურება“, „უწმინდესი კათოლიკე ღვთისმსახურება“, „წმინდა რელიგია, რომელიც იმსახურებს კრძალვას“, „ღრმადპატივსაცემი კანონი“. კონსტანტინეს მსგავსად, თავის კრძალვას „კათოლიკე ეკლესიის“ მიმართ, პროკონსული ანულინიც გამოხატავს, რომელიც ცოტა ხნის წინ ქრისტიანთა მდევნელი იყო. როდესაც იგი კართაგენის ეპისკოპოსს მიმართავდა სიტყვით, მის ლექსი-

კაში უკვე საუბარია „წმინდა კანონის (ქრისტიანობის) შესაფერის კრძალვაზე“, ეპისკოპოსების (ცეცილიანე და მალტიადუსი 313 წელს და ქრესტუს სირაკუზელი 314 წ.) მიმართ წერილებში კონსტანტინე მათ „დიდი ღმერთის“ და „ყოვლისმპყრობელი ღმერთის“ მფარველობას უსურვებდა (ევსები, ეკლესიის ისტორია X, 5). ამგვარი რიტორიკა, კრძალვა და ეპისკოპოსებთან ხშირი ურთიერთობები ცხადყოფს, რომ მილანის ედიქტით კონსტანტინემ ქრისტიანობას ტოლერანტობაზე გაცილებით მეტი რამ მიანიჭა. ის, რომ კონსტანტინე ყველაზე მეტად ზრუნავდა ქრისტიანობაზე იქიდანაც ჩანს, თუ როგორ ჩქარობდა ის ეკლესიისთვის დევნულობის დროს ჩამორთმეული ქონების დაბრუნებას კონსტანტინე ერთიმეორის მიყოლებით აქვეყნებდა ბრძანებებს, რათა ეკლესიას დაჰბრუნებოდა ქონება (ევსები, ეკლესიის ისტორია X, 6-7). კონსტანტინეს უკვე აინტერესებდა საზოგადოებრივი აზრი ქრისტიანებზე, მას სურდა დაეცვა ქრისტიანების რეპუტაცია; მაგალითად, მას აწუხებდა ეკლესიის შიგა უთანხმოებები, რომელიც წარმართებს დაცინვის საფუძველს აძლევდა. სავარაუდოა, რომ განხილულ პერიოდში კონსტანტინეს მიერ ქრისტიანობის მხარდასაჭერად გამოქვეყნებული ზოგიერთი კანონი ოსია კორდუბელის უშუალო გავლენით არის შედგენილი (ევსები, ეკლესიის ისტორია X, 6). შესაბამისად, რომი უკვე ეკლესიისა და სახელმწიფოს გაერთიანების საფუძველს ამზადებდა. კონსტანტინე ზოგჯერ პირდაპირ აცხადებდა თავს ქრისტიანობის მფარველად, რაშიც საყოველთაო კეთილდღეობის წინაპირობას ხედავდა. ის წერდა აფრიკის პროკონსულს: „მრავალი ფაქტი წარმოაჩენს, რომ როცა ის რელიგია, რომელშიც დაცულია ღრმა პატივისცემა ზეციური სინმინდის მიმართ, არ არის სათანადო პატივისცემაში, დიდ საფრთხეს უქმნის სახელმწიფო საქმეებს; ხოლო როცა

იგივე რელიგია (შემდეგი სიტყვებიდან ჩანს, რომ კონსტანტინე საუბრობს ქრისტიანობაზე) აღიარებულია და დაცულია სათანადოდ, მას რომისთვის დიდი ბედნიერება და საერთოდ, ყველა ხალხისთვისაც განსაკუთრებული კეთილდღეობა მოაქვს" (ევესები, ეკლესიის ისტორია IX, 1); მხედველობიდან არც ის უნდა გამოგვრჩეს, რომ ქრისტიანობის შესახებ ამ განკარგულებათა დიდი ნაწილი, რომლებშიც იმპერატორი გამოხატავს კეთილგანწყობას, იმავე წელს გამოიცა, როდესაც მილანის ედიქტი. ყველაფერი ეს კი ნათელს ჰფენს მილანის ედიქტის ჭეშმარიტ შინაარსს.

ამ პერიოდში კონსტანტინე წარმართობის მიმართ ისევე იყო განწყობილი, როგორც მანამდე 311 წლის ედიქტის დროისათვის გალერიუსი ქრისტიანობის მიმართ; როლები შეიცვალა. გალერიუსი ქრისტიანებს „უგუნურებას“ მიაწერდა (სტულტიცია), ხოლო წარმართულ ღმერთებს „ზეციურ ღმერთებად“ მოიხსენიებდა. კონსტანტინე კი პირიქით, როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანულ ღმერთს უწოდებდა „დიდ ღმერთს“, „ყოვლისმპყრობელ ღმერთს“, მაშინ, როცა წარმართობას ცრურწმენად რაცხდა. 319 წლის ერთ-ერთ ბრძანებაში კონსტანტინე წარმართებს უკვე ასე მოიხსენიებდა: „ვისაც სურს თავისი ცრურწმენების მონობა, შეუძლია აღასრულოს თავისი წესები, რადგან ჩვენ არ ვკრძალავთ (მხოლოდ: არ ვკრძალავთ – non prohibemus!) და შეუძლიათ ცხადად შეასრულონ მოძველებული ფუჭი საქმეები" (praeteria usurpatio) (თეოდორეს კოდექსი XVI, 1-2). ცხადია, კონსტანტინე წარმართულ კულტმსახურებას არ ართმევს შემწყნარებლობას, როგორც გალერიუსის დროს (311 წლის ედიქტით) არ ჰქონდა წართმეული ეს შემწყნარებლობა ქრისტიანობას. უბრალოდ, მოხდა ძალთა გადანაცვლება: ქრისტიანობამ გადაწონა წარმართობა.

მილანის ედიქტი, შეიძლება ითქვას, კაცობრიობის ისტორიის ზღვარგამყოფი ნიშნულია, ჩვენი აზრით, იგი უფრო აღმატებული ისტორიული მოვლენაა, ვიდრე ნიკეის 325 წლის I მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომელსაც ბევრი მკვლევარი ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების თარიღად მიიჩნევს. ნიკეის კრებას თავისი მიზეზები, მიზნები და ამოცანები ჰქონდა, ხოლო ქრისტიანობის სტატუსი ამ დროისთვის მართლაც სახელმწიფოებრივ სიმაღლეზე იყო ასული და ნიკეის კრების დროს ეს უკვე რეალობა იყო, რასაც სათავე, უდავოდ მილანის 313 წლის ედიქტმა ჩაუყარა, რომელსაც თანამიმდევრულად მოჰყვა სხვა ედიქტები, რომლითაც ქრისტიანობა თანდათან ახალ პრივილეგიებს იძენდა: 313 წელს კონსტანტინე კლირებს ათავისუფლებს დეკურიონატის სიმძიმისაგან. 319 წელს კლირის წევრებს ყველა გადასახადიდან ათავისუფლებს. იმავე 319 წელს ეპისკოპოსებს ენიჭება იურისპრუდენცია სამოქალაქო საქმეებში, რის შედეგადაც ყველა ქრისტიანს შეეძლო თავისი საქმის გადატანა ეპისკოპოსის სასამართლოში, ჩვეულებრივი სასამართლო ინსტანციის გვერდის ავლით. და ქრისტიანული რელიგიიდან გამომდინარე, კვირა – „ღვთის დღე“ რომში ოფიციალური დასვენების დღედ გამოცხადდა. იმავე წელს ეკლესიებს განსაკუთრებული უფლება მიეცათ, შეეძინათ ანდერძით დამტკიცებული ქონება. 323 წლის ბრძანებით კი აიკრძალა ქრისტიანებისათვის წარმართულ რიტუალებში მონაწილეობის ძალდატანება. თუ აქამდე ეკლესიები თავად ქრისტიანთა შეწირულობათა ხარჯით იგებოდა, 324 წლის შემდეგ კონსტანტინე ეკლესიების აშენებას სამეფო ხაზინის სახსრებით აკანონებს. ბოლო განკარგულება განსაკუთრებით მანიშნებელია იმისა, რომ ქრისტიანობა ამ დროისთვის სახელმწიფო რელიგიად გადაიქცა და საეკლესიო კრების მოწვევის ხარჯებსაც კი სახელ-

მნიშვნელოვან ხაზინა ფარავდა, აქედან გამომდინარე, I საუკუნის კრება აღსრულებული მოვლენის აშკარა გამოვლენა, გამომზეურება და დემონსტრირება იყო ერთ გლობალურ იმპერიაში, რითაც ქრისტიანული ეკლესია ეკუმენურ (მსოფლიო) არეალზე გამოვიდა და თავად ეკუმენური გახდა.

მკვლევართა ყურადღების ცენტრში ყოველთვის მილანის 313 წლის ედიქტი იყო, I-III საუკუნეში ქრისტიანთა სასარგებლოდ იმპერატორთა საკანონმდებლო მოღვაწეობის ნაწილობრივი თუ ფრაგმენტული შესწავლა XIX საუკუნისა და XX ს-ის I ნახევრის მეცნიერების გარდა, თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ კუთხით შესწავლილი არ ყოფილა. ამიტომ, ჩვენი აზრით, მილანის 313 წლის ედიქტის ანალიზი არ იქნება სწორი, თუკი მას კონტექსტურად არ მოვიაზრებთ, I-III საუკუნეების ქრისტიანთა მიმართ რომის საკანონმდებლო ისტორიასთან ერთად, რომელიც ერთ გლობალურ სურათს მოგვცემს ქრისტიანთა მიმართ ტოლერანტული კანონმდებლობის დინამიკური განვითარებისა, რაც მილანის ედიქტით ლოგიკურად დაგვირგვინდა. კონსტანტინეს ეს ედიქტი არ ყოფილა სპონტანური და არც საფუძველს მოკლებული, მით უფრო, არ ყოფილა რევოლუციური. XX საუკუნის II ნახევრის მრავალი მკვლევარი ტერმინ „რევოლუციას“ გამართლებულად მიიჩნევს კონსტანტინეს აღნიშნული პერიოდის მოღვაწეობის შესაფასებლად (იხ. შრომები ვ. ფრენდის, ა. ჯოუნსის, რ. მარკუსის, ი. ფოგტის ა. პიგანოლის, ა. ალფედის), მაგრამ ჩვენ მიერ შესწავლილი I-III საუკუნეებში ქრისტიანთა მიმართ რომის საკანონმდებლო პოლიტიკა, უფლებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ იმპერატორ კონსტანტინეს მილანის 313 წლის ედიქტი არის არა რევოლუციური გადაწყვეტილება ნიჭიერი მმართველისა (რაც კონსტანტინეზე სრული სისავესით შეიძლება ითქვას), არამედ ევოლუციური, რაც

ქრისტიანობამ ეტაპობრივი დათმობების შედეგად მოიპოვა, ხოლო კონსტანტინეს პოლიტიკური გენიალობა (რომ არაფერი ვთქვათ სარწმუნოებრივ ცნობიერებაზე) გამოჩნდა ეპოქის სულის ზედმიწევნით კარგად დანახვითა და ქრისტიანული სარწმუნოებრივი იდეების რეალიზაციით.

მილანის ედიქტის გამოცემამ და კონსტანტინეს ქრისტიანობის სასარგებლოდ წარმართულმა საქმიანობამ მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა ქრისტიანობისა და ეკლესიის წარმართობაზე გამარჯვებას. მაგრამ, ამ გამარჯვებისთვის კონსტანტინემ უფრო მეტი გააკეთა მას შემდეგ, როცა იგი იმპერიის ერთპიროვნული მმართველი გახდა. კონსტანტინემ დაასრულა მის მიერ დაწყებული საქმე – ქრისტიანობა საბოლოოდ დაამკვიდრა ბერძნულ-რომაულ სამყაროში. ეს განხორციელდა მაშინ, როდესაც მან სძლია აღმოსავლეთ რომის იმპერატორ ლიცინიუსს და დაუმორჩილა თავის მმართველობას სრულიად რომის იმპერია.

ამრიგად, 313 წლის მილანის ედიქტით კონსტანტინემ ქრისტიანობის აღზევებას ჩაუყარა საფუძველი. მართალია, მილანის ედიქტში არ არის მკვეთრი გამოთქმები წარმართობის წინააღმდეგ და ქრისტიანობის უპირატესობა მხოლოდ პოტენციურად იგულისხმებოდა, მაგრამ, სამაგიეროდ, კერძო ხასიათის ბრძანებებში იმპერატორი მას უწოდებს „ცრურნმენას“. ლიცინიუსზე გამარჯვების შემდეგ „აღმოსავლეთის მიმართ“ ორ ედიქტში ის უკვე პირდაპირ უწოდებს წარმართობას უწმინდურობას (ევსები, ეკლესიის ისტორია X, 8).

კონსტანტინე დიდის დროს ქრისტიანულმა ეკლესიამ გაიმარჯვა წარმართობაზე როგორც სახელმწიფო ინსტიტუტზე: მან შეიძინა ოფიციალური სტატუსი, ძალაუფლება და ძლიერება.

ქრისტიანული დოგმატიკის ჩამოყალიბება (I და II მსოფლიო კრებები)

კონსტანტინე პირველი იყო იმ კეისართაგან, რომელმაც გააცნობიერა, რომ ქრისტიანობასთან ბრძოლა უსარგებლოა, იმპერიასა და ეკლესიას შორის კავშირი კი გარდაუვალი. ის პრაგმატული პოლიტიკოსი იყო. ქრისტიანობაში ის ხედავდა ეთნოსთა შორის დაძაბულობის მოხსნის საშუალებას, რომელიც იმხანად აქტუალური პრობლემა იყო. ასევე, ქრისტიანობაში მან დაინახა დომინატის სისტემის (რომელმაც დიოკლეთიანეს დროს დაიწყო ჩამოყალიბება) რელიგიური საფუძველი. ეკლესიის შიგნით სარწმუნოებრივი საკითხების თაობაზე არსებული დავა ამ მიზნების მიღწევას ხელს უშლიდა.

IV საუკუნის დასაწყისში ქრისტიანული სწავლების ცენტრალური დოგმა წმინდა სამების პირთა ურთიერთმიმართების შესახებ ცხარე პოლემიკის საგნად იქცა. სამების დოგმატის საღვთისმეტყველო ინტერპრეტაციის ძიებაში ორი პრინციპულად განსხვავებული მიდგომა ჩამოყალიბდა. ეს იყო ორი – ანტიოქიისა და ალექსანდრიის – რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლა.

ანტიოქიის სკოლას სათავე ადგილობრივმა კათაკმეველთა სკოლამ დაუდო (კათაკმეველი – ის, ვინც ნათლობისთვის ემზადება). ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ეს სკოლა არისტოტელეს ტრადიციისკენ იხრებოდა. ანტიოქიელები ცდილობდნენ სამების დოგმატის ისეთი განმარტება მოეცათ, რომელიც ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი არ იქნებოდა და არც წმინდა წერილთან იქნებოდა შეუსაბამობაში. ალექსანდრიული სკოლის მოღვაწენიც კათაკმეველთა სასწავლებლიდან იყვნენ. ისინი ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების ენაზე გადმოსცემდნენ. ისინი არისტო-

ტელეს ლოგიკას სკეპტიკურად უყურებდნენ, რადგან მიაჩნდათ, რომ ღმერთის შეცნობისკენ არა გონებით ხედვას, არამედ მისტიკურ გასხივოსნებას (ცოცხალ რელიგიურ გამოცდილებას) მივყავართ.

ანტიოქიის სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი არიოზი იყო (256-336). ის ლიბიაში დაიბადა. ღვთისმეტყველებას ანტიოქიაში სწავლობდა მღვდელ ლუკიანესთან. თავად, მღვდლად კურთხევის შემდეგ, ალექსანდრიაში დასახლდა. არიოზი ქადაგებდა, რომ სამების ერთობის შესახებ სწავლება თავისი არსით ალოგიკურია, რადგან *tertium non datur* (მესამე გამორიცხულია) პრინციპს ეწინააღმდეგება. სწორია ორიდან ერთი ვარიანტი: ღმერთი ან ერთია, ან სამია. თუ მეორე ვარიანტს დავეთანხმებით, მრავალღმერთიანობაში გადავალთ. ასევე, არიოზის თანახმად, ქრისტეს აღიარება მამის თანაბარ ღმერთად ეწინააღმდეგება იესოს ძეობის განმარტებას: ძეობა შობას გულისხმობს, შესაბამისად, აქედან გამომდინარეობს, რომ დროის თვალსაზრისით ძე მამის ტოლი არ არის. ანუ, „იყო დრო, როდესაც ძე არ იყო“. არიოზის აზრით, სამყაროს მოწყობაში ქრისტე-ლოგოსის შუამავლურ მისიას ზუსტად ეს განსაზღვრავს. ძე მამამ შექმნა, ამიტომ ძე ფლობს არა ღვთაებრივ, არამედ ქმნილ ბუნებას, რითიც შექმნილი სამყაროს თანაზიარი ხდება. ამავე დროს, ქრისტე უზენაესი და სრულყოფილი ქმნილებაა და ამიტომაც, ამავედროულად, ზეციური სამყაროს თანაზიარია.

არიოზის ქადაგებას ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველები უპირისპირდებოდნენ. მისი მთავარი ოპონენტი დიაკონი ათანასე იყო (293-373 წწ.), ალექსანდრიის ეპისკოპოსის ალექსანდრეს პირადი მდივანი. ათანასე ამტკიცებდა, რომ სამების დოგმატის გაგება არა ლოგიკაში, არამედ სოტერიოლოგიაშია (სწავლება ცხოვნების შესახებ). ათანასეს აზრით, არიოზის სწავლებაში იკარგებო-

და ქრისტიანობის არსი, ის, რაც ქრისტიანობას იუდაიზმისგან განასხვავებს – სახარება იმისა, რომ მაცხოვარი მოვიდა ამა სოფელში: „და შობს ძეს და უწოდებ სახელად იესოს, რადგან ის იხსნის თავის ხალხს მათი ცოდვებისაგან“ (მათე. 1, 21). ამ სიტყვებიდან გამომდინარე, ათანასე ძალიან მნიშვნელოვან დასკვნამდე მივიდა: თუ პირველქმნილი ცოდვა ადამიანის ღმერთისგან განშორების მიზეზი და ადამიანის ბუნების ღვთის მსგავსების დაკარგვის მიზეზი გახდა, შესაბამისად, ღვთის ძის განკაცებას საპირისპირო მოქმედება აქვს – „ხატად შექმნილის განახლება“. ამ „განახლებაშია“ ცხოვნების არსი, რომელიც ათანასეს ესმის, როგორც ადამიანური ბუნების „განღმრთობა“ (მეათე), რომელიც ქრისტიეში ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნების შეერთებით განხორციელდა. აქედან გამომდინარე, განკაცება ამავდროულად ღმერთის განხორციელებაა და ძეს მამის ბუნება აქვს, ანუ ძე მამის თანაარსი (ὁμοῦσθεος) და პატივით თანაბარია. თუ არიოზს დავეთანხმებით, რომ ძე მამისაგან ბუნებით განსხვავდება და რომ ღმერთი ადამიანში ვერ განკაცდებოდა, მაშინ, გამომდინარეობს, რომ ცოდვით დაცემის შედეგები არ აღმოფხვრილა, სოტერიოლოგიური სასოება კი ამაოა.

არიოზის თეზისს, რომ ძე არ არის მამის თანაბარი დროში, ათანასე ასე უარყოფდა: ძეობა შობას გულისხმობს, მაგრამ ყოველი შობა შექმნა როდია. არიოზის სიტყვები – „იყო დრო, როდესაც შობილი ჯერ კიდევ არ არსებობდა“ – არ არის ყოველთვის მართებული მშობლის მიმართ. წყარო წარმოშობს წყალს, ხოლო თუ არ წარმოშობს, მაშინ ის წყარო არ ყოფილა; მნათობი წარმოშობს სინათლეს, ხოლო თუ არ წარმოშობს, მაშინ, ის მნათობიც არ ყოფილა. მამამ ძე სამყაროს შექმნამდე (და სამყაროს შექმნისათვის) შვა, ამიტომ ის ვერ იქნებოდა დროში ნაშობი, რადგან უქმნელ ყოფაში დროის კატეგორია არ არ-

სებობს. მაშასადამე, ძე ღვთისა იშობა არა დროში, არამედ მარადისობაში: ღმერთი ღმერთისგან, როგორც ნათელი ნათლისგან. ძე მამის თანამარადიულია.

მთელი ქრისტიანული ეკლესიის ყურადღება არიოზისა და ათანასეს შორის გამართულ პოლემიკაზე იყო მიპყრობილი. ამ დისკუსიას კონსტანტინეც ადევნებდა თვალს, თუმცა მას ნაკლებად აინტერესებდა დისკუსიის საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა. იმპერატორისთვის მნიშვნელოვანი იყო, თუ რამდენად შეუწყობდა ხელს დისკუსიის შედეგი ეკლესიის ერთიანობას, რომელიც მისი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებისთვის ესოდენ მნიშვნელოვანი იყო. არიოზისა და ალექსანდრიის ეპისკოპოს ალექსანდესადმი წერილში კონსტანტინე წერდა: „მე შემოგთავაზეთ, ერთი სახე მიგეცათ იმ წარმოდგენებისთვის, რომელიც ხალხს ღვთაებასთან დაკავშირებით აქვს, რადგან სრულად ვაცნობიერებ, რომ თუ ამ საკითხში ხალხს ერთიან აზრამდე მივიყვანთ, საზოგადოებრივი საქმეების მართვა მნიშვნელოვნად გაადვილდებოდა“. კონსტანტინეს სურდა ამ „ამაო დავის“ დასრულება და ამიტომ ეპისკოპოსებს შესთავაზა, 325 წლის გაზაფხულს ქალაქ ნიკეაში შეკრებილიყვნენ, რათა ერთხელ და სამუდამოდ შეემუშავათ სამების დოგმატის ერთიანი და მთელი ეკლესიისთვის სავალდებულო ფორმულა. ასე დაედო სათავე ქრისტიანული ეკლესიის მსოფლიო კრებების პრაქტიკას.

კონსტანტინე, რომელიც მაშინ ჯერ კიდევ არ იყო მონათლული, კრებას ესწრებოდა და არიოზისა და ათანასეს გამოსვლებს ყურადღებით უსმენდა. ის მიუკერძოებელი არბიტრის როლს თამაშობდა, თუმცა არ იყო ამაში გულწრფელი, რადგან კრების წინ ალექსანდრიელებმა იმპერატორი გადაიბირეს.

როდესაც კრებაზე ვნებათა ღელვამ პიკს მიაღწია, სიტყვით გამოვიდა პალესტინის კესარიის ეპისკოპოსი

ევსები კესარიელი. მან დაპირისპირებულ მხარეებს ეკლესიაში მშვიდობის აუცილებლობაზე მიუთითა. მრწამსის სახით მან „ნათლობის ფორმულის“ მიღება შესთავაზა. ეს ფორმულა იმდენად ბუნდოვანი იყო, რომ მისი გაგება „ალექსანდრიულადაც“ და „ანტიოქიურადაც“ შეიძლებოდა. ამიტომ, მხარეები ასეთ შეთავაზებას დათანხმდნენ. კონსტანტინემ ევსების დაუჭირა მხარი. მან მხოლოდ ერთი დაზუსტება შესთავაზა: ფორმულის იმ ნაწილში, სადაც ღვთის ძის რწმენა ცხადდება, სიტყვების – „მამისაგან შობილი“ – შემდეგ დაემატებინათ სიტყვები – „ერთარსი მამისა“.

ხანგრძლივი დავით გადაღლილი კრების მონაწილენი, ათანასესა და არიოზის ღია თუ ფარული მომხრეების ჩათვლით, დანამატს დათანხმდნენ. მხოლოდ მას მერე, რაც გადაწყვეტილება მიიღეს, ყველასთვის ცხადი გახდა, რომ ეს ორი სიტყვა ფორმულის აზრს ძირეულად ცვლის და ათანასეს შეხედულებების დეკლარაციად აქცევს მას. ამის შემდეგ, კრების მონაწილეებს ისლა დარჩენიანთ, დადგენილების მეორე ნაწილსაც დათანხმებოდნენ, რომელიც შეიცავდა მათ ანათემას (წყევლას), ვინც გამოცხადებულ მრწამსს არ ეთანხმებოდა.

პირველი მსოფლიო კრება „ალექსანდრიელთა“ ტრიუმფით დასრულდა, მაგრამ გამარჯვებულებმა ვერ გამოიტანეს აქედან სწორი დასკვნები. ათანასე, რომელიც მალევე ალექსანდრიის ეპისკოპოსი გახდა, არ ითვალისწინებდა, რომ ყველა, ვისაც კრების გადაწყვეტილების სისწორეში ეჭვი ეპარება, არიანელი როდია, რომ ბევრს, უბრალოდ, ახალი საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია აბრკოლებდა. მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ ეს მათთვის განემარტა, ათანასემ მიზნად დაისახა, გაენმინდა ეკლესია ყველა არიანელისგან ან მათგან, ვისაც არიანელობა შეამჩნიეს.

ასეთი ქმედებები ეკლესიაში მშვიდობის დამყარებას ხელს არ უწყობდა, რამაც იმპერატორ კონსტანტინეს

უკმაყოფილება გამოიწვია. იგი ათანასეს წერდა: „მითითებას გაძლევ, რომ ეკლესიაში ყველა მსურველი მიიღოს. ხოლო თუ ეკლესიის წევრობის რომელიმე მსურველს აუკრძალავ ან დაუშლი ეკლესიაში ყოფნას, გამოვაგზავნი ვინმეს, ვინც გადაგაყენებს შენი თანამდებობიდან და ამ ადგილიდან მოგაცილებს“. ამ გაფრთხილებამ არ იმოქმედა. შექმნილი სიტუაციით ზომიერმა არიანელებმა – ევსები კესარიელმა და ევსები ნიკომიდიელმა – ისარგებლეს. მათ იმპერატორი თავის პოლიტიკურ ლოიალობასა და ეკლესიაში საყოველთაო მშვიდობის დამყარების სურვილში დაარწმუნეს. 335 წელს ათანასე გადააყენეს ტახტიდან და იმპერიის ჩრდილო-დასავლეთ მხარეში, ქ. ტრირში, გააგზავნეს. 337 წელს, კონსტანტინემ, გრძნობდა რა თავის მოახლოებულ აღსასრულს, ევსები ნიკომიდიელისგან არიანული ნათლობა მიიღო. კონსტანტინეს მემკვიდრეების მმართველობის ხანაში არიანელობა ოფიციალური აღმსარებლობაა. ის უკვე მცირედით თუ ჰგავდა იმ სწავლებას, რომელიც ნიკეის კრებაზე ანათემას გადაეცა. ორივე ევსები, რათა კონსტანტინეს იმედები გაემართლებინათ, არიანელობასა და ნიკეის აღმსარებლობას შორის დოგმატური კომპრომისის საფუძველზე ეკლესიაში მშვიდობის დამყარებას ცდილობდნენ. ე. წ. ნახევრად-არიანელები მზად იყვნენ, ათანასეს სწავლება მიეღოთ ერთი პუნქტის – ძისა და მამის ერთარსობის – გამოკლებით. მათთვის სიტყვა „ὁμοὺς ὢντες“ საექვო იყო, რადგან ადრე მას ერეტიკოსები – საბელიანელები – იყენებდნენ, რომლებიც მამას, ძეს და სულიწმიდას ერთ და შინაგანად განურჩეველი არსის (დროის მიხედვით განსხვავებულ) გამოვლენად („მოდუსებად“) მიიჩნევდნენ. ამ შეხედულების მომხრენი ბასილი ანკვირელის გარშემო გაერთიანდნენ. ისინი, მათი თვალსაზრისით, უფრო ზუსტ სიტყვას სთავაზობდნენ – მსგავსარსებობას. ბერძნულ ენაში ეს სიტყვები მხოლოდ

ერთი ასოთი – „იოტით“ – განსხვავდება („იჰოიუსთიჲ“ და „იჰოიუსთიჲ“), რაც მათი აზრით, მრწამსში მინიმალური ცვლილებების შეტანას მოითხოვდა. ორთოდოქსი „ნიკეელები“ ამ დათმობაზე არ წავიდნენ. კონსტანტინეპოლელი ნახევრად არიანელი ეპისკოპოსი მაკედონიუსი ძისა და მამის ერთარსებობას უშვებდა, თუმცა ამტკიცებდა, რომ სულიწმიდა „შექმნილია“, ანუ სამებაში არათანაბარია. ამგვარად, არიანელებმა ნაბიჯ-ნაბიჯ დათმეს თავისი დოგმატური პოზიციები და უნებურად ნიკეის მრწამსის სრული რესტავრაციისთვის ნიადაგს ამზადებდნენ.

ნიკეელთა პოზიციების აღდგენას იულიანეს (უკანასკნელი წარმართი იმპერატორი) პოლიტიკა უწყობდა ხელს. მას ქრისტიანების ერთმანეთთან დაპირისპირება სურდა. მან მისი წინამორბედი არიანელი იმპერატორების მიერ დაკავებული და გადასახლებული პირები ამნისტიით გაათავისუფლა და დააბრუნა. ალექსანდრიის სკოლისთვის საამაყო წარმომადგენლები, მათ შორის თავად ათანასე, თავიანთ საყდრებს დაუბრუნდნენ. მათი ქადაგების გავლენით თანდათან იცვლება სამღვდელოებისა და მრევლის განწყობა. მაგალითად: მცირე აზიის ქალაქ ნოსის ეპისკოპოსმა, გრიგოლმა, (ერთ-ერთი უდიდესი ქრისტიანი ღვთისმეტყველის, გრიგოლ ნოსელის, მამა) ნიკეის მრწამსი თავისი მრევლის ზეწოლის გამო აღიარა.

პირველი მსოფლიო კრებიდან 50 წლის შემდეგ ქრისტიანულმა სამყარომ საბოლოოდ აქცია ზურგი არიანობას და „ალექსანდრიელთა“ სწავლების სრული რეაბილიტაციისთვის შინაგანად მზად იყო. როდესაც 378 წლის 9 ივნისს, ადრიანოპოლთან გოთებმა რომაელთა ჯარი დაამარცხეს, ხალხმა ეს დამარცხება არიანელი იმპერატორების მწვალებლობით ახსნა. ხალხი ერთმანეთს უყვებოდა, რომ ბრძოლის წინ, განდევნილი ისააკ

დალმატელი, იმპერატორ ვალენტის ამხელდა: „ღმერთის წინააღმდეგ საომრად მიდიხარ, კეისარო!? ეს ბარბაროსები შენ წინააღმდეგ ხომ თავად ღმერთმა აამხედრა! დაუბრუნე ეკლესიას წინამძღვრები და გაიმარჯვებ. თუ არა და, ვერც შენ დაბრუნდები და ჯარსაც დალუპავ“. ვალენტისა და მისი ჯარის სამარცხვინო მარცხი „ალექსანდრიელების“ სიმართლის სასარგებლო კიდევე ერთი და საბოლოო არგუმენტი აღმოჩნდა როგორც საზოგადოებისთვის, ისე ახალი იმპერატორისთვის, თეოდოსისთვის. 380 წელს მან გამოსცა ედიქტი, რომლითაც არიანობა კანონგარეშე გამოაცხადა. ამიერიდან, ყველას უნდა ენაშა „ერთი ღვთაება – მამა, ძე და სულიწმიდა, რომლებიც თანაბრად დიდებული არიან სამებაში“. 381 წელს კი კონსტანტინოპოლში მეორე მსოფლიო კრება გაიმართა, რომელზეც არა მხოლოდ აღადგინეს ნიკეის განსაზღვრებები, არამედ არსებითი დამატებებიც შეიტანეს მათში. ახალ მრწამსში, პირველ კრებაზე მიღებული რვავე დოგმატური განსაზღვრება შეიტანეს (ერთღმერთიანობისა და ღვთის ძის ერთარსებობის, გამომსყიდველი მსხვერპლის, იესო ქრისტეს აღდგომისა და ამაღლების, საშინელი სამსჯავროსა და სულიწმინდის შესახებ). ამასთან, ზოგიერთ პუნქტს დაზუსტებული ფორმულირება მიეცა. ამგვარად, მაკედონიუსის მიმდევრებთან პოლემიკამ კონსტანტინოპოლის კრების მონაწილეებს ახალი და სრული რედაქციის შექმნისკენ უბიძგა (მაკედონელები სულიწმინდის ძესთან და მამასთან ერთარსობას უარყოფდნენ). გრიგოლ ღვთისმეტყველი, „პნევმატომაქების“ მოწინააღმდეგე დასძენდა, რომ მრწამსში სულიწმინდის ღვთაებრიობა და ერთარსებობა ცხადად უნდა დაფიქსირდეს. მაგრამ კრების ზომიერი უმეტესობა უფრო არაერთგვაროვან ფორმულირებაზე შეჩერდა, რომელშიც სამების მესამე პირს „უფალი ცხოველმყოფელი“ ეწოდა, რომელიც მამისაგან

გამოვალს და მამისა თანა და ძისა თანა თაყვანისიციმე-
ბის და იდიდების.

გარდა აღნიშნულისა, მრწამსში კიდევ ოთხი პუნქტი
შეიტანეს: „ერთი წმიდა, კათოლიკე, სამოციქულო ეკლე-
სიის“, „ცოდვათა მიტევებად ნათლობის“, მკვდრეთით
აღდგომისა და „მერმისა მის მარადიული ცხოვრების“
შესახებ. ჯამში, ამ თორმეტმა პრინციპმა ნიკეა-კონ-
სტანტინოპოლის მრწამსი შეადგინა, რომელიც ქრისტი-
ანული დოგმატიკის საფუძველია და რომელსაც (სრუ-
ლად თუ გარკვეული ცვლილებებით) ქრისტიანობის ყვე-
ლა მიმდინარეობა აღიარებს.

კონსტანტინოპოლის კრების აქტები, მრწამსის გარ-
და, 7 კანონიკურ წესს შეიცავს. პირველი წესი მრწამ-
სში რაიმე ცვლილების შეტანას კრძალავს და ანათემას
გადასცემს ყველას, ვინც კრების სარწმუნოებრივ გან-
საზღვრებებს ედავებოდა. ეკლესიის შემდგომი ბედის-
თვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა III წესს ჰქონდა,
რომელიც კონსტანტინოპოლის საყდარს, ღირსებით, მე-
ორე ადგილს განუკუთვნებდა, რომის საყდრის შემდეგ.

ამგვარად, მეორე მსოფლიო კრებაზე ალექსანდრიის
ეკლესიამ თავისი ოპონენტები კვლავ დაამარცხა. გა-
მარჯვებულებმა ვერც ამჯერად გამოიჩინეს თავშეკა-
ვება და დიპლომატიური ტაქტი. განსხვავებული აზრის
აღმოფხვრის საქმეში განსაკუთრებული მოშურნეობა
ალექსანდრიის პატრიარქმა, თეოფილემ, გამოიჩინა,
რომელიც 385 წელს აღსაყდრდა. ის იმდენად ფანატიკუ-
რად შეუვალი და ამავე დროს ძალაუფლების მოყვარე და
პატივმოყვარე იყო, რომ თანამედროვეებმა მას „ფარაო-
ნი“ შეარქვეს. ის მტრად არა მხოლოდ წარმართებსა და
ერეტიკოსებს აღიქვავდა, არამედ ყველას, ვინც მის ძა-
ლაუფლებას ემუქრებოდა. ის თავს „აღმოსავლეთის პაპ-
სა და პატრიარქს“ უწოდებდა. მას იმავე როლზე ჰქონდა
პრეტენზია, რაც რომის მღვდელმთავრებს. მის ამბიცი-

ებს ხელს უშლიდა ის გარემოება, რომ მეორე კრებაზე კონსტანტინოპოლის კათედრა პატივით რომის კათედრის მერე დააყენეს. ამიტომ, მან კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსის, იოანე ოქროპირის, დისკრედიტაციისა და დამხობის მცდელობები არ დაიშურა. ეკლესიის ამ უდიდესი მამის დევნა, რომელიც მისი გადასახლება და სიკვდილით დასრულდა, უშუალოდ, თეოფილეს ინტრიგების დამსახურებაა.

ალექსანდრიის ეკლესიის მტრებს კიდევ უფრო ძლიერ ებრძოდა თეოფილეს ძმისშვილი, კირილე, რომელიც 412 წელს თეოფილეს მემკვიდრე გახდა. მის მიერ სულჩადგმული დარბევებს ერეტიკოსები, იუდეველები და წარმართები ემსხვერპლნენ. ერთ-ერთი ასეთი დარბევის დროს, რომელიც 415 წელს კირილეს მიმდევრებმა მოაწყვეს, ფანატიკოსებმა აწამეს ჰეპათია, მათემატიკოსი, ასტრონომი და ფილოსოფოსი ქალი, რომელმაც ალექსანდრიის აკადემიაში ბრწყინვალე ლექციებით არა მხოლოდ წარმართთა, არამედ ქრისტიანთა პატივისცემა დაიმსახურა.

ქრისტიანობიური დავები (III-VI მსოფლიო კრებები)

ალექსანდრიელი იერარქების შეურიგებელი და უკიდურესი დამოკიდებულება არა მხოლოდ პოლიტიკაზე, არამედ საღვთისმეტყველო შეხედულებებზე აისახა. „ალექსანდრიელები“ იმდენ ხანს ებრძოდნენ არიანობას და ქრისტეს ღვთაებრიობას ამტკიცებდნენ, რომ პოლემიკისას ამ თეზისის ნებით თუ უნებლიეთ აბსოლუტიზაცია დაიწყო. შედეგად, ათანასე დიდის საღვთისმეტყველო ფორმულის მეორე და არანაკლებ მნიშვნელოვანი ნაწილი, რომლის თანახმადაც ძე ღვთისა სრული

ღმერთი და სრული ადამიანია, მეორე პლანზე გადავიდა. ქრისტეში ადამიანობის შემცირების ტენდენციამ უკიდურესი გამოხატულება ლაოდუიკელი ეპისკოპოსის, აპოლინარის (დაახლ. 310-390 22.), სწავლებაში მიიღო. ის დასძენდა: „სადაც სრული ადამიანია, იქ ცოდვაცაა. უფალს რომ მთელი კაცობრივი ბუნება მიეღო, მაშინ, ადამიანური ზრახვებიც ექნებოდა, რომლებშიც გარდაუვლად ცოდვაც ურევია“.

„ალექსანდრიელთა“ შეხედულებების ასეთი გადახრა მათმა ოპონენტებმა შეამჩნიეს. თეოდორე მოფსუესტელი, ანტიოქიის სკოლის ერთ-ერთი ავტორიტეტული ღვთისმეტყველი, ქადაგებდა სწავლებას, რომლის თანახმადაც ქრისტეში უნდა გავარჩიოთ ძე ღვთისა და ძე ადამიანისა. ძე ღვთისა (ლოგოსი) მამის თანამარადიული და თანაარსია. მარიამმა ძე ღვთისა კი არ შვა, არამედ ძე კაცისა (ამიტომ, მას „ქრისტემშობელი“ უნდა ეუნოდოთ და არა „ღვთისმშობელი“). ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების შეერთება იესო ქრისტეს ნათლობისას მოხდა (ძე ღვთისა ძე კაცისას სხეულში, როგორც ტაძარში, შევიდა).

რადიკალურად განწყობილი ალექსანდრიელებისგან განსხვავებით, ანტიოქიელები ოპონენტებთან დიალოგის მზადყოფნას ხაზს უსვამდნენ, რათა ეკლესიაში მშვიდობა და თანხმობა შეენარჩუნებინათ. მათი პოზიცია საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილისთვის და ხელისუფლებისთვის მისაღები აღმოჩნდა. ხელისუფლება ეკლესიაში სიმშვიდეს სამოქალაქო მშვიდობის დამყარების უმნიშვნელოვანეს პირობად მიიჩნევდა. ანტიოქიელებისადმი კეთილგანწყობის ნიშნად, ხელისუფლებამ კონსტანტინოპოლის ტახტზე ნესტორი, აღნიშნული სკოლის ერთ-ერთი გავლენიანი მოღვაწე, დანიშნა. ამან ოპონენტების წინააღმდეგობა გამოიწვია. ალექსანდრიის პატრიარქი კირილე ახალი მსოფლიო კრების მოწვე-

ვის მოთხოვნით გამოვიდა. მას იმედი ჰქონდა, რომ კრებაზე ნესტორსა და მის სწავლებას დაგმოვდა. კრებისათვის მზადების პროცესში „ალექსანდრიელები“ ეკლესიის იერარქებსა და სახელმწიფო მოხელეებს ქრთამავდნენ, რაც კონსტანტინოპოლში ეგვიპტედან პურის მიწოდებას აფერხებდა და ადგილობრივი მოსახლეობის უკმაყოფილებას იწვევდა.

431 წელს, ეფესოში, III მსოფლიო კრება ჩატარდა. კრება მანამდე დაიწყო, სანამ მასზე ნესტორის მომხრეები მივიდოდნენ. კირილემ ალექსანდრიელთა რიცხოვრები უპირატესობით ისარგებლა და კრების სხდომა გახსნილად გამოაცხადა მიუხედავად იმპერატორის პირადი წარმომადგენლის წინააღმდეგობისა, რომელიც ანტიოქიელთა დაცდას ითხოვდა. შედეგად, კრებამ ნესტორი და მისი სწავლება დაუსწრებლად დაგმო.

აღნიშნული ვერდიქტი სირიელი ქრისტიანების მნიშვნელოვანმა ნაწილმა არ ცნო. იმ დროიდან მოყოლებული მათ „ნესტორიანელები“ შეარქვეს. ისინი დევნას თავს აფარებდნენ სპარსეთში. შემდგომში, როდესაც სასანიდელმა მმართველებმა ქრისტიანების დევნა დაიწყეს, „ნესტორიანელები“ ცენტრალური აზიისა და შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებში გადაიხვეწნენ. აქ მათ აქტიური და ნაყოფიერი მისიონერული საქმიანობა დაიწყეს, რომლის შედეგად „ნესტორიანული“ მიმდინარეობის ქრისტიანობა უიგურებმა, ნაიმანებმა, კერაიტებმა და სხვა მომთაბარე ტომებმა მიიღეს. მოგვიანებით, XIII საუკუნეში, ევროპაში ცენტრალურ აზიაში მრავალრიცხოვანი ქრისტიანული თემის არსებობის შესახებ გახდა ცნობილი. ამ ცნობების საფუძველზე აღმოსავლეთში „იოანე მღვდლის სამეფოს“ ლეგენდა წარმოიშვა. ამ სახელმწიფოსთან დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარებისთვის, შემდგომში ერთობლივი ჯვაროსნული ლაშქრობის მიზნით, პლანო კარპინმა (1245-1246)

და გილიომ რუბრუკმა (1249) მონღოლეთში დიპლომატიური მისია განახორციელეს. დღესდღეობით, „ნესტორიანობის“ აღმსარებელნი არიან ასირიელები – ძველი ასირიელების შთამომავალნი, რომლებიც რუსეთისა და ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე კომპაქტურ თემებში ცხოვრობენ.

ეფესოს კრებაზე გამარჯვება ალექსანდრიელი იერარქებისთვის საბოლოო მიზანი არ ყოფილა. კირილეს მემკვიდრე დიოსკორე, მის წინამორბედზე კიდევ უფრო ფანატური და ძალაუფლების მოყვარე ადამიანი, ეკლესიაში განსხვავებული აზრის სრულ აღმოფხვრას ცდილობდა. მისი საბოლოო მიზანი იყო ალექსანდრიის საპატრიარქოს ძალაუფლების მთელ საქრისტიანოზე გავრცელება. ეფესოს კრებიდან თერამეტი წლის შემდეგ, 449 წელს, მან ახალი მსოფლიო კრება მოიწვია, რათა ნესტორიანული სწავლება საბოლოოდ აღმოეფხვრა და ანტიოქიის სკოლა გაენადგურებინა. დიოსკორეს მიმართვა თავისი თანამოაზრეებისადმი კარგად აღწერს ატმოსფეროს, რომელიც სუფევდა ამ კრებაზე (რომელსაც შემდეგში „მძარცველური“ ეწოდა და მსოფლიო კრებათა სიიდან ამოიღეს): „ორად გააპეთ ის, ვინც ქრისტეს ბუნებას ორად ჰყოფს“. ალექსანდრიელების თვითნებობამ და უკანონობამ მთელ საქრისტიანოში აღშფოთება გამოიწვია. რომმაც დიოსკორეს საპირისპირო პოზიცია დაიკავა. საბოლოო ჯამში, ალექსანდრიის საპატრიარქო სახელმწიფოსთანაც გაიუარესა ურთიერთობა. ახალმა იმპერატორმა მარკიანემ (450 წ.), თეოდოსი II-ის მემკვიდრემ, გადაწყვიტა, დაესრულებინა „ფარაონთა“ ძალაუფლება. მისი ინიციატივით, 451 წელს, ქალკედონში IV მსოფლიო კრება ჩატარდა, სადაც განიხილეს ალექსანდრიელთა შეხედულებები. კრების მონაწილენი მივიდნენ დასკვნამდე, რომ კირილემ და დიოსკორემ, რომლებიც ქრისტეში ღვთაებრივი ბუნების მიერ ადამიანური ბუნების შთან-

თქმას ქადაგებდნენ, ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსი გააუკუღმართეს. ქალკედონის კრებაზე მათი სწავლება განსაზღვრეს, როგორც „მონოფიზიტური ერესი“ (μονο – ერთი და φισι – ბუნება) და ანათემას გადაეცა. კრებამ ეფესოს კრებაზე მიღებული, ნესტორიანელობის დაგმობის, გადანყვეტილებაც დაადასტურა. კრებამ ეს ორივე სწავლება ერეტიკულად მიიჩნია და მიიღო საღვთისმეტყველო ფორმულა, რომლის თანახმადაც, ქრისტეს ორივე ბუნება – ღვთაებრივი და ადამიანური – მასში შეურევნელად და განუყოფელად არის.

ეგვიპტის, სირიისა და სომხეთის ეკლესიებმა არ აღიარეს IV მსოფლიო კრების გადანყვეტილებები, რაც მნიშვნელოვან წილად არა რელიგიური, არამედ პოლიტიკური მოტივებით იხსნებოდა. ადგილობრივი მოსახლეობის სეპარატისტული განწყობა როგორც ხელისუფლების, ისე ოფიციალური ეკლესიის მიმართა გამოიხატებოდა (ამ ეკლესიას ისინი „მეფის ეკლესიას“ ეძახდნენ). დავის საღვთისმეტყველო ხასიათს თან ერთვოდა ბიზანტიის იმპერიის ცენტრსა და პერიფერიას შორის არსებული პოლიტიკური უთანხმოებანი. V საუკუნეში, აღმოსავლეთის პროვინციებში, „მონოფიზიტებმა“ არაერთი აჯანყება მოაწყვეს (ალექსანდრია – 451 წ., იერუსალიმი – 458 წ., ანტიოქია – 468 წ.).

სომხეთის, ეგვიპტის, ეთიოპიის, სირიის და ინდოეთის ეკლესიები „მონოფიზიტური“ სწავლების ერთგულნი დარჩნენ დღემდე.

451 წლის შემდეგ ქრისტიანული ორთოდოქსიის ჩამოყალიბება სრულდება. „ნესტორიანელებისგან“, „მონოფიზიტებისგან“ და სხვა ქრისტიანული მიმდინარეობებისგან ოფიციალური ეკლესიის გამიჯვნა საეკლესიო ავტორიტეტების რევიზიას მოითხოვდა. ქრისტოლოგიური დავებისას „არაქალკედონური“ ეკლესიების მიმდევრები თავიანთ შეხედულებებს ეკლესიის აღიარებუ-

ლი მამების ნაშრომებზე აფუძნებდნენ. მეტად მწვავედ დადგა ორიგენეს (ალექსანდრიული სკოლის დამაარსებელი) მიმართ დამოკიდებულების საკითხი. მისმა შეხედულებებმა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების შემდგომი განვითარება მნიშვნელოვან წილად განაპირობა, თუმცა ზოგიერთ ასპექტში ნიკეა-კონსტანტინოპოლის დოგმატიკასთან შეუთავსებელი აღმოჩნდა. კერძოდ, ორიგენე იზიარებდა სულთა „გადასახლების“ (მეტემფსიქოზი), სამყაროს მარადიული განახლების (პოლიგენეზი) და განდგომილი სულების ღმერთთან დაბრუნების (აპოკატასტასის) შესახებ სწავლებებს. გარდა ამისა, ორიგენეს ნაშრომებს ეყრდნობოდნენ „ნესტორიანელები“, „მონოფიზიტები“ და სხვა ერეტიკოსები.

ხანგრძლივი ორჭოფობის შემდეგ, ეკლესიამ გადაწყვიტა, ორიგენეს საღვთისმეტყველო მემკვიდრეობისგან გამიჯნულიყო. აღნიშნული ფაქტი საბოლოო იმპერატორის ედიქტით დამტკიცდა (543 წ.). ამ გადაწყვეტილებამ ალექსანდრიელი იერარქების უკმაყოფილება გამოიწვია. ამაში ისინი თავიანთი მოწინააღმდეგეების, „ანტიოქელების“, ხრიკებს ხედავდნენ. ალექსანდრიელებმა ხელისუფლება ფარული ნესტორიანების მხარდაჭერაში დაადანაშაულეს. მათ მოითხოვეს იმპერატორის ანალოგიური ბრძანება, რომელიც ანტიოქიის სკოლის ავტორიტეტულ მოძღვრებს – თეოდორე მოფსუესტელს, ივა ედესელს, თეოდორიტე კვირიელს – დაგმობდა. იმპერატორი იუსტინიანე, პოლიტიკური ნონასწორობის აღდგენისათვის, ალექსანდრიელების მოთხოვნებს დათანხმდა და ორიგენეს გმობის ედიქტის კვალობაზე ე.წ. „სამი თავის“ ედიქტი გამოსცა. ამ ედიქტში ანტიოქიის სკოლის სამი ზემოხსენებული მოღვაწე დაიგმო. კონსტანტინოპოლში 553 წელს გამართულმა V მსოფლიო კრებამ ეკლესიის ავტორიტეტების აღნიშნული რევიზია შეაჯამა.

მიუხედავად ყოველივე ზემოხსენებულისა, „არაქალ-კედონიტებისგან“ საბოლოო დოგმატიკური და კანონიკური გამიჯვნა ბიზანტიური საზოგადოების პოლიტიკურ განხეთქილებას ვერ კურნავდა. ხელისუფლებას აღელვებდა ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთი, უმეტესად, „მონოფიზიტური“ იყო. აღნიშნული ტერიტორია ბიზანტიასა და სასანიდების ირანს შორის ბრძოლის ველი იყო. VI საუკუნიდან ბიზანტიის ჯარში აღმოსავლური პროვინციების მკვიდრთა (პირველ რიგში – სომეხთა) ხვედრითი წილი იზრდებოდა, რაც ხელისუფლებას „მონოფიზიტებთან“ კომპრომისის ძებნას აიძულებდა.

იმპერატორ ჰერაკლეს (610-641 წწ.) აღსაყდრებასთან ერთად აღნიშნული საკითხი რეალურ პოლიტიკურ ჭრილში გადავიდა. ჰერაკლემ ირანის დამარცხება მთავარ მიზნად დაისახა. 610 წელს მან „სარწმუნოების“ ედიქტი გამოსცა, რომელშიც „მონოფიზიტებთან“ კავშირის აუცილებლობაზე იყო საუბარი. 617 წელს ჰერაკლემ კონსტანტინოპოლის პატრიარქი სერგი და რომის პაპი ონორე მოიძხრო. დაიწყო აქტიური მიმოწერა „მონოფიზიტური“ ეკლესიების მეთაურებთან, რომლის საფუძველზეც მომავალი კავშირის დოგმატური წინაპირობები შემუშავდა, რომელთა თანახმადაც აღიარებდნენ, რომ ქრისტე ორ ბუნებას (ღვთაებრივსა და ადამიანურს) და ერთ ნებას ფლობს. მართლმადიდებლობასა და „მონოფიზიტობას“ შორის კავშირის მომხრეებს მონოთელიტები შეარქვეს (μονον – ერთი, მელიჰμα – ბუნება).

იმპერატორ ჰერაკლეს საეკლესიო პოლიტიკამ გარკვეულწილად გაამართლა. მან შეძლო „მონოფიზიტების“ გარკვეული ნაწილის მომხრობა (უმთავრესად, ბიზანტიური ჯარის ოფიცერთა კორპუსიდან), რაც მას დაეხმარა ირანისთვის გამანადგურებელ დარტყმაში (627 წ.). ამავე დროს, „მონოფიზიტთა“ უმეტესობა ოფიციალურ ეკლესიასთან ხსენებულ კავშირს არ მიემხრო. ამ

ფაქტმა კომპრომისის მოწინააღმდეგე მართლმადიდებლებს კავშირის ეჭვქვეშ დასმის საფუძველი მისცა, მით უმეტეს, რომ ირანის დამარცხების შემდგომ ამ კავშირის პოლიტიკურმა აუცილებლობამ აქტუალობა დაკარგა.

ამგვარმა პოლიტიკურმა განუჭვრეტელობამ ირანის დამარცხებიდან ხუთ წელიწადში იჩინა თავი, როდესაც ბიზანტია არაბული ექსპანსიის მსხვერპლი გახდა. „მონოფიზიტების“ „მელქიტებისადმი“ (ოფიციალური ეკლესია) სიძულვილი იმდენად დიდი იყო, ისინი მუსლიმ არაბებში ნაკლებ ბოროტებას ხედავდნენ და წინააღმდეგობის გარეშე უთმობდნენ მათ ქალაქებს. შედეგად, ბიზანტიამ ჩრდილოეთ აფრიკასა და ახლო აღმოსავლეთში სამფლობელოები დაკარგა, VII საუკუნის ბოლოს კი არაბები უკვე მცირე აზიას ესხმოდნენ თავს. კავშირის მოწინააღმდეგეებს საბაბი მიეცათ, „მონოფიზიტების“ ვერაგობაზე ესაუბრათ და მონოთელიტობის საბოლოო დოგმატური დაგმობა მოეთხოვათ. ასეთი გადანყვეტილება VI მსოფლიო კრებაზე მიიღეს, რომელიც კონსტანტინოპოლში 680 წლის ნოემბრიდან 681 წლის სექტემბრამდე მიმდინარეობდა.

კავშირის იდეა ორივე მხარისთვის უკვე იმდენად დისკრედიტებული იყო, რომ ქრისტიანულ სამყაროში მონოთელიტების დაგმობას არავინ შეწინააღმდეგებია გარდა ისავრიელი მთიელების – მარდაიტებისა, რომლებიც ჰერაკლემ ლიბანში, სასაზღვრო სამსახურისთვის, გადაასახლა. მათ ამ იმპერატორისგან პრივილეგიები მიიღეს და თავის კეთილისმყოფელად მიიჩნევდნენ მას. შესაბამისად, მის მიერ დამყარებული კავშირის დაგმობაზე უარი თქვეს. მათი რელიგიური ცენტრი წმ. მარონის მონასტერი იყო, რომლიდანაც მათი სახელწოდება – მარონიტები – წარმოიშვა. რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში ისინი არაბებს ეწინააღმდეგებოდნენ, ხოლო როდესაც ლიბანში ჯვაროსნები მოვიდნენ, მარონიტებმა მათ მხა-

რი დაუჭირეს. 1182 წელს მარონიტების ნაწილმა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან კავშირი (უნია) გააფორმა. მარონიტებმა მონოთელიტური დოგმატიკა საბოლოოდ უარყვეს XIV-XVI საუკუნეებში, როდესაც რომთან კიდევ რამდენიმე შეთანხმება დაიდო. ამგვარად, თანამედროვე მარონიტები VII-XII საუკუნეების მონოთელიტური ეკლესიის მხოლოდ ადათ-წესებსა და კანონიკურ ტრადიციებს იცავენ.

ხატმებრძოლობა

მონოთელიტების დაგმობას არ მოუტანია ბიზანტიური საზოგადოებისთვის პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მშვიდობა. პირიქით, VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე, ბრძოლამ, რომელშიც მჭიდროდ იყო გადახლართული რელიგიური და ამქვეყნიური მოტივები, იმპერიის შიდაპოლიტიკური ვითარების მკვეთრი დესტაბილიზაცია გამოიწვია. 695 წლიდან მეფის კარზე გადატრიალებების პერიოდი იწყება. ამ გადატრიალებების შედეგად ტახტზე ხან ის იმპერატორები ადიოდნენ, რომლებიც VI მსოფლიო კრების გადაწყვეტილებებს უჭერდნენ მხარს, ხან ისინი, ვინც მონოთელიტობის აღდგენას ცდილობდა. ეს არეულობა საგარეო პოლიტიკურ მდგომარეობაზეც უარყოფითად აისახა. VIII საუკუნის დასაწყისში არაბები უკვე მცირე აზიის ტერიტორიაზე აწარმოებდნენ ბრძოლას, 717-718 წლებში კი ბიზანტიის დედაქალაქს ალყა შემოარტყეს. სამხედრო ელიტამ, რომელსაც უკეთ ესმოდა მდგომარეობის სიმძიმე, კიდევ ერთი გადატრიალება მოახდინა და ხელისუფლებაში თავისი მომხრე ლეონ III ისავრიელი (717-741 წწ.) მოიყვანა. მან კონსტანტინოპოლი ალყიდან იხსნა, მცირე აზიის არაბებისგან განთავისუფლებისთვის კი კიდევ 12 წელი დასჭირდა.

არაბებზე გამარჯვება არა მხოლოდ ხსენებული იმპერატორის სამხედრო ნიჭის, არამედ მის მიერ განხორციელებული რეფორმების შედეგი იყო. მის დროს დაამტკიცეს თემური წყობა: დაქირავებული ჯარი სტრატეგობა (თავისუფალი გლეხები, რომლებიც სამხედრო სამსახურის სანაცვლოდ მინას ფლობდნენ) შეცვალეს. სამეფო კარის სამართალმცოდნეებმა „ეკლოგი“ შეადგინეს. ეს იყო „იუსტინიანეს კოდექსის“ მოკლე კომპილაცია, რომელშიც ძველი სამართლებრივი ნორმები ახალ სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებს მიუსადაგეს. ყველაზე დიდი საზოგადოებრივი რეზონანსი კი ლეონ ისავრიელის საეკლესიო პოლიტიკამ გამოიწვია.

პატრიარქ ნიკიფორეს „მოკლე ისტორიის“ თანახმად, 726 წლის ზაფხულს, კრეტის ზღვაში არაბებთან ომის დროს, ვულკანის ამოფრქვევა მოხდა, რომლის შედეგადაც ახალი კუნძული ჩამოყალიბდა. ლეონ III-მ ამაში ღვთის რისხვის ნიშანი დაინახა, რომელიც კერპთაყვანისმცემლობამ გამოიწვია. იმპერატორმა საიდუმლო საბჭო მოიწვია, სადაც ხატებთან ბრძოლის შესახებ გამოაცხადა. ამ გადაწყვეტილებამ ისავრიელთა დინასტიის იმპერატორის ხატმებრძოლურ პოლიტიკას დაუდო სათავე.

შუა საუკუნეების ავტორებისთვის ასეთი ქმედებების მოტივები ცალსახა და ცხადი იყო (ნებისმიერი ერესი – ეშმაკის შთაგონებით მოდის). ახალი და უახლესი დროის ისტორიოგრაფიაში ხატმებრძოლობის სხვადასხვა განმარტებას ვხედავთ. პროტესტანტი ისტორიკოსები ხატმებრძოლობაში რეფორმაციის წინამორბედს ხედავენ, განმანათლებლები კი „სიბნელის“ წინააღმდეგ ბრძოლას; პოზიტივისტური და მარქსისტული იდეოლოგია ხატმებრძოლობას შიდა წინააღმდეგობების გამოვლენად მიიჩნევს, რომლებიც ბიზანტიური საზოგადოების ფეოდალიზაციამ გამოიწვია. ხატმებრძოლობის პოლიტიკა იხსნება იმპერატორის ზრახვით, ჩამოერთმია

ეკლესიისთვის მინები და სახსრები, რომლებიც აუცილებელი იყო ჯარის შესანახად და ამ ქონების სამხედროებისთვის გადაცემა. ეს სინამდვილეს არ შეესაბამება. ხატმებრძოლობის წინააღმდეგ რეაქცია საეკლესიო სიმდიდრის კონფისკაციამდე დაიწყო. საეკლესიო მინების სამხედროებისთვის დარიგება ლეონ III-ის ვაჟმა, კონსტანტინე V კოპრონიმმა, დაიწყო. ხატმებრძოლობის წარმოქმნის მიზეზები მხოლოდ ერთი ფაქტორით არ იხსნება. ამ მოვლენის პოლიტიკური სარჩული სოციალ-კულტურულ და რელიგიურ ნანამძღვრებთან ერთობლიობაში უნდა განვიხილოთ.

ხატების თაყვანისცემის თაობაზე დავის საღვთისმეტყველო აზრის გაგება ქრისტოლოგიური პოლემიკის კონტექსტის გარეშე შეუძლებელია. შეკითხვას – „როგორია ქრისტეს ბუნება?“, ლოგიკურად მოსდევს შეკითხვა: შეიძლება თუ არა ამ ბუნების გამოსახვა და ამ გამოსახულების თაყვანისცემა? აღმოსავლეთში, სადაც სამყაროს ჭვრეტის სპირიტუალისტური ტრადიციები საუკუნეებს ითვლიდა, ამ კითხვას უარყოფითად პასუხობდნენ. ასე, მაგალითად, ევსები კესარიელი, რომელიც იმპერატორ კონსტანტინეს დას, კონსტანციას ხატის ქონის სურვილს საყვედურობდა, წერდა: „ჩვენ გვისწავლია, რომ მისი ხორცი ღვთაებრივ დიდებაში განზავდა, სიკვდილი კი სიცოცხლემ შთანთქა... მაშ, ვინ შეძლებს, რომ უსიცოცხლო საღებავეებით მისი დიდების ნათელი გამოხატოს?“ კიდევ უფრო თანმიმდევრული მონოფიზიტები იყვნენ, რომლებიც ამტკიცებდნენ, რომ ქრისტეს ადამიანური არსება ღვთაებრივმა ბუნებამ სრულად შთანთქა. თუმცა, აღმოსავლეთის ქალკედონიტ ქრისტიანებშიც ხატმებრძოლობა გავრცელებული იყო. ლეონ III, როგორც სირიის მკვიდრი, იზიარებდა ამ შეხედულებებს. ხატმებრძოლური ედიქტების გამოცემის დროს, ის მხოლოდ პირადი შეხედულებებით არ ხელმძღვანელობ-

და. მას აღმოსავლეთის პროვინციების მოსახლეობის მხარდაჭერის იმედი ჰქონდა (იმპერიის აღმოსავლეთი ნაწილი არაბებთან ბრძოლის მთავარი ველი იყო, წინა წლების გამოცდილებამ კი კარგად აჩვენა, რამდენად მნიშვნელოვანია ადგილობრივი მოსახლეობის ლოიალობა). ამავდროულად, იმპერატორისგან ასეთ პოლიტიკას ელოდა ჯარიც. ეს დაკავშირებული იყო იმასთან, რომ VI-VII საუკუნეებში სლავების შემოსევების გამო იმპერიამ დასავლეთის პროვინციები დაკარგა. ამ პროვინციებში, ტრადიციულად, ყველა ბრძოლისუნარიანი სამხედრო კონტინგენტის აყვანა ხდებოდა. ახლა კი, ბიზანტიის ჯარი, ძირითადად, სომხებისა და სირიელებისგან შედგებოდა, რომელთა შორისაც, როგორც უკვე აღინიშნა, ხატმებრძოლობა ჭარბობდა.

არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო მუსლიმური პროპაგანდის წინააღმდეგ ბრძოლაც. ისლამი, იუდაიზმის მსგავსად, ღვთაების გამოსახვას კატეგორიულად გამოორიცხავს. მისთვის ასეთი გამოსახულება კერპთაყვანისმცემლობის ტოლფასია. ამ დოგმატური პრინციპის საფუძველზე, არაბები ბიზანტიის წინააღმდეგ ბრძოლას კერპთაყვანისმცემლობასთან ბრძოლად მიიჩნევდნენ. უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანები თავად აძლევდნენ თავის მტრებს მსგავსი ბრალდებების საფუძველს. VIII საუკუნის წყაროები ქრისტიანული კულტის ვულგარიზაციის შოკისმომგვრელ სურათს გვიხატავენ: ხატები შინაურ ღვთაებებად მიაჩნდათ; მათ ბავშვების ნათლიებადაც კი ნიშნავდნენ; სეფისკვერს ექქარისტიისას ხატზე დებდნენ, რათა „ზიარება წმინდანისგან მიეღოთ“; ხატის საღებავს ფხეკდნენ და ღვინოს უმატებდნენ, რათა საიდუმლოება კიდევ უფრო ქმედითი ყოფილიყო.

ისტორიკოსები ამ მოვლენის მიზეზებს სხვადასხვაგვარად ხსნიან. ერთი მხრივ, გავლენა იქონია VII საუკუნის სოციალურ-ეკონომიკურმა კრიზისმა, რომელმაც ქალა-

ქური კულტურის დეგრადაცია გამოიწვია. მკვეთრად დაეცა როგორც მრევლის, ისე სამღვდელოების განათლების დონე. მღვდლები ვეღარ ერკვეოდნენ დოგმატურ ნიუანსებში და ვერ განუმარტავდნენ მათ მრევლს. შედეგად, რელიგიური ცნობიერება გაუბრალოვდა, მასში წარმართულმა რელიქტებმა იჩინა თავი, რაც ყველაზე აშკარად ხატების გაკერპებაში გამომჟღავნდა. მეორეს მხრივ, ქრისტიანული კულტის ვულგარიზაცია „ქრისტიანობის სრული ზეიმის საფასურად იქცა“. ანუ, სანამ ახალი რელიგია წარმართობას ებრძოდა, სანამ შიდა საეკლესიო პოლემიკაში დოგმატური სისტემა იკვეთებოდა, ქრისტიანების რელიგიური ცნობიერება სარწმუნოებრივ საკითხებზე იყო კონცენტრირებული, რაც სიტყვისა და გონების პატივისცემის ანტიკური ტრადიციის გამოხატულება იყო.

იმ ეპოქის ადამიანები რწმენას უდიდესი ინტელექტუალური შრომის, ქრისტიანული დოგმატიკის ანტინომიკის გააზრების წყალობით მოიპოვებდნენ. ამიტომ, ისინი მღვდელში, პირველ რიგში, მქადაგებელს ხედავდნენ, რომელიც სიტყვით კურნავდა. „მე მოწინააღმდეგეებს ღალადით, მხურვალე სულის ნაკადით ვამარცხებდი“, – წერდა წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, IV საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი ორატორი, – „ერთნი აღფრთოვანდებოდნენ, მეორენი გაოცებულნი რჩებოდნენ, ზოგი შეძახილებს ისროდა... რიტორიკა ყველას აღაფრთოვანებდა“. VIII საუკუნისთვის სიტუაცია ძირეულად იცვლება. დოგმატური ბრძოლები დამთავრდა. ამ საზოგადოების ქრისტიანები უკვე მეხუთე-მეექვსე თაობის ქრისტიანები არიან და არა „რწმენის მაძიებელი“ ახალმოქცეულები. მათთვის ქრისტიანობა ჩვეული გახდა, ღამის ყოველდღიურ ყოფას გაუთანაბრდა. ინტელექტუალური შრომის მოჩვენებადი არასაჭიროების მიღმა რელიგიური ცნობიერებისთვის ახალი და უფრო სერიოზული საფ-

რთხე იმალება. როგორც პროტოპრესვიტერი ა. შმემანი წერდა: „ქრისტიანობა მუდმივ ძალისხმევას, ფორმის შინაარსით მუდმივ შევსებას, თვითშემოწმებას, „სულთა გამოცდას“ ითხოვს; წარმართობა კი არის ფორმის შინაარსისგან დაცლა; წარმართობისთვის ფორმა არის თვითმიზანი; ეს არის ბუნებრივ რელიგიასთან – წესის, ფორმულის, „სინმინდის“ რწმენასთან დაბრუნება, მათი მნიშვნელობისა და სულიერი შინაარსის გარეშე. ქრისტიანული წესი და სინმინდეც შეიძლება წარმართული თაყვანისცემის ობიექტად იქცეს, ჩაენაცვლოს იმას, რასაც წარმოადგენს, ანუ ჭეშმარიტების განმათავისუფლებელ ძალას“. ზუსტად ეს ტენდენცია იკვეთება VII საუკუნის რელიგიურ ცნობიერებაში. იმ დროის ერთ-ერთი ღვთისმეტყველი ანასტასი სინელი წუხდა, რომ მის თანამედროვეთა შორის კეთილმსახურ ქრისტიანად ის მიიჩნევა, ვინც „ეკლესიაში შევა და ყველა ხატს ემთხვევა, ლიტურგიასა და ღვთისმსახურებას კი უყურადღებოდ დატოვებს“.

ამგვარად, ლეონ III-ის ხატმებრძოლი პოლიტიკის მამოძრავებელი მისი შეხედულებები და იმ დროის პოლიტიკური გამოწვევები იყო. არაბთაგან მომდინარე სამხედრო საფრთხე, ერთი მხრივ, მუსლიმურ პროპაგანდასთან ბრძოლას, მეორე მხრივ კი აღმოსავლური პროვინციების სამხედროებისა და მოსახლეობის მხარდაჭერას საჭიროებდა, ეს უკანასკნელნი კი ხატმებრძოლურად იყვნენ განწყობილნი. გარდა ამისა, ლეონ III-ს გლეხები ემხრობოდნენ, რადგან ცდილობდა რა თემური წყობის შენარჩუნებას, ეს იმპერატორი მსხვილ მიწათმფლობელობას ებრძოდა და გლეხებს მხარს უჭერდა.

ამავდროულად, ლეონ III-ს საკმაოდ გავლენიანი მონინაალმდეგეებიც ჰყავდა. სამღვდელოების უმეტესობა იმპერატორს მხარს არ უჭერდა, რადგან ხატებისა და სხვა რელიკვიების თაყვანისცემა ტაძრებსა და მონას-

ტრებში მომლოცველებს იზიდავდა, რაც, თავის მხრივ, ეკლესიის გავლენასა და მის სიმდიდრეს ზრდიდა. აღმოსავლეთის სამხედრო ელიტებზე დაყრდნობა ლეონ III-ს ამ დაჯგუფების მოწინააღმდეგეთა – დასავლეთის პროვინციათა დიდებულების და კონსტანტინოპოლის იერარქიის – მტრად აქცევდა. როდესაც ლეონ III-მ, ეკლესიის წინააღმდეგობის შესასუსტებლად, ეკლესიის სიმდიდრის კონფისკაცია დაიწყო, მის მოწინააღმდეგეთა რიგებს ქალაქის პატრიციებიც შეუერთდნენ, რადგან დიდი ქალაქების მონასტრებისა და ტაძრების განძი ქალაქელთა შემოწირულობიდან ივსებოდა და ქალაქის თემთა ერთგვარ თადარიგს წარმოადგენდა.

ხატმებრძოლთა და ხატების თაყვანისმცემელთა შორის კონფლიქტი კიდევ უფრო გამწვავდა ლეონ III-ის ძის, კონსტანტინე V-ის იმპერატორობის დროს (741-775 წწ). ეს იმპერატორი შორსმჭვრეტელი პოლიტიკოსი და ნიჭიერი სარდალი იყო, მაგრამ უხეში ხასიათით გამოირჩეოდა. თავისი მამის პოლიტიკურ და რელიგიურ მრწამსს ის ისეთი მძვინვარებით განახორციელებდა, რომ ხატების თაყვანისმცემელთა საყოველთაო სიძულვილი გამოიწვია (ამ უკანასკნელთა თხზულებებში იმპერატორის კარიკატურული სახეა აღბეჭდილი). კონსტანტინე V-ზე ამბობდნენ, რომ ადამიანებს ცხენები ურჩევნია, რომ ის ნეხვში ივლებს თავს, თითქოსდა, ჯანმრთელობისთვის კარგიაო. მოწინააღმდეგეებმა მას კოპრონიმე შეარქვეს, რაც ბერძნულად ნეხესახელიანს ნიშნავს, რადგან, თითქოსდა, ნათლობისას მან ემბაზი გასვარა.

ეკლესიის წინააღმდეგობის გატეხვის მიზნით, კონსტანტინე V-მ 754 წელს კრება მოიწვია, რომელზეც, იმპერატორის ზეწოლით, ხატების თაყვანისმცემლები ანათემას გადასცეს, ხატების თაყვანისცემა კი ქრისტიანულ სწავლებასთან შეუთავსებლად აღიარეს. კონსტანტინე კოპრონიმე არც აშკარა ძალადობას მორიდებია. განსა-

კუთრებულად ბერ-მონაზვნობა იდევნებოდა. 762 წელს კონსტანტინოპოლის იპოდრომზე სიკვდილამდე სცემეს ბერს ანდრია კალივიტს, რომელმაც იმპერატორს ახალი იულიანე განდგომილი უწოდა. 767 წელს სიკვდილით დასაჯეს განდგეილი სტეფანე ახალი: ჯარისკაცებმა ბერი კონსტანტინოპოლის ქუჩებში გაათრიეს, სცემდნენ და მოქალაქეებს მოუწოდებდნენ ქვებით ჩაექოლათ იგი. ეკლესიის ისტორიკოსების ცნობით, თრაკიაში, არც ერთი ბერი არ დარჩა. ამ თემის სტრატეოსი (სამხედრო ადმინისტრაციის მეთაური), მიხელი ლახონდრაკონი, მონასტრებს არბევდა, ბერებს კლავდა ან ბერობაზე უარის თქმას აიძულებდა, რის გამოც იმპერატორმა შეაქო: „შენი სახით გულითადი ადამიანი ვპოვე, რომელიც ყველა ჩემს სურვილს ასრულებს“. ასეთი ქება სხვა სტრატეოსებს ლახონდრაკონის მიბაძვისკენ წაახალისებდა. მთელ ქვეყანაში ეკლესიას მიწებს ართმევდნენ და იმპერატორთან დაახლოებულ მეომრებს ურიგებდნენ.

კონსტანტინე კოპრონიმეს ძის, ლეონ IV ხაზარის (775-778 წწ), დროს საეკლესიო პოლიტიკა შერბილდა, რაზეც გარკვეული გავლენა მისმა ცოლმა, ირინემ, იქონია, რომელიც ფარული ხატთაყვანისმცემელი იყო. ლეონ IV-ის სიკვდილის შემდეგ, ირინე თავისი 9 წლის შვილის, კონსტანტინე VI-ის რეგენტი გახდა. ის აღარ მალავდა თავის რელიგიურ შეხედულებებს. 784 წელს მან საპატრიარქო ტახტზე აიყვანა ხატთაყვანისმცემელი ტარასი, რომელმაც, ირინეს მხარდაჭერით, მორიგი მსოფლიო კრებისთვის მზადება დაიწყო. ჯარისთვის ცნობილი გახდა, რომ ამ კრებაზე ხატმებრძოლობის დაგმობა იგეგმებოდა. 786 წლის 7 აგვისტოს, კონსტანტინოპოლში, წმინდა მოციქულების ტაძარში, სადაც კრების სხდომები დაიწყო, მეომრები შევარდნენ და პატრიარქსა და მის მომხრეებს ანგარიშსწორებით დაემუქრნენ. ირინე იძულებული გახდა, დაეშალა კრება. თუმცა, შემდგომში, ხატმებრძოლი

დანაყოფები, სხვადასხვა საბაბით, დედაქალაქიდან გაიყვანეს და ჩაანაცვლეს ირინეს ერთგული დასავლეთის თემების მეომრებით. ახლა კი კრების ჩატარებას აღარაფერი უშლიდა ხელს.

VII მსოფლიო კრება ნიკეაში, 787 წლის სექტემბერ-ოქტომბერში გაიმართა. კრებაზე გაუქმდა 754 წლის კრების ხატმებრძოლური გადაწყვეტილებები, თავად ხატმებრძოლობა კი ანათემას გადაეცა.

ხატთაყვანისმცემელთა ზეიმი დიდხანს არ გაგრძელებულა. ირინესა და კონსტანტინე VI-ს შორის უთანხმოებები გაჩნდა (კონსტანტინე VI დედის მეურვეობით დაიღალა). ირინეს არ სურდა ვაჟისთვის ძალაუფლების დათმობა და 797 წელს მისი ტახტიდან ჩამოგდება გადაწყვიტა. ირინეს მიერ მიგზავნილმა შეთქმულმა პირებმა კონსტანტინე VI შეიპყრეს და დააბრმავეს, რის შემდეგაც ის მალევე მოკვდა.

ესოდენ სასტიკმა ანგარიშსწორებამ ირინესგან მისი მხარდამჭერები მიაქცია. მალევე მას დასავლეთთანაც გაუფუჭდა ურთიერთობა. ფრანკი მეფე, კარლოს დიდი, რომელიც იმპერატორის ტიტულზე ოცნებობდა, მიიჩნია, რომ შექმნილ სიტუაციაში, როდესაც ბიზანტიას ერთპიროვნულად ირინე მართავდა, ის მასთან დაქორწინებით თავისთვის სასურველს მიაღწევდა. კარლოსისა და პაპ ლეონ III-ის ელჩებმა ქორწინების შეთავაზება შეუთვალეს ირინეს, მაგრამ ქედმაღლური უარი მიიღეს. ამ დამცირებამ კარლოსი ბიზანტიის მტრად აქცია.

ხატმებრძოლებმა ირინეს ავტორიტეტის დაცემით ისარგებლეს. 802 წელს მათ შეთქმულება მოაწყვეს, რომელსაც სათავეში მებაზინე ნიკიფორე ჩაუდგა. ხატმებრძოლობა კვლავ (40 წლის განმავლობაში) გაბატონდა. თუმცა, ნიკიფორე I-მა და მისმა მემკვიდრე იმპერატორებმა პოლიტიკურ ასპარეზზე მნიშვნელოვან წარმატებებს ვერ მიაღწიეს. მათ სცადეს ირინეს მმართველობის

პერიოდში მოშლილი საფინანსო სისტემის გამოსწორება. ამ მიზნით, ისინი გადასახადებს ზრდიდნენ, რაც ხალხში უკმაყოფილებას იწვევდა. ისაზრიელთა დინასტიის იმპერატორების დროს განმტკიცებულმა სამხედრო ელიტამ გლეხებს წნეხი დაუმაძიმა, ხელისუფლება კი ვერ შეენინა აღმდეგა ამ ვითარებას. გლეხთა და სტრატეგოსთა უკმაყოფილებამ აჯანყებაში იჩინა თავი, რომელსაც თომა სლავი (820-823 წწ.) მეთაურობდა. აჯანყება იმდენად ფართომასშტაბიანი და სასტიკი იყო, რომ თანამედროვეები მას სამოქალაქო ომად მოიხსენებენ. აჯანყება ხატთაყვანისმცემლური ლოზუნგებით იმართებოდა, იმპერატორი მიხეილ II (820-829 წწ.), რომელსაც, თავისივე სიტყვებით, „როგორც ჯარისკაცს, ცხოვრებაში არც ერთი ხატისთვის არ უცია თაყვანი“, იძულებული გახდა, რელიგიური ტოლერანტობა გამოეჩინა და ხატების თაყვანისცემის გამო გადასახლებული პირები დააბრუნა. მისი ძე, თეოფილე (829-842 წწ.) ცდილობდა ხატმებრძოლი პოლიტიკის გატარებას, მაგრამ ეს უკვე აშკარა ანაქრონიზმი იყო. ა. ვ. კარტაშევი წერდა: „თავისი მეფობის დასასრულს თეოფილე გრძნობდა, რომ მისი ფანატიზმი ამაოა და რომ ხატთაყვანისმცემლობამ თავად მის საგვარეულოში გაიდგა ფესვები“. ამ პერიოდისთვის ხატმებრძოლობაში იმდენად დისკრედიტებული იყო, რომ როდესაც თეოფილეს სიკვდილის შემდეგ, მისმა ქვრივმა თოედორამ ხატთაყვანისმცემლობის აღდგენა დაიწყო, საზოგადოებაში ამას არანაირი პროტესტი არ მოჰყოლია.

843 წელს, ხატმებრძოლობის საბოლოო დაგმობის მიზნით კონსტანტინოპოლში საეკლესიო კრება მოიწვიეს. კრება გაიხსნა 11 მარტს დიდი მარხვის პირველ კვირადღეს. კრება ისტორიაში შევიდა, როგორც „მართლმადიდებლობის ზეიმის კრება“. მის სახსოვრად, დიდი მარხვის პირველი კვირა მართლმადიდებლობის ზეიმის კვირად გამოცხადდა.

ხატმებრძოლობის დაგმობის დოგმატური მნიშვნელობის მიუხედავად, 843 წლის კრება, არც თავისი არსითა და არც ფორმით მსოფლიო კრება არ ყოფილა. მას არ ესწრებოდა დასავლეთის ეკლესია, რაც არა იმდენად კრების ნაჩქარევი მოწვევით, არამედ იმ დროისათვის კონსტანტინოპოლსა და რომს შორის არსებული წინააღმდეგობებით აიხსნებოდა. ქრისტიანული სამყაროს ეკლესიური ერთობა სულ უფრო მოჩვენებითი ხდებოდა.

ადრეულ ეკლესიაში დასავლური ქრისტიანული ტრადიციის ბანკითარება. ეკლესიების გაყოფის წანამძღვრები და ისტორია

ბუნებისა და მადლის შესახებ დავა V საუკუნეში

ადამიანის ცხოვებაში ადამიანური ბუნებისა და ღვთიური მადლის ურთიერთმიმართების შესახებ საღვთისმეტყველო კამათი რომის ეკლესიაში, განხეთქილებამდე დიდი ხნით ადრე, ჯერ კიდევ V საუკუნეში დაიწყო და დასავლური ქრისტიანობის განვითარებაზე (როგორც კათოლიკურ, ასევე პროტესტანტულ ტრადიციაში) არსებითი გავლენა მოახდინა. ეს კამათი დასავლური ეკლესიის გამოჩენილი მამის – ნეტარი ავგუსტინეს სახელთანაა დაკავშირებული. მისი მოწინააღმდეგე ბერი პელაგიოსი იყო. პელაგიანურმა ერესმა პირველქმნილ ცოდვასა და ადამიანურ ბუნებაზე, მასში ღვთიური მადლის მოქმედებასა და ადამიანის ცხოვრების შესახებ შეხედულებებში პრინციპული უთანხმოებები გამოიწვია.

პელაგიანობა სულ უფრო გამინიერებული ეკლესიის დასუსტებაზე რეაქციის სახით წარმოიშვა. სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ეკლესია სუსტი რწმენისა და მდაბიო ცხოვრების ადამიანებით გაივსო,

რომლებიც თავიანთ ცოდვილ საქციელს პირველქმნილი ცოდვით დაზიანებული ადამიანური ბუნების სისუსტით ამართლებდნენ. პელაგიოსი ამხელდა მათ, ვინც, ადამიანური ბუნების სისუსტის საბაბით, ზნეობრივი სრულყოფილების მიღწევას არ ცდილობდა. პელაგიოსის თანახმად, ადამიანს უცოდველი ცხოვრების სრული თავისუფლება და შესაძლებლობა გააჩნია – „ჩვენ გვაქვს თავისუფალი ნება, რომლითაც თანაბრად შეგვიძლია ცოდვისკენ მივიდრიკოთ ან გავშორდეთ მათ“.

ამ აზრის შემდგომმა განვითარებამ პელაგიანები თვით პირველქმნილი ცოდვისა და მის მიერ ადამიანური ბუნების დაზიანების უარყოფამდე მიიყვანა. პირველქმნილი ცოდვა ადამიანს ღვთის წინაშე დამნაშავეს ხდის, მაგრამ მის ბუნებას არ აზიანებს. პელაგიოსის ერთ-ერთი მიმდევრის, ცელესტიოსის თქმით, „ახალშობილთა ადამიანური ბუნება უბინოების მზითევით არის შემკობილი“. ამგვარად, ჩვენსა და პირველმშობლებს შორის სხვაობა არ არის, ადამიანი ახლაც ისეთად იზადება, როგორიც ცოდვით დაცემამდე იყო, რაც ბუნების არა ბოროტებით დაავადება, არამედ ცუდი მაგალითი იყო, რომელსაც ადამიანმა მიბაძა. ახლა კი, აქვს რა ქრისტეს სწავლება და მაგალითი, ადამიანს კეთილმსახურებისკენ თავისუფლად და შეუფერხებლად სწრაფვა შეუძლია, რამეთუ, ვ. სოლოვიოვის განმარტებით, „ღმერთი შეუძლებელს არ მოითხოვს, შესაბამისად, თუ ადამიანი ვალდებულია, მას შეუძლია კიდევ ღვთის მცნებების შესრულება, რომლებიც ბოროტებას კრძალავენ, სიკეთეს ბრძანებენ და სრულყოფილებას ურჩევენ“.

ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარე, პელაგიანები ადამიანის ცხოვნებაში მადლის აუცილებელ თანამონაწილეობას უარყოფდნენ. მადლი მათთვის ღვთის განსაკუთრებული მაცხოვრებელი ძალა კი არ იყო, არამედ დამხმარე საშუალება, ყოველივე იმ კეთილის შესაყარი,

რაც ღმერთმა ადამიანის ბუნებას მიანიჭა ანუ მაღლი უფრო მჭვრეტელობითად აღიქმებოდა, ვიდრე ქმედითად. აქედან ღმერთის ადამიანის ყოფასა და ცხოვნებაში ჩაურევლობის იდეა გამომდინარეობდა, ადამიანის ნების თავისუფლება სამყაროდან ღმერთის ქმედებას დევნიდა. ნეტარი იერონიმე პელაგიელებს საყვედურობდა, რომ მათი წარმოდგენით, ღმერთმა ადამიანურ ისტორიას ბიძგი მისცა, აამოძრავა (საათის მექანიზმის მსგავსად) და შემდეგ თავი მიანება.

ნეტარი ავგუსტინე ადამიანის ბუნების პელაგიანური გაგების ძირითადი მოწინააღმდეგე გახდა, თუმცა მისი შეხედულებების პოლემიკური უკიდურესობიდან პელაგიანობის საპირისპირო ცდომილება განვითარდა. შესაძლოა, პირადი რელიგიური გამოცდილებიდან გამომდინარე, ავგუსტინეს ადამიანური ბუნება პირველქმნილი ცოდვით სრულიად დაზიანებულად მიაჩნდა ისე, რომ მას ღმერთისკენ სწრაფვა აღარ გააჩნდა. ადამიანის სულში ღმერთის წმინდა ნებას ცოდვილი თვითნებობა ჩაენაცვლა და ცოდვის მონა გახდა. სურვილები ადამიანს ცოდვისკენ მიდრიკავს, სიკეთისკენ სწრაფვა და ცხოვნების, რომელსაც ღვთის მაღლი მოიმოქმედებს, ხელშეწყობა მას არ ძალუძს.

თუ ცხოვნებას მხოლოდ ღვთის მაღლი აღასრულებს, მაშინ ისმის კითხვა: რა წვლილი შეაქვს ადამიანს თავის ცხოვნებაში? ამ კითხვაზე პასუხის ძიებაში, ნეტარი ავგუსტინე წინასწარგანგებულების იდეისკენ გადაიხარა, რომელიც მისი სწავლების ერთ-ერთ ძირითად ნაკლად, ხოლო რეფორმაციის მომავალი მოღვაწეებისთვის მთავარ ცდუნებად იქცა. თავიდან ის ცხოვნებაში ადამიანის ნების გარკვეულ თანამონაწილეობას აღიარებდა, რადგან მაღლის მიღება ან უარყოფა თავად ადამიანზეა დამოკიდებული. შემდგომში ნეტარი ავგუსტინე მივიდა დასკვნამდე – ადამიანი იმდენად არის ცოდვას დამო-

ნებული, რომ არ შეუძლია ღმერთი ინამოს მადლის წინასწარი მოქმედების გარეშე. თვით სარწმუნოებისა და ღმერთისკენ მოქცევის შესაძლებლობა ღვთაებრივი წინასწარგანგებულების ნიჭია, რომელშიც ადამიანს არანაირი წილი არა აქვს.

პელაგიოსის სწავლება ადგილობრივ კრებებზე დაიგმო. გმობა დამტკიცდა ეფესოს კრებაზე 430 წელს. ეკლესიამ წინასწარგანგებულების შესახებ სწავლება ცუდ უარყო. მართლმადიდებლური შეხედულება წმ. იოანე დამასკელმა ზუსტი ფორმულირებით გადმოსცა: „ღმერთი ყველაფერს წინასწარ განჭვრეტს, მაგრამ წინასწარ ყველაფერს არ განაგებს“. მართლმადიდებელი ეკლესია პელაგიოსის სწავლებას უარყოფს, მაგრამ ამავე დროს ადამიანში სიკეთის სწრაფვისათვის საკმარის თავისუფლებას აღიარებს.

მადლისა და წინასწარგანგებულების შესახებ დავა V საუკუნეში არ დასრულებულა. XIII საუკუნეში მან თომა აქვინელისა და სქოლასტიკის სხვა წარმომადგენლების – კერძოდ დუნს სკოტის – სწავლებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. ამავე საუკუნეში კამათს დომინიკელებისა და ფრანცისკელების ორდენები შეუერთდნენ. პირველნი ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებას მკაცრად მისდევდნენ, მეორენი კი ნახევრად პელაგიანურ შეხედულებებს ემხრობოდნენ. ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებამ პიკს რეფორმაციის დროს მიაღწია, როდესაც ახალი ქრისტიანული მოძრაობის ერთ-ერთ დოგმატურ საფუძვლად იქცა; ამ იდეამ განსაკუთრებით მკვეთრი ფორმები კალვინის სწავლებაში შეიძინა.

XI საუკუნის ეკლესიათა გაყოფის მოკლე ისტორია

მსოფლიო ეკლესიის აღმოსავლურ და დასავლურ ეკლესიებად გაყოფა მრავალი მიზეზის გამო მოხდა. ისინი საუკუნეების განმავლობაში გროვდებოდა და ეკლესიის ერთობას ძირს უთხრიდა. ამ მიზეზების ორ ძირითად ჯგუფად დაყოფა შეიძლება: რელიგიური და ეთნოკულტურული.

განხეთქილების რელიგიური მიზეზი ორია: რომის მღვდელმთავრების საეკლესიო ძალაუფლებისკენ სწრაფვა და მართლმადიდებელი სწავლებიდან დოგმატური გადაცდომები, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანესია ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსში filioque-ს დამატება. ეს დანამატი პირდაპირ არღვევს III მსოფლიო კრების მე-7 კანონს, რომელიც განსაზღვრავს: „ნურავინ გამოთქვამს სხვა სარწმუნოებას გარდა წმინდა ქალაქ ნიკეაში სულიწმიდით შეკრებილი წმინდა მამების მიერ განსაზღვრულისა“.

საეკლესიო ერთობა დაასუსტა ასევე დასავლეთსა და აღმოსავლეთში ქრისტიანობის განვითარების ეროვნულმა და კულტურულმა პირობებმა.

ანტიკური სამყაროს ორი უძლიერესი ტრადიცია – ელინური და რომაული დაუპირისპირდა ერთმანეთს. ამ ტრადიციების ეთნოკულტურულ მისწრაფებებში არსებულმა განსხვავებამ დასავლეთსა და აღმოსავლეთში ქრისტეს ჭეშმარიტების აღქმას ღრმა კვალი დაამჩნია.

ეთნოსების ეს ღრმა „ურთიერთწინააღმდეგობრიობა“ გაუცხოებას ზრდიდა, სანამ XI საუკუნეში ეს რეალობად არ იქცა. ამის მიზეზი უკვე პაპების პრეტენზიებშიც აღარ იყო, უბრალოდ, ეკლესიური ცხოვრების განვითარების მიმართულება სხვადასხვა გახდა.

ელღნური მსოფლიოს ხალხებმა ქრისტიანობა მიიღეს, როგორც ღვთივგამოცხადებული მეტაფიზიკა და ეთიკა, როგორც პიროვნების ზნეობრივი სრულყოფილების, ცხოვნების და ღვთის არსის შემეცნებისკენ ზემოდან მიითებული გზა. ამით აღმოსავლეთის საღვთისმეტყველო ცხოვრების სისავსე აიხსნება, რომელიც ღვთის შემეცნების სიღრმეებსა და ერესებში თანაბრად იჩენდა თავს, რაც აღმოსავლურ საეკლესიო ორგანიზმს შესძრავდა და აუძლურებდა.

რომაულის ქრისტიანულზე ზემოქმედებამ ეკლესიური შენობის მეთოდურ აგებაში იჩინა თავი, რადგან რომაელებმა, როგორც მსოფლიოში ყველაზე სახელმწიფოებრივმა ერმა, სანიმუშო სამართლის შემქმნელებმა, ქრისტიანობა საზოგადოებრივი მოწყობის ღვთივგამოცხადებულ პროგრამად გაიგეს... იქ, სადაც აღმოსავლეთი ფილოსოფიასა და მორალურ იდეას ხედავდა, დასავლეთი ინსტიტუტს ქმნიდა...

საერთო სწავლებიდან გადახრა ჯერ კიდევ განუყოფელი ეკლესიის წიაღში გროვდებოდა, რაც მისი დასავლური ნახევრის დამოუკიდებელ განვითარებაზე მეტყველებს, რამაც საბოლოოდ განხეთქილებაში იჩინა თავი. განხეთქილება მთელი აღმოსავლეთის თვითნებურ, დაუმსახურებელ გარიყვად იქცა. აღმოსავლური ეკლესია არ კადნიერდებოდა, რაიმე ახალი შეეტანა კრებების დადგენილებებში, დასავლეთმა კი მათი თვითნებური ცვლა დაიწყო. კრებებზე დამტკიცებული საეკლესიო სწავლებისგან განდგომა 1054 წლის განხეთქილებით დასრულდა. ეკლესიის მომდევნო განვითარება ამტკი-

ცებს ამ დასკვნას, რადგან განუყოფელი ეკლესიის საერთო სარწმუნოება აღმოსავლეთის ეკლესიის მიერ დღემდე უცვლელად შენარჩუნებული, მაშინ, როცა დასავლეთის დამოუკიდებელი განვითარება მრავალი სიახლით დამძიმდა და ისინი მას საერთო მემკვიდრეობას სულ უფრო ამორებს.

დასავლეთის მზარდ დამოუკიდებლობას ეკლესიის ცხოვრებაში კათოლიკე საწყისის კლება ახლდა. რღვევა გარდაუვალი იყო. წინა საუკუნეებში აზრთა სხვადასხვაობის გადასაწყვეტად კრებას ინვეცდნენ და მისი გადანწყვეტილებები მოწინააღმდეგეებს შთააგონებდა და აერთიანებდა. მსოფლიო კრებების ეპოქის დასრულების შემდეგ კი შემაკავებელი საწყისი დაიკარგა და დასავლეთის თვითნებურმა სიახლეებმა აღარ გამოიწვია ახალი მსოფლიო კრების მოწვევა, რომელიც საეკლესიო სამყაროს დაიცავდა.

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გაუცხოებაზე უფრო სრულ წარმოდგენას მივიღებთ, თუ დიდი განხეთქილების წინმსწრებ მოვლენებს განვიხილავთ.

IX საუკუნის შუახანებში ბიზანტია ხატმებრძოლობასთან გადატანილი ბრძოლით იყო შეძრული, რომლის დამარცხების შემდეგ ორი პარტია წარმოიქმნა: „ზილოტები“ ანუ ერეტიკოსებთან დაუნიშნავი ომის მომხრეები და მათ მიმართ ლმობიერი დამოკიდებულების მომხრე „იკონომისტები“.

ამ ორ პარტიას შორის მეტოქეობა ფოტიოს და ეგნატე პატრიარქებს შორის სასტიკ დაპირისპირებაში გამოიხატა, რომელშიც რომმა აქტიური მონაწილეობა მიიღო. შედეგად, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ურთიერთობა განყდა, რომელიც 879-880 წწ. წმინდა სოფიის კრების შემდეგ კვლავ აღდგა. კრებაზე პაპის ლეგატების გარდა აღმოსავლეთის საპატრიარქოების წარმომადგენლები და მრავალი ეპისკოპოსი მივიდა, რომელთა

რიცხვმა 383-ს მიაღწია. ამგვარად, ეს კრება, ქალკედონის კრების შემდეგ, ყველაზე წარმომადგენლობითი იყო.

კრებაზე, ლეგატების დასწრებით, მრწამსში filioque-ს შეტანის წინააღმდეგ გადაწყვეტილება იქნა მიღებული. პაპების ეკლესიაში უმაღლეს ძალაუფლებაზე პრეტენზიები კვლავ დაიგმო, კრების ერთ-ერთი კანონი რომისა და კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსების სრულ თანაბრობას ამტკიცებდა. კრებაზე ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსი წაიკითხეს და მის სრულ უცვლელობაზე დადგენილება მიიღეს; ასევე გადანყდა „მსოფლიო ეკლესიის მართვაში არავითარი სიახლეები არ შემოღებულიყო“. წმინდა სოფიის კრებას ხშირად მსოფლიო კრებათა რიცხვს მიაკუთვნებდნენ და XII საუკუნემდე დასავლეთის ეკლესია მას ასეთადაც მიიჩნევდა. ჩვენთვის ის მნიშვნელოვანია, პირველ რიგში, როგორც დასავლეთის დოგმატურ და ძალაუფლებასთან დაკავშირებულ ცდომილებებზე აღმოსავლეთის ეკლესიის საერთო აზრის გამომხატველი.

ვ. ბოლოტოვს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიების ისტორიული ურთიერთგანადგურების შთამბეჭდავი სტატისტიკა მოჰყავს. 312 წლის მილანის ედიქტიდან გასული ხუთნახევარი საუკუნის განმავლობაში ეკლესიებს ნორმალური ურთიერთობა მხოლოდ 300 წლის მანძილზე ჰქონდათ. 200 წლის განმავლობაში ურთიერთობები, ამა თუ იმ მიზეზის გამო, განწყვეტილი იყო.

საეკლესიო ისტორიაში არსებობს მოსაზრება, რომ რომი დიდი განხეთქილების წინ აღმოსავლეთთან ურთიერთობას შეგნებულად ამწვავებდა, სურდა რა ამ ურთიერთობის განწყვეტა. ამგვარ მისწრაფებას საფუძველი გააჩნდა, რადგან რომს აღმოსავლეთის დაუმორჩილებლობა ზღუდავდა, მის მონოპოლიას ძირს უთხრიდა. აქედან გამომდინარე, ბ. მელიორანსკი წერს, „აღმოსავლეთი მორჩილებაზე უარს ამბობს და მისი იძულების სა-

შუალებებიც არ არსებობს; მხოლოდ იმის გამოცხადება დარჩა, რომ ჭეშმარიტი ეკლესია მორჩილი ეკლესიებისგან შედგება“.

1054 წლის ივლისში საბოლოო განხეთქილების მიზეზი პაპ ლეონ XI-სა და პატრიარქ მიქაელ კერულარიოს შორის, საეკლესიო სამფლობელოების გამო, დაწყებული კონფლიქტი გახდა. რომი აღმოსავლეთის უპირობო მორჩილების მოპოვებას შეეცადა, ხოლო, როდესაც ცხადი გახდა, რომ ეს შეუძლებელი იყო, პაპის ლეგატები, რომლებსაც, მათივე სიტყვებით, „მობეზრდათ მიქაელის წინააღმდეგობა“, გამოცხადდნენ წმინდა სოფიის ტაძარში და საყდარზე ეკლესიიდან განკვეთის ბულა საზეიმოდ დადეს. ბულაში ეწერა: „წმინდა და განუყოფელი სამების, სამოციქულო კათედრის, შვიდი კრების მართლმადიდებელი მამებისა და კათოლიკური ეკლესიის ძალაუფლებით, ხელს ვანერთ მიქაელისა და მისი მიმდევრების წინააღმდეგ ანათემას, რომელიც ჩვენმა ღირსმა პაპმა წარმოთქვა, თუ ისინი გონს არ მოეგებიან“. ამ მოვლენის აბსურდულობას ისიც ემატებოდა, რომ პაპი, რომლის სახელითაც მათ ანათემა წარმოთქვეს, იმ წლის აპრილში მოკვდა.

ლეგატების წასვლის შემდეგ მიქაელ კერულარიოსმა კრება მოიწვია, რომელზეც ლეგატები და მათი „უკეთური წერილი“ განიხილეს და ანათემას გადასცეს. აღსანიშნავია, რომ ანათემას არა მთელი დასავლეთის ეკლესია გადაეცა, როგორც კარდინალმა გუმბერტმა გააკეთა აღმოსავლეთის ეკლესიის მიმართ, არამედ მხოლოდ ლეგატები. ამასთან, რა თქმა უნდა, ძალაში რჩება 867 და 879 წწ. კრებების ლათინელების მიერ შემოღებული სიახლეების, filioque-ს და პაპის პირველობის პრეტენზიების გმობა.

მიღებული გადანყვეტილების შესახებ აღმოსავლეთის ყველა პატრიარქს საოლქო წერილით აუწყეს. მათ

მხარი დაუჭირეს ამ გადაწყვეტილებას და ამის შემდეგ რომთან ურთიერთობა მთელმა აღმოსავლეთმა განწყვიტა. მამების მიერ დადგენილ პაპის საპატიო პირველობას არავინ უარყოფდა, მაგრამ მის უზენაეს ძალაუფლებას არავინ ეთანხმებოდა. აღმოსავლეთის წინამძღვრების, რომის მიმართ პოზიციის ერთსულოვნების მაგალითს ანტიოქიის პატრიარქი პეტრე III წარმოადგენდა. ანტიოქიაში პაპის სახელი დიპტიქიდან განხეთქილებამდე დიდი ხნით ადრე ამოიღეს. ცნობილია მისი მიმონერა რომთან ერთობის აღდგენის შესაძლებლობის შესახებ, რომელშიც პაპის აზრიც იყო გამომხატული. ამ წერილმა იმდენად გააოგნა პეტრე III, რომ ის პატრიარქ მიქაელს გაუგზავნა და შემდეგი სიტყვები დაურთო: „ეს ლათინელები, ბოლოს და ბოლოს, მთელი მათი უხეშობის, უცოდინრობის და საკუთარი აზრისადმი მიკერძოებულობის, სწორი გზიდან გადაცდომის მიუხედავად, მაინც ჩვენი ძმები არიან“.

რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება

რომის კათოლიკური ეკლესია დღემდე ყველაზე მნიშვნელოვან ქრისტიანულ აღმსარებლობად რჩება. ჩვენი საუკუნის 90-იან წლებში მსოფლიოში 900 მილიონამდე კათოლიკე იყო, რაც მსოფლიოს მოსახლეობის 18%-ს შეადგენს. მისი გავლენა ისტორიულად დასავლეთ, სამხრეთ-აღმოსავლეთ და ცენტრალურ ევროპაზე ვრცელდება. რომის კათოლიკური ეკლესია აშშ-იც ფართოდაა გავრცელებული, სადაც არსებითი ეკლესიური ნიშნების მქონე ძირითად ქრისტიანულ აღმსარებლობას წარმოადგენს. კათოლიციზმს აფრიკელების დაახლოებით მესამედი და ლათინური ამერიკის მაცხოვრებელთა უმე-

ტესობა მისდევს. ბოლო წლებში განვითარებადი ქვეყნების კათოლიკეთა სულ უფრო დიდი რაოდენობა სხვადასხვა ქარიზმატულ მიმდინარეობებში გადადის.

რომის კათოლიკური ეკლესიის მართლმადიდებელი სწავლებიდან ძირითადი გადაცდომებია:

1. სულიწმიდის არა მარტო მამისაგან, არამედ ძისაგანაც გამომავლობის შესახებ სწავლება (filioque).

2. ეკლესიის შესახებ სწავლების დამახინჯება, რაც რომის ეპისკოპოსის უზენაესი ძალაუფლებით და მისი სწავლების უცდომელობის შესახებ სწავლებით არის წარმოშობილი.

3. ღმერთსა და ადამიანს შორის ურთიერთობის დამახინჯება, რაც პირველქმნილ ცოდვაზე, ადამიანის ცხოვნებასა და მის სიკვდილის შემდეგ მდგომარეობის შესახებ კათოლიკურ შეხედულებაში ვლინდება.

4. ქალწულ მარიამის უბინო ჩასახვისა და მისი ხორციელად ამაღლების შესახებ სწავლება ე.წ. მარიოლოგიური დოგმატები.

5. საიდუმლოებებში ღვთის მადლის დამოუკიდებელი მოქმედების შესახებ (opus operatum), რაც რომის კათოლიკური ეკლესიის ღვთისმსახურებასა და საიდუმლოებების შესახებ სწავლებაში აისახა.

6. წმინდა წერილისა და წმინდა გადმოცემის შესახებ სწავლება. კათოლიკური ეკლესიოლოგიის თავისებურება და სწავლება რომის ეპისკოპოსის უზენაესი საეკლესიო ძალაუფლების შესახებ კათოლიციზმის უკეთესად გაგებისათვის აუცილებელია მისი ძირითადი შინაგანი სანწყისის, მისი რელიგიური განვითარების წყაროს გარკვევა. კათოლიკურ მსოფლმხედველობაში რაციონალური სანწყისი სჭარბობს, რასაც პროფ. ა. კატანსკიმ ქრისტიანობის ობიექტივიზაციის ანუ მისი მიწიურ დონემდე დაყვანის მცდელობა უწოდა, რათა ადამიანური ალქმისათვის ის უფრო გასაგები გამხდარიყო.

ეს მცდელობა ადამიანის ცნობიერების ბუნებრივი სისუსტიდან მომდინარეობს, რომელიც ღვთაებრივი ყოფის ხილულ გამოვლინებებს უფრო აღიქვამს და ცდილობს ამით შემოიფარგლოს.

ამგვარი გამარტივების შედეგად ხილული მხარე ადამიანის რელიგიური წარმოდგენებიდან უხილავს თანდათან განდევნის და მის ადგილს იკავებს. ეს ჩანაცვლება, პირველ რიგში, კათოლიკურ ეკლესიოლოგიაზე აისახა. აქ ეკლესია ხილულ, მიწიერ თემად, მაცხოვრებელ ორგანიზაციად არის წარმოდგენილი. ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში კარდინალი ბელარმინო ასე განმარტავდა: „ჭეშმარიტი ეკლესია არის ადამიანების კავშირი, რომელიც ერთი ქრისტიანული რწმენის აღსარებით, ერთსა და იმავე საიდუმლოებებში მონაწილეობით არის გაერთიანებული; მათ კანონით დადგენილი მწყემსები მოძღვრავენ, განსაკუთრებით კი დედამიწაზე ქრისტეს ერთადერთი მოსაყდრე, ეკლესიის ხილული სახე მის უხილავ, საიდუმლო სარწმუნოებრივ საფუძველს ენაცვლება, თუმცა ამით კათოლიკური ეკლესიური ყოფა მთლიანად და საბოლოოდ არ მახინჯდება.

ზოგი მართლმადიდებელი მკვლევარი ეკლესიის ხილული სახის მის უხილავ სახეზე ჭარბობას წმინდა სამების მესამე პირის მცდარ აღქმას უკავშირებს, რომელიც დასავლეთში filioque-ს გავლენით განვითარდა. ეკლესიის სულიერი შემადგენელი დოგმატურად შეიკვეცა, მის ხარჯზე კი მატერიალური მხარე განვითარდა.

რომის კათოლიკური ეკლესიის მართლმადიდებელი ეკლესიისგან ყველაზე ცხადი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ის რომის ეპისკოპოსის, მისი ხილული მეთაურის უზენაეს ძალაუფლებას აღიარებს. ქრისტე თავად იყო ეკლესიის ხილული მეთაური მიწიერი მსახურებისას და ახლაც არის ეკლესიის უხილავი მეთაური, მაგრამ ეკლესია ქრისტეს ზეცად ამალლების შემდეგაც

უხილავი თავის გარეშე რომ არ დარჩენილიყო, მან დედამიწაზე თავისი ადგილმონაცვლე, წმ. პეტრე დაადგინა, რომელსაც ყველა მორწმუნეზე თავისი ძალაუფლების სისავესე გადასცა. კათოლიკე ეკლესიის კანონიკური სამართალი ამბობს: „რომის მღვდელმთავარს, ნეტარი პეტრეს მემკვიდრეს არა მხოლოდ პატივის პირველობა გააჩნია, არამედ მთელ ეკლესიაზე იურისდიქციის სრული ძალაუფლება როგორც სარწმუნოებისა და ზნეობის, ასევე ეკლესიის მართვისა და დისციპლინის საკითხებში“. რომის ეპისკოპოსს თავისი დადგენილებებით არა მხოლოდ ეკლესიის საგარეო ცხოვრების განსაზღვრა, არამედ ახალი დოგმატების დადგენაც შეუძლია. წმინდა წერილის სრული გაგება და მისი განმარტების უფლება მხოლოდ პაპს აქვს. მისი თანხმობის გარეშე არც ერთი კრების გადაწყვეტილება არ არის კანონიერი. პაპი არ ექვემდებარება ეკლესიის სამსჯავროს, თავად კი ეკლესიის ნებისმიერი წევრის განსჯის უფლება აქვს, თუმცა კათოლიკური ეკლესიის ისტორიაში პაპები არაერთხელ დამორჩილებულან საეკლესიო სამსჯავროს.

რომის ეპისკოპოსების როლის შესახებ ამგვარ წარმოდგენებს პეტრე მოციქულიდან მომდინარე პირველობა უძევს საფუძვლად. პეტრე მოციქული თავის მოძმე მოციქულებსა და მთელ ეკლესიაზე უზენაესი ძალაუფლების მფლობელი ხდება, რაც სახარების ზოგი მონაკვეთის თავისებური განმარტების შედეგია. ესენია: პეტრეზე ეკლესიის დაფუძნების დაპირება (მათე. 16), საიდუმლო სერობის შემდეგ მაცხოვრის პეტრესადმი მიმართვა (ლუკა. 22) და პეტრეს სიყვარულის გამოცდა იოანეს სახარების 21-ე თავში.

უნდა ვაღიაროთ, რომ რომის ეპისკოპოსი ძველ ეკლესიაში განსაკუთრებული მდგომარეობით სარგებლობდა, მაგრამ ეს ავტორიტეტი ისტორიული მოვლენა იყო, რომლის დოგმატიზებაც მოგვიანებით მოხდა. რო-

გორც 1848 წლის საოლქო წერილში წერია, ეს იყო „მეთაურობა... რომელიც ძმური დამოკიდებულებიდან და იერარქიული უპირატესობიდან მბრძანებლობად იქცა“. პაპების უპირობო ძალაუფლებამ ვერც დასავლეთის ეკლესიაში პოვა სწრაფი აღიარება. დასავლეთის ეროვნული ეკლესიები ამ ძალაუფლებას საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე ეწინააღმდეგებოდნენ. ბოლო ცდას XV საუკუნეში ჩატარებული კონსტანცის კრების დადგენილება წარმოადგენდა, რომელიც ამბობდა: „მსოფლიო კრებას უშუალოდ უფალ იესო ქრისტესგან ისეთი ძალაუფლება აქვს, რომ მას ყველა, პაპიც კი უნდა ემორჩილებოდეს“.

პაპის ძალაუფლების შესახებ სწავლებაში კათოლიკური ცნობიერების მიწიერებისკენ სწრაფვა გამოვლინდა. ამ მისწრაფებამ ქრისტიანული სწავლების საფუძვლებზე, თვით ღმერთის ხატის აღქმაზე მოახდინა გავლენა. კათოლიციზმში ეკლესიური ორგანიზაციის ხილული სახე უხილავს სჭარბობს, პაპობის იდეაში (რომის ეპისკოპოსის მსოფლიო ეკლესიაზე ერთპიროვნული მეთაურობა) კი ღვთის ხატის ობიექტივიზაციის მცდელობა ვლინდება. ეს იყო ღმერთის ხატის „ვიცე-ღმერთში“ განსახიერების, ცოცხალი პაპის სახით საეკლესიო ჭეშმარიტების კონკრეტიზაციის მცდელობა... ამგვარად, პაპობის იდეა რომის კათოლიკური ეკლესიის პრაქტიკული ცხოვრების სფეროთი არ შემოიფარგლება; ის რელიგიური წარმოდგენების გამარტივების მცდელობაა. ადამიანური ცნობიერებისთვის ბევრად ადვილია უხილავი ღმერთის ხატი მისი ხილული მესაყდრით შეცვალოს.

ამგვარი ჩანაცვლების შესაძლებლობა ადამიანს თავისუფლების მძიმე ტვირთისგან ათავისუფლებს, რაზეც თ. დოსტოევსკი წერდა: „ადამიანისთვის ყველაზე მძიმე საფიქრალია, რაც შეიძლება მალე იპოვოს ვინმე, ვისაც თავისუფლების იმ ნიჭს გადასცემს, რომლითაც ეს უბადრუკი არსება დაიბადა“. თავისი სულიერი არჩევა-

ნის განხორციელების აუცილებლობისგან გაქცევამ და პასუხისმგებლობის შიშმა დასავლეთის რელიგიურ ცნობიერებაში პაპის იდეა წარმოშვა – ადამიანისა, რომელიც ყველას ნაცვლად აკეთებს ამ არჩევანს. „რომმა თავისი სიტყვა თქვა, ამით ყველაფერი დასრულებულია“ – კათოლიკობის ამ ძველ ჭეშმარიტებაში მილიონობით ადამიანის სურვილი განხორციელდა; სურვილი იმის ცოდნისა, რომ ღმერთთან უფრო ახლოს მყოფი ვილაც არსებობს და მან ღმერთის ნება უკეთ იცის; ამით ადამიანი ღვთის ნების შეცნობისგან და ამ შეცნობის სისწორეში მტანჯველი ეჭვებისგან გათავისუფლდება.

მას შემდეგ, რაც თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ტვირთი სხვა ადამიანს გადაეცემა, აუცილებელია ამ ადამიანში დარწმუნება. საჭიროა ღვთის ნების ზუსტი ცოდნა, მისგან პირდაპირი და უხილავი დამოძღვრის მიღება, ამიტომ ეკლესიის ხილული მეთაური, რომელიც არჩევანს ყველას ნაცვლად ტვირთულობს, უფალთან კავშირში უნდა იყოს, როგორც თომა აქვინელი წერდა: „ქრისტე ყოველ პაპთან, საიდუმლოებაში და ძალაუფლებაში სისავსით და სრულყოფილად არის“.

ღმერთისა და მისი ადგილმონაცვლის ერთობა რომის მღვდელმთავრისა და მისი პიროვნების ნახევრად მისტიკური აღქმის მიზეზი გახდა; ეს არის გარკვეულწილად პაპისა და ქრისტეს შერევა. შესაძლოა, პაპისა და ღმერთის (რომელსაც პაპი განასახიერებს) კიდევ უფრო მჭიდრო კავშირი იმის აუცილებელი პირობა იყოს, რომ მილიონობით ადამიანმა მას თავის სულიერი არჩევანის, ღვთის ნების ცოდნისა და მისი აღსრულების უფლება გადასცეს.

უნდა ვაღიაროთ, რომ საეკლესიო ცხოვრებაში ერთმმართველობის ორგანიზაციულმა უპირატესობამ პაპობის წინააღმდეგობრივი და მშფოთვარე ისტორიის განსაცდელს გაუძლო, მაგრამ საკითხი სხვანაირად

დგას: რამდენად ასრულებს ეს მიწიერი საზომით სრულყოფილი ორგანიზაცია ქრისტეს მსახურებას, ადამიანების ცხოვნებას და რა გავლენას ახდენს მისი ერთმმართველობითი მოწყობა იმ ადამიანების ცნობიერებაზე, რომლებიც ქრისტესკენ მიისწრაფვიან.

ლმერთის პაპით ჩანაცვლება არღვევს მცნებას „ნუ შეიქმნი კერპს“. გარდა ამისა, პაპისა და ლმერთის საიდუმლო შეერთების აუცილებლობა ღვთის ხატისა და მისი რწმენისათვის დამანგრეველია. პაპის მიწიერი არასრულყოფილება, მისი ადამიანური ცდომილება (რაც ისტორიით დადასტურდა) ადამიანში თვით ლმერთის სრულყოფილებაში ეჭვს აჩენს, რადგან ლმერთი პაპის არასრულყოფილ პიროვნებასთან მჭიდრო კავშირშია. ცდომილი პაპის ლმერთთან სიახლოვე იმ ეკლესიისადმი უნდობლობას წარმოქმნის, რომელიც ასეთ სიახლოვეს აღიარებს ან, რაც უარესია, ლმერთისადმი ურწმუნოებას, რომელიც უშვებს, რომ მის მფარველობაში მყოფი ადგილმონაცვლე არა მხოლოდ თვითონ ცდება, არამედ სხვებიც შეჰყავდეს ცდომილებაში. ღვთის ხატის დოგმატურად დამახინჯებული აღქმა ადამიანში ღვთის რწმენას ანგრევს, რწმენის კომფორტულობისადმი სწრაფვა კი რწმენის ობიექტს, ლმერთი მისი ადგილმონაცვლის მიწიერი ნაკლოვანებებით დისკრედიტირდება.

თუნდაც რომის ეპისკოპოსის ლმერთთან მიახლოებული მსახურების შესაძლებლობა დაეუშვათ, ამის აუცილებელ ეკლესიურ პირობას საიდუმლო უნდა წარმოადგენდეს, რომელიც ამდენად მაღალ მსახურებას მადლს მიანიჭებდა, მაგრამ რომის ეკლესიაში ასეთი საიდუმლო არც ადრე იყო და არც ახლაა.

კათოლიკური ეკლესიოლოგიის თანახმად, პაპის ძალაუფლება მსოფლიო ეკლესიის ერთიანობას უზრუნველყოფს. ეს ერთობა ერთის მიმართ მორჩილებაშია, რაც ეკლესიისადმი კუთვნილების აუცილებელი პირო-

ბაა. მაშასადამე, ეკლესიური ერთობა კათოლიციზმს იერარქიულად ესმის, მაშინ, როცა მართლმადიდებელ ეკლესიას საფუძვლად ქრისტეს სხეულის ერთობა, ყველა მორწმუნის საკრამენტული ერთობა უძევს საფუძვლად. მორწმუნეები ერთიანი ძალაუფლებით კი არ არიან გაერთიანებული, არამედ საიდუმლოებების ერთობით, პირველ რიგში, „ევექარისტიით, როგორც ეკლესიური ცხოვნების საიდუმლოთი“.

აღსანიშნავია, რომ მართლმადიდებლობის გავლენით თანამედროვე კათოლიკურ ეკლესიოლოგიაში მინიერის ზეციურზე სიჭარბე თანდათან სუსტდება. იერარქიული თემის შესახებ წარმოდგენა საკრამენტულ თემზე წარმოდგენით, მეთაურობის იდეა კი საიდუმლოში საერთო მონაწილეობის იდეით იცვლება.

მე-20 საუკუნეში ეს ცვლილებები განსაკუთრებული ძალით პიუს XII-ის 1943 წლის ენციკლიკაში – „*Mystici corporis*“ გამოიხატა. შემდგომ ათწლეულებში ეს ცვლილებები ვატიკანის II კრების მომზადებისას განვითარდა და მის საბოლოო დოკუმენტებზე სერიოზული გავლენა მოახდინა, განსაკუთრებით კი დოგმატურ კონსტიტუციაზე „ეკლესიის შესახებ“ („*Lumen Gentium*“). კონსტიტუციის პირველ თავში, „ეკლესიის საიდუმლოება“, ეკლესიოლოგიის საფუძვლების გადმოცემაში პეტრე მოციქულსა და მის ადგილმონაცვლეზე ტიპური კათოლიკური მოსაზრებების გარდა, ყურადღებას იპყრობს ეკლესიის, როგორც საიდუმლოს ხედვა, რომელიც ძველი სქოლასტიკური განსაზღვრებების ადგილს იკავებს.

მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიოლოგია ერთმანეთისგან არსებითად განსხვავდება. ვ. ბოლოტოვის სიტყვებით, მსოფლიო ეკლესია „თანაბარუფლებიანი სიდიდეების კონფედერაციაა“. ეს არის ადგილობრივი ეკლესიები, რომლებსაც საერთო სწავლება და საეკლესიო ცხოვრება აერთიანებთ. თითოეული შინაგან

ცხოვრებაში სრულიად დამოუკიდებელია და სხვა ადგილობრივი ეკლესიების წინაშე არანაირი უფლებები არ გააჩნია. იგივე ვ. ბოლოტოვის თქმით, „პატრიარქი საკუთარ თავზე იმას ამბობს, რაც მართლა არის, პაპობა კი იმას, რაც უნდა იყოს“. „საოლქო წერილი“ (1895 წ.) ამბობს: „აღმოსავლეთსა და დასავლეთში თითოეული ავტოკეფალური ეკლესია მსოფლიო კრებების დროს სრულიად დამოუკიდებელი და თვითმმართველი იყო... რომის ეპისკოპოსს ჩარევის უფლება არ ჰქონდა, თავადაც ექვემდებარებოდა რა კრებების დადგენილებებს“.

ვერ ვიტყვით, რომ XX საუკუნის გლობალური ცვლილებები კათოლიკური ეკლესიის ხილული მეთაურისადმი დამოკიდებულებაზე არ აისახა. პაპისადმი ნახევრად მისტიკური დამოკიდებულება შესუსტდა. ვატიკანის II კრებამ მისი სახე უფრო ადამიანური გახადა. ეს ცვლილებები გრძელდება, თუმცა საკმაოდ წინააღმდეგობრივ ხასიათს ატარებს. ერთი მხრივ, პაპის ნახევარღმერთის სახე კათოლიკური ეკლესიისთვისაც აბსურდული ხდება, მეორე მხრივ, კათოლიკურ ცნობიერებაში ძალიან ბევრი რამ არის ამ სახესთან დაკავშირებული; ის კათოლიკური ეკლესიის არსებობისთვის იმდენად არსებითია, რომ მასზე უარის თქმას შეიძლება მთელი შენობისთვის, რომაული კათოლიციზმისთვის ზიანი მოჰყვეს – პაპზე იმდენი რამ არის დამყარებული, რომ ეკლესია მის გარეშე ვერ მოიაზრება. კათოლიკური ცნობიერება იძულებულია პაპობის ინსტიტუტის ნებისმიერ წინააღმდეგობას შეეგუოს, რადგან ამ ინსტიტუტის შერყევის ნებისმიერმა მცდელობამ შესაძლოა არაკონტროლირებადი ცვლილებების პროცესი გამოიწვიოს.

მაგალითად, რამდენიმე წლის წინ კარდინალ იოზეფ რატცინგერის (შემდგომში პაპი ბენედიქტე XVI) რედაქციით გამოცემული „კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმო“ პაპს საკმაოდ მოკრძალებულ ადგილს მიაკუთვნებს.

მას მხოლოდ ერთი თავი ეთმობა, რომლის სათაური აქცენტების ცვლაზე მეტყველებს – „ეპისკოპოსთა კოლეგია და მისი მეთაური პაპი“. რომის ეპისკოპოსის ნამდვილი როლის დაფარვის მცდელობა აშკარაა, თუმცა ეკლესიაზე მის რეალურ ძალაუფლებას არავითარი ცვლილება არ განუცდია. „პაპი, რომის ეპისკოპოსი და ნმ. პეტრეს მემკვიდრე ეპისკოპოსთა და მრავალი მონაზვნის ერთობის მუდმივი და ხილული საწყისი და საფუძველია“. „რომის მღვდელმთავარს ეკლესიაზე ძალაუფლება ქრისტეს ადგილმონაცვლეობიდან და მთელი ეკლესიის მწყემსობიდან გამომდინარე აქვს; ის სრული, უზენაესი და მსოფლიო ძალაუფლების მქონეა, რომლის განხორციელების უფლებაც გააჩნია“. „ეპისკოპოსთა კოლეგიას ძალაუფლება მხოლოდ რომის მღვდელმთავართან ერთობაში აქვს“.

რომის პაპის სარწმუნოებრივი უცდომელობის დოგმატი

პაპის უცდომელობის დოგმატი თანამედროვე კათოლიციზმისთვის „დაბრკოლების ლოდად“ იქცა. ეს დოგმატი არც ისე ძველია – ის 1870 წელს, ვატიკანის I კრებაზე მიიღეს. კათოლიკური ეკლესიის არც ერთ ცდომილებას, ინკვიზიციის გარდა, არ შეუქმნია ამდენი დაბრკოლება ქრისტიანულ სამყაროში.

პაპის უცდომელობის შესახებ წარმოდგენები კათოლიკურ ეკლესიაში ძველი დროიდან არსებობდა და პაპობის გამოჩენილ წარმომადგენელთა განსაკუთრებული საზრუნავი იყო. ვატიკანის I კრებამდე 15 წლით ადრე ა. ხომიაკოვი წერდა, რომ „ჭეშმარიტი კათოლიკების წარმოდგენებში და დასავლეთის ეკლესიის პრაქტიკაში პაპები ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში იყვნენ უც-

დომელნი“. ამგვარად, ვატიკანის I კრების დამსახურება მხოლოდ იმაშია, რომ მან პაპის უცდომელობა ფორმალურად სარწმუნოებისა და ზნეობის საკითხებით შემოფარგლა.

პირველი ათასწლეულის მანძილზე ქრისტიანული დასავლეთი თავის პრაქტიკულ ეკლესიურ ცხოვრებაში ერთმეთაურობით კმაყოფილდებოდა, მაგრამ დასავლეთის ეკლესია ჯერ კიდევ ვერ ბედავდა პაპის დოგმატური ძალაუფლება უფლების ხარისხში აეყვანა. filioque-სა და სხვა სიახლეების გამართლებას მათი ვითომდა სიძველით ცდილობდა – მათი ტრადიციად წარმოდგენა სურდა. დიდმა განხეთქილებამ უცდომელობის იდეის განმტკიცებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა, რადგან მას შემდეგ პაპი სრულიად გათავისუფლდა.

დიდი განხეთქილების შემდეგ დასავლეთის ეკლესიას სწავლების კონსოლიდაცია დასჭირდა, რადგან ეკლესიამ საერთო საწყისთან კავშირი განეციტა. ა. ხომიაკოვი ამის შესახებ ასე წერს: „ჭეშმარიტება ან ყველას ერთად ეძლევა, ან თითოეულს ცალ-ცალკე“. რომი საეკლესიო და სარწმუნოებრივი ერთობის უგულებელყოფის მაგალითი გახდა და მის მიმართ იგივეს ელოდა დასავლეთის ეკლესიებისგან, რომლებიც დამოუკიდებლობას ჯერ კიდევ მნიშვნელოვანწილად ინარჩუნებდნენ.

დასავლეთის ქრისტიანული ცნობიერება თავად წაანყდა მტკივნეულ გარდატეხებს: ინკვიზიციასა და რეფორმაციას, შემდეგ კი რენესანსსა და საეკლესიო რევოლუციებს – ეს ყველაფერი შეგნებული სულიერი არჩევნის უნარს ასუსტებდა და ამ არჩევანისგან გათავისუფლების კიდევ უფრო დიდ სურვილს ბადებდა. ამიტომ, გასაკვირი არ არის, რომ კათოლიკურმა საეკლესიო ცნობიერებამ გასული საუკუნის დასაწყისში სულიერი არჩევანი რომის მღვდელმთავარს გადააბარა, წინასწარ კი უცდომელობა მიანიჭა.

თუმცა, უსამართლობა იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ რომის კათოლიკური ეკლესიის ცნობიერება ამ სახარებისეული თავისუფლების სულის ქრობას უდრტყინველად შეხვდა. ვატიკანის I კრებას პაპობის აბსულუტური ძალაუფლების მომხრე ულტრამონტანისტებსა და საეკლესიო კონსტიტუციური მონარქიის წყობილების მომხრეებს შორის დავა უძლოდა. პაპის უცდომელობის დოგმატის მიღება თვითონ ამ კრებაზეც სერიოზულ წინააღმდეგობას წააწყდა და კრების მამათა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა იგი პროტესტის ნიშნად დატოვა. კრების დასრულების შემდეგ ოპოზიციის წარმომადგენელთა ნაწილი ძველ კათოლიკურ მოძრაობაში გაერთიანდა, რათა დასავლეთის ეკლესიის სწავლება და ცხოვრება იმ სახით აღედგინათ, როგორც ეს დიდ განხეთქილებამდე იყო. ძველ კათოლიკურ მოძრაობას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან გაერთიანების და დასავლეთის ადგილობრივი მართლმადიდებელი ეკლესიის შექმნის მცდელობა ჰქონდა, რაზეც გასული საუკუნის მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება დიდ იმედებს ამყარებდა. სამწუხაროდ, ეს იმედები არ გამართლდა.

ვატიკანის I კრებაზე, 1870 წელს მიღებული სწავლება რომის მღვდელმთავრის უცდომელობის შესახებ ამბობს: „ქრისტეს სარწმუნოების საწყისებიდან ჩვენამდე მოღწეული გადმოცემის თანახმად ჩვენ... ვასწავლით და ვაცხადებთ, როგორც ღვთივგამოცხადებულ სწავლებას, რომ, როდესაც რომის მღვდელმთავარი ლაპარაკობს *ex cathedra* ანუ, როდესაც ყველა ქრისტიანის მწყემსისა და მოძღვრის სახით მსახურებას აღასრულებს, თავისი უზენაესი სამოციქულო ძალაუფლებით სარწმუნოებრივ და ზნეობრივ სწავლებას განსაზღვრავს, რომელსაც მთელი ეკლესია უნდა იცავდეს, მაშინ პეტრეს სახით, მისთვის აღთქმული ღვთის შენევნით, ის იმ უცდომელობას ფლობს, რომელიც მაცხოვარმა თავის ეკლესიას მი-

ანიჭა, რათა სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი სწავლება განესაზღვრა. ამიტომ, რომის მღვდელმთავრის ამგვარი განსაზღვრებები არა ეკლესიის თანხმობით, არამედ თავისთავად უცვლელია".

ვატიკანის დოგმატი, როგორც მას ზოგჯერ უწოდებდნენ, პაპის პიროვნების მისტიკური აღქმის ერთ-ერთი ასპექტი და რომის ეპისკოპოსის უზენაესი საეკლესიო ძალაუფლების გაფართოების მცდელობაა. თუ პაპი ღმერთთან იმდენად ახლოსაა, რომ შეუძლია გადანყვიტოს, თუ რისი კეთება მართებს, მაშინ ის თანამდებობით წინასწარმეტყველია. ადამიანი თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ტვირთის სხვისთვის გადაცემაზე ოცნებობს; მაგრამ ის დარწმუნებული უნდა იყოს იმ ადამიანში, რომელსაც ამ ტვირთს გადასცემს. ლ. კარსავინის თქმით, პაპის უცდომელობის დოგმატი იყო „ლოგიკური დასკვნა, რომელიც კათოლიკური იდეის ბუნებიდან გამომდინარეობდა. თუ ჭეშმარიტი ეკლესია ხილულად არსებობს და მასში ჭეშმარიტი სწავლება და მისი დამცველი ორგანოა, მაშინ აუცილებელია, რომ ამ ორგანოს გადანყვეტილებები უცდომელი იყოს. სხვაგვარად, ეკლესიის ჭეშმარიტი სწავლება უცნობი იქნებოდა, ჭეშმარიტი ეკლესია კი უხილავი".

მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას ეკლესიის უცდომელობა ესმის, როგორც ქრისტეს სწავლების უცვლელად შენარჩუნების უნარი. მართლმადიდებელი ეკლესია გამორიცხავს დოგმატური პროგრესის შესაძლებლობას, რადგან ქრისტიანული სწავლება თავისი შინაარსით თვითკმარი და თავისი თავის იდენტურია; განვითარება მხოლოდ ღვთივგამოცხადებული ჭეშმარიტების ათვისების ხარისხის მხრივ არის შესაძლებელი, მაგრამ არა მისი ობიექტური შინაარსის მხრივ ანუ სულიწმიდა უფლის მიერ გამოცხადებულს ავსებს, მაგრამ ეკლესიას ახალი გამოცხადება აღარ ეძლევა. 1848 წლის საოლქო

წერილი ამბობს: „ახალი სწავლების მიმღები მართლმადიდებლურ სწავლებას არასრულყოფილად აღიარებს; ჭეშმარიტი სწავლება მთელი სისრულით გამოცხადდა და მას არაფერი ემატება, ან აკლდება“.

რომის მღვდელმთავრის უცდომელობის დოგმატში უცდომელობა უფრო ფართოდ გაიგება – არა როგორც უკვე არსებული სწავლების გადმოცემა, არამედ, როგორც ახალ სწავლებათა განსაზღვრა. უცდომელობის მართლმადიდებლური გაგება კონსერვატორულია, კათოლიკური კი პროგრესული. კათოლიკურ ეკლესიაში დოგმატური განვითარების შესაძლებლობა მხოლოდ XIX საუკუნეში აღიარეს. კარდინალი ჯონ ნიუმენი, რომლის სახელთანაც დაკავშირებულია ამ სწავლების განვითარება, ასე გამოხატავს მას: „წმინდა წერილი იწყებს განვითარების პროცესს, რომელიც წერილითვე არ სრულდება“.

დოგმატური განვითარების იდეა რომის მღვდელმთავრის უცდომელობის მტკიცების აუცილებელი ნაწინამძღვრის სახით გაჩნდა. ამგვარ განვითარებას გარე კრიტერიუმში სჭირდება, რომელიც ახალი დოგმატური გამოცხადების ჭეშმარიტებას განსაზღვრავს. ასეთი სახის ერთადერთი კრიტერიუმი რომის მღვდელმთავარია, რომელიც *ex cathedra* გამოდის. მართლმადიდებლურ გაგებაში უცდომელობის ნიჭი ეკლესიის სინმინდებზეა დაფუძნებული: ეკლესია უცდომელია, რადგან წმინდაა. ღვთივგამოცხადებული ჭეშმარიტების დაცვისათვის მხოლოდ მისი ცოდნა საკმარისი არ არის, აუცილებელია შინაგანი, ჭეშმარიტ ცხოვრებასა და სინმინდებში გამოვლენილი ცოდნა, რადგან ღვთის შესახებ ჭეშმარიტი ცოდნა მხოლოდ ღმერთში ცხოვრების შედეგად მიიღწევა. სინმინდის ეს ნიჭი მთელ ეკლესიას ეკუთვნის. ეკლესია, როგორც ქრისტეს სხეული, მისი ყველა შემადგენლის თანაბარ პასუხისმგებლობას გულისხმობს; ეს არის

სინმინდის შენახვის პასუხისმგებლობა. ჭეშმარიტი სინმინდე მხოლოდ მინიერი და ზეციური ეკლესიის ერთობას, სამღვდელოებისა და მორწმუნეების ერთსულოვნებას ეკუთვნის; ამ სინმინდიდან სარწმუნოების ჭეშმარიტი უცდომელობა იბადება. 1848 წლის საოლქო წერილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ჩვენთან ვერც პატრიარქი, ვერც კრება ახალს ვერაფერს შემოიტანდნენ, რადგან კეთილმსახურების მცველი ჩვენთან თვით ეკლესიის სხეული ანუ ხალხია“.

ვატიკანის დოგმატი ჭეშმარიტი ცხოვრებისა და ჭეშმარიტი რწმენის ერთობას ეწინააღმდეგება, ის სარწმუნოებრივ და ზნეობრივ ჭეშმარიტებას ერთმანეთისგან აუცხოებს, რადგან რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლების თანახმად, პაპი პირად ცხოვრებაში, თავის ცნობიერებაში, როგორც მორწმუნე და მეცნიერი, ცდომილია და შეიძლება ცოდვილიც იყოს, მაგრამ, როგორც უზენაესი მღვდელმთავარი, ის სულიწმიდის ჭურჭელია, რომელიც ეკლესიური სწავლების გადმოცემისას მის ბაგეებს წარმართავს. ამგვარად, ჭეშმარიტებასა და მის მცველ პაპს შორის შინაგანი კავშირი არ არსებობს. ჭეშმარიტება ეკლესიის შინაგან წყობას კი არ ეკუთვნის, არამედ მის ინსტიტუტს. ეკლესია „იმიტომ კი არ არის უცდომელი, რომ წმინდაა, არამედ იმიტომ, რომ უზენაესი მღვდელმთავარი ჰყავს, რომლის მიერაც, აუცილებლობის შემთხვევაში, ყოველთვის მოქმედებს სულიწმიდა.

ჭეშმარიტი სწავლების ეკლესიისგან გამოცალკევება თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობისაგან გაქცევის ერთ-ერთი გამოვლინებაა, რომელმაც ერთპიროვნული საეკლესიო ხელისუფლების ინსტიტუტი წარმოშვა.

ჭეშმარიტება ეკლესიის ყველა მორწმუნეს ეკუთვნის; ყველა მორწმუნე ვალდებულია ჭეშმარიტებას იცავდეს, მაგრამ ჩვეულებრივი რელიგიური ცნობიერება თავის მოვალეობასა და პასუხისმგებლობას გაურბის და ამ პა-

სუხისმგებლობას ერთ ადამიანს – რომის ეპისკოპოსს გადასცემს. ის ჭეშმარიტებას სინმინდისა და ეკლესიური სისავსისგან გამოყოფს; ჭეშმარიტება კი მხოლოდ სინმინდეში შეიძლება მყოფობდეს; ეკლესიის უცდომელობა არა მისი სისავსის სამღვდელოებისა და მორწმუნეთა, მინიერი და ზეციური ეკლესიის სინმინდებზეა დაფუძნებული, არამედ პაპობის ინსტიტუტზე.

მთელი ეკლესიის კუთვნილი ჭეშმარიტების ადგილსა და პიროვნებაზე დამოკიდებულება მართლმადიდებლური ცნობიერებისთვის მიუღებელია. აღმოსავლეთის პატრიარქთა საოლქო წერილი ამბობს: „წმ. მამები გვასწავლიან, რომ მართლმადიდებლობაზე საყდრის მიხედვით კი არ უნდა ვიმსჯელოთ, არამედ საყდარზე – საღვთო წერილის, კრებების დადგენილებების და რწმენის მიხედვით ანუ ეკლესიის მართლმადიდებლობის სწავლების მიხედვით“.

რომის მღვდელმთავრის უცდომელობა თვითნებური არ არის, არამედ გარკვეული პირობების დაცვის შემთხვევაში შედის ძალაში. პირველ რიგში, რომის მღვდელმთავარს უცდომელი სწავლების უფლება აქვს არა როგორც პიროვნებას, არამედ მსახურების აღსრულებისას: „როგორც ყოველთა ქრისტიანთა მწყემსი და მოძღვარი ანუ მოქმედებს ex cathedra. უცდომელობა „სარწმუნოებრივ და ზნეობრივ საკითხებზე“ ვრცელდება“.

ეს პირობები არაკონკრეტულია, რაც კერძო მოსაზრების საღვთო ჭეშმარიტებისგან განცალკევებისას დაუშვებელია. პაპის განსაზღვრებათა უმეტესობა, სარწმუნოებასა და ზნეობასთან არის დაკავშირებული; ნებისმიერ ენციკლიკაში იგი მსოფლიო ეკლესიის მწყემსის სახით გამოდის და თავის სამოციქულო ავტორიტეტს ეყრდნობა. ნიშნავს ეს თუ არა იმას, რომ პაპის ყველა ენციკლიკას „ის უცდომელობა გააჩნია, რომელიც ღვთიურმა მაცხოვარმა თავის ეკლესიას მიანიჭა“?

ასეთმა ორაზროვნებამ პაპის უცდომელობის დოგმის დამტკიცებისთანავე გაოგნება გამოიწვია. პაპმა პიუს IX-მ კატეგორიულად თქვა უარი უცდომელობის ზღვრების დადგენაზე. მან 1871 წელს განაცხადა: „ზოგიერთებს სურდათ, რომ კრების დადგენილება დამეზუსტებინა. მე არ მსურს ამის გაკეთება. ის ისედაც ცხადია“.

უცდომელობის კრიტერიუმების გაურკვეველობა იმითაც ღრმავდება, რომ პაპს მინიჭებული აქვს აქტიური და პასიური უცდომელობის ნიჭი ანუ უცდომელობის ნიჭი რომის ეპისკოპოსში პასიურად არის, როდესაც ის სარწმუნოებას აღიარებს და აქტიურად, როდესაც იგი სარწმუნოებრივ სწავლებას გადმოსცემს. პაპს სრული უფლება აქვს ნებისმიერი თავისი სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი მსჯელობა ღვთივგამოცხადებულ ჭეშმარიტებად გამოაცხადოს, ანუ მისი გამოთქმების უმეტესობა პოტენციურად უცდომელია. ამას ლ. კარსავინიც კი მოწმობს, რომელსაც კათოლიციზმისადმი სიმპათია ახასიათებდა: „ნებისმიერი დოგმატური დებულება შეიძლება ერთდროულად უცდომელად მივიჩნიოთ და არც მივიჩნიოთ“.

ამგვარად, რომის მღვდელმთავრის პასიურ უცდომელობაში სარწმუნოებრივი და ზნეობრივი დებულებებიც შედის და ისინი რომის მღვდელმთავრის ნებით შეიძლება რეალურად უცდომლად იქცეს, რადგან მას თავისი პასიური უცდომელობის რეალიზების ნიჭი გააჩნია. პასიური უცდომელობის საზღვრების დადგენა თითქმის შეუძლებელია, ამიტომ რომის მღვდელმთავრის ნებისმიერი გამოთქმა შეიძლება უცდომელი გახდეს.

თითოეული კათოლიკე რომის მღვდელმთავრის ყოველ სიტყვას პოტენციურ ჭეშმარიტებად აღიქვამს. სავსებით შესაძლებელია, რომ უცდომელი სწავლების უფლება რომის ეპისკოპოსს იმისთვის კი არ მიეცა, რომ

ის ამით სარგებლობდეს, არამედ იმისთვის, რომ მისმა სამწყსომ იცოდეს, რომ მას შეუძლია ამით ისარგებლოს. ვატიკანის დოგმატის აზრი პაპის ცალკეული გამოთქმების აბსოლუტურ უცდომელობაში კი არა, არამედ ყველა მისი სიტყვისა და საქმის მიმართებით უცდომელობაშია.

ეს უცდომელობა კათოლიკურ ცნობიერებაზე ფარულ ზეგავლენას ახდენს. რომის პონტიფიკოსის გამოთქმების ამგვარ აღქმას ნ. არსენიევის, ლ. კარსავინის, მიტრ. ნიკოდიმეს და სხვათა მოწმობები ადასტურებს.

როგორც კი პაპი კვდება, მისი პონტიფიკატის დასრულებასთან ერთად პოტენციური უცდომელობის მოქმედებაც წყდება, რადგან იგი მას ველარ განახორციელებს. ფაქტობრივად, რომის ყოველ მღვდელმთავარს უცდომელობა აქვს, რომელიც მასთან ერთად ცოცხლობს და კვდება, რათა მის მემკვიდრეებს ცხოვრება არ გაურთულოს. რომის ყოველ მღვდელმთავარს თავისი მმართველობის პერიოდში მორწმუნეთა ცნობიერებაზე გავლენის (ან ზეწოლის) და კრიტიკისგან თავის დაცვის ეფექტური საშუალება გააჩნია, რაც სიკვდილის შემდეგ თან მიჰყვება, რათა ეკლესიამ და პაპის მემკვიდრემ წინა პაპის შეცდომებზე პასუხი არ აგონ. ლ. კარსავინის თქმით, ყოველთვის შეიძლება „რომის ეკლესიის უცდომელობის ისეთი გაგება, რომ პაპის გადანყვეტილებების ცდომილი უცდომელობის აღიარება შეიძლებოდეს“.

უნდა აღინიშნოს, რომ რომის მღვდელმთავრები თითქმის არასოდეს იყენებდნენ *ex cathedra* განსაზღვრების უფლებას, უტოვებდნენ რა თავის მემკვიდრეებს განმარტებისა და, საჭიროების შემთხვევაში, უარყოფის თავისუფლებას.

რწმენისა და ზნეობის საკითხებში რომის ეპისკოპოსის უცდომელობის დოგმატის ძირითადი მიზანი ნებისმიერი მისი მსჯელობის უცდომელობაა. ამას ადასტურებს ამ დოგმატის ის გაფართოება, რომელიც მან

ვატიკანის II კრებაზე მიიღო. „ეკლესიის შესახებ“ დოგმატური დადგენილების თანახმად, მორწმუნეები არა მხოლოდ პაპის ოფიციალურ სარწმუნოებრივ განსაზღვრებებს უნდა ემორჩილებოდნენ, არამედ იმასაც, რაც „ex cathedra“ არ ითქმის: „ნებისა და გონების ეს რელიგიური მორჩილება რომის მღვდელმთავრის აუთენტური მოძღვრობის მიმართ უნდა ვლინდებოდეს მაშინაც კი, როდესაც იგი „ex cathedra“ არ ლაპარაკობს“. მაშასადამე, მისი უზენაესი მოძღვრობა კრძალვით უნდა მიიღონ, მისი მსჯელობა გულწრფელად უნდა აღიქვან მის მიერ გამოხატული აზრისა და ნების თანახმად.

ამ ფსიქოლოგიური მექანიზმის შემდგომი განვითარება ახალი „კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმოში“ ჩანს. აქ ცხადად არის საუბარი იმაზე, რომ უცდომელობის ნიჭის გამოყენება „შეიძლება სხვადასხვა სახეს იძენდეს“, რადგან „ღვთიური შეწევნა მოციქულთა მემკვიდრეებს ეძლევა... როდესაც ისინი პეტრეს მემკვიდრესთან ერთობაში ასწავლიან; მათ აქვთ უცდომელი განსაზღვრების პრეტენზია“.

ისტორიაში რომის ეპისკოპოსთა ცდომილებების და ერეტიკული მსჯელობების მრავალი მაგალითია, კერძოდ, პაპ ლიბერიოსის ნახევრად არიანული აღმსარებლობა IV საუკუნეში და პაპ ჰონორიუსის მონოთელიტობა VII საუკუნეში.

სულიწმიდის არა მხოლოდ მამისაგან, არამედ „და ძისაგან“ გამომავლობის შესახებ სწავლება (filioque)

რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება სულიწმიდის არა მხოლოდ მამისაგან, არამედ ძისგანაც გამომავლობის შესახებ ეკლესიათა გაყოფის ერთ-ერთ ძირითად

დოგმატურ მიზეზს წარმოადგენს და დღემდე კათოლიციზმის უმნიშვნელოვანეს სარწმუნოებრივ ცდომილებად რჩება; ის ნებისმიერ შესაძლო ერთობას ხელს უშლის.

საღვთისმეტყველო მოსაზრების სახით filioque-ს შესახებ სწავლება ეკლესიების გაყოფამდე დიდი ხნით ადრე წარმოიშვა. ის სახარების ნაწყვეტების თავისებური განმარტებიდან მომდინარეობს. მაგალითად, იოანეს სახარებაში (15:26) მაცხოვარი ამბობს: „ხოლო, როდესაც მოვა ნუგეშისმცემელი, რომელსაც მოგივლენთ მამის მიერ, – ჭეშმარიტების სული, რომელიც გამოდის მამისაგან“. ამ სიტყვებში სულიწმიდის მისგან გამომავლობის პირდაპირი მტკიცებულებაა. ძალიან ხშირად გამოიყენება ინ. 20:22: „ეს რომ თქვა, შეუბერა და უთხრა მათ: მიიღეთ სულიწმიდა“ და გალატელთა მიმართ ეპისტოლე – გალ. 4:6: „ღმერთმა მოავლინა თქვენს გულებში თავისი ძის სული“ და სხვა ამონარიდები.

სახარებისეული სწავლება სულიწმიდის შესახებ არ არის ისეთივე სრული და გარკვეული, როგორც ძველი აღთქმის სწავლება მამა ღმერთზე და ახალი აღთქმის სწავლება ძე ღმერთზე. თითქმის ყველაფერი, რაც სამების მესამე პირის შესახებ ვიცით, იოანეს სახარებაშია მოყვანილი, საიდუმლო სერობაზე უფლის მონაფეებთან საუბარში. ჩვენ მეტი ვიცით სამყაროს ყოფაში სულიწმიდის მადლიანი მონაწილეობის შესახებ, ვიდრე მისი სამებითი ყოფის შესახებ. სამების პირთა ურთიერთობის მიწიერი ტერმინებით აღწერა შეზღუდულია. ამის თაობაზე წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი წერს: „ამისხენი... მამის უშობელობა, მაშინ მეც გავკადნიერდები და ძის შობასა და სულის გამომავლობაზე ვისაუბრებ“. ყველაზე რთული აქ სულიწმიდის გამომავლობაზეა საუბარი. წმიდა სამების მეორე პირის შესახებ ცალმხრივი შე-

ხედულებები საბელიანურ და მაკედონისტურ ერესებში გამოვლინდა.

ამ სწავლებამ დასრულებული სახე II მსოფლიო კრებაზე მიიღო. კრების მამებმა ნიკეის მოკლე ფორმულის – „გვნამს სული წმიდა“ ნაცვლად უფრო განვრცობილი განსაზღვრება შემოიღეს – „და სული წმიდა, უფალი და ცხოველმყოფელი, რომელი მამისაგან გამოვალს“. ეს განსაზღვრება სულიწმიდის გამომავლობის სახეს საკმაოდ ცალსახად მოწმობს და აზრთა სხვადასხვაობის საფუძველს არ იძლევა, რამაც შემდგომში დასავლურ ღვთისმეტყველებაში „და ძისაგან“ გამომავლობის სწავლებაში იჩინა თავი.

დასავლეთში filioque-ს სწავლების გავრცელებას ნეტარი ავგუსტინეს სახელს უკავშირებენ, რომელიც სულიწმიდაზე ასწავლიდა, რომ ის „მამისა და ძის ურთიერთობა და ის ღვთაებრიობაა, რომელშიც ერთისა და მეორის სიყვარული იგულისხმება“. ნეტარი ავგუსტინეს ავტორიტეტს პირდაპირ ეყრდნობა 688 წლის ტოლედოს კრება: „ჩვენ ვიღებთ დიდი მოძღვრის, ავგუსტინეს სწავლებას და მივდევთ მას“.

მართლაც, ავტორიტეტულად პირველად ავგუსტინემ განაცხადა სულიწმიდის „და ძისაგან“ გამომავლობის შესახებ. იოანეს სახარებაში წერია: „ეს რომ თქვა, შეუბერა და უთხრა მათ: მიიღეთ სულიწმიდა“ (ინ. 20:22). ნეტარი ავგუსტინე ამბობს: „რატომ არ უნდა გვნამდეს, რომ სულიწმიდა ძისგანაც გამოდის, როდესაც ის ძის სულიც არის? ის, რომ ძისგან გამომავალი არ ყოფილიყო, მაშინ ძე აღდგომის შემდეგ მოწაფეებთან გამოცხადებისას არ შეუბერავდა მათ სიტყვებით: მიიღეთ სულიწმიდა; განა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სულიწმიდა მისგანაც გამოვალს?“

ბევრი მკვლევარი ყურადღებას აქცევს იმას, რომ „მამისაგან გამომავლობა და ძისაგან გამომავლობა ავგუს-

ტინეს სხვადასხვა აზრით ესმოდა... სულის მამისაგან გამომავლობა მას ესმოდა, როგორც სულის ყოფის საწყისი“, მაშინ, როდესაც „სულის ძისაგან გამომავლობაში ის გულისხმობდა სულის ძეში მყოფობას და ეს მყოფობა სულის მამისაგან გამომავლობის თანამარადიულია“. ნეტარი ავგუსტინე filioque-ს სწავლების საწყისებთან იდგა, მაგრამ მას ეს სიტყვები დოგმატური ჭეშმარიტების გამომხატველად არ მიაჩნდა.

მიუხედავად ამისა, სულიწმიდის გამომავლობაში ძის მონაწილეობის შესახებ საღვთისმეტყველო მოსაზრებებმა დასავლურ ეკლესიაში გავრცელება პოვა პაპების: ლეო დიდის, პროსპერ აკვიტანელის, პავლინე ნოლანელის, მოგვიანებით კი პაპ ჰორმიზდისა და ისიდორე სევილელის სახით. საეკლესიო აღიარება filioque-მ პირველად 589 წელს ტოლედოს კრებაზე მიიღო; მაგრამ ეს უფრო პრაქტიკული მოსაზრებით იყო გამოწვეული, ვიდრე დოგმატურით. ამ კრებაზე მართლმადიდებლობა არიანელმა ვესტ-გოთებმა მიიღეს და იმისათვის, რომ წმ. სამების მეორე პირის ღირსების არიანისეული დაკნინება დოგმატურად გამოესწორებინათ, იგი (მეორე პირი) სულიწმიდის გამომავლინებლადაც გამოაცხადეს. წმ. სამების მესამე პირის გამომავლობაში ძის მამასთან თანაბარ თანამონაწილეობას არიანელთა თვალში ძისა და მამის თანაბარი სამებისეული ღირსება უნდა განემტკიცებინა.

filioque-ს სწავლება ლათინური სამყაროს ფარგლებს გარეთ VII საუკუნემდე არ იყო ცნობილი, სანამ აღმოსავლური ღვთისმეტყველების ყურადღება პაპ თეოდორე I-ის filioque-ს შემცველმა მრწამსმა არ მიიპყრო. ამ გაუგებრობის გარკვევა წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა ითავა და საქმის შესწავლის შედეგად ის მივიდა დასკვნამდე, რომ „მათ მრავალი მონშობით დაამტკიცეს, რომ ძეს სულიწმიდის მიზეზად არ მიიჩნევენ, რადგან იციან, რომ ძისა

და სულის ერთი საწყისი არის მამა – ერთისა შობით, ხოლო მეორისა – გამომავლობით. მათი ფორმულირების მიზანია იმის ჩვენება, რომ სული გამოდის ძის მიერ და ამგვარად ცდილობენ არსის ერთობა დაამყარონ“. ნმ. მაქსიმეს ამ განსაზღვრებაში ორაზროვან ფორმულირებას ვხვდებით: „ძის მიერ“; მის ჭეშმარიტ მნიშვნელობაზე მოგვიანებით ვისაუბრებთ.

ნმ. მაქსიმე აღმსარებლის წერილმა დაამშვიდა აღმოსავლეთი. 808 წელს იერუსალიმში მოსალოცად ფრანკი ბერები ავიდნენ. ლიტურგიისას მათ მრწამსი filioque-ს დანართით იგალობეს, რაც ადგილობრივი ბერების ყურადღებას არ გამორჩა და ახალი გარჩევის მიზეზად იქცა. აღსანიშნავია, რომ ფრანკებისთვის იერუსალიმის ეკლესიას ეპიტიმია არ დაუდია.

დასავლეთის ეკლესიას filioque-ს აღიარების პირველი მცდელობა 809 წელს აახენის კრებაზე ჰქონდა. მიზეზები ამჯერადაც უფრო ისტორიული იყო, ვიდრე საეკლესიო. სულიწმიდის მამისა და ძისაგან გამომავლობის შესახებ გადაწყვეტილება ფრანკი იმპერატორის, კარლოს დიდის ზეწოლით იქნა მიღებული. იმპერატორი საეკლესიო საქმეებში ერეოდა, რითაც ბიზანტიელ იმპერატორებთან არა მხოლოდ სახელმწიფოებრივი, არამედ საეკლესიო თანასწორობის მოპოვებას ცდილობდა.

აღსანიშნავია, რომ filioques-ს მიღება დასავლურ ეკლესიაში არაერთსულოვნად მოხდა. VII-VIII საუკუნეებში ამ სწავლების დაკანონების მცდელობები სერიოზული დოგმატური დავის საგანი გახდა. კრებაზე დამტკიცებული მრწამსის შეცვლის წინააღმდეგ დასავლეთის მრავალი გამოჩენილი ღვთისმეტყველი გამოდიოდა, მაგალითად, ალკუინი. პაპმა ლეო III-მ კარლოსს filioques-ზე უარი ვერ ათქმევინა, მაგრამ თვითონ ეწინააღმდეგებოდა ამ დანამატს, რადგან „უკანონობაა მისი დანერა ან წარმოქმნა იქ, სადაც ეს მსოფლიო კრებების მიერ აიკრძალა“.

სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ დასავლური სწავლების კრიტიკული. საღვთისმეტყველო განხილვა კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ფოტიმ IX საუკუნეში დანერგა. 879-880 წწ. წმინდა სოფიის კრებაზე ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსის შეცვლა აიკრძალა და დასავლეთის ეკლესიამ, პაპ იოანე III-ს სახით, filioque-ს ეს ფაქტიური დაგმომა დაამტკიცა.

წმინდა სოფიის კრების გადაწყვეტილებებმა filioque-ს დოგმატიზაციის მცდელობა მხოლოდ დროებით შეაჩერა. 1014 წელს პაპმა ბენედიქტე VIII-მ ფილიოქუე დასავლურ მრწამსს დაუმატა და ამით ეკლესიების გაყოფა დააჩქარა. მრავალი მკვლევარი თანხმდება, რომ 1054 წლის განხეთქილების ჭეშმარიტი მიზეზი არა იმდენად filioque-ს სწავლების დოგმატური მხარე იყო, რამდენადაც „ეპარქიული აზრის მიერ ერთიანი მსოფლიო რწმენის ხელყოფა“. ეს სწავლება კერძო საღვთისმეტყველო მოსაზრებისა და თეოლოღუმენის სახით აღმოსავლეთისთვის რამდენიმე ასწლეულის მანძილზე იყო ცნობილი, დასავლეთის ეკლესიის მრავალი მამა, რომელიც filioque-ს აღიარებდა, აღმოსავლეთის ეკლესიასთან ერთობაში ცხოვრობდა და აღესრულებოდა; ეკლესია მათ ხსოვნას პატივს მიაგებს. პატრიარქ ფოტიოსის, რომელიც ამ სწავლებას ებრძოდა, დასავლეთის ეკლესიასთან კავშირი ჰქონდა. იგმობოდა არა იმდენად filioque-ს სწავლება, არამედ მისი დოგმატიზაციის მცდელობა. აღმოსავლეთის ეკლესია კრებების დადგენილებების დარღვევის წინააღმდეგ აღდგა, კერძოდ III მსოფლიო კრების მე-7 კანონის, რომელიც ნიკეა-კონსტანტინოპოლის კრების მრწამსის ნებისმიერ შეცვლას კატეგორიულად კრძალავდა.

დიდი განხეთქილების შემდეგ სწავლება სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის პოლემიკის ცენტრში ხდებოდა. ამ დოგმატური

აზრის დასაბუთებას დასავლეთის საუკეთესო სქოლასტიკოსები ნაშრომებს უძღვნიდნენ, უპირველეს ყოვლისა, თომა აქვინელი. რომის კათოლიკურ ეკლესიაში ამ დოგმატმა საბოლოო დამტკიცება გამაერთიანებელ კრებებზე მიიღო: ლიონის (1274 წ.) და ფერარა-ფლორენციის (1431-1439 წწ.). აღმოსავლეთში filioque-ს თემას ძირეული საღვთისმეტყველო დამუშავება მიეცა, კერძოდ, კონსტანტინოპოლელი პატრიარქ გრიგოლ კვიპროსელისა და გრიგოლ პალამას ნაშრომებში.

filioque-ს სწავლების გმობა დამტკიცებულია 1848 წლის „აღმოსავლეთის პატრიარქების საოლქო წერილში“, სადაც პირდაპირ ნათქვამია, რომ „სწავლება სულწმიდის გამომავლობის შესახებ ერესად იწოდება, ხოლო ვინც მას აღიარებს – ერეტიკოსად. უწმიდესი დამასი, რომის პაპის დადგენილებით, ასე ამბობდა: ვინც მამაზე და ძეზე სწორად ფიქრობს, სულიწმიდაზე კი არასწორად, ის ერეტიკოსია“.

XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში filioque-ს პრობლემის შესწავლაში რუსმა ღვთისმეტყველებმა მნიშვნელოვანი მონაწილეობა მიიღეს. ამ პრობლემით დაინტერესება ძველი კათოლიკური მოძრაობის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან გაერთიანების მცდელობით იყო გამოწვეული. ძველმა კათოლიკეებმა რომის კათოლიკური სწავლება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ შეინარჩუნეს. საღვთისმეტყველო მეცნიერებაში ამ სწავლების ბუნების შესახებ ორი ძირითადი მოსაზრება ჩამოყალიბდა.

ერთი მათგანი, ვ. ბოლოტოვის მიერ არის წარმოდგენილი ცნობილ თეზისებში filioque-ს შესახებ. რიგ სხვა ღვთისმეტყველებთან ერთად იგი მიიჩნევდა, რომ filioque-ს სწავლება შეიძლება თეოლოღუმენად მივიჩნიოთ, რომელსაც არსებობის უფლება აქვს; მან უკვე ძველ დროს მართლმადიდებელი ეკლესიის ირიბი აღიარება პოვა.

მეორე აზრი, რომელსაც ვ. ბოლოტოვის თანამედროვეთა ნაწილი, შემდეგ კი ვ. ლოსკი ემხრობოდა, სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ მართლმადიდებლურ სწავლებასა და კათოლიკურ სწავლებას შორის ღრმა დოგმატურ სხვაობას ხედავდა. ამაში ტრიადოლოგიის სხვადასხვანაირი გაგების მიზეზს ხედავდნენ.

filioque-ს ისტორიული როლი ცხადია, მაგრამ მისი საღვთისმეტყველო შეფასება იმით არის გართულებული, რომ აღმოსავლეთის ზოგიერთ მამასთან, კერძოდ წმ. მაქსიმე აღმსარებელთან (რომლის სიტყვები ზემოთ არის მოყვანილი), წმ. ბასილი დიდთან, წმ. გრიგოლ ნოსელთან, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველთან და წმ. იოანე დამასკელთან გვხვდება გამოთქმები, რომლებიც სულიწმიდის მამისაგან ძის მიერ გამომავლობას უშვებდნენ. მაგალითად, წმ. იოანე დამასკელი წერდა: „ღმერთი... ყოველთვის იყო მამა, ჰქონდა რა საკუთარი თავითგან თავისი სიტყვა და თავისი სიტყვის მიერ გამომავალი მისი სული“ პატრიარქ ტარასის მართლმადიდებლობის განსაზღვრებაში, რომელიც VII კრებამ და პაპმა ადრიანემ მოიწონეს, ნათქვამია: „მრწამს ერთი ღმერთი, მამა ყოვლისა მპყრობელი და ერთი უფალი იესო ქრისტე, ძე ღვთისა... და სულიწმიდა, უფალი და ცხოველსმყოფელი, მამისაგან ძის მიერ გამომავალი“.

„ძის მიერ“ ფორმულირების დოგმატური აზრი მდგომარეობს იმაში, რომ სულიწმიდის ამგვარი „მამისაგან ძის მიერ“ გამომავლობა „მამისაგან“ მისი დროის მიღებული გამომავლობისგან განსხვავდება; ამ გამომავლობაში სულიწმიდა თავის სამებისეულ ყოფას იძენს. მამისაგან გამომავლობა პირველწყაროდან გამომავლობაა წმ. სამების ფარგლებში, მაშინ, როდესაც „ძის მიერ“ გამომავლობა მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას ესმის, როგორც „ენერგიისებრი ბრწყინვა“, სულიწმიდის

წმ. სამების ფარგლებს მიღმა გამოსვლა სამყაროში მადლის მოფენისთვის.

კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა გრიგოლ კვიპროსელმა XIII საუკუნეში პოეტურად აღწერა სულიწმიდის „ძის მიერ“ გამომავლობის დოგმატური მნიშვნელობა: სულს არსებობა მამისაგან აქვს, რომელიც ერთადერთი მიზეზია, რომლიდანაც ის გამოვალს თავის ძესთან ერთად, მისთვის დამახასიათებელი გზით; ის იმავდროულად ძის მიერ გვევლინება, მის მიერ და მის წინ განბრწყინდება – როგორც მზისგან სინათლე სხივთან ერთად გამოდის, ბრწყინავს და სხივის მიერ გვევლინება, სხივთან და სხივისგანაც... წყალი, რომელსაც მდინარიდან იღებენ, ხომ მდინარიდან არსებობს; სინათლეს სხივიდან არსებობს. მაგრამ არც სხივია სინათლის წყარო, არც წყლის არსებობის მიზეზია მდინარე.

დასავლეთიც და აღმოსავლეთიც თავის ღვთისმეტყველებაში წმ. სამების პირთა იმ სახელწოდებებიდან და ჰიპოსტასური რიგიდან ამოდიოდნენ, რომლებიც თვით უფლის მიერ იყო ნაჩვენები მცნებაში „ნადით, დაიმონაფეთ ყველა ხალხი და ნათელი ეცით მათ მამის და ძის და სულიწმიდის სახელით“ (მათე. 28:19).

ადამიანური გონება წმ. სამების პირთა ზეციური ყოფის საიდუმლოების წვდომას ცდილობს; ის წმ. სამების პირების სახელწოდებებს იმ აზრს ანიჭებს, რომელიც ამ სახელებს მინიურ წარმოდგენებში გააჩნია. ამასთან, წმ. სამების მესამე პირის შესახებ ზოგადი წარმოდგენა მნიშვნელოვანწილად მისი სახარებისეული სახელწოდებით განისაზღვრება, რადგან მის შესახებ უფრო ვრცელ ცოდნას გამოცხადება არ გვაძლევს.

Filioque-ს ჩვენ წმ. სამების ღვთაებრივი ყოფის შესახებ წარმოდგენაში ადამიანური მიმსგავსების საცდურად მიგვაჩნია. ღვთის სიტყვას – წმ. სამების მეორე ჰიპოს-

ტასს – მამა ღმერთთან მარადიული ყოფა გააჩნია; მისი დროში განკაცება ჩვენი წვდომის ფარგლებს სცდება, ამიტომ, როდესაც მშობელს სახელწოდება „მამა“, ხოლო შობილს „ძე“ მიეკუთვნება, ეს მხოლოდ მათი ადამიანისადმი გამოცხადების შემთხვევაში ხდება. მესამე პირის სულიწმიდად წოდება სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანური სისუსტეებისადმი დიდსულოვნების გამოჩენა. ამგვარი დიდსულოვნება ერთადერთი მიზეზია იმისა, რომ წმ. სამების პირველი, მეორე და მესამე ჰიპოსტასები წარმოგვიდგება, როგორც მამა, ძე და სულიწმიდა. მათ შინაგან ცხოვრებაზე მსჯელობა ამ ადამიანურ წარმოდგენებზე დაყრდნობით შეუძლებელია. ღვთისმეტყველებას მხოლოდ იმის მტკიცება შეუძლია, რომ ღმერთში სამი თანამარადიული ჰიპოსტასია და ერთი დანარჩენი ორის არსებობის მიზეზია. დანარჩენზე ნეტარი ავგუსტინე ამბობდა, რომ ამას ადამიანური კი არა, ანგელოზური ენა ვერ ახსნის.

წმ. სამების პირველ ორ პირს ისეთი კერძო თვისებები გააჩნია, რომლებითაც მათი სამებისეული ყოფის სახეს ყოველგვარი აღრევის გარეშე გავარჩევთ. მამისა და ძის ლოგიკური კავშირი უშუალოა... ორივე ცნება ერთიმეორის გარეშე წარმოუდგენელია, რადგან როდესაც სიტყვა „მამას“ წარმოვთქვამთ, ვგულისხმობთ პიროვნებას, რომელსაც მამის თვისებები აქვს ანუ მას ჰყავს ძე. მამისა და სულიწმიდის ლოგიკურ კავშირს უკვე აღარ აქვს ასეთი ძალა, რადგან „მამასა“ და „სულს“ შორის ისეთივე უშუალო კავშირი არ არის, როგორიც „მამასა“ და „ძეს“ შორის. უფალს არ გამოუცხადებია ჩვენთვის მესამე ჰიპოსტასის რაიმე განსაკუთრებული სახელწოდება, რომელიც მას პირველ ჰიპოსტასთან დააკავშირებდა ისე, როგორც ეს უკანასკნელი დაკავშირებულია მეორესთან. სულიწმიდისთვის „მამა“ პირველ რიგში ძის მამაა. წმ. სამების

ლოგიკური აღქმის საცდური ზუსტად ამაშია – მამისაგან ძისკენ და ძის მიერ – სულიწმიდისაკენ.

წმინდა წერილში მოყვანილი წმ. სამების პირთა გამოცხადების ისტორიული თანამიმდევრობა ჯერ მამა ღმერთზე და შემდეგ, ფარულად, ძე ღმერთზე მოგვითხრობს, შემდეგ – ძე ღმერთზე და ფარულად – სულიწმიდაზე. რაციონალურმა ღვთისმეტყველებამ ეს თანამიმდევრობა სულიწმიდის სამებისეული ყოფის იმ უთანაბრო ყოფის დასაბუთებად აღიქვა, რომელიც დასავლეთში filioque-ს მიღებასთან ერთად გავრცელდა.

ვ. ლოსკის თქმით, წმ. სამების შესახებ სწავლებაში სულიწმიდა „დამახასიათებელი უსახელობით“ გამოიჩევა. თომა აკვინელის აზრით, წმ. სამების მესამე პირს საკუთარი სახელი არ გააჩნია და „სულიწმიდა“ მას წმინდა წერილის კვალობაზე ეწოდება. სულიწმიდის სახელწოდება ყოფის იმ თვისებებზე მიუთითებს, რომლებიც გარკვეულად მამასაც და ძესაც მიესადაგება, მათ სულიერი ბუნება და სინმინდე გააჩნია. ამგვარად, სულიწმიდის ყოფის განმსაზღვრელი ნიშნები უფრო მთელი სამებისეული ყოფის შინაარსს გამოხატავს, ვიდრე მესამე პირის ჰიპოსტასურ ყოფას; ვ. ლოსკის სიტყვებით: „სახელწოდება „სულიწმიდა“, როგორც ასეთი, შეიძლება გამოიყენებოდეს არა პიროვნული გარჩევადობისადმი, არამედ სამის საერთო ბუნებისადმი“. შეიძლება ისიც ვთქვათ, რომ ნეტარი ავგუსტინეს აზრით ამ მიმართულებით ვითარდებოდა, როდესაც ის სულიწმიდაზე ამბობდა, რომ ის „მამისა და ძის ურთიერთობის სახეა და... ის ღვთაებრიობა, რომელშიც მამის და ძის სიყვარული იგულისხმება“. ამ შემთხვევაში ჩვენ ისევ წმ. სამების მესამე პირის პიროვნულ, ჰიპოსტასურ თვისებაზე მინიშნებას ვხედავთ, რომელიც პირველი ორი პირის ყოფასთან მიმართებაშია (მათი ყოფის/არსებობის კონტექსტში) ნახსენები. სულიწმიდა, თითქოს, წმიდა სამების

მომსახურე პირი ხდება, მისი საკუთარი ჰიპოსტასური ყოფა დათრგუნვილია.

ასეთივე გაურკვეველობა ახასიათებს ჩვენს წარმოდგენას სულიწმიდის მიერ თავისი სამებისეული ყოფის შეძენის სახეზე, რადგან „ტერმინი „გამომავლობა“ შეიძლება მივიღოთ გამოთქმად, რომელიც არა მარტო მესამე პირს ეკუთვნის“. მას მამისადმი ერთარსებობის ის ძალა არ გააჩნია, რომელსაც ძის შობა გულისხმობს.

filioque-ს საცდური, პირველ რიგში, იმაში მდგომარეობს, რომ წმიდა სამების პირთა არსებობის პირველწყაროში – მამა ღმერთში – განყოფის შეტანა ხდება. სამებისეული ცხოვრების ორი წყარო ჩნდება: მამა, რომელიც ძეს შობს და მამა ძესთან ერთად, რომლებიდანაც სულიწმიდა გამოდის. გაუგებარია, როგორ შეიძლება მამა ღმერთი ხილული და უხილავი სამყაროს ერთადერთ მიზეზად მოვიაზროთ, როდესაც მასთან ერთად – თუნდაც ძის სახით – მეორე მიზეზიც არსებობს.

სულიწმიდის „და ძისაგან“ გამომავლობის სწავლება სამების ბუნებაში უსიური (არსობრივი) სანყისის ჭარბობას აძლიერებს, „ბუნებრივი ერთობის აღმატებულობა პიროვნულ სამებისეულობაზე“. წმ. სამების პირთა ჰიპოსტასური გარჩევა მხოლოდ მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ფარგლებშია შესაძლებელი, რომელიც ამ გარჩევას წარმოშობის ორი გზით – ძის შობითა და მასზე არაფრით ნაკლები სულიწმიდის გამომავლობით ამყარებს.

წმ. სამების მესამე პირის სამებისეული ყოფის საღვთისმეტყველო გააზრების სირთულის გათვალისწინებითაც კი მართლმადიდებლური ცნობიერება ვერ დაეთანხმება კრების მიერ დამტკიცებულ მრწამსის ცვლილებას, რაც დიდი განხეთქილების მთავარი მიზეზი გახდა და დასავლეთის სულიერი წინამძღვრების სინდისზე რჩება.

რომის კათოლიკური ეპლესიის სწავლება პირველქმნილ ცოდვაზე

პირველქმნილი ცოდვის შესახებ კათოლიკური სწავლების თავისებურება მის ადამიანურ ბუნებაზე შეხედულებიდან გამომდინარეობს; კათოლიკე სქოლასტიკოსების თქმით, ადამიანის ბუნება მაშინ „სუფთა ბუნებრივ მდგომარეობაში“ იყო. ეს ბუნებრივი მდგომარეობა თავიდანვე წინააღმდეგობრივი იყო, რადგან ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი ადამიანის სული შემოქმედისკენ მიისწრაფოდა, მაგრამ ამავედროულად ფიზიკური ბუნების მიდრეკილებებთან კონფლიქტში იყო.

პირველი ადამიანების ბუნების გაორებულიობის დაძლევა განსაკუთრებული ღვთიური ზემოქმედებით ხდებოდა; ამ ზემოქმედებას „პირველქმნილი მადლი“ ეწოდებოდა და ის ადამიანში ღვთის მსგავსებასა და ხატებასთან ერთად იმყოფებოდა. ეს მადლი ადამიანის სულიერსა და ფიზიკურ ბუნებას წონასწორობას უნარჩუნებდა. ადამიანის ბუნების სამოთხისეული სრულყოფილება მის ბუნებრივ მდგომარეობას არ წარმოადგენდა; ეს მდგომარეობა „პირველქმნილი მადლის“ განსაკუთრებული ზებუნებრივი მოქმედებით ნარჩუნდებოდა.

ამ შეხედულებაში პირველად ვხვდებით განყენებული მადლის იდეას, რომელიც შუა საუკუნეების კათოლიკურ ღვთისმეტყველებას ახასიათებდა. ერთ-ერთი გამოჩენილი კათოლიკე ღვთისმეტყველი, კარდინალი ბელარმინო წერდა, რომ „პირველი ადამიანის სრულყოფილება არ ყოფილა მის ბუნებაში ბუნებრივი ნიჭის სახით ჩადებული, არამედ ზებუნებრივ ნიჭად გადაეცა მას“. მადლი ღმერთის განყენებულ/განცალკევებულ ქმედებად მოიაზრება; ის ადამიანისგან დამოუკიდებელია, რადგან ღვთის სრულყოფილი მადლი ადამიანის ნახევრად ცოდვილი ბუნების ნაწილი ვერ გახდება. ის ადამიანის სულში

ხელოვნურად არის ჩანერგილი ისე, რომ მის ბუნებრივ მდგომარეობას არ ცვლის, არამედ მხოლოდ სულისა და ხორცის დაპირისპირებას აკავებს.

ცოდვით დაცემამ ადამიანს ღვთიური მადლის გამაძლიერებელი მოქმედება წაართვა და ის თავის ბუნებრივ მდგომარეობას დაუბრუნდა, სულისა და ხორცის ბრძოლას დაქვემდებარებული. ადამიანს მისი ბუნებისთვის უცხო მადლი წაერთვა და ამ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი ღვთის რისხვაში ცხოვრობს. ბელარმინო ცოდვით დაცემამდე და მას შემდგომ ადამიანის ბუნებას ადარებს ჩაცმულსა და გახდილ ადამიანს შორის სხვაობას.

ცოდვით დაცემაზე ამგვარმა შეხედულებამ მთელ კათოლიკურ სოტერიოლოგიაზე მოახდინა გავლენა. კათოლიკურ მსოფლმხედველობაში პირველქმნილი ცოდვის შედეგად ადამიანის ღმერთის მიმართ დამოკიდებულება კი არ იცვლება, არამედ ღმერთი ცვლის თავისი ქმნილების მიმართ დამოკიდებულებას. ადამიანი „სუფთა ბუნებრივ“ მდგომარეობაში, ღვთის ნყალობას მოკლებული რჩება, რადგან ღმერთი თავის ქმნილებას შორდება. აქ ჩვენ ძველალთქმისეული მსაჯული ღმერთის სახეს ვუბრუნდებით, რომელმაც სამოთხის კართან თავისი ანგელოზი დააყენა ცეცხლოვანი მახვილით ხელში. პირველქმნილი ცოდვის გაგებაში ძველალთქმისეული სანყისის აღორძინება მოხდა. რეფორმაციის მოღვაწეები კათოლიციზმს საცსებით სამართლიანად სდებდნენ ბრალს ახალი აღთქმის ძველი აღთქმით ჩანაცვლებაში.

მართლმადიდებლობა ღმერთში ადამიანისადმი მტრულ განწყობას არასოდეს ხედავდა. ნმ. იოანე ოქროპირის თქმით: „ღმერთი კი არ გვმტრობს ჩვენ, არამედ ჩვენ – ღმერთს. ღმერთი არასოდეს მტრობს“. ღმერთი კი არ განეშორება ადამიანს, არამედ ადამიანი უძღვები შვილის კვალზე შორ ქვეყანაში მიდის; ღმერთი კი არ ამყარებს ძველ აღთქმისეულ მტრობას თავის თავსა და კაცთა

მოდგმას შორის, არამედ ადამიანი ღვთის უცვლელ სიყვარულს უარყოფს. ცოდვა ადამიანს განაშორებს ღმერთისგან და არა ღმერთს ადამიანისგან.

ცოდვაზე ამგვარ წარმოდგენას საფუძველი ჯერ კიდევ ნეტარმა ავგუსტინემ დაუდო. სრულ განვითარებას ამ სწავლებამ სქოლასტიკის ეპოქაში მიაღწია ანსელმ კენტერბერიელისა და იოანე დუნს სკოტის შრომებში. ტრიდენტის კრების დეკრეტმა პირველქმნილი ცოდვისა და პირველი მადლმოსილების შესახებ მოძღვრება სრული სახით გადმოსცა, შემდგომში კი მან ღვთისმშობლის უბინო ჩასახვის სწავლებაში იჩინა თავი.

პირველქმნილი ცოდვის შესახებ ასეთი წარმოდგენა კათოლიკურ ეკლესიაში დღემდე შენარჩუნდა. „კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმო“ ამბობს: „ეკლესია ასწავლის, რომ ჩვენს პირველმშობლებს – ადამს და ევას „პირველქმნილი სინმინდისა და სიმართლის“ მდგომარეობა მიენიჭათ... ადამიანური პიროვნების შინაგანი ჰარმონია... არის მდგომარეობა, რომელსაც პირველქმნილი სიმართლე ეწოდება, რომლის ჰარმონიაც ჩვენი პირველმშობლების ცოდვის გამო დაიკარგა“.

პირველქმნილ ცოდვაზე მართლმადიდებლური შეხედულება იმით განსხვავდება, რომ ადამიანი ღვთის სრულყოფილ ქმნილებად მოიაზრება, რომლისთვისაც ყოველგვარი ცოდვა, სულისა და ხორცის განყოფა, უცხოა – ადამიანი შემოქმედთან ჰარმონიაში იყო. პირველქმნილმა ცოდვამ ადამიანს არა მარტო ჰარმონიული ურთიერთობის შესაძლებლობა წაართვა, არამედ ადამიანური ბუნების პირველყოფილი სრულყოფილება დაარღვია, მასში ღვთის ხატი დააბნელა და მთელი კაცობრიობის მემკვიდრეობად იქცა. დაცემის შემდეგ ადამიანი არაბუნებრივ მდგომარეობაშია – მან ცოდვისკენ მიდრეკილება შეიძინა, სიკვდილს დაექვემდებარა; სულისა და ხორცის მიდრეკილებების გაორება წარმოიქმნა.

რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება ცხონებაზე

კათოლიკური წარმოდგენით, ღმერთი ადამიანს მადლის ნიჭს ართმევს. ამ სწავლებასთან უშუალო კავშირშია პირველქმნილი ცოდვის მომაკვდინებელი შედეგებისგან ხსნის ანუ ცხოვნების შესახებ კათოლიკური სწავლება. ნებისმიერ რელიგიაში ცხოვნების შესახებ სწავლების არსებითი თვისება იმაში მდგომარეობს, რომ ეს სწავლება განყენებულ საღვთისმეტყველო წარმოდგენებზე კი არ საუბრობს, არამედ იმაზე, თუ რა უნდა აკეთოს ადამიანმა ამ ცხოვრებაში იმისათვის, რათა უკეთესი წილი ჰქონდეს გარდაცვალების შემდეგ. პირადი ცხოვნების საკითხი არ შეიძლება მხოლოდ თეორიული ამოცანა იყოს, ეს თვითგამორკვევის საკითხია..

კათოლიკური წარმოდგენა ადამიანის ცხოვნებაზე ადამიანისა და ღმერთის იმ ურთიერთობებიდან გამომდინარეობს, რომლებიც ცოდვის დაცემის შემდეგ ჩამოყალიბდა. ღმერთმა შეცვალა თავისი დამოკიდებულება ადამიანის მიმართ, განეშორა მას და თავისი მადლის შეწევნა მოაკლო. ამ წარმოდგენიდან გამომდინარე, კათოლიციზმში მსაჯული-ღმერთის კლასიკური შუასაუკუნეობრივი სახე ჩამოყალიბდა, რომელიც ადამიანს ცოდვის გამო ემტერება.

მრისხანე ღმერთის სახემ მის მიმართ ადამიანის დამოკიდებულება შეცვალა, ადამიანის გულში, ღმერთისადმი მიმსგავსების სურვილის ნაცვლად, მისდამი შიშმა დაიბუდა. ადამიანი ღვთის რისხვის შერბილებას, ცოდვის ანაზღაურებას ცდილობდა. ანსელმ კენტერბერიელის სიტყვებით, „ნებისმიერი ცოდვა აუცილებლად ითხოვს ანაზღაურებას ან რაიმე სახის სასჯელს“ მაგრამ ღმერთის სრული დაკმაყოფილება ადამიანის ძალებს აღემატება, მხოლოდ ქრისტეს ტანჯვა და სიკვდილი

ღირსეულად გამოისყიდის ადამიანის ცოდვას და გამამართლებელი მადლის ნიჭს უბრუნებს. მაგრამ ეს მადლი ამაოდ არ მიეცემა, „ადამიანის მხრიდან გარკვეული დამსახურება“ მისი მინიჭების პირობას წარმოადგენს.

კათოლიკური ნათლობის საიდუმლოში, როგორც მართლმადიდებლურში, პირველქმნილი ცოდვის ჭრილობის კურნება ხდება, მაგრამ თავისი ცოდვის ანაზღაურებისათვის ადამიანმა ღვთიური სამართლიანობა უნდა დააკმაყოფილოს. ამგვარად, პირველქმნილი ცოდვის მოქმედების შეწყვეტა ადამიანის ღმერთისგან გაუცხოებას არ წყვეტს. რას შესთავაზებს ადამიანი ღმერთს თავის ცოდვების საზღაურად? ცხადია, რომ ადამიანი ღვთის კეთილგანწყობას მხოლოდ თავისი კეთილი საქმეებით მოიპოვებს, რითაც ადამიანი თავის ცხოვნების საქმეში ქმედით მონაწილეობას იღებს; ცხოვნების საფუძველს ქრისტეს გამომსყიდველი მსხვერპლი წარმოადგენს.

ღვთის სამართლიანობის კეთილი საქმეებით დაკმაყოფილების სწავლება პირველად ანსელმ კენტერბერიელმა გამოთქვა XI საუკუნეში, თუმცა მისი საფუძვლები ანტიკური რომის სამართლებრივ წარმოდგენებშია, რომლებიც დასავლურმა ქრისტიანობამ შეითვისა. საფუძველს წარმოადგენდა ასევე პელაგიოსის მოსაზრება ადამიანის ცხოვნების საქმეში მონაწილეობის შესახებ, რომელიც მან V საუკუნეში გამოთქვა. შემდეგ ამ სწავლებამ თომა აქვინელის შრომებში პოვა განვითარება და ტრიდენტის კრებაზე დამტკიცდა. ამ სწავლებამ რუსული საღვთისმეტყველო მეცნიერების განვითარებაზეც მოახდინა გავლენა. ამ შეხედულების ლოგიკურობის მიუხედავად, მან შუა საუკუნეების კათოლიკურ საეკლესიო ცნობიერებასა და ცხოვრებაზე დამანგრეველი გავლენა იქონია და მხოლოდ რწმენით ცხოვნების რეფორმატორული სწავლების ჩამოყალიბების პირდაპირ საბაზად იქცა.

მართლმადიდებლური ცნობიერებისთვის ღვთის მართლმსაჯულების იდეა უცხოა, რადგან იგი დაკმაყოფილების გარეშე ვერც ერთ ცოდვას ვერ პატიობს და ღმერთისგან დამოუკიდებელ ფატალურ ძალად იქცევა. მართლმადიდებლური გაგებით, ღმერთის სიკეთე ადამიანურ წარმოდგენებს აღემატება და ცოდვისათვის ანაზღაურებას არ ითხოვს. ჩადენილი ცოდვებისათვის სასჯელის წყარო არის არა ღვთის სიმართლე, არა მისი შეურაცხყოფილი სამართლიანობა, არამედ ცოდვის, წყევლისა და სიკვდილის ძალა, ბოროტებასთან მომაკვდინებელი შეხება.

ცხოვნების, როგორც ცოდვების კეთილი საქმეებით გამოსყიდვის, გაგება ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობებს ამახინჯებს, რადგან ამ შემთხვევაში ურთიერთგამორჩენას აქვს ადგილი. ღმერთი და ადამიანი ერთგვარ გარიგებაში ან „სამართლებრივ კავშირში“ არიან, რომელიც ერთმანეთის მიმართ ზნეობრივ დამოკიდებულებას მოკლებულია. პატრიარქ სერგის განსაზღვრებით: ადამიანი ღმერთს თავის კეთილ საქმეებს მიართმევს, რათა თავი იხსნას მისი რისხვისგან, ღმერთი კი ამით თავის სამართლიანობის შეგრძნებას იკმაყოფილებს. კათოლიკური სწავლების თანახმად, ღმერთი შინაგან სულიერ სინმინდეს კი არ ეძებს, არამედ ამ სინმინდის გარე გამოვლინებას; ადამიანს საქმე ამართლებს. ღმერთისა და ადამიანის ამგვარი ურთიერთობა იმ სიკეთის შინაარსს აუფასურებს, რომელსაც ადამიანი ცოდვის გამოსასყიდად აკეთებს. ცოდვის გამოსასყიდად ქმნილი სიკეთე თვითდასჯის ხასიათს იძენს, რჯულის წესად და გარკვეულ მსხვერპლშენირვად წარმოჩნდება.

ამგვარი გაგების რელიგიური და ზნეობრივი ნაკლი იმაშია, რომ ის ცხოვნების შინაარსს ცვლის. კათოლიკურ მსოფლმხედველობაში საღვთო სამართლიანობის დაკმაყოფილების აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ მისი რის-

ხვა წყალობით შეიცვალოს, ადამიანს ის კეთილგანწყობა დაუბრუნდეს, რომელიც მას ცოდვით დაცემამდე ჰქონდა, ღმერთის ადამიანისადმი დამოკიდებულება შეიცვალოს. შესაბამისად, ადამიანის ღმერთისადმი დამოკიდებულების შეცვლა მეორეხარისხოვანია, მაშინ როდესაც ცხოვნების ჭეშმარიტი არსი ზუსტად ამაშია; ღმერთმა კი არ უნდა შეცვალოს ადამიანის მიმართ დამოკიდებულება, არამედ ადამიანმა; ადამიანის მიმართ ღმერთის სიყვარული კი არასოდეს იცვლება.

ადამიანის ღმერთისადმი დამოკიდებულების, ე. ი. ადამიანის ზნეობრივი, სულიერი ცვლილება მეორეხარისხოვანი ხდება, რადგან ცხოვნება სასჯელისგან და არა ცოდვისაგან გათავისუფლებად მოიაზრება, ცოდვით გამონეული ტანჯვისგან გათავისუფლება. ცხოვნების მიზანი არ მოითხოვს ადამიანის შინაგან ცვლილებას, რადგან მისი მიზანი საპირისპიროა – ღმერთის ადამიანის მიმართ დამოკიდებულების ცვლილება, როგორც ამაზე პატრიარქი სერგი წერს: ცხოვნება...როგორც ღვთის რისხვის წყალობით შეცვლა... მოქმედება, რომელიც მხოლოდ ღვთიურ შეგნებაში ხდება და ადამიანის სულს არ ეხება.

თუ ცხოვნება მხოლოდ ღვთიური გონების სიღრმეებში სრულდება, მაშინ როგორ დაიმკვიდრებს ის ადამიანის სულში, რომელიც შინაგანად არ შეცვლილა? ცოდვისგან გათავისუფლებამ კათოლიკურ ცნობიერებაში გაუცხოებული მადლის სახე მიიღო, ეს არის „სიმართლე, რომელიც ადამიანში იმკვიდრებს და იწყებს მასში მოქმედებას მისი გონებისა და ნებისაგან დამოუკიდებლად, მათ საწინააღმდეგოდაც კი“. ღმერთის განმზღვრული მოქმედება ადამიანის სულიერ მზადყოფნას არ მოითხოვს, მას ეს მოქმედება კეთილი საქმეების საზღაურად შეეწევა და მის სულს ზნეობრივი ძალისხმევის გარეშე გარდაქმნის, მაგრამ გამართლება ხომ ზნეობრივი საქმეა და

არა მაგიური, რამეთუ ღმერთი კეთილი საქმეების რაოდენობას კი არ მოითხოვს, არამედ ადამიანის მამისეულ სახლში დაბრუნებას – სულიერ, ზნეობრივ ცვლილებას, ჭეშმარიტი სიკეთის ქმნა კი მხოლოდ ამგვარი ცვლილების შედეგად არის შესაძლებელი.

რა თქმა უნდა, კათოლიკურ სწავლებაში ზნეობრივი სრულყოფის აუცილებლობა არ არის უარყოფილი, საუბარი მიდის ცხოვნების პროცესის შემადგენლების თანაფარდობის ცვლილებაზე; ცხოვნება, პირველ რიგში, მოიაზრება, როგორც სამართლიანობის დაკმაყოფილების შედეგად ღვთის რისხვის შერბილება და როგორც ადამიანის შინაგანი გარდაქმნა.

კათოლიკური ღვთისმეტყველების ეს აშკარა წინააღმდეგობები რეფორმაციის ეპოქაში გაცხარებული კრიტიკის საგნად იქცა. კათოლიკურ ეკლესიაში ქრისტეს მსხვერპლის დაკნინების ბრალდებების საპასუხოდ გაჩნდა ე. წ. „მადლის ინფუზიის“ სწავლება (infusion gratiei), რომელიც ზებუნებრივი ღვთიური მადლივით მოქმედებს და ადამიანის სულში მაცხოვრებელ სინმინდეს მისი დამსახურებისგან დამოუკიდებლად ამკვიდრებს.

გარდა ამისა, ასეთი ღვთიური მოქმედება გარკვეულწილად წინასწარი განგების ხასიათს ატარებდა – ზოგის ცხოვნებისთვის ირჩევდა, ზოგი კი ამას მოკლებული იყო და საკუთარ ბედს ვერ ცვლიდა. მაცხოვრებელი მადლის ინფუზია ადამიანს საკუთარ ცხოვნებაში მონაწილეობის შესაძლებლობას ართმევდა, რადგან ეს ზეცითგან, მისი ნების გარეშე ხდებოდა და აქაც მადლის გაუცხოების იდეას ვხვდებით.

უპასუხოდ რჩება კითხვა: რაში მდგომარეობს ადამიანის დამსახურება, თუ იგი მხოლოდ ღვთის ნების გამტარის ფუნქციას ასრულებს? ადამიანი თავის ცხოვნებაში ვერ მონაწილეობს, რადგან სამართლებრივი მსოფლმხედველობის ძირითადი წინააღმდეგობა გადა-

უჭრელი რჩება: „რამდენადაც იმატებს ადამიანური დამსახურების ფასი, იმდენად არასაჭირო ხდება ქრისტეს დამსახურება“. ამ ლოგიკით დასავლეთის ქრისტიანული ცნობიერება სიკეთის აზრისა და ფასეულობის ირიბ უარყოფამდე მიდის; პატრიარქი სერგი წერს: „ადამიანის საქმეები საჭირო არ არის, მათ არ უნდა ჰქონდეთ გამამართლებელი ძალა“.

რომის კათოლიკური ეკლესიის მარიამული დოგმატიკი

ბოლო საუკუნენახევრის განმავლობაში რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლებას ორი ახალი დოგმატი შეემატა: მარიამ ღვთისმშობლის უბინო ჩასახვა და მისი ხორციელად ზეცად ამაღლება. ამ დოგმატებს მარიამული ეწოდა. ამ კერძო საღვთისმეტყველო შეხედულებების დოგმატიზაციამ კათოლიკური ეკლესია მართლმადიდებლობას კიდევ უფრო დააშორა.

მარიამ ღვთისმშობლის უბინო ჩასახვის საღვთისმეტყველო დასაბუთების პირველი მცდელობები IX საუკუნის დასავლური ღვთისმეტყველ, პასქაზიუს რადბერტის სახელთან არის დაკავშირებული. ამ სწავლების ფესვები იმ კრძალვაშია, რომელიც მოციქულთა დროიდან მარიამ ღვთისმშობლის მიმართ ჰქონდათ.

მარიამ ღვთისმშობლის ჩასახვის თაყვანისცემა დასავლურ ეკლესიაში უფრო ისტორიულ, ვიდრე დოგმატურ მიზეზებთანაა კავშირში. ის XI საუკუნეში გავრცელდა და პაპ გრიგორი VII-ს მიერ ცელიბატის საბოლოო დამტკიცებას დაემთხვა. ამ სიახლემ კათოლიკურ სამღვდელოებაში დიდი წინააღმდეგობა გამოიწვია და ძალით დამტკიცებული უქორწინებლობის საპირწონედ მარიამ ღვთისმშობლის უბინო ჩასახვის თაყვანისცემა

განვითარდა. ამით ქორწინების ღირსება და სინმინდე იკურთხებოდა.

შემდგომში ღვთისმშობლის თაყვანისცემა სულ უფრო გავრცელდა და მან საბოლოო აღიარება 1854 წელს პოვა, როდესაც პაპმა პიუს IX-მ ყოვლადწმინდა ქალწულ მარიამის უბინო ჩასახვის შესახებ სწავლება რომის კათოლიკური ეკლესიის დოგმად გამოაცხადა.

ამ დოგმატს საფუძვლად შემდეგი წარმოდგენა უძევს: „იმისათვის, რომ „სრული ადამიანი“ გამხდარიყო, ღვთის სიტყვას სრულყოფილი ბუნება სჭირდებოდა, რომელიც ცოდვით არ იქნებოდა დაზიანებული“. ამისათვის აუცილებელი იყო, რომ პირველქმნილი ცოდვა ჩვენი უფლის დედას მემკვიდრეობით არ ჰქონოდა მიღებული. ამიტომ, უბინო ჩასახვის დოგმატი ადგენს, რომ ბუნებრივი შობის მიუხედავად, განსაკუთრებული მადლის ძალით ყოვლადწმინდა მარიამი დედის საშოშივე სრულყოფილ და უცოდველ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. მას განმწმენდელი მადლის ნიჭი დაუბრუნდა, რომელიც ადამიანს ცოდვით დაცემისას წაერთვა, რამეთუ ღვთის ძემ, თავისი განკაცებისა და ჯვარცმის წინ ამ მადლის გამომსყიდველი მოქმედება დედაზე გაავრცელა და თავისი ნებით ის ცოდვის მონობისგან იხსნა.

უბინო ჩასახვის დოგმატი მართლმადიდებელი ეკლესიის გადმოცემას ეწინააღმდეგება, რომელიც ყოვლადწმინდა ქალწულის სიკვდილს მონმობს. ეკლესია ამ მოვლენას მიძინების დღესასწაულით აღნიშნავს. სიკვდილი პირველქმნილი ცოდვის შედეგია, რადგან „ერთი კაცის მიერ შემოვიდა ცოდვა ამ ქვეყნად, ცოდვის მიერ კი – სიკვდილი“ (რომ. 5:11), ამიტომ ღვთისმშობლის გარდაცვალება მონმობს იმაზე, რომ ის პირველქმნილი ცოდვის შედეგს ექვემდებარებოდა.

უბინო ჩასახვა, გარდა ამისა, ქალწულ მარიამსა და ადამიანურ მოდგმას შორის კავშირს წყვეტს, რადგან

„ყოვლადწმინდა ქალწული კაცობრიობის დანარჩენ ნაწილს მოწყვეტილი რომ ყოფილიყო, მაშინ ღვთის ნებაზე მისი თავისუფალი თანხმობა, მიქაელ მთავარანგელოზისადმი პასუხი ისტორიულ კავშირს დაკარგავდა... ძველი ალექსის სინმინდის მემკვიდრეობა დაირღვეოდა“. ღმერთის თვითნებური ჩარევა ადამიანურ ისტორიას წყვეტს; ღმერთი ჩვენი მზადყოფნისა და თანხმობის გარეშე გვაცხონებს. თუ მარიამის სინმინდე უნებლიეა, მაშინ ის მას არ ეკუთვნის და სინმინდე ძველი ალექსის სიმართლეს ვერ გამოხატავს, რომელმაც მესიის მოსვლა შეამზადა.

პაპის უცდომელობის დოგმატის გამოცხადებიდან ოთხმოცი წლის შემდეგ, პაპმა პიუს XII-მ უცდომელობის სწავლების უფლებით ისარგებლა და 1950 წლის 1 ნოემბერს *ex cathedra* განაცხადა თავის ენციკლიკაში, რომ „ღვთისმშობლის განდიდებისათვის... ვაცხადებთ, რომ... ღვთის უბიწო დედა, თავისი მინიერი ცხოვრების გავლის შემდეგ, სულითა და ხორციით ზეციურ დიდებას ეზიარა“.

ქალწულ მარიამის ხორციელად ზეცად ამალლების დოგმატი მისი უბიწო შობის შესახებ სწავლების აუცილებელ დოგმატურ დანამატს წარმოადგენს. მართლაც, თუ მარადის ქალწული პირველქმნილი ცოდვისაგან თავისუფალი იყო, ბუნებრივია დასკვნა, რომ ის ცოდვის შედეგისგან – სიკვდილისა და ხრწნისგანაც არის თავისუფალი და პირველმშობლების უბიწო უკვდავებას არის მიმსგავსებული.

ასეთი შეხედულებები დასავლეთის ეკლესიაში გადმოცემის სახით ჯერ კიდევ VI საუკუნეში გავრცელდა. მსგავსი შეხედულებები შეიძლება მართლმადიდებლურ სწავლებაშიც აღმოვაჩინოთ. მართლმადიდებელი ეკლესია ამ ძველ გადმოცემას პატივს სცემს, მაგრამ არასოდეს არ მოუთხოვია მისი დოგმად მიღება.

დღეს კათოლიკურ ღვთისმეტყველებაში ყოვლად-
ნმინდა ქალწულის მიძინებაზე ორი მოსაზრება არსე-
ბობს.

ე.ნ. იმორტალისტების შეხედულებით, სიკვდილი სა-
ერთოდ არ შეხებია ღვთისმშობელს და ის ზეცაში ცოცხ-
ლად იქნა აყვანილი. ეს შეხედულება ძველ საეკლესიო
გადმოცემას და მრავალი წმ. მამის მოწმობას ეწინააღ-
მდეგება, რომლებიც ღვთისმშობლის გარდაცვალებას
ამტკიცებენ.

უფრო ცნობილია მორტალისტების მიმდინარეობა,
რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ღვთისმშობელი, ხანმოკლე
სიკვდილის შემდეგ, მისმა ძემ ზეცად აღიყვანა. ეს შეხე-
დულება საეკლესიო გადმოცემას არ ეწინააღმდეგება,
მაგრამ სერიოზულ საღვთისმეტყველო წინააღმდეგო-
ბას წარმოშობს, რადგან სიკვდილი არის პირველქმნი-
ლი ცოდვის შემკვიდრეობა, რომელსაც ყველა ადამი-
ანი იზიარებს. მხოლოდ ქრისტე, როგორც ჭეშმარიტი
ღმერთკაცი, არ ექვემდებარება სიკვდილის ძალაუფლე-
ბას, არამედ მან ის ნებით მიიღო, რათა ჩვენი ცოდვები
გამოესყიდა. ხოლო, თუ ღვთისმშობელი, კათოლიკური
დოგმატის თანახმად, შობიდანვე პირველქმნილი ცოდ-
ვისაგან თავისუფალი იყო, მაშინ ის ქრისტეს მსგავსად
არ ექვემდებარებოდა სიკვდილს, სიკვდილი ამ შემთხვე-
ვაშიც ნებაყოფლობითა და გამომსყიდველი, რაც განუ-
ყოფელი ეკლესიის რწმენას ეწინააღმდეგება.

კათოლიკური ეკლესიის მიერ ქალწულ მარიამის შე-
სახებ სწავლების განვითარება ორი მარიალური დოგ-
მატის მიღებით არ შემოფარგლულა. ვატიკანის II კრე-
ბამ ღვთისმშობელს პატივი ორი ახალი სახელით მიაგო:
„შუამავალი“ და „ეკლესიის დედა“. ორივე ტერმინს საღ-
ვთისმეტყველო დატვირთვა აქვს.

ამ სახელწოდებების აზრი შემდეგში მდგომარეობს:
იესო ქრისტე ეკლესიის თავია, ეკლესია მისი სხეულია;

ქრისტე დედა ეკლესიის თავის დედაა, კაცობრიობის აღორძინების ფუძემდებლის დედა. ამგვარად, ღვთისმშობელი ამ აღორძინებული კაცობრიობის დედაა და ამავედროულად მეოხი თავისი ძის წინაშე. ამ სახელწოდებებს დასავლურ ეკლესიაში დოგმატური მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ ისინი ქალწულ მარიამის შესახებ კათოლიკური სწავლების შემდგომ განვითარებაზე მიუთითებს.

ჩნდება კითხვა: რატომ არის ბოლო საუკუნის განმავლობაში კათოლიკური ეკლესიის დოგმატური განვითარება ღვთისმშობელთან ასეთ მჭიდრო კავშირში? – სამი ახალი დოგმატიდან ორი მას შეეხება.

თუ ძველ ლიტურგიკულ ტექსტებს გადავხედავთ, ღვთისმშობლისადმი მიმართვების ზომიერებას შევნიშნავთ. მისდამი განსაკუთრებული ლოცვები V საუკუნეში ჩნდება, შუა საუკუნეებში კი იმდენად გადაჭარბებულ ფორმებს იღებს, რომ პაპის შემზღუდველი დადგენილებაც კი გახდა საჭირო.

რამდენადაც პარადოქსული არ უნდა იყოს, ღვთისმშობლის პიროვნებისადმი ასეთი გამწვავებული ყურადღება ღმერთის იდეისა და ხატის სიღრმისეული დამახინჯებიდან გამომდინარეობს. ამ მარიოლოგიური აღფრთოვანების ძირითად მიზეზს... შუა საუკუნეებში კათოლიკეების მიერ ქრისტეს, როგორც მხსნელის, აღთქმის დაკარგვა წარმოადგენს... მათ ქრისტეს სახარებისეული სახე მეფის, მსაჯულისა და რჯულმდებლის სახედ აქციეს. ამგვარმა ჩანაცვლებამ კათოლიკეს სული მის უფალს, ღმერთსა და ადამიანებს შორის შუამავალს, იესოს დააშორა. მასთან შინაგანი კავშირი დაირღვა, ის იურიდიული პასუხისმგებლობით შეიცვალა, რომელიც ჯერ კიდევ ძველალთქმისეულ ეკლესიაში არსებობდა.

ამ ქვეცნობიერი ჩანაცვლების სათავეები სამართლიან, უღმობელ ღვთაებაზე წარმოდგენებში ძვეს – ღმერ-

თის, როგორც დიდი ინკვიზიტორის სახე ყოველთვის განიშორებდა ადამიანებს.

მეტიც, მრისხანე ღმერთის შიშს ადამიანი რელიგიური სასონარკვეთილებისკენ, საკუთარი უძლურების განცდისკენ მიჰყავდა, ამ განცდით მთელი შუასაუკუნეობრივი კათოლიკური ცნობიერება იყო განმსჭვალული. ადამიანს ღმერთის ეშინოდა და არ სჯეროდა, რომ ის ლოცვას შეისმენდა, ამიტომ ადამიანი ეძებდა ვინმეს, ვინც მის ლოცვას ღმერთამდე მიიტანდა და მისი მეოხი იქნებოდა.

უზენაესი მსაჯულის სახეს კათოლიკურ ცნობიერებაში უსასრულოდ თანამგრძნობი ღვთისმშობლის სახე ჩაენაცვლა; ლოცვები მისკენ იყო მიმართული ან მის მიერ ღმერთისკენ. ის რჯულს არ აწესებს და მისი დარღვევისათვის არ სჯის, ამიტომ კათოლიკეს რელიგიური გრძნობა ღვთისმშობელს უფრო ადვილად მიმართავს, რომელშიც ის უფრო ახლო მეოხს ხედავს, ვიდრე მისი ძეა; ღვთისმშობელში კათოლიკე თავისნაირ ადამიანს ხედავს, ხორციელს, მაგრამ უფლის საყდართან დაახლოებულს და ამიტომ მას შეუძლია ცოდვილის ლოცვა ღმერთამდე მიიტანოს. ტრადიციულ კათოლიკურ ცნობიერებაში ღმობიერი რელიგიური სანყისის დაკნინება ადამიანში თავშესაფრის ძებნის სურვილს იწვევს და ასეთ თავშესაფარს ადამიანი ქალწულ მარიამში პოულობს. ეს განკაცების რწმენის დასუსტებას იწვევს, უფალი აღარ არის ძე კაცისა, რომელმაც ცხოვრების მთელი სიმძიმე იტვირთა; ის გვშორდება და კათოლიკური ცნობიერება შორს მყოფი ღმერთის ნაცვლად ადამიანურ სახეს ეძებს.

რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება წმინდა წერილსა და წმინდა გადმოცემაზე

კათოლიკური ეკლესია ძველი აღთქმის კანონს მნიშვნელოვნად აფართოებს და ტრიდენტის კრების დადგენილებით მასში არაკანონიკური წიგნებიც შეაქვს.

კათოლიკურმა ეკლესიამ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან შედარებით მნიშვნელოვნად გააფართოვა წმინდა გადმოცემა და მისი გამოყენების სფერო. წმინდა გადმოცემა შეიძლება განვითარდეს, მაგრამ განვითარების კანონიერ ფარგლებს რომის მღვდელმთავარი განსაზღვრავს.

წმინდა გადმოცემის გაფართოების შესაძლებლობა ვატიკანის II კრების გადაწყვეტილებებში დამტკიცდა. ამ კრებამ საეკლესიო მოძღვრება ღვთივგამოცხადებული ჭეშმარიტების ახალი შემეცნების სახედ გამოაცხადა. ამგვარად, თანამედროვე კათოლიკურ ტრადიციაში სამი თანაბარუფლებიანი რწმენის წყარო არსებობს: წმინდა წერილი, წმინდა გადმოცემა და ეკლესიის მოძღვრება. ამათგან ვერც ერთი დამოუკიდებლად ვერ იარსებებს. აქედან გამომდინარე, საეკლესიო ცხოვრებაში, ჭეშმარიტებისა და ღვთის სიტყვის აღქმაში ყველაზე სერიოზული ცვლილებების გამართლების საფუძველი არსებობს.

მრავალი კრება, რომელიც განუყოფელმა ეკლესიამ არ აღიარა ან მისი გაყოფის შემდეგ ჩატარდა, კათოლიკური ეკლესიის მიერ მსოფლიო კრებად არის მიჩნეული: ე. წ. კონსტანტინოპოლის IV კრება (869-870), ლატერანის I, II, III, IV და V კრებები, ლიონის I და II კრებები, ვენის, კონსტანცის, ფერარა-ფლორენციის, ტრიდენტისა და ვატიკანის ორი კრება.

ამ კრებებისა და საეკლესიო ხელისუფლების დადგენილებებს წმინდა გადმოცემის სტატუსი მიეკუთვნა და

ისინი რომის კათოლიკური ეკლესიის სიმბოლურ წიგნებს წარმოადგენს ანუ ნორმატიულ სარწმუნოებრივ დოკუმენტებს.

უპირველესად, ესენია „ტრიდენტის კრების კანონები და დეკრეტები“ და „ტრიდენტის კრების მრწამსი“. ამ ნორმატიული კრებულების მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლებას იმ დროისათვის ჩამოყალიბებულ პროტესტანტიზმთან შედარებით ადგენენ. ტრიდენტის კრებასთან დაკავშირებით, „რომის კატეხიზმო“ უნდა გამოვყოთ, რომელიც კრების დასრულების შემდეგ შეადგინეს, როგორც კათოლიკური სწავლების მოკლე გადმოცემა.

გარდა ამისა, სიმბოლური მნიშვნელობა ვატიკანის I კრების დადგენილებებს ენიჭება. ეს დადგენილებები რომის მღვდელმთავრის უცდომელობას განსაზღვრავს. ასევე სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება პაპის დადგენილებებს ახალი (მარიამული) დოგმატიების შესახებ.

რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება საიდუმლოებაზე

რომის ეკლესიამ, მართლმადიდებელი ეკლესიის მსგავსად, შვიდივე საიდუმლოება შეინარჩუნა, მაგრამ თითქმის ყველაში გაჩნდა ცვლილებები, რომლებიც ეკლესიათა განყოფის შემდგომ განვითარდა.

უპირველეს ყოვლისა, ისტორიულად საიდუმლოს განსხვავებული აღქმა ჩამოყალიბდა, თუმცა ეს დღეს არც ისე შესამჩნევია, რაც ნაწილობრივ ლიტურგიული აღორძინების წყალობით ხდება, რომელსაც სანყისი მართლმადიდებელმა ღვთისმეტყველებმა დაუდეს.

საიდუმლოებათა ბუნების და მათი მოქმედების ტრადიციული გაგება, რომელიც ჯერ კიდევ შუა საუკუნეე-

ბის კათოლიკურ ღვთისმეტყველებაში ჩამოყალიბდა, საიდუმლოებებში ობიექტური და სუბიექტური საწყისების ურთიერთმიმართებას ცვლის. პირველი მდგომარეობს საიდუმლოებების სწორ აღსრულებაში კანონიერად დადგენილი მღვდელმსახურის მიერ, მეორე საიდუმლოსთვის ადამიანის შინაგან მზადყოფნაში. ამგვარად, ობიექტური მხარე საიდუმლოების რეალურობის პირობაა, სუბიექტური კი მისი მადლიანი მოქმედების გარანტი. საიდუმლოების მოქმედება არ არის დამოკიდებული აღმსრულებლის პიროვნულ ღირსებაზე, მოქმედება კი საიდუმლოების მიმღები ადამიანის სარწმუნოების ხარისხსა და ზნეობრივ მდგომარეობაზეა დამოკიდებული. ადამიანის დამოკიდებულებამ შეიძლება საიდუმლოს მოქმედება შეცვალოს; საიდუმლოება შეიძლება მის უღირსად მიმღებს სასჯელადაც კი ექცეს. ტრიდენტის კრების დადგენილება ამბობს, რომ „მადლი მოქმედებს არა საიდუმლოების აღმსრულებლის ან მისი (საიდუმლოების) მიმღები პირის ღირსების მიხედვით, არამედ თვით საიდუმლოების არსით“. ამგვარად, კათოლიკურ ცნობიერებაში საიდუმლოების რეალურობა მის მოქმედებას ემთხვევა. საიდუმლოებაში ღვთის მადლის მოქმედებისათვის საკმარისია მისი მიმღები მას არ ეწინააღმდეგებოდეს, ხოლო აღმსრულებელს კეთილი ზრახვა ჰქონდეს. სწავლებას ამ „კრების“ დადგენილების სიტყვების მიხედვით „ოპუს ოპერატუმ“ იხსენიებენ.

სწავლებას საფუძვლად მადლის განცალკევებულ მოქმედებაზე ნახევრად მაგიური წარმოდგენები დაედო, რაც მთელ კათოლიკურ სწავლებას წითელ ხაზად გასდევს. მართლმადიდებლური ხედვით, საიდუმლოება ღმერთკაცობრივი მოქმედებაა, რომელშიც ღვთიური მადლი ადამიანის სულიერ მცდელობასთან ერთიანდება. Opus operatum სწავლების თანახმად, კი ღვთის ძალა, რომელიც მღვდლის მიერ წესის შესრულებით მოდის მოქმედებაში, ყველაფერს განმსჭვალავს.

თანამედროვე კათოლიციზმში ამ სწავლებას სუფთა სახით ველარ შევხვდებით – ის წარსულის გადმონაშთად არის მიჩნეული, მაგრამ მაღლის განცალკევებული მოქმედების იდეა კათოლიკურ ქვეცნობიერში განაგრძობს არსებობას და მის საკრამენტულ ყოფაში ვლინდება.

კათოლიკურ ტრადიციაში ამ სწავლების ძირითადი განმასხვავებელი ნიშნებია: მესის წესში, ევქარისტიაზე კანონში გამოტოვებულია სულიწმიდის მოწოდების (ეპიკლეზის) ლოცვა, ხოლო გარდაქმნის მომენტად მაცხოვრის სიტყვების წარმოთქმა მიიჩნევა; აფუებული პურის ნაცვლად ხმიადები გამოიყენება; მრევლი მხოლოდ პურით ეზიარება (აღმოსავლური ლიტურგიის აღსრულების გარდა), ხოლო ჩვილები ზიარებაზე არ დაიშვებიან.

წმინდა ძღვენის გარდაქმნის დროის შესახებ სწავლება სქოლასტიკურ ღვთისმეტყველებაში XIV საუკუნეში გაჩნდა, XV საუკუნეში კი საბოლოოდ დამტკიცდა. ამავე საუკუნეში ფერარა-ფლორენციის კრებაზე იგი დავის საგნად იქცა და ბერძნულ ღვთისმეტყველებაში პოლემიკის ტალღა გამოიწვია.

ამ შეხედულებას საფუძვლად ედო ის აზრი, რომ წმინდა ძღვენის გარდაქმნა უფრო სარწმუნო იქნებოდა უფლის სიტყვებით „მიიღეთ და სჭამეთ“ და „სუთ ამისაგან ყოველთა“ მომხდარიყო, ვიდრე მღვდლის ლოცვით. კათოლიკურ ლიტურგიკაში უფლის სიტყვების წარმოთქმის დროს მღვდელმსახური საიდუმლოების აღსრულების განზრახვას გამოხატავს, რაც მისი აღსრულების აუცილებელი პირობაა.

ევქარისტიის საიდუმლოში მაკურთხებელი ძალა მხოლოდ ქრისტეს სიტყვებს აქვს. მართლმადიდებლურ ლიტურგიაში სულიწმიდის შემდგომი მოწოდება კათოლიკე ღვთისმეტყველებს ჯერ კიდევ ფლორენციის კრებაზე ესმოდათ, როგორც ლოცვა მათთვის, ვინც წმინდა საი-

დუმლოებებს მიიღებს. ამ ლიტურგიულ მოსაზრებაში filioque-ს სწავლების გავლენა გამოაშკარავდა; ამ სწავლებამ კათოლიკურ ცნობიერებას წმ. სამების მესამე პირის მოქმედების აღქმა დაუკარგა.

აღმოსავლეთის ლიტურგიული ტრადიციისათვის მნიშვნელოვანია სულიწმიდის მონოდების ლოცვაში მორწმუნეთა კრებულის ღმერთისადმი მიმართვა, რომელიც მღვდლის მეთაურობით სრულდება. მართლმადიდებლური ხედვა ძღვნის შეცვალებაში ამ ღმერთკაცობრივ თანამონაწილეობას გამოყოფს, როდესაც მღვდელი მორწმუნეთა სახელით უფალს მიმართავს და წმინდა ძღვნის კურთხევაში უზენაესი მადლისა და მიწიერი ლოცვის შეერთებას სთხოვს სულიწმიდის გარდამოსვლაზე. ექვარისტული კანონის ამ ნაწილის საიდუმლოს აღსრულებაში ღვთის ერის ლოცვითი თანამონაწილეობა აშკარად გამოიხატება. პარადოქსულია, რომ ეს ნაწილი დასავლეთის ლიტურგიულ ტრადიციაში ზედმეტი აღმოჩნდა. აქ საიდუმლოს მთავარ ნაწილში ღვთისადმი ერის ლოცვა კი არა, არამედ თვით მისი სიტყვები გახდა მთავარი, რომლითაც ის ერს მიმართავს. გაუცხოებული მადლის მოქმედების შესახებ წარმოდგენა კვლავ ჭარბობს; მადლი მორწმუნეთა მონაწილეობის გარეშე ვლინდება.

რომის კათოლიკური ეკლესია ექვარისტის საიდუმლოებაში ხშიადებს იყენებს, რაშიც იმ მოსაზრებას ეყრდნობა, რომ მაცხოვარმა საიდუმლო სერობა ხშიადების პირველ დღეს აღასრულა და ამიტომ ვერ გამოიყენებდა აფუებულ პურს. ამ მოსაზრებას წმინდა წერილსა და წმინდა გადმოცემაში საკმარისი საფუძველი არ გააჩნია. ეს წესი დიდი განხეთქილების ერთ-ერთ მიზეზად იქცა.

ნათლობის საიდუმლოებაში კათოლიკური და მართლმადიდებლური ტრადიციების განსხვავება ნათლობის ფორმულაში და ამ საიდუმლოს აღსრულების წესში

გამოიხატება. მოციქულთა კანონების 49-ე წესიდან ამოღებული სიტყვების ნაცვლად „ინათლება მონა ღვთისა სახელითა მამისათა, ამინ და ძისათა, ამინ და სულისა წმიდისათა, ამინ: ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე, ამინ“; კათოლიკე მღვდელი წარმოთქვამს ფორმულირებას, რომელშიც მისი პირადი თანამონაწილეობაა გამოხატული: „მე გნათლავ შენ სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა, ამინ“.

კათოლიკურ ტრადიციაში მირონცხების საიდუმლოს კონფირმაცია ეწოდება და მას ეპისკოპოსი მირონის ცხებითა და ხელდასხმით აღასრულებს, როდესაც მონათლული სრულწლოვანებას, როგორც წესი, 14 წელს მიაღწევს.

რომის ეკლესიის მღვდლობის საიდუმლოს მთავარი განსხვავება სასულიერო პირებისათვის სავალდებულო უქორწინებლობის მოთხოვნასა და კარდინალის წოდების შემოღებაში მდგომარეობს.

კათოლიკური ეკლესიის სასულიერო პირების უქორწინებლობა სრულიად გაუმართლებელი სიახლე იყო, რომელიც წმ. წერილსა და წმ. გადმოცემას ეწინააღმდეგება. წმ. წერილი პირდაპირ მოწმობს, რომ ორი მოციქული – პეტრე და ფილიპე დაქორწინებულნი იყვნენ (მათე. 8:24; საქმე. 21: 8-9). ამგვარად, რომის კათედრის დამაარსებელი არ შეესაბამება მის კანონიკურ მოთხოვნებს. პავლე მოციქული სასულიერო პირების ქორწინებაზე მიუთითებს (1 ტიმ. 3:2, 4, 12). კრებების დადგენილებები სასულიერო პირთა ქორწინების უფლებას ამტკიცებს და მეტიც, სამოციქულო კანონები სასულიერო პირს ოჯახური ცხოვრების დანებების უფლებას არ აძლევს, თუნდაც ეს კეთილმსახური ცხოვრების მიზნით იყოს.

ყველაზე საწყენი ის არის, რომ რომის ეკლესიაში უქორწინებლობის შემოღების ნამდვილი მიზეზი არა

ასკეტიკური მისწრაფება, არამედ რომის პრაქტიკული გათვლა იყო – სასულიერო პირებზე მაქსიმალური კონტროლის დანესება. უქორწინებლობის საფუძველი ქორწინების ღირსების უარყოფა კი არ იყო, არამედ ეკლესიური მსახურებისადმი თავის სრულად მიძღვნა, რაც პირადი ცხოვრების ადგილს აღარ ტოვებდა.

კარდინალის ინსტიტუტის დანესება და განვითარება კათოლიკური ეკლესიოლოგიის თავისებურებებს გამოხატავს. კარდინალის წოდება რომის კათოლიკურ ეკლესიაში უმაღლესი იერარქიული საფეხურია. საეკლესიო იერარქიაში კარდინალები პაპის შემდგომ მოდიან, ისინი ეპისკოპოსებზე მაღლა დგანან. კარდინალების კოლეგია თავისი წრიდან რომის ეპისკოპოსს ირჩევს.

თავდაპირველად კარდინალი შეიძლებოდა ყოფილიყო ეპისკოპოსი, მღვდელი და დიაკონიც კი; 1962 წლიდან კი კარდინალის წოდება მხოლოდ ეპისკოპოსებს ეძლევათ.

ამგვარ მიდგომას საფუძველად იერარქიული მსახურების ძალაუფლებრივი და საკრამენტული საწყისების გაყოფა უძევს, რაც მართლმადიდებლური საეკლესიო ცნობიერებისთვის ყოველთვის მიუღებელი იყო.

აღმოსავლურ ტრადიციაში უზენაესი საეკლესიო ძალაუფლება საკრამენტულ მსახურებასთან განუყოფელია, ეს უკანასკნელი პირველის წყაროა. ეპარქიის მართვა მმართველი ეპისკოპოსის, როგორც მღვდელმთავრის, უფლება და მოვალეობაა, ამიტომ მართლმადიდებელ ეკლესიაში კარდინალი-მღვდელი ან კარდინალი-დიაკონი წარმოუდგენელია, რადგან ისინი თავისი ეპარქიის მღვდელმთავრები არ არიან. ამ შეხედულების სისწორის ირიბი მტკიცებულება ისაა, რომ 1962 წლიდან კათოლიკური ეკლესიის ყველა კარდინალს ეპისკოპოსის წოდება აქვს. ეს გადანყვეტილება სამართლიან კითხვას წარმოშობს: რით განსხვავდებიან ისინი ეპისკოპოსების-

გან და რაშია კარდინალის მსახურების განსაკუთრებული აზრი.

ქორწინების საიდუმლოს კათოლიკური ეკლესია დაურღვევლად მიიჩნევს, თუმცა გარკვეულ შემთხვევაში ის შეიძლება გაუქმებულად იქნეს მიჩნეული. საიდუმლოს აქ თავად მეუღლეები აღასრულებენ, მღვდელი კი მონშეა, რაც ამ საიდუმლოს ბუნებას სრულად არ შეესაბამება; ადრეულ ეკლესიაში ქორწინება ევქარისტიული თასით მტკიცდებოდა და იკურთხებოდა.

პროტესტანტული აღმსარებლობების სწავლა-მოძღვრება

**რეფორმაციის იდეური საწყისები და წინაისტორია
რეფორმატორები რეფორმაციამდე, XV საუკუნის
საეკლესიო კრებები**

XVI საუკუნეში ევროპის უმეტესი ნაწილი რეფორმაციამ მოიცვა. რეფორმაციის ყველა მიზეზის დასავლეთის ეკლესიის ნაკლოვანებამდე და მისი სასულიერო პირების ზნეობრივ დაცემამდე დაყვანა უსამართლო იქნებოდა. დასავლეთის ქრისტიანობის გაყოფა მისი დოგმატური ნაკლოვანების მსოფლიო ეკლესიის სისავსისგან გამოყოფისა და სახარებისეული ცხოვრების ჭეშმარიტი საფუძვლებისგან დაშორების კანონზომიერი ისტორიული შედეგი იყო. ბოლო ათასწლეულის ყველა გამოწვევის მიუხედავად, აღმოსავლეთის ეკლესიას შინაგანი რღვევა არასოდეს განუცდია. რა არის იმის მიზეზი, რომ პროტესტანტიზმმა პაპს მიმდევართა ნახევარი ჩამოართვა და მართლმადიდებელი სამყაროს ზღურბლზე შეჩერდა? პასუხი კი მარტივია, რადგან მართლმადიდებლობას რეფორმასთან საერთო არაფერი ჰქონდა, რადგან სრულიად სხვა წიადაგზე დგას. აღმოსავლეთის ეკლესიის შინა-

განი სისავეს ქრისტეს სწავლების მტკიცედ შენარჩუნებას ეყრდნობა, რასაც სამწუხაროდ დასავლეთის ეკლესია დაშორდა.

ჭეშმარიტი სახარებისეული საფუძვლებისგან დაშორებამ ქრისტიანული დასავლეთის ცხოვრებაში რელიგიური სანყისი დაასუსტა, XVI საუკუნეში კი ამას ისტორიული გარემოებებიც დაემატა, რამაც დასავლეთის ეკლესიის გაყოფას ობიექტურად შეუწყო ხელი. რეფორმაციის ნანამძღვრები, ზოგადად, ორ კატეგორიად შეიძლება დაიყოს – შინაგანი, რომელშიც კათოლიციზმის რელიგიურ ცნობიერებაში მომხდარი ცვლილებები აისახა და გარე, რომელშიც დასავლეთ ევროპის ისტორიული და საზოგადოებრივი განვითარების გავლენა აისახა.

რეფორმაციის შინაგან მიზეზებში ორი ძირითადი მიმართულების გამოყოფა შეიძლება. ერთი მხრივ, რომის ეკლესიის მანკიერებები და ცდომილებები „რეფორმაციამდელი რეფორმატორების“ სამართლიან კრიტიკას იწვევდა და ისეთი შეხედულებების ჩამოყალიბებას აიძულებდა, რომლებიც კათოლიკური სწავლების ფარგლებს სცდებოდა. როგორც წესი, ამის შედეგად რეფორმატორებს ოფიციალურ ეკლესიასთან კონფლიქტი მოსდიოდათ, როგორც მაგალითად, ჯ. უიკლიფს. შემდგომში მათი შეხედულებები პროტესტანტული სწავლების ორგანულ ნაწილად იქცა.

მეორე მხრივ, ეს მანკიერებები და ცდომილებები იმდენად აშკარა იყო, რომ ეკლესიური ცხოვრების განახლების აუცილებლობის შეგრძნება სულ უფრო მძაფრდებოდა. რომის კათოლიკურ ეკლესიაში შინაგანი განახლების მცდელობები იყო, მხოლოდ ისე, რომ სარწმუნოებისა და საეკლესიო ცხოვრების საფუძვლები ხელშეუხებლად დარჩენილიყო. ზოგჯერ ეს მცდელობებიც განახლების წინასწარმეტყველთა და ეკლესიის კონფლიქტით სრულდებოდა, როგორც, მაგალითად, იერონიმე სავარანოლას

შემთხვევაში მოხდა; მაგრამ ამ ადამიანების რეფორმაციაში თანამონაწილეობა ისტორიულ და არა დოგმატურ ხასიათს ატარებდა. „პრაქტიკული ოპოზიცია“ არსებული წყობილების კრიტიკით კათოლიკური ეკლესიის დასუსტებას უწყობდა ხელს, მაგრამ მისი საეკლესიო გარდაქმნების პროგრამა არ ატარებდა პროტესტანტულ შინაარსს, ზოგჯერ სავესებით მართლმადიდებლურ ხასიათსაც კი იძენდა.

რეფორმაციის ძირითადი პოსტულატები ამა თუ იმ ფორმით წინა საუკუნეების პოლემიკაში იჩენდა თავს.

პირველ რიგში IX-XI საუკუნეების ევქარისტიული დავა უნდა აღვნიშნოთ, რომელმაც საიდუმლოებებზე პროტესტანტული შეხედულება მნიშვნელოვანწილად განაპირობა.

831 წელს ბერმა პასქაზიუს რადბერტუსმა ევქარისტიის შესახებ თხზულება დაწერა. მის შეხედულებას ევქარისტიაში ქრისტეს სისხლის და ხორცის მყოფობის შესახებ გარდაქმნის მატერიალური აღქმა ახასიათებდა. ის ამტკიცებდა, რომ ევქარისტიული ქრისტეს სისხლი და ხორცი და ყოვლადწმინდა ქალწულისგან შობილი ქრისტეს სისხლი და ხორცი ერთია.

საპასუხო პოლემიკა ვინმე რეტრამნმა გააგრძელა, რომელიც საპირისპირო უკიდურესობისკენ გადაიხარა: საიდუმლოში ქრისტეს სისხლს და ხორცს სულიერად ვიღებთ, ჩვენი აღქმის უნარის შესაბამისად. ეს აზრთა სვლა ლუთერის გვიანდელ სწავლებას მოგვაგონებს. ლუთერის გავლენა იქიდან ჩანს, რომ მას იმ დროის გამოჩენილმა საეკლესიო მოღვაწეებმა დაუჭირეს მხარი. ამ აზრმა, XI საუკუნეში განახლებულ ევქარისტიულ კამათში კვლავ თავი იჩინა. ამ დავის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილე, ბერენგარი ტურელი, მიიჩნევდა, რომ „მისი სხეული ზეცად არის აყვანილი; ხოლო, თუ ეს ასეა, მაშინ ხორცის მიღება მხოლოდ სულიერად შეიძლება, რადგან

სხვაგვარად როგორ დავუშვათ, რომ მორწმუნეები ზეცაში მყოფ სხეულს ჭამენ". ეს სწავლება XI საუკუნის შუა ხანებში რამდენიმე კრებამ დაგმო, თუმცა საფრანგეთში ის XII საუკუნემდე შენარჩუნდა.

ეკქარისტიკაში ქრისტეს სისხლისა და ხორცის სულიერი მიღების იდეა ნომინალიზმის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ ტრადიციაში განვითარდა, რამაც რეფორმაციის ნიადაგი მნიშვნელოვანწილად შეამზადა.

ეკქარისტიკული დავის პირველი ფაზის პარალელურად განვითარდა წინასწარგანგებულების შესახებ სწავლება, რომელმაც შვეიცარიულ რეფორმაციაში ლოგიკურ დასასრულს მიაღწია. IX საუკუნეში ბერმა გოთჰალკმა ეს სწავლება გადმოსცა ორმაგი წინასწარგანგებულების სწავლების სახით: ერთნი სასჯელისათვის არიან განწესებულნი, მეორენი კი ცხოვნებისთვის. მომავალი რეფორმატორების მსგავსად, ის თავის შეხედულებებს ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებაზე აფუძნებდა; მაგრამ, თუ უკანასკნელი ცხოვნებისთვის წინასწარგანგებას გულისხმობდა – „ღმერთი მხოლოდ ცოდვილთა დასჯას უშვებს“, გოთჰალკმა კი ნეტარი ავგუსტინეს შეხედულებებს ლოგიკური დაბოლოება შესძინა: „მე მნამს, რომ ღმერთმა თავისი მოწყალებით მორწმუნენი მარადიული სიცოცხლისათვის წინასწარ განაწესა, ცოდვილნი კი თავისი სამართლიანი მსჯავრით მარადიული სასჯელისათვის“. ეს სწავლება დაიგმო, მაგრამ მის გავლენაზე შეიძლება იმ ფაქტით ვიმსჯელოთ, რომ ის IX საუკუნის ერთ-ერთ კრებაზე აღიარეს.

რეფორმაციის მეორე ძირითადი პოსტულატი სოლას ცრიპტურა („მხოლოდ წერილი“) ვალდენსების მოძრაობაში გაჩნდა, რომელმაც XII-XIII საუკუნეებში თითქმის მთელი ევროპა მოიცვა. მათი წმინდა წერილისადმი გამძაფრებული ყურადღება აიხსნებოდა ღვთის სიტყვის მოსმენის წყურვილით, რასაც ისინი რომის კათოლიკურ ეკლესიაში მოკლებულნი იყვნენ.

ვალდენსების შეხედულებაში უხილავი ეკლესიის იდეაც ჩანს, თუმცა ისტორიულად ის „უხილავი ეკლესიის შესახებ ნეტარი ავგუსტინეს შეხედულებას მოგვაგონებს, რომელიც მას უყურებდა, როგორც მადლის მიერ ცხოვნებისთვის წინასწარ განწესებულთა კრებულს, რომლებიც ამით ხილული ეკლესიის ნევრებისგან განსხვავდებიან“.

რეფორმაციის დამახასიათებელი თვისებები ვალდენსების მხოლოდ ორი საიდუმლოების – ნათლობისა და ევქარისტის – შესახებ სწავლებაში გამოიხატება, ასევე ღვთისმშობლის, წმინდანების და ხატების თაყვანისცემის უარყოფაში.

ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი „რეფორმაციამდელი რეფორმატორი“, XIV საუკუნის მეორე ნახევრის ინგლისელი ღვთისმეტყველი ჯონ ვიკლიფი იყო, რომელმაც ბიბლია ინგლისურ ენაზე თარგმნა. მის შეხედულებებში წინასწარგანგებულების შესახებ სწავლების მკვეთრ გადმოცემას და *sola scriptura* სწავლების დასაბუთებას ვხედავთ. ვიკლიფის სწავლებით, წმინდა წერილი უმაღლესი კრიტერიუმია: „რომელიმე აზრს ასი პაპიც რომ გამოხატავდეს, ყველა ბერი კარდინალად რომ იკურთხოს და ამ აზრს იცავდეს, არ უნდა დავუჯეროთ მას, თუ ის წმინდა წერილზე არ არის დაფუძნებული“. ვიკლიფმა შემოიღო მწვალებლური სწავლება წმინდა ძღვენის გარდაქმნის შესახებ, რამაც პროტესტანტულ ღვთისმეტყველებაზე პირდაპირი გავლენა მოახდინა. ის ევქარისტიაში პურისა და ღვინის გარდაქმნას არ აღიარებდა და წმინდა ძღვენში ქრისტეს სისხლისა და ხორცის მხოლოდ თანამყოფობას უშვებდა. საეკლესიო იერარქიის კრიტიკასთან ერთად ის საერო ხელისუფლების საეკლესიო უფლებებს ზრდიდა.

ჯ. ვიკლიფის სწავლება 1382 წელს დაიგმო. თავისი უდიდესი პოპულარობისა და საერო ხელისუფლების

მხარდაჭერის წყალობით ის სიკვდილით დასჯას გადაურჩა; მისმა შეხედულებებმა უდიდესი გავლენა მოახდინა პროტესტანტული ღვთისმეტყველების განვითარებაზე. მისმა ასკეტურმა ქადაგებამ ინგლისში პურიტანულ მოძრაობაში პოვა ასახვა; ევროპაში მისი უახლოესი მიმდევარი იან ჰუსი გახდა.

იან ჰუსი XIV–XV საუკუნეების მიჯნაზე ცხოვრობდა. ის საეკლესიო ხელისუფლების მანკიერებათა მამხილებლად და მონამედ არის ცნობილი. ჰუსი ინდულგენციას სახარებისეული მადლის შეურაცხყოფად მიიჩნევდა და საეკლესიო საკუთრების წინააღმდეგ ილაშქრებდა. ჰუსის საღვთისმეტყველო შეხედულებები, ვიკლიფისგან განსხვავებით, კათოლიკური რწმენისგან არც ისე შორსაა. ის ვიკლიფს მხოლოდ წმინდა წერილზე შეხედულებასა და წინასწარგანგებულების სწავლებაში ეთანხმება. ნეტარი ავგუსტინეს მსგავსად, იან ჰუსი ასწავლიდა, რომ ხილული ეკლესიის გარდა ქრისტეს ჭეშმარიტი ეკლესიაც არსებობს, რომლის თავიც თვით მაცხოვარია, ხოლო ცხოვნებისთვის წინასწარგანსაზღვრული რჩეულნი ამ ეკლესიის მორწმუნენი. შესაძლოა, ეკლესიის ხილული მეთაურები – პაპები და ეპისკოპოსები სასჯელისთვის იყვნენ განკუთვნილნი, მაშინ მათი ხელისუფლება უზურპაციაა, თავად ისინი კი ცრუ წინასწარმეტყველები არიან. იან ჰუსი ექპარისტიანზე ჯ. ვიკლიფის შეხედულებებს არ იზიარებდა, ის სისხლითა და ხორციით ზიარებას ითხოვდა, როგორც მართლმადიდებლობაში.

მიუხედავად იმისა, რომ იან ჰუსის ქადაგება ჯ. ვიკლიფის მწვალებლურ შეხედულებებს არ შეიცავდა, ის კონსტანცის კრებაზე დაგმეს და როგორც ერეტიკოსი დაწვეს. ერაზმ როტერდამელის ცნობილი გამოთქმით, ის დაწვეს, მაგრამ ვერ დაამარცხეს, რადგან იან ჰუსის სიკვდილმა ჰუსიტების მოძრაობის განვითარებას შე-

უწყო ხელი, რომლის წინაშე მთელი კათოლიკური ევროპა უძლური აღმოჩნდა.

საეკლესიო მანკიერებების მხილება იოანე სავანაროლამ გააგრძელა, რომელიც XV საუკუნის მეორე ნახევარში ფლორენციაში ცხოვრობდა. რთულია მას „რეფორმაციამდელი რეფორმატორი“ ვუწოდოთ. ის რომის ეპისკოპოსის ძალაუფლებას ამხელდა, მაგრამ კათოლიკური ეკლესიის ტრადიციულ სწავლებას არ განდგომია. ის უფრო შეიძლება კალვინის ეგალიტარულ საზოგადოებრივ-საეკლესიო ცვლილებების წინამძღვრად მივიჩნიოთ; კალვინთან მას ფანატიზმი აახლოებს. მიუხედავად ინკვიზიციის მხრიდან დასჯისა, რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ ი. სავანაროლა გაამართლა.

კათოლიკური ეკლესია საფრთხეს ხედავდა და მის თავიდან არიდებას ცდილობდა. XV საუკუნის დასაწყისში ამ საკითხებს კრებები მიეძღვნა. სამწუხაროდ, კრებების დადგენილებები არ განხორციელებულა, რაც დასავლურ ქრისტიანობას განხეთქილების ფასად დაუჯდა.

XIV საუკუნეში პაპის აბსოლუტიზმის კატეგორიული კრიტიკით სქოლასტიკის ერთ-ერთი გამოჩენილი მოღვაწე უილიამ ოკამი გამოვიდა. თავის ნაშრომში „რვა კითხვა პაპის ძალაუფლების შესახებ“ ოკამმა სასულიერო პირთა საერო ძალაუფლება უარყო. სასულიერო პირები მხოლოდ სულების ცხოვნებაზე უნდა ზრუნავდნენ, საკუთრებას არ უნდა ფლობდნენ და საერო კანონებს არ უნდა ემორჩილებოდნენ. პაპის უზენაესობას არც საღვთო სამართალში, არც წმინდა წერილში საფუძველი არა აქვს; ეს უკანასკნელი კი რწმენის ერთადერთი კანონია. ეკლესიაში წარმოქმნილი უთანხმოებები არა პაპის მსჯავრით, არამედ კრების გადაწყვეტილებით უნდა გეარდებოდეს.

ეკლესიაში გარდაქმნების მომხრეთა ძალები კათოლიკური ეკლესიოლოგიის ძირითადი დებულების – პა-

პის ძალაუფლების – წინააღმდეგ იყო მიმართული. პაპების სუვერენული ძალაუფლების პრინციპის წინააღმდეგ იმ დროის გამოჩენილი ღვთისმეტყველები გამოდიოდნენ: იოანე პარიზელი, მარსილ პადუელი, სიმონ დე კრამო. პაპის ძალაუფლებას აქტიურად აკრიტიკებდა პარიზის უნივერსიტეტის კანცლერი პიერ დ'ალი, მომავალი კარდინალი და კრებების წამყვანი. თავის ტრაქტატში „De Ecclesia“, ის წერდა: „ეკლესიის პაპისადმი მორჩილება შემთხვევითია. უცდომელი მხოლოდ მსოფლიო ეკლესიაა. ცალკეული ეკლესია შეიძლება ცდებოდეს, რომის ეკლესია კი ერთ-ერთი მათგანია. რომის მღვდელმთავარი მსოფლიო მღვდელმთავარი არ არის, რადგან პირველობა რომის კათედრამ ანტიოქიისგან მიიღო. პაპი შეიძლება ცდებოდეს, რაც არაერთხელ მომხდარა... პაპი შეიძლება ერესშიც ჩავარდეს“. ასეთივე სულისკვეთებით გამოდიოდა პარიზის სკოლის სხვა გამოჩენილი მოღვაწე ჟან შარლიე ჟერსონელიც. მან ამ საკითხს ტრაქტატი „ეკლესიიდან პაპობის ამოღების შესახებ“ მიუძღვნა, რომელშიც ამტკიცებდა, რომ „პაპი არის ადამიანი, ის შეიძლება სცოდავდეს და ცდებოდეს... ავტორიტეტით და ღირსებით კრება პაპზე მაღლა დგას. ასეთ კრებას თვითონ პაპიც უნდა ემორჩილებოდეს ყველაფერში, რადგან კრებას, რომელიც მთელ ეკლესიას წარმოადგენს შეკვრისა და დახსნის ძალაუფლება აქვს“. ეკლესიის ინტერესებიდან გამომდინარე, „პაპის ან პრელატის გადაყენებაც შეიძლება“.

პაპების ავინიონურმა ტყვეობამ და „პაპების განხეთქილების“ დროის მხილებებმა რომის საყდრის ავტორიტეტი იმდენად შეარყია, რომ შინაგანი ცვლილებები აუცილებელი გახდა. 1408 წლის ივლისში 13-მა კარდინალმა განაცხადა, რომ პაპობის ტახტზე მოასპარეზე პრეტენდენტებს უარყოფენ და ორ პაპს შორის გაყოფილი ლათინური ეკლესიის გაერთიანებისთვის აპირებენ

მოღვაწეობას. პირველად დასავლეთის ეკლესიაში ძალაუფლება კარდინალების ხელში აღმოჩნდა. 1409 წელს კარდინალების კოლეგიის მიერ პიზის კრების ჩატარების გადაწყვეტილება იქნა მიღებული. კრებამ ორივე მეტოქე – ბენედიქტე VII და გრიგოლ XII გადააყენა, მათი გადაწყვეტილებები გააუქმა და რომის საყდარი ვაკანტურად გამოაცხადა.

კრებების ძალაუფლება 1414 წელს მოწვეულ კონსტანციის კრებაზე განმტკიცდა. კრებაზე მიღებული გადაწყვეტილების თანახმად, პაპები, სხვა სასულიერო პირების მსგავსად, კრებას ყველაფერში, მათ შორის სარწმუნოებრივ საკითხებშიც უნდა დაემორჩილონ. დადგენილება ამბობს: „თუმცა, პაპს სარწმუნოებრივ საკითხებში მეტი ძალაუფლება გააჩნია და მისი დეკრეტები ყველა ეკლესიას ეხება, მისი აზრი საბოლოო არ არის და ეკლესიის მიერ უნდა იყოს დამტკიცებული“. გადაწყდა კრებების რეგულარულად მოწვევა, სულ მცირე ათ წელიწადში ერთხელ. კრების დადგენილებები ძალაში შევიდა, კრებაზე არჩეულმა პაპ მარტინ V-მ ყველა დადგენილება აღიარა და კრების ძალაუფლებისადმი მორჩილების ფიცი დადო.

კონსტანციის კრების დადგენილებებმა განვითარება 1431 წელს ბაზელის კრებაზე პოვა. პაპს კრების მუშაობის შეწყვეტა აეკრძალა, ჰუსიტებს ხორციტა და სისხლით ზიარების უფლება მიეცათ. პაპი ევგენი IV, რომელიც ამ დადგენილებებს შეენინააღმდეგა, გადააყენეს. პარიზის უნივერსიტეტის ღვთისმეტყველები თავის წერილში კრების მამებს არწმუნებდნენ, რომ „შეენინააღმდეგებოდნენ პაპს, როგორც ოდესღაც პავლე აღუდგა პეტრეს“.

აღსანიშნავია ლატერანის V კრება, რომელიც 1512-1517 წლებში ტარდებოდა. კრებაზე რომის კათოლიკური ეკლესიის რეფორმირების ამოცანა პირველ ადგილზე

იყო, მაგრამ ბოლო შესაძლებლობის გამოყენება ვერ მოხერხდა.

XV საუკუნის რეფორმატორული კრებების მოღვაწეები კათოლიკური ეკლესიის აბსოლუტური მონარქიიდან ორგანულ მონარქიად გარდაქმნას ისახავდნენ მიზნად. ისინი ეროვნული საეპისკოპოსო ძალაუფლების გაძლიერებას ითხოვდნენ. პაპს მღვდელმთავრის პატივი უნდა მიეგებოდეს, მაგრამ ეროვნულ ეკლესიებში ძალაუფლება ეპისკოპოსებს უნდა ეკუთვნოდეს; ზოგადსაეკლესიო საკითხები კრებებზე უნდა წყდებოდეს, რომლებსაც უზენაესი საეკლესიო ძალაუფლება ეკუთვნით.

რეფორმაციის წინა პერიოდის კრებებზე რეფორმაციის ძირითადი მიზეზები გამოვლინდა, კერძოდ, სარწმუნოებისა და ცხოვრების სახარებისეული პრინციპებიდან გადახვევა; განხეთქილების თავიდან აცილება კი მხოლოდ ამ საწყისებთან დაბრუნებით იყო შესაძლებელი. კათოლიკური ეკლესიის საუკეთესო წარმომადგენლები იძულებულნი გახდნენ, საეკლესიო ცხოვრების მართლმადიდებლური საწყისებისთვის მიემართათ. დ'ალის და ჟერსონის ბევრი გამოთქმა საკმაოდ მართლმადიდებლურად ჟღერს და დასავლეთის ეკლესიის ტრაგედია იმაშია, რომ საეკლესიო ცვლილებების ეს მცდელობები წარუმატებელი აღმოჩნდა.

სამწუხაროდ, რეფორმების ნაცვლად რეფორმაცია მოხდა, რომელთან საბრძოლველადაც კათოლიკურმა ეკლესიამ მთელი თავისი ძალები გამოიყენა. რელიგიური ომებისა და განხეთქილებასთან ბრძოლის ეპოქაში კათოლიკურ ეკლესიაში პირველ ადგილზე ნახევრად სამხედრო ორგანიზაციის მქონე იეზუიტთა ორდენი გამოვიდა.

რეფორმაციის ამ საღვთისმეტყველო წანამძღვრებს რელიგიური რაციონალიზმი დაემატა. მაგალითისათვის შეიძლება პ. აბელარის ნაშრომები მოვიყვანოთ, რომელ-

მაც ცნობილ თეზისს „მწამს, რათა მესმოდეს“ დაუპირისპირა „მესმის, რათა მწამდეს“. რეფორმაციის განვითარებაზე შუა საუკუნეების მისტიციზმმაც მოახდინა ირიბი გავლენა. შუა საუკუნეების მისტიკურ ტრადიციასა და რეფორმაციას ღმერთთან უშუალო მიმართვის იდეა აახლოებდა, რომელიც შემდგომში პროტესტანტული ღვთისმეტყველების ქვაკუთხედად იქცევა. რეფორმაციის სამშობლო გერმანია შუა საუკუნეების მისტიკის კლასიკური ქვეყანა იყო, თვით მისი ბელადებიც აღიარებდნენ მ. ეკარტის შრომების და უცნობი ავტორის მიერ დანერგილი „გერმანული თეოლოგიის“ გავლენას.

რეფორმაციას მნიშვნელოვანწილად ჰუმანიზმმაც შეუწყო ხელი. ორივეს საერთო მტერი ჰყავდა – შუა საუკუნეების კათოლიკური იდეოლოგია; ორივეს რაციონალური და ინდივიდუალური საწყისების სიჭარბე ახასიათებდა. ეს კავშირი ტაქტიკური აღმოჩნდა, მაგრამ რეფორმაციის მომზადებაში ჰუმანისტური იდეების გავლენა შესამჩნევია, კერძოდ, რეფორმაციის ბელადების შეხედულებებზე უდიდესი გავლენა ერაზმ როტერდამელმა მოახდინა.

რეფორმაციის განვითარებას ძლიერმა ისტორიულმა ფაქტორებმა შეუწყო ხელი. შუა საუკუნეების წყობილების რღვევა საეკლესიო ცხოვრებაზეც აისახა. ეროვნული სახელმწიფოს იდეამ, რომელსაც ყველა მისი ქვეშევრდომი ემორჩილება, აჯობა ეკლესიის უზენაესი სუვერენიტეტის იდეას. ამ დროისათვის ევროპაში ძირითადი ეროვნული კულტურების ჩამოყალიბება დაიწყო და ეროვნული ეკლესიების დამოუკიდებლობისაკენ სწრაფვა პაპის ძალაუფლებასთან ბრძოლის კიდევ ერთ ასპექტად იქცა. ეროვნულ-საეკლესიო მოძრაობებს ადგილობრივი ხელისუფალნი უჭერდნენ მხარს, რომლებიც მხოლოდ რომისგან დამოუკიდებლობის მოთხოვნით არ შემოიფარგლებოდნენ. რეფორმაციაში სახელმწიფო

საეკლესიო საქმეებში ჩარევასა და მისი სიმდიდრის განკარგვის შესაძლებლობას ხედავდა.

რეფორმაციას მის მშობელ კათოლიკურ ეკლესიასთან ორგანული კავშირი ჰქონდა, რის გამოც შინაგანად დამოუკიდებელი ვერ გახდა. დასავლეთის ქრისტიანობის ნამდვილი განახლება მხოლოდ განუყოფელი ეკლესიის მემკვიდრეობასთან დაბრუნებით იყო შესაძლებელი. რომთან ბრძოლაში პროტესტანტიზმი მისი სულით განიმსჭვალა, მან რომის ნაკლოვანებები კი არ გამოასწორა, არამედ საპირისპირო ნაკლით შეცვალა და ქრისტიანობის იმ დამახინჯებული ხედვის უკუპროექციად იქცა, რომელიც ევროპაში XV საუკუნისთვის ჩამოყალიბდა. კათოლიკური ეკლესია ობიექტური, საეკლესიო რელიგიური გამოცდილების აუცილებლობას ამტკიცებდა, პროტესტანტული ცნობიერება კი სუბიექტური, პირადი გამოცდილებით კმაყოფილდებოდა. ცალკეული პიროვნების შეუზღუდავმა რელიგიურმა უფლებებმა, პროტესტის სტიქიასთან ერთად, რეფორმაციაში არა მხოლოდ კათოლიკური ცდომილებები, არამედ ქრისტიანული რწმენის საფუძვლები დაანგრია. პროტესტანტიზმს არ აღუდგენია ძველი ქრისტიანობა, არამედ ქრისტიანობის ერთი დამახინჯება მეორით შეცვალა და ახალი პირველზე უარესი გამოდგა.

რეფორმაციის სწავლება პირველქმნილ ცოდვაზე

პროტესტანტული მოძღვრების საფუძვლები მ. ლუთერმა, ფ. მელანხტონმა და მათმა თანამოღვაწეებმა შეიმუშავეს გერმანული რეფორმაციის მსვლელობისას, რომლის განშტოებასაც ლუთერანობა უწოდეს. რეფორმაციის მოძღვრების ზოგადი საფუძვლების შესწავლისას ყურადღებას ლუთერანობაზე ვამახვილებთ, რომელიც პროტესტანტიზმის ისტორიულ კლასიკად იქცა. ლუთერანობის ფუძემდებლებმა კათოლიციზმთან კამათისას

რეფორმაციის ძირითადი პრინციპები ჩამოაყალიბეს. ეს პრინციპები, შემდგომში, ამა თუ იმ ფორმით, რეფორმაციის ძირითადმა განშტოებებმა დაიმკვიდრა.

რეფორმაციის მამებს პირველქმნილი ცოდვის ბუნება საკმაოდ თავისებურად ესმოდათ. მათი წარმოდგენები *sola fide* სწავლებას დაედო საფუძვლად – მხოლოდ რწმენით ცხოვნება. ლუთერი ადამიანის სამოთხისეული მდგომარეობის შესახებ კათოლიკურ სწავლებას აკრიტიკებდა. ამ სწავლების თანახმად, გონების და გრძნობის წინააღმდეგობა მადლის მიერ წონასწორდებოდა; ცოდვით დაცემის შედეგად ადამიანმა ეს მადლი დაკარგა, თუმცა მისი ბუნება დაუზიანებელი დარჩა. ადამიანის მიერ სიკეთის კეთების უნარი, რომლითაც, კათოლიციზმის თანახმად, ცხოვნება მიიღწეოდა, ლუთერის აზრით, ქრისტეს მაცხოვრებელ ღვანლს აუფასურებდა. ლუთერს პირველქმნილი ცოდვის ადამიანურ ბუნებაზე დამლუპველი გავლენის დასაბუთება სჭირდებოდა, რათა ადამიანს სიკეთის ქმნისა და საკუთარ ცხოვნებაში თანამონაწილეობის შესაძლებლობაც კი წართმეოდა, რადგან ცხოვნება მხოლოდ მაცხოვრის ნებას ეკუთვნოდა.

ადამიანის პირველქმნილი უბინოების მდგომარეობა არა მხოლოდ უცოდველობით გამოირჩეოდა, არამედ მისი სულიერი უნარების სრულყოფილებით, რომლებიც ადამიანის გრძნობით მხარესთან სრულ ჰარმონიაში იმყოფებოდა. ეს „სრულყოფილი სიმართლე“ იყო ჰარმონია არა მარტო ადამიანის ბუნებაში, არამედ შემოქმედთან ურთიერთობაშიც. „აუგსბურგის აღმსარებლობის ანთოლოგია“ ამბობს: „ადამიანის ბუნებრივი ძალები, რომლებიც „ღვთის ხატის“ მცნებაში შედიოდა, ბუნებრივად ღვთისკენ იყო მიმართული, როგორც პირდაპირი და მიღწევადი მიზნისკენ“ ანუ ღმერთის შესახებ ჭეშმარიტი ცოდნა და მასთან ერთობა ადამიანისთვის ხელმისაწვდომი იყო. ადამიანის „ანგელოზებზე არაფრით

ნაკლები" მდგომარეობა, პროტესტანტული ღვთისმეტყველებისთვის ბუნებრივი იყო. კათოლიკური ტრადიციაც ასეთივე ფერებში აღწერს ადამიანის პირველქმნილ მდგომარეობას, მაგრამ ამას „პირველქმნილი სიმართლის მადლის" მოქმედებით ხსნის; რეფორმაციის მამები კი ასეთ მდგომარეობას ბუნებრივად მიიჩნევდნენ.

რაც უფრო ხატოვნად აღწერს პროტესტანტული ღვთისმეტყველება პირველქმნილი ადამიანის სამოთხისეულ სრულყოფილებას, მით უფრო საშინელი ხდება მისი დაცემის სიღრმე სამოთხიდან განდევნის შემდეგ. ცოდვით დაცემის მოქმედება ღვთივექმნილი სრულყოფილების დაკარგვით არ შემოიფარგლება – ადამიანი საპირისპირო მდგომარეობაში ვარდება. ერთი მხრივ, ადამიანმა პირველქმნილი სიმართლე დაკარგა, მეორე მხრივ კი ბოროტებისკენ მიდრეკილება შეიძინა, ღმერთის მტერი გახდა და ამ მტრობის გამო ისჯება. „თანხმობის ფორმულა" ასწავლის: „უნდა გვწამდეს, რომ დაცემის შემდეგ ადამმა პირველქმნილი ბუნებრივი სიმართლე ანუ ღვთის ხატი დაკარგა. მის მიერ ღვთის ხატის დაკარგვის შემდეგ მთელი მისი ბუნება დაზიანდა". ადამიანის სული ღვთის წინაშე მკვდარია. დაცემულ ადამიანში ღვთის ხატებას, „თანხმობის ფორმულის" მსგავსად, მარილის სვეტი ჩაენაცვლა, როგორც ოდესღაც ლოტის ცოლი იქცა მარილის ლოდად. ადამიანი „ზნეობრივ კერპად" იქცა, რომელსაც არათუ სიკეთისკენ სწრაფვა, მისი სურვილიც კი არ გააჩნდა.

აღმოსავლური ქრისტიანობა პირველქმნილი ცოდვის მიერ ადამიანური ბუნების სრულ დამონებას არ უშვებს. ადამიანურ ბუნებას მადლის შეწევნით ზნეობრივი არჩევის საშუალება რჩება. რეფორმაციის თანახმად, ადამიანში ცოდვა სრულად არის გაბატონებული. ლუთერი ასე მსჯელობდა: „ადამიანის ნება ცხენს ჰგავს. თუ მასზე ღმერთი ამხედრდება, საითაც მოისურვებს იქით წაიყ-

ვანს, თუ ეშმაკი – იქით წავა, საითკენაც ეშმაკი წარმართავს“. ადამიანის უუნარობაზე წარმოდგენა შემდგომში კალვინის წინასწარგანგებულების სწავლებას დაედო საფუძვლად.

ადამიანისთვის სიკეთისკენ სწრაფვის შესაძლებლობის წართმევა მალე ზნეობრივ რელატივიზმში გადაიზარდა. ზოგიერთი რეფორმატორი ასწავლიდა, რომ ადამიანმა იუდეველთათვის მიცემული მცნებები არ უნდა დაიცვას და ა.შ. ლუთერის კატეგორიულობა მელანქტონმა და ლუთერანული სწავლების შემდგომმა განვითარებამ შეარბილა. „თანხმობის ფორმულაში“ ცოდვა და ბუნება ერთმანეთისგან განირჩევა – ცოდვა არ არის ჩვენს ბუნებასთან გაიგივებული (მისი იდენტური არ არის). ცოდვა ეშმაკისგან არის, ბუნება კი ღვთისგან; ცოდვა ადამიანის ბუნებად კი არ იქცა, არამედ მხოლოდ მისი თვისება გახდა. ამიტომ, ცოდვით დაცემის მიუხედავად, ადამიანის ბუნებას სიკეთის შეზღუდული უნარი შეერჩა, რომელსაც მელანქტონი „ხორციელ სიმართლეს უწოდებს“. ამ სიმართლისგან საღვთო ანუ სულიერი სიმართლე განსხვავდება, რომლის ძალაც, „აუგსბურგის აღმსარებლობის თანახმად“, ადამიანს აღარ შესწევს: „ადამიანის ნებას, სულიწმიდის გარეშე, საღვთო სიმართლის ანუ სულიერი სიმართლის აღსრულების ძალა არ გააჩნია“. ეს სულიერი სიმართლე არის სოტერიოლოგია, რომელშიც ადამიანის ცხოვნება სრულდება. ამ სახის სიმართლის საწყისი და მამოძრავებელი ძალა მხოლოდ ღვთის ძალას ეკუთვნის. „აუგსბურგის აღმსარებლობის“ სიტყვებით: „ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ადამიანს კანონის საქმეების შესრულების თავისუფლება და ნება გააჩნია, მაგრამ ამ ძალებს სულიერ საქმეებს არ მივაკუთვნებთ, როგორებიცაა: ღვთის ჭმმარიტი შიში, ჭმმარიტი რწმენა. ამ საქმეების აღსრულება ადამიანს სულიწმიდის გარეშე არ შეუძლია“.

რეფორმაცია ადამიანს მხოლოდ შეზღუდული არ-
ჩევანის თავისუფლებას უტოვებს და არა ქმედების თავ-
ისუფლებას. ადამიანს შეუძლია მასში მოქმედ ღვთის
მადლს დაემორჩილოს. ნაცვლად იმისა, რომ სიკეთისკენ
ისწრაფოს, ადამიანს მხოლოდ ისლა დარჩენია, სიკეთეს
არ შეენიანაღმდეგოს. ადამიანს შეუძლია ღმერთს შეე-
ნინააღმდეგოს ან დაემორჩილოს, მაგრამ მისი თანაშემ-
ნეობის ღირსი არ არის.

ადვილი შესამჩნევია, რომ პირველქმნილი ცოდვის
შესახებ ლუთერანულ სწავლებაში ნეტარი ავგუსტინესა
და პელაგიოსის დავა იჩენს თავს. ლუთერმა ნეტარი ავ-
გუსტინეს სწავლების ყველაზე მკვეთრი ფორმები აიღო
– ცოდვით დაცემის შემდეგ ადამიანის თავისუფლების
უარყოფა და მისი ცხოვნების მხოლოდ საღვთო მადლის
მოქმედებაზე დამოკიდებულება. თვით ლუთერის შეხე-
დულებები კი ავგუსტინური ორდენის გენერალური ვი-
კარიუსის, იოანე შტაუპიციის პირდაპირი გავლენით ჩა-
მოყალიბდა.

რეფორმაციის სწავლება მხოლოდ რწმენით ცხო- ნებაზე (sola fide)

პირველქმნილი ცოდვის ავგუსტინესეული გაგება რე-
ფორმაციის ქვაკუთხედის – მხოლოდ რწმენით ცხოვნების
შესახებ სწავლების *sola fide* – საღვთისმეტყველო წანამ-
ძღვრად იქცა. კათოლიკური სოტერიოლოგიის შინაგანი
სიყალბე რომის ეკლესიის მრავალ გამოჩენილ მოღვა-
წეს მკაფიოდ ესმოდა. ცხოვნების „გარიგებითი“ გაგება,
როდესაც ადამიანი თავისი კეთილი საქმეებით ღვთიურ
სამართალს აკმაყოფილებდა, ლუთერის აზრით, უდიდე-
სი მკრეხელობა იყო, რადგან ადამიანი უფლის ნაცვლად
ცხოვნებას თავის ძალისხმევაში ეძებდა, რითაც მაცხოვ-
რის ღვანლს აკნინებდა. „აუგსბურგის აღმსარებლობა“
ამბობს: „ვინც აღიარებს, რომ კეთილი საქმეებით მადლი

დამსახურა, ის ქრისტეს ღვანლს უგულვებელყოფს და... ღმერთისკენ მიმავალ გზას ქრისტეს გარეშე, თავისი ძალებით ეძებს". რეფორმაცია ამ სწავლებას მთელი ძალით აღუდგა და გამამართლებელი მადლის მოპოვების ერთადერთ პირობად მაცხოვრებელი რწმენა დაადგინა. კათოლიკურ მოწესეობას ლუთერმა, მისთვის დამახასიათებელი კატეგორიულობით, რწმენა დაუპირისპირა, როგორც ადამიანის სულის სიღრმისეული განწყობის უკიდურესი გამოხატულება.

ისტორიულად, ეს სწავლება კათოლიციზმში გაჩნდა. მაგალითად, ჯერ კიდევ XII საუკუნეში მსგავს მოსაზრებებს ბერნარ კლერვოსელი გამოხატავდა, შემდეგ კი იოანე ვესელი, რომელიც XV საუკუნეში ცხოვრობდა. უკანასკნელი ასწავლიდა, რომ კეთილი საქმეებით ცხოვრების დამსახურება შეუძლებელია, რადგან მეტაფიზიკურად ადამიანის ბრალი ღვთის წინაშე მისივე მიწიერ მცდელობებთან შედარებით განუზომელია. გარდა ამისა, ეკლესიის კანონი არ არის სრულყოფილი, რომ მისი ზედმიწევნითი შესრულებით ღმერთის სათნო შევიქმნათ, ვერც ერთი ადამიანი ვერ შეძლებს რჯულის ყველა კანონის ღირსეულად შესრულებას. XVI საუკუნის ერთ-ერთი გამოჩენილი კათოლიკე იერარქი, კარდინალი კონტარინი თავის „გამართლების შესახებ ტრაქტატში ანუ ეპისტოლეში“ მხოლოდ რწმენით გამართლების შესახებ რეფორმაციულ სწავლებასთან ძალზე ახლო შეხედულებებს გამოხატავდა.

კათოლიკური შეხედულებები ღმერთის ადამიანისადმი დამოკიდებულებაზე Sola fide-ს საფუძვლად დაედო. ღმერთის, როგორც დიდი ინკვიზიტორის სახე მაცხოვრებელი ღმერთის იდეას ჩაენაცვლა; სიკეთის სტიმული არა მაცხოვრის თავმდაბლობა, არამედ ჯოჯოხეთური წამების საშინელება იყო. ამ საშინელების წნეხი გარანტირებული ცხოვრების წყურვილს შობდა,

ადამიანს დანამდვილებით უნდა სცოდნოდა, რომ ჯო-
ჯოხეთს დააღწევს თავს, მაგრამ კეთილი საქმეები ამის
გარანტიას არ აძლევდნენ; „შმალკალდენის არტიკუ-
ლების“ (ლუთერანების ერთ-ერთი სიმბოლური წიგნი)
თანახმად, „ცოდვების გამოსყიდვა შეუძლებელია, რად-
გან არავინ იცის, თუნდაც ერთი ცოდვის გამოსასყიდად
რამდენი სიკეთე უნდა ქმნას, ყველა ცოდვაზე რომ აღა-
რაფერი ვთქვათ“. ქრისტიანული ცნობიერება რწმენის-
კენ, როგორც ცხოვნების მყისიერ და გარანტირებული
ნიშნისკენ მიისწრაფოდა. Sola fide-ში გარანტირებული
ცხოვნების წყურვილს ვხედავთ. თვით ლუთერიც აღიარ-
ებდა, რომ მისი პირადი პროტესტის მოტივი საკუთარ
ცხოვნებაში დაურწმუნებლობა იყო: „თუმცა უბინო ბერი
ვიყავი, ღვთის წინაშე მაინც ცოდვილი ვიდექი, სინდი-
სი მქენჯნიდა და არ ვიყავი დარწმუნებული, რომ ჩემი
დამსახურება მას მოალობდა. ამიტომ მე არ მიყვარდა
სამართლიანი ღმერთი და ვდრტვინავდი მასზე... მე მივ-
ხვდი, რომ ღვთისგან გამართლება სიმართლეა, რომლის
მიერაც მადლი და ღვთის მონყალება რწმენით გაგვა-
მართლებს. მხოლოდ ამის შემდგომ ვიგრძენი აღორძი-
ნება, თითქოს სამოთხეში ღია კარიდან შევედი“. ამ აღი-
არებით ლუთერმა იმ მრავალ ათასობით კათოლიკეს
გრძნობები გამოხატა, რომლებიც შემდგომ პროტეს-
ტანტებად იქცნენ.

მხოლოდ რწმენით ცხოვნების შესახებ წარმოდგენა
პავლე მოციქულის ეპისტოლეების თავისებური განმარ-
ტებებიდან განვითარდა. „აუგსბურგის აღმსარებლობა“
ამბობს: „ღვთის წინაშე ჩვენი დამსახურებით ცოდვების
მიტევებასა და გამართლებას ვერ მოვიპოვებთ. ცოდ-
ვების მიტევებასა და განწმენდას ღვთის წყალობით ვი-
ღებთ, ქრისტეს რწმენის მიერ. ჩვენ გვწამს, რომ ქრისტე
ჩვენ გამო ევნო და მის მიერ მოგვეტევება ცოდვა, გვეძ-
ლევა სიმართლე და მარადიული სიცოცხლე. ამ რწმენას

ღმერთი მიიღებს და ამით განგვამართლებს, როგორც პავლე მოციქული ამბობს“.

ადამიანს ღვთის სამართლიანობის თავისი საქმეებით დაკმაყოფილება აღარ სჭირდება, როგორც ამას კათოლიკური ეკლესია ითხოვდა. ადამიანს სასჯელის ემინია და აი, მას ქრისტეზე მიუთითებენ, რომელიც ღვთის სამართლიანობის იმდენად დიდი დაკმაყოფილებაა, რომ ეს სამართლიანობა ველარაფერს მოითხოვს ადამიანისგან, ვერანაირ სხვა დაკმაყოფილებას. ადამიანის ძალისხმევა ამ შემთხვევაში არა მარტო ზედმეტი, არამედ სახიფათოც არის, რადგან ღვთის მადლის უშუალო მოქმედებას უშლის ხელს. ქრისტემ ისეთი მსხვერპლი შესწირა ჩვენთვის, რომ ღვთის სამართლის წინაშე შენდობა უზრუნველყოფილი გვაქვს, ქრისტეს ამ ყოვლისმომცველი ღვანლის შეთვისება კი მხოლოდ რწმენის მიერ ხდება. თუ ადამიანმა ირწმუნა, რომ ღვანლი მისთვისაც აღსრულდა, მაშინ მას ამ ღვანლის მაცხოვრებელ მოქმედებაში წილი აქვს.

რას არის ეს მაცხოვრებელი რწმენა, რომელიც ადამიანს „ქრისტეს ღვანლის დამტევ ჭურჭლად“ აქცევს. რწმენა ადამიანის არც პირადი დამსახურება და არც მისი შინაგანი განვითარების ნაყოფია, არამედ ღვთისგან მიიღება, როგორც განსაკუთრებული ნიჭი. ლუთერი ასე წერდა: „რწმენა ადამიანური აზრი არ არის, რომ მე ის წარმოვშვა, არამედ ეს არის გულში დავანებული ღვთიური ძალა“. მისი ცნობილი სიტყვებია, რომ „ყველაფერი ღვთის წინასწარგანგებულებით ხდება. ღმერთი ჩვენში სიკეთესა და ბოროტებას წარმოქმნის; გვაცხოვნებს ჩვენი დამსახურების და გვსჯის ჩვენი ბრალის გარეშე“ გადაჭარბებული არ არის, რადგან ადამიანი ხდება თავის გულში მოქმედი მადლის უნებლიე, გაუცნობიერებელი მატარებელი და „sola fide“ პროტესტანტულ „opus operata“-დ იქცა. საკმარისია ადამიანი აზრით ქრისტეს

დაუახლოვდეს და მარადიულ ცხოვნებას მიიღებს. საკმარისია მხოლოდ დარწმუნებული იყო შენსავე ცხოვნებაში და ის გარანტირებული გაქვს, რადგან გამამართლებელი რწმენა ღვთისადმი მიმართვას და მის მოქმედებას მოიცავს: „იფიქრე ცხოვნებაზე და დაიმკვიდრებ მას“. პროტესტანტობამ ქვაკუთხედად აირჩია პრინციპი: მნამს, მაშასადამე, ვცხოვნდები.

რას აძლევს ადამიანს ქრისტეს მიერ საღვთო სამართლის დაკმაყოფილება? მას გამართლება ეძლევა, მაგრამ არა როგორც ცოდვისაგან ხსნა, არამედ ცოდვისათვის სასჯელისგან ხსნა. ერთ-ერთი სიმბოლური წიგნი ამბობს: „გამართლება არ ხსნის ცოდვას, რადგან ძალზე ღრმაა, ფარავს მას“. „ჩვენი მეოხის, ქრისტეს მიერ ღმერთი მართლებად და წმინდანებად მიგვიჩნევს; ცოდვას ჩვენი ხორცი ჯერ არ დაუტოვებია, მაგრამ ღმერთს არ სურს მისი დანახვა და არ გვსჯის მისთვის“.

გამართლება, რომლის მიღწევასაც პროტესტანტი რწმენით ცდილობს, მდგომარეობს არა „ცოდვის, წყევლისა და სიკვდილისგან“ თავის დაღწევაში, არამედ, კათოლიციზმის მსგავსად, სასჯელისგან თავის დაღწევაში. ეს სასჯელი ადამიანის გამართლებით უქმდება, მაგრამ არა მისი შინაგანი განწმენდის გამო, არამედ ქრისტეს მსხვერპლის ხარჯზე. თუ „გამართლებაში ქრისტეს სიმართლეს ვითვისებთ, ჩვენი ზნეობრივი ბუნებით არ ვართ მართალნი“. ღმერთი ცოდვების ანგარიშს არ წარადგენს, ზნეობრივი ვალის ჩამოწერა რწმენის ფაქტით ხდება.

მაგრამ რა უნდა გააკეთოს ლუთერანმა მას შემდეგ, რაც თავისი რწმენით გამართლებასა და ცოდვების „ჩამოწერას“ მიაღწევს? როგორც უკვე აღინიშნა, აშკარა ზნეობრივმა მოსაზრებებმა ლუთერანებს სიკეთის ქმნაზე უარის თქმის საშუალება არ მისცეს. სიმბოლური წიგნები ცოცხალ, ქმედით რწმენაზე ბევრს საუბრობენ, რო-

მელიც „ახალ მისწრაფებებსა და საქმეებს შობს“. თუმცა „აპოლოგია“ იქვე ამბობს, რომ „კეთილი საქმეები არა გამართლებისთვის, არამედ, როგორც გამართლების ნაყოფი და შედეგია აუცილებელი“ ანუ რეფორმაცია ქმედით სიკეთეს უშვებს, მაგრამ ადამიანის ცხოვნებაში სიკეთის ქმნის როლს უარყოფს.

როგორც ითქვა, რწმენით ცხოვნების სწავლების საღვთისმეტყველო-ისტორიულ საფუძველს კათოლიციზმის საკუთარ ცხოვნებაში ეჭვი წარმოადგენდა. ადამიანი თავის ცხოვნებაში დარწმუნებას ცდილობს: გარკვეული პირობების დაცვის შემთხვევაში ქრისტიანი საკუთარ ცხოვნებაში დარწმუნებული უნდა იყოს. რეფორმაციამ ყოფით რელიგიურ ცნობიერებას მისცა ის, რაც მას კათოლიციზმში არ ჰქონდა – ცხოვნებაში დარწმუნებულობა, რომელიც მაშინ ეძლევა ადამიანს, როგორც კი იწამებს. გარანტირებული ცხოვნების შეგრძნება პროტესტანტულ სამყაროს ყველაზე მეტად აშორებს მართლმადიდებლურ ტრადიციას, რომელშიც ადამიანი მისთვის ესოდენ სასურველ ცხოვნების გარანტიას კარგავს. რწმენით გამართლება, რომელიც საყოველთაო გამართლებად იქცევა, სულმდაბალი კაცობრიობის მომავალი საშინელი სამსჯავროსგან თავის დაზღვევის, ლუთერის მსგავსად, სამოთხეში ღია კარიდან შესვლის მცდელობაა.

რეფორმაციამ ცხოვნებაში მონური ანაზღაურება და დამსახურება უარყო, მაგრამ მან ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის ის ლოგიკა შეინარჩუნა, რომლის თანახმად ღმერთი დაცემულ კაცობრიობასთან შუღლშია. პატრიარქმა სერგიმ ეს მსოფლგანცდა ასე გამოხატა: „პროტესტანტული სწავლებით გამოდის, რომ ღმერთი ადამიანზე ყოველთვის იყო განრისხებული... შემდეგ, ხედავს რა ადამიანში იესო ქრისტეს რწმენას, ღმერთი ურიგდება ადამიანს და თავის მტრად აღარ მიიჩნევს,

თუმცა ადამიანი ამის შემდეგაც შეიძლება სცოდავდეს, მხოლოდ უკვე დაუსჯელად“.

შესაბამისად, ცხონების და გამართლების არსის გაგებაც იცვლება. მიზანი არა ცოდვისგან, არამედ სასჯელისგან თავის დაღწევაა. ცოდვისგან გათავისუფლება ადამიანის შინაგან ცვლილებას მოითხოვს, მაშინ, როდესაც ცოდვისათვის სასჯელის გაუქმების უფლება მხოლოდ ღმერთს აქვს, ამიტომ ცხონება არის აქტი, რომელიც ღმერთში ხდება და არა ადამიანში.

დასავლეთის ქრისტიანობა, კათოლიკური და პროტესტანტული ტრადიციები, ეძებდნენ საშუალებას, როგორ შეეცვალათ ღმერთის დამოკიდებულება ადამიანის მიმართ. აღმოსავლეთი, პირიქით, ყოველთვის ადამიანს მოუწოდებდა შეეცვალა მისი დამოკიდებულება ღმერთის მიმართ, რომელსაც თავისი ქმნილება მარად უყვარს. დასავლეთი ღრმად ფიქრობდა იმაზე, როგორი მსხვერპლი უფრო ესათნებოდა ღმერთს – საქმე თუ რწმენა, რათა ადამიანი სასჯელისგან დახსნილიყო. აღმოსავლეთის ეკლესიისთვის ეს საკითხი აქტუალური არ იყო, რადგან ცხონების აუცილებელ პირობად ის ღმერთისადმი ადამიანის შინაგან, სულიერ-ზნეობრივ ცვლილებას მიიჩნევდა. კათოლიციზმი ცხონებისკენ გზას ადამიანის მცდელობაში ხედავდა. რეფორმაციამ ეს მთლიანად ღმერთს მიაწოდო, მაგრამ ორივე შემთხვევაში თვით ცხონების შინაარსი ერთი და იგივე რჩებოდა. ღმერთი ან ამართლებდა ადამიანს, დააკმაყოფილებდა რა თავის სამართლიანობას ადამიანის კეთილი საქმეებით, ან რწმენის მიერ შეუნდობდა მას. ადამიანის სული ამ შემთხვევაში მაცხოვრებელ ცვლილებას არ განიცდიდა; ადამიანს არ უნდა შეეცვალა თავისი დამოკიდებულება ღმერთის მიმართ, რათა მარადიული ცხოვრება მოეპოვებინა.

მართლმადიდებლობაში ადამიანის ცხონების საფუძველს არც მისი კეთილი საქმეების რაოდენობა, არც

რწმენის ფაქტი არ შეადგენს, არამედ ადამიანის ღმერთისადმი დამოკიდებულების შეცვლა, პიროვნების სულიერ-ზნეობრივი გარდასახვა. ამ გარდასახვისათვის საქმეც და რწმენაც თანაბრად საჭიროა. აღმოსავლეთის პატრიარქების 1723 წლის საოლქო წერილი ამბობს: „გვნამს, რომ ადამიანი არა მხოლოდ რწმენით მართლდება, არამედ რწმენით, რომელსაც სიყვარული ახლავს (რწმენა, როგორც მოქმედი ძალა) ანუ საქმეებით და რწმენით. არა მხოლოდ რწმენა, არამედ ჩვენში მყოფი რწმენა საქმეების მიერ გვამართლებს ქრისტეში“.

პატრიარქი სერგი მართლმადიდებლურ სწავლებაში რწმენისა და საქმეების თანაფარდობას ასე განსაზღვრავდა: „არ უნდა ვიკითხოთ, რისთვის იღებს ადამიანი ცხოვნებას, არამედ უნდა ვიკითხოთ, როგორ აღასრულებს თავის ცხოვნებას“. რწმენაც და საქმეებიც თანაბრად აბრუნებს ადამიანს ღმერთთან, ისინი პიროვნების მაცხოვრებელი ცვლილების თანაბარი შემადგენლები არიან, ცვლილებისა, რომელიც ადამიანში ცოდვას ანადგურებს და აცხოვნებს.

ასევე უნდა აღინიშნოს ის გავლენა, რომელიც რეფორმაციამ დასავლეთის საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე და, საბოლოო ჯამში, დასავლური ცივილიზაციის ფორმირებაზე მოახდინა. რეფორმაციის გავლენასთან არის დაკავშირებული შუა საუკუნეების ეპოქის დასასრული და ახალი დროის ცნობიერების ჩამოყალიბება. რეფორმაციამ საზოგადოების რელიგიური მოტივაცია შეცვალა, რისი შედეგიც ისტორიული განვითარების მიმართულების, საზოგადოებრივ-რელიგიური ცნობიერების ტიპის ცვლილება გახდა.

შუა საუკუნეების რელიგიური ცნობიერება თავის ცხოვნებაში დარწმუნებული არ იყო, ის ჯოჯოხეთური ტანჯვის შიშით იყო შეპყრობილი. ადამიანი იძულებული იყო კეთილი საქმეები დაეგროვებინა, რომლებიც ახალ-

-ახალი შეცოდებებით ბათილდებოდა. რეფორმაციამ ადამიანის სინდისი ამ წნეხისგან გაათავისუფლა, საყოველთაო ცხოვნება კეთილ საქმეებს აუფასურებდა, კეთილი საქმეები მხოლოდ სინდისის დასამშვიდებლად იყო საჭირო. ამავდროულად, რეფორმაციამ ეს გამოთავისუფლებული ენერგია მიწიერი ცხოვრების კეთილმოწყობისკენ წარმართა, პროტესტანტული ქვეყნების სამრეწველო განვითარების საფუძვლად აქცია. მისმა წარმატებებმა, საბოლოოდ, კათოლიკური წინააღმდეგობა გატეხა და დასავლეთის თანამედროვე ინდუსტრიულ-ტექნოკრატიულ ცივილიზაციას დაუდო საფუძველი, რომელიც დასავლური ქრისტიანობის ნახევრად დაშლის ისტორიული პროდუქტი გახდა.

რეფორმაციის სწავლება წმინდა წერილსა და წმინდა გადმოცემაზე (*sola Scriptura*). სიმბოლური წიგნების ინსტიტუტი

რეფორმაცია საეკლესიო ცხოვრების განწმენდის, სახარებისეული პირველქრისტიანობის იდეალთან დაბრუნების მცდელობის სახით დაიწყო. რეფორმაციის მამების აზრით, სახარების შემდგომი ეპოქის ეკლესიის განვითარება დაღმავალი იყო, რადგან ადამიანური გადმოცემები სახარებისეულ ჭეშმარიტებას გადაელობა. ამიტომ, საჭიროა მის პირველწყაროსთან, წმინდა წერილთან დაბრუნება, ხოლო გვიანდელი დანამატი – წმინდა გადმოცემა უნდა გაუქმდეს. მთელი მსოფლიოს პროტესტანტებისთვის ერთადერთ ავტორიტეტად წმინდა წერილი რჩება, რაც *sola Scriptura* „მხოლოდ წმინდა წერილი“ პრინციპით გამოიხატება. ცხოვნება მხოლოდ რწმენით *sola fide*, რწმენა მხოლოდ წმინდა წერილით *sola Scriptura*. ლუთერანული ეკლესიის ერთ-ერთი სიმბოლური წიგნი ამბობს: „ჩვენ გვწამს, ვასწავლით და ვაღიარებთ, რომ ძველი და ახალი აღთქმის წინასწარმეტყველუ-

რი და სამოციქულო წერილი არის ის ერთადერთი წესი და გზამკვლევი, რომლითაც ნებისმიერი მოძღვრისა და მოძღვრების შეფასებაა შესაძლებელი“. ასევე, ცალსახად არის ჩამოყალიბებული დამოკიდებულება წმ. გადმოცემის მიმართ: „ყველა ადამიანური დადგენილება და გადმოცემა სახარებასა და ქრისტეს რწმენის სწავლებას ეწინააღმდეგება... წმ. მამების საქმეებსა და სიტყვებზე დაყრდნობით რწმენის დოგმატიკის განსაზღვრა არ შეიძლება“. პირადი რწმენით ცხოვნების მსგავსად, *sola Scriptura* ღვთისადმი პირადი, უშუალო მიმართვის იდეიდან გამომდინარეობს. ცხოვნების ძალა მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის, მაგრამ ამ ძალის მისაღებად ყოველმა ქრისტიანმა ღმერთს თავად უნდა მიმართოს, ყოველგვარი მიწიერი თუ ზეციური შუამავლობის გარეშე. წინათ ცხოვნების საქმეში შუამავალს კათოლიკური ეკლესია წარმოადგენდა, რადგან ის მორწმუნეებს საიდუმლოებების მაცხოვრებელ ძალას გადასცემდა. ეკლესია რწმენაშიც იყო შუამავალი, რადგან ის ადამიანს ღვთის შემეცნებისთვის საკუთარ ცოდნასა და გამოცდილებას – წმინდა გადმოცემას სთავაზობდა. ადამიანსა და წმინდა წერილს შორის ეკლესია შუამავლად წმინდა გადმოცემას აწესებდა. რეფორმაცია ღმერთსა და ადამიანს შორის ყოველგვარი შუამავლობის გაუქმებას ცდილობდა, რისთვისაც მხოლოდ წმინდა წერილი დატოვა, რომლის მეშვეობითაც თითოეული ადამიანი ღმერთის შესახებ ცოდნას ღმერთის სიტყვებიდანვე მოიპოვებდა. წმინდა წერილის კულტში პირადმა სარწმუნოებრივმა გამოცდილებამ ეკლესიის სარწმუნოებრივი გამოცდილება ჩაანაცვლა.

წმინდა წერილი არა მხოლოდ ღმერთის შესახებ ცოდნის, არამედ წმინდა წერილის განმარტების წყარო გახდა. ლუთერი წერდა: „წმინდა წერილში ღვთის სახელია, ზეცაა გახსნილი“. წმინდა წერილისადმი მიმართვა საკრამენტულ მნიშვნელობას იძენს, რადგან, რეფორმატო-

რების აზრით, ღვთის სული, რომელიც წმინდა წერილის ავტორებს შთააგონებდა, „მათაც დააყენებს ჭეშმარიტების გზაზე, რომლებიც ბიბლიიდან ღვთის რჯულს სწავლობენ“.

დოგმატური მიზეზების გარდა, წმინდა წერილის კულტს რეფორმაციისთვის ისტორიული საფუძველიც გააჩნდა. როგორც აღინიშნა, რეფორმაცია კათოლიციზმის ცდომილებებზე რეაქციის სახით წარმოიშვა. რომის კათოლიკური ეკლესია დიდი ხნის განმავლობაში წმინდა წერილის ხელმისაწვდომობას ზღუდავდა და, პირიქით, მეტმნიშვნელობას წმინდა გადმოცემას ანიჭებდა, ხშირად იყენებდა მას თავის თვითნებობის გამართლებისთვის. ბუნებრივია, რომ რეფორმაციის ლიდერების პირველი მიზანი მეტოქეებისთვის წმინდა გადმოცემაზე დაყრდნობის შესაძლებლობის წართმევა იყო.

რწმენის შესახებ ცოდნის ერთადერთ წყაროდ წმინდა წერილი დარჩა. რეფორმატორებისთვის ის რომთან ბრძოლის საყრდენ წერტილს წარმოადგენდა. რომის პაპის ავტორიტეტს ყველასათვის ხელმისაწვდომი, არაიერარქიული ავტორიტეტი – წმინდა წერილი დაუპირისპირეს.

როდესაც რეფორმაციის მამებმა წმინდა წერილი ყველასათვის მისაწვდომი გახადეს, მათ იმედი ჰქონდათ, რომ მის ფარგლებს არავინ გასცდებოდა. მალევე აშკარა გახდა, რომ ერთიანი ბიბლიური მოწმობის იმედი გულუბრყვილოა, ხოლო წმინდა წერილის განმარტების კრიტერიუმების არარსებობა რელიგიური თვითნებობის მიზეზი ხდებოდა. თუ რამდენად სერიოზული იყო ეს საფრთხე, თვითონ ლუთერი მოწმობს ცვინგლის მიმართ წერილში: „ჩვენში წერილის იმდენად განსხვავებული განმარტებებია, რომ თუ სამყარო კიდევ დიდხანს იარსებებს, მაშინ ერთიანი რწმენის შენარჩუნებისთვის კრებათა დადგენილებების მიღება და საეკლესიო ხელი-

სუფლების საფარქვეშ მოქცევა მოგვიწევს“. თუ კათო-
ლიკური ტრადიცია თავისი ფესვებით წარსულში მიდიო-
და და ადამიანს ღმერთთან ურთიერთობის წინამდებარე
გამოცდილებასთან აკავშირებდა, რეფორმაციის შემდეგ
თითოეულ მის მიმდევარს ღმერთთან ურთიერთობის სა-
კუთარი გამოცდილება უნდა განეფიქრებინა, ამასთან
მას ამ გამოცდილების შეფასების არანაირი კრიტერიუ-
მები არ გააჩნდა.

რეფორმაციას, როგორც კათოლიციზმს, დიდი გან-
ხეთქილების შემდეგ, საკუთარი შემაკავებელი ავტორი-
ტეტი ესაჭიროებოდა. სწავლებაში წარმოქმნილი თვით-
ნებობის შეზღუდვის აუცილებლობამ პროტესტანტიზ-
მში ე. წ. სიმბოლური წიგნების გამოჩენა განაპირობა. ამ
სახელწოდების მიღმა, ფაქტობრივად, პროტესტანტიზ-
მის საკუთარი გადმოცემა იმალება, რომელიც მისი სწავ-
ლების მეორე ძირითადი წყაროა. თითოეულ პროტეს-
ტანტულ მიმდინარეობას თავისი სიმბოლური წიგნები
მოეპოვება, მაგრამ მათი არსებობის ფაქტი პროტესტან-
ტიზმის თავდაპირველ პრინციპს – sola Scriptura-ს ეწინა-
აღმდეგება.

ამ წინააღმდეგობას გერმანული რეფორმაციის ადრე-
ული სიმბოლური წიგნებიც ასახავს. მაგალითად, „თან-
ხმობის ფორმულა“ ამბობს: „მხოლოდ წმინდა წერილი
უნდა ვაღიაროთ რწმენის ნორმად და წესად, სიმბოლო-
ებს კი რწმენის საქმეში ავტორიტეტული მნიშვნელო-
ბა არ გააჩნია, ისინი მხოლოდ ჩვენი რწმენის მოწმობას
წარმოადგენს“. მეორე მხრივ, იგივე „თანხმობის ფორ-
მულა“ ამბობს, რომ „სიმბოლოებით სხვა წიგნებიც უნ-
და შემოწმდეს, თუ რამდენად სწორად და ღვთის სიტყ-
ვის თანახმად არის მათში გადმოცემული ქრისტიანული
დოგმატები“ და განსაზღვრავს, რომ სიმბოლოები შეი-
ცავს სწავლებას, რომელიც „ეკლესიაში არსებობდა და
ყოველთვის უნდა იარსებოს“.

რეფორმაციის ეკლესიოლოგიური საფუძვლები

რეფორმაციის სწავლება ეკლესიაზე მისი ძირითადი პრინციპების ერთობლივი გამოხატულებაა. აქ რწმენით ცხონების სწავლების გავლენა შეიმჩნევა. რწმენის აქტმა, როგორც რელიგიური გამოცდილების სუბიექტურმა გამოხატვამ, რომელშიც ადამიანი ღმერთს შუამავლების გარეშე მიმართავს, ეკლესიისა და მისი საიდუმლოებების შუამავლობაზე უარის თქმა მოიცანა. რეფორმაციის მეორე პოსტულატი *sola Scriptura* ეკლესიის მოძღვრების შუამავლობას უარყოფდა და თითოეულ ქრისტიანს წმინდა წერილის განმარტების უფლებას უტოვებდა. კათოლიკურმა ეკლესიამ ადამიანსა და ღმერთს შორის იერარქიულად ორგანიზებული საშუამავლო აპარატი – კათოლიკური პირამიდა აღმართა, რეფორმაციის ბელადებმა კი ის თავიდან მოიშორეს და ადამიანი ღმერთთან პირისპირ დატოვეს. ეკლესია მორწმუნეებისა და ღმერთის ურთიერთობაში შუამავალი ვერ იქნება. მორწმუნეებს ერთი მეოხი იესო ქრისტე ჰყავთ, რომლისგანაც განისწავლებიან, უშუალოდ მისი სულით განიწმინდებიან, ყოველი მორწმუნე თავისი რწმენით უშუალოდ ქრისტესთან არის დაკავშირებული.

პროტესტანტული შეხედულება ეკლესიაზე კათოლიკური ეკლესიოლოგიის ნაკლოვანებებზე რეაქციის სახით განვითარდა. კათოლიციზმში ეკლესია იდეოლოგიურ საზოგადოებად მიაჩნდათ; სულიერი საწყისი, საიდუმლოებები, რომელთა მიერაც ეს საზოგადოება ქრისტეს სხეულად იქცეოდა, დაკნინებული იყო. ეკლესიის მიწიერ, ხილულ სახეს პროტესტანტიზმმა არამიწიერი, უხილავი სახე დაუპირისპირა. ლუთერის სიტყვებით: „წმინდა ქრისტიანული ეკლესია ამბობს: მნამს წმინდა ქრისტიანული ეკლესია, პაპის ეკლესია კი ამბობს: ვხედავ ქრისტიანულ ეკლესიას. ერთი ამბობს: „ეკლესია არც იქ არის, არც აქ“, მეორე კი: „ეკლესია აქ არის“.

ეკლესიის სულიერი სახისკენ მისწრაფება სავსებით ბუნებრივი და გამართლებული იყო. რეფორმაციამ კათოლიკური ეკლესიის სულიერი საწყისის აღდგენა სცადა, მაგრამ ამ სულიერი საწყისის ბუნება მცდარად განმარტა. ნაცვლად ეკლესიისა, რომელიც საიდუმლოებებში აღსრულდება, რეფორმაციამ ისეთი ეკლესიის სახე შექმნა, რომელიც მისი თითოეული წევრის რწმენაში აღსრულდება. ლუთერმა ეკლესიური ცხოვრების ზეციურ, საკრამენტულ საწყისს კი არ მიმართა, არამედ კათოლიკური უკიდურესობა მისი საპირისპიროთი შეცვალა – მიწიერი კრებულის გამოცდილების ნაცვლად ცალკეული პიროვნების რელიგიური გამოცდილება დააწესა.

ეკლესიის მიწიერ სახეს რეფორმაციამ რწმენის სუბიექტური საწყისი დაუპირისპირა. ადამიანი „შედგება ორი ბუნებისგან – სულისა და ხორცისაგან, ის ქრისტიანი არა ხორცის ან საქმეების წყალობით არის, არამედ სულის მიერ, ანუ რწმენით“, ე. ი. ადამიანი ეკლესიაში შედის არა ეკლესიის საიდუმლოებათა მადლმოსილი მოქმედების წყალობით, არამედ თავისი რწმენით. „ეკლესიის ერთობისთვის ადამიანური დადგენილებები საჭირო არ არის... რწმენით მიღებული გამართლება ცერემონიებზე დამოკიდებული არ არის“. ეკლესია არსებობს არა იმიტომ, რომ მასში საიდუმლოებები აღესრულება, არამედ იმიტომ, რომ მის წევრებს სწამთ. ეკლესია არის „საერთო რწმენით გაერთიანებულ სულთა სულიერი კრებული“. გამამართლებელი რწმენა ეკლესიას სინმინდის თვისებას სძენს, რადგან ისინი, ვინც რწმენის ნიჭს მიიღებენ, რწმენით განიწმინდებიან და თავის სინმინდეს უხილავ ეკლესიას შესძენენ.

მეორე ზოგადქრისტიანული პრობლემა, რომელიც რეფორმაციამ ვერ გადაჭრა, არის ცოდვილიანობა ეკლესიაში. ქრისტიანობის და განსაკუთრებით შუა საუკუნეების ქრისტიანობის ისტორია მოწმობს, რომ ეკლესია-

ში ხშირად უღირსი ადამიანები არიან, რომლებიც თავისი ცოდვებით მის სინმინდეს აზიანებენ.

როგორ შეიძლება ეკლესიის მინიერი ყოფის ცოდვილობა მის ღვთიურ წარმომავლობასა და მოწოდებას შეუურიგოთ? რეფორმაციის მამებმა მართალთა და ცოდვილთა გაყოფა უხილავი ეკლესიის შესახებ სწავლებით სცადეს. მათ შორის, ვინც თავს ქრისტიანს უწოდებს და ხილულ ეკლესიას წარმოქმნის, ჭეშმარიტი ეკლესია უხილავად მყოფობს. ამ ეკლესიას ჭეშმარიტი მორწმუნეები და ამ რწმენით გამართლებული მართალნი განეკუთვნებიან. „ბოროტები და თვალთმაქცეებიც (ე. ი. ცოდვილები) შეიძლება ფორმალურად იყვნენ ეკლესიის წევრები“, მაგრამ ისინი ეკლესიას შინაგანად, მისი არსით არ განეკუთვნებიან, ე. ი. წმინდანთა ეკლესია უხილავად მუდამ გამოეყოფა მასში დროებით არსებულ ცოდვილებს, მაგრამ ეს გაყოფა აშკარა მხოლოდ საშინელ სამსჯავროზე გახდება. რწმენა შინაგან და უხილავ საწყისს წარმოადგენს, შესაბამისად ეკლესიაც, რომელსაც ადამიანი რწმენით უერთდება, უხილავი და გარეპირობებისგან დამოუკიდებელი უნდა გახდეს. ნამდვილი ეკლესია უხილავია და არის რა რწმენაზე დაფუძნებული, ის თავად ხდება რწმენის საგანი. რეფორმაციის მამათა აზრით, ეს უხილავი ეკლესია ხილული ეკლესიის ფარგლებში ყოველთვის არსებობდა, „უხილავი ეკლესია ხილულში მყოფობს, როგორც სული ხორცში“, ხილულად კი სამყაროს რეფორმაციის პერიოდში მოეწვინა. ეკლესიის ამ სულიერი და უხილავი არსის განსაზღვრებაში ლუთერი მას პირდაპირ ცათა სასუფეველთან აკავშირებს.

განწმენდის ეს მცდელობა პროტესტანტიზმში ეკლესიის მინიერი ყოფის უარყოფაში გადაიზარდა. უხილავი ეკლესიის დაფუძნების პირველივე ნაბიჯებისას რეფორმაციის მამებისთვის ცხადი გახდა, რომ ის შეიძლება უცნობ, თავად მორწმუნეთა თვალში არარსებულ

ეკლესიად იქცეს. ამიტომ, რეფორმაციის მამებმა საკუთარ პრინციპებს გადაუხვიეს. კათოლიციზმის მინიერი საეკლესიო ორგანიზაციის დანგრევისთანავე რეფორმაცია იძულებული გახდა, თავისი საეკლესიო ორგანიზაცია გარენიშნებით შეეზღუდა და, შესაბამისად, მისთვის ის გარეგნული ფორმა მიეცა, რომელსაც თვითონვე უარყოფდა. აპოლოგია ამტკიცებს, რომ „ჭეშმარიტ ეკლესიას გარენიშნებიც გააჩნია, რომლითაც ის იცნობა, კერძოდ, ის იქ არის, სადაც ღვთის სიტყვა დაუზიანებლად იქადაგება და საიდუმლოებები ამ სიტყვის თანახმად აღესრულება“.

ეკლესიის საშუამავლო მსახურების უარყოფამ, რომელიც რწმენით ცხონების პოსტულატიდან გამომდინარეობს, ეკლესიის იერარქიული და საკრამენტული საწყისი და ეკლესიის საშუამავლო მსახურება გაანადგურა, რაც ღვთისმშობლისა და წმინდანების თაყვანისცემის უარყოფაში გამოიხატა.

საიდუმლოებების მიერ განმწმენდელი ეკლესიის იდეის უარყოფამ რელიგიური ცხოვრების მთელი წყობა შეცვალა. ადამიანი ღმერთს რწმენით მიმართავს, მაცხოვრის ღვანლის შინაგანი რწმენა მაცხოვრებელია, მას ღმერთთან ურთიერთობისთვის არავითარი შუამავლობა არ სჭირდება. თუ ეკლესიის შუამავლობა, რომელსაც ადამიანი ღმერთამდე მიჰყავს, საჭირო არ არის, მაშინ საიდუმლოებების, როგორც ღვთის მადლის გამოვლენის ფორმის, ადგილი არ რჩება, რადგან ღვთის მადლი მონაწილეს უშუალოდ მიეცემა. მხოლოდ რწმენით ცხონების სწავლების ლოგიკურმა განვითარებამ საიდუმლოებების მაცხოვრებლობის უარყოფამდე უნდა მიგვიყვანოს, რადგან საიდუმლოებები იმაზე მეტს ველარ მოგვცემს, რასაც გამამართლებელი რწმენა გვაძლევს.

რეფორმაციის ყველა შტო ევქარისტიულ პურსა და ღვინოში რეალურ ღვთისმყოფობას უარყოფს, შედეგად

ევქარისტიისა და ქრისტეს მსხვერპლის კავშირი უარყოფილია. საიდუმლოებების ბუნება იმდენად დამახინჯდა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია მათ საკმარის მადლმოსილებას ვერ აღიარებს, ამიტომ რეფორმატორულ ნათლობას მირონცხებით ავსებს.

როგორც უკვე ითქვა, ეკლესიის შუამავლობის უარყოფა საეკლესიო ცხოვრების საკრამენტული და იერარქიული საწყისების უარყოფაში გამოიხატა. იერარქიული საწყისი რეფორმაციამ მორწმუნეთა საყოველთაო, ანუ სამეუფო მღვდლობის იდეით შეცვალა, რომელიც საკრამენტულ დატვირთვას აღარ ატარებდა. ძველი ალთქმისეული კორახის, დათანისა და აბირონის მსგავსად, რომლებიც ამბობდნენ: „მთელი საზოგადოება, ყველა წმინდაა“, ლუთერმაც განაცხადა: „ჩვენ, ყველანი, მწყემსები ვართ, რადგან ყველანი ქრისტიანები ვართ, ერთი სახარება, ერთი რწმენა, ერთი სული გვაქვს... მაშასადამე, ახალ ალთქმაში მღვდლობა საერთო სულიერი მემკვიდრეობაა, „რატომ ვაძლევთ ეპისკოპოსებსა და კრებებს უფლებას, გადანყვიტონ და დაადგინონ, რაც თვითონ სურთ? ჩვენ თვალწინ ღვთის სიტყვა გვაქვს: ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, თუ რა არის სწორი და მცდარი, მათ კი უნდა დაგვითმონ და ისმინონ ჩვენი სიტყვა“. თითოეული ქრისტიანი საღვთო პიროვნებაა, რომელიც წმინდა წერილის კვლევით არის გაბრწყინებული და საკუთარ თავში სასულიერო ავტორიტეტის მთელ სისავსეს მოიცავს. რწმენისა და წმინდა წერილით მიერ მორწმუნე ქრისტესთან უშუალო ურთიერთობას ამყარებს: „თითოეული ქრისტიანი ჭეშმარიტი ეკლესიის პირადი გამოცხადებაა“, რადგან ყველა ერთი ნათლობით მოინათლა და ეკლესიაში ერთნაირი უფლებებით სარგებლობს.

მღვდლობის ინსტიტუტი რეფორმაციამ არ უარყო, მაგრამ მისი ბუნება შეცვალა. მღვდლის დანიშნულება არა სულიწმიდის მადლის გადაცემა, არამედ ჭეშმა-

რიტი რწმენის სწავლება და ღვთის ერის აღზრდაა ანუ მღვდელი მქადაგებლად გადაიქცევა. ხელდასხმის არსი, „აუგსბურგის აღმსარებლობის აპოლოგიის“ თანახმად, „მხოლოდ მქადაგებლების ხელდასხმაშია და არა განსაკუთრებული მადლმოსილი ნიჭის გადაცემაში, რითაც მღვდელი საერო პირებისგან განსხვავდება“. თუ მღვდლის მსახურებაში მადლის ნიჭი არ არის, მაშინ არც სამოციქულო მემკვიდრეობაა საჭირო. მღვდელმსახურების არჩევა ყველა მორწმუნის საქმეა, როგორც აპოლოგია ამბობს, „მღვდლების დანიშვნა ეკლესიას ღმერთმა უბრძანა“; ეკლესია ამ საკითხში ქრისტეს მადლის უწყვეტ დინებას არ ეყრდნობა, არამედ ანიჭებს აუცილებელ ავტორიტეტს.

მიწიერი ეკლესიის შუამავლობის უარყოფასთან ერთად რეფორმაციის ბელადებმა ზეციური ეკლესიის, ღვთისმშობლისა და წმინდანების შუამავლობაც უარყვეს. აქაც ჩანს პროტესტანტიზმისა და კათოლიციზმის ნათესაური კავშირი, რადგან ღვთისმშობლისა და წმინდანების თაყვანისცემის უარყოფა კათოლიციზმში მათ გადაჭარბებულ თაყვანისცემაზე რეაქცია იყო. აპოლოგიის ავტორი გარკვეულწილად მართალი იყო, როდესაც წერდა, რომ წმინდანების თაყვანისცემა „შეურაცხყოფს ქრისტეს და მის წყალობას, რადგან ადამიანები ქრისტეს ნაცვლად წმინდანებს ენდობიან და უგუნურად სჯერათ, რომ ქრისტე მკაცრი მსაჯულია, ხოლო წმინდანები მონყალენი მეოხნი“. რეფორმატორებისთვის ადამიანური ღვანლის თაყვანისცემა ყველაზე დიდი მკრეხელობაა, ამიტომ წმინდანთა კულტზე მათი გამონათქვამები განსაკუთრებული სიმკვეთრით გამოირჩევა. ამავე მიზეზით რეფორმაციაში ღვთისმშობლის, როგორც ყოვლადწმიდის, თაყვანისცემაც სრულიად უადგილოა. აპოლოგია ამბობს ღვთისმშობელზე: „ის ყოველგვარი უდიდესი პატივის მიგების ღირსია, თუმცა ქრისტეს თანაბრად არ

უნდა მივიჩნიოთ. თუ მის მიერ ქრისტეს გამოსყიდვის მიღება სურთ, მაშინ ამით ქრისტეს მხსნელად კი არ მიიჩნევენ, არამედ მრისხანე, შურისმგებელ მსაჯულად“. პასუხად შეგვიძლია აღმოსავლეთ პატრიარქთა წერილის სიტყვები მოვიყვანოთ: „ჩვენ წმინდანებს არა როგორც ღმერთებს ან საღვთო მადლის თავისთავად მფლობელებს მივმართავთ, არამედ როგორც ისეთ პირებს, რომელთაც ღმერთთან ჩვენზე მეტი კადნიერება და სიახლოვე აქვთ, შეუძლიათ ჩვენსა და ღმერთს შორის მეოხება და ღმერთი მათ, როგორც წმინდანებს, უფრო შეისმენს, ვიდრე ჩვენ, ცოდვილებს“.

რეფორმაციამ კათოლიკური ეკლესიის ზნეობრივ სწავლებაშიც მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა. კათოლიციზმი ასკეტიზმით ზედმეტად დამძიმებული იყო. ასკეტიზმი ლუთერისა და მისი თანამოაზრეებისთვის ისეთივე მკრეხელობა იყო, როგორც წმინდანთა თაყვანისცემა; ღვაწლი, მათი აზრით, რეფორმაციის ძირითად მცნებას – მხოლოდ რწმენით ცხოვრებას არღვევდა.

ლუთერანობა

ლუთერანობა რეფორმაციის პერიოდში გერმანული რელიგიური ცნობიერების ნიადაგზე წარმოიშვა. ლუთერანობის დამფუძნებლები: მ. ლუთერი, ფ. მელანქტონი და მათი უახლოესი მიმდევრები იყვნენ. გერმანიიდან ლუთერანობა ევროპის ქვეყნებში გავრცელდა: ავსტრიაში, უნგრეთში, საფრანგეთში, სკანდინავიის ქვეყნებში, მოგვიანებით კი ჩრდილოეთ ამერიკაში.

მთელი მსოფლიოს ლუთერანები ექვსი სიმბოლური წიგნის ავტორიტეტს აღიარებენ: ლუთერის „დიდი კატეხიზმო“ და „მცირე კატეხიზმო“, „აუგსბურგის აღმსარებლობა“ და „აუგსბურგის აღმსარებლობის აპოლოგია“, „შმალკალდენის არტიკულები“ და „თანხმობის ფორმულა“.

მათ შორის უმნიშვნელოვანესია 1530 წელს შედგენილი „აუგსბურგის აღმსარებლობა“, რომელსაც ლუთერანების ადრეული თხზულებები დაედო საფუძვლად. მასში ღმერთზე, ცოდვაზე, გამართლებაზე, ეკლესიასა და საიდუმლოებებზე ლუთერანების ძირითადი დოგმატური წარმოდგენებია გადმოცემული. წიგნმა სახელწოდება იმ ქალაქის მიხედვით მიიღო, რომელშიც გერმანელმა იმპერატორმა კარლოს V-მ რეფორმატორებისა და კათოლიკური ეკლესიის შესარიგებელი სეიმი გამართა.

კათოლიკე ღვთისმეტყველებმა „აღმსარებლობის“ უარყოფა დაწერეს, რასაც საპასუხოდ „აუგსბურგის აღმსარებლობის აპოლოგია“ მოჰყვა, რომლის ავტორიც მელანქტონი იყო. „აპოლოგია“ თავისი შინაარსით „აღმსარებლობასთან“ ახლოს დგას, თუმცა უფრო ვრცელია, მკვეთრი პოლემიკური ტონით გამოირჩევა და პირველქმნილი ცოდვის შესახებ სწავლებას უფრო ვრცლად ავითარებს.

1536 წელს ლუთერმა „შმალკალდენის არტიკულები“ დაწერა. ეს თხზულება პირველი ორი წიგნის შინაარსს მოკლედ იმეორებს; გარდა ამისა, მასში საღვთო პირთა სამებისა და იესო ქრისტეს პიროვნების შესახებ სწავლებაა გადმოცემული.

ლუთერანულ სამყაროში ლუთერის დიდ და მცირე კატეხიზმობებს არანაკლები მნიშვნელობა აქვს, რომლებიც მან 1529 წელს შეადგინა. მათში მრწამსი, ლოცვები, ღვთის მცნებები და ზოგადი სარწმუნოებრივი საკითხებია განმარტებული. დიდი კატეხიზმო მოძღვართა და მქადაგებელთათვის არის განკუთვნილი, მცირე კი, რომელიც დიდის შემოკლებული ვერსიაა მორწმუნეთათვის სკოლებში სასწავლებლად.

ლუთერანული სიმბოლური წიგნების რიგს 1580 წელს მიღებული „თანხმობის ფორმულა“ ასრულებს. „ფორმულა“ ლუთერანი ღვთისმეტყველების მიერ ლუთერის

სიკვდილის შემდეგ იქნა შედგენილი. მასში ლუთერანობისა და რეფორმატორების ძირითადი დებულებები განიხილება; ასევე თვით ლუთერანულ წრეში წარმოქმნილი წინააღმდეგობებია გადანყვეტილი.

შვიდი საიდუმლოდან, რომლებსაც მართლმადიდებელი და კათოლიკური ეკლესიები აღიარებენ, ლუთერანობამ მხოლოდ ნათლობა და ევქარისტია შეინარჩუნა. საიდუმლოს ნიშნები აღსარებასაც გააჩნია. დანარჩენი საიდუმლოებები წესებად არის მიჩნეული. საღვთო წარმოშობა მხოლოდ ნათლობასა და ევქარისტიას აქვს, რადგან ისინი წმინდა წერილშია დამოწმებული. ლუთერისა და მისი თანამოაზრეების შეხედულებით, ძველ აღთქმაში წინასახე მხოლოდ ამ ორ საიდუმლოებას აქვს – წინადაცვეთა და საპასექო კრავი, ხოლო სხვა დანარჩენი საიდუმლოებები ეკლესიურ დადგენილებას წარმოადგენს, მათ წმინდა წერილში პირდაპირი დასაბუთება არ გააჩნია და მაცხოვრებელი რწმენის უშუალოდ განმტკიცებას არ ემსახურება.

ლუთერანული აღმსარებლობა საიდუმლოს მადლის მოქმედების საშუალებად არ აღიქვამს. მისთვის ეს მხოლოდ ადამიანის ქრისტესთან ურთიერთობის ნიშანია, „ჩვენი მადლმოსილი მდგომარეობის შეხსენება“, როგორც მელანქტონი ამბობს. ეს ჩვენი ღმერთთან კავშირის სიმბოლოებია, როგორც ცისარტყელა წარღვნის შემდეგ. „აუგსბურგის აღმსარებლობის“ თანახმად, საიდუმლოებები უნდა იყოს „ქრისტიანთა მიმართ საღვთო ნების ნიშანი, რომელიც ადამიანებში რწმენას აღძრავენ და განაძლიერებენ“. ამ წესების ძალა ქრისტეში ჩვენი ცხოვნების შეხსენებაშია; ჩვენი ცხოვნება ერთხელ და სამუდამოდ აღსრულდა, ამიტომ განსაკუთრებული მადლმოსილი ზემოქმედებისკენ სწრაფვა და იმაზე მეტის მოთხოვნა, რაც რწმენის მიერ მოგვეცა, ქრისტეს გამოსყიდვის დამცირებას ნიშნავს.

აღმოსავლური ეკლესიის სწავლებისგან განსხვავებით, რომელიც ნათლობაში პირველქმნილი ცოდვის წარხოცვასა და ადამიანური ბუნების განახლებას ხედავს, ლუთერანული სწავლება ადამიანის ბუნებას არა პირველქმნილი ცოდვისგან, არამედ მისთვის დაკისრებული სასჯელისგან ათავისუფლებს. ქრისტეს გამომსყიდველი ღვანლის სისხლს ნათლობისას გადაეცემა და ადამიანის ნებისმიერ ცოდვას ფარავს, რითაც ადამიანის ნებას ათავისუფლებს მაღლმოსილი მდგომარეობის განმტკიცებისა და განვითარების აუცილებლობისგან.

ლუთერანული აღსარების საიდუმლო ნათლობის მოქმედების გაგრძელებაა. ეს საიდუმლო დაშვებულია, რადგან მისი მიზანი ქრისტეს რწმენის მიერ ცოდვების მიტევაა, ის ადამიანში რწმენას აცოცხლებს.

ლუთერი თანამიმდევრულად აღიარებდა, რომ საიდუმლო თავისი ბუნებით მხოლოდ შესახსენებელი ნიშანია, მაგრამ ის იმდენად ვერ გაკადნიერდა, რომ ასეთივე ნიშნად ექპარისტია ეღიარებინა. ექპარისტია სიმბოლოდ არ ქცეულა. ის საიდუმლოს ღირსებას ინარჩუნებს, რადგან მორწმუნეებს მათი რწმენის საფუძველს – გოლგოთის მსხვერპლს აგონებს. ექპარისტის ლუთერანული გაგება ორ განმასხვავებელ ნიშანს ემყარება – ექპარისტული პურისა და ღვინის ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაქმნისა და ექპარისტის, როგორც მსხვერპლის უარყოფა.

ლუთერანობის მიერ გარდაქმნის უარყოფა ნომინალიზმის ტრადიციას უკავშირდება, კერძოდ, ვ. ოკამისა და პ. ლომბარდის ნაშრომებს. რეფორმაციის მსვლელობისას ექპარისტის სიმბოლური გაგების მომხრეებსა და პურსა და ღვინოში გარდაქმნის გარეშე ქრისტეს სისხლისა და ხორცის რეალური მყოფობის მომხრეებს შორის ცხარე კამათი იყო. პირველი მიმდინარეობა რეფორმაციის შვეიცარიულ შტოში დამკვიდრდა, შემდეგ

გერმანულში, ამიტომ ევქარისტიაზე ლუთერანული შეხედულება ერთი მხრივ, გარდაქმნის შესახებ რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლებასთან, ხოლო, მეორე მხრივ, სიმბოლური შეხედულების მომხრეებთან ჭიდილში ჩამოყალიბდა.

სიმბოლური წიგნების სწავლებით, პური და ღვინო ქრისტეს სისხლად და ხორცად არ გარდაიქმნება, თავის არსს არ იცვლის: „გარდაქმნის შესახებ სწავლებას უარყოფთ და ვგმობთ – თითქოს პური და ღვინო კურთხევის შემდეგ თავის სუბსტანციას კარგავს და ქრისტეს ხორცისა და სისხლის სუბსტანციად გარდაიქმნება“. ევქარისტიის საიდუმლო ლუთერანული გაგებით შინაგანად წინააღმდეგობრივია, რადგან გარდაქმნის უარყოფასთან ერთად ლუთერმა პურსა და ღვინოში ქრისტეს უხილავი, რეალური მყოფობა სრულად ვერ უარყო, მას ყოფილი კათოლიკე ბერის გრძნობა აკავებდა, ამიტომ მან ქრისტეს სისხლისა და ხორცის თანამყოფობის შესახებ სწავლება შემოიღო, რაც ევქარისტიული პურისა და ღვინის არსს არ ცვლის. „თანხმობის ფორმულა“ ამბობს: „ქრისტეს ხორცი მყოფობს და მიენოდება პურის ქვეშ, პურთან ერთად და პურში (sub pane, cum pane, in pane). ამ გამოთქმით პურის შეუცვლელი სუბსტანციის ქრისტეს ხორცთან საიდუმლო ერთობის სწავლება გვსურს“. გამოთქმა „პურის ქვეშ“ (sub pane) ლათინური ევქარისტიული ფორმულირების „პურის სახით“ (sub specie pane) სახეცვლილებაა. სიმბოლური წიგნების ყველა ანალოგია პურსა და ღვინოში ქრისტეს სისხლისა და ხორცის მყოფობის სახეს არ მიუთითებს. ევქარისტიულ პურსა და ღვინოში სისხლისა და ხორცის ჭეშმარიტება საიდუმლოს აღმსრულებლის შინაგან მდგომარეობაზე არ არის დამოკიდებული, ე. ი. საიდუმლოს ჭეშმარიტება თავის ობიექტურ ბუნებას ინარჩუნებს: „საიდუმლო ჩვენი რწმენით კი არ აღსრულდება, არამედ ყოვლისშემ-

ძლე ღმერთის ჭეშმარიტი სიტყვითა და დადგენილებით“ („თანხმობის ფორმულა“). მეორე მხრივ, საიდუმლოს ჭეშმარიტება მორწმუნეთა მონაწილეობაზეც არის დამოკიდებული, რადგან იმავე „თანხმობის ფორმულით“ „მხოლოდ ქრისტეს სიტყვების წარმოთქმა ან კურთხევა არ ქმნის საიდუმლოებას, თუ ქრისტეს მიერ დადგენილი ყველა ქმედება არ შესრულდება; მაგალითად, თუ ნაკურთხი პური არ ურიგდება მორწმუნეებს, თუ ისინი მას არ იღებენ და არ ეზიარებიან“. მეტიც, ევქარისტიის პურსა და ღვინოსთან ქრისტეს სისხლისა და ხორცის მყოფობის რეალიზაცია პურისა და ღვინის მიღების (ჭამის) მომენტში ხდება, „მიღების გარეშე პური სინამდვიდედ ვერ მიიჩნევა, საიდუმლოება არ აღესრულება“, შესაბამისად, საიდუმლოების ნამდვილობა, ობიექტურობა მის სუბიექტურ მხარეზე, მორწმუნეთა მონაწილეობაზეა დამოკიდებული.

1723 წლის „აღმოსავლეთის პატრიარქთა ეპისტოლე მართლმადიდებელი სარწმუნოების შესახებ“ ევქარისტიაზე ლუთერანულ წარმოდგენებს უარყოფს: „გვნამს, რომ ევქარისტიის მღვდელმოქმედებაში უფალი ჩვენი იესო ქრისტე არა სიმბოლურად და არა პურის განმსჭვალვით არის, თითქოს სიტყვის ღვთაებრიობა ევქარისტიისთვის შენირულ პურში შედიოდეს, როგორც ლუთერის მიმდევრები... უღირსად განმარტავენ, არამედ ჭეშმარიტად და ნამდვილად, ისე რომ პურისა და ღვინის კურთხევის შემდეგ, პური შეიცვლება უფლის ჭეშმარიტ ხორცად. ღვინო კი უფლის ჭეშმარიტ სისხლად“.

ლუთერანული ევქარისტიის მეორე არსებითი განსხვავება იმაშია, რომ მას მსხვერპლის მნიშვნელობა არ ენიჭება, რადგან მაცხოვრის ჭეშმარიტი მსხვერპლი ერთხელ და სამუდამოდ შეიწირა და აღარ მეორდება, რათა ამ განმეორებით უფლის ღვაწლის ღირსება არ დაკნინდეს. „აუგსბურგის აღმსარებლობა“ ამტკიცებს: „წმიდა

საიდუმლოება დადგენილია არა იმისთვის, რომ ის ცოდვისთვის მსხვერპლად შევნიშნოთ (რადგან მსხვერპლი უკვე შენიშნულია), არამედ რათა ჩვენი რწმენა გააცოცხლოს და სინდისი დაგვიმშვიდოს... ამიტომ საიდუმლო რწმენას ითხოვს და რწმენის გარეშე ფუჭია“. ეს შეხედულება კათოლიციზმის უკიდურესობებზე რეაქციაა, რადგან შუა საუკუნეებში ევქარისტია მადლის მიღებისა და სურვილების აღსრულების საშუალებად იქცა, მსხვერპლად, რომელსაც ადამიანები განრისხებულ ღმერთს სწირავდნენ. კათოლიკურ დამახინჯებასთან ბრძოლაში ლუთერანობის საიდუმლომ თავისი აზრი და მაცხოვრებელი მოქმედება დაკარგა და მორწმუნენი ქრისტეს გამოსყიდვის ნაყოფს ჩამოაშორა. აღსანიშნავია, რომ რეფორმაციის მამები ევქარისტიას მიმართავდნენ, როგორც მადლობის სახეს, რომელიც აღმოსავლურ ქრისტიანობაში შენარჩუნდა კათოლიციზმისგან განსხვავებით, სადაც იგი ცოდვისათვის სასჯელის გასაუქმებელი მსხვერპლი იყო.

კალვინიზმი

რეფორმაციის საერთო საწყისების განმარტების სხვადასხვაობა იმდენად არსებითი გახდა, რომ უკვე 1529 წელს რეფორმაციის გერმანული და შვეიცარიული შტოები გაიყო. შედეგად, რეფორმატორული ეკლესიების სახელწოდებით ცნობილი, პროტესტანტულ მიმდინარეობათა დამოუკიდებელი ჯგუფი წარმოიქმნა. დღეს მნიშვნელოვანი რეფორმატორული ეკლესიებია ინგლისში, უნგრეთში, ნიდერლანდებში, რუმინეთში, საფრანგეთში, გერმანიაში, სლოვაკეთში, აშშ-ში, შვეიცარიაში და განვითარებად ქვეყნებში.

რეფორმატორობა ან, როგორც მას კიდევ უწოდებენ, კალვინიზმი, ლუთერანობისგან მეტი თანამიმდევრულობითა და შეხედულებათა კატეგორიულობით გამოირჩევა. შესაძლოა, რეფორმატორობის ფართო გავრცე-

ლებას ზუსტად ამ გარემოებამ შეუწყო ხელი, რადგან მისი მკვეთრი, მაგრამ ლოგიკური შეხედულებები შუა საუკუნეების განწყობას შეეფერებოდა და სარწმუნოებრივ საკითხებში გონივრულობის იმ წყურვილს აკმაყოფილებდა, რომელიც ჯერ კიდევ კათოლიკურმა ტრადიციამ ჩამოაყალიბა.

რეფორმატორული ტრადიციის საფუძვლები ჟან კალვინმა ჩამოაყალიბა. მისი ყველაზე ცნობილი თხზულებაა „ქრისტიანული რწმენის დარიგებები“. ჟენევაში კალვინმა თავი საზოგადოებრივ მოღვაწედაც წარმოაჩინა, იგი ქალაქის თითქმის ერთპიროვნული მმართველი გახდა და ბევრი გააკეთა ქალაქის ცხოვრების რეფორმატორულ ნორმებთან შესაბამისობაში მოყვანისათვის; ის მოწინააღმდეგეებს ფიზიკურადაც კი უსწორდებოდა. მისი გავლენა შვეიცარიასა და ევროპაში იმდენად დიდი იყო, რომ მას „ჟენევის პაპს“ უწოდებდნენ.

რეფორმატორობას მრავალი სიმბოლური წიგნი მიეძღვნა, რომლებიც თანაბარი ავტორიტეტით არ სარგებლობს. ყველაზე მეტი აღიარება „პირველმა კატეხიზმომ“ მიიღო, რომელიც ჟ. კალვინმა 1536 წელს „ქრისტიანული სარწმუნოების დარიგების“ საფუძველზე დანერგა. ის ქრისტიანული ცოდნის წყაროებზე, ღმერთსა და მის თვისებებზე, ადამიანსა და ცოდვით დაცემაზე, ეკლესიასა და მის საიდუმლოებებზე სწავლებას გადმოსცემს. ავტორიტეტულ წიგნებად მიჩნეულია აგრეთვე „ჟენევის კატეხიზმო“ და „ჟენევის შეთანხმება“ (უკანასკნელი ნაშრომი წინასწარგანგებულების შესახებ სწავლების ყველაზე თანამიმდევრული გადმოცემით გამოირჩევა). რეფორმატორულ ტრადიციაში ფართო აღიარებით სარგებლობს ასევე „გალიკანური აღმსარებლობა“ და „ჰაიდელბერგის კატეხიზმო“.

სანამ რეფორმატორული სწავლების თავისებურებების განხილვას შევუდგებოდეთ, ის საერთო საწყისი უნ-

და აღვნიშნოთ, რომელიც რეფორმატორობას ლუთერანობასა და რეფორმაციის იდეოლოგიასთან ორგანულად აკავშირებს, კერძოდ რწმენის მიერ ცხოვნება. შვეიცარიელ რეფორმატორებს ეს პრინციპი განსხვავებულად ესმოდათ. ლუთერმა და მისმა მომხრეებმა მათი რელიგიური მსოფლმხედველობიდან დასკვნის გაკეთება ვერ გაბედეს. ლუთერანობის შინაგანი წინააღმდეგობრიობის გადანყვეტა რეფორმატორობის მთავარი დამსახურებაა, მაგრამ ამით რეფორმატორობა არა მხოლოდ ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტ საფუძვლებს დაშორდა, არამედ მასთან წინააღმდეგობაშიც მოვიდა, განსაკუთრებით წინასწარგანგებულების სწავლებით.

ეს წარმოდგენა ცოდვით დაცემის შედეგად ადამიანის ბუნების განადგურების იდეის ლოგიკური დასრულებაა. ლუთერი ასწავლიდა, რომ „ადამიანი იმდენად დაეცა, რომ სიკეთისკენ სწრაფვაც აღარ გააჩნია, ის ზნეობრივად მკვდარია“. ამავე წანამძღვრიდან ამოდის კალვინიც: „ადამიანში არც ერთი ნაწილი არ დარჩა ცოდვისგან თავისუფალი და ამიტომ ყველაფერი, რასაც ის აკეთებს, ცოდვად შეერაცხება“, მაგრამ აქედან კალვინი ასკვნის, ლუთერმა ეს არ იცოდა ან მათი თავიდან არიდება სურდა.

ადამიანის დაცემული ბუნების სრული გახრწნის შესახებ წარმოდგენის უკიდურესობიდან კალვინი ლოგიკურად მეორე უკიდურესობისკენ ადამიანის ბედის წინასწარი განსაზღვრულობის შესახებ დებულებისკენ გადადის. მართლაც, თუ დაცემულ ადამიანს მხოლოდ ღვთის მიერ მინიჭებული რწმენა აღადგენს, თუ ადამიანის ნებისმიერი მცდელობა უშედეგოა და მის ცხოვნებაზე გავლენას არ ახდენს, მაშინ ჩნდება კანონზომიერი კითხვა – რატომ არ ცხოვდება ყველა ერთნაირად? თუ ადამიანს არ შეუძლია სიკეთის ან ბოროტების არჩევა, მის ნაცვლად ამ არჩევანს ღმერთი აკეთებს. თუ ცხოვნება

ადამიანს არ ეკუთვნის და მისი ნების ფარგლებს მიღმაა, მაშინ ცხოვნების ან წარწყმედის მიზეზი მის ზნეობრივ არჩევანში არ ყოფილა ანუ ღვთის ნებით მაცხოვრებელი რწმენა ერთს ეძლევა, მეორეს კი წაერთმევა. ცხოვნება ღვთის ხელშია, რომელიც ზოგს ნეტარებისკენ მიუძღვეს, ზოგს მარადიული ტანჯვისკენ.

შემოქმედისგან ადამიანის მიმართ ასეთ დამოკიდებულებას საფუძვლად ღმერთის აბსოლუტური სუვერენიტეტის შესახებ წარმოდგენა უძევს. კალვინს სურდა ღმერთის ჭეშმარიტი დიდება აღედგინა, რომელსაც კათოლიციზმში ადამიანის კეთილი საქმეების იმედით აკნინებდა. შემოქმედის ნება უზენაესია, ის ყოველივეს განაგებს, მათ შორის მის შექმნილ სულებსაც.

წინასწარი განგებულება ცხოვნების საქმეში ადამიანის ყოველგვარ დამსახურებას საბოლოოდ ანადგურებს, ადამიანი მთლიანად ღვთის ნებაზეა დამოკიდებული, მის იარაღად იქცევა, ხოლო „კეთილი საქმეები, რომლებსაც ჩვენ სულიწმიდის მიერ ვაკეთებთ ჩვენს გამართლებაში არავითარ როლს არ ასრულებს“. მსგავსი შეხედულებისაა ნეტარი ავგუსტინეც, მაგრამ ის ვერ კადნიერდებოდა, რომ ეს შეხედულება ასეთ უკიდურესობამდე მიეყვანა. ნეტარი ავგუსტინე, შემდეგ კი ლუთერი ცხოვნებისკენ წინასწარ განგებაზე საუბრობდნენ და „კაცობრიობის *sola fide*-ს საკურთხეველზე მსხვერპლშენიშნას“ ვერ ბედავდნენ. კალვინი ორმაგ განგებულებას არ შეუშინდა ერთნი – წარწყმედისკენ, მეორენი – ცხოვნებისკენ. უფალი რჩეულთა მიმართ თავის წყალობას *gratia irresistibilis* (მადლი, რომელსაც წინ ვერ აღუდგები) მიერ ავლენს, რომელსაც ისინი ვერ ეწინააღმდეგებიან; უფალი თავის სიმართლეს წარწყმედის მიმართაც ავლენს, როდესაც ამ მადლს ართმევს. კალვინი თავისებურად განმარტავს პავლე მოციქულის რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს: „ვინც წინასწარ სცნო,

წინასწარვე აირჩია თავისი ძის ხატის მსგავსებად“ (რომ. 8:29). ის კაცობრიობას ორი ტიპის ადამიანებად ყოფს: ცხონებულთა მცირე სამწყსო, რომლებიც ღმერთმა ცხოვნებისთვის განაწესა მათი მხრიდან ყოველგვარი დამსახურების გარეშე და განწირული უმრავლესობა, რომელიც მიუხედავად მცდელობისა, ვერ ცხოვდება; ისინი მხოლოდ იმისთვის არიან ამქვეყნად მოსულები, რათა დაამტკიცონ, რომ ღვთის ყოვლადძლიერების წინაშე ეს მცდელობები უნაყოფოა.

წინასწარი განგების შესახებ წარმოდგენიდან გამომდინარე, კალვინმა ჯვრის მსხვერპლისა და სახარებისეული ქადაგების საყოველთაოება უარყო, რადგან უფალი ჯვარზე ყველასთვის არ მომკვდარა, არამედ მხოლოდ მათთვის, ვინც თვითონ აირჩია მარადიული ცხოვრებისათვის. ეს დებულება ქრისტიანობის ძირითად დოგმატს არღვევს – ღმერთკაცის მიერ აღსრულებული საყოველთაო გამოსყიდვა პავლე მოციქულის სიტყვებს ეწინააღმდეგება: „რადგანაც მოგვევლინა მაღლი ღვთისა, ყოველი კაცის მხსნელი“ (ტიტ. 2:11).

შვეიცარიელი რეფორმატორი თავისი სწავლების შერბილებას ცდილობდა და წერდა, რომ ღმერთის წინასწარგანგებულება მისი ყოვლისმხედველობიდან გამომდინარეობს: „ღმერთმა იცოდა ყველაფერი, რაც უნდა მომხდარიყო, შეუძლებელია, არ სცოდნოდა, რადგან ყველაფერი მისგან და მისი ნებით ხდება“. ეს მცდელობა წინასწარი განგების მხოლოდ ფორმას ცვლის. უცნობი რჩება, თუ რატომ „გადაწყვიტა ღმერთმა, ვისი ცხოვნება სურს, ვისი – წარწყმედა“. კალვინი თვითონაც აღიარებს ამას: „როდესაც გვეკითხებიან, თუ რატომ აკეთებს ღმერთი ამას, უნდა ვუპასუხოთ: რადგან ასეთია მისი ნება“. ღვთის რჯული „ადამიანს შეუძლებელს აკისრებს, რათა ადამიანი საკუთარ უძლურებაში დარწმუნდეს“. კალვინისტური წარმოდგენით ადამიანს

არჩევანის უნარი არ გააჩნია, არჩევანს მის ნაცვლად ღმერთი აკეთებს.

ღმერთის წინასწარ განსაზღვრული მოქმედების შესახებ სწავლება წინააღმდეგობას ქმნიდა თუ ყველაფერი ღვთის მიერ წინასწარ არის განსაზღვრული, მაშინ ის ბოროტების მიზეზია და პასუხს აგებს ყოველივეზე, რადგან ცოდვა ხდება არა ღვთის დაშვებით, არამედ მისი წინასწარი განგებით. ღმერთი არა მხოლოდ ცხოვნების, არამედ წარწყმედის მიზეზიც ხდება; ბოროტება არა იმ ადამიანების მიზეზით არსებობს, რომლებიც მას ნებაყოფლობით ირჩევენ, არამედ ღვთის ნებით, რომელიც ამ ადამიანებს ბოროტებისკენ მიუძღვის. ბევრი აქ დუალიზმის ირიბ აღორძინებას ხედავდა, სიკეთისა და ბოროტების თანაბარუფლებიან არსებობას, რადგან ერთიც და მეორეც სამყაროში კალვინის ორსახოვანი ღვთაების ნებით არსებობს.

სრულყოფილი და სახიერი ღმერთის ხატის აღდგენისთვის კალვინი იძულებულია, სიკეთისა და ბოროტების ცნებების ფარდობითობა გამოაცხადოს. ის მსჯელობს, რომ ღმერთი, როგორც უსაზღვრო არსება და ყოველივეს შემოქმედი, არავითარ კანონს არ ემორჩილება. ამიტომ ის, რაც ჩვენი თვალსაზრისით ბოროტებაა, მისთვის ზნეობრივ თვისებას არ ატარებს, რადგან იმ კანონზე მაღლა დგას, რომლის შესრულებაც ადამიანებს უბრძანა. ღმერთისთვის რჯული არ არსებობს, ამიტომ მისთვის არც რჯულის დარღვევა არსებობს.

ასეთი შეხედულება ანადგურებს ღვთის ხატს, რომელიც „არის სიყვარული“, სიკეთის მიზეზი და პირველწყარო. კალვინი რჯულის ძველ აღთქმისეულ სახეს უბრუნდება, რომელიც ზნეობაზე მაღლა დგას, სიკეთე და ბოროტება თავის აბსოლუტურ ფასეულობას კარგავს და მარადიული კატეგორიებიდან რჯულის დროებით წარმოებულებად იქცევა. ძველადღთქმისეული აზროვნე-

ბის ასეთი რეციდივი გასაკვირი არ არის; კალვინიზმს, ზოგადად, ძველი აღთქმის ისტორიისადმი ყურადღება ახასიათებს.

რეფორმატორების ღმერთი მონყალე და ყოვლისშემნდობი რჩეულთა მხოლოდ მცირე ნაწილისთვის არის. დანარჩენთათვის ის უმონყალო მსაჯულის თვისებებს იძენს; შუა საუკუნეების კათოლიციზმი მისი მოღბობის საშუალებას ტოვებდა, კალვინის სწავლება კი ამ იმედსაც ართმევს და ქრისტიანულ ღმერთს ნახევრად წარმართულ ბედისწერად აქცევს, რომელიც ადამიანს უაზროდ ექცევა. თუ ადამიანს თავისუფლება არ გააჩნია, მაშინ ის უნებლიე ბოროტებაზე პასუხს არ აგებს. რატომ სჯის ღმერთი ადამიანს, თუ არჩევანის საშუალებას არ აძლევს?

კალვინისეული წინასწარგანგება ქრისტიანული ცხოვრების საფუძვლების დარღვევა კი არ არის, არამედ მათი პირდაპირი ნგრევაა. კალვინისა და მისი თანამოაზრეების შეხედულებები ქრისტიანული სამყაროს წყობის საფუძვლებს, ღვთის ხატს და ქვეყნად ადამიანის მოწოდებას ბღალავს, ამიტომ აღმოსავლეთის ეკლესიამ საჭიროდ ჩათვალა ამ შეხედულებებზე თავისი მსჯავრი გამოეტანა. 1672 წელს იერუსალიმის კრებაზე კალვინი და მისი მოწაფეები ანათემას გადასცეს, მისი მქადაგებლები კი „ურჯულოებზე უარესებად“ შერაცხეს. 1723 წლის „აღმოსავლეთის პატრიარქთა ეპისტოლე მართლმადიდებლური სარწმუნოების შესახებ“ წინასწარგანგებას პირდაპირ უარყოფს: „რას ამბობენ ღვთის მგმობელი ერეტიკოსები, თითქოს ღმერთი წინასწარ განსაზღვრავს და სჯის საქმეების მიუხედავად, – ჩვენ ამას უგუნურებად და უღირსებად მივიჩნევთ; ასეთ შემთხვევაში წერილი საკუთარ თავს შეენიანააღმდეგებოდა. წერილი ასწავლის, რომ მორწმუნე თავისი რწმენითა და საქმეებით ცხონდება და ამასთან ღმერთს ჩვენი ცხოვრების ერ-

თადერთ წყაროდ ასახელებს, რადგან ის განმანათლებელ მადლს იძლევა და ადამიანის თავისუფალ ნებას არ ანადგურებს“.

ლმერთის ყოვლისმხედველობისა და ადამიანების ბედის, მისი წინასწარი ცოდნის მართლმადიდებლური გაგება ადამიანის თავისუფალ ნებას, ცხოვნებაში მის შეგნებულ მონაწილეობას არასოდეს უარყოფდა. ნეტარი ავგუსტინეს შეხედულებებზე საუბრისას, ჩვენ წმ. იოანე დამასკელის ბრწყინვალე ფორმულირება ვახსენეთ: „ლმერთი ყველაფერს (წინასწარ) განჭვრეტს, მაგრამ (წინასწარ) ყველაფერს არ განაგებს“.

კალვინის სწავლების უსამართლობა, მისი წმინდა წერილთან შეუსაბამობა თანამედროვეებისთვისაც გასაგები იყო, მაგრამ დღემდე კალვინიზმის არც ერთმა შტომ ეს სწავლება არ უარყო; არც მართლმადიდებელი იერარქების ანათემა გაუქმებულა. ჩვენთვის ამ სწავლების ბედი სამაგალითოა არა მარტო როგორც რეფორმაციის ერთ-ერთი განშტოების ისტორიული განვითარების ეტაპი, არამედ როგორც ერთ-ერთი მისი საღვთისმეტყველო პოსტულატის – მხოლოდ რწმენით ცხოვნების შესახებ სწავლების – განვითარების შედეგი. ამ პოსტულატის თანამიმდევრულ განვითარებას არა მხოლოდ ცდომილებამდე, არამედ ანტიქრისტიანულ და არაადამიანურ დასკვნებამდე მივყავართ, მისი შინაგანი ლოგიკა აბსურდამდე მიდის.

ეკლესიის შესახებ სწავლებაში რეფორმატორობა თავის ძირითად პრინციპს თანამიმდევრულად ავითარებს. ჭეშმარიტი ეკლესია ჭეშმარიტად რჩეულთა, ე. ი. ცხოვნებისთვის წინასწარი განგებით რჩეულთა კრებულია. შვეიცარიული რეფორმაცია იერარქიული წყობის ყოველგვარ ნიშანს აუქმებს, რეფორმატორულ იდეოლოგიაში ეკლესიის ადმინისტრაციულმა საწყისმა მისი საკრამენტული, მისტიკური ბუნება განდევნა.

როგორც უკვე თქვა, შვეიცარიული რეფორმაცია გერმანულს საბოლოოდ გამოეყო ევქარისტიულ სწავლებასთან განსხვავების გამო, რომელმაც ლუთერანულ ტრადიციაში დასრულებული სახე ვერ მიიღო. ლუთერის თანახმად, მადლი მოქმედებს გარე გამოვლინებებისგან დამოუკიდებლად, მაგრამ მან ვერ გაბედა ეს პრინციპი ევქარისტიის მიმართ გამოეყენებინა. ევქარისტიის საიდუმლოება სუბიექტურად ხორციელდება ყოველი მაზიარებლის მიერ; ამავე დროს ის პურსა და ღვინოში მაცხოვრის სისხლისა და ხორცის მყოფობასთან არის დაკავშირებული.

რეფორმატორული ტრადიცია მხოლოდ ორ საიდუმლოებას – ნათლობას და ევქარისტიას აღიარებს. ევქარისტია სიმბოლოდ იქცა: „ქრისტეს ხორცი პურში არ არის და მისი ამ მიწიერ საგანში ძებნა ამაოა; ასეთი სწავლება ცრურწმენაა“. კალვინის სწავლებით, ქრისტეს სისხლი და ხორცი ევქარისტიულ პურსა და ღვინოში არ არის, ქრისტეს სისხლსა და ხორცს არა რეალურად, არამედ უხილავად და სულიერად ვიღებთ: „თუმცა უფალი ზეცაშია, სულიწმიდის ძალით ჩვენ მისი სისხლით და ხორციით ვიკვებებით და ვცოცხლობთ“. ღვთის სულს ჭეშმარიტად მხოლოდ ცხონებისთვის რჩეულნი ეზიარებიან, დანარჩენებისთვის კი ზიარებას ძალა არ გააჩნია. ევქარისტიის რეფორმატორულ გაგებაში არც გარდაქმნა, არც ლუთერისეული „თანამყოფობა“ არ არის, აქ მაცხოვართან სულიერი ზიარებაა, პური და ღვინო კი ზიარების სიმბოლოებია.

ნათლობის საიდუმლოს გაგებაში კალვინი ლუთერთან ახლოს დგას. კალვინის აზრით, ნათლობა მორწმუნის ღმერთთან მადლმოსილ კავშირში მიღების (ქრისტეს ძეობის) ღვთიური ნიშანია. ქრისტიანული ცოდნის ერთადერთ წყაროდ რეფორმატორობას წმინდა წერილი

მიაჩნია. ლუთერანობა საეკლესიო ტრადიციას პატივს მიაგებს, ლუთერი ხშირად ახსენებს წმინდა მამებს, კრებების დადგენილებებს. კალვინიზმი ეკლესიის კრების ავტორიტეტს და დადგენილებებს უარყოფს და ყველაფერს გონების კრიტერიუმით ამოწმებს.

განსაკუთრებულ ყურადღებას საერო ასკეტიზმის პრინციპი იპყრობს, რომელიც წინასწარი განგების პრინციპზე დაყრდნობით განვითარდა. მან სოციალურ-ეკონომიკურ განვითარებაზე უდიდესი გავლენა მოახდინა იმ ქვეყნებში, სადაც კალვინიზმი გავრცელდა. წინასწარი განგებულების დოქტრინის ირიბი შედეგი რელიგიური საქმიანობის დათრგუნვა იყო, ადამიანის ნებისმიერი რელიგიური მისწრაფება კი მისი ბედის წინასწარი განსაზღვრულობით პარალიზებული. ყველას სურდა, ცხოვნებისთვის და არა წარწყმედისთვის ყოფილიყო რჩეული. ეს სწრაფვა საერო ასკეტიზმის პრინციპში გამოიხატა. ცხოვნებისთვის რჩეულობა ადამიანს შეეძლო მიწიერი კეთილდღეობიდან გაეგო: ზეციური ცხოვნებისთვის რჩეულებს უფალი მიწიერი წარმატებით აკურთხებს. საერო ასკეტიზმის პრინციპი აიძულებდა ადამიანს თავისი კეთილდღეობა გაეზარდა; კეთილდღეობა ზეციურ ნიჭად, ადამიანისადმი ღმერთის კეთილგანწყობის ნიშნად მიიჩნეოდა. შესაბამისად, ამ ნიჭის გამრავლება იყო საჭირო. ღმერთის მიერ ბოძებული სიმდიდრის პირადი საჭიროებისთვის გამოყენება დაუშვებელი იყო; შედეგად, მომხვეჭელობის საკრალიზაცია ხდებოდა. ასეთ პირობებში საერო აქტივობა ერთადერთი გამოსავალი იყო, რომელიც წმინდა შრომის ხასიათს იძენდა. კალვინიზმმა კაპიტალიზმს სოციალურ-ეკონომიკური პროგრესის ძლიერი რელიგიური მოტივაცია მისცა და შემთხვევითი როდია, რომ კალვინიზმის გავლენა რადიკალური კაპიტალიზმის ქვეყნებში, მაგალითად, აშშ-ში გავრცელდა.

ანგლიკანობა

პროტესტანტიზმის მესამე მნიშვნელოვანი შტო ანგლიკანობაა, რომელიც ბრიტანეთის კუნძულებზე წარმოიშვა და შემდეგ ყოფილი ბრიტანული იმპერიის ქვეყნებში გავრცელდა. დღესდღეობით ანგლიკანური ეკლესიები ე.წ. ანგლიკანურ თანამეგობრობაშია გაერთიანებული. მათგან მნიშვნელოვანია ინგლისის, უელსის, შოტლანდიის ეპისკოპალური და აშშ-ის პროტესტანტული ეპისკოპალური ეკლესიები, ასევე ეკლესიები ინდოეთში, პაკისტანში, სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკაში (სარ), კანადაში, ავსტრალიაში და ა.შ. ყოველ ათ წელიწადში ერთხელ ამ ეკლესიების უმაღლესი იერარქები ე. წ. ლამბეტის კონფერენციებზე იკრიბებიან ყველაზე მნიშვნელოვანი საკითხების განსახილველად. ჩვენი ასწლეულის დასაწყისში ანგლიკანობის გამოჩენილი მოღვაწეები სათავეში ჩაუდგნენ მოძრაობას „ეკლესიის რწმენა და მოწყობა“ (ერმ). ანგლიკანური ეკლესიები ერმ-ის საქმიანობაში დღემდე აქტიურად მონაწილეობენ.

ინგლისში რეფორმაციის დასაწყისს ხშირად ჰენრი VIII-ს სახელს უკავშირებენ, მაგრამ მისი შემოქმედი და იდეოლოგი კენტერბერის არქიეპისკოპოსი თომას კრანმერი იყო. ინგლისში რეფორმაციის წარმატება რომის კათოლიკური ეკლესიის მდგომარეობით უკმაყოფილებამ განაპირობა; იმავე მიზეზმა, რამაც ევროპული რეფორმაცია გამოიწვია.

ანგლიკანობა XVI საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბდა. ისტორიული პირობების გამო მისი ფორმირება არსებითად განსხვავდებოდა გერმანული და შვეიცარიული რეფორმაციების განვითარებისგან. ევროპაში რეფორმაცია, ძირითადად, „ქვემოდან“ მოდიოდა, ინგლისში კი „ზემოდან“, რაც მის კონსერვატიზმსა და იერარქიული წყობის შენარჩუნებაზე აისახა. გარდა ამისა, ინგლისურმა რეფორმაციამ ევროპულთან შედარებით

დაავიანა, რამაც მისი განვითარების თავისებურება განაპირობა, რომსა და ევროპულ რეფორმაციას შორის კომპრომისის ხასიათი მიიღო. კათოლიკური მოძღვრებისა და საეკლესიო ცხოვრების საფუძვლები უკიდურესი პროტესტანტიზმის (უმეტესწილად კალვინისტური ტრადიციის) ზეწოლით სულ უფრო სუსტდებოდა.

ანგლიკანობას სხვა პროტესტანტულ ტრადიციებთან შედარებით სიმბოლური წიგნები არც ისე მრავლად აქვს. ხშირად თითქოს გამიზნული საღვთისმეტყველო ორაზროვნება, გაურკვევლობა ახასიათებს. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ისინი რელიგიური დაპირისპირების ეპოქაში შედგა და კომპრომისის უფრო გამოხატავს, ვიდრე პრინციპს და ანგლიკანური მოძღვრების არაერთგვაროვნებას ასახავს.

პირველ რიგში, ეს არის „ანგლიკანური ეკლესიის 39 მუხლი“, რომელიც ანგლიკანური აღმსარებლობის გვიანდელ რედაქციას წარმოადგენდა. პირველად ის თ. კრანმერმა „აუგსბურგის აღმსარებლობისა“ და კალვინიზმის ზოგიერთი დებულების საფუძველზე შეადგინა. საბოლოოდ ის ინგლისის პარლამენტმა და საეკლესიო ხელისუფლებამ 1571 წელს დაამტკიცა. ეს არის ანგლიკანური აღმსარებლობის საფუძვლების მოკლე გადმოცემა. ყველა ანგლიკანური ეკლესიისთვის უდავო მნიშვნელობა აქვს „საზოგადო ღვთისმსახურებათა წიგნს“, რომელშიც ანგლიკანური ღვთისმსახურების წესია გადმოცემული. სხვადასხვა რედაქციის შემდეგ ის 1661 წელს დამტკიცდა და დღემდე ანგლიკანური თანამეგობრობის საეკლესიო ერთობის სიმბოლოდ რჩება. მესამე სიმბოლური წიგნი „ანგლიკანური კატეხიზმოა“, რომელმაც დასრულებული სახე 1604 წელს მიიღო.

ანგლიკანური ეკლესია სარწმუნოების წყაროდ სამ მრწამსს აღიარებს: ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსი filioque-ს დამატებით, ათანასეს და სამოციქულო მრწამ-

სი და ნაწილობრივ საეკლესიო კრებების დადგენილებები. ანგლიკანური ეკლესია საეკლესიო გადმოცემას აღიარებს, მაგრამ პროტესტანტული აღმსარებლობის მსგავსად გადმოცემას წმინდა წერილს არ უტოლებს; ანგლიკანური აღმსარებლობის მე-6 მუხლის თანახმად, „წმინდა წერილი შეიცავს ყველაფერს, რაც ცხოვნებისთვის არის საჭირო“.

რეფორმაციის აშკარა კვალი ცოდვის შესახებ სწავლებაშიც შეიმჩნევა. ანგლიკანური აღმსარებლობის მე-9 და მე-10 მუხლები ადამიანის დაცემულ ბუნებაზე ლუთერის მოსაზრებებს იმეორებს, პირველქმნილი ცოდვა „ყოველი ადამიანის ბუნების დაზიანებაა, რის შედეგადაც ყოველი ადამიანი თავისი ბუნებით ბოროტებისკენ არის მიდრეკილი“, ამიტომ „ღვთის სათნო საქმეებს თვითონ ვერ გააკეთებს“.

ცხოვნების შესახებ სწავლებაში ანგლიკანობა რეფორმაციის ზოგად წარმოდგენებს იზიარებს: ადამიანს მხოლოდ ღმერთი ამართლებს, ღვთის მაღლი აღასრულებს ადამიანის ცხოვნებას მისი მონაწილეობის გარეშე. ანგლიკანური აღმსარებლობის მე-11 მუხლი ამბობს: „ჩვენ ღვთის წინაშე მხოლოდ იესო ქრისტეს ღვაწლით, რწმენით ვმართლდებით და არა ჩვენი კეთილი საქმეებით“.

ანგლიკანურმა ეკლესიამ წინასწარი განგების შესახებ რეფორმატების სწავლება შეინარჩუნა, თუმცა საკმაოდ შერბილებული ფორმით – ღმერთმა წინასწარ უწყის ადამიანების ბედი, მაგრამ არ განაგებს მას.

ანგლიკანურ ეკლესიაში ორი საიდუმლოებაა – ნათლობა და ევქარისტია; ეს სახარებისეული საიდუმლოებებია. დანარჩენი საეკლესიო საიდუმლოებები სრულფასოვნად არ მიიჩნევა, თუმცა მღვდლობის საიდუმლო მაინც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. ანგლიკანობა საიდუმლოებების აზრს უფრო ინარჩუნებს – ეს ჩვენში ღვთის მაღლის მოქმედების განსაკუთრებული

სახეა. ანგლიკანური აღმსარებლობის 25-ე მუხლი ამბობს: „ქრისტეს მიერ დადგენილი საიდუმლოებები ქრისტიანის აღმსარებლობის უბრალო სიმბოლოები როდია, არამედ ისინი ჩვენ მიმართ ღვთის მადლისა და კეთილგანწყობის ნამდვილი ნიშნებია, რომელთა მეშვეობითაც ღმერთი ჩვენზე უხილავად ზემოქმედებს, ჩვენს რწმენას აძლიერებს“.

ევქარისტიის ანგლიკანური გაგება, ლუთერანობის მსგავსად, შინაგანი წინააღმდეგობებით გამოირჩევა. ანგლიკანური აღმსარებლობის 28-ე მუხლის თანახმად, „გარდაქმნა (უფლის საიდუმლოში პურის და ღვინის შეცვლა) წმინდა წერილით ვერ მტკიცდება. ევქარისტიაში ქრისტეს ხორცი მიეცემა და მიიღება ზეციური, სულიერი სახით, ხოლო ევქარისტიაში ქრისტეს ხორცის მიღების საშუალება რწმენაა. პური და ღვინო მათ ჩვეულ არსს ინარჩუნებს“. წმინდა ძღვენის გარდაქმნის უარყოფა საიდუმლოებაში მათ სრულ უცვალებლობას არ გულისხმობს. ცვლილება არა პურისა და ღვინის ბუნებაში ხდება, არამედ მათ მიმართ მაცხოვრის ზეციური სისხლისა და ხორცის უხილავ დამოკიდებულებაში. ეს ცვლილება სულიწმიდის ძალით კანონიერად დადგენილი მღვდელმსახურის მიერ მსხვერპლის კურთხევისას ხდება. ცვლილება სულიერად ხდება და იმაში მდგომარეობს, რომ ქრისტეს სისხლი და ხორცი თავის გამოუთქმელ მყოფობას პურსა და ღვინოს ანიჭებს და მათთან ერთად ეძლევა მაზიარებლებს. პური და ღვინო ხორცად და სისხლად იმ გაგებით იქცევა, რომ ქრისტეს სისხლისა და ხორცის ღირსებას, ძალას და მოქმედებას იძენს და მათი თვისებები მაცხოვრის სისხლისა და ხორცის თვისებებს უერთდება; ამასთან, მათი სულიერი მყოფობა რეალურად აღიქმება „ანგლიკანური კატეხიზმოს“ თანახმად: „ქრისტეს სისხლსა და ხორცს მორწმუნეები ჭეშმარიტად და ნამდვილად ეზიარებიან... უფლის სერო-

ბაზე". ასეთი გაურკვევლობა ანგლიკანური ღვთისმეტყველებისათვის დამახასიათებელია და საკითხის თაობაზე სხვადასხვა მოსაზრების გავრცელებას უშვებს.

ანგლიკანური ეკლესია, რეფორმაციის მსგავსად, ექარისტიკაში მსხვერპლს უარყოფს. აღმსარებლობის 31-ე მუხლი ამბობს: „ქრისტეს მსხვერპლი, ერთხელ შეწირული, მთელი სამყაროს ცოდვებს გამოისყიდის როგორც პირველქმნილ ცოდვას, ისე ნებით ჩადენილს; მხოლოდ ეს მსხვერპლი გამოისყიდის ცოდვას. ამიტომ ლიტურგიაზე შეწირული მსხვერპლის შესახებ აზრი სახიფათო ტყუილია“.

ანგლიკანურ ეკლესიაში მღვდლობა საიდუმლოს ნიშნებს ატარებს. სამწოდებიანი იერარქია – ეპისკოპოსი, მღვდელი, დიაკონი ანგლიკანობამ რომის კათოლიკური ეკლესიისგან მემკვიდრეობად მიიღო. საეკლესიო იერარქიასთან ერთად სამოციქულო მემკვიდრეობაც შენარჩუნდა, რაც პროტესტანტული აღმსარებლობებისთვის უცხო რამ არის.

ანგლიკანობაში სამოციქულო მემკვიდრეობის საკითხი ინგლისის და ამერიკის ანგლიკანური ეკლესიების მართლმადიდებლობასთან, პირველ რიგში, რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან, ურთიერთობის ისტორიასთან მჭიდრო კავშირშია. ეს კავშირები გასული და ახლანდელი საუკუნის ზღვარზე განვითარდა, საუბარი ანგლიკანების მართლმადიდებლობასთან შესაძლო გაერთიანებამდეც კი მიდიოდა. ამ თემისადმი მიძღვნილ დისკუსიებში რუსეთის ეკლესიის გამოჩენილი ღვთისმეტყველები მონაწილეობდნენ. ობიექტური მიზეზების გამო გაერთიანება ვერ შედგა, მაგრამ მართლმადიდებლებსა და ანგლიკანებს შორის კეთილგანწყობა შენარჩუნდა. რევოლუციის შემდეგ ანგლიკანები რუსულ ეკლესიას ეხმარებოდნენ. ანგლიკანობაში ქალთა მღვდლობის შემოღებამ მართლმადიდებელი და ანგლი-

კანური ეკლესიების ურთიერთობა სერიოზულად გაართულა.

გასული საუკუნის ბოლოს მართლმადიდებლურ, კათოლიკურ და ანგლიკანურ ღვთისმეტყველებას ანგლიკანური იერარქიის საკითხი უნდა გაერკვია, რამაც ისტორიული პრობლემების დამუშავება მოითხოვა; ასევე უნდა გარკვეულიყო ეკლესიასა და საიდუმლოებების შესახებ სწავლების საკითხი.

საკითხის ისტორია 1559 წლის 17 დეკემბერს იწყება, როდესაც კენტერბერის არქიეპისკოპოს მეთიუ პარკერის ხელდასხმა მოხდა, რომლისგანაც მთელი თანამედროვე ანგლიკანური იერარქია მოდის. მის ხელდასხმაში ოთხი ანგლიკანელი ეპისკოპოსი მონაწილეობდა, რომელთაგან ორს ხელდასხმა კათოლიკური წესით ჰქონდა მიღებული, ორს კი ახალი ანგლიკანური წესით არქიეპისკოპოს თ. კრანმერისგან; ამ უკანასკნელმა ხელდასხმა კათოლიკური წესით მიიღო, მაგრამ პაპისადმი დაუმორჩილებლობისთვის ეკლესიიდან განიკვეთა.

1896 წელს ლეო XIII-ის ბულით (პაპის მიერ გამოცემული დოკუმენტი) რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ განაჩენი გამოიტანა, რომლითაც რეფორმირებული წესით აღსრულებულ ყველა ანგლიკანურ ხელდასხმას არანამდვილად ცნობდა, რადგან მათში მღვდელმოქმედების აუცილებელი ფორმულა არ შენარჩუნებულა.

მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისთვის ამ საკითხში სწავლების ასპექტი უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ფორმალური. ვ. ბოლოტოვის სიტყვებით: „ანგლიკანური იერარქიის“ აღიარებამდე აუცილებელია მის მართლმორწმუნეობაში, მართლმადიდებლობაში დავრწმუნდეთ“, ე.ი. მოცემულ შემთხვევაში სამოციქულო მსახურების ჭეშმარიტება რწმენის ჭეშმარიტებით განისაზღვრება. საეკლესიო ცხოვრების მადლმოსილებისა და მოძღვრების ურთიერთდამოკიდებულების

მართლმადიდებლური ხედვა ამ საკითხის ერთ-ერთმა მკვლევარმა ი. სოკოლოვმა გამოხატა: „ოფიციალურ მოძღვრებაში ანგლიკანური ეკლესია მღვდლობას საიდუმლოდ არ აღიარებს და ევქარისტიაში ჭეშმარიტი მსხვერპლის შეწირვას არ ასწავლის... ანგლიკანური იერარქიის საკითხი მდგომარეობს იმაში, თუ რა შედეგები შეიძლება ჰქონდეს ამ ცდომილებებს ამ ეკლესიის ხელდასხმების ნამდვილობისთვის“.

ანგლიკანური იერარქიის აღიარების საკითხში მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისთვის ანგლიკანური ეკლესიის რწმენის დადგენა იყო მთავარი. ამ საკითხზე საბოლოო დადგენილება ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიების წარმომადგენელთა და მეთაურთა სრულიად მართლმადიდებლურ თათბირზე იქნა მიღებული, რომელიც მოსკოვში 1948 წელს შედგა. მართალია, ეს თათბირი აშკარა პოლიტიკური ზენოლით ჩატარდა, მაგრამ ანგლიკანური იერარქიის საკითხის გადაწყვეტისთვის გამოყენებული იყო საერთო მართლმადიდებლური შეთანხმება. მის არსს „ანგლიკანური იერარქიის შესახებ“ რეზოლუცია გამოხატავს:

1. ანგლიკანური აღმსარებლობის „39 მუხლად“ გამოხატული მოძღვრება მართლმადიდებელი ეკლესიის მოძღვრებისგან მკვეთრად განსხვავდება; ანგლიკანური იერარქიის აღიარების საკითხი საიდუმლოებების შესახებ მართლმადიდებლურ სწავლებასთან შესაბამისობაში უნდა იყოს მოყვანილი...

2. ანგლიკანობის მრავალი წარმომადგენლის მხრიდან ანგლიკანურ და მსოფლიო ეკლესიებს შორის ურთიერთობების აღდგენის მცდელობისადმი ყურადღებითა და თანაგრძნობით ვართ განწყობილნი; ვადგენთ, რომ თანამედროვე ანგლიკანური იერარქია მართლმადიდებლური ეკლესიის მხრიდან მისი (ანგლიკანური) სამღვდლოების მადლმოსილების აღიარებას იმ შემთხვევაში

მიიღებს, თუ მართლმადიდებელ და ანგლიკანურ ეკლესიებს შორის ფორმალურად გამოხატული რწმენისა და აღმსარებლობის ერთობა დამყარდება“.

ანგლიკანური ეკლესიების პრაქტიკასა და მოძღვრებაში ბოლო ათწლეულების მანძილზე მომხდარმა ცვლილებებმა კიდევ უფრო დააშორა ისინი მართლმადიდებელი ეკლესიის სწავლებას. აშშ-ის ეპისკოპალურმა ეკლესიამ ქალთა მღვდლობა აღიარა. 1994 წელს ანალოგიური გადაწყვეტილება ინგლისის ეკლესიამაც მიიღო.

მიუხედავად იმისა, რომ ანგლიკანობის მამები კათოლიციზმისა და პროტესტანტიზმის უკიდურესობის არიდებას ცდილობდნენ, მათი მოძღვრება შინაგანად არამდგრადი აღმოჩნდა. ანგლიკანური ეკლესიის მოძღვრების ბუნდოვანებამ ურთიერთსაპირისპირო სწავლების განვითარებას მისცა გასაქანი. ინგლისის ეკლესიაში, მაგალითად, ორი ძირითადი დაჯგუფება არსებობს: „მაღალი ეკლესია“, რომელმაც საეკლესიო ტრადიციის ნარჩენები შემოინახა და „ფართო ეკლესია“, რომელშიც პროტესტანტული შეხედულებები ჭარბობს.

მართლმადიდებელი ეკლესიის დიალოგი და პრინციპები სხვა კონფესიების მიმართ

ქრისტეს ეკლესია დაფუძნებისთანავე ორიენტირებული იყო ადამიანებთან დიალოგზე. „წარვედით და მოიმონაფენით“... პრინციპი არა მარტო ვერბალური კომუნიკაციის მოდელს გვთავაზობს, არამედ დამოკიდებულებას გარე სამყაროსადმიც, რომლის მიმართ ეკლესია ტრანსპარენტულიც არის და მოწოდებულია მის გადასარჩენად. ეკლესიის ღიაობა ყველას მიმართ („მოვედით ჩემთან ყოველი დამაშვრალი“), ყველა ცოდვილის მიმართ, აქტუალურია დღესაც და ასეთივე დარჩება, სანამ ამგვარი სახით მატერიალური სამყარო იარსებებს. თუმცა ამ მისიის განხორციელებას ხელს უშლის ქრისტიანული სამყაროს დანაწევრებულობა. ერთობის მცნების დარღვევის შედეგად, რამაც სქიზმის ისტორიული ტრაგედია განაპირობა, დაყოფილი ქრისტიანები, ნაცვლად იმისა, რომ წმინდა სამების სახით ერთობისა და სიყვარულის მაგალითი იყვნენ, საცდურის წყარო გახდნენ. ქრისტიანთა დაყოფა ქრისტეს სხეულზე ღია სისხლმდენ ჭრილობად იქცა. დაყოფის ტრაგედია ქრისტიანული უნივერსალიზმის სერიოზული ხილული დამახინჯებაა, რაც მსოფლიოსათვის ქრისტეს მოწმობის წინააღმდეგობაა. ქრისტეს ეკლესიის ამ მოწმობის სინამდვილე მნიშვნელოვანწილად მის მიერ ნაქადაგებ ჭეშმარიტებაში მდგომარეობს.

ეკლესიის ერთიანობა და ადამიანური დაყოფის ფაქტორი

მართლმადიდებელი ეკლესია ქრისტეს ეკლესიაა, რომელიც თავად იესო ქრისტემ შექმნა; ეკლესია განმტკიცდება და აღივსება სულიწმიდის მიერ; უფალმა ბრძანა ეკლესიაზე: „ავაშენებ ჩემს ეკლესიას, და ჯოჯოხეთის ბჭენი ვერ სძლევენ მას“ (მთ. 16, 18). ეს არის ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია, რომელიც წმიდა საიდუმლოებებს ინახავს და მთელ მსოფლიოს აწვდის, ის არის „ჭეშმარიტების სვეტი და საფუძველი“ (1ტიმ. 3, 15). ეკლესია სრულად პასუხისმგებელია ქრისტეს სახარების ჭეშმარიტების გავრცელებისა და სრული ძალაუფლება აქვს, „წმიდათათვის ერთხელ მიცემული რწმენა“ დაამოწმოს (იუდ. 3).

ქრისტეს ეკლესია ერთი და ერთადერთია (წმ. კვიპრიანე კართაგენელი, „ეკლესიის ერთიანობის შესახებ“). ეკლესიის – ქრისტეს სხეულის – ერთობის საფუძველია ის, რომ მას ერთი თავი ჰყავს – უფალი იესო ქრისტე (ეფეს. 5, 23) და მასში მოქმედებს ერთი სულიწმიდა, რომელიც ეკლესიის სხეულს ცოცხალყოფს და მის ყველა წევრს ქრისტესთან, როგორც თავთან, აკავშირებს.

ეკლესია „ქრისტეში ახალი ადამიანის“ ერთობაა. თავისი განკაცებით ღვთის ძემ „ადამიანთა გრძელი ჯაჭვი განაახლა“ (წმ. ირინეოს ლიონელი) და ახალი, მაღლიანი ერი შექმნა – მეორე ადამის სულიერი მემკვიდრენი. ეკლესიის ერთიანობა მინიერ და ადამიანურ ურთიერთობაზე მაღლა დგას; ეს ერთობა ზეციდან არის მოცემული, როგორც სრულყოფილი და ღვთიური ნიჭი. ეკლესიის წევრებს თავად ქრისტე აერთიანებს, როგორც მასში ფესვგადგმულ ვაზს; ეკლესიის წევრები მარადიული სულიერი ცხოვრების ერთობაში არიან შეკრებილნი.

– ეკლესიის ერთობა ბარიერებსა და საზღვრებს ძლევს, მათ შორის, რასობრივ, ენობრივ და სოციალურ ბარიერებს. ხარება ყველა ერს უნდა ეუწყოს, რათა ისინი სულიწმიდის მადლით ერთიან ნიაღში მოვიდნენ და რწმენის ძალით გაერთიანდნენ (მთ. 28, 19-20; მკ. 16, 15; საქ. 1, 8).

ეკლესიაში მტრობა და გაუცხოებულობა დაიძლევა და ცოდვით დაყოფილი კაცობრიობის სიყვარულში ერთობა განმტკიცდება ერთარსი სამების სახით.

ეკლესია მშვიდობის საკვრელით შენარჩუნებული სულის ერთობაა (ეფეს. 4, 3), ღვთის მადლისა და სულიერი გამოცდილების სისავსე და უწყვეტობა. „სადაც ეკლესიაა, იქ ღვთის სულიცაა, ხოლო სადაც ღვთის სულია, იქ ეკლესიაცაა და მადლიც“ (წმ. ირინეოს ლიონელი, „ერესების წინააღმდეგ“, წ. 3, თ. XXIV). მადლმოსილი ცხოვრების ერთობა საეკლესიო რწმენის უცვლელობისა და ერთიანობის საფუძველია. ყოველთვის და უცვლელად „ასწავლის ეკლესიას სული წმიდა წმ. მამებისა და მოძღვრების მეშვეობით. კათოლიკე ეკლესია არ ცდება და ჭეშმარიტების ნაცვლად სიცრუეს ვერ იტყვის: რამეთუ სული წმიდა, ეკლესიის ერთგული მამებისა და მოძღვრების მეშვეობით, ყოველგვარი ცდომილებისგან იცავს მას“ (აღმოსავლეთის პატრიარქების ეპისტოლე).

ეკლესიას მსოფლიო ხასიათი აქვს – ის სხვადასხვა ადგილობრივი ეკლესიის სახით არსებობს, მაგრამ ეკლესიის ერთობა ამით სულაც არ კნინდება. „უფლის ნათლით გაბრწყინებული ეკლესია მთელ მსოფლიოში ავრცელებს თავის სხივებს, მაგრამ ყველგან განფენილი ნათელი ერთია და სხეულის ერთიანობა განუყოფელია; მთელ დედამიწაზე შლის ნაყოფით დახუნძლულ ტოტებს; მისი უხვი ნაკადები შორს მიედინებიან, თავი კი ერთია, ერთი საწყისი, ერთი დედა, ნაყოფიერების სიუხვით მდიდარი“ (წმ. კვიპრიანე კართაგენელი, „ეკლესიის ერთიანობის შესახებ“).

საეკლესიო ერთობა ევქარისტიის საიდუმლოსთან უწყვეტ კავშირშია. როდესაც მორწმუნენი ქრისტეს ერთიან სხეულს ეზიარებიან, ნამდვილად ერთიან კათოლიკე სხეულს უერთდებიან, ქრისტეს სიყვარულის საიდუმლოებაში, სულის გარდამქმნელი ძალით. თუ „ყველანი ერთსა და იმავე პურს ვეზიარებით“, ყველანი ერთ სხეულს შევადგენთ (1 კორ., 10, 17), რადგან ქრისტე ვერ განიყოფა. ამიტომაც ეწოდება ეკლესიას ქრისტეს სხეული, ჩვენ კი მისი ცალკეული ნაწილები ვართ, პავლე მოციქულის გაგებით (1 კორ., 12, 27); (წმ. კირილე ალექსანდრიელი).

ერთი წმინდა კათოლიკე ეკლესია სამოციქულოა. ღვთივდადგენილი სამღვდელოების მიერ სულიწმიდის ნიჭი მორწმუნეებს გადაეცემა. წმინდა მოციქულთაგან იერარქიული მემკვიდრეობა მადლმოსილი ცხოვრების ერთობის საფუძველია. კანონიერი სამღვდელოებისგან განდგომა სულიწმიდისგან, თვით ქრისტესგან განდგომაა. „ყველა დაემორჩილეთ ეპისკოპოსს, როგორც იესო ქრისტე თავის მამას, პრესვიტერებს კი როგორც მოციქულებს დაუჯერეთ; დიაკვნები ღვთის მცნებად გყავდეთ. ეპისკოპოსის გარეშე არავინ არაფერი გააკეთოთ, რაც ეკლესიას შეეხება. სადაც ეპისკოპოსია, იქ ხალხიც უნდა იყოს, მსგავსად იმისა, რომ სადაც იესო ქრისტეა, იქ კათოლიკე ეკლესიაცაა“ (წმ. ეგნატე ანტიოქიელი, სმირნ., 8).

კონკრეტულ თემთან კავშირით ეკლესიის თითოეული წევრი მთელ ადგილობრივ ეკლესიასთან ამყარებს კავშირს. როდესაც ჩვენს ადგილობრივ ეკლესიასთან კანონიკურ კავშირს ვარღვევთ, ამით ეკლესიის სხეულთან მადლიან კავშირს ვკარგავთ და ვწყდებით მას. ნებისმიერი ცოდვა განგვაშორებს ეკლესიისგან, მაგრამ სრულიად არ გვწყვეტს მას. ძველი ეკლესიის გაგებით, განკვეთა ევქარისტია კრებიდან გარიცხვას ნიშნავდა. განკვეთილს ეკლესიაში ხელმეორე ნათლობით არ იღებდნენ. ნათლობის წარუვალობის რწმენა ნიკეა-კონ-

სტანტინოპოლის მრწამსშია აღიარებული: „ვალღარებ ერთსა ნათლისღებას მისატყევებელად ცოდვათა“. 47-ე სამოციქულო წესი ამბობს: „ეპისკოპოსი ან პრესვიტერი, რომელიც მონათლულს ხელახლა მონათლავს, განკვეთილ იყოს“.

ამით ეკლესია მოწმობდა, რომ განკვეთილი ღვთის ერისადმი კუთვნილების „ბეჭედს“ ინარჩუნებდა. როდესაც ეკლესია განკვეთილს იბრუნებს, ის სიცოცხლეს უბრუნებს მას, ვინც სულით უკვე მონათლა ერთ სხეულში. როდესაც ეკლესია განკვეთს თავის წევრს, რომელიც მან ნათლობის დღეს დაბეჭდა, ის მისი დაბრუნების იმედს იტოვებს. განკვეთას ეკლესია განკვეთილის სულიერი აღორძინების საშუალებად განიხილავს.

– საუკუნეთა განმავლობაში ქრისტეს ერთობის მცნება არაერთხელ დარღვეულა. ღვთისგან მცნებად მოცემული ერთსულოვნების საწინააღმდეგოდ ქრისტიანობაში აზრთა სხვადასხვაობა და განხეთქილებები წარმოიქმნა. ეკლესია ყოველთვის მკაცრი და პრინციპული იყო მათ მიმართ, ვისაც ეკლესიაში განხეთქილება და შფოთი შემოჰქონდა: „რატომ გაქვთ შუღლი, უთანხმოება, გაყოფა და ჩხუბი? განა ერთი ღმერთი არ გეყავს და ერთი ქრისტი, ერთი სული ჩვენთვის გადმოღვრილი, ერთი მოწოდება ქრისტეში? რისთვის განვყოფთ ქრისტეს ნაწილებს, საკუთარი სხეულის წინააღმდეგ აღვდგებით? ისეთ უგუნურებამდე მივდივართ, გვავინყდება, რომ ერთმანეთის ნაწილები ვართ“ (ნმ. კლიმენტი რომაელი, კორინთოელთა მიმართ ეპისტოლე, 1.46).

ცდომილება და ერესი ეგოისტური თვითდამკვიდრებისა და განკერძოების შედეგია. ნებისმიერ განხეთქილებას, ანუ სქიზმას, საეკლესიო ერთობისგან დაშორება მოაქვს. თუნდაც გაყოფა არასარწმუნოებრივი საკითხების გამო მოხდეს, მაინც არღვევს ეკლესიის შესახებ სწავლებას და საბოლოო ჯამში რწმენას ამახინჯებს.

მართლმადიდებელი ეკლესია წმინდა მამების პირით ამტკიცებს, რომ ცხოვება მხოლოდ ქრისტეს ეკლესიაშია შესაძლებელი. ამავე დროს, მართლმადიდებლობისგან განდგომილი თემები არ განიხილებიან, როგორც ღვთის მადლს სრულიად მოკლებულნი. საეკლესიო ერთობის დარღვევას მადლმოსილი ცხოვრების რღვევა მოაქვს, მაგრამ მადლი განდგომილ თემებს სრულად არ ტოვებს. ამიტომ მართლმადიდებელ ეკლესიაში სხვა კონფესიებიდან მოსულებს მხოლოდ ნათლობით არ იღებენ. ერთობის რღვევის მიუხედავად, მაინც რჩება გარკვეული არასრული კავშირი, რომელიც ეკლესიის ერთობაში დაბრუნების საწინდარია.

განდგომილთა საეკლესიო მდგომარეობა ცალსახა განსაზღვრებას არ ექვემდებარება. დაყოფილ ქრისტიანულ სამყაროში მისი ერთიანობის ნიშნები არსებობს: ღვთის სიტყვა, ქრისტეს, როგორც ღმერთისა და განკაცებული მაცხოვრის, რწმენა (1 იოანე 1.1-2; 4.2,9) და გულწრფელი კეთილმსახურება.

– დაბრუნების სხვადასხვა წესი არსებობს (ნათლობით, მირონცხებით, სინანულით), რაც ცხადყოფს, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია სხვადასხვა კონფესიას დიფერენცირებულად უდგება. კრიტერიუმს რწმენის შენარჩუნების ხარისხი და ქრისტიანული სულიერი ცხოვრების ნორმები წარმოადგენს. სხვადასხვა მიღების წესის დადგენით მართლმადიდებელ ეკლესიას ამა თუ იმ კონფესიაში მადლმოსილი ცხოვრების შენარჩუნების ან რღვევის შესახებ მსჯავრი არ გამოაქვს, რადგან ეს ღვთის განგებისა და მსჯავრის საიდუმლოებად მიაჩნია.

მართლმადიდებლობა არ არის აღმოსავლეთის ეკლესიის „ეროვნულ-კულტურული კუთვნილება“. მართლმადიდებლობა არის ეკლესიის შინაგანი თვისება, სამოციქულო ხანიდან მომავალი სარწმუნოებრივი სწავლების, საღვთისმსახურო და იერარქიული წყობის შენარჩუნება.

არ შეიძლება დავყვეთ ცდუნებას და წარსულის იდეალიზება მოვახდინოთ, ან ეკლესიის ისტორიაში არსებულ ტრაგიკულ ნაკლოვანებებსა და წარუმატებლობაზე თვალი დავხუჭოთ. სულიერი თვითკრიტიკის მაგალითს ეკლესიის დიდი მამები გვაძლევენ. ეკლესიის ისტორიაში მრავალი შემთხვევა ყოფილა, როდესაც საეკლესიო ერის დიდი ნაწილი ერესში გადასულა, მაგრამ ისტორიამ ისიც იცის, რომ ეკლესია ერესს პრინციპულად ებრძოდა – მას ერესისგან განკურნების, სინანულისა და ეკლესიის წიაღში დაბრუნების გამოცდილება აქვს. თვით ეკლესიის წიაღში მცდარი აზროვნების გაჩენისა და მასთან ბრძოლის გამოცდილებამ მართლმადიდებელი ეკლესიის შვილები სიფხიზლეს მიაჩვია. მართლმადიდებელი ეკლესია თვინიერად მოწმობს, რომ ის ჭეშმარიტებას იცავს და ამავე დროს ყველა ისტორიული საცდურიც ახსოვს.

ერთობის აღდგენისკენ სწრაფვა

მართლმადიდებელი ეკლესიის სხვა კონფესიებთან ურთიერთობის უმთავრესი მიზანია ქრისტიანთა ერთობის აღდგენა (იოანე, 17.21), რაც ღვთის განგების ნაწილია და ქრისტიანობის არსს ეხება. ეს არის მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის, მისი არსებობის ყველა დონეზე, უპირველესი ამოცანა.

ამ ამოცანის მიმართ გულგრილობა ან მისი უარყოფა ერთობის ღვთიემოცემული მცნების დარღვევაა. ბასილი დიდის სიტყვებით, „უფლის გულწრფელი და ჭეშმარიტი მსახურები უნდა ეცადონ გააერთიანონ დანაწევრებული ეკლესიები“. მართლმადიდებელი ეკლესია დარღვეული ქრისტიანული ერთობის აღდგენას აუცილებლად მიიჩნევს, მაგრამ ამასთან ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტი ერთობა მხოლოდ ერთი, წმინდა, კათოლიკე და სამოციქუ-

ლო ეკლესიის წიაღშია შესაძლებელი. ერთობის ნებისმიერი სხვა „მოდელი“ მიუღებელია.

– მართლმადიდებელი ეკლესია ვერ მიიღებს თეზისს იმის შესახებ, რომ ისტორიული განხეთქილებების მიუხედავად, ქრისტიანთა პრინციპული, სიღრმისეული ერთობა თითქოს არ დარღვეულა, და რომ ეკლესია მთელი „ქრისტიანული სამყაროა“, რომ ქრისტიანობა თითქოს დენომინაციური ბარიერების მიღმა არსებობს და რომ ეკლესიათა განყოფილება მხოლოდ არასრულყოფილი ადამიანური ურთიერთობების დონეს ეკუთვნის. ამ კონცეფციის თანახმად, ეკლესია ერთიანია, მაგრამ ერთიანობა ხილულ ფორმებში არასაკმარისად არის გამოვლენილი. ერთობის ასეთი მოდელის თანახმად, ქრისტიანთა ამოცანაა არა დაკარგული ერთობის აღდგენა, არამედ როგორც არსებული ერთობის გამოვლენა. ამ მოდელში მეორდება „უხილავი ეკლესიის“ შესახებ სწავლება, რომელიც რეფორმაციაში წარმოიქმნა.

ზემოხსენებულ კონცეფციასთან დაკავშირებული ე.წ. შტოების თეორია სრულიად მიუღებელია. თეორიის თანახმად, ქრისტიანობის „შტოებად“ დაყოფა ნორმალური და განგებითია.

– მართლმადიდებლობისათვის მიუღებელია მტკიცება იმის შესახებ, რომ ქრისტიანული განხეთქილებები ქრისტიანობის ისტორიის არასრულყოფილების გარდაუვალი ნაწილია, რომ განყოფილება მხოლოდ ისტორიულ ზედაპირზე არსებობს და მისი განკურნება ან დაძლევა დენომინაციებს შორის კომპრომისული შეთანხმებებით არის შესაძლებელი.

მართლმადიდებელი ეკლესია „დენომინაციების თანაბრობას“ ვერ აღიარებს. ეკლესიისგან განმდგარნი ვერ შეუერთდებიან მას იმ მდგომარეობაში, რომელშიც ახლა იმყოფებიან – აუცილებელია არსებული დოგმატური განსხვავებების დაძლევა და არა მათთვის უბრალოდ

გვერდის ავლა. ეს ნიშნავს, რომ ერთობისაკენ გზა არის სინანულის, მოქცევისა და განახლების გზა.

– მიუღებელია აზრი, რომ განხეთქილებები მხოლოდ ტრაგიკული გაუგებრობაა, რომ უთანხმოებები მხოლოდ სიყვარულის ნაკლებობის გამოა მიუღებელი, თითქოს არ გვსურს გავიგოთ, რომ განსხვავებების მიუხედავად, „მთავარშია“ საკმარისი ერთობა. განხეთქილებებს ადამიანურ ვნებებამდე, ეგოიზმამდე და მით უმეტეს, კულტურულ, სოციალურ და პოლიტიკურ გარემოებებამდე ვერ დავიყვანთ. ასევე მიუღებელია მტკიცება, რომ ქრისტიანულ ეკლესიასა და ქრისტიანულ თემებს მეორეხარისხოვანი საკითხები განუოფს. დაუშვებელია განხეთქილებები და უთანხმოებები სხვადასხვა არასაღვთისმეტყველო ფაქტორამდე დავიყვანოთ.

მართლმადიდებელი ეკლესია უარყოფს თეზისს, რომ ქრისტიანული სამყაროს ერთობა მხოლოდ მსოფლიოსათვის ერთობლივი ქრისტიანული მსახურებით შეიძლება აღდგეს. ქრისტიანული ერთობა საერო საკითხებში ერთსულოვნებით ვერ აღდგება, რადგან ამ შემთხვევაში ქრისტიანები მეორეხარისხოვანში იქნებიან ერთსულოვანნი, პირველხარისხოვანში კი უთანხმოება ექნებათ.

დაუშვებელია რწმენაში ერთობა აუცილებელი ჭეშმარიტებების ვიწრო წრით შემოვსაზღვროთ და ამ წრის გარეთ კი „საეჭვოში თავისუფლება“ დავუშვათ. რწმენაში აზრთა სხვადასხვაობის მიმართ ტოლერანტობის პრინციპი დაუშვებელია. ამასთან, დაუშვებელია რწმენის ერთობისა და მისი გამოხატვის ფორმების შერევა.

ქრისტიანული სამყაროს დაყოფა თვით რწმენის გამოცდილებაში დაყოფაა და არა მარტო დოქტრინულ ფორმულებში. სრული თანხმობა რწმენის გამოცდილებაში უნდა იქნეს მიღწეული და არა მარტო მის ფორმალურ გამოხატვაში. ფორმალური აღმსარებლობითი ერთობა ეკლესიის ერთობას არ ამონურავს, თუმცა მისი ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა.

ეკლესიის ერთობა, პირველ რიგში, საიდუმლოებებში ერთობაა. საიდუმლოებებში ჭეშმარიტ ერთობას არაფერი აქვს საერთო ე. წ. ინტერკომუნიონთან. ერთობა მხოლოდ მადლმოსილი გამოცდილებისა და ცხოვრების იდენტობაში, ეკლესიის რწმენაში, სულიწმიდაში საიდუმლო ცხოვრების სისრულეში განხორციელდება.

ქრისტიანული ერთობის სიყვარულსა და რწმენაში აღდგენა მხოლოდ ზეგარდმო მოგვეცემა, როგორც ყოვლისშემძლე ღვთის ნიჭი. ერთობის წყარო ღმერთშია, ამიტომ მისი აღდგენის ადამიანური მცდელობები ამაოა, რადგან „თუ უფალი არ ააშენებს სახლს, ამაოდ გაირჯებიან მისი მშენებლები“ (ფსალმ. 126. 1). მხოლოდ უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, რომელმაც ერთობის მცნება დაგვიდო, არის ის, ვისაც ამ მცნების შესრულების ძალა შეუძლია მოგვეცეს, რადგან ის არის „ჭეშმარიტება, გზა და სიცოცხლე“ (იოანე 14. 6). მართლმადიდებელი ქრისტიანების ამოცანაა ქრისტეში ცხოვნების საქმეში ღმერთთან თანამოქმედება.

მართლმადიდებლური მონაწილეობა არამართლმადიდებლებს

მართლმადიდებელი ეკლესია ძველი ეკლესიის გადმოცემისა და მადლიან ნიჭთა დამცველია, ამიტომ სხვა კონფესიებთან ურთიერთობაში თავის მთავარ ამოცანად მიიჩნევს მუდმივ მონაწილეობას, რომელიც გადმოცემაში არსებულ ჭეშმარიტებას აცხადებს და მის მიღებას უწყობს ხელს. სრულიად მართლმადიდებლური კრებისწინა მესამე თათბირის დადგენილებაში ვკითხულობთ: „მართლმადიდებელ ეკლესიას ღრმად სჯერა, რომ იგი ერთი, წმინდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის რწმენისა და გადმოცემის მატარებელი და მამონმებელია და მტკიცედ სჯერა, რომ მას თანამედროვე მსოფლიოში ქრისტიან-

თა ერთობისკენ სვლაში ცენტრალური ადგილი უკავია... მართლმადიდებელი ეკლესიის მისია და ვალია, წმინდა წერილისა და წმინდა გადმოცემის ჭეშმარიტების სრულად გადმოცემა, რაც ეკლესიას მის უნივერსალურ ხასიათს სძენს... მართლმადიდებელი ეკლესიის აღნიშნული პასუხისმგებლობა, ისევე როგორც მისი ეკუმენიკური მისია ეკლესიის ერთიანობასთან მიმართებაში, მსოფლიო კრებებმა გამოხატეს. კრებები მართალი რწმენისა და საიდუმლოებებში მონაწილეობის კავშირს ხაზს უსვამდნენ. მართლმადიდებელი ეკლესია ყოველთვის ისწრაფოდა სხვადასხვა ქრისტიანული ეკლესიებისა და კონფესიების ქრისტიანები დაკარგული ერთობის ძებნისკენ მოეზიდა, რათა ყველანი რწმენის ერთობამდე მივსულიყავით".

მართლმადიდებლური მოწმობის ამოცანა ეკლესიის ყველა წევრს ეკისრება. მართლმადიდებელ ქრისტიანებს მკაფიოდ უნდა ესმოდეთ, რომ მათ აღმსარებლობას მსოფლიო, უნივერსალური ხასიათი აქვს. ეკლესია მოწოდებულია არა მხოლოდ თავიანთ შვილებს ასწავლოს, არამედ მათაც დაუმოწმოს ჭეშმარიტება, ვინც ის დატოვა. „მაგრამ როგორ უხმონ მას, ვინც არ ირწმუნეს? როგორ ირწმუნონ, ვინც არ სმენიათ? ან როგორ ისმინონ უქადაგებლად?“ (რომ., 10, 14). მართლმადიდებელ ქრისტიანთა ვალია დაამოწმონ ის ჭეშმარიტება, რომელიც ეკლესიას სამუდამოდ ებოძა, რადგან პავლე მოციქულის თქმით, „ჩვენ ვართ ღვთის თანამოსაქმენი“ (1 კორ. 3.9).

არამართლმადიდებლებთან დიალოგი

დიალოგისათვის დოგმატური პრინციპულობისა და ძმური სიყვარულის შერწყმაა დამახასიათებელი. აღნიშნული პრინციპი „მსოფლიო საპატრიარქოს წმინდა სინოდის საპასუხო ეპისტოლეშია“ (1903) მითითებული, რომელიც

ანგლიკანებსა და ძველ კათოლიკებთან საღვთისმეტყველო დიალოგის მეთოდს ეხება: არამართლმადიდებლებთან „უნდა გავვაჩნდეს ძმური მზადყოფნა, დავეხმაროთ მათ განმარტებებით, ყურადღება გამოვიჩინოთ მათი საუკეთესო სურვილებისადმი, დიდსულოვნება – გაუგებრობებისადმი, რომლებიც მრავალსაუკუნოვანი განხეთქილების პირობებში ბუნებრივად არსებობს, მაგრამ, ამავე დროს, მტკიცედ უნდა აღვიარებდეთ ჩვენი მსოფლიო ეკლესიის რწმენას, როგორც ეკლესიისა, რომელიც ქრისტეს მემკვიდრეობის ერთადერთი დამცველია და საღვთო მადლის ერთადერთი მაცხოვრებელი კიდობანია... მათ მიმართებაში ჩვენი ამოცანაა, უნდობლობითა და გაუტანლობით არ დავუდოთ ზედმეტი წინაღობა ერთობისაკენ მიმავალ გზაზე... გავუცხადოთ მათ ჩვენი რწმენა და მტკიცე დაჯერებულობა იმაში, რომ მხოლოდ ჩვენი აღმოსავლური მართლმადიდებელი ეკლესიაა მსოფლიო ეკლესია, რომელმაც ქრისტეს სრული სანიდარი შეუბღალავად დაიცვა და ამით ვაჩვენოთ მათ, თუ რა უნდა გაითვალისწინონ და გადაწყვიტონ, თუ მართლაც სწამთ ეკლესიის წიაღში ყოფნის მაცხოვრებლობა და მართლაც სურთ ეკლესიასთან ერთობა“.

არამართლმადიდებლებთან მართლმადიდებელი ეკლესიის დიალოგი საღვთისმეტყველო ხასიათს ატარებს. საღვთისმეტყველო დიალოგის მიზანია არამართლმადიდებლებს მართლმადიდებელი ეკლესიის ეკლესიოლოგიური თვითშეგნება, მისი სწავლების საფუძვლები, კანონიკური წყობა და სულიერი ტრადიცია ავუხსნათ და გაუგებრობა თუ არსებული სტერეოტიპები განვუქარვოთ.

მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლები არამართლმადიდებლებთან დიალოგს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა მამათა და სამოციქულო გადმოცემის, მსოფლიო და ადგილობრივი კრებების სწავლებისადმი ერთგულების პრინციპით აწარმოებენ. ამასთან, გამორიცხულია სხვადასხვა სახის დოგმატური და სარ-

ნმუნოებრივი კომპრომისები. საღვთისმეტყველო დიალოგებისა და მოლაპარაკებების არანაირი დოკუმენტები და მასალები მართლმადიდებელი ეკლესიებისათვის სავალდებულო ხასიათს არ ატარებს, სანამ მათ სრულიად მართლმადიდებლობა არ დაამტკიცებს.

მართლმადიდებლების თვალსაზრისით, არამართლმადიდებლებისათვის ერთობის გზა დოგმატური ცნობიერების განკურნებასა და გარდაქმნაზე გადის. ამ გზაზე კვლავ უნდა გაიაზრონ საკითხები, რომლებიც მსოფლიო კრებებზე განიხილებოდა. არამართლმადიდებლებთან დიალოგში მნიშვნელოვანია ეკლესიის რწმენის გამომხატველი წმინდა მამათა სულიერი და საღვთისმეტყველო მემკვიდრეობის შესწავლა.

მოწმობა ვერ იქნება მონოლოგი – ის მსმენელს, ურთიერთობას გულისხმობს. დიალოგი ორ მხარეს, ურთიერთობისათვის, ურთიერთგაგებისათვის ორმხრივ მზადებას საჭიროებს და არა მხოლოდ „გახსნილ სასმენელთ“ და „გახსნილ გულებს“ (2 კორ., 6.11). ამიტომ არამართლმადიდებლებთან მართლმადიდებლების საღვთისმეტყველო დიალოგის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა საღვთისმეტყველო ენა, გაგება და განმარტება.

ფრიად სასიხარულოა ის ფაქტი, რომ არამართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო აზრი თავისი საუკეთესო წარმომადგენლების სახით ძველი ეკლესიის წმინდა მამათა მემკვიდრეობის, რწმენისა და წყობისადმი გულწრფელ და ღრმა ინტერესს ავლენს. ამავე დროს უნდა ვაღიაროთ, რომ მართლმადიდებელი და არამართლმადიდებელი ღვთისმეტყველების ურთიერთობაში მრავალი გადაუჭრელი პრობლემა და აზრთა სხვადასხვაობა რჩება. რწმენის მრავალ ასპექტში ფორმალური მსგავსება ჭეშმარიტ ერთობას არ ნიშნავს, რადგან მართლმადიდებელ და არამართლმადიდებელ ტრადიციაში მოძღვრების ელემენტები სხვადასხვანაირად განიმარტება.

არამართლმადიდებლებთან დიალოგმა კელავ გააჩინა იმის გაგება, რომ ერთიანი კათოლიკე ჭეშმარიტება სხვადასხვა კულტურულ-ენობრივ კონტექსტში შეიძლება სხვადასხვანაირად გამოიხატებოდეს და განხორციელდებოდეს. დიალოგის მსვლელობისას უნდა შეგვეძლოს კონტექსტის აუცილებლობისა და კათოლიკე სისავსისგან გადახრის გარჩევა. საჭიროა ერთიან კათოლიკე გადმოცემაში მრავალფეროვნების ზღვრის თემა გამოვიკვლიოთ.

რეკომენდებულია საღვთისმეტყველო დიალოგის ფარგლებში ერთობლივი კვლევითი ცენტრების, ჯგუფებისა და პროგრამების შექმნა. მნიშვნელოვნად უნდა მივიჩნიოთ ერთობლივი საღვთისმეტყველო კონფერენციების, სემინარებისა და სამეცნიერო შეხვედრების გამართვა, დელეგაციებისა და პუბლიკაციების გაცვლა, ერთობლივი საგამომცემლო პროგრამების განვითარება. დიდი მნიშვნელობა აქვს ასევე სპეციალისტების, მასწავლებლებისა და ღვთისმეტყველების გაცვლას.

საღვთისმეტყველო თემების გარდა, დიალოგი ეკლესიისა და მსოფლიოს ურთიერთობის პრობლემების სპექტრსაც უნდა შეეხებოდეს. არამართლმადიდებლებთან ურთიერთობების განვითარების მნიშვნელოვანი მიმართულებაა საზოგადოებრივი მსახურების სფერო. სადაც ეს მოძღვრებასა და სულიერ პრაქტიკას არ ეწინააღმდეგება, უნდა განვაავითაროთ რელიგიური განათლებისა და კატეხიზაციის ერთობლივი პროგრამები.

ორმხრივი საღვთისმეტყველო დიალოგების თავისებურება, მრავალმხრივი კავშირებისა და ქრისტიანთშორის ორგანიზაციებში მონაწილეობისგან განსხვავებით, იმაში მდგომარეობს, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია ამ დიალოგებს იმ ფორმითა და მოცულობით უძღვება, რომელსაც მოცემულ მომენტში მისაღებად მიიჩნევს. საზომია თავად დიალოგების წარმატება, პარტნიორობის მზადყოფნა, გაითვალისწინონ მართლმადიდებელი

ეკლესიის პოზიცია საეკლესიო-საზოგადოებრივი პრობლემების ყველაზე ფართო სპექტრში.

არამართლმადიდებლეთან დიალოგთან დაკავშირებული შიდა ამოცანები

მართლმადიდებლები მათი სარწმუნოების თვალსაზრისით მცდარ შეხედულებებს უარყოფენ, მაგრამ მონო-დებულნი არიან, ქრისტიანული სიყვარულით მოეპყრონ ადამიანებს, რომლებიც ამ შეხედულებებს აღიარებენ. არამართლმადიდებლეთან ურთიერთობისას მართლმადიდებლები თავიანთი რწმენის სინმინდესა და ეკლესიის ერთობას მოწმობენ. ჭეშმარიტების მოწმობისას მართლმადიდებლები ამ მოწმობის ღირსნი უნდა აღმოჩნდნენ. არამართლმადიდებლების შეურაცხყოფა დაუშვებელია.

აუცილებელია საეკლესიო საზოგადოებრიობის უტყუარი და კვალიფიცირებული ინფორმირება მართლმადიდებელი ეკლესიის არამართლმადიდებლეთან დიალოგის, პერსპექტივებისა და კავშირების შესახებ.

ეკლესია გმობს მათ, ვინც მცდარი ინფორმაციის მეშვეობით მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ არამართლმადიდებლებისადმი მოწმობის ამოცანებს ამახინჯებს, ეკლესიის მაღალ იერარქიას შეგნებულად ცილს სწამებს და „მართლმადიდებლობის ღალატს“ აბრალებს. ასეთი ადამიანების მიმართ, რომლებიც მორწმუნეებში საცდურს თესავენ, კანონიკური ზომები უნდა გავატაროთ. ამ მხრივ უნდა ვიხელმძღვანელოთ თესალონიკში გამართული სრულიად მართლმადიდებლური შეხვედრის გადანყვებილებით (1998): „დელეგატებმა ერთხმად დაგმეს ადგილობრივ მართლმადიდებელ ეკლესიებში არსებული სქიზმატთა ჯგუფები, რომლებიც ეკუმენისტურ თემას ეკლესიის ხელმძღვანელობის კრიტიკისა და

მისი ავტორიტეტის შებღალვისათვის იყენებენ, რითიც ეკლესიაში უთანხმოებისა და განხეთქილების ჩამოგდებას ცდილობენ. თავისი უსამართლო კრიტიკის მხარდაჭერისათვის ისინი ცრუ მასალებსა და დეზინფორმაციას იყენებენ. დელეგატებმა ასევე ხაზი გაუსვეს, რომ ეკუმენიკურ მოძრაობებში მართლმადიდებელთა მონაწილეობა მუდამ მართლმადიდებლურ გადმოცემას, ადგილობრივი მართლმადიდებელი ეკლესიების წმინდა სინოდების და სრულიად მართლმადიდებლური შეხვედრების გადანყვებილებს ეყრდნობა... მონაწილეებს ერთსულოვნად ესმით ქრისტიანთშორის საქმიანობაში მონაწილეობის აუცილებლობა. ჩვენ არა გვაქვს უფლება უარი ვთქვათ მისიაზე, რომელიც უფალმა ჩვენმა იესო ქრისტემ დაგვაკისრა: არამართლმადიდებელ სამყაროსთან ჭეშმარიტების მოწმობის მისია... ჩვენ არ უნდა გავწყვიტოთ სხვა კონფესიების ქრისტიანებთან კავშირი, როდესაც ისინი ჩვენთან თანამშრომლობისათვის არიან მზად... ეკუმენიკურ მოძრაობაში მართლმადიდებელთა მონაწილეობის მრავალი წლის განმავლობაში არც ერთი ადგილობრივი მართლმადიდებელი ეკლესიის არც ერთ (ოფიციალურ) წარმომადგენელს არ უარუყვია მართლმადიდებლობა. პირიქით, ეს წარმომადგენლები ყოველთვის იყვნენ თავიანთი საეკლესიო ხელმძღვანელობის ერთგულნი და მორჩილნი, კანონიკურ წესებთან, მსოფლიო კრებებისა და წმინდა მამათა სწავლებისა და მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა გადმოცემის შესაბამისად მოქმედებდნენ“. ეკლესიისათვის საფრთხეს ისინიც წარმოადგენენ, რომლებიც ქრისტიანთა შორის კონტაქტებში მონაწილეობენ მართლმადიდებელი ეკლესიის სახელით საეკლესიო ხელისუფლების კურთხევის გარეშე და ისინი, ვინც საცდურს ავრცელებს მართლმადიდებელ გარემოში არამართლმადიდებლობასთან დაუშვებელ საკრალურ კავშირში შესვლით.

დასკვნა

გასული ათასწლეული ტრაგიკული განხეთქილების, შუღლისა და გათიშულობის ნიშნითაა დალდასმული. XX საუკუნეში დაყოფილმა ქრისტიანებმა ქრისტეს ეკლესიასთან ერთობის მოპოვების მისწრაფება გამოავლინეს. მართლმადიდებელმა ეკლესიამ მზადყოფნა გამოხატა არამართლმადიდებელ ქრისტიანებთან ჭეშმარიტებისა და სიყვარულის დიალოგი ეწარმოებინა, დიალოგი, რომელიც ქრისტეს მოწოდებითა და ქრისტიანთა ერთობის საღვთოს მცნებითაა შთაგონებული. დღესაც, ჩვენი უფლისა და მაცხოვრის, იესო ქრისტეს, განკაცებიდან მესამე ათასწლეულის მიჯნაზე, მართლმადიდებელი ეკლესია სიყვარულით მოუწოდებს მათ, ვისთვისაც იესო ქრისტეს კურთხეული სახელი ცისქვეშეთში ყველა სხვა სახელზე მაღლა დგას (საქმე, 4, 12), ეკლესიაში ნეტარი ერთობისაკენ: „ჩვენი ბაგენი თქვენთვის მეტყველებენ... და თქვენთვისვე გვაქვს გახსნილი გული“ (2 კორ., 6.11).

სარჩევი

იმპერატორები ალექსანდრე სევერუსი და ფილიპე არაბი	7
იმპერატორი გალიენე	12
იმპერატორი გალერიუსი	26
იმპერატორი კონსტანტინე	32
ქრისტიანული დოგმატიკის ჩამოყალიბება (I და II მსოფლიო კრებები)	53
ქრისტოლოგიური დავები (III-VI მსოფლიო კრებები)	62
ხატმებრძოლობა	70
ადრეულ ეკლესიაში დასავლური ქრისტიანული ტრადიციის განვითარება. ეკლესიების გაყოფის წანამძღვრები და ისტორია.....	80

XI საუკუნის ეკლესიათა გაყოფის მოკლე ისტორია	84
რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება.....	89
რომის პაპის სარწმუნოებრივი უცდომელობის დოგმატი.....	98
სულიწმიდის არა მხოლოდ მამისაგან, არამედ „და ძისაგან“ გამომავლობის შესახებ სწავლება (ფილიოქუე)	107
რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება პირველქმნილ ცოდებაზე.....	119
რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება ცხოვებაზე	122
რომის კათოლიკური ეკლესიის მარიამული დოგმატები.....	127
რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება წმინდა წერილსა	

და წმინდა გადმოცემაზე	133
რომის კათოლიკური ეკლესიის სწავლება	
საიდუმლოებებზე.....	134
 პროტესტანტული აღმსარებლობების	
სწავლა-მოქმედება	140
 მართლმადიდებელი ეკლესიის დიალოგი და	
პრინციპები სხვა კონფესიების მიმართ	197
ეკლესიის ერთიანობა და ადამიანური დაყოფის ფაქტორი	198
ერთობის აღდგენისკენ სწრაფვა	203
მართლმადიდებლური მოწმობა არამართლმადიდებლებს	206
არამართლმადიდებლებთან დიალოგი.....	208
არამართლმადიდებლებთან დიალოგთან დაკავშირებული	
შიდა ამოცანები	211
 დასკვნა	213

წიგნი მოამზადა ჟურნალ „კარიბჭის“ სარედაქციო ჯგუფმა

„კვირის პალიტრის“ ბიბლიოთეკა

დაიბეჭდა შპს „კოლორში“