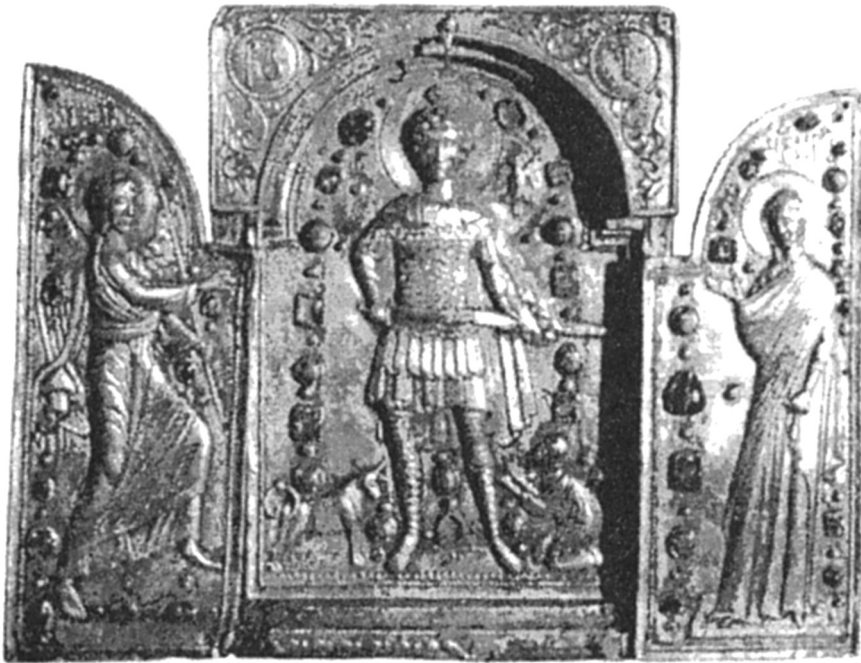


ISSN 1512-1623

რელიგია

სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო ჟურნალი



თბილისი
2011

სარედაქციო საბჭო:

EDITORIAL BOARD:

მიტროპოლიტი სერგი (ჩეკურიშვილი)
 გიგლა აბდალაძე
 (პ. მგ. მდივანი)

რისმაგ გორდეზიანი
 ირინე დარჩია
 ნიკოლაე დურა (რუმინეთი)
 ანასტასია ზაქარიაძე
 გურამ თევზაძე
 კატერინა იეროდიაკონუს
 საბერძნეთი

ირაკლი კალანდია
 ზურაბ კიკნაძე
 ირმა რატანი
 ვიქტორ რცხილაძე
 ზაზა სხირტლაძე
 დოდო (მარიამ) ლლონტი
 ელგუჯა ხინთიბიძე
 დემურ ჯალაღონია

Metropolitan Sergi (Chekurishvili)
 Gigla Abdaladze
 (Secretary in charge) (Tbilisi)

Rismag Gordeziani (Tbilisi)
 Irina Darchia (Tbilisi)
 Nikolae Dura (Constanta)
 Anastasia Zakariadze (Tbilisi)
 Guram Tevzadze (Tbilisi)
 Katerina Ierodiakonus (Athens)

Irakli Kalandia (Tbilisi)
 Zurab Kiknadze (Tbilisi)
 Irma Ratiani (Tbilisi)
 Viktor Tskhiladze (Tbilisi)
 Zaza Skhirtladze (Tbilisi)
 Dodo (Mariam) Glonti (Tbilisi)
 Elgudja Khintibidze (Tbilisi)
 Demur Jalagonia (Tbilisi)

ჟურნალი დაარსდა 1992 წელს
 ვიქტორ რცხილაძის ინიციატივით

The magazine was established by the
 initiative of Viktor Rtskhiladze in 1992

ჩვენი მისამართია:
 0164 თბილისი, გ. ჩუბინაშვილის №50
 ტელეფონები:
 (+995 32) 957334
 მობილური: (+995 93) 526123
 ელფოსტა: dodo_mariami@yahoo.com

Our address:
 50 G. Chubinashvili str.
 0164 Tbilisi, Georgia
 Tel.: (+995 32) 957334
 (+995 93) 526123
 E-mail: dodo_mariami@yahoo.com

შინაარსი

ღვთისმეტყველება

ზურაბ ჭიანჭი – საული და დავითი 5
ლოლო (მარია) ლლონბი – ქრისტესმიერი ღირსყოფა და უღირსობა 15
თაიშარაზ ფანჯიანიძე – ქრისტიანული ეთიკა 21

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

მღვდელი ალექსი ქუბაშვილი – საქართველოს მართლმადიდებელი
ეკლესიის სამოციქულო სტატუსის ისტორიულ-კანონიკური
პრინციპები 30
ელდარ ბუბლაშვილი – საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ეფრემ II
(სიდამონიძე) მოგონება წმ. დავით და კონსტანტინე მხეიძეების
წმინდა ნაწილების შესახებ 43

რელიგია და ფილოსოფია

მიხეილ მახარაძე – გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობა და
არეოპაგიტული მოძღვრება 47
ანასტასია ზაქარიაძე – პასუხისმგებლობის ფენომენი. 62
ირაქლი ბრაჭული – აზროვნების პარადიგმა მხატვრულ თეოლოგიაში 72

რელიგია და სოციოლოგია

ანა ქაცბანია – ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში პოსტანამედროვე
საზოგადოებაში რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაციის
კრიტიკული გააზრებისათვის 80
რობერტ ნილ ბალა – რელიგიის ელასიფიკაცია
(თარგმნა და შენიშვნები დაურთო გივი როგავამ) 86

წიგნების მიმოხილვა

იონანე ჰენანი – პლატონიზმი და პროფეტოზი 96

RELIGION #3, 2011

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL MAGAZINE CONTENTS

THEOLOGY

- Zurab Kiknadze** – Saul and David 5
- Dodo (Mariam) Glonti** – Christian worthiness and unworthiness..... 15
- Teimuraz Panjikidze** – Christian Ethics Thomas a Kempis 21

THE HISTORY OF THE CHURCH OF GEORGIA

- Priest Aleksi Kshutashvili** – Georgian Orthodox Church apostolic status
historical-canonc principles..... 30
- Eldar Bubulashvili – Recollection of Catholicos-Patriarch of Georgia Eprem II
(Sidamonidze) about Sacred Remains of Saint Great Martyrs, David and
Konstantine 43
- Lali Osepashvili** – From history of Cross of Vine, in the view of
Georgian and Armenian historic sources..... 38

RELIGION AND PHILOSOPHY

- Mikheil Makharadze** – Theory of Gregory of Nazianzus and the Areopagitical
Doctrine..... 47
- Anastasia Zakariadze** – Phenomenon of Responsibility 62
- Irakli Brachuli – Paradigm of thinking in artistic theology 72

RELIGION AND SOCIOLOGY

- Kakha Ketsbaia** – On Critical Interpretation of Virtualization of Religious Life in
Post-modern Society..... 80
- Robert Nil Beli** – Clafication of Religion
(Translation and Comments by Givi Rogava) 86

REVIEW OF BOOKS

- Ioanes Hessen** – Platonizm and Profetizm 96

ზურაბ კიკნაძე

საული და ღავითი

შეიქმნა პარადოქსული ვითარება: ქვეყანაში ორი ცხებულება – ერთი ცხადი, რომელიც მეფობას ახორციელებს, მეორე – ფარული, რომელიც ნაბი-ნაბიჯ უახლოვდება მეფობას. ბოროტი სულისგან შეპყრობილი და მართული საული კვლავ ცხებულად რჩება. უფალი განუდგა თავის ცხებულს, ღავითი კი, თავადაც ცხებულს, მისი მორჩილია. მაგრამ ამ ნაბიჯებს მეფობისკენ ღავითი შეგნებულად არ დგამს. მას ბევრჯერ მიეცა შემთხვევა საულის მოკვლისა, მაგრამ პიეტეტი ცხებულის წინაშე ხელს აღამართვინებს მასზე. ღავითი დევნილია საულისგან, მაგრამ მთელი ეს პერიოდი მისი ცხოვრებისა სიწრფელით და ცხებულის წინაშე თავის დამდაბლებით არის აღბეჭდილი. „ვის წინააღმდეგ გამოვიდა ისრაელის მეფე? ვის დევნი? მხოლოდ მკვდარ ძალს, მხოლოდ რწყილს რასმე“ (1მეფ. 24:15). ისრაელიანი ამ ენით მხოლოდ უფალს შეიძლება ელაპარაკებოდეს, მხოლოდ უფლის წინაშე აღიარებდეს თავის არარაობას („ხოლო მე მატლ ვარ და არა კაც“, ფსალმ. 21:7). მაგრამ ღავითი თავადაც ხომ ცხებულია? ცხებული ცხებულის წინაშე აცამტვერებს თავს, თავისი ცხებულება დავიწყებული აქვს.

მაგრამ პროვიდენცია ღავითს მეფობისთვის ამზადებს. ამისათვის, შესაძლოა, განგება თავად ღავითს ყველაზე ნაკლებად იყენებდეს. ღავითი ბუნებრივად მიყვება თავის შინაგან ძახილს, სინდისის ხმას, მოწოდებას. პარადოქსია, რომ ყველაზე მეტს ღავითის გამეფებისთვის საული აკეთებს. საულის უნებური ნაბიჯები ღავითის გამეფებისა და მისი ავტორიტეტის გაზრდის გზაზე სიმბოლოურად არის და პრაგმატულიც – არც ერთი გაცნობიერებული არ არის. მის ხელს განგება წარმართავს.

I. მეფის მკურნალი. თავად სულიერმა მდგომარეობამ საულისა განაპირობა ჭაბუკი ღავითის, უკვე ცხებულის, მიწვევა სამეფო კარზე იმ ფუნქციით, რომელსაც არაფერი საერთო მეფობასთან არა აქვს. მაგრამ, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ თუმცა ქნარი ბოროტი სულით შეპყრობილი საულის შავნალვლიანობის გასაფანტავად აქვს მომარჯვებული ღავითს, ეს მუსიკალური ინსტრუმენტი, შესაძლოა, ბელადის ხელში ხალხზე ზემოქმედების არქაული საშუალების გამოძახილი იყოს. ყოველ შემთხვევაში, ქნარი იგი შორს არ არის წინასწარმეტყველებასთან. მას ვხედავთ წინასწარმეტყველთა გუნდის ხელში, რომელიც სამუელის მიერ ახლად ცხებულ საულს შეეყრება (1მეფ. 10:5). მუსიკა წინასწარმეტყველების არსებითი ელენენტი. წინასწარმეტყველი მოითხოვს მას, როგორც წინასწარმეტყველების პირობას. „ახლა, მომიყვანეთ მეჩანგე, – ამბობს ელისე, რომელიც ორმა მეფემ – ისრაელის და იუდას – მოიწვია საწინასწარმეტყველოდ, – და, როცა უკრავდა მეჩანგე, უფლის ხელი იყო ელისეზე“ (4მეფ. 3:15). ჩანს, ქნარის ჰანგი ის არხია, რომლის მეშვეობით უფლის სული ეუფლება ადამიანს და „სხვა კაცად“ გარდაქმნის მას. იგივე

არხია გახსნილი, როცა ჰანგით საულის შავნაღვლიანობა იფანტება, ანუ უფლის სულით ბოროტი სული განიდევნება. პირველ ხანებში ასეც ხდებოდა:

„და როცა შემოაწვებოდა ბოროტი სული ღვთისაგან საულს, აიღებდა დავითი ქნარს და უკრავდა ხელში, და ამოისუნთქავდა საული და კარგად ხდებოდა, და გაეცლებოდა მას ბოროტი სული“ (1მფ. 16:23).

II. მხსნელი. უკვე საულის კარზე მყოფი დავითი, რომელსაც კეთილი თვალით შეხედა საულმა, უფრო ზუსტად, როგორც დედანშია, „მადლი ჰპოვა საულის თვალში“, შეესწრო ფილისტიმელი გოლიათის გამოსვლას და მის მიერ ისრაელიანებზე და მათ ღმერთზე თავსლაფის დასხმას. ამ ეპიზოდს ომების წარმოების ძველ პრაქტიკაში რომ არ ჰქონდეს ანალოგიები, გველემშაპისგან გმირის მიერ სოფლის გადარჩენის მითოლოგიამდ მივიჩნევდით. თუნდაც მივიჩნიოთ, ეს საქმის ვითარებას არ შეცვლის: ყოველი რეალურ-ისტორიული ხდომილება შეგვიძლია რომელიმე მითოლოგიამაში მოვაქცოთ და ტიპოლოგიურად განვაზოგადოთ. ამით მის ისტორიულ ავთენტურობას არაფერი დააკლდება. საულის საშველად ბეთლემიდან მოსული დავითი ახლა ისრაელს მოევიწიებდა მხსნელად. წინამძღოლი – მეფის თუ მთავრის – მისია სწორედ ხსნაა, რამაც გამოიწვია ისტორიაში მეფე-მხსნელის ინსტიტუტი. შუმერელი მეფე – ლუ-გალ „დიდ კაცი“ ქალაქის, თემის, მხსნელი უნდა ყოფილიყო კრიზისულ ვითარებაში. ძველი აღთქმის საზღვრებში რომ დავრჩეთ, მსაჯული (ებრ. შოფეტ) სხვა არავინაა, თუ არა ყოველი კონკრეტული გასაჭირიდან ხალხის მხსნელი (მოშიაყ), რომელიც მხსნელობის საქმეს უფლისმიერი ხარიზმით ახორციელებს. იმ რეალობას, რასაც დღეს ჩვენ ამ ბერძნული სიტყვით (ქარისმა) გამოვთქვამთ, ძველი აღთქმის ენაში შეესაბამება ხშირად ნახსენები ფორმულა „და იყო უფლის სული მასზე“, „და მოიცვა იგი უფლის სულმა“. (შუმერულში ამ ფორმულის შესატყვისია: „როდესაც ნინგირსუმ თავის ქალაქს მადლიანი თვალით გადმოხედა, გუდეა ქვეყნის მწყემსად ამოარჩია, სამოც სარ (216 000) კაცს შორის ხელი დაადო...“). და, რაც საგულისხმოა, ის, ვისზეც უფლის სულია გადმოსული, ერთადერთია მოცემულ ვითარებაში. მხსნელი ერთადერთია, და ეს იყო დავითი ამ ორთაბრძოლაში, რომელიც გადამწყვეტი აღმოჩნდა ისრაელისთვის. ისრაელს მეფე უკვე ჰყავდა – საული, მაგრამ გამოჩნდა დავითი, რომელმაც გოლიათის დამარცხებით, როგორც მხსნელმა, მეფობაზე პრეტენზია განაცხადა. ეს ფარული პრეტენზია, რომელიც წლების შემდეგ უნდა ეპოვა და ჰპოვა კიდევ განაღდება, დავითმა მეტაფორულად გამოთქვა საულთან საუბარში, ვიდრე გოლიათთან საბრძოლველად გავიდოდა:

„და უთხრა დავითმა საულს: ნურავის გული ნუ შედრკება მის წინაშე. წავა შენი მსახური და შეებრძოლება ამ ფილისტიმელს.

და უთხრა საულმა დავითს: ვერ გახვალ საბრძოლველად მაგ ფილისტიმელთან, რადგან შენ ჯერ ბავშვი ხარ, ის კი მებრძოლია სიყრმითგანვე.

და უთხრა დავითმა საულს: მწყესავდა შენი მსახური თავისი მამის ფარას და, როცა დაეცემოდა ლომი ან დათვი და გაიტაცებდა ფარიდან ცხვარს,

გავეკიდებოდი, ვკლავდი და პირიდან გამოვგლეჯდი. ყბაში ჩავავლებდი ხელს და ვკლავდი.

ლომსაც და დათვსაც ამარცხებდა შენი მსახური. ამ წინადაუცვეთელ ფილისტიმელსაც იგივე დაემართება, რადგან სირცხვილში აგდებს ცოცხალი ღვთის რაზმებს.

და თქვა დავითმა: უფალი, რომელიც დამიხსნიდა ხოლმე ლომისაგან და დათვი-საგან, ახლაც დამიხსნის ამ ფილისტიმელისაგან. და უთხრა საულმა დავითს: წადი, უფალი იყოს შენთან!” (1მეფ. 17:32-37).

თუმცა ეს მეტაფორაზე მეტია: ხალხის წინამძღოლისთვის, მხსნელისთვის, მწყემსის საქმიანობა არსობრივად მეფობის იგივეობრივია. ამიტომაც მწყემსი მეფის სინონიმი იყო როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ძველ ხალხებში, ჩვენს საუკუნეს კი სასულიერო წინამძღოლის ტიტულად შემორჩა. ურის III დინასტიის დამაარსებელი ურნამუ განმადიდებელ ჰიმნში მოიხსენიება როგორც „მწყემსი (სიპა) ურნამუ“, „მწყემსი ქვემარტი ურნამუ“; ხამურაბი თავისი კანონების პროლოგში აცხადებს: „ხამურაბი ვარ, ენლილისგან დადგენილი მწყემსი“. ეს წოდება აშურელ მეფეთა ტიტულატურაში მკვიდრდება... აგამემნონის ტიტულია „ხალხთა მწყემსი“ (პოიმენ ლაონ)... მოსე, რომელიც ფარაონის სახლიდან იყო გამოსული, მიდიამის მწყემსი გახდა და მისი მწყემსობა ხალხის წინამძღოლობად გარდაიქმნა. ყველაზე მკაფიოდ ეს გარდაქმნა ებეკიელმა ჩამოაყალიბა ერთ-ერთ წინასწარმეტყველებაში:

„მე თავად გადავარჩინ ჩემს ცხვარს და აღარ იქნება დატაცებული. მე ვიქნები მსაჯული ცხვარსა და ცხვარს შორის.

ერთ მწყემსს დავუყენებ და ის დამწყესავს მათ. დავითს, ჩემს მსახურს, დავუყენებ; თავად ის დამწყესავს მათ და ის იქნება მათი მწყემსი” (ეფ. 34:22-23).

საულთან სიტყვისგებაში დავითი ამბობს სრულიად აშკარად და დაუფარავად, როგორც იოსები თავის მომავალ დიდებაზე (და ამ გულახდილობის მსხვერპლი შეიქნა კიდევც), რომ თუ ადრე ის მამისეულ ფარას იხსნიდა ლომის ხახისგან, ახლა ისრაელს იხსნის ის გოლიათის მძლავრებისაგან. ადვილი ამოსაცნობის ვინ არის ის მამა, რომლის ფარასაც დავითი მწყესავდა და იხსნიდა: ერთი, ყოფითი, განზომილებით ეს მამა, ცხადია, იესეა, მისი მიწიერი მამა, მეორე განზომილებით, იგი უფალია, რომლის სამწყსოს – ისრაელის – მწყემსად ემზადება დავითი. საული იღებს ამ ცნობას, რომ ის ადრე მამის ფარას მწყესავდა, როგორც ინფორმაციას დავითის ბიოგრაფიიდან და მასში პროვიდენციალურ საზრისს ვერ ხედავს. მაგრამ მისი სიტყვები: „უფალი იყოს შენთან!“ პროვიდენციალურია.

III. სამეფო და მეფის ასული. მივაქციოთ ყურადღება იმას, რომ უკიდურეს გასაჭირში, რომელიც ადგას ისრაელს და მის მეფეს გოლიათისაგან, საული მხსნელს თავის ასულს სთავაზობს ცოლად: „მის მძღველს დოვლათით აავსებს მეფე და თავის ასულს მიათხოვებს ცოლად, და მამამისის სახლს გააზაბატებს ისრაელში“ (1მეფ. 17:25-ბ). დავითი რაზმებში შორის ტრიალებს და, უფროსი ძმის ფიქრით (1მეფ. 17:28), თავისი ამპარტავნობით ზედმეტ ინტერესს იჩენს ამ ჯილდოს მიმართ:

„ჰკითხა დავითმა ახლოს მდგარ კაცებს: რა ბედი ეწევა კაცს, ვინც ამ ფილისტიმელს დაამარცხებს და სირცხვილს მოხოცავს ისრაელს? ვინ არის ეგ წინადაუცვეთელი, ფილისტიმელი, ასეთ სირცხვილში რომ აგდებს დღეს ღვთის რაზმებს?“ (1მეფ. 17:26).

ამ სამ ჯილდოთაგან – დოვლათი, მეფის ასული, გააზაბატება – მეფის ასული უმთავრესია, რომელსაც მოაქვს დოვლათიც და თავისუფლებაც. ამიტომ ეს ორი სახსენებელიც არ იყო. მათი ხსენება იმაზე მიგვითითებს, რომ საული თავის ასულში, რომელსაც სთავაზობს, იმ შინაარსს არ დებს, რომელსაც დავითი თავისი წინასწარმეტყველური გუმანით, თუნდაც ბუნდოვნად, უნდა ხედებოდეს. ხოლო საულს ამ შეთავაზებას, უნდა ვიფიქროთ, თავად განგება შთააგონებს. სიღრმისეულად ეს

წინადადება ასე გამოითქმის: ვინც გოლიათს ძლევს, მისი იქნება სამეფო. რადგან მეფის ასული სამეფოს განსახიერებაა, მასში, როგორც განძში, განივთებულია სამეფო. საული ამ მითოლოგიით მისდა უნებურად ამბობს, რომ სამეფო მის მხსნელს ეკუთვნის, სამეფო მისია, ვინც მას გამოიხსნის. ასეთ ვინმედ დავითი, ქნარის ხმაზე მეფის შავნალვლიანობის უკუმერელი, გამოჩნდა.

შენიშვნა 1. ანალოგიისთვის მსოფლიო სიტყვიერებას რომ არ გამოვედევნოთ, ნესტანის მაგალითიც კმარა, რომლის გარეშე ტარიელისთვის ინდოეთის ტახტი მიულწეველია. თუმცა აფექტის მდგომარეობაში ის მიაძახებს ფარსადანს:

„შენი ქალი არად მინდა, გაათხოვე, გამარიდე!

ინდოეთი ჩემი არის, არვის მივსცემ ჩემგან კიდე” (569/566).

მაგრამ, როგორც მომავალმა აჩვენა, სასტიკად მოტყუვდა ამ სიტყვები მთქმელი. სწორედ მეფის ქალის „გარიდება“ დააბრკოლა მისი გამეფება. პოემის ავტორმა ყველა ხდომილება ნესტანის დასატყვევებლად და ინდოეთის მტრის ხელში ჩასაგდებლად წარმართა, რათა მეფობის მოსაპოვებლად ტარიელი უფლისწულისა და ქვეყნის მხსნელი გამხდარიყო.

მეფის ასულის მოტივი რჩება ჰაერში გამოკიდებულ მითოლოგიამად, რომელსაც არ ჰქონია რეალიზაცია. საულმა სხვა მიათხოვა თავისი უფროსი ასული მერობი, დავითს კი მიქალი (LXX-ში მელქოლ) შესთავაზა, როცა შეიტყო, რომ იგი დავითის მიმართ არ იყო გულგრილი, იფიქრა, „მივათხოვებ, რომ მახედ ექცეს მას” (1მეფ. 18:21). მოტივი, როგორც ვხედავთ, არატრადიციულია. მაგრამ ეს შეთავაზებაც ხსნასთან არის დაკავშირებული: საული ურვადის სანაცვლოდ ასი ფილისტიმელის ჩუჩას მოითხოვს (1მეფ. 18:25) იმ იმედით, რომ მას „მისწვდებოდა ფილისტიმელთა ხელი” (1მეფ. 18:21). ეს ე. წ. ძნელი დავალებაა, რომელსაც ზღაპრებში სასიამაორო ავალებს სასიძოს იმ განზრახვით, რომ ვაჟი ვერ შეასრულებს დავალებას და დაიღუპება, მაგრამ, როგორც წესი, სასიძო წარმატებით ძლევს „ძნელ ამოცანას”. ასევე დავითმა წარმატებით შეასრულა ეს კურიოზული დავალება, რისთვისაც მიიღო მიქალი. მაგრამ საულმა მიქალი ვერ გამოიყენა დავითის სამტროდ.

ასეა თუ ისე, დავითი მაინც გახდა მეფის სიძე, რაც მას გამეფებას უქადის. პროვიდენციამ აქ მიქალის სიყვარული ჩართო: დაღუპვის ნაცვლად, რასაც საული მოელოდა, მიქალის სიყვარულმა იხსნა დავითი. როცა მეფისგან საფრთხე აშკარად დაემუქრა, მიქალმა გააპარა დავითი. (1მეფ. 19:11-12).

თავად დავითს ცხებულის სიძეობისთვის „თავი არ ეღირსებოდა”. მეფის წინადადებაზე, ჩემს ასულს მოგათხოვებო, პასუხობს: „ვინ ვარ მე, რა არის ჩემი ცხოვრება ან მამაჩემის გვარი ისრაელში, რომ მეფის სიძე გავხდე?” (1მეფ. 18:18), ან როცა მეფის გამოგზავნილები ეუბნებიან, „დაესიძეო მეფეს”, პასუხობს: „ადვილი გგონიათ მეფის სიძეობა? მე ხომ ერთი უპოვარი და უბირი კაცი ვარ” (18:23). არ ახსოვს ამ “უბირს”, რომ თავადაც ცხებულია? მაგრამ დავითმა ხომ იცის, რომ გოლიათთან საბრძოლველად მისი გასვლის ერთ-ერთი მოტივი ჯილდოთი (მეფის ასულით) დაინტერესება იყო: ამაოდ არ კითხულობს ამის შესახებ გამუდმებით (1მეფ. 17:26, 30), რისთვისაც უფროსი ძმის კიცხვას იმსახურებს. „რისთვის ჩამოხვედი აქ? ვის დაუტოვე ის მცირე ფარა უდაბნოში?.. მხოლოდ ბრძოლის საყურებლად ხარ ჩამოსული” (1მეფ. 17:28).

ცოტა ხნის შემდეგ დავითი საულის წინაშე სიამაყით ახსენებს თავისი მამის ფარას, ძმამ აბუჩად აიგდო იგი სიმცირის გამო. თუმცა ამ სიტყვებით იმის თქმაც

სურს, რომ დავითის ადგილი სამწყესურშია და არა ომში. დავითი კი, როგორც დავინახეთ, ამ ორ სფეროს შორის განსხვავებას ვერ ხედავს.

IV. იონათანი. მეფის ასულების გარდა არსებობს იონათანი, რომელსაც განსაკუთრებული როლი აქვს დაკისრებული იმ პროცესში, რომელსაც დავითი გამეფებამდე მიჰყავს. იონათანი, მემკვიდრე უფლისწული, განუდგება მამას და თმობს უფლისწულობას დავითის სიყვარულისათვის. მხოლოდ სიყვარულისთვის, რადგან არ ჩანს, რომ მან იცის რაიმე დავითის ცხებულების შესახებ.

1 „და როცა მოათავა საულთან ლაპარაკი, შეეკრა იონათანის სული დავითის სულს, და შეიყვარა იგი იონათანმა როგორც საკუთარი თავი.

2 და წაიყვანა იგი (დავითი) საულმა იმ დღეს და არ მისცა ნება დაბრუნებულყო მისი მამის სახლში.

3 და დადეს ალექმა იონათანმა და დავითმა, რადგან შეიყვარა იგი როგორც საკუთარი თავი.

4 და გაიძრო იონათანმა მოსასხამი, მასზე რომ იყო, და მისცა დავითს, და თავისი შესამოსელი, და თავისი მახვილიც და თავისი შვილდიც, და თავისი სარტყელიც.

5 და ყველგან დადიოდა დავითი, სადაც კი გააგზავნიდა მას საული” (1 მეფ. 18:1-5).

ვხედავთ, როგორ არის შეჭრილი იონათანი საულსა და დავითს შორის, უფრო სწორად სიყვარული საულისა და დავითის ურთიერთობაში, ის-ის იყო მეფის ეჭვიანობა, შიში და სიძულვილი უნდა დაწყებულიყო. იონათანი ჩადგა მათ შორის, როგორც მხსნელი. შესაძლებელია ის, რაც აღწერილია მე-4 მუხლში, როცა ერთი მეორეს თავის სამოსელს და ნივთებს გადასცემს, ძმად გაფიცვის რიტუალი ყოფილიყო (თუმცა წესის სრულყოფისთვის ნივთების გაცვლა იქნებოდა უპრიანი, რასაც დავითის მხრიდან ვერ ვხედავთ). ამ ცალმხრივი გადაცემით ხილული ხდება ის, რაც პირველ და მესამე მუხლებშია ნათქვამი: „და შეიყვარა იგი იონათანმა როგორც საკუთარი თავი”. ამ ნივთებთან ერთად, მისი პიროვნების ატრიბუტებს რომ შეადგენს, იონათანის სული შეეკვრის დავითის სულს. და მაინც არ არის გამორიცხული, რომ აქ ხდება უფლისწულის მიერ სამეფო ინსინიების გადაცემა ფარულ ცხებულზე. თუმცა რეალურად არც ერთია მეფე და არც მეორე მემკვიდრე. ეს თამაშია თითქოს, ჩრდილი იმისა, რაც უნდა მოხდეს: დავითი დაიკავებს მემკვიდრის ადგილს.

V. საულის სიშმაგე. დავითის ქნარი ყოველთვის არ შევლოდა საულს. დავითის ავტორიტეტის ზრდის კვალობაზე იზრდებოდა საულის შური, ეჭვი და შიში, რადგან გრძნობდა, რომ ღვთის სული დავითზე იყო გადმოსული. შური და შიში კი მხოლოდ ბოროტ სულს კვებავდა. ქემოთ დამოწმებული ეპიზოდი მას შემდეგ მოხდა, რაც ბრძოლაში გამარჯვებულ დავითს საულზე უპირატესობა მიანიჭეს: „შემუსრა საულმა თავისი ათასი, ხოლო დავითმა თავისი ათი ათასი!” განაწყენებულმა და ეჭვით შეპყრობილმა საულმა ამაზე დასძინა: „მეფობალა აკლია” (1 მეფ. 18:7-8).

„მეორე დღეს შეიპყრო უფლის ბოროტმა სულმა საული და გაშმაგდა სახლში და დავითი [ქნარს] უკრავდა ხელით, როგორც ყოველთვის, და შუბი იყო საულის ხელში. და მოისროლა საულმა შუბი, იფიქრა, გავატარებ შუბს დავითსა და კედელს შორისო, და გაექცა მას დავითი ორგზის” (1 მეფ. 18:10-11).

აქ აშკარაა კონტრასტული პარალელიზმი მშვიდობიან, კეთილსმყოფელ ქნარსა და სისხლიან შუბს შორის. საულს შუბი ეჭირა ხელში და დავითი ქნარზე უკ-

რავდა ხელით (ან ხელში). ამიერიდან, როგორც ჩანს, დავითი თავისი ქნარით უკვე ველარ ასრულებს იმ მისიას, რისთვისაც მიწვეული იქნა საულის კარზე. ქნარის ჰანგებს შუბმა გადაუღობა გზა. ეს ინციდენტი განმეორდა:

„და იყო ბოროტი სული უფლისაგან საულზე და იჯდა შინ და შუბი ეჭირა ხელში, დავითი კი ქნარზე უკრავდა ხელით. და უნდოდა საულს გაეტარებინა შუბი დავითსა და კედელს შორის, მაგრამ გაუსხლტა საულს და შუბი კედელს მოხვდა“ (1მეფ. 19:9).

შენიშვნა 2. „გამმაგდა“. ზმნის ფორმა ითნაბზე, რომელიც, ჩვეულებრივ, ითარგმნება როგორც „წინასწარმეტყველებს“, ამ ადგილას გამოხატავს საულის ექსტატიურ მდგომარეობას, რომელიც ბოროტი სულის შეპყრობით არის გამოწვეული და მას კავშირი არა აქვს წინასწარმეტყველებასთან, რომელსაც იგი, როგორც ცხებული, ახორციელებდა წინასწარმეტყველთა გუნდთან შეხვედრისას, როცა მასზე უფლის სული გადმოვიდა (1მეფ. 10:10). ამ დროს სიმმაგე ღვთიურია, მაგრამ ბოროტი სულით შეპყრობილი საულის სიმმაგე სიმმაგეა ყოფითი აზრით, რომელიც გამოხატულება და შედეგი აგრესიაა. ამ სიმმაგით ესხმის თავს საული დავითს. როგორც წინასწარმეტყველების სიმმაგეში ადამიანი არა საკუთარი ნებით, არამედ უფლის სულით მოქმედებს, აგრესიის სიმმაგეში ბოროტი სულია ადამიანის წარმმართველი. ამ დროს საული, როცა ის შუბს ესვრის დავითს, „სხვა კაცი“, როგორც „სხვა კაცი“ იყო მაშინ, როცა წინასწარმეტყველთა გუნდთან ერთად წინასწარმეტყველებდა. ერთ „სხვა კაცს“ უფლის სული უნათებს გონებას, მეორე „სხვა კაცს“ ბოროტი სული „აშმაგებს“.

ტიპოლოგიისთვის: სოკრატე პლატონის დიალოგ „ფედროსში“ ამბობს, „ყველაზე დიდი სიკეთეები სიკეთეთა შორის ჩვენთვის სიმმაგეს (მანია) მოაქვსო“. ბერძნებში ოთხი სახის მანია არსებობს, რომელთაგან ერთი პროფეტულია. არის ეროტული (ტრფიალების), ტელესტური (რიტუალური), პოეტური სიმმაგეები. ყველა მათგანში შეშლილობის, სიმმაგის, სხვაგვარად, ირაციონალობის მომენტია გადამწყვეტი.

შენიშვნა 3. დავითის შემთხვევაში „ხელით“ ან „ხელში“ (ებრ. ბეკად) შეგვეძლო სინტაქსურ და შინაარსობრივ ხარვეზად (თუ ზედმეტობად) მიგვეჩინა, მაგრამ ავტორმა ამ სიმეტრიით გააწონასწორა მოქმედ პირთა პოზიციები. რასაც ისინი აკეთებენ, ხელით აკეთებენ.

VI. მოსასხამის კიდე. დევნილებაში მყოფ დავითს, რომლის გამუდმებული ძახილი იყო „საულ, საულ, რისთვის მდევნი მე“, ორგზის მიეცა შემთხვევა, მოეკლა მისი სამკვდრო-სასიცოცხლოდ მდევნელი საული. საული იქცევა როგორც ავაზაკი, დავითი კი – როგორც მეფე. აქაც პროვიდენციის ხელი ჩანს. დავითს საშუალება ეძლევა საულის მოკვლის, მაგრამ განგება დანდობის აქტით სიმბოლურ ქმედებას ჩაადენინებს მას.

„და როგორც კი დაბრუნდა საული ფილისტიმელთაგან, შეატყობინეს, ენგადის უდაბნოშიაო დავითი.“

და აიყვანა საულმა მთელი ისრაელისგან გამორჩეული სამი ათასი კაცი და წავიდა დავითისა და მისი კაცების საქებრად სანიაშორე კლდეებში.

და მივიდა ცხვრის სადგომებთან გზის ნაპირას, სადაც გამოქვაბული იყო, და შევიდა შიგ საული საჭირო საქმეზე. ხოლო დავითი და მისი კაცები გამოქვაბულის შიგნით ისხდნენ.

და უთხრეს დავითს მისმა კაცებმა: აჰა, ის დღეც, რომელზეც გითხრა უფალმა, აჰა, ხელში ჩაგიგდებო შენს მტრებს და უყავი მათ, რაც გენებოსო. და წამოდგა დავითი და ჩუმად მოაჭრა კიდე საულის მოსასხამს.

ამის შემდეგ სტკიოდა გული დავითს, რომ მოაჭრა კიდე საულისას.

და უთხრა დავითმა თავის კაცებს: ღმერთმა დამიფაროს, რომ ასეთი საქმე ვუყო ჩემს ბატონს, უფლის ცხებულს! ხელს როგორ აღვმართავ მასზე, რადგან უფლის ცხებულია იგი” (1 მეფ. 24:2-7).

მეფის მოსასხამის კიდის ანაჭერი სამმაგი სამხილია დავითის ხელში:

ა) ეს ანაჭერი ნიშანია დავითის ერთგულებისა და სიწირფელისა ცხებულისადმი: „შეხედე, მამაჩემო და დააკვირდი შემი მოსასხამის კიდეს, ხელში რომ მიჭირავს... ამბზე მიხვდი, რომ არა არის ჩემში ბოროტება...” – ეს გადასძახა საულს გამოქვაბულიდან გამოსულმა, როცა საული კარგა მანძილზე იყო მოშორებული (1 მეფ. 24:12);

ბ) ეს ანაჭერი ნიშანია გულისტკივილისა იმის გამო, რომ ცხებულის და მამის მიმართ, მიუხედავად იმისა, რომ დაინდო იგი, ესოდენი კადნიერება გამოიჩინა, შეეხო რა მის ინტიმურ საკუთრებას.

გ) ეს ანაჭერი ნიშანია იმისა, რომ თავის დროზე დავითი დაეპატრონება სამეფოს, რომელიც ახლა საულს უჭირავს. ანაჭერის სიმბოლიკა გასაგები გახდება, თუ გავიაზრებთ სამეფო სამოსელის, როგორც რეგალიის, მნიშვნელობას. გოლიათთან საბრძოლველად გასვლის წინ საული მოსავს მას თავისი, როგორც მეზობელი მეფის, საკუთარი შესამოსელით (1 მეფ. 17:38) და ამით თითქოს გადააბარებს მეფობას (ან ფიქრობს, რომ დავითს ამ უთანასწორო ბრძოლაში ცხებულის სამოსელი დაიცავს, ან, გამარჯვების შემთხვევაში, მასაც წილი ექნება თავისი სამოსელის მეოხებით გამარჯვებაში). მაგრამ დავითი უარს ამბობს მეფის სამოსელზე იმ მოტივით, რომ ნაჩვევი არ არის მსგავსი სამოსელის ტარებას. დავითს თავისი გზა აქვს და თავისი სამოსელი და საჭურველი.

არის ეპიზოდი ძველ აღთქმაში, სადაც სამოსლის სიმბოლოურობა უფრო რელიეფურია და დამაჯერებელი. წინასწარმეტყველის ენაში სამოსელს სამეფოს მნიშვნელობა აქვს.

„ისე მოხდა იმხანად, რომ გასული იყო იერუსალიმიდან იერობოამი და შემოხვდა გზად სილოამელი წინასწარმეტყველი ახია, რომელსაც ახალი მოსასხამი ესხა. ამ ორის მეტი არავინ იყო მინდვრად.

და აიღო ახიამ ახალი მოსასხამი, მოსხმული რომ ჰქონდა, და თორმეტ ნაწილად დაგლიჯა.

და უთხრა იერობოამს: აიღე შენთვის ათი ნაგლეჯი, რადგან ასე ბრძანა უფალმა, ისრაელის ღმერთმა: გამოგვლეჯ სამეფოს ხელიდან სოლომონს და შენ მოგცემ ათ შტოს.

და ერთი შტო მას დარჩება ჩემი მსახურის, დავითის, გულისათვის და იერუსალიმის გულისათვის, ქალაქისა, რომელიც ავირჩიე მე ისრაელის ყველა შტოდან” (3 მეფ. 11:29-32).

ხშირად წინასწარმეტყველების სიტყვიერად გადაცემას წინასწარმეტყველთა პრაქტიკაში ცვლის მოქმედება. ასე იქცეოდა ჰოსია, იერემია, ეზეკიელი და სხვანიც, როცა ამის საჭიროება დადგებოდა. ჰოსია ცოლად ირთავს გარყვნილ, მაგრამ საყვარელ ქალს იმის საჩვენებლად, რომ უფალს დაცემულნიც უყვარს და შეიწყნარებს ყველა მათგანს, თუ დაუბრუნდებიან მას (ოსია, 3); იერემია უღელს იდ-

გამს ქედზე და ასე დადის იერუსალიმის ქუჩებში ხალხის დასაწმუნებლად, რომ აიტანონ ბაბილონის უღელი (27:211); ეზეკიელი ლტოლვილის გუდას მოიკიდებს ზურგზე და გალავნის ნანგრევიდან სტოვებს ქალაქს იმის საჩვენებლად, თუ რა მოვლის ხალხს (12:3-11).

იერობოამისთვის ახიას წინასწარმეტყველება დამაჯერებელი რომ ყოფილიყო, ახიამ არ დაინდო ახალი მოსასხამი და ორ და ათ ნაგლეჯად აქცია იგი იმის საჩვენებლად, რა დაემართება მოკლე ხანში ისრაელის ერთიან სხეულს. წინასწარმეტყველის თორმეტ ნაწილად გაგლეჯილმა მოსასხამმა ისრაელის გაგლეჯილი სხეულის სიმბოლიკა იტვირთა.

ახიას ეს მოქმედება – მოსასხამის დაგლეჯა – წინასწარმეტყველური სიმბაგეა, რასაც სალი აზრი ვერ გაამართლებს, მაგრამ პარადოქსულად სწორედ ამ უგნურებას აქვს დამარწმუნებელი ძალა, უფრო მეტად, ვიდრე გონივრულ საქციელს ან რაციონალურად წარმოთქმულ სიტყვებს, რომლებიც ესმით, მაგრამ ვერ ხვდებიან.

თუმცა დავითის ხელში საულის მოსასხამის კიდის ანაჭერს განზრახული წინასწარმეტყველების ნიშნად ვერ მივიჩნევთ (როგორც ზემოთჩამოთვლილ ეპიზოდებშია), მაგრამ საულმა მასში სწორედ ის დაინახა, რაც განგებას ჰქონდა ჩაფიქრებული, სახელდობრ, დინასტიის შეცვლა. მას შემდეგ, რაც დავითმა შორიდან დაანახა მას ეს ნიშანი, საულს სტოვებს (ოღონდ დროებით) ბოროტი სულით გამოწვეული სიმბაგე, აღიარებს დავითის სიმართლეს და თავის სიავეს, და მნიშვნელოვან სიტყვებს წარმოთქვამს:

„ვინ არის ისეთი, რომ დაჭერილი მტერი გაუშვას გზაზე? უფალმა გადაგიხადოს სიკეთით იმის საზღაურად, რაც დღეს მიყავი.

ახლა კი მჯერა, რომ ნამდვილად იმეფებ და განმტკიცდება შენს ხელში ისრაელის სამეფო (1მეფ. 26:20-21).

„ახლა კი მჯერა...“ რამ დააჯერა? იმან, რომ შეფარებულში საჭიროებისთვის უმწეოდ ჩამუხვლილი მტერი, დაინდო? ეს ნამდვილად მეფური საქციელია, ასე მხოლოდ მეფე თუ მოიქცევა. ამ კერძო შემთხვევაში კი ცხებულმა ცხებული დაინდო.

VI-ა. შუბი და მათარა. კიდევ ერთხელ მიეცა დავითს თავის მდევნელზე შურისგების და მეფობის ხელში ჩაგდების შანსი.

„და მივიდნენ ღამით დავითი და აბიშაი ხალხთან და, აჰა, ხედავენ, წევს მძინარე საული შუაგულ ბანაკში და მისი შუბი სასთუმალთან არის ჩარჭობილი...

და უთხრა აბიშაიმ დავითს: ღმერთმა ჩაგაგდებინა დღეს ხელში შენი მტერი. ახლა ერთი დაკვრით დავაკლავ მიწას, მეორე აღარ დამჭირდება.

და უთხრა დავითმა აბიშაის: „ნუ დაღუპავ მას, რადგან უფლის ცხებულზე ხელის აღმმართველი დაუსჯელი ვერ გადარჩება...“

და აიღო დავითმა შუბი და მათარა საულის სასთუმლიდან და წავიდნენ თავისთვის...“ (1მეფ. 26:11-12).

ეს ორი სამხილიც – შუბი და მათარა მეფის, როგორც მებრძოლის და როგორც ცოცხალი ადამიანის აუცილებელი საგნებია. შუბის ხელში ჩაგდება მისი პატრონის განიარაღების, ხოლო მათარისა მისი სიცოცხლის წყაროდან მოწყვეტის ნიშანია. მაგრამ დავითი უბრუნებს მათ თავის პატრონს. დავითი არ ხელყოფს საულის ძალაუფლებას და სიცოცხლეს.

VII. გეთელი გოლიათი. ვინ იყო იგი? მისი ზომები შთამბეჭდავია: „ექვსი წყრთა და ერთი მტკაველი იყო მისი სიმაღლე“ (1მეფ. 17:4-ბ). ცხადია, საჭურველიც ტა-

ნის შესაფერისი გაბარიტების ჰქონდა. იგი ფილისტიმელად არის დასახელებული ტექსტში, წარმოშობით კი, ფიქრობენ, გადაშენებულ რეფაელთა ნაშიერი უნდა ყოფილიყო, როგორც შემორჩენილი ფილისტიმელთა შორის და მათ სამსახურში ჩამდგარი მტრის თავზე ზარის დასაცემად. მეორე რჯულის წიგნის მიხედვით, ისინი „დიდი, მრავალრიცხოვანი და ტანმაღალი ხალხი იყო“ (რჯლ. 2:20-21). მეფეთა წიგნში, დავითის მათიანის ნაწილი, ინახავს ხსოვნას რაფას სხვა ნაშიერის შესახებ, „რომელსაც ხელებზე და ფეხებზე ექვს-ექვსი თითი ება...“ (2მეფ. 21:22). ექვს-ექვსი თითი ხელ-ფეხზე, როგორც ანომალია, საკვირველი არ არის, არც სამი მეტრის ტანია მაინცდამაინც დაუჯერებელი – პალესტინის ამავე ეპოქის არქეოლოგიურ ფენაში დადასტურებულია ამ სიდიდის ჩონჩხი. მაგრამ ტიპოლოგიურია, რომ თითქმის ყველა ხალხის ფოლკლორი წინარემოსახლეობას ბუმბერაზებად მიიჩნევს, რომელთა ნაშთებს თანამედროვეობაშიც ხედავენ ან ეჩვენებათ.

ძველი აღთქმის ამ ეპიზოდის – ფიზიკურად უთანასწორო შერკინების – ჩანაფიქრით, რომელიც სხვაგანაც გვხვდება, მაგალითად, გიდეონის შემთხვევაში, როცა მსაჯულმა სამასი მეომრით სძლია მრავალრიცხოვან ფილისტიმელთა რაზმებს (მსაჯ. 7), გამარჯვება არაადამიანურ ძალაზე მხოლოდ ხერხით და უფლის შეწევნით („არა მახვილითა და შუბით იხსნის უფალი“, 1მეფ. 17:47) მიიღწევა. დავითის სახით აქ გონება, ერთადერთი ადამიანური ძალა, ძლევს ფიზიკურ სტიქიას, გონება, რომელსაც შეუძლია გამოიგონოს ახალი იარაღი. დავითი ახალი ფორმაციის ადამიანია, მან არა მხოლოდ გოლიათს, არამედ თავის თანამედროვეებსაც გაუსწრო. მან ჩამოიხსნა საულის შეთავაზებული ტრადიციული საჭურველი – სპილენძის მუზარადი, ჯავშანი და მახვილი, და თითქმის შიშველად მწყემსის იარაღით – კომბლით ხელში და მწყემსის გუდით, რაშიც ხუთიოდე რიყის ქვა იდო, და ყველასათვის უცნობი შურდულით გავიდა საბრძოლველად. „მახვილი არ სჭერია ხელში დავითს“ (1მეფ. 17:50-ბ).

შურდული, რომელსაც პირველად ხედავს გოლიათი, არ არის მის თვალში საბრძოლო იარაღი. უფრო მეტიც, მისთვის შეურაცხმყოფელიც არის, დავითმა დაამცირა იგი, არად ჩააგდო როგორც მეტოქე. კომბალი და ეს უცნობი შურდული, მათრახს რომ ჩამოჰგავს, მხოლოდ ძალის მოსაგერიებლად თუ გამოდგება. მოწინააღმდეგის თვალში ძალლად გამოჩნდა გოლიათი.

კომბალი დავითს არ გამოუყენებია ამ ბრძოლაში, ისე ელვის სისწრაფით, შურდულით ერთადერთი ქვის გასროლაზე დასრულდა შერკინება. კომბალი კი, უნდა ვიფიქროთ, მისი მწყემსობის ნიშნად დარჩა, რომელიც თავის დროზე სამეფო კვერთხად გარდაიქმნება.

შენიშვნა 4. გოლიათის ფიგურის ტიპოლოგიურია „ოდისეას“ პერსონაჟი ბუმბერაზი პოლიფემი, რომელსაც ოდისევსი ჭკუით ძლევს, და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ბუმბერაზი დევები, რომლებსაც ღვთისშვილები ასპარეზობაში ამარცხებენ მოხერხებულობით, ან ღვთის შეწევნით. ნიშანდობლივია, რომ არც ოდისევსი და არც ღვთისშვილები ფიზიკური ძალით არ იმარჯვებენ. მათი იარაღი ხერხია. დავითი, ოდისევსი, თუნდაც ჩვენი კომიკური ნაცარქექია, ახალი ფორმაციის ადამიანები არიან.

VIII. დევნილება. ისრაელის ისტორია პირველი მხსნელის დევნილებით დაიწყო. (გამ. 2:11-15). მოსე ერის წინამძღოლის პარადიგმული ფიგურაა. ფარაონის კარზე გაზრდილი და, უნდა ვიფიქროთ, ფარაონობის პრეტენდენტი, ორმოცი წლის განმავლობაში დევნილია ფარაონის მიერ, ეს ორმოცი წელი მწყემსობის წელიც

არის, რომელიც მას ამზადებს წინამძღოლობისთვის. მოსე მსახურობდა მწყემსად მიდიანელ მღვდელთან და, სინას მთაზე გამოცხადება რომ არა, ალბათ საბოლოოდ დამკვიდრდებოდა მიდიანის ტომში. დავითს კი თავის დევნილებაში არ ჰქონია უსაფრთხო თავშესაფარი, ყველგან სწვდებოდა მას საულის ხელი, საული სასტიკად უსწორდებოდა მის შემფარებელთ, მღვდელი იქნებოდა, წინასწარმეტყველი თუ რიგითი ისრაელიანი (1მეფ. 22:6-19). ერთხანს ფილისტიმელებთანაც გადავიდა, ისრაელის მტერთან, კინალამ შეუერთდა მათ თავისი მცირერიცხოვანი რაზმით საულის წინააღმდეგ. ერთხანს თავიც კი მოიგიჟიანა უსაფრთხოების მიზნით. და უფრო მეტიც, როგორც თავად ამბობდა, იგი იღვევებოდა თავისი ქვეყნიდან, რომ წილი არ ჰქონოდა უფლის სამკვიდროში, ეუბნებოდნე, წადი, უცხო ღმერთებს ემსახურეო (1მეფ. 26:19). ამ სასჯელით – აბსოლუტური განკვეთით დამნაშავეებს სჯიდნენ ისრაელში. მაგრამ როცა დევნილება (ან განკვეთა) პროვიდენციულია, განდევნილი ბრუნდება თავის ქვეყანაში და იმარჯვებს.

Zurab kiknadze **Saul and David**

Summary

In the article are analyzed some signs and acts which acquire symbolic meaning with regard to David's person as a potential king. These are: putting by Saul and Jonathan on David their own garment; overcoming of Goliath by David as act of deliverance, the main function of king; the princess as a reward of the deliverer; "the border of Saul's robe", his spear and water jug in David's hand as a signs of his royal authority and source of life; persecuting and exile as a providential status of the future king.

დოლო (გარიაგ) ლლონტი

ქრისტესმიერი ღირსყოფა და უღირსობა

საკვირველი რამ აღსრულდა ქრისტეს ჯვარცმის დღეს, ვნების კვირის პარასკევს: ერთ სიკვდილმისჯილ „ძვრისმოქმედ“ ცოდვილს, ყველასგან უარყოფილსა და მოძულეებულ ავაზაკს, საუკუნო ცხოვრების ღირსყოფა მიენიჭა მეორე სიკვდილმისჯილის – უფალი იესო ქრისტეს წყალობით.

საკვირველება იყო ისიც, რომ ამ ავაზაკს სასიკვდილო განაჩენი განუჩინა პილატემ, რომელსაც უფალმა, წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, ასევე უდიდესი ღირსყოფა არგუნა.

I. პილატეს უღირსობა

ქრისტეს შობიდან 25-36 წლებში პონტოელი პილატე იუდეისა და სამარიის პროვინციებს მართავდა, იგი ამ პროვინციების რომაელ პროკურატორად იყო დადგინებული. იუდეველი მღვდელმთავრების მიერ დამნაშავედ აღიარებულ იესოზე პილატემ აღნიშნა: „ვერავითარ ბრალს ვერ ვპოულობ მასში“ (იოანე 19, 4). წმიდა იოანეს სახარებაში პილატე ორგზის ეუბნება ამას იუდეველ მღვდელმთავრებს: „წაიყვანეთ იგი და ჯვარს აცვით, რადგან მე ვერ ვპოულობ მასში ბრალს“ (იოანე 19, 6).

გალილეის მეფე იმჟამად იყო ჰეროდე დიდის ვაჟი, ჰეროდე ანტიპა. გალილეველი იესო ქრისტე პილატემ მასთან გაგზავნა. ჰეროდე დღესასწაულზე ჩამოსულიყო იერუსალიმში. წმიდა ლუკა მახარებელი შენიშნავს: ჰეროდემ „როდესაც ნახა იესო, გაინახრა ძლიერ, რადგან დიდი ხანია, უნდოდა მისი ნახვა, ვინაიდან ესმოდა მის შესახებ და იმედი ჰქონდა, რომ იხილავდა რაიმე სასწაულს, მის მიერ აღსრულებულს“, მაგრამ უფალმა „არარაჲ მიუგო მას“ (ლუკა 23, 8-9).

წმიდა მახარებელი დასძენს, რომ სწორედ იმ დღიდან დამეგობრდნენ პილატე და ჰეროდე, რომლებიც მანამდე ერთმანეთს მტრობდნენო. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის განმარტებით, მათი დამეგობრება საეშმაკო საქმე იყო, ვინაიდან ქრისტეს სიკვდილისთვის მოსწრაფე ეშმაკი მტრებსაც კი შეარიგებს ხოლმე. ეს დაუძინებელი მტრები (პილატე და ჰეროდე) ქრისტემ გააერთიანა, და განა სირცხვილი არ არის, – სინანულით მოგვმართავს ნეტარი მამა, – რომ ჩვენ, ჩვენივე ხსნისთვის, მეგობრებს არათუ ვეძებთ, არამედ იმათაც ვკარგავთ, ვინც გვყავს!

მეორე მხრივ, უაღრესად საგულისხმოა, რომ უფალი იესოს უდანაშაულობას, მის უბრალოებას, წმიდა სახარებაში ამოწმებენ მმართველი ხელისუფალი (პილატე) და მეფე (ჰეროდე).

ჰეროდემ უკან რომ გაუგზავნა იესო, პილატემ კვლავ მიმართა მღვდელმთავრებს, ასევე სხვა იუდეველებს, და უთხრა:

„მომიყვანეთ მე ეს კაცი, როგორც მაცდუნებელი ერისა, და აჰა, მე თქვენ წინაშე დავკითხე და ვერ ვპოვე ამ კაცში ვერავითარი ბრალი, რაშიც ბრალად სდებდით მას, – ვერც ჰეროდემ, რადგან გაგუგზავნე იგი მას; და აჰა, არაფერი, ღირსი სიკვდილისა, არ გაუკეთებია მას. დავსჯი მას და გავათავისუფლებ“ (ლუკა 22, 14-15).

დიახ, ჩვენი უფალი დასასჯელად მსაჯულს მიჰგვარეს, მსაჯულმა კი აღიარა, რომ იესო უდანაშაულო იყო და სასიკვდილო განაჩენი არ დაუმსახურებია. მაგრამ

ძლიერნი ამა სოფლისანი – იუდეველი თეოკრატის მაღალი იერარქები და მათი ამაღლა – ცოდვის სიმძიმეს არ შეუშინდნენ და გაიძახოდნენ: „**ჯვარს აცვი!.. სისხლი მაგისი ჩვენზე და ჩვენს შვილებზე**“ (მათე 27, 25).

უფალი იესო კი დუმდა.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი ჩვენს ყურადღებას პილატეს სიმბოლოებზე მიაპყრობს. მართალია, პილატემ რამდენიმეჯერ სცადა, იესოსთვის სასიკვდილო განაჩენი აეცილებინა, მაგრამ ეს არ იყო იესოს გადარჩენის სურვილით აღძრული მცდელობა. წმიდა ლუკა მახარებელი საგანგებოდ შენიშნავს, რომ პილატეს იესოს გაშვება სურდა, მაგრამ მაინც მღვდელმთავართა ხმამ იმძლავრაო (ლუკა 23, 23).

წმიდა იოანე მახარებელი პილატეს მცდელობის წარუმატებლობის ნამდვილ მიზეზს ასახელებს: პილატეს „**უფროსს შეეშინა**“ (იოანე 19, 8). **რისი შიში გაუჩნდა პილატეს?** ეს იყო შიში კეისრის წინაშე, შიში საკუთარი რეპუტაციის შელახვისა კეისრის თვალში.

წმიდა სახარებაში გაისმის მრავლისმეტყველი შეკითხვა: „**რა არს ქვეშარიტე-ბაჲ**“ (იოანე 18, 38). ეს შეკითხვა პილატემ დაუსვა იესოს და გარეთ გავიდა.

წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, **უფალმა იესომ პილატეს უდიდესი ღირსყოფა მიანიჭა და ქვეშარიტების რაობაზე დააფიქრა, რათა „ასწავლოს და აღუმაღლოს მას გონებაჲ**“. ამ შეკითხვის დასმის შემდეგ, – განაგრძობს ნეტარი მამა, – პილატე იმ მიზეზით გავიდა გარეთ, რომ მიხვდა, „ფრიადი ჟამი უკმს“ – დიდი დრო და ძალის-ხმევა სჭირდებოდა იესოს სიტყვის (ქვეშარიტების) შეცნობას.

რა არს ქვეშარიტებაჲ? – ეს შეკითხვა იმის მანიშნებელიცაა, რომ იმჟამინდელი მძვინვარე ურწმუნოების, უზნეობისა და უღმერთობის გამო უკვე აღარ ახსოვდათ ქვეშარიტების ნამდვილი შინაარსი და მნიშვნელობა.

მეორე მხრივ, ის, რომ პილატემ ეს შეკითხვა დასვა და სურვილი აღეძრა, დაფიქრებულყოფი ქვეშარიტებაზე – იესო ქრისტეს სიტყვის უდიდეს ძალაზეც მეტყველებს. უფალმა სცადა, – ბრძანებს წმიდა იოანე ოქროპირი, – რომ პილატეს ყურადღება თავის ღთაებრივ სიტყვაზე გადაეტანა. ამიტომ არ განუმარტა ქვეშარიტების ნამდვილი მნიშვნელობა და პასუხი გასცა მეორე შეკითხვაზე: „**შენა ხარა მეუფეჲ ჰურიათაჲ**“ (იოანე, 18, 33).

უფალი შეეცადა, პილატე იმაზე დაეფიქრებინა, რაც ვერ გულისხმაყვეს იუდეველებმა. მან კვლავაც ღირს-ყო რომაელი პროკურატორი და ღვთაებრივი საიდუმლო ამცნო, რომ იგი, იესო ქრისტე, ლიტონი კაცი კი არა – ღმერთია, ძე ღმერთისა: „**მეუფებაჲ ჩემი არა ამის სოფლისაგანი არს**“, – ეუბნება უფალი პილატეს (იოანე 18, 36).

პილატემ კი რა ქნა? – „უბადრუკმან არა ინება მცირედისაცა სიბრძნისა კმარებაჲ“, არც თავისი ცოლის სიზმარი ილო ყურად, ამ სიზმრისაც არ შეეშინდა, და „არცა აღიხილნა ზეცად“, – განაგრძობს წმიდა იოანე ოქროპირი, – არამედ მისცა მათ, „**რაათა ჯუარს-აცუან**“ იგი (იოანე 19, 16).

დიახ, თავისი სიმბოლის, შიშისა და უგულისხმობის გამო, **პილატე ვერ გახდა ღირსი, მიელო ქრისტე – ქვეშარიტი სიტყვა**, და იგი ქრისტეს უარმყოფელ იუდეველებს შეუერთდა. წმიდა იოანე ოქროპირი ამბობს:

„ქველის მოქმედება და სათნოება უკეთურთა და უგუნურთათვის არის მავნებელი. ებრაელებსაც ჰქონდათ თავდაპირველად მაღლი და შეწევნა ღვთისა, მაგრამ წარმართთა მონობა არჩიეს, „უდაბნოს მანანაჲსა წილ ნიორისა გული უთქუმიდა“, ქრისტეს მეუფება უარყვეს და კეისრის მონამორჩილობა დაიმხეს თავზე: „არა გვყავს მეფე გარდა კეისრისა“ (იოანე 19, 15) – ასე შესძახეს პილატეს, რომელიც

ამის გამო მთლად მოიცვა შიშმა და დაუყოვნებლივ გადასცა მათ იესო ჯვარზე საცემლად.

მაგრამ იმავე დღეს, როცა უფალთან მყოფმა პილატემ თავისი უგულისხმობით მოიმკო უღირსობა, **უზენაესი ღირსყოფა მიიღო გოლგოთაზე ჯვარცმულმა ავაზაკმა**, რომელსაც მხნეობაც ეყო, სიბრძნეც და რწმენაც, იმისათვის, რომ ეხილა და შეეცნო **უზენაესი ჭეშმარიტება** – მასთან ერთად ჯვარცმული უფალი იესო ქრისტე.

II. ავაზაკის ღირსყოფა:

წმიდა ბასილი დიდი ამბობს:

„ყოველნი წიგნი საღმრთო წერილისა რომ დაიკარგოს, მაშინ ერთი მხოლოდ ცხოვრება, ვნება და სიკვდილი უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი საკმაოდ გვასწავლის ჩვენ, რა არის ქრისტიანობა, ვინაიდან გოლგოთის ჯვარზე აღწერილია ყოველი, რაც საჭიროა ჩვენთვის ცნობად ღვთისა და ჩვენი თავისა“.

წმიდა ეპისკოპოს გაბრიელის თქმით, „ჯვარი ქრისტესი არის თვით შუაგული ადგილი, რომელსა ზედა შეიკრიბებიან და შეერთდებიან ყოველნი სწავლანი და ჭეშმარიტებანი ჩვენისა წმიდისა სარწმუნოებისანი: **ჩვენი დაცემა და აღდგინება, ცოდვა და მადლი, მართლმსაჯულება და მოწყალება – ესე ყოველი წაიკითხება ჯვარსა ზედა“**.

ნეტარი მამა ავგუსტინე ბრძანებს, რომ **ჯვარი არის სასწავლებელი**, სადაც მასწავლებელი უსიტყვოდ გვასწავლის ძელიდან, ჯვრიდან, „რომელსა ზედა დამოკიდებულია“ იგი. თუმცა არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ იგივე ჯვარი ჩვენი სამსჯავროც არის.

ცნობილია, რომ ჯვარი ქრისტემდე დასასჯელი იარაღი იყო, განსჯისა და დასჯის სიმბოლოს წარმოადგენდა. წმიდა იოანე ოქროპირი თავის უბადლო ქადაგებაში „ჯვარისა და ავაზაკისა გამო“ ბრძანებს:

„დღეს (ვნების კვირის პარასკევს) უფალი ჩვენი იესო ქრისტე ჯვარზეა გაკრული, ჩვენ კი ვდღესასწაულობთ, რადგან ჯვარი დღესასწაულია და სულიერი ზეიმი. სასჯელად სახელდებული – დღეს პატივისაგებად იქცა, განსჯის სიმბოლო – დღეს ცხოვნების ნიშანია“.

წმიდა მოციქული პავლე ამბობს: **„ზატიკად (დღესასწაულად) ჩუნდა, ჩვენთვის დაიკლა ქრისტე“** (1 კორინთელთა მიმართ 5, 7) და **„ქრისტე ერთგზის შეიწირა მრავალთათვის, აკოცად ცოდვათა“** (ებრაელთა მიმართ 9, 28).

მაშასადამე, ჯვარი სამსხვერპლოა, სადაც ქრისტემ თავად შესწირა საკუთარი თავი მსხვერპლად, რათა ჩვენი სამყაროს, მთელი დედამიწის არაწმიდება და ცოდვანი აღხოცილიყო.

და რადგანაც არ მოიპოვება იმაზე უფრო დიდი მსხვერპლი, ვიდრე მსხვერპლი იესო ქრისტესი, ამიტომ ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ მთელი დედამიწა გახდა წმიდა – უფრო წმიდა, ვიდრე ძველათქმისეული წმიდათაწმიდა იყო.

ამიტომაც ჯვარი დღესასწაული, – დაასკვნის წმიდა იოანე ოქროპირი. წმიდა მამა გაბრიელ ეპისკოპოსი საგანგებოდ გვითითებს იმაზე, თუ რას ისწავლის ჯვარცმული მასწავლებლისაგან ის, ვინც ჯეროვნად უმზერს გოლგოთის ჯვარსა და მასზე ჯვარცმულს:

„ჯვარცმული ქრისტე **გვასწავლის სრულ მოთმინებას**, იმგვარ მოთმინებას, როგორითაც უფალმა უსაშინლესი ტანჯვა მიიღო – ტანჯვა ხორციითაც და სულითაც, სხეულის ყოველი ნაწილით, სახსრით და იმ შეურაცხყოფით, რაც მაშინ მას მიაცენეს“.

ქრისტეს ჯვარი ასევე გვასწავლის სრულ სიყვარულს: ამგვარი უსაშინლესი ტან-

ჯვის მიუხედავად, ჩვენმა ტკბილმა უფალმა სიყვარულით მიუტევა თავის ჯვარ-მცემლებსა და შეურაცხყოფელებს. მან თავის გვერდით ჯვარცმული ავაზაკიც ანუგეშა – დღეს ჩემთან იქნები სამოთხეშიო. მზრუნველმა შვილმა მშობელი დედისთვისაც იზრუნა და თავის საყვარელ მოწაფეს, იოანეს ჩააბარა იგი: „აჰა, ძე შენი; აჰა, დედა შენი“, – უთხრა ორივეს.

ჯვარი ქრისტესი იმასაც გვასწავლის, რომ ჩვენც ქრისტესთან უნდა ვაცვათ ჯვარს ხორცი ჩუენნი და საკუთარი ვნებები და ცოდვები განვაგდოთ. **თავმდაბლობასაც გვასწავლის ქრისტეს ჯვარი**, რომელიც ამპარტავნების უებარი წამალი და მადლია – ჯვარმან ქრისტესმან ჩვენი ცოდვების ნუსხა დახია და ღმერთთან შეგვარიგა, მშვიდობა მოიტანა კაცთა შორის, მათ გულეხსა და ოჯახებში.

წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი შესანიშნავი ხატოვანი ენით წარმოგვიჩინეს ჩვენი მაცხოვრის უკიდევანო მოწყალებას, სიყვარულსა და თავგანწირვას:

„მაცხოვარს ხელები აქვს განპყრობილი, რათა მოეხვიოს ყოველთა ცოდვილთა და მონანულთა... ხმამალა ქადაგებს ჯვარი: ყოველი კაცი მიიღებს ამიერ შენდობასა, მადლსა, მშვიდობას, თუ მოიტანს სინანულს“.

და აი, უფლის ჯვარცმის დღეს ორი ავაზაკი აცვეს ჯვარს: ერთი – მის მარცხნივ და მეორე – მის მარჯვნივ.

მარცხნივ ჯვარცმული ბოროტმოქმედი გმობდა მას და ეუბნებოდა: „თუ შენ ხარ ქრისტე, იხსენი ჩვენი თავი და შენც“ (ლუკა 23, 39).

წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსს მოესმის უფლის სიტყვა, რომლითაც იგი მიმართავს ამ ავაზაკს და ყოველი ცოდვილის შესაგონებლად თითქოს ამას ამბობს:

„მე თქვენ შეგიყვარეთ. თქვენ კი მომიძულეთ, მდევნიდით, მკიცხავდით, მგმობდით; **თქვენ არ დააფასეთ ჩემი სიყვარული და მომაგეთ მე უმადურობა.** უმისოდაც ღირსი იყავით სასჯელისა, ვითარცა ცოდვილნი, მაგრამ აწ ბრალი თქვენი უდიდესია, რადგანაც თქვენ შერაცხ-ჰყავით ჩემი განუზომელი სიყვარული. ვისაც არ გააღვიძებს ეს სიყვარული, იგი ჯოჯოხეთისთვის არის განმზადებული.

მე დავანთხიე სისხლი. ერთი წვეთი ჩემი სისხლისა საკმაო იყო განბანად მთელი თქვენი ცოდვისა. ადვილად შეგეძლოთ განთავისუფლება ცოდვათაგან, მაგრამ თქვენ არ უყურებდით ჩემს ოფლს, ჩემს ცრემლს, ჩემს სისხლს. ახლა როგორ ფიქრობთ, რომელი სასჯელის ღირსი ხართ თქვენ?

მე მოვკვდი თქვენთვის, რათა თქვენც მოკვდეთ ცოდვისათვის. მაგრამ ცოდვა ყოველთვის ცოცხალი იყო თქვენ შორის. ამისთვის თქვენ მიეცემით საუკუნო სიკვდილს.

მე ვიქმენ დაფლული. თქვენ კი, ნაცვლად იმისა, რომ დაგეფლათ ცოდვანი თქვენნი, მე დამფალით. აწ ჯოჯოხეთი იქნება თქვენი საუკუნო საფლავი“.

„ასე რომ“, – გვაფრთხილებს წმიდა ეპისკოპოსი გაბრიელი, – „ვისთვისაც ჯვარი ქრისტესი არ არის სასწავლებელი, მისთვის იგი გარდაიქცევა სამსჯავროდ, სასჯელად. მეორესა საშინელსა მოსვლასა ქრისტე გამოჩნდება ჯვართა თვისითა. მონანულნი იქნებიან ცხონებულნი და გაიხარებენ; ცოდვილნი კი იქნებიან ზარგანხდილნი, მოწყულნი. ამინ“.

სწორედ ასევე, ჯვარი სასჯელად დარჩა მარცხნივ ჯვარცმულ ავაზაკს, რომელმაც განიკითხა უფალი და **უმადურობა** გამოიჩინა.

მაგრამ იმავე ჯვარზე აღსრულდა დიდებული სასწაული. წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, ჯვარცმის დღეს დაახლოებით ხუთი ათასი წლის მანძილზე დახშული სამოთხის კარი განგვეღო, რადგან სწორედ ამ დღეს და ამ წუთს მან, იესო ქრისტემ, იქ, სამოთხეში, ავაზაკი შეიყვანა – მის მარჯვნივ ჯვარცმული ავაზაკი, რომელმაც მარცხნივ ჯვარცმულ ავაზაკს საყვედურით უთხრა:

„აღარც ღვთისა გეშინია შენ, რადგან იმავე სასჯელში ხარ დასჯილი. და ჩვენ სამართლიანად, ღირსი იმისა, რაც გავაკეთეთ, მოგვეგება, ხოლო ამან „არარაი უჯეროა ქმნა“, – ვკითხულობთ წმიდა ლუკას სახარებაში.

მარჯვნივ ჯვარცმულმა ავაზაკმა ახლა უფალს მიმართა და უთხრა:

„მომიკსენე მე, უფალო, ოდეს მოხვდე სუფევითა შენითა. ხოლო იესუ ჰრქუა მას: ამენ გეტყვ შენ: დღეს ჩემ თანა იყო სამოთხესა“ (ლუკა 23, 41-43).

აი რას უნდა ვუმზერდეთ ჯვარცმის მხილველნი – არა ჯვრის ბუნებას, არამედ ჯვარცმულის ძლევამოსილებას და იმ სასწაულს, რომელიც ცხადყოფს მის სიძლიერეს (იგულისხმება სამოთხის კარის განღება).

წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, ჩვენი უფლის ძლევამოსილება იმითაც საცნაურდება, რომ მან – ჯვარცმულმა, დანერწყვილმა, დამცირებულმა და შეურაცხყოფილმა – მკვდარი კი არ აღადგინა, ზღვა და ქარიშხალი კი არ დააცხრო, დემონები კი არ განაგდო, არამედ ავაზაკის ცოდვილი სული გარდაქმნა და პატივის ღირსად შერაცხა ავაზაკის სული, რომელიც ქვაზე მეტად უგრძობი იყო.

წმიდა მამა იოანე ოქროპირი საგანგებოდ გვაფრთხილებს:

ავაზაკის შესვლით ზეციური სასუფეველი არ შებღალულა, პირიქით – სამოთხე განიღდა, რადგან მისმა მეუფემ ავაზაკიც კი სამოთხის ნეტარების ღირსად აქცია!!!

უფალმა ხომ მეზვერენი და ცოდვილნი შეიყვანა სამოთხეში (მათე 21, 31), და არც მაშინ შეულახავს სამოთხის პატივი, პირიქით – პატივი მიაგო მას და ამით სასუფეველის მეუფის უსაზღვრო ძლევამოსილება გვიჩვენა.

ასე რომ, რასაც შეურაცხყოფად მიიჩნევს წუთისოფელი – პატივია სამოთხისათვის!

ეს საკვირველი უზენაესი პატივი მხოლოდ უფლისმიერი ღირსებისაებრ მიენიჭება კაცს.

მაგრამ რა ღირსებების მქონეა ავაზაკი? როგორ მიიღო სასწაულებრივი ღირსყოფა უფლისაგან იმან, რომელსაც არც მკვდრეთით აღმდგარი მიცვალებული უხილავს, არც განდევნილი დემონები და არც ქრისტეს ქადაგება მოუსმენია სასუფეველსა და ჯოჯოხეთზე?

წმიდა იოანე ოქროპირი ავაზაკის ყველა ღირსებას ჩამოგვითვლის და გვიჩვენებს, ვკითხოთ ჩვენს თავს: **ამ ავაზაკზე უკეთესი რითი ვარ?**

წმიდა მამის თქმით, ჩვენ არ უნდა შეგვრცხვებს, **დიდ მასწავლებლად ვიყოლიოთ ჯვრიდან ზეცად გადასახლებული ავაზაკი, რომელიც ყველა ქმნილებაზე ადრე განდაზეცაში ცხოვრების ღირსი.**

ავაზაკმა:

- * რწმენით განჭვრიტა ქრისტე;
- * ზეციერ მეუფედ, ღმერთად შეიცნო და თავის მხსნელად აღიარა იესო;
- * სიბრძნე და ღვთისმოსაობა გამოიჩინა;
- * მხნეობა არ დაკარგა ტანჯვის უამს;
- * საკუთარი ცოდვები განიცადა და მოინანია;
- * საკუთარი უღირსობა სრულად აღიარა;
- * სრულყოფილი აღსარებითა და სინანულით მაღალი სულიერება შეიძინა;
- * სხვაზე იზრუნა და მეორე ავაზაკის გადარჩენა სცადა;
- * მთლიანად მიენდო ქრისტე მაცხოვარს;
- * შემართება გამოიჩინა და სამოთხე ითხოვა შემდგომ ავაზაკობისა.

წმიდა იოანე ოქროპირი მრავლისმეტყველად დაასკვნის:

„თავად ეს ჯვარია სასუფეველის სიმბოლო“!

წმიდა პავლე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ:

„მობაძავ ვექმნეთ“ ამ ავაზაკს, ვითარცა იგი – ქრისტეს!

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქუმა. საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1995.
2. ბიბლიის განმარტება ა. პ. ლოპუხინისა, I ტ., 1904-1907; II ტ., III ტ., 1910, 1913, პეტერბურგი, (რუსულ ენაზე).
3. ბ.ი. გლადკოვი, სახარების განმარტება, სანკტ-პეტერბურგი, 1913 (რუსულ ენაზე)
4. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი (ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი), სახარება მათესი, მარკოზისა, ლუკასი და იოანესი, მოსკოვი, 2000 (რუსულ ენაზე).
5. წმიდა იოანე ოქროპირი, თარგმანებად იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, II, 1993.
6. წმიდა იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისად, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, 1996.
7. მათეს სახარების განმარტება, წმიდა მამათა სწავლების მიხედვით მასალების შემკრები, მთარგმნელი და გამმართველი წილკნელი მთავარეპისკოპოსი ზოსიმე, წილკნის ეპარქიის გამოცემა, თბილისი, 2000.
8. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისა, I, II, ქუთაისი, 1913.

Medea Glonti

Christian worthiness and unworthiness

Summary

On the day of the Christ's crucifix one evildoer sinner who had been condemned to death was given the grace for eternal live thanks to the other who had been also condemned to death – the lord Jesus Christ. Surprising was the fact that this robber was passed sentence on death by Pilate to whom according to St. Joan Chrysostom, the Lord gave the great grace.

Pilate tried to avoid a death verdict to the Christ for several times but it was not an attempt of the hope raised for saving the Jesus. It was the fear before the Caesar, the fear of humiliating his own reputation in the Caesar's eye.

By the robber's entering the Heavenly Kingdom was not humiliated, on the contrary – the Paradise was enhanced for its Lord God had made the robber worthy for the Paradise happiness. This wondrous highest honor was given to a man according to the God's grace.

თეოლოგია

ქრისტიანული ეთიკა

(წერილი მეორე)

თომა კემპელი

... ამჯერად გვინდა ვისაუბროთ მეთხუთმეტე საუკუნეში მოღვაწე გერმანელ მისტიკოსზე თომა კემპელზე (1379-1471 წწ). მის გახმაურებულ წიგნზე „მიბაძვა ქრისტესი“, რომელიც მოგვიწოდებს ყველაფერში, სიყვარულსა თუ ტანჯვაში მაგალითად, ავიღოთ ჩვენი მაცხოვრის, განკაცებული ღმერთის ცხოვრება. რადგან ეს არის ერთადერთი, ჭეშმარიტი, შეურყენელი, გაუხუნარი და ძირსდაუშვებელი დროშა, რომელიც ყოველთვის წინ უნდა გვიძღოდეს.

ღვთისმეტყველთა აზრით, დაცემული კაცობრიობის უმთავრესი ვალია დავძლიოთ ცოდვა, ცოდვის აზრი კი მდგომარეობს საკუთარი „მე-ს“ მტკიცებაში, დამკვიდრებასა და თვითნებობაში. ამიტომ, ამ სენისაგან ზნეობრივი განწმენდა, მათი აზრით, პირველ რიგში ეყრდნობა ადამიანის მიერ თავისი სულიერი სილატაკის აღიარებას და მოკრძალებას.

თომა კემპელის წიგნი „მიბაძვა ქრისტესი“, სპეციალისტთა აზრით, დაწერილი უნდა იყოს 1427 წელს. იგი განკუთვნილია არა ღვთისმეტყველ-სქოლასტიკოსებისათვის, არამედ რიგით მორწმუნეებისადმი. იგი მიმართულია და უფრო ზემოქმედებს ადამიანის გრძნობებზე, ვიდრე გონებაზე. ავტორი ეფექტურად მიმართავს ლიტერატურული ქადაგების ფორმას და მასში ყურადღებას ამახვილებს ადამიანურ სათნოებაზე, თავშეკავებასა და ასკეტიზმზე.

თომა კემპელს თავისი ხანგრძლივი მოღვაწეობის განმავლობაში დაწერილი აქვს ასზე მეტი თხზულება, მაგრამ მათ შორის გამორჩეული და წარჩინებული სწორედ ეს წიგნი – „მიბაძვა ქრისტესი“ არის. სპეციალისტთა შენიშვნით, მიუხედავად იმისა, რომ წიგნში გამოთქმულია ზოგიერთი კრიტიკული შენიშვნა ქრისტიანული ეკლესიის ორგანიზაციის მიმართ, მაინც, ქრისტიანული სასულიერო წრეები ხელს უწყობენ ამ წიგნის გავრცელებას და პოპულარიზაციას.

შესაბამისად, ეს წიგნი მეტად პოპულარულია მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, თარგმნილია მსოფლიოს მრავალ ენაზე, მათ შორის რამდენჯერმე თარგმნილია ქართულ ენაზეც.

თომას კემპელის წიგნის პირველი ქართველი მთარგმნელების სახელები სამწუხაროდ უცნობია, მეორე თარგმანი კი ეკუთვნის კათოლიკე მღვდელს მამა ა. მღებრიშვილს.

როგორც მთარგმნელი გვამცნობს იგი შეძრა ამ თხზულების წაკითხვამ. წიგნის წინასიტყვაობაში იგი წერს:

„ჰკითხულობთ ამ წიგნს და მისი სიმშვენიერით აღტაცებულმა აღარ იცით რას მიაქციოთ უმთავრესი ყურადღება – აზრთა სიღრმე-სიუხვეს, თუ მალალ გრძნობათა სიტკბობას, პოეზიის დიდებულებას, თუ ენის სინარნარეს...!“¹

მთარგმნელი თავმდაბლურად შენიშნავს, რომ: „... ეს დიდებული წიგნი უფრო მეტად მომზადებულის და ნიჭიერის მთარგმნელის ღირსი იყო. გული მეწოდა, როდესაც ვხედავდი, რომ მთლად დედამიწის ზურგზე თითქმის აღარ არის იმისთანა ქრისტიანი ერი, რომელსაც თავის სამშობლო ენაზედ არ ჰქონდეს მოხსენებული ეს თხზულება. იმათაც კი, რომელნიც ქრისტეს მცნებით განათლებულან ახლოს ხანებში. უკვე ორი თუ სამი თარგმანი ამ წიგნისა შეუძენიათ, და ჩვენ კი, ძველის დროიდგანვე ქრისტესთვის ტანჯულთ და წამებულთა, ვერ შევიძელით ჩვენის ღვთისმეტყველურის ლიტერატურის გამდიდრება ამ წიგნის მიმატებითა; ამ გარემოებამ გამაბედვინა შევსდგომოდი თარგმანსა, ყველაფერი ცოტაცოტაობით იწყობა“...²

როგორც ირკვევა, მამა ა. მღებრიშვილს ეს წიგნი რამდენჯერმე უთარგმნია. თითოეულ ჯერზე მას არ სტოვებდა დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა, რადგან კარგად ხედავდა, რომ მის თარგმანს ორიგინალის სილამაზესთან ჯერ კიდევ ბევრი რამ აშორებდა. ამიტომ, ვერ ისვენებდა, ჩიოდა ნაკლებ ნიჭიერებასა და ქართული ენის ცუდ ცოდნაზე. ბოლო ცდაზე მან დახმარებისათვის უხმო ცნობილ ქართველ მწერალს ნიკო ლომოურს, რომელსაც ა. მღებრიშვილი დიდი მადლიერებით იხსენიებს.

ეს წიგნი ბოლო თარგმანის სახით გამოვიდა 1890 წელს. 2007 წელს ამიერკავკასიის ლათინური წესის კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაციამ გაიმეორა ეს გამოცემა. ხელახალი გამოცემის რედაქტორია ა. ჭელიძე.

* * *

„რომელიც შემომიდგეს მე, არა ვილოდეს ბნელსა, არამედ აქვნდეს ნათელი ცხოვრებისა“ (იოანე 8:12). ამ ციტატით იოანეს სახარებიდან იწყებს თავის წიგნს თომა კემპელი და შემდეგ აგრძელებს:

1. „ესენი არიან ქრისტეს სიტყვები, რომლებითაც გვიჩვენებს იგი, რომ ცხოვრებასა და ზნესა მისსა მივებაძოთ, უკუეთუ გვინებავს ვიქმნეთ ჭეშმარიტად განათლებულნი და ყოველი სიბნელისაგან გულისა თავისუფალნი. მაშ, უმთავრესი მეცადინეობა ჩვენი უნდა იყოს მიქცეული მასზედ, რომ მარადის ქრისტე იესოს ცხოვრებაზე ვფიქრობდეთ.
2. მოძღვრება ქრისტესი უაღრეს-არს ყველა წმიდანების მოძღვრებაზედ; და იგი, რომელსაც ექმნება ჭეშმარიტი სული ქრისტესი, დაფარულსა მანანას ჰპოვებს მას შინა. მაგრამ მოხდება ხოლმე, რომ მრავალნი თუმცა ხშირად ისმენენ სახარებასა, ხოლო მცირედ აღიძვრიან მისგან, რადგან არა აქვთ მათ სული ქრისტესი. რომელსა ჰნებავს სრულიად გულისხმა-ჰყოს სიტ-

* აქ და შემდგომშიც ციტირებისას დაცული იქნება მთარგმნელის სტილი.

¹ თომა კემპელი: „მიბაძვა ქრისტესი“ 2007. გვ. 11.

² იქვე, გვ. 11-12.

ყვანი ქრისტესი, და შთაჰხვდეს მათ, მისთვის საჭიროა მთელი ცხოვრება თავისი ცხოვრებასა მისსა მიამსგავსოს...

3. მაშ, ამო არს ძიება წარმავალისა სიმდიდრისა და სასოების დამყარება მასზედ. ამო არის კვლავად ძიება პატივისა და მაღალი ხარისხისა. ამო არს შედგომა ხორციელთა წადილთა და ნდომა იმისთანა რისამე, რომლისთვისაც შემდგომში ფიცხელად უნდა დავისაჯნოთ. ამო არს, რომ კაცი დღეგრძელობას ნატრობდეს და სათნოიან ცხოვრებაზედ კი არ ზრუნავდეს. ამო არს ზრუნვა მხოლიდ აწმყო ცხოვრებაზედ და უყურადღებოდ დატოვება მომავალისა. ამო არის შეყვარება მსწრაფლ წარმავალისა, და არ მისწრაფება იქით, სადაც არს სიხარული საუკუნო.
4. ხშირად მოიგონებდე ამ სიტყვებს: „ვერ გაძლება თვალი ცქერითა და არცა ყური აღივსება სმენითა (ეკლ. 1:8). მაშ ეცადე მოაშორო შენი გული ყოველსავე ხილულსა, და მიაქციო იგი უხილავთაკენ. ვინაიდგან, რომელნიც მიჰყვებიან გრამნობათა, ივინი გააბიწიერებენ სინდისსა თვისსა და ჰკარავენ მადლსა ღვთისასა.“¹

აი, ასეთი სულისკვეთებითაა დაწერილი მთელი წიგნი, რომელიც გვასწავლის თუ როგორ უნდა მოვიძულოთ სოფლის ამოებანი, როგორ უნდა ვიყოთ თავმდაბალნი, როგორი ჭეშმარიტი მოძღვრებით და მოფიქრებით უნდა იქცეოდეს ადამიანი, როგორ უნდა იკითხოს საღმრთო წერილი, რომ არ უნდა გაუჩნდეს ურიგო სურვილები, როგორ უნდა ერიდებოდეს ამპარტავნებას და ამო სასოებას, როგორ უნდა ერიდებოდეს ადამიანი დაახლოებას ხალხთან.

წიგნში ლაპარაკია მორჩილებასა და ქვეშევრდომობაზედ, იმაზე, თუ როგორ უნდა ერიდებოდეს ადამიანი ზედმეტ ლაპარაკს, ან თუ როგორ უნდა ვეძიებდეთ მშვიდობასა და გულს ვმოდგინებდეთ წარმატებისათვის; როგორი სასარგებლო არიან, წინააღმდეგი შემთხვევანი ადამიანისათვის, თუ რამდენად არის საჭირო მოთმინება საცდურებაში, თუ როგორ უნდა ერიდებოდეს ადამიანი სხვებზედ უმართებულო მსჯელობას; საუბარია იმაზეც, თუ როგორი სიყვარულით უნდა ვაკეთოთ ყველაფერი. როგორი შეწყნარებით უნდა ვუცქერდეთ სხვების ნაკლოვანებებს. შექებულია მონოზნური ცხოვრების სიკეთე, წმინდა მამათა სამავალითო ცხოვრება, მოცემულია დარიგება, თუ როგორ უნდა წვრთნიდეს თავის თავს კეთილი მონაზონი, როგორ უნდა გვიყვარდეს განმარტობითი ცხოვრება და მღუმარება, როგორ უნდა შევიწინაოთ ჭეშმარიტი გულით, როგორ უნდა ვფიქრობდეთ მარად ჩვენს საბრალო და უმწუო მდგომარეობაზედ, სიკვდილზე, განკითხვასა თუ ცოდვილთა სასჯელზე, მთელი ჩვენი ცხოვრების გასწორებაზე.

წიგნის მეორე ნაწილში გადმოცემულია დარიგებანი, თუ როგორი უნდა იყოს ადამიანი შინაგან ცხოვრებაში. ყურადღება მახვილდება თავმდაბლად მორჩილებაზე, კეთილსა და მშვიდობის მოყვარულ კაცზე, გულის სიწმინდეზე და აზრის უმანკოებაზე, თავის თავის განხილვაზე, კეთილი სინდისის მხიარულებაზე, იმაზე, თუ როგორ უნდა შეგიყვარდეს ყველაზე მეტად იესო ქრისტე და როგორ უნდა ვიმეგობროთ მასთან. წიგნი გვასწავლის, თუ როგორ უნდა ვუმაღლოთ ღმერთს მისი მრავალი მოწყალებისათვის და იმაზე, როგორ მცირეა ჯვარის მოყვარეთა რიცხვი წმიდა ჯვარის სამეფო გზაზე.

¹ თომა კემპელი, „მიბაძვა ქრისტესი“, თბ., 2007, გვ. 15-18.

წიგნის მესამე ნაწილში საუბარია შინაგან ნუგეშის ცემაზე; ქრისტეს შინაგან საუბარზე მორწმუნე სულთან, იმაზე, თუ როგორ საუბრობს ჭეშმარიტება სულთან, როგორი კრძალვით უნდა ისმენდეს კაცი ღვთის სიტყვებს, რომელსაც, სამწუხაროდ, მრავალნი ყურადღებას არ აქცევენ; როგორი სიმდაბლით (თავმდაბლობით) და ჭეშმარიტებით უნდა ვიაროთ ღვთის წინაშე, როგორი საკვირველმოქმედია ღვთიური სიყვარული; საუბარია იმ ნიშნებზე, რომლითაც იცნობება ჭეშმარიტი მისიყვარულე ადამიანი, როგორი თავმდაბლობით უნდა ჰფარავდეს კაცი ღვთისგან მინიჭებულ მადლს, საერთოდ, როგორი თავმდაბლობით უნდა ვიქცეოდეთ ღვთის წინაშე, როგორ უნდა მივაწეროთ ღმერთს ყველაფერი, რაც მიგვიღია, რადგან იგია ყველაფრის დასაბამი და ბოლო წერტილი.

წიგნი მოგვითხრობს, თუ როგორ ტკბილია ღვთის სამსახური იმათთვის, ვინც სოფელს მოიძულეებს. როგორ უნდა ვიკვლევდეთ და ვაზომიერებდეთ ჩვენი გულის წადიერებას, როგორ უნდა ვისწავლოთ მოთმინება და როგორ ვებრძოლოთ ბოროტს გულის-თქმათა, როგორ უნდა ვფიქრობდეთ ღვთის მიუწვდომელ განკითხვაზე, რათა ჩვენი კეთილის მოქმედებით არ გაავმპარტავნდეთ. მითითებულია იმაზე, თუ როგორ უნდა მოვიქცეთ და რას უნდა ვამბობდეთ, როდესაც რამე გულით გვწადია. ჭეშმარიტ ნუგეშისცემას მხოლოდ ღმერთში რომ უნდა ვეძებდეთ, როგორ მოთმინებით უნდა ვიტვირთოთ ქრისტესავით ამ ქვეყანაზე ყველანაირი უბედურება, როგორ უნდა ავიტანოთ შეურაცყოფა, რომლითაც იცნობა ჭეშმარიტი მოთმინება, როგორ უნდა ვცნობდეთ და ვაღიარებდეთ საკუთარ უძლურებას და ცხოვრების სივაგლახეს; რომ მარტო ღმერთში უნდა ვეძებდეთ განსვენებას და არა ამა ქვეყნიურ სიკეთესა და სიამოვნებაში. მარადის როგორ უნდა გვახსოვდეს ღვთის უთვალავი კეთილის ყოფანი.

წიგნის ამ ნაწილში საუბარია იმ ოთხ მნიშვნელოვან საშუალებაზე, რომლითაც შეუძლიან კაცს მოიპოვოს დიდი მშვიდობა:

1. „ეცადე, რომ უფრო სხვისი ნება შეასრულო, ვიდრე შენი;
2. ყოველთვის ცოტა ამჯობინე ბევრს;
3. ყოველ დროს ბოლო ადგილი ირჩიე, რომ ყველაზე უკან იყვე;
4. მარად იმას ნატრობდე და ის ითხოვე, რომ სრულიად აღსრულდეს შენზე ღვთის ნება.“¹

შემდეგ თომა კემპელი გვმოდგვრავს, თუ როგორ უნდა მოვერიდოთ სხვების ყოფა-ქცევის გამოძიებას და თუ რაში მდგომარეობს გულის ნამდვილი მშვიდობა, სულის ჭეშმარიტი წარმატება. ასევე, საუბარია სულის თავისუფლების უაღრესობაზე, რომელიც შეიძლება მოიპოვოს კაცმა უფრო გულმოდგინე ლოცვით, ვიდრე წიგნების კითხვით და როგორ გვაკარგვინებს ბედნიერებას ჩვენი თავმოყვარეობა.

წიგნი გვაფრთხილებს, რომ არ ვიდარდოთ იმაზე, თუ ვინმეს ჩვენზე ბოროტი აზრი შეექმნება; თუ სულიერად იცხოვრებ ყურადღებას აღარ მიაქცევ ქარისავით წარმავალ სიტყვებს. რადგან შენი ბედნიერება კაცთა სიტყვებისაგან არ შესდგება; იმათ, თუგინდ ცუდი სიტყვან შენზე, თუგინდ კარგი. შენ მაინც ისევ ის იქნები, რაც ხარ. გახსოვდეს, რომ ჭეშმარიტი ბედნიერება და ნამდვილი დიდება მარტო ღმერთშია და რომ გულის მოუსვენრობა და გონების დაფანტვა მხოლოდ სიყვარულისგან და უსაფუძვლო შიშისაგან წარმოსდგებიან.

¹ თომა კემპელი, „მიბაძვა ქრისტესი“, თბ., 2007, გვ. 251.

ამიტომ, მოგვიწოდებს თომა კემპელი, რომ უნდა ვევედროთ და ვადიდოთ ღმერთი განსაცდელსა და შეწუხებაშიც. როგორც იოანე მახარობელი ამბობს: „მისენ მე ჟამისა ამისაგან“ (იოანე, 12:27).

წიგნში საუბარია იმაზე, თუ როგორ უნდა ვითხოვდეთ ღვთის შეწევნას და მოთმინებით დაველოდოთ მისი მადლის დაბრუნებას. იმისათვის, რომ ვიპოვოთ ყოველთა დამბადებელი, უარი უნდა ვთქვათ პირად სიამოვნებაზე და ვიზრუნოთ გულის თქმათა მოკვდინებაზე, რადგან ვერ ენდობი შენი გულის გრძობებს, მის დაუდგრომლობას; ამიტომ, ყოველ საქმეში მიზნად ღმერთი უნდა ვიყოლიოთ, რადგან მისი მოყვარული კაცისათვის ღმერთი ყველაზე უფრო ტკბილია. ადამიანს მხოლოდ მისი იმედი უნდა ჰქონდეს.

შეუძლებელია ისე იცხოვრო, რომ შიში არაფრისა არ გქონდეს და თუ გულით ღმერთთან მარადის არ იქნები, ვერ გაუძლებ შენს ფიცხელ ომს და ვერ დაიმსახურებ ნეტარების გვირგვინს. ამისათვის უნდა დაითმინო ყოველივე: შრომა, მწუხარება, საცდურობა, დევნილობა, შეწუხება, სიღატაკე, სნეულება, უსამართლოდ მოპყრობა, შეურაცხყოფა, ცილის წამება, დამცირება, ყვედრება, მხილება და მოძულება. აი, ყოველივე ამის შესრულება აძლევს ადამიანს სათნობას.

თუ ღმერთის მოშიში და უმანკოა ადამიანი, მაშინ კაცთა განკითხვის არ უნდა შეეშინდეს. გულით მთლიანად ღმერთს უნდა მიენდოს, უმიზეზოდ ნუ განრისხდება, რათა მოუთმენლობით სასყიდელი არ შეიმციროს, ბოლომდე მიენდოს ღმერთს და იგი მიაგებს ყველა კაცს მათის მოქმედებისამებრ.

თუ ადამიანი უარყოფს საკუთარ თავს, მხოლოდ მაშინ იპოვნის ღმერთს, ამიტომ ნურაფერს ნუ ინდომებს, ნურავითარ საკუთრებას ნუ იქონიებს და ამ შემთხვევაში ყოველთვის მეტს შეიძენს.

გარეგან საქმეში და შრომაში ადამიანი უნდა იყოს პატრონი თავისი საქმისა და დაიცვას საკუთარი გული, ხოლო განსაცდელის ჟამს მიმართოს უფალს.

თავის საქმეში კაცი არ უნდა აჩქარდეს, ყველა საქმე ღმერთს უნდა მიანდოს, რადგან ის, ვინც უარყოფს საკუთარ თავს, სწორედ ის არის ჭეშმარიტად თავისუფალი და მოსვენებული.

ადამიანი ყოველმხრივ უძლური და გლახაკია, ხოლო ღმერთი მარადის ერთი და იგივე, რომელიც ყოველთვის განაგებს კეთილად, სიმართლით და სიწმინდით. გმადლობ, წყაროვ ყოვლის სიკეთისაო, რომელსაც მოუვლენ ადამიანს.

უნდა მოვიკლოთ ყოველივე ჟამიერი პატივი, ნუ შევწუხდებით თუ სხვებს აქებენ და პატივს სცემენ, და შენ კი დაგამცირებენ და შეურაცხგყოფენ. გულით მიმართე ზეცას და მაშინ აღარ შეწუხდები. ცუდია რომ: „ბრმანი ვართ უფალო და სოფლის ამაოებით ადვილად ვსტყუვდებით“.

მშვიდობას კაცთაგან, ნათქვამია წიგნში, არ უნდა მოველოდეთ. ღმერთის გარეშე მეგობრობა არაფერში არ არის გამოსადეგი და ვერც დიდხანს გასტანს და არც შეიძლება, რომ სიყვარული იყვეს წმინდა. არ უნდა მოგტყუვდეთ კაცთა მშვენიერის და ტკბილი სიტყვებით, რადგან მჭევრმეტყველებით კი ვერ მოვიგებთ სასუფეველს ღვთისა, არამედ კეთილი მოქმედებით (1 კორ. 4:20).

კაცი დიდად არ უნდა იყოს გართული გარეგანი საგნებით, ბევრი რამე სჯობია არ იცოდეს და უფრო მომეტებულად უნდა ფიქრობდეს თავის შინაგან მოსვენებაზე.

ყველა კაცს არ უნდა ვერწმუნოთ, რამდენჯერ მოვტყუებულვართ იმათგან, ვისგანაც დიდი იმედი გვქონდა და ბევრჯერ ვისი იმედიც სრულად არ გვქონდა – ნუგეშისცემა მიგვიღია.

როდესაც ვინმე გვკიცხავს, არ უნდა შეგვეშინდეს, ღმერთის სასოების იმედი უნდა გვქონდეს... „სიტყვისა როგორ უნდა შეგეშინდეს? – გვასწავლის თომა კემპელი, - უბრალო ქარია, რომელიც თუმცა კი ჰაერში გრიალებს, მაგრამ ქვასაც კი ვერას აკლებს. თუ რამეში დამნაშავე ხარ, ეცადე, რომ ეს შეცდომილება როგორმე გაისწორო... კაცთა მოწმობა ხშირად შემცდარია, მაგრამ ღვთის სამართალი ჭეშმარიტია და მარადის შეუცვლელი დარჩება“.¹

საუკუნო სასოებისთვის ყველაფერი უნდა მოვითმინოთ, - აგრძელებს თომა, - ცოტა კიდევ მოითმინე და მალე ბოლო მოეღებათ მაგ შენს უბედურებათ... ღმერთი იქნება ადამიანის სასყიდელი. სიკვდილი დაითრგუნება თუ არა, მაშინვე დადგება საუკუნო ცხოვრება, გაქრება ყველა მწუხარება და მის ადგილს დაიჭერს სანატრელი სიხარული...

ზეციურნი მოქალაქენი, ნათქვამია წიგნში, გრძობენ რაოდენ სასიხარულოა ის დღე: ხოლო ევას გამოდევნილი შვილები კი გოდებენ, რადგან მწარე და დაუთმენელია მათთვის ეს ცხოვრება, როდის უნდა განვთავისუფლდეთ ბიწიერების უწყალო მონებისაგან. როდის მოეღება ბოლო ამოდენა უბედურებას. როდის იქნება, რომ მხოლოდ შენ გვასხოვდე უფალო?

იმისთვის, რომ შევიძინოთ საუკუნო ცხოვრება, უნდა განვთავისუფლდეთ ხორცის ტყვეობისაგან, რათა დაუბრკოლებლად ვუმზერდეთ ნათელს. ადამიანმა უნდა ითხოვო არა ის, რაც შენთვის სასიამოვნო და სასარგებლოა, არამედ ის, რაც ღმერთისთვის მოსაწონია და მის დიდებას შეეფერება.

წიგნი გვასწავლის, რომ კაცმა მწუხარებაში ღმერთს უნდა მიანდოს თავისი თავი. თუკი მაინც ვცოდავთ: „სცემე ბეჭთა ჩემთა და ქედსა ჩემსა, რათა გავასწორო სიმრუდე ჩემი ისე, როგორც უფალს სურს“.

სანამ ადამიანი მოკვდავ სხეულშია მოწყინებას და მწუხარებას ვერ აიცილებს თავიდან. ამიტომ ზოგჯერ საჭიროა ადამიანმა ღმერთს მოსვლამდე მდაბალი საქციელიც იკადროს და უნდა თუ არ უნდა მწუხარებით ზიდოს ამქვეყნიური ტვირთი.

ადამიანი უფრო სასჯელის ღირსად თვლის თავს, ვიდრე ნუგეშისცემის, რადგან ამქვეყნიური ცხოვრებით არ დაუმსახურებია ღმერთის ნუგეში, ამიტომ, ჭეშმარიტის გულით შენანება ცოდვილებისა დიდად მოსაწონია უფლის წინაშე.

ღვთის მადლის მოთავსება საქვეყნიერო სიტკბოებასთან შეუძლებელია, რადგან ბუნება მზაკვარია: ბევრს იზიდავს თავისკენ და მახეში აბამს, ბევრს ატყუებს. მას მიზნად ყოველთვის თავის თავი აქვს. ხოლო ღვთის მადლი წრფელად მოქმედებს: იგი ბოროტის ყოველ აჩრდილსაც კი ერიდება.

ადამიანს დიდი მადლი სჭირია იმისათვის, რათა სძლიოს ბოროტ ბუნებას, რადგან კაცის ბუნება, რაკი პირველშივე ადამის მიერ დაეცა და გაიხრწნა, და ამ ცოდვის ბრალი ყველა კაცთ ნათესავზედ გადმოვიდა.

ამიტომ, საჭიროა უარვყოთ ჩვენი თავი და მივბაძოთ ქრისტეს ჯვარის ტვირთვაში. ნუ გეშინიათ, ძმებო, ერთად წარვიდეთ წინ და იესოც ჩვენთან იქნება, ის იომებს ჩვენს მაგივრად.

¹ თომა კემპელი, „მიბაძვა ქრისტესი“, თბ., 2007, გვ. 320-324.

როდესაც კაცს რაიმე შეცდომა მოუვა მეტის მეტად არ უნდა დალონდეს, იმედი არ უნდა დაჰკარგოს. სრულიად დაღუპული ნუ ჰგონია საკუთარი თავი. მოიხსენე უფალი და შესთხოვე სწორ გზაზე დაგაყენოს.

ადამიანი უნდა ერიდებოდეს მაღალი საგნების და ღვთის დაფარულ განკითხვა-თა გამოკვლევას, რადგან ამას კაცის ჭკუა ვერ მისწვდება. ადამიანები იმას უფრო უნდა ეცადონ გულმოდგინებით, რომ სულ უკანასკნელის ადგილის ღირსი მაინც გახდნენ სასუფეველში.

მთელი ჩვენი იმედი და სასოება მხოლოდ ღმერთზე უნდა გვექონდეს დამყარებული. მან უნდა დაიფაროს და გადაარჩინოს დაღუპვისაგან ადამიანის სული ამ გამხრწნელ ცხოვრებაში და მიიყვანოს საუკუნო ბრწყინვალეების მამულში.

თომა კემპელის მეოთხე წიგნი უწმინდეს ზიარების საიდუმლოს ეხება. ადამიანი მადლობას უნდის კეთილ იესოს, საუკუნო მწყემსს ჩვენსას, რომელმაც ღირსი გახადა გლახაკი და განდევილნი თავისი დაუფასებელის ხორციითა და სისხლით გამოზრდისა და მიწვევისა ამ საიდუმლოს (ზიარების) მისაღებად: „მოვედით ჩემდა ყოველნი მაშურალნი და ტვირთ მიძიმენი, და მე განვისვენო თქვენ“ (მათე, 11:28).

ეს საიდუმლო გვიჩვენებს ღვთის ყოვლად დიდს გულკეთილობას და სიყვარულს კაცთა მიმართ. ხშირად ზიარება ძალზე სასარგებლოა. ისინი, ვინც ხშირად ეზიარებიან გულმხურვალეებით, დიდ სიკეთეს მიიღებენ. შემოსილი მღვდელი, რომელიც ამ საიდუმლოს ასრულებს და მხურვალე გულით ევედრება ღმერთს (როგორც თავისთვის, ისე მთელი ერისათვის), ქრისტეს წარმომადგენელია.

არსებობს მოსამზადებელი ლოცვა მაზიარებელთათვის, რათა ადამიანი ამით ცხონდეს. ხოლო მწირველი მღვდელი დიდი თავმდაბლობით წარდგეს ღვთის წინაშე, შესწიროს უსისხლო მსხვერპლი, აიღოს და ეზიაროს. უნდა შესწუხდეს და იტიროს იმისათვის, რომ ჯერ ისევ ხორცისა და ქვეყნისაკენ არის მიდრეკილი; ხოლო ვნებანი ჯერ არ არიან მოკვდინებულნი და უწესო გულის თქმანი ჯერ კიდევ ადამიანზე უფლობენ.

და თუ იესო ქრისტემ თავისი მოვალეობა პირნათლად შეასრულა, იგი აღესრულა ჩვენი ცოდვებისათვის, განა ჩვენ არ უნდა მივბაძოთ მას! – აი რას მოგვიწოდებს წიგნი: „მე ხელე გაპყრობილი და შიშველი ჯვარს ვეცვი შენის ცოდვებისთვის და ნებით შევსწირე ჩემი სიცოცხლე ღმერთს, მამას ჩემსა ისე, რომ აღარაფერი დავზოგე, რათა დამეტკბო შენზედ განრისხებული ღმერთი: აი შენც უნდა ამგვარადვე შემომწირო ხოლმე შენის ნებით ყოველდღე წირვაზედ შენი თავი და წმიდა და უბიწო მსხვერპლად, ყოვლის შენის ძალითა, სულითა და გონებით. მე მხოლოდ იმასა გთხოვ შენა, რომ თავი შენი მთლად მე შემომწირო. შენის თავის გარდა სხვა რაც უნდა მომცე, მე ვერასოდეს ვერ დამაკმაყოფილებ, რადგან მე შენს თავსა გთხოვ და არა სხვა რაიმე პატივისცემას“.¹

ისევე, როგორც ყოველივე, ჩვენი თავიც უნდა ღმერთს შევწიროთ და ყველა-სათვის უნდა ვილოცოთ. „ღმერთო ამოხოცე ჩვენი გულიდან ყველანაირი ეჭვიანობა, გულგრილობა, მრისხანება, უთანხმოება, და ყოველივე, რაც რომ სიყვარულის წინააღმდეგია და რომელიც ძმურს ერთგულებას შეასუსტებენ“.²

¹ თომა კემპელი, „მიბაძვა ქრისტესი“, თბ., 2007, გვ. 427-428.

² იქვე, გვ. 434.

უმიზნოდ არ უნდა ვთქვათ უარი საიდუმლოს მიღებაზე, ასეთი რჩევაა: „წირვას ნურც აუჩქარებ და ნურც ძალიან გააგრძელებ, არამედ საზოგადო რჩევებს მიჰყევი და როგორც სჯობდეს წირვაზედ დამსწრეთათვის, იმნაირად მოიქეც. ისე არ უნდა მოიქეცე, რომ სხვები გააბრაზო და მოაწყინო, არამედ იმ საზოგადო გზას დაადექი, რომელზედაც ძველადვე უფლიათ მამებს და უფრო სხვების სარგებლობას ემსახურე, ვიდრე შენს საკუთარს გულმხურველებასა და სურვილებს“.¹

მორწმუნე სულისათვის მეტად საჭიროა ქრისტეს ხორცი და საღმრთო წერილი. ადამიანი გულმოდგინედ უნდა მოემზადოს ამ ხორცის მისაღებად (ზიარებაზეა საუბარი, – თ. ფ.) და ყოვლის გულით უნდა ნატრობდეს მორწმუნე სული ქრისტესთან შეერთებას ზიარების საიდუმლოს შესრულების შემდეგ. ადამიანს ხომ გულმხურვალე ნატვრა აქვს ქრისტეს უწმიდესის ხორცის მიღებისა და თუ ჩვენ გვინდა გულმხურვალეების მაღლი შევიძინოთ, უნდა დავიმდაბლოთ და უარვპყოთ ჩვენი თავი, გავაცნოთ იესოს ჩვენი საჭიროებანი და მოვითხოვოთ მისგან მაღლი. მგზნებარე სიყვარულით უნდა ვნატრობდეთ ქრისტეს მიღებას.

კაცი უნდა ერიდებოდეს წმინდა ზიარების გამოძიებას, სიმდაბლით ქრისტეს ბაძავდეს და თავის გონებას უმორჩილებდეს წმინდა სარწმუნოებას.

და ბოლოს, თომა კემპელი ასკვნის: „საუკუნო, განუზომელი, დაუსრულებელი და ყოვლის შემძლებელი ღმერთი ჰყოფს დიდთა საკვირველებათა ცასა და ქვეყანაზედ და გამოუკვლევლელ და საკვირველნი არიან საქმენი მისნი. მაგრამ უკუეთუ მოქმედება ღვთის იმგვარისა თვისებისა ყოფილ იყო, რომ ადამიანის გონებას ადვილად შესძლებოდა მისი გაგება, მაშინ ხომ იგი აღარც საკვირველი იქნებოდა და აღარც გამოუთქმელი“.²

* * *

ჩვენ შემთხვევით არ შეეჩერებულვართ ასე ვრცლად თომა კემპელის წიგნზე „მიბაძვა ქრისტესი“. იგი მართლაც რომ არის შესანიშნავი, მაღალმხატვრული ლიტერატურული შედეგრი და ამავე დროს თვალსაჩინო მაგალითი იმისა, თუ რა ზნეობრივი კრიტერიუმები იყო პრიორიტეტული იმდროინდელ ქრისტიანულ ეთიკაში, როგორი პიროვნული იდეალი იქნა დაყენებული კაცობრიობის წინაშე. ეს იყო მონანიე და გამომსყიდველი ღმერთი, რომელიც ჩამოვიდა ცოდვილ მიწაზე, რათა გამოესყიდა კაცობრიობის ცოდვები, შეერიგებინა დაცემული ადამიანები ღმერთთან.

იესოს შემდეგ ყველა ადამიანს, ვინც ქრისტიანობას აღიარებდა, უნდა მიეზაძა მისი ცხოვრებისათვის, მისი ზნეობრივი კრიტერიუმებით ეცხოვრა, მისი მაგალითებით განესაზღვრა თუ რა არის სიკეთე და რა არის ბოროტება, რაში მდგომარეობს სიცოცხლის აზრი და რაშია ადამიანების დანიშნულება, რა არის სამართლიანობა და კაცობრიობის საბოლოო მიზანი.

მართალია, ადამიანები ყოველთვის საკმაოდ შორს იდგნენ იმ ზნეობრივი მწვერვალებისაგან, რაც მათ იესომ უჩვენა (კაცთა მოდგმა სამწუხაროდ, ყოველთვის სცოდავდა და ახლაც სცოდავს), მაგრამ ქრისტეს ორიენტირი ისევ რჩება იმ მიუწვდომელ ზნეობრივ სიმაღლედ, რისკენაც უნდა ისწრაფვოდეს ადამიანი,

¹ იქვე, გვ. 440.

² თომა კემპელი, მიბაძვა ქრისტესი, თბ., 2007, გვ. 474.

ქრისტიანული გაგებით ხომ სწორედ ამ გზის გავლის შემდეგ მოხვდება ადამიანი ღმერთის მიერ აღთქმულ სასუფეველში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბიბლია.
2. თომა კემპელი – „მიბაძვა ქრისტესი“ თბილისი 2007 წ.
3. ნორმან გეიზლერი – „ქრისტიანული ეთიკა“, თბ., 2003;
4. თეიმურაზ ფანჯიკიძე – „იესო ქრისტე – ლეგენდა თუ სინამდვილე“, თბ., 1987;
5. თეიმურაზ ფანჯიკიძე – „რელიგიურ რწმენათა კვალდაკვალ“, თბ., 1986;
6. Христианская этика – <http://ru.wikipedia.org/wiki/9/13/2010>.

Teimuraz Panjikidze
Christian Ethics
Thomas a Kempis

Summary

The paper analyzes “Imitation of Christ”, a well-know book by the 15th century German mystic Thomas a Kempis and identifies its role in the development of Christian ethics.

მღვდელი ალექსი ქუჭუთაშვილი

ღვთისმეტყველების დოქტორი კანონიკურ სამართალში

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სამოციქულო სტატუსის ისტორიულ- კანონიკური პრინციპები

ისტორიულად მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის დოგმატურ-კანონიკურ აზროვნებაში არსებობს ორი განსხვავებული გაგება იმისა, თუ რომელ ადგილობრივ ეკლესიას შეიძლება ეწოდოს *სამოციქულო*:

I. პატრისტიკულ პერიოდში, ანუ I-VIII სს-ში, როდესაც რომელიმე ადგილობრივ ეკლესიაზე ამბობდნენ, რომ ის *სამოციქულოა*, გულისხმობდნენ, რომ იქ დაცულია **წმინდა მართლმადიდებელი სამოციქულო სწავლება**. მაგალითად, ისეთი მწერლები, როგორებიც იყვნენ წმინდა ირინეოს ლიონელი, ჰეგესიპი, ტერტულიანე, ევსები კესარიელი და სხვები, თავიანთ ნაშრომებში დიდ ყურადღებას უთმობდნენ გარკვეული ადგილობრივი ეკლესიების უშუალოდ მოციქულებისგან წარმომავლობის დემონსტრირებას. ხოლო ამას აკეთებდნენ იმის დასამტკიცებლად, რომ მათ მიერ ნახსენებ ეკლესიებში უწყვეტად გადმოიცემა მოციქულთა მიერ ნაქადაგები ქრისტიანული სარწმუნოება. მათი თქმით, მწვალებლები ტყუილად აცხადებენ პრეტენზიას და საკუთარ თავს სამოციქულო ეკლესიებს უწოდებენ, რადგან მათთან არაა შემონახული ქრისტიანული აღმსარებლობა.¹ სხვა სიტყვებით, **პატრისტიკულ პერიოდში სამოციქულოდ იწოდებოდა ყველა ის ადგილობრივი ეკლესია, სადაც იქადაგებოდა ქრისტიანული სარწმუნოება**.

აქ საკმარისია გავიხსენოთ მართლმადიდებელი ეკლესიის სიმბოლოს (მრწამსის) მე-9 წევრი – *ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია* – საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ყველა ადგილობრივი ავტოკეფალური ეკლესია ერთობლიობაში და ცალ-ცალკე აღებული არის ერთი, კათოლიკე და სამოციქულოც, ხოლო ზედსართავი „სამოციქულო“ განსაზღვრავს ზუსტად მოციქულთა მიერ ნაქადაგებ ქრისტიანულ სარწმუნოებას.²

II. შედარებით უფრო გვიან, X-XII სს-ებში, განვითარდა სხვა სწავლება, რომლის მიხედვითაც *სამოციქულო ეკლესიად* იწოდებოდა მხოლოდ ის ადგილობრივი ეკლესია, რომლის ტერიტორიაზეც უქადაგია რომელიმე წმინდა მოციქულს. იმ შემთხვევაში, თუ ეკლესია ვერ ახერხებდა ამის დემონსტრირებას, შეიძლებოდა დამდგარიყოს მისთვის ავტოკეფალიის ან რომელიმე საპატრიარქო რანგის ჩამორთმევის საკითხი. აქ შეიძლება გავიხსენოთ წმინდა გიორგი ათონელის საუბარი ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსისთან XI სს-ის შუა წლებში, როცა აღმოსავლეთის ეკლესიის საჭეთმპყრობელმა სცადა ჩამოერთვა საქართველოს ეკლესიისთვის ავტოკეფალია

¹ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Succesiunea Apostolică*, în "Studii Teologice", 1955, N. 5-6, p. 310-311.

² წმინდა მღვდელმთავარი ფილარეტი (დროზდოვი), ვრცერი მართლმადიდებელი კატეხიზმო, გამომცემლობა „ანთიმოზ ივერიელი“ თბილისი, 2010, გვ. 89.

იმის საბაზით თითქოს საქართველოში არ უქადაგია არცერთ მოციქულს.¹

იმის გამო, რომ ზედსართავ „სამოციქულოს“ აქვს ასეთი მნიშვნელოვანი დოგმატური და კანონიკური დატვირთვა, ჩვენი მიზანია, მოვიყვანოთ ყველა არგუმენტი იმის დასამტკიცებლად, რომ საქართველოს ეკლესია ნამდვილად იმსახურებს სამოციქულო სტატუსს:

რაც შეეხება პირველ განსაზღვრებას, აქ ეჭვგარეშეა, რომ საქართველოს ეკლესია არის მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის ნაწილი, ინახავს მოციქულთა მიერ ნაქადაგებ ქრისტიანულ სარწმუნოებას და ყველა სხვა ადგილობრივ ავტოკეფალურ ეკლესიასთან იცავს დოგმატურ, კანონიკურ და ლიტურგიკულ ერთობას. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილებაში წერია: „ამისთვის შემოკრება კრება (...) გარნა არა თუ უბიწოებასა ქართველთა სარწმუნოებისასა ბიწი რაიმე შეჰხებოდა, ნუ იყოფინ ესე, არა გეცრუვნეთ შენ, წმიდაო მშობელო ჩვენო კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ, სიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო, რომლისა არცა გამცემელ ქმნილ ვართ, ვინაითგან შემეცნებასა შენსა ღირს ქმნულ ვართ, მოწამე არს ქრისტიანთაი (...).“² მაშასადამე, აქედან გამომდინარე საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესია სამართლიანად იწოდება სამოციქულოდ.

რაც შეეხება მეორე განსაზღვრებას, აქ უკვე მოგვიწევს უფრო საფუძვლიანი არგუმენტების მოყვანა, რადგან, როგორც აღნიშნავს მეუფე ანანია ჯაფარიძე, „ახალ დროში, განსაკუთრებით XX ს. დასაწყისში, წმინდა ანდრიას საქართველოში ქადაგება ლეგენდად გამოცხადდა“.³

უპირველეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ აუცილებელია საკითხის არსებითად ახლებურად განხილვა. ქართული ეკლესიის მოციქულთა მიერ დაარსების პრობლემატიკა აქამდე საერთოდ არ განიხილებოდა კანონიკური სამართლის კუთხიდან. ამან განაპირობა ის, რომ ქართულ ეკლესიად მიჩნეული იყო მხოლოდ ის ქრისტიანული თემები, რომლებიც უშუალოდ შედიოდნენ საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრებში. ისტორიკოსების ყურადღება მთლიანად იმის დადგენაზე იყო ფოკუსირებული, უქადაგია თუ არა რომელიმე მოციქულს უშუალოდ საქართველოს სახელმწიფოს – იბერიის ტერიტორიაზე. ასეთი მიდგომა საკითხისადმი ცალმხრივი და არასრულყოფილია. კანონიკური სამართლის მეცნიერების მიხედვით, ეროვნულ-ნაციონალური ეკლესია არ შემოისაზღვრება მხოლოდ ერთ რომელიმე სახელმწიფოს საზღვრებში მოქცეული მრევლით, არამედ გულისხმობს კონკრეტული ეროვნების ყველა მორწმუნეს სადაც არ უნდა ცხოვრობდეს ის.⁴

¹ გიორგი მცირე, *ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გიორგი მთაწმინდელისა*, კრებულში *საქართველოს სამოთხე*, პეტერბურგი, 1882, გვ. 462-463.

² *ქართული სამართლის ძეგლები*, ტომი III, გვ. 114.

³ მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*, ტომი I, გვ. 20.

⁴ Nicolae V. Dura, *Biserica creștina în primele patru secole. Organizarea și bazele ei canonice*, in „*Orthodoxia*“ XXXIV, 1982, N. 2, p.300;

Nicolae V. Dura, *Comunitățile ortodoxe române de peste hotare, o preocupare permanentă a Bisericii Ortodoxe Române*, in „*Studii Teologice*“ XXXVIII, 1986, N. 1, p. 10;

Nicolae V. Dura, *Principiile canonice fundamentale de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe și reflectarea lor în legislația Bisericii Ortodoxe Române*, in „*Marturie Ortodoxă*“. Revista Comunității Ortodoxe Române din Olanda, Haga, VI, 1987, N. 10, p. 129;

Dumitru Gaina, *Orthodoxia românească în Australia*, în volumul „*Omagiul Profesorului Nicolae V. Dură*

მოციქულთა 34-ე კანონი ბრძანებს, რომ: „ყოველი ერის ეპისკოპოსები უნდა ცნობდნენ პირველს მათ შორის, აღიარებდნენ მას, როგორც თავ ეპისკოპოსს და თავიანთ ძალაუფლებაზე აღმატებული არაფერი მოიმოქმედონ მისი ნებართვის გარეშე (...)“.¹ მოყვანილი კანონის პირველი ორი სიტყვა ბერძნულ დედანში გადმოცემულია სიტყვებით εκάστου ἐθνους (singularium gentium – ლათინურად), რაც ზოგადად მოსახლეობის კი არა, **ნაციის** აღმნიშვნელია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ეკლესიის ცხოვრების ორგანიზება და მართვა-გამგეობა პირველივე საუკუნეებიდანვე ხდებოდა ეროვნულ-ნაციონალური პრინციპის გათვალისწინებით.² ანუ, პირველივე ქრისტიანული თემები უკვე გამოირჩეოდნენ შესაბამისი ნაციონალური ნიშან-თვისებებით: ლიტურგიკული ენა, ტრადიციები, ადგილობრივი ეროვნული იერარქია და ა.შ. კართაგენის 50-ე და სარდიკის მე-6 კანონების მიხედვით, ეპისკოპოსის არჩევა ხდებოდა კონკრეტული პროვინციის მღვდელმთავრებისა და დაქვრივებული ეპარქიის მრევლის მიერ, რაც გამორიცხავდა თემისთვის უცხო ადამიანის ჩამოყვანასა და კურთხევას. ეს კიდევ ერთი დამამტკიცებელი არგუმენტია, რომ პირველ საუკუნეებში ყველა ქრისტიანული თემი გამოირჩეოდა თავისი ადგილობრივი ეროვნულ-ნაციონალური ხასიათით. ამ კანონიკური პრინციპიდან გამომდინარე ნათელი ხდება, რომ იქ, სადაც ცხოვრობდნენ ქართული ტომები და ყალიბდებოდა ადგილობრივი ქრისტიანული თემი, ეკლესიას ყოველთვის ეძლეოდა შესაბამისი ქართული ეროვნული ნიშან-თვისება. მრავალი ისტორიული და ეთნოგრაფიული წყაროდანაა ცნობილი, რომ რომის იმპერიის პონტოსა და კაპადოკიის პროვინციების ძირითად ადგილობრივ მოსახლეობას, სხვა ეროვნებებთან ერთად, ყოველთვის ქართული ტომებიც წარმოადგენდნენ – ლაზები და მესხები.³ **ამიტომ ქართული ეკლესიის დაარსებაზე საუბრისას მხედველობაში აუცილებლად უნდა მივიღოთ მოციქულების ქადაგება არა მხოლოდ საქართველოს სახელმწიფოს – იბერიის საზღვრებში, არამედ რომის იმპერიის პონტოსა და კაპადოკიის პროვინციებშიც.**

la 60 de ani“ Editor și coordonator, Prof. Univ. Dr. Teodosie Petrescu, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006, p. 627.

- 1 *მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით*, ტომი I, გვ. 75
- 2 Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Sibiu, 1992, p. 26
- 3 გ. გოზალიშვილი, *მითრიდატე პონტოელი*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1962;
 გ. გოზალიშვილი, *ორი ეტიუდი პონტოსა და კაპადოკიის ცხოვრებიდან*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1965;
 გ. გოზალიშვილი, *კვლავ „სამი დიდი კაპადოკიელის“ ვინაობის ირგვლივ*, გამომცემულია უსრულალში „მნათობი“ 1971, N. 6 ივნისი, გვ. 88-104;
 გ. გოზალიშვილი, *პონტოს სამეფოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის საკითხისათვის*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბილისი, 1980, N. 3, 169-190;
 ე. ხინთიბიძე, *ბასილი დიდის სადაურობისათვის*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 1962, N. 3, გვ. 125-151;
 ე. ხინთიბიძე, *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1969;
 ვ. გოილაძე, *ქართული ეკლესიის სათავეებთან*, გამომცემლობა „საქართველო“ თბილისი, ზ. ბატიაშვილი (დარეჯანაშვილი), *კაპადოკია*, გამომცემლობა „არტანუჯი“ 2010, გვ. 37-45. 1991, გვ. 23-34;

ქვემოთ მოვიყვანოთ რამოდენიმე რომაულ, ბიზანტიურ და ქართულ წყაროს, საიდანაც მტკიცდება, რომ კაპადოკიისა და პონტოს პროვინციების მკვიდრ მოსახლეობას წარმოადგენდნენ ხსენებული ქართული ტომები:

პირველი საუკუნის რომაელი ისტორიკოსი იოსებ ფლავიუსი ბიბლიური ნოეს შვილიშვილების შთამომავლებზე საუბრისას ამბობს – „თობელმა დააფუძნა თობელები, რომლებსაც ახლა *იბერები* ეწოდებათ; *მესხები* დაფუძნებული არიან მესხის მიერ, ახლახან მათ *კაპადოკიელები* ეწოდათ.“¹

ევსტათი ანტიოქიელი (IV ს.) – „ობელი, რომლისაგან არიან თეობელები, დღეს იბერები ეწოდებათ; ოსოხი, რომლისაგან არიან მესხენები, დღევანდელი კაპადოკიელები არიან“²

ამავე ინფორმაციას სხვა ისტორიკოსებიც ადასტურებენ. მაგალითად, თეოდორიტე კვირელი (V ს.),³ კონსტანტინე პორფიროგენი (X ს.)⁴ და ლეონ გრამატიკოსი (X ს.), რომელიც წერს: „თობელისაგან – თობელები, რომელთაც ახლა იბერები ეწოდებათ, მესხისაგან – მესხები, რომელთაც ახლა კაპადოკიელები ეწოდებათ“.⁵

პონტოს პროვინციისა და მისი დედაქალაქის – ტრაპიზონის მკვიდრ მოსახლეობასთან დაკავშირებით მოგვეპოვება შემდეგი წერილობითი წყაროები:

ქართლის ცხოვრების ინფორმაციით, ქალაქი ტრაპიზონი მეგრელთა სოფელი (ქვეყანა) არისო.⁶

ეპიფანე კვიპრელი (IV ს.) თავის ერთ-ერთ ნაშრომში წერს, რომ ტრაპიზონი ლაზეთის ქალაქიაო.⁷

გელასი კესარიელი (IV ს.) მოგვითხრობს: „პონტოს გასწვრივ მიწა-წყალზე ცხოვრობენ იბერები და ლაზები“.⁸

სოკრატე სქოლასტიკოსი (IV-V ს.) წერს: „იბერები ცხოვრობენ ევქსინის პონტოსთან“.⁹

თურანიუს რუფინუსის (IV-V ს.) თხზულებაში ნათქვამია: „ამავე ხანებში იბერთა ტომმაც, რომელიც ცხოვრობს პონტოს მხარეში, მიიღო ღვთის მცნების კანონები“.¹⁰

ეპიფანე კონსტანტინეპოლელის ცნობით: „ტრაპიზონი ლაზეთის ქალაქია“.¹¹

ბიზანტიური წყაროს *ნოტიციე ეპისკოპატუუმის* მიხედვით ლაზეთის მიტროპოლიის სატახტო ქალაქი სხვადასხვა საუკუნეში გადადიოდა ხან ფაზისში (ფოთი), ხან კი ტრაპიზონში, რაც შავი ზღვისპირეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთისა და აღმო-

¹ გეორგიკა, ტომი I, გვ. 271-273.

² გეორგიკა, ტომი I, გვ. 35.

³ გეორგიკა, ტომი I, გვ. 221-223.

⁴ გეორგიკა, ტომი IV, ნაკვეთი 2, გვ. 299.

⁵ გეორგიკა, ტომი V, გვ. 3.

⁶ ქართლის ცხოვრება, ტომი I, გვ. 38.

⁷ გეორგიკა, ტომი I, გვ. 40-42.

⁸ გეორგიკა, ტომი I, გვ. 186.

⁹ გეორგიკა, ტომი I, გვ. 230.

¹⁰ გეორგიკა, ტომი I, გვ. 201.

¹¹ გეორგიკა, ტომი IV, ნაკვეთი 1, გვ. 58.

სავლეთის მოსახლეობის ეთნიკური იდენტურობის მანიშნებელია.¹

ფაქტი, რომ პონტოს პროვინციის მკვიდრ მოსახლეობას წარმოადგენდნენ ქართველები, მტკიცდება IV საუკუნის ცნობილი მოღვაწე-ასკეტის ევაგრი პონტოელის ცხოვრებიდანაც, სადაც ნათქვამია, რომ: „ის იყო ნათესავით პონტოდან, იბერთა ქალაქიდან“.²

პონტოელებისა და კაპადოკიელების ქართველობის შესახებ ძალზე საინტერესოდ წერდა პროფესორი გ. გოზალიშვილი: „პონტო და კაპადოკია ერთი და იმავე სამყაროს ორგანული ნაწილებია. ორივე ტერიტორია ეკუთვნოდა ერთსა და იმავე ეთნიკურ ელემენტს – ძველ ქართულ ტომებს“;³ „პონტო-კაპადოკია ეთნიკური თვალსაზრისით განუყოფელი იყვნენ ქართული სამყაროსგან (...). კაპადოკია-პონტო-კოლხიდა-იბერია, ესაა ერთიანი ეთნიკური სამყარო, რომელშიც ცოცხლობდა ერთი და იგივე კულტურული ცხოვრება (...)“.⁴

მას მერე, რაც მოვიყვანეთ საკმარისი არგუმენტები იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართველები ცხოვრობდნენ არა მარტო საქართველოს სახელმწიფოს – იბერიის, არამედ რომის იმპერიის პონტოსა და კაპადოკიის პროვინციების ტერიტორიებზე, გადავდივართ იმ ისტორიული წყაროების მოყვანაზე, საიდანაც მტკიცდება, რომ ყველა ამ ტერიტორიაზე ქრისტიანობა უშუალოდ მოციქულების მიერაა გავრცელებული.

თავდაპირველად მოვიყვანთ რამოდენიმე ძირითად ქართულ წყაროს:

ქართლის ცხოვრება მოგვითხრობს, რომ „ადერკის მეფობასა შინა მოვიდეს ათორმეტთა წმიდათა მოციქულთაგანნი ანდრია და სვიმონ კანანელი აფხაზეთს და ეგრისს. და მუნ აღესრულა წმიდა სვიმონ კანანელი ქალაქსა ნიკოფსიასა, საზღვარსა ბერძენთასა. ხოლო ანდრია მოაქცივნა მეგრელნი და წარვიდა გზასა კლარჯეთისასა. (...)

მოვიდა ანდრია ქალაქად ტრაპიზონად, რომელ არს სოფელი მეგრელთა, სადა იგი დაჰყო ჟამი მცირედი. (...) განვიდა მიერ და შევიდა ქვეყანასა ქართლისასა, რომელსა დიდ-აჭარა ეწოდების, და იწყო ქადაგებად სახარებისა... ვიდრემდის ყოველნივე მოაქცივნა და მოიყვანნა სარწმუნოებად... და შემოკრბეს ყოველნივე ყოვლით-კერძო მკვიდრნი მის ქუეყანისანი, და ნათელ-სცა ყოველთა სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა, და დაადგინნა მღუდელნი და დიაკონნი, და დაუდვა წესი და საზღვარი სარწმუნოებისა. და აღაშენეს ეკლესია შუენიერი სახელსა ზედა ყოვლად-წმიდისა ღვთისმშობლისასა. (...)

შთავლო ხევი ოძრახისა და მოვიდა საზღვართა სამცხისათა, დაივანა სოფელსა, რომელსა ეწოდების ზადენ-გორა...“ იქ კერპების დამხობის შემდეგ „წმიდა მოციქული წარმოემართა და მოიწია აწყვერს. (...) და ჰრწმენა ყოველთა უფალი ჩუენი იესო ქრისტე და სიხარულით ნათელ-იღეს ყოველთა სახელითა მამისათა, და ძისათა, და სულისა წმიდისათა. (...) და ასწავა მათ ყოველი წესი სჯულისა და სარწმუნოებისა. და დაუდგინნა ეპისკოპოსი, მღუდელნი და დიაკონნი.“

ქართლის ცხოვრება გვაუწყებს, რომ წმიდა ანდრია მოციქულმა მეორედაც

¹ გეორგიკა, ტომი IV, ნაკვეთი 2, გვ. 180, 184, 185.

² Paladie, *Istoria Lausiaca (Lavsaicon)*, p. 84.

³ გ. გოზალიშვილი, *მითრიდატე პონტოელი*, თბილისი, 1962, გვ. 237.

⁴ გ. გოზალიშვილი, *ორი ეტიუდი პონტოსა და კაპადოკიის ცხოვრებიდან*, თბილისი, 1965, გვ. 42, 43.

იმოგზაურა საქართველოში, კერძოდ: „ვითარცა აღესრულა დღესასწაული მარტვილისა, წარმოვიდა მუნით დიდებული ანდრია სხუათა მათ თანა მოციქულთა, მოვიდოდეს ქალაქითი-ქალაქად და სოფლითი-სოფლად, ასწავებდეს ერთა და იქმოდეს სასწაულთა, და ესრეთ მიიწივნეს ქუეყანასა ქართლისასა. და მერმე წარვლეს ტაოს კერძი ქუეყანა და ვიდრე მდინარედ ჭოროხადმდე, ყოველი იგი სოფლები მის კერძისა მოვლეს, და დაუცადებელად ქადაგებდეს სახელსა ღვთისასა. და ესრეთ ქადაგებითა მიიწივნეს სვანეთისა ქუეყანასა (...) მიერ წარვიდეს და შევიდეს ქუეყანასა აფხაზეთისასა და სევასტე ქალაქად მივიდეს, რომელსა აწ ეწოდება ცხუმი. და უქადაგეს სიტყვა ღვთისა, და მრავალთა შეიწყნარეს.“¹

და მუნ დაუტევა ნეტარმან ანდრია სვიმონ კანანელი სხუათა თანა მოწაფეთა და თავადი ჯიქეთისა ქუეყანად აღვიდა.“¹

მეორე ქართულ წყაროდ უნდა ვახსენოთ გიორგი მცირეს თხზულება – *ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გიორგი მთაწმინდელისა*, სადაც წმინდა გიორგი მთაწმინდელი ეუბნება ანტიოქიის პატრიარქს: „წმიდაო მეუფეო, შენ იტყვი, ვითარმედ თავისა მის მოციქულთასა პეტრეს საყდარსა ვზიო, ხოლო ჩუენ პირველწოდებულისა და ძმისა თვისისა მწოდებელისა ნაწილნი ვართ და სამწყსონი და მის მიერ მოქცეულნი და განათლებულნი. და ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი – სიმონ ვიტყვი კანანელსა – ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს, აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფსი ეწოდების. ამათ წმიდათა მოციქულთა განათლებულნი ვართ.“²

ცნობილი მოღვაწე ეფრემ მცირე ბერძნულ წყაროებზე დაყრდნობით წერდა, რომ ქრისტეს სახარება საქართველოში იქადაგა არა მარტო ანდრია, არამედ მოციქულმა ბართლომემაც: „ითქუმის ჩუენთვისცა მიმოსვლასა შინა წმიდა მოციქულთასა – ანდრია პირველწოდებულისა მიერ ქადაგება შორის ავაზგიასა, რომელ არს აფხაზეთი, და მიერ წარვსლა ოსეთად, და კუალად ბართლომეს მიერ მიმოსვლა ჩრდილოეთისა, რომელ არს ქართლი.“³

დაბოლოს, მოვიყვანოთ ციტატას რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილებიდან, სადაც ნათქვამია: „პირველწოდებული ანდრია, ძმა თავისა მოციქულთასა პეტრესი, ვიდრე ჩუენდამდეცა მოიწია და ქადაგა საცხოვრებელი ქადაგებაი სახარებისაი ყოველსა ქუეყანასა საქართველოსასა; და ურიცხვნი სიმრავლენი ერთანი განაშორნა საცთურისაგან მრჩობლ ეშმაკეულებისა; და ერთისა ღმრთისა და ქრისტეს მისისა თანაარსით მათით სულითურთ რწმუნებით თავყანისცემად ასწავა.“⁴

რაც შეეხება რომაულ-ბიზანტიურ წყაროებს, მოციქულთა ქადაგების თაობაზე უძველეს ინფორმაციას გვაწვდის მესამე საუკუნის ცნობილი ქრისტიანი მწერალი – ორიგენე (185-255): „წმინდა მოციქულები და მოწაფეები [იესო ქრისტესი] მთელ მსოფლიოში გაიფანტნენ, თომას, როგორც გადმოცემა გვიამბობს, პართია ხვდა წილად, ანდრიას **სკვითია**, იოანეს ასია, ხოლო პეტრემ უქადაგა გაფანტულებამში

¹ *ქართლის ცხოვრება*, ტომი I, გვ. 38-42.

² გიორგი მცირე, *ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გიორგი მთაწმინდელისა*, კრებულში *საქართველოს სამოთხე*, გვ. 462-463.

³ *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა*, ტომი I, გვ. 34.

⁴ *ქართული სამართლის ძეგლები*, ტომი III, გვ.109.

მყოფ იუდეველებს **პონტოში**, გალატიაში, ბითონიაში, **კაპადოკიაში** და ასიაში.¹

პირველ რიგში, ვამახვილებთ ჩვენს ყურადღებას იმ ინფორმაციაზე, რომ უძველესი წყაროების თანახმად, პეტრე მოციქული მოღვაწეობდა პონტოსა და კაპადოკიაში. უსაფუძვლო იქნება იმის ფიქრი, რომ მოციქული უქადაგებდა მხოლოდ „გაფანტულებში მყოფ იუდეველებს“. ახალი აღთქმიდან ჩვენ კარგად ვიცით, რომ მოციქულების ქადაგება არ იყო შემოსაზღვრული მხოლოდ სინაგოგებით და ღვთის სიტყვის მიმღებნი ძირითადად ხდებოდნენ ადგილობრივი წარმართები. მოციქულთა კრებაზე იერუსალიმში ზუსტად პეტრე მოციქული იყო ის პიროვნება, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ეკლესიის კარი ღია უნდა იყოს არა მარტო იუდეველებისთვის, არამედ წარმართებისთვისაც (საქმე 11, 1-18: 15, 1-29). წმინდა პეტრეს, ისევე როგორც დანარჩენ მოციქულებს, რა თქმა უნდა, კარგად ახსოვდა მაცხოვრის სიტყვები: „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელ-სცემდით მათ სახელითა მამისათა და ძისათა და სულისა წმიდისათა“ (მათე 28, 19). **მაშასადამე, ზემოდ ციტირებულ წყაროზე დაყრდნობით უნდა დავასკვნათ, რომ წმინდა პეტრე პონტოსა და კაპადოკიაში მცხოვრები არა მარტო იუდეველების, არამედ ყველა ეროვნების და მათ შორის ქართველების მოციქულიც იყო და შესაბამისად იმ ტერიტორიაზე ქართული ეკლესიის ერთ-ერთი დამაარსებელიც.**

ინფორმაცია, რომ პეტრე მოციქული კაპადოკიასა და პონტოში მცხოვრები ქართველებისთვის ქრისტიანობის მქადაგებელი იყო არ არის ახალი ქართული ისტორიოგრაფიისთვის. მართალია გაკვრით, მაგრამ ამის შესახებ ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში წერდა დეკანოზი მელიტონ კელენჯერიძე,² ხოლო ჩვენს დროში, მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე,³ ამისდამიუხედავად ვთვლით, რომ სამწუხაროდ, ქართულ არც საეკლესიო და არც სამეცნიერო წრეებში არ ხდება ამ ძალზედ მნიშვნელოვანი ისტორიული ფაქტის სათანადო პოპულარიზაცია და აღიარება, რომ პეტრე მოციქული ქართული ეკლესიის ერთ-ერთი დამაარსებელია. იმ დროს, როდესაც სხვა ერები საეჭვო წყაროებითა და არგუმენტებით წერენ თავიანთ ისტორიას და ასე იმკვიდრებენ თავის ადგილს თანამედროვე სამყაროში, ჩვენს შემთხვევაში, ასეთი მნიშვნელოვანი ფაქტების უგულვებელსყოფა არ არის საპატიო.

აქვე გავამახვილებთ ყურადღებას იმ დეტალზე, რომ პეტრე მოციქულთან დაკავშირებით სწორედ იხმარებოდეს ტერმინი *ქართული ეკლესიის* და არა *საქართველოს ეკლესიის* დამაარსებელი, რადგან სიტყვა „ქართული“ მიუთითებს ეთნიკურ შემადგენლობაზე, ხოლო, „საქართველოს“ კონკრეტულ სახელმწიფოს საზღვრებში მოქცეულ ეკლესიაზე. რადგან წმინდა პეტრე არ შემოსულა საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრებში, შესაბამისად ის უნდა იწოდებოდეს ქართული ეკლესიის დამაარსებლად და არა საქართველოსი.

ზემოთ მოყვანილი ციტატა ასევე ძალზე მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ანდრია მოციქულის სკვითიაში მოღვაწეობაზეც. წყაროების შესწავლისას ნათელი ხდება, რომ ანტიკური და ბიზანტიელი მწერლები სკვითიასა და სკვითურ ტომებ-

¹ *Istoria Bisericeasca si Viata lui Constantin cel mare de Eusebiu Episcop de Cezareea*, Bucuresti, Tipografia „Cartilor Bisericesci“ 1896, p. 60; გეორგიკა, ტომი I, გვ. 29.

² მ. კელენჯერიძე, *საქართველოს საკათალიკოსო ეკლესიის მოკლე ისტორია*, გვ. 5.

³ მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*, ტომი I, გვ. 42.

ზე წერისას არც შავი ზღვის ჩრდილოეთ სანაპიროს გულისხმობდნენ, როგორც ამას რუსული საეკლესიო ტრადიცია მიიჩნევს¹ და არც შავი ზღვის დასავლეთ სანაპიროს, როგორც ამას რუმინელი ისტორიკოსები ფიქრობენ,² არამედ ქართული ტომებით დასახლებულ შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს. მაგალითად:

პლუტარქოსი წერდა: „ფასისი სკვითეთის მდინარეა, იგი ქალაქს (ე.ი. ფასისს) ჩამოუდის.“³

ლიბანიოსი (314-393) თავის „პროგიმნასმატასაში“ კოლხთა ქვეყანას უწოდებს სკვითთა ქვეყანას, აიეტს სკვითთა მეფეს, ხოლო მედეას სკვითთა მეფის ასულს.⁴

სტეფანე ბიზანტიელი (V ს.) თავის გეოგრაფიულ ლექსიკონში, რომლის სათაურიცაა „ეთნიკა“, წერდა: „სკვითური ტომები არიან აფსილები, სანიგები და ლაზები.“⁵

სხვა ბიზანტიელი მწერალი, იოანე ცეცესი (1110-1180) მოწმობს: „კოლხებს, რომელთაც ლაზებს ეძახიან (...) აზიელი სკვითებიცა და ლევოსკირებიც ჰქვიათ, ისინი ცხოვრობენ აზიის იმ ნაწილში, რომელიც მდინარე ფასისთანაა.“⁶

მაშასადამე, ორიგენეს მიერ გადმოცემულ ინფორმაციაში, ანდრია მოციქულის სკვითიაში ქადაგების თაობაზე, ნაგულისხმევია დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიები.

ქართველებს შორის ანდრია მოციქულის მოღვაწეობაზე მოწმობენ სხვა ბიზანტიელი მწერლებიც. მაგალითად, ეპიფანე კონსტანტინეპოლელი, რომელიც VIII ს-ის მეორე ნახევარში კონსტანტინეპოლში „კალისტრატთა“ მონასტრის მოძღვარი იყო. მისი ერთ-ერთი ნაწარმოებია „ანდრია მოციქულის ცხოვრება“, რომლის დასაწერად მან გამოიყენა იმ დროისთვის არსებული ყველა წყარო. უფრო მეტიც, მისივე თქმით, ის არ დაკმაყოფილდა მხოლოდ წერილობითი წყაროების (კლემენტი რომაელის, ევაგრე სიცილიელისა და ეპიფანე კვიპრელის) გამოყენებით და მოიარა ზოგიერთი ის ადგილი, სადაც ანდრია მოციქულს უმოღვაწია. იგი წერს:

„კვიპროსის ეპისკოპოსი ეპიფანე ამბობს, რომ ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ დამოძღვრა სკვითები და სოგდიანები და გორსინები დიდს სევასტოპოლში⁷ (დღევანდელი სოხუმი), სადაც არის აფსარის ციხე⁸ (დღევანდელი გონიო), ჰისსოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი, იქ მოსახლეობენ იბერიელები (...).“⁹

„ასე დამოძღვრა ანდრიამ მრავალი ქალაქი და სოფელი და მოაქცია ისინი ქრისტესაკენ.

¹ www.ru.wikipedia.org/wiki/Русская_православная_церковь.

² Pr. Prof. Dr. Mircea Pacurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, p. 12.

³ მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*, ტომი I, გვ. 48.

⁴ *გეორგიკა*, ტომი I, გვ. 68.

⁵ *გეორგიკა*, ტომი III, გვ. 272.

⁶ *გეორგიკა*, ტომი VII, გვ. 37.

⁷ სევასტოპოლი – „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით – სევასტე, ანუ იგივე სოხუმი. იხილეთ: *ქართლის ცხოვრება*, ტომი I, გვ. 38-42.

⁸ VI ს-ის მწერლის, პროკოპი ბიზანტიელის ციხე აფსარი იგივე გონიოს ციხეა. იხილეთ: * * *, *საქართველოს ისტორიის ისტორიის ნარკვევები*, ტ. I, გვ. 549-550.

⁹ *გეორგიკა*, ტომი IV, ნაკვეთი 1, გვ. 57.

ამისოდან წამოსვლის შემდეგ ის მივიდა ტრაპეზუნტში, ლაზეთის ქალაქში (...), იქიდან ის წავიდა იბერიაში. მას შემდეგ, რაც მან ზღვის პირას მცხოვრებნი მრავალნი განანათლა, ის ჩავიდა იერუსალიმში.“¹

მესამე მოგზაურობის დროს ანდრია მოციქული უკვე სვიმონ კანანელთან, მატათასა და თადეოზთან ერთად „ჩავიდა იბერიაში და ფაზისში, ხოლო რამდენიმე დღის შემდეგ სუ(ს)ანიაში (ანუ სვანეთში) (...). მატათა მოწაფეებითურთ დარჩა იმ ქვეყანაში, ქადაგებდა და სასწაულებს ახდენდა. ხოლო სვიმონი და ანდრია (...) წავიდნენ აბაზგიაში (აფხაზეთში). დიდ სევასტოპოლში რომ ჩავიდნენ, იქადაგეს ღმრთის სიტყვა. ანდრიამ დასტოვა იქ სვიმონი და მოწაფეებითურთ წავიდა ჯიქეთში.“²

საქართველოში მოციქულთა ქადაგების შესახებ ლათინური წყაროებიც მოწმობენ. XVII ს-ის იტალიელი მისიონერი და მკვლევარი არქანჯელო ლამბერტი თავის წიგნში „წმინდა კოლხეთი“ წერს: „მოციქულ ანდრიას სკვითია შეხვდა და ამასთანავე, ის მხარე, სადაც აბასკები (როგორც ორტელო თავის „გეოგრაფიულ ძვირფასეულობაში“ ამბობს) ცხოვრობდნენ. აბასკები (აფხაზები) კოლხების მოსაზღვრეები არიან.

ბართლომეს კი სომხეთი ერგო. აქედან უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ანდრია აბასკებიდან კოლხეთში გადავიდა, ხოლო ბართლომე – სომხეთიდან იბერიაში. ამ ორი მოციქულის საქართველოში ყოფნის ამკარა დამადასტურებელი ნიშნები ზუსტადაა შემონახული, როგორც ერთ, ისე მეორე მხარეში. მაგალითად, აბასკებს შორის იმ ადგილას, რომელსაც ბიჭვინთა ჰქვია, ჩვენ ვხედავთ უმშვენიერეს ტაძარს, რომელიც მოციქულ წმ. ანდრიასადმია მიძღვნილი.

ამბობენ, თითქოს ეს ტაძარი იმიტომ აშენდა, რომ ხსენებულმა მოციქულმა ამ მხარეში ქრისტიანობა იქადაგაო (...).

ქართლში, სამცხის პროვინციაში, არის ეკლესია, რომელიც მიძღვნილია წმ. ბართლომესადმი. ამ უკანასკნელმა, ხალხური გადმოცემის თანახმად, თავისი ქადაგებით ამ მხარეში ქრისტიანობა გაავრცელა. ამ საეპისკოპოსო ეკლესიის ეპისკოპოსს იშხნელს უწოდებენ.

დარწმუნებული უნდა ვიყოთ, – წერს არქანჯელო ლამბერტი, – რომ ამ ორი მოციქულის ქადაგებით დაინერგა სარწმუნოება ამ ქვეყანაში (კოლხეთსა და იბერიაში)“.³

საქართველოში IV საუკუნეზე ბევრად უფრო ადრე ქრისტიანობის არსებობაზე მოწმობს „ქართლის ცხოვრებაც“. II საუკუნის ბოლოსა და III საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე მეფე რევე მართლის შესახებ მოთხრობისას, მატთანე წერს: „ესე რევე მეფე დაღაცათუ იყო წარმართი, არამედ იყო მოწყალე და შემწე ყოველთა ჭირვეულთა: რამეთუ სმენილ იყო მისდა მცირედი რამე სახარება უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი, და აქუნდა რამე სიყუარული ქრისტესი“.⁴ მოყვანილი ციტატიდან ნათლად ჩანს, რომ II საუკუნის მეორე ნახევარში ქრისტიანობა საქართველოში იმდენად გავრცელებული და კარგად ორგანიზებული რელიგია იყო, რომ მან სამეფო კარ-

¹ გეორგიკა, ტომი IV, ნაკვეთი 1, გვ. 57-58.

² გეორგიკა, ტომი IV, ნაკვეთი 1, გვ. 58.

³ ილია ტაბალუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XVI სს.), ტომი I, გვ. 55-56.

⁴ ქართლის ცხოვრება, ტომი I, გვ. 58.

საც მიაღწია და თავად მეფეც კი ნაწილობრივ ეზიარა მას. ეს ყველაფერი იმაზე მეტყველებს, რომ საქართველოში ეკლესიას ძალიან ღრმა, მოციქულთა დროინდელი ფესვები უნდა ჰქონოდა.

დაბოლოს, საქართველოში I-III საუკუნეებში ქრისტიანული თემების არსებობას არქეოლოგიური მასალაც ამტკიცებს. მაგალითად, თეთრიწყაროს რაიონში, სოფელ დაღეთის მახლობლად, მუგუთის ქვაბებში აღმოჩენილია კატაკომბური ეკლესია, რომელიც სპეციალისტთა თვალსაზრისით, ქართლში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებამდეა გამოკვეთილი.¹

არქეოლოგიური აღმოჩენების შესწავლის საფუძველზე მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე წერს: „უნდა დავასკვნათ, რომ ქართული ეკლესია დაარსებულია თვით მოციქულების მიერ და ქართული ქრისტიანული თემები საქართველოში საკმაო გავლენითაც სარგებლობდნენ, როგორც ამას მეფე რევ მართლის რეფორმა უჩვენებს. ჩვენში ქრისტიანული ეკლესია და მრევლი (ქრისტიანული თემები) უწყვეტად არსებობდა I საუკუნიდან IV საუკუნემდე. ამას არქეოლოგიური მასალაც ამტკიცებს. მაგალითად, არქეოლოგების მიერ მიკვლეულია ჩვენში ჯერ კიდევ წმინდა ნინომდე ქრისტიანული მოსახლეობის არსებობის დამადასტურებელი კვალი, ქრისტიანული სამარხნი (მცხეთის სხვადასხვა კუთხეში) და II-III საუკუნეთა ქრისტიანული ეკლესია (ნასტაკისში). II-III საუკუნეთა ქრისტიანული ეკლესიის და აგრეთვე იმდროინდელი ქრისტიანული დაკრძალვის წესის არსებობა ადასტურებს იმ აზრს, რომ საქართველოში ქრისტიანული საეკლესიო ორგანიზაცია უწყვეტად არსებობდა I-II საუკუნეებიდან (მოციქულთა დროიდან) წმინდა ნინოს ქადაგებამდე (IV საუკუნემდე)“.²

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ აქამდე მოყვანილი ისტორიული წყაროები საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ ქართული ეკლესია, საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრებში თუ მის გარეთ, წმინდა მოციქულების მიერაა დაარსებული.

შესაბამისად, იქიდან გამომდინარე, რომ საქართველოს ეკლესია: 1) იცავს ჭეშმარიტ მართლმადიდებელ სარწმუნოებას; და 2) დაარსებულია უშუალოდ წმინდა მოციქულების მიერ, ის სამართლიანად ატარებს სამოციქულო ეკლესიის სტატუსს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. **დიდი სჯულის კანონი**, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაძეძემ, გ. ნინუამ, გამ. „მეცნიერება“ თბილისი, 1975.
2. **მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით**, ტომი I, გამომცემლობა „ალილო“, თბილისი, 2007.
3. **მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებებით**, ტომი II, გამომცემლობა „ალილო“, თბილისი, 2011.
4. **ქართლის ცხოვრება**, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწე-

¹ არტანუჯი, საისტორიო ჟურნალი, 1999, N. 8-9, გვ 38.

² მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ტომი I, გვ. 55.

- რის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, გამომცემლობა „სახელგამი“ თბილისი 1955.
5. *ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი I, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული*, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1963.
 6. *ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი II, საერო საკანონდებლო ძეგლები (X-XIX სს.)*, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“ თბილისი, 1965.
 7. *ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი III, საეკლესიო საკანონდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.)*, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1970.
 8. *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო აღ. გამყრელიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1961.
 9. *გეორგიკა, ბიზანტიის მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი II, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, გამომცემლობა „მეცნიერება“ თბილისი 1965.
 10. *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი III, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, ტფილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ტფილისი, 1936.
 11. *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი IV, ნაკვეთი 1, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1941.
 12. *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი IV, ნაკვეთი 2, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1952.
 13. *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი V, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1963.
 14. *გეორგიკა, ბიზანტიის მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტ. VI, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, გამომცემლობა „მეცნიერება“ თბილისი, 1966.
 15. *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტომი VII, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1967.
 16. *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა*, ტომი I, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, ტფილისი, 1892.
 17. გიორგი მცირე, *ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვე-*

- ნისა გიორგი მთაწმინდელისა, კრებულში *საქართველოს სამოთხე*, პეტერბურგი, 1882, გვ. 462-463.
18. ტაბალუა ი., *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XVI სს.)*, ტომი I, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1984.
 19. წმინდა მღვდელმთავარი ფილარეტი (დროზდოვი), *ვრცერი მართლმადიდებელი კატეხიზმო*, გამომცემლობა „ანთიმოზ ივერიელი“ თბილისი, 2010.
 20. * * *, *საქართველოს ისტორიის ისტორიის ნარკვევები*, ტ. I, ტომის რედაქტორი აკადემიკოსი შოთა მესხია, გამომცემლობა „სამჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1973.
 21. ბატიაშვილი (დარეჯანაშვილი) ზ., *კაპადოკია*, გამომცემლობა „არტანუჯი“ 2010.
 22. გოზალიშვილი გ., *მითრიდატე პონტოელი*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1962.
 23. გოზალიშვილი გ., *ორი ეტიუდი პონტოსა და კაპადოკიის ცხოვრებიდან*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1965.
 24. გოზალიშვილი გ., *კვლავ „სამი დიდი კაპადოკიელის“ ვინაობის ირგვლივ*, გამოცემულია ჟურნალში „მნათობი“ 1971, N. 6 ივნისი, გვ. 88-104.
 25. გოზალიშვილი გ., *პონტოს სამეფოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის საკითხისათვის*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბილისი, 1980, N. 3, 169-190.
 26. გოილაძე ვ., *ქართული ეკლესიის სათავეებთან*, გამომცემლობა „საქართველო“ თბილისი, 1991.
 27. კელენჯერიძე მ., *საქართველოს საკათალიკოსო ეკლესიის მოკლე ისტორია*, მთავრიშვილის და ამხ. წიგნის მაღაზიის გამოცემა, ქუთაისი, 1918.
 28. ხინთიბიძე ე., *ბასილი დიდის სადაურობისათვის*, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე, 1962, N. 3, გვ. 125-151.
 29. ხინთიბიძე ე., *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1969.
 30. ჯაფარიძე ანანია მთავარეპისკოპოსი, *საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია*, ტომი I, გამომცემლობა „მერანი“, თბილისი, 1996.
 31. Paladie, *Istoria Lausiacă (Lavsaicon)*, Scurte biografii de pustnici, Traducere, introduce-re și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.
 32. *Istoria Bisericeasca si Viata lui Constantin cel mare de Eusebiu Episcop de Cezareea*, Bucuresti, Tipografia „Cartilor Bisericesci“ 1896.
 33. Dura Nicolae V., *Biserica crestina in primele patru secole. Organizarea si bazele ei canonice*, in „Ortodoxia“ XXXIV, 1982, N. 2.
 34. Dura Nicolae V., *Comunitatile ortodoxe romane de peste hotare, o preocupare permanenta a Bisericii Ortodoxe Romane*, in „Studii Teologice“ XXXVIII, 1986, N. 1.
 35. Dura Nicolae V., *Principiile canonice fundamentale de organizare si functionare a Bisericii Ortodoxe si reflectarea lor in legislatia Bisericii Ortodoxe Romane*, in „Marturie Ortodoxa“. Revista Comunitatii Ortodoxe Romane din Olanda, Haga, VI, 1987, N. 10.
 36. Gaina Dumitru, *Ortodoxia romaneasca in Australia*, în volumul „Omagiu Profesorului

- Nicolae V. Dură la 60 de ani“ Editor și coordonator, Prof. Univ. Dr. Teodosie Petrescu, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 2006.
37. Stan Liviu, *Successiunea Apostolică*, în „Studii Teologice“ 1955, N. 5-6.
38. Floca Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, Sibiu, 1992.
39. Pacurariu Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galati, 1996.
40. ელექტრონული ენციკლოპედია:
www.ru.wikipedia.org/wiki/Русская_православная_церковь.

Priest Aleksii Kshutashvili

Georgian Orthodox Church apostolic status historical-canonic principles

Summary

In the present article the author explains the meaning of “apostolic status” for local Orthodox Church and how it corresponds with Georgian autocephaly church reality. It is shown that historically there have been formed two meanings of this term:

I. In patristic period, i.e. in I-VIII cc, when some church was said to be apostolic, it meant that there was kept holy orthodox apostolic doctrine. Holy fathers wrote much that heretics in vain declared their pretences and named themselves as apostolic churches, as there was not kept true confession. In other words, in patristic period all local churches where true religion was preached were named as apostolic.

II. Comparatively later, in X-XII cc, the other doctrine was developed, according to which only that local church was named an apostolic church, on the territory of which some of holy apostles had preached. In case church could not demonstrate this, a question of deprivation of autocephaly or some honorable title was raised.

In the article there are provided all the major historical sources, proving that Georgian Orthodox Church was founded directly by apostles on the territory of Iberia- Georgian state at that time as well as in Roman Empire provinces of Pontus and Cappadocia, in which Georgians represented the most part of aboriginal population.

In the conclusion is said that as the Georgian church: 1) has been keeping true Orthodox religion and 2) is founded directly by holy apostles; it rightly bears the status of apostolic church.

ელდარ ბუბულაშვილი

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ეფრემ II (სიღამონიძე) მოგონება წმ. დავით და კონსტანტინე მხეიძეების წმინდა ნაწილების შესახებ

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს ეფრემ II-ს (1960-1972 წწ.) მძიმე პერიოდში მოუხდა მოღვაწეობა.¹ იგი პატარაობიდანვე ეზიარა ქრისტიანულ რწმენას. პირველდაწყებითი განათლება მან ჯერ გორის სასულიერო სასწავლებელში მიიღო, ხოლო 1918 წელს დაამთავრა თბილისის სასულიერო სემინარია. 1921 წელს, საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ იგი ბერად აღიკვეცა და გამძვინვარებული ბოლშევიკური ათეისტური რეჟიმის დროს აქტიურ სასულიერო მოღვაწეობას ეწევა. 1925 წელს აყვანილი იქნა არქიმანდრიტის ხარისხში და მასობრივი ათეისტური მოძრაობის დროს დანიშნული იქნა აღმოსავლეთ საქართველოს მონასტრების მთავარხუცესად.² 1927 წლის მარტში იგი ხელდასხმული იქნა ჯერ მანგლისის, შემდგომ კი ნინოწმინდის ეპისკოპოსად. ერთხანს იგი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ქრისტეფორე III-ის (1927-1932 წწ.) ქორეპისკოპოსის მოვალეობას ასრულებდა და შეთავსებით ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიასაც განაგებდა.

ეპისკოპოს ეფრემ II-ის მოღვაწეობა მიუღებელი აღმოჩნდა საბჭოთა ხელისუფლებისათვის, რის გამოც იგი 1937 წლის 10 დეკემბერს გადაასახლეს ციმბირში, სადაც 8 წლის განმავლობაში საკონცეტრაციო ბანაკებში მღვდელმთავრისათვის შეუფერებელ და დამამცირებელ სხვადასხვა მძიმე სამუშაოს იძულებით ასრულებდა. გათავისუფლების შემდეგ (1944 წლის 21 ივნისი) იგი დაბრუნდა საქართველოში და საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალიტრატე ცინცაძემ (1932-1953 წწ.) მიტროპოლიტის ხარისხით ქუთაის-გაენათის ეპარქიის მმართველად გაამწესა. აღნიშნულ ეპარქიას იგი 1953 წლამდე მართავდა. 1953 წლიდან კი საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მელქისედეკ III-ის ლოცვა-კურთხევით ბათუმ-შემოქმედის ეპარქიას განაგებდა. 1960 წლის 20 თებერვალს ეფრემ II გარდაცვლილი კათოლიკოს-პატრიარქის მელქისედეკ III-ის ნაცვლად მეთავე საეკლესიო კრებაზე არჩეული იქნა საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრად. რთული პერიოდისა და მძიმე რეჟიმის მიუხედავად კათოლიკოს-პატრიარქი ეფრემ II აქტიურად იბრძოდა იმ დროს არსებულ კანონმდებლობის ფარგლებში ეკლესიისა და მორწმუნე მრევლის უფლებების დაცვისათვის. მისი ძალისხმევით დახურვას გადაურჩა თბილისში მთაწმინდაზე არსებული მამადავითის ეკლესია. ეფრემ კათოლიკოსის ინიციატივით 1963 წელს, მთავრობის წინააღმდეგობის მიუხედავად, 5000 ტირაჟით დაიბეჭდა „ახალი აღთქმა.“ მისივე დამსახურებით 1963 წელს მცხეთაში, სამთავროს ტაძრის ეზოში გაიხსნა ორწლიანი საღვთისმეტყველო-სამოძღვრო სასწავლებელი, რომელიც შემდგომ სასულიერო სემინარიად გადაკეთდა. აღნიშნული სასწავლებლის პირველი რექტორი იყო იმხანად ახლადნაკურთხი ეპისკოპოსი და

ბათუმ-შემოქმედის ეპარქიის მმართველი საქართველოს ეკლესიის დღევანდელი პატრიარქი ილია II.³

საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ევრემ II დიდად ზრუნავდა ეკლესია-მონასტრებში დაცული წმინდა ნაწილების გამშვენიერებისათვის. მან თეკლათის მონასტერში დაცული იოანე ნათლისმცემლის ცერი თითის შესანახი ახალი ლუსკუმა გააკეთებინა.⁴ აღნიშნული ლუსკუმა სიწმინდესთან ერთად დღესაც დაცულია თეკლათის დედათა მონასტერში.

ჩვენს მიერ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ევრემ II-ის პირად არქივში მოძიებული და ქვემოთ წარმოდგენილი მასალა ეხება მისი ქუთაის-განათის ეპარქიაში მოღვაწეობის პერიოდს. ქუთაისში, ისე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეში, ეკლესია-მონასტრების უმრავლესობა დახურული იყო. ქუთაისში მისი მოღვაწეობის დროს მხოლოდ ორი ეკლესია იყო მოქმედი, მაგრამ ხელისუფლების შიშით ხალხი წირვა-ლოცვას ვერ ესწრებოდა. საეკლესიო სიწმინდეები XX საუკუნის 20-იან წლებში მასობრივი ათვისებული მოძრაობის დროს განადგურდა ან კიდევ ქუთაისის ისტორიულ მუზეუმში იქნა გადატანილი. მათ შორის იყო მოწამეთას მონასტრიდან 1923 წელს სხვა სიწმინდეებთან ერთად წაღებული VIII საუკუნეში არაბებისაგან წამებული და საქართველოს ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული წმ. დიდმოწამე არგვეთის მთავრების დავითისა და კონსტანტინე მხეიძეების წმინდა ნაწილები.

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა ერთგვარად დათბა. სახელმწიფოს მმართველი ორგანოები გარკვეულ ლოიალობას იჩენდნენ ეკლესიის მიმართ. რუსეთში გაიხსნა სასულიერო სასწავლებლები, ეკლესიას გადაეცა მუზეუმში დაცული საეკლესიო სიწმინდეები და სხვა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ საქართველოში სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიის მიმართ გატარებული ლოიალური პოლიტიკა ნაკლებად განხორციელდა. ქუთათელ-განათის ეპარქიის მიტროპოლიტ ევრემ II-ს სურდა იმ დროისათვის შექმნილი პოლიტიკური ვითარება გამოეყენებინა ეკლესიის სასარგებლოდ. მან 1947-1952 წლებში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის კალისტრატესა და იმდროინდელი ხელისუფლების მოხელეთა წინაშე არაერთხელ აღძრა საკითხი ქუთაისის მუზეუმში დაცული წმ. დიდმოწამე არგვეთის მთავრების დავით და კონსტანტინე მხეიძეების წმინდა ნაწილების ეკლესიისათვის გადაცემის შესახებ.

აღნიშნულის შესახებ ევრემ II გადმოგვცემს:

„შევიტყვე თუ არა, რომ რუსეთის ეკლესიას დაუბრუნეს წმ. ნემთნი: კიევის სიწმინდეები მთავარმოწამე ბარბარესი, მოსკოვის მიტროპოლიტის ალექსისა, კონსტანტინოპოლელი პატრიარქის ათანასე დამჯდარის, სერგი რადონოჟელისა და სხვათა... 1947 წელს მივმართე მის უწმინდესობას, კათოლიკოს-პატრიარქს კალისტრატეს დაგვესვა საკითხი საქართველოში ერთადერთ ზემდგომ ნემშთა წმ. მოწამე დავით და კონსტანტინეს დაბრუნების შესახებ. ამ საკითხის შესახებ თათბირის შემდეგ მივმართეთ მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს ბ-ნ კოტე ქადაგიშვილს. ბ-ნ კოტემ ეს საკითხი გადასცა ღრმა პატივცემულს საგანმანათლებლო კულტურულ დაწესებულებათა კომიტეტის თავმჯდომარეს ბ-ნ ხატიაშვილს, რადგან წმ. დავით და კონსტანტინეს ნემშნი მუზეუმში ინახებოდნენ, ხოლო მუზეუმში ექვემდებარებოდა ბ-ნ ხატიაშვილს. (დავით და კონსტანტინეს ნემშნი ქუთაისში ინახებოდა 1923 წლის 18 თებერვლიდან. მოწამეთადან წამოიღეს ანტირელიგიური პროპაგანდის მიზნით და გადამალეს მუზეუმში). ხატიაშვილი დაგვიპირდა საკითხის შესწავლას. დრო გადიოდა. რწმუნებული კ. ქადაგიშვილი შესცვალა ბ-ნმა ვ. დ. ბუჯიაშვილმა. ხელახლა გაიმართა მიწერ-მოწერა. მუზეუმები გადავიდნენ ხატიაშვილის გამგეობიდან საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის განკარ-

გულებაში. ბ-ნმა ვ. დ. ბუჯიაშვილმა აღძრა საკითხი, შეუთანხმდა ვისთანაც ჯერ არს და გათავდა მით, რომ მისწერა მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტს აკადემიკოსს ნიკო მუსხელიშვილს. ეს მიწერილობა მე თვითონ მომცა ხელში და მე კათოლიკოს-პატრიარქის კალისტრატეს მანქანით წავედი აკადემიაში. ღრმა თავაზიანობით მიგვიღო აკად. ნ. მუსხელიშვილმა. გამოიხმო ვიცე-პრეზიდენტი აკად. აკაკი შანიძე. აკაკი შანიძე შემობრძანდა, მე ფეხზე წამოვდექი. მან ღიმილით ხელის ჩამორთმევით მომიკითხა, შემომთავაზე „დაბრძანდითო.“ პრეზიდენტმა აჩვენა მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულის მოწერილობა წმ. დავითისა და კონსტანტინეს ნეშტის დაბრუნების შესახებ და უთხრა, რომ ეხლავე დაუწერე განკარგულება ქუთაისის მუზეუმის დირექტორის სახელზე, რომ მიტროპოლიტ ეფრემს გადასცენო. ბ-მა აკაკიმ შესთავაზა პრეზიდენტს – ბიუროს მოვიწვევ ეხლავე და ფორმალურ დადგენილებას გამოვიტანო. პრეზიდენტმა უპასუხა, რომ ამ საქმისათვის არ არის საჭირო ბიუროს მოწვევაო. მაშინვე აკაკიმ დაწერა თვითონ მიწერილობა ქუთაისის დირექტორის მ. გოგსაძის სახელზე ნეშტის გადაცემის შესახებ. მანამ ქალაქი დაიბეჭდებოდა, აკაკიმ გამართა ჩვენთან საუბარი, როგორ ვცხოვრობ, სად ვმსახურობ, კმაყოფილი ვარ თუ არა სამსახურით. შენიშნა: „ერთხანს სადღაც მიიმალეო, ველარა გხედავო.“ მოგახსენე – „იერუსალიმში გახდი ცოდვების მოსანანიებლად მეთქი.“ ქალაქი შემოიტანეს, ორივემ ხელი მოაწერა, კონვერტში ჩადეს და კეთილი სიტყვებით: „თუ კიდევ შევიქნეთ საჭირო მოგვაკითხეთო, ხელი ჩამოვართვით, დაბლა თავი დავუკარით და წამოვედი გახარებული...“

ქუთაისში ჩავუტანე ეს მიწერილობა დირექტორს. მან წაიკითხა და ნახა ვინც აწერდა ხელს და წამოიძახა ნამეტნავად მკვახედ და დაცინვით: „ჰმ, ჯერ არ ჩაუბარებიათ მუზეუმი და ეხლავე ამას ჩადიანო.“ მთლად გაგვიკვირდი – „ბატონო მინავო ეს განკარგულება აკადემიის პრეზიდენტის ნ. მუსხელიშვილის და ვიცე-პრეზიდენტის აკაკი შანიძისაა მეთქი. – მერე რა არის, ვისიც გინდა იყოსო! ადგილობრივი პარტიული კომიტეტის ნებართვის გარეშე არავითარი პრეზიდენტი და ვიცე-პრეზიდენტი არ ვიციო.“ დამინიშნა დრო სამი დღის შემდეგ მოდიო. ადგილობრივი ქალაქკომი ბ-ნი გრიგოლ ნარსია იმ დროს ქუთაისში არ ბრძანდებოდა. იგი ისვენებდა კისლოვოდსკოში. ქუთაისში იყვნენ ნარსიას მოადგილე კოპალიანი და აღმასკომის თავმჯდომარე ბორის ლომიძე. ამათ საქმის შესახებ არაფერი იცოდნენ. მე-3 დღეს მივედი ხსენებულ პირთა სახელით უარი მითხრეს. ეს უარი ეცნობა პატრიარქს, ბ-ნ ბუჯიაშვილს და აკადემიას. კვლავ შევხვდი მუზეუმის გამგეს და არაოფიციალურად მითხრა: „თუ მოწამეთას მონასტერს ითხოვთ და გახსნითო, მაშინ დაგიბრუნებთ ნეშტებსო.“ მე ეს მას ხუმრობად ჩამოვართვი. არც ვფიქრობდი მის თხოვნას, რადგან ქუთაისის წმ. გიორგის ეკლესია გვექონდა ახლად ჩაბარებული. იგი შიგნით მთლად დანგრეული და მოსაწყობი იყო, ჯიბე კი ცარიელი გვექონდა. ამიტომ მოწამეთას გახსნა შეუძლებელი იყო.

1951 წელს ვიმყოფებოდი კალისტრატესთან ერთად მოსკოვში. მოსკოვში ყოფნის დროს ყოველთვის ვნახულობდით მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს გ. გ. კარპოვს. იგი ჩვენ დიდ პატივს გვცემდა. 1951 წლის ივლისში ყოფნის დროს მოგახსენე, რომ საქართველოში ერთად-ერთი ნეშტია დავითისა და კონსტანტინესი და ისიც მუზეუმშია მეთქი. „გინდათ, რომ მოგცეთო?“ როგორ არა მეთქი და უამბე რაც ზემოთ აღვწერე ყველაფერი. დღესვე გავცემ განკარგულებას, რომ დაგიბრუნონო. მაშინ მივხვდი, რომ ჩვენებური რწმუნებული დამოუკიდებელი არ იყო, თუმცა თავი ეჭირა (ასე გვაჩვენებდა ჩვენ) დამოუკიდებლად.⁵

მოტანილი მასალა ფრიად საინტერესოა. მართლია, მოგონებაში არაფერია ნათქვამი, მაგრამ წყაროებით დასტურდება, რომ მიტროპოლიტ ეფრემ II-ის ქუთაის-გაენათის კათედრიდან გადაყვანის შემდეგ ეპარქიის მმართველი გახდა მიტრო-

პოლიტი გაბრიელ ჩაჩანიძე (1953-1956 წწ.). მიტროპოლიტ გაბრიელ ჩაჩანიძის, დეკანოზ ნაომი შავიანიძის და მღვდელ ტრიფონ სულაკაძის ძალისხმევით 1954 წელს წირვა-ლოცვა აღდგა მოწამეთას მონასტერში.⁶ იმავე წლის ივლისში კი ქუთაისის ისტორიული მუზეუმიდან გადაასვენეს მოწამეთას ტაძარში, სადაც დღესაცაა დაცული.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ეფრემ II-ის შესახებ დაწვრილებით იხილეთ ს. ვარდოსანიძის ნაშრომი „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ეფრემ II (1960 – 1972 წწ.)“, თბ., 2007.
2. ზ. ჟვანია, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი და მღვდელმთავარი 1917 წლიდან, ქუთაისი, 1994, გვ. 36.
3. ს. ვარდოსანიძე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმინდესი და უნეტარესი ეფრემ II (1960 – 1972 წწ.), გვ. 98.
4. ჟურნალი „ჯვარი ვაზისა“, 1982, #2, გვ. 19; შდრ. ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები, თბ., 2007, გვ. 218.
5. საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე #2449.
6. ლ. ტყემელაშვილი, მოწამეთა, ქუთაისი, 2010, გვ. 56.

Eldar Bubulashvili

Recollection of Catholicos-Patriarch of Georgia Eprem II (Sidamonidze) about Sacred Remains of Saint Great Martyrs, David and Konstantine

Summary

The Catholicos-Patriarch of Georgia Eprem II (1960-1972) left an interesting recollection about sacred remains of Saint Great Martyrs, David and Konstantine. Sacred remains of Argveti Lords, David and Konstantine, tortured by Arabians in the 8th century, were buried in Motsameta church which is situated near Kutaisi. During the period of Bolshevik regime in 1923 the above-mentioned church was closed and the sacred remains, kept there, were placed in the Historic Museum of Kutaisi. After World War II Kutatel-Gaenatian Metropolitan of that time Eprem II initialed the question before the government for several times about returning sacred remains of St. Konstantine and David, kept in the museum, to the church. Eprem II gives us detailed information about this issue.

In 1954, by the decision of the government, sacred remains of David and Konstantine were returned to newly-opened Motsameta church where they still remain.

მიხეილ მახარაძე

გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობა და არემოკაპიტული მოძღვრება

კაპადოკიის ეკლესიის „სამი დიდი მნათობის“ სახელით ცნობილი ღვთისმეტყველების: ბასილი დიდის (330-379), გრიგოლ ნაზიანზელისა (329-390) და გრიგოლ ნოსელის (331-394) საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას დიდი როლი აქვს შესრულებული ქართველი ხალხის სულიერ ცხოვრებაში.

გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედება სხვადასხვა კუთხით არის განხილული ქართულ მეცნიერებაში [1, გვ. 15-21, 4, გვ. 196-205, 2, გვ. 124-126].

გრიგოლ ნაზიანზელი საქართველოში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, რაზედაც მეტყველებს ერთი ასეთი ფაქტი – დავით აღმაშენებელი ერთ-ერთი ლაშქრობის წინ ისე გართულა გრიგოლ ნაზიანზელის ნაშრომის კითხვით, რომ თავისი ჯარი კინალამ განსაცდელში ჩაუგდია [2, გვ. 271-272].

გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები ძველი დროიდან ითარგმნებოდა ქართულად. მთარგმნელები კი იყვნენ: გრიგოლ ოშკელი, დავით ტბელი, ეფთვიმე მთაწმიდელი. შემდეგი ეტაპი ეფრემ მცირეს სახელს უკავშირდება, მას როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, გრიგოლ ნაზიანზელის 29 ისეთი ნაშრომი უთარგმნია, რომელიც მანამდე საერთოდ არ ყოფილა თარგმნილი [2, გვ. 254]. ეფრემ მცირეს ასევე უთარგმნია ადრე ქართულად თარგმნილი შრომები, მათ შორის, ეფთვიმე მთაწმიდლის. ამის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ეფრემის მცდელობა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის შრომები უშუალოდ ბერძნული დედნიდან გადმოღებულიყო [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედების შესახებ სიმონ ყაუხჩიშვილი აღნიშნავს, რომ „...აქ მოცემულია შედუღება ანტიკურობისა და ქრისტიანობისა“ [5, გვ.93]. ამავე ავტორის შენიშვნით გრიგოლ ნაზიანზელის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს კლასიკური განათლების მქონე პიროვნებასთან, რომელიც „კლასიკურ ნორმებს ქრისტიანულ სამოსელში ჰხვევს“. ჩვენთვის სწორედ ეს მომენტია საყურადღებო, რამდენადაც მასში, ამ „შედუღებასა“ თუ კალსიკური ნორმების „ქრისტიანულ საბურველში“ გახვევაში იქნებ ფილოსოფიური აზრები აღმოვაჩინოთ.

აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის აზრები გადმოცემულია მის სიტყვებსა და ლექსებში. მისი ლექსები ორ ჯგუფად იყოფა: თეოლოგიურად და ისტორიულად [5, გვ. 95]. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, საინტერესოა მისი თეოლოგიური ლექსები, რომელიც ეთიკური შინააარსის შემცველია და მათში განხილულია მორალის საკითხები [იქვე].

ს. ყაუხჩიშვილი შენიშვნით, გრიგოლ ნაზიანზელის სამეზბე მოძღვრებაში ნეოპლატონიზმის გავლენაზე აღნიშნავდა ი. დრეზეკე [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიზმის გავლენას განიცდის. კაპადოკიელი მამების შემოქმედებისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში გ. ფლოროვსკი განიხილავს ზოგიერთ საკითხში ნეოპლატონიზმთან გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობის დამოკიდებულებას. ავტორის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელი სამეზბეზე მსჯელობისას მიმართავს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ხერხებს [12]. გრიგოლ ნაზიანზელისთვის სამეზბე არის ღვთაებრივი ერთიანობის

წრებრუნვა და აქ იგი იმეორებს პლოტინეს აზრს, კერძოდ: „ღმერთი ერთიანობიდან გადმოვიდა (გადმოიღვარა) სიჭარბის გამო და გაორდა, რადგანაც ის მატერიასა და ფორმაზე მალლა დგას და იქცა სამებად სრულყოფილების გამო, რათა არ ყოფილიყო ღარიბი და არ ყოფილიყო უსასრულო გადმოღვრა; პირველ შემთხვევაში იქნებოდა არაფრის მთქმელი, ხოლო მეორეში უწესრიგობა“ [იქვე].

გ. ფლოროვსკის აზრით, ეს პირდაპირ პლოტინეს თვალსაზრისის გამეორებაა, თუმცა გრიგოლ ნაზიანზელი იქვე აკეთებს შენიშვნას, რომლის თანახმად ვერ ვიტყვით, რომ ეს არის სიკეთის გადმოღვრა, როგორც ეს მიიჩნია ერთმა მოფილოსოფოსო ელინმა (ე.ი. პლოტინემ), როცა მსჯელობდა პირველ და მეორე საწყისზე, პირდაპირ ასეთი შედარება გააკეთა: „როგორც თასის ნაპირიდან გადმოიღვრება“ (პლოტინე. V ენეადა. მე-2 წიგნი, § 1) [12].

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ეტიენ ჟილსონი აღნიშნავს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი თეოლოგიის პოზიციიდან აკრიტიკებს ფილოსოფიას. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს რომ იგი უარს ამბობს ფილოსოფოსობაზე. პირიქით, ის ითხოვს, რომ იკამათონ სამყაროზე, მატერიაზე, არსებულებებზე, სიკეთეზე, ბოროტებაზე და ა.შ. [8, გვ.48]. მაგრამ ყველაფერი ეს, ამის განსჯა გრიგოლ ნაზიანზელის თანახმად, უნდა გაკეთდეს ზომიერად საღვთო წერილის მიხედვით.

ფილოსოფიის თვალსაზრისით ყურადღებას იმსახურებს გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრება ღმერთზე, რომელიც მოიცავს ღმერთის დახასიათებას, მისდამი ადამიანის მისწრაფებას, ღმერთისა და მზის ანალოგიას, სამების საკითხს. ნაზიანზელის სიტყვებში განხილულია აგრეთვე, ეთიკური პრობლემატიკა. ეს საკითხები ძირითადად გადმოცემულია სიტყვებში – ღვთისმეტყველების შესახებ კერძოდ, 27-ე და 28-ე და აგრეთვე მე-20 და 25-ე სიტყვებში.

1. მოძღვრება ღმერთზე

გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრება ღმერთზე ძირითადად იმეორებს ეპოქის საყოველთაო რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზრს ღმერთის არსის შესახებ. ამ საკითხზე ნაზიანზელის შეხედულებები თითქმის ყველა სიტყვაში, ქადაგებაში გვხვდება, მაგრამ ფილოსოფიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით, საინტერესოა მისი შეხედულებები, რომლებიც ძირითადად გადმოცემულია 28-ე სიტყვაში, სადაც იგი აღნიშნავს, რომ ღმერთში სიტყვა და საქმე ერთი და იგივეა [7, 28-ე სიტყვა].

ამასთან, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ღმერთზე ბრძენსიტყვაობის უფლება ყველას როდის აქვს. ამის უფლება აქვთ ადამიანებს, რომლებმაც მთელი ცხოვრება ჭვრეტაში გაატარეს და, პირველ რიგში, განიწმინდეს საკუთარი სული და სხეული. უწმინდურთათვის კი, განწმენდილებთან შეხება არც თუ ისე უსაფრთხოა, როგორც სუსტმხედველთათვის მზის სხივი [იქვე, 27-ე სიტყვა].

ევნომი აღიარებდა ღმერთის სრულ მიღწევას ადამიანური გონებით. მის წინააღმდეგ მიმართულ 27-ე სიტყვაში, გრიგოლ ნაზიანზელი მოითხოვს ზომიერების დაცვას ღმერთზე საუბრისას. იგი კატეგორიულად კრძალავს ღმერთის ხსენებას იმ შემთხვევაშიც კი, რა გინდ რა ღვთისმოსავობით არ უნდა კეთდებოდეს ეს. აკრძალვები ეხება აგრეთვე, იმ შემთხვევებს, როცა ეს უდროოდ არის შესრულებული და არც ზომიერებაა დაცული.

ზომიერებაზე თავისი აზრის განსამტკიცებლად, გრიგოლ ნაზიანზელი საინტერესო პარალელებს მიმართავს. მისი აზრით, ზომიერების დაცვის გარეშე, ყველა-

ფერი კარგავს აზრს, „მშვენიერიც კი არ არ არის მშვენიერი, თუკი ის ურიგოდ არის ნაწარმოები, როგორც, მაგალითად, სრულიად შეუსაბამოა ყვავილები ზამთარში, მამაკაცის ტანსაცმელი ქალზე და ქალისა მამაკაცზე, ტირილის დროს რაღაც თანმიმდევრობის დაცვა და ნადიმის დროს ცრემლები“ [იქვე].

28-ე სიტყვაში გრიგოლ ნაზიანზელი მიმართავს მსმენელს, რომ ის მიისწრაფოდა ღმერთის მისაწვდომად. ამ მიზნით იგი ჩამოშორდა საგნებსა და საგნობრიობას, რამდენადაც შეეძლო ჩაიძირა თავის თავში, როცა აღიოდა მთაზე, როცა მზერა მიაპყრა, თითქმის დაინახა ღმერთი. ის, რაც ღმერთის უკანაა და რაც ღმერთის შემდეგაა – ესენი ღმერთის შემეცნების საშუალებას გვაძლევენ, ისე როგორც მზის ასახვა წყალში წარმოდგენას გვიქმნის მზეზე. მაგრამ ეს არის მზის ხილვა სუსტი მზერით, რადგანაც მზის მცხუნვარე სინათლეს პირდაპირ რომ შევხედოთ მხედველობას გაგვიფუჭებს [იქვე, 28-ე სიტყვა]. ასევეა ღმერთის მზერის შემთხვევაშიც. ესე იგი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ღმერთზე წარმოდგენას ვიქმნით იმის მეშვეობით, რაც მის უკან და მის შემდეგაა. ნაზიანზელის ამ სიტყვებში იგულისხმება ღმერთის მიერ შექმნილი არსებები.

ღმერთის გონებით წვდომა, გაგება ძნელია, ხოლო მისი გამოთქმა შეუძლებელი – ასე ბრძენსიტყვაობდა ერთი ელინი ღვთისმეტყველი (პლატონი), შენიშნავს გრიგოლ ნაზიანზელი. იგი პლატონის ამ აზრს არც უარყოფს და არც ღებულობს. სამაგიეროდ, პლატონის ამ თვალსაზრისის ასეთ ინტერპრეტაციას იძლევა: ღმერთის გამოთქმა შეუძლებელია, ხოლო მისი გონებით ცოდნა, გაგება უფრო მეტად შეუძლებელი [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ადამიანს არ შეუძლია ღმერთის სრულად შემეცნება, რაშიც მას ხელს უშლის სხეული, ხორცი [იქვე]. აქ ერთ მხრივ შეიძლება პარალელის გაკლება პლოტინესთან, ხოლო მეორე მხრივ ფსევდო-დიონისესთან. თუმცა როგორც პლოტინეს ფილოსოფიაში, ისე არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ეს აზრი უფრო გამოკვეთილი და ლოგიკურად დასაბუთებულია.

შემდეგ გრიგოლ ნაზიანზელი იწყებს ღმერთის დახასიათებას. ღმერთი არის ყველაფრის შემოქმედებითი და შინაარსობრივი მიზეზი [იქვე]. აქვე, ნაზიანზელი ერთგვარი ირონიით საუბრობს იმათ შესახებ, ვინც ფიქრობს, რომ გაიგო ღმერთი, აქვს მასზე ცოდნა.

გრიგოლ ნაზიანზელის განსჯის საგანი ხდება საკითხი – ღმერთს სხეული აქვს თუ არა. ღმერთი არის უსასრულო, რომელსაც არა აქვს საზღვარი, შემოწერილობა, მას ვერ ვხედავთ და ა.შ. განა ასეთ რამეს შეიძლება გააჩნდეს სხეული? მაშასადამე, ღმერთს არა აქვს სხეული.

ღმერთზე გრიგოლ ნაზიანზელის მსჯელობა ახლოს დგას ნეოპლატონიკოსების, კერძოდ, პლოტინეს თვალსაზრისთან. ნაზიანზელი ღმერთის წარმოდგენას, როგორც სხეულის მქონეს, უხეშ ცნებად მიიჩნევს. ღმერთი რომ სხეულის შემცველი იყოს, მაშინ ის იქნება სიმრავლე. იმ შემთხვევაში, თუკი ის სიმრავლეა, მაშინ ის ელემენტების შემცველი იქნებოდა. ამასთან, სიმრავლე ბრძოლის დასაწყისია, ხოლო ბრძოლა – დაყოფის საფუძველი, დაყოფა – დაშლის, ხოლო დაშლა არაა დამახასიათებელი ღმერთისთვის [იქვე]. ასე რომ, ღმერთში არ არის დაყოფა, სხვა შემთხვევაში გვექნებოდა დაშლა, რაც ღმერთის ბუნებისთვის შეუთავსებელია.

აქ შეიძლება გარკვეული პარალელის გაკლება გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას შორის. ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, თუკი ღმერთი არ არის ერთი, მაშინ იგი სიმრავლის შემცველი და თავ-

ვისთავის დამშლელი იქნება [3, გვ. 29]. როგორც ვხედავთ, ნაზიანზელთანაც და ფსევდო-დიონისესთანაც ღმერთი შეუძლებელია იყოს სიმრავლე.

გ. მაიოროვის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელის თეოლოგიაში, როგორც ტერმინოლოგიურად, ისე არსებითად სიახლოვეა ნეოპლატონიკოსებთან. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს ღმერთზე, როგორც ერთზე მოძღვრებაში.

ამასთან, აღნიშნავს გ. მაიოროვი, ნეოპლატონიზმთან ამ სიახლოვის მიუხედავად, ამ მოძღვრებებს შორის არსებითი განსხვავებაა. მაგალითად, პირველი ერთი (ღმერთი) ნეოპლატონიკოსებთან, რომელიც მთელი სინამდვილის საფუძველია, მიეკუთვნება თვით ამ რეალობას. მაშინ, როცა გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ გაგებულ ერთი სამყაროს გარეთაა, ტრანსცენდენტურია [10, გვ. 157-158].

გ. მაიოროვი საინტერესო შედარებას აკეთებს, კერძოდ: თუკი ნეოპლატონიკოსებთან ერთისგან გადმოღვრილი სინათლე არის სამყაროს შიგნიდან მომდინარე, გრიგოლ ნაზიანზელთან – ეს სინათლე იმქვეყნიურია; ნეოპლატონიკოსების ერთი აღემატება გონებას, რის გამოც გონება უძღურია გამოხატოს იგი, „სადაც მთავრდება გონება, იქ იწყება სრული მდუმარება, უსიტყვობა“ [იქვე, გვ. 158].

გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასთან არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართების თვალსაზრისით საინტერესოა გ. ფლოროვსკის ნაშრომის ის ადგილი, სადაც საუბარია ადამიანური ცხოვრების არსსა და მიზანზე, რაც გულისხმობს ღვთაებასთან ნამდვილ გაერთიანებას – „გალმრთობას“. ეს შესაძლებელია არა იმდენად ადამიანში არსებული „მბრძანებლობის“ ღვთაებასთან მსგავსობით, არამედ „ღმერთის ადამიანურობის“ მეშვეობით [12].

გრიგოლ ნაზიანზელის მიხედვით, ღმერთი დაუბადებელია, უსაწყისოა, უცვლელია, უკვდავია. ღმერთი რახან უსხეულოა ის არ გამოხატავს და არ მოიცავს არსებებს, ისევე როგორც სიტყვა არ მოიცავს არსებებს [7, 28-ე სიტყვა].

გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთის მიმართ უფრო მართებულად მიიჩნევს იმის ჩვენებას თუ რა არ არის ის, ვიდრე რა არის, „რადგანაც ყველა ხედავს, რომ გაცილებით ადვილია ის, რაც არსებობს იმის საშუალებით ავხსნათ ის, რაც არ არის ის, ვიდრე გამოვრიცხოთ, რაც ის არ არის და ამ გზით ვაჩვენოთ რა არის ის“ [იქვე].

მას შემდეგ, რაც გაირკვევა, რომ ღმერთი უსხეულოა, გრიგოლ ნაზიანზელი განსჯის საგნად იხდის საკითხს ღმერთის სადმე ან არსად მყოფაზე. შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის მსჯელობები და დასკვნები განსახილველ საკითხზე ნეოპლატონიზმის, კერძოდ, პლოტინეს ფილოსოფიას მიყვება და მისი ავტორის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან სიახლოვის მაჩვენებელია [11, V ენეადა, მე-5 წიგნი, § 8,9].

აქ უფრო მნიშვნელოვანია ნაზიანზელის თვალსაზრისთან არეოპაგიტული მოძღვრების სიახლოვე. ზეციურ იერარქიაში ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ ღმერთის გამოსახატავად ადამიანის სიტყვა და გონება უძღურია, ამიტომაც მის შესახებ უკეთესია ითქვას, თუ რა არ არის ის, ვიდრე ის – თუ რა არის ის: „...შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტყვენელ უწოდდენ მას, რომელთაგან არა რაა იგი არს, არამედ რაა იგი არა არს, ესოდენ მოესწავების, რომელი ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთვის“ [3, გვ. 106].

უფრო ადრე, მსგავსი აზრი გვხვდება პლოტინესთან. აქ, შეიძლება ითქვას, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი თითქმის იმეორებს გრიგოლ ნაზიანზელის აზრს.

გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, თუკი ვიტყვით, რომ ღმერთი არსად არ არსებობს, შეიძლება ძალზე ცნობისმოყვარემ იკითხოს – მაშინ როგორღა არსებობს?

რადგანაც თუ რაიმე არ არსებობს, ის არსად არ არის; ხოლო ის, რაც არსად არ არის, საერთოდ არ არსებობს; თუკი ღმერთი სადმეა, მაშინ ის ან სამყაროშია, ან მასზე მაღლა.

თუკი ღმერთი სამყაროშია, მაშინ ის ან სადმეა ან ყველგან. თუკი სადმეა, მაშინ ის შემოსაზღვრული იქნება მცირე რაღაცით; თუკი ყველგან იქნება ღმერთი, მაშინ ის სიმრავლით (მრავალი რაღაცეებით) იქნება შემოსაზღვრული. ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ ღმერთი, როგორც ყველაფრის მომცველი, ამ ყველაფრით შემოსაზღვრული იქნება. „ასე რომ მთლიანად ღმერთი მთელ სამყაროში იქნება შემოსაზღვრული და მასში არცერთი ადგილი არ დარჩება შემოსაზღვრელი“ [7, 28-ე სიტყვა]. ეს არის სიძნელე, აღნიშნავს გრიგოლ ნაზიანზელი, თუკი დავუშვებთ, რომ ღმერთი არის სამყაროში.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი ამ ლოგიკური სიძნელის აღნიშვნის შემდეგ ღიად ტოვებს საკითხს და სხვა მიმართებით აგრძელებს მსჯელობას, კერძოდ სვამს კითხვას: სად იყო ადრე ღმერთი, ვიდრე სამყარო წარმოიშობოდა? აქაც სიძნელეებთან გვექნება საქმე, შენიშნავს ნაზიანზელი. თუკი ღმერთი სამყაროს მაღლაა, ნუთუ არ არის რაიმე, რომელიც გამოაცალკევებდა ღმერთს მაღლა [იქვე]. როგორ წარმოვიდგინოთ აღმატებული და ის, რაზეც აღმეტებულია, თუკი არ არსებობს ზღვარი, რომელიც საზღვარს დაუდებდა ერთსაც და მეორესაც? ან კიდევ აუცილებლად უნდა იყოს წრე, რომლითაც შემოსაზღვრული იქნებოდა სამყარო და ის, რაც სამყაროს ზევითაა? აქაც სიძნელესთან გვაქვს საქმე, აღნიშნავს ნაზიანზელი [იქვე].

აქვე გრიგოლ ნაზიანზელი შენიშნავს, რომ ღმერთი აუცილებლად შემოსაზღვრული იქნება, თუკი მას გონებით მიღწევადად მივიჩნევთ, რადგანაც ცნებაც შემოსაზღვრულობის სახეა [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთის არსებობას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სამყაროში არსებული წესრიგისა და კანონზომიერებითაც ხსნის. სამყაროში, კერძოდ, დედამიწაზე არსებული ყურეები, ტყის სილამაზე, წყაროს წყლები, ქარი, ზღვა, მთები, ამდენი მრავალფეროვნება და ა.შ. საიდან ყველაფერი ეს? ამ კითხვაზე გონებას სხვა პასუხი არ გააჩნია, გარდა ღმერთის ნებისა.

გრიგოლ ნაზიანზელი შენიშნავს – თუ რატომ დაუთმო ამდენი დრო ღმერთზე მსჯელობას. მხოლოდ იმის გამო, რომ ეჩვენებინა „ადამიანური აზროვნებისთვის ღმერთი მიუღწეველია და ჩვენ მას მთელი სისრულით ვერ წარმოვიდგენთ“ [იქვე].

1) ღმერთის წვდომა. შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ღმერთის დახასიათებისას ერთ-ერთი ძირითადი – ღმერთის წვდომის, ღმერთთან გაერთიანების საკითხია, რასაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაში.

მე-20 სიტყვას გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთთან ადამიანის მიმართებით იწყებს და აღნიშნავს, რომ უკეთესად მიაჩნია სხეულისა და სამყაროსგან ჩამოშორება, გრძნობების ჩაკეტვა და უკიდურესი აუცილებლობების გარეშე არ ჰქონდეს შეხება ადამიანთან; საკუთარ თავთან და ღმერთთან საუბრით, ხილულზე ამაღლებულად ცხოვრება, ყოველთვის წმინდა, მაცდურ შთაბეჭდილებებთან შეურეველი ღმერთის სახეების აღიარება იყო და განუხრელად წარმოადგენს ღმერთისა და ღვთაების დაუბნელებელ სარკეს, სინათლეს შესძინოს სინათლე, ნაკლებად ნათელს – შარავანდედი [7, 20-ე სიტყვა].

ყველაფერი ეს გრიგოლ ნაზიანზელის აღნიშვნით, საჭიროა ღმერთის წვდომისთვის. სხვანაირად შეუძლებელია შენ თავზე აიღო სულელებზე მზრუნველობა და მიეცე ღვთისმეტყველებას [იქვე].

დიდი საქმეების კეთებამდე გრიგოლ ნაზიანზელი უპირველესად აუცილებლად მიიჩნევს საკუთარი თავის განწმენდას და ამის შემდეგ წმიდასთან (ღმერთთან) საუბარს.

შემდეგ გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს იმ სიძნელეებზე, რაც თან ახლავს ადამიანს სხეულებრივისგან განთავისუფლებისას და ამას თავს ვერ დააღწევს იგი, ვიდრე არ შეეშვება იმის განხილვას, რაც მის ძალებს აღემატება [7, 28-ე სიტყვა].

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ ყოველგვარი გონიერი ბუნება მიისწრაფვის ღმერთისა და პირველმიზეზისკენ, მაგრამ ვერ აღწევს მას ახლა განხილული მიზეზის გამო. ეს მიზეზი, როგორც ვნახეთ არის ის, რომ ადამიანი იმის განხილვას ცდილობს, რაც მის ძალებს აღემატება.

ადამიანი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, თითქოს წინასასიკვდილო ტანჯვაში იმყოფება და ვერ უძლებს ამ ტანჯვას, ეშვება ახალ მორევში, რათა მზერა მიაპყროს ხილულებს და ამისგან შექმნას რაღაც ღვთისმადგვარი ან კიდევ ხილულის მშვენიერებასა და კეთილმოწყობისგან შეიმეცნოს ღმერთი, [ამისთვის] მხედველობა გამოიყენოს უხილავის სახელმძღვანელოდ, მაგრამ ხილულის შესანიშნაობაში მხედველობიდან არ დაკარგოს ღმერთი [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, რომ ზემოაღნიშნული გაუგებრობების გამო ადამიანებმა, როგორც ღმერთს ისე დაუწყეს თაყვანისცემა: ზოგიერთმა – მზეს, ზოგიერთმა – მთვარეს, ზოგიერთმა ვარსკვლავებს, ზოგიერთმა თვით ცას თავის მნათობებით და სხვ.

ზოგიერთმა კი, მიწის, წყლის, ჰაერისა და ცეცხლის თაყვანისცემა დაიწყო, რადგანაც ისინი ყველასთვის საჭირო იყო და მათ გარეშე ადამიანის სიცოცხლე და ცხოვრება შეუძლებელია; ზოგიერთები ღმერთებად მიიჩნევდნენ თვით ადამიანების ნახატებს, ქანდაკებებს და წარმოიდგინეთ მოიაზრებდნენ მკვლელობის, სიმთვრალის, რისხვის და სხვა ღმერთებს. ამით, ეს ადამიანები თავისი ცოდვების გამართლებას ცდილობდნენ. ზოგიერთისთვის ღმერთები მიწაზე იყო, ზოგიერთისთვის – ქვესკნელში, ზოგიერთისთვის კი – ცაში [იქვე].

საქმე იქამდეც მივიდა, რომ ღმერთის სახელს უკავშირებდნენ ზღვის ურჩხულებს – ოთხფეხა მცოცავებს. მოკლედ, ამ თაყვანისცემაში ძნელი იყო იმის გაგება თუ რომელი იყო უფრო აღმატებული: თაყვანისმცემელი თუ რასაც თაყვანს სცემდნენ [იქვე].

ბოლოს გრიგოლ ნაზიანზელი კითხულობს თუ ვინ არის სამყაროში არსებული წესრიგის წყარო, მიზეზი? ის ხომ არა, ვინც შექმნა და არსად აქცია ისინი? ეს ხომ არ არის შემთხვევითი მომხდარი? რა თქმა უნდა არა და ეს სხვა არავინაა თუ არა ღმერთი [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელის აღნიშვნით, არავის არ უნახავს ღმერთის ბუნება [იქვე]. აქ ერთგვარი არათანმიმდევრულობაა ნაზიანზელის აზრებში. სხვაგან იგი ამის შესაძლებლობებს უშვებს. საერთოდ, გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვებში, ღმერთისკენ ადამიანის მისწრაფება გამოკვეთილი არ არის და შორსაა ანტიკური ნეოპლატონიზმის (მაგ., პლოტინე) და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (მაგ., ფსევდო-დioni-სე არეოპაგელი) წარმომადგენელთა ამგვარი თვალსაზრისებისგან, რომლებიც ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ხასიათისაა.

2) ღმერთისა და მზის ანალოგია. გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთზე მსჯელობისას განიხილავს ციურ სინამდვილეს და როგორც დედამიწის, ისე ციური მოვლენების ახსნისთვის ბიბლიას მიმართავს [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს მზეზე, რომელიც სამყაროს ცენტრშია და მთვარეზე, მის მოძრაობაზე. იგი საგანგებოდ ჩერდება მზეზე, მსჯელობს მზის საოცარ თვისებებზე, რომ ის სხვა ვარსკვლავებისგან გამოირჩევა თავისი სინათლით, ის მშვენიერია, როგორც სასიძო; დიდი და სწრაფია, იგი სამყაროს ერთი ბოლოდან მეორემდე ათბობს ყველაფერს; ამასთან, ის ათბობს, მაგრამ თავისი უვნებელი კეთილშობილებითა და მოწესრიგებული მოძრაობით არ წვავს, ყველასთვის ღიაა და ყველაფერს მოიცავს. ერთი, არაჩვენიანი, შენიშნავს ნაზიანზელი, ამბობდა, რომ გრძნობადობაში მზე ისეთივეა, როგორც აზროვნებაში ღმერთი. „ისე როგორც ღმერთი გონებას, ისე მზე ანათებს მზერას“ [იქვე].

ღმერთისა და მზის ანალოგიის არეოპაგიტული თვალსაზრისი, როგორც არეოპაგიტული ფილოსოფიის განხილვისას ვნახეთ, საუკუნეების განმავლობაში, აზრთა სხვადასხვაობას იწვევდა. ეს იმის გამო, რომ ღმერთისა და მზის არეოპაგიტული ანალოგიისას ღმერთისგან არსებათა წარმოშობის აუცილებლობაზეა საუბარი [3, გვ. 29-31]. შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთისა და მზის არეოპაგიტული ანალოგია აგრძელებს ნეოპლატონური, კერძოდ, პლოტინეს თვალსაზრისს და საკითხს უფრო ფილოსოფიური კუთხით წარმოაჩენს. რაც შეეხება გრიგოლ ნაზიანზელის პოზიციას ამ საკითხში. იგი აგრძელებს ქრისტიანულ ტრადიციას, რომლის მსგავსი გვხვდება სხვადასხვა ღვთისმეტყველთან (მაგ., იოანე ოქროპირთან).

ღმერთისა და მზის ზემოაღნიშნული შედარებისას, გრიგოლ ნაზიანზელი სვამს კითხვას – რამ მოიყვანა პირველად მზე მოძრაობაში? რით ახერხებს მზე – ეს ნამდვილი მნიშვნელობით უძრავი, მარადიულ მოძრაობასა და ბრუნვას, როგორც ამას მართებულად უმღერიან პოეტები; როგორ ახერხებს შეუწყვეტელ მოძრაობასა, როგორ ქმნის დღეს და ღამეს, როგორ ხდება დღისა და ღამის მომატება და კლება, როგორ იცავს თანაბრობას ამ არათანაბრობაში? როგორ აწესრიგებს წელიწადის დროთა მიმართებას? [7, 28-ე სიტყვა].

გრიგოლ ნაზიანზელი აქ მზესა და მთვარეს შორის პარალელს მიმართავს. ერთი ბატონობს დღეზე (მზე), მეორე ღამეზე (მთვარე); ერთი მხეცებს ძალას მატებს, მეორე – ადამიანებს ძალას აღუდგენს მუშაობისთვის და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ნაზიანზელი მზეზე და მის გამოვლინებებზე ლაპარაკობს, როგორც ციურ მოვლენებზე, რომელიც ღმერთის მიერ არის შექმნილი. ყველა ის კითხვა, რომელსაც სვამს ნაზიანზელი მზის მისამართით, პასუხად გულისხმობს ღმერთის ძალაუფლებას მზეზე.

2. სამების შესახებ

მართალია სამებაზე მოძღვრება ფილოსოფიური თვალსაზრისით ნაკლებ მნიშვნელოვანია, მაგრამ გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას შორის რაიმე კავშირი თუ არსებობს, ასეთად ერთ-ერთი სწორედ სამების საკითხია.

ე. ჟილსონის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელის 45 სიტყვიდან ხუთში („ხუთი სიტყვა თეოლოგიის შესახებ“) გადმოცემულია სამების დოგმატი, რომელიც „ქრისტიანული თეოლოგიის ისტორიაში იქცა კლასიკურად და ცხადად გამოხატავენ იმ ინ-

ტელექტუალურ ატმოსფეროს, რომელშიც ცხოვრობდნენ ქრისტიანები – ეპოქაში, როდესაც წარმოითქვა ეს ქადაგებანი“ [8, გვ.47].

ე. ჟილსონი აღნიშნავს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი თეოლოგიის პოზიციიდან აკრიტიკებს ფილოსოფიას. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ იგი უარს ამბობს ფილოსოფოსობაზე. პირიქით, ის ითხოვს, რომ იკამათონ სამყაროზე, მატერიაზე, არსებულებზე, სიკეთეზე, ბოროტებაზე და ა.შ. [იქვე, გვ. 48]. მაგრამ ყველაფერი ეს, ამის განსჯა გრიგოლ ნაზიანზელის თანახმად, უნდა გაკეთდეს ზომიერად, საღვთო წერილის მიხედვით.

ა. ლოსევის აზრით, ნიკეა-კონსტანტინეპოლის სიმბოლოშიც კი გაურკვეველი ხდება სამების იპოსტასების ზეარსებითობა და ზემემცნებადობა; კაპადოკიელები მუდამ ხაზს უსვამდნენ ღვთაების ზეარსებითობას, შეუმეცნებადობას, ადამიანური შემეცნებისა და აზროვნებისთვის მიუღწევლობას და ა.შ. [9, გვ. 58]. ამას ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ისტორიაში აპაფოტიზმი ეწოდება. კაპადოკიელებთან ეს აპოფოტიზმი მხოლოდ პირველ იპოსტასს (მამალმერთს) უკავშირდება.

ტრინიტარული საკითხის სრული სიცხადისთვის აუცილებელი იყო ამ აპოფატიზმის გავრცელება დანარჩენ ორ იპოსტასზეც, რადგანაც ყოველი მათგანი გაგებულ და განმარტებული იყო, როგორც ნამდვილი ღმერთი ამ სიტყვის ნამდვილი და ერთპიროვნული მნიშვნელობით [იქვე, გვ. 59].

ეს საკითხი კონსტანტინეპოლის კრებაზე გადაწყდა, მაგრამ საქმე ამის იქით აღარ წასულა.

ამ საკითხში, ა. ლოსევის აზრით, სრული სიცხადე შეიტანა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა ნაშრომში – „საიდუმლოდ ღმერთის-მეტყუელებისათვის“, რომელშიც მხოლოდ იმაზეა საუბარი – თუ რა არ არის ღმერთი. ამით კი, არეოპაგიტული აპოფატიზმი ვრცელდება არა მხოლოდ პირველ იპოსტასზე, არამედ დანარჩენ ორზეც [იქვე]. ეს ზეარსებითი, ზეყოფიერი და ზემეუმეცნებელი ღმერთი, არეოპაგიტუალში, მულაგნდება თავის გამოვლინებებსა და გამომდინარეობებში. სწორედ ზეარსებულ გამოვლინებაში უნდა გავიგოთ სამივე იპოსტასი. „ყველანი ისინი – ზეარსებულნი, ზემოაზრებადი და ზემეუმეცნებელნი არიან“ . ზეარსებული გამოვლინებისას პირველ იპოსტასს ვიმეცნებთ, როგორც ერთიანს, საწყისსა და წყაროს, მეორეს – როგორც დაყოფილ სიმრავლეს, ხოლო მესამეს – როგორც მაღლიან გამოსვლას [იქვე].

ა. ლოსევის აზრით, სამების კაპადოკიური თეორია არის ანტიკური ნეოპლატონიზმის სამი იპოსტასის დიალექტიკა, ემანაციის, ან იერარქიული სუბორდინაციის გამოკლებით.

ა. ლოსევის ამ შენიშვნებს სიცხადე შეაქვს აღნიშნულ საკითხში გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას შორის მიმართებაში.

გრიგოლ ნაზიანზელი მე-20 სიტყვაში სამებაზე საუბარს იწყებს იმით, რომ სამების წევრების – სამი იპოსტასის მეშვეობით გვთავაზობს ღმერთის შესახებ, როგორც თვითონ შენიშნავს – მოკლე მოძღვრებას. იგი აღნიშნავს, რომ ჩვენ ქედს ვიხრით მამალმერთის, ძელმერთისა და სულიწმიდას მიმართ. არ ვურევთ ერთმანეთში სამ იპოსტასს, რათა სავლეს აღტყინებაში არ აღმოვჩნდეთ; რომ ერთი არ იყოფა სამზე (სამ არსებაზე) – ერთმანეთისგან განსხვავებაზე და ერთმანეთისთვის უცხოზე, რათა არ მივიდეთ არიანელთა უგუნურებამდე.

გრიგოლ ნაზიანზელი თავისი აზრის განსამტკიცებლად საუბრობს „შუაგულზე“ და აღნიშნავს, რომ აქ მხედველობაში აქვს ჭეშმარიტება, რომელიც არის ერთი და რომელიც უარყოფს როგორც უადგილო და შეუსაბამო შერევას, ისე, და უფრო მეტადაც – ბრმა დაყოფას [7, 20-ე სიტყვა].

აღნიშნულიდან ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ ნაზიანზელისთვის მიუღებელია სამების წევრების, როგორც უადგილო და შეუსაბამო გაერთიანება, ისე მათი ბრმა დაყოფა, რადგანაც „ერთ შემთხვევაში, მრავალღმერთიანობის შიშით ღმერთის ცნება შემცირებული სახით იქნება ერთ იპოსტასში და დარჩება მხოლოდ მისი შიშველი სახელი. ამით აღიარებული იქნება, რომ ერთი და იგივე არის მამალღმერთიც, ძეც და სულიწმიდაც; ამასთან, ამით ვასაბუთებთ არა იმდენად იმას, რომ ყველა ისინი – სამივე იპოსტასი არის ერთი, რამდენადაც იმას, რომ თითოეული მათგანი არაფერია, რადგანაც ერთმანეთში გადასვლითა და შენაცვლებით – აღარ იქნებიან ის, რაც ისინი თავისთავად არიან“ [იქვე].

მეორე შემთხვევაში, ესე იგი, ღვთაების სამ არსებად ბრმა დაყოფისას, სახეზე გვექნება ერთმანეთისთვის უცხო, არათანაბარი და დაცალკევებული, უსაწყისო, არათანადაქვემდებარებული, შეიძლება ითქვას, ღვთის საწინააღმდეგო არსებები და ა.შ. ამ დაყოფით ღვთაებას შემოვსაზღვრავთ ერთი თვისებით – დაუბადებელი, რითაც ისეთივე ბოროტებას ჩავდივართ, როგორც იპოსტებების უადგილო გაერთიანებით. მეტიც, სამი საწყისისა და სამი ღმერთის მეშვეობით გაერთიანებაზე მეტ უგუნურებას ჩავდივართ [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელი ეძებს სწორედ იმ „შუაგულს“ (ოქროს შუაგულს?), რომელიც ერთარსება სამების დასახასიათებლად და შესაფასებლად ყველაზე მისაღები იქნება. იგი აღნიშნავს, რომ მამალღმერთს არ უნდა ჩამოვაცილოთ იმის თვისება რომ იყოს მამა, ძე-ს რომ ჰქონდეს ძე-ს თვისება. არ უნდა ჩამოვაცილოთ მამალღმერთს მამობის ღირსება, საწყისის და მშობლის ფუნქცია. სხვა შემთხვევაში ის – ძე-სა და სულიწმიდაში განჭვრეტილი ღვთაების მიზეზი კი არ იქნება, არამედ უფრო დაბალისა და შეუფერებლის საწყისი. ამიტომაც არაა საჭირო ერთი ღმერთის რწმენასთან ერთად, იქადაგო სამი იპოსტასი ანუ სამი სახე, ამასთან ყოველი მათგანი ღმერთის თვისებით [იქვე].

ჩემი რწმენით, აღნიშნავს გრიგოლ ნაზიანზელი, უნდა დავიცვათ ერთი ღმერთის რწმენა, როცა ძე-ცა და სულიწმიდაც მიეკუთვნებიან მიზეზს (მაგრამ არც შეკრებილი და არც შერეული სახით), როგორც ღვთაების მოძრაობასა და სურვილს, ისე არსის იგივეობის მიხედვით [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელი, როცა მსჯელობს ღმერთზე, როგორც ერთზე, პლოტინეს ფილოსოფიისა და არეოპაგიტული მოძღვრებისგან განსხვავებით, მასთან, ვერ ვხდებით იმის დამაჯერებელ დასაბუთებას – თუ რატომ არის ღმერთი ერთი. შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხში, კაპადოკიელ მამებთან, კერძოდ, გრიგოლ ნაზიანზელთან შედარებით, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ფილოსოფიური ტენდენციის არსებობა ეჭვგარეშეა.

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ თუკი დავუშვებთ სამი იპოსტასის რწმენას, ყოველგვარი შეფასებისა და შერწყმის გარეშე, რომელთა შედეგადაც იმაზე მეტია პატივისცემა, ვიდრე საჭიროა, ყველაფერი მოისპობა; როცა დაცული იქნება პიროვნული თვისებები, როცა მამალღმერთს წარმოვიდგენთ უსაწყისოდ და საწყისად (საწყისად, როგორც მიზეზს, როგორც წყაროს), ხოლო ძეღმერთს – სრულიად უსაწყისოდ, მაგრამ ამასთან, ყოველგვარის საწყისად [იქვე].

ღმერთ-სამებაზე, საწყისზე მსჯელობისას, გრიგოლ ნაზიანზელი, კატეგორიულად მოითხოვს დროის ფაქტორის გამორიცხვას, არ უნდა ვიგულისხმოთ რაიმე საშუალო დამბადებელსა და დაბადებულს შორის, ბუნება არ უნდა დავეყოთ მარადიულად და დროში არსებულად. ამასთან, „თუკი დრო ძელმერთზე უფროსია, მაშინ უეჭველია, რომ მამალმერთი ძელმერთზე უფრო ადრე ყოფილა დროის მიზეზი“ [იქვე].

სხვა შემთხვევაში გრიგოლ ნაზიანზელი ხედავს წინააღმდეგობას, კერძოდ: როგორ შეიძლება დროის შემქმნელი იყოს ის (მამალმერთი), რომელიც თვითონ არის დროით განსაზღვრული? როგორ შეიძლება ყველასა და ყველაფრის მიზეზი იყოს ის (მამალმერთი), რომელზეც დრო ბატონობს? ასე, რომ მამალმერთი უსაწყისოა, რადგანაც არავისგან, მათ შორის, თავისი თავისგანაც კი, არა აქვს აღებული არსი, ყოფიერება¹. აქ, მთარგმნელის შენიშვნაში მართებული კომენტარია გაკეთებული: ღმერთს თუ თავისთავიდან ექნებოდა ყოფიერება, მაშინ ღმერთი ორი გამოვიდოდა, რაც დაუშვებელია.

რაც შეეხება ძელმერთს, თუკი მის მიზეზად წარმოვიდგენთ მამალმერთს, ის უსაწყისოა (რადგანაც მისი საწყისი არის მამალმერთი, როგორც მიზეზი); თუკი ძელმერთს განვიხილავთ დროსთან მიმართებით, ის მაშინაც უსაწყისოა, რადგანაც დროის მეფეც, გამგებელს არა აქვს საწყისი დროში [იქვე].

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის ახლა განხილულ თვალსაზრისებში ყოველთვის არ არის სიცხადე, კერძოდ: ნამდვილად არ ჩანს თუ რა გადაულახავი სიძნელეა სამი იპოსტასის აღიარების შემთხვევაში. პირველ რიგში ეს ეხება ცალ-ცალკე წარმოდგენილ სამების იპოსტასებს ყოველგვარი შერევისა და შეკრების გარეშე.

გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს ღმერთზე, როგორც ყველაფრის დამბადაბელზე, რომელიც არსებითად განსხვავდება ადამიანური დაბადებისგან. იგი აღნიშნავს, რომ ღმერთში სურვილი და მოქმედება ერთმანეთს ემთხვევა [იქვე]. აქედან, ცხადია, რომ სხვანაირად ქმნის ადამიანი და სხვანაირად ყველაფრის შემქმნელი – ღმერთი.

ღმერთი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ადამიანისგან განსხვავებით, არსად, არსებულად აქცევს იმას, რაც ადრე არ არსებობდა. მე, განაგრძობს ნაზიანზელი, არ ვამბობ იმას, რომ მამალმერთისგან ძელმერთი წარმოიშვა, როგორც მასში – მამაში ადრე არსებული და შემდეგ გახდა არსებული; მე არ ვამბობ იმას, რომ ძელმერთი ადრე იყო არასრულყოფილი და შემდეგ გახდა სრულყოფილი.

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ ის ქადაგებს ღმერთის (მამის) დაუბადებლობაზე (არასოდეს დაუშვებს გონება, რომ ის ოდესმე არ არსებობდა), ამასთან, ქადაგებს, რომ ძელმერთი დაბადებულია. ასე რომ, ერთმანეთს ემთხვევა მამალმერთის არსი და მისგან მხოლოდშობილი არსებული და არა მის შემდეგ დაბადებული; განა დავუშვებთ ერთ საწყისზე წარმოდგენაში, საწყისს და აგრეთვე მიზეზს, შენიშნავს ნაზიანზელი.

გრიგოლ ნაზიანზელი ღვთაებრივი დაბადების არსის გასაგებად ასეთ მაგალითს მიმართავს: ადამიანი, რომელიც ყველაფრის დანახვას ცდილობს, მას მხედველობა უფუჭდება. არ უნდა ეცადო იმის გაგებას, რასაც ვერასოდეს გაიგებ. ღვთაებრივი დაბადების შესახებ ნუ ეცდები იცოდე ამ დაბადების სახეზე. „გაიგე, რომ სულიწ-

¹ იქვე.

მიდა მომდინარეობს მამალმერთისგან: ნუ გამოიჩენ ცნობისმოყვარეობას იცოდე, როგორ მომდინარეობს“ [იქვე].

როგორც ვხედავთ, როცა გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს მამალმერთთან ძელმერთისა და სულიწმიდის მიმართებაზე, პირველ შემთხვევაში აღნიშნავს „დაბადებას“, მეორეში – „გამომდინარეობას“.

გრიგოლ ნაზიანზელი სამების საკითხს ეხება 25-ე სიტყვაშიც, სადაც ძირითადად განხილულია მე-20 სიტყვაში გამოთქმული აზრები. აქაც აღნიშნულია, რომ ღმერთი ბადებს ღვთაებრივად, და არა ადამიანურად, რადგანაც მისი არსი არ არის ადამიანური [იქვე, 25-ე სიტყვა].

აქვე ძელმერთისა და სულიწმიდის შესახებ აღნიშნავს, რომ ისინი უსაწყისონია არიან მიზეზთან (ე.ი. მამალმერთის მიმართ), რადგანაც ისე როგორც მზისგან სინათლე, ასევე ისინი ღმერთისგან არიან, მაგრამ არა მის შემდეგ [იქვე].

განვიხილოთ სამების საკითხი არეოპაგიტულ მოძღვრებაში. რომელიც განხილულია ტრაქტატებში – „საღმრთოთა სახელთათუს“ და „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათუს“.

არეოპაგიტული ფილოსოფიის განხილვისას ვნახეთ, რომ აქ მთავარია მოძღვრება პირველ ერთზე, ღმერთზე და ყველა დანარჩენი საკითხი პირდაპირ თუ არა პირდაპირ მასთან არის კავშირში. ასეა სამების საკითხშიც. საყურადღებოა, რომ ამ წმინდა რელიგიურ საკითხს ფსევდო-დიონისე ეხება თავის შედარებით ფილოსოფიურ ნაშრომში – „საღმრთოთა სახელთათუს“ და ისიც მაშინ, როცა ახასიათებს პირველ ერთს, ღმერთს.

„საღმრთოთა სახელთათუს“ მე-2 თავში ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ შეურევლად და შეურწყმელად (შდრ. ნაზიანზელი) იმყოფება პირველი ერთი, რომელიც არის ზემთაარსებული და არის ზემთაარსებით ღვთაებათა (ე.ი. სამების წევრთა – მ.მ.) წყარო. ღვთაებათა წყარო არის მამალმერთი და არა ძელმერთი და მთელ სინამდვილეზე ვრცელდება ღმერთის ბატონობა – „არამედ მხოლოდ ზემთაარსებისა ღმრთეებისა წყარო არს მამად და არა არს მამად ძე, არცა ძე მამად არამედ სამარადისოდ სცავს თითოეული გუამი ღმერთ-მთავრობისად მრავალსაგალობელსა თვთებასა თვისისა სახელისასა კეთილად სიწმიდით და უცვალებელად“ [3, გვ.18]. აქ, როგორც ვხედავთ, ნათქვამია, რომ მთელი სინამდვილის მიზეზი და წყარო არის მამალმერთი და არავითარ შემთხვევაში ძელმერთი. ამ აღნიშვნით ფსევდო-დიონისე აგრძელებს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ტრადიციას აღნიშნულ საკითხში.

ა. ლოსევი, როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტული მოძღვრების დამსახურებად მიიჩნევს სრული აპოფატიზმის თვასლაზრისის გატარებას და აგრეთვე, სამების იპოსტასების თანაბარძალოვნად, ზემთააღმატებულად წარმოდგენას. მართლაცდა, „საღმრთოთა სახელთათუს“ მე-2 თავის §8-ში, სადაც აღნიშნულია, რომ ყოველი საღმრთო მამობა და ძეობა მომდინარეობს უზეშთაესი, ზეაღმატებული მამალმერთისა და ძელმერთის მეუფობისგან, „და მამად და ძე ყოვლისა საღმრთოესა მამობისა და ძეობისა ზემთააღმატებულად აღმაღლებულ არიან“ [იქვე, გვ. 21].

თუკი ფსევდო-დიონისე ახლა განხილულ ადგილას საუბრობს მამალმერთისა და ძელმერთის, შეიძლება ითქვას, თანაბარძალოვან ზემთააღმატებულობაზე, ამავე ტრაქტატში, ცოტა ქვემოთ წერს საერთოდ სამების ზემთააღმატებულობაზე, „რამეთუ ყოვლად წმინდანი იგი და უმოხუცებულესნი ძალნი ნამდვდღვე ზემთა არიან

და რეცა თუ წინაბჭეთა არსებათა უზემთაესისა სამეხისათა დამყარებულ არიან“ [იქვე, გვ. 63].

ეს იმის გამო, რომ განაგრძობს ფსევდო-დიონისე – მისაგან აქვთ არსი და ღვთაებრივი არსიც უდარესთა შორის თვით ყველაზე ცუდ („უდარესთა უდარესი“) არსებებს და უკანასკნელთა შორის უკანასკნელებს.

საინტერესოა, რომ ტრაქტატში – სამეხის საკითხის განხილვას ფსევდო-დიონისე იწყებს იმ თავით, რომლის სათაურიც არის „საღმრთო ნისლის შესახებ“ („ვი-თარმედ რად არს საღმრთოდ ნისლი“). დასაწყისშივე ფსევდო-დიონისე მიმართავს სამეხას – ღმერთს, როგორც უმაღლეს არსებას, უმაღლეს ერთსა და უმაღლეს სიკეთეს, როგორც ქრისტიანთა ღვთაებრივად ბრძენ ზედამხვევლს და ა.შ. [იქვე, გვ. 224].

არეოპაგიტის ამ ადგილიდან ცხადი ხდება აღნიშნული საკითხის შეფასებისას ა. ლოსევის თვალსაზრისის მართებულობა, კერძოდ: აქ სამეხა წარმოდგენილია განუყოფლად, როგორც უმაღლესი არსება, უმაღლესი ღმერთი და უმაღლესი სიკეთე, რაზედაც მიუთითებს ა. ლოსევი და რასაც წინადადებულ ნაბიჯად მიიჩნევს კაპადოკიელი მამების ღვთისმეტყველებასთან შედარებით, სადაც ცხადად არ ჩანს სამი იპოსტასის ზეარსებითობა და ზემემეცნებადობა [9, გვ. 58].

ფსევდო-დიონისე ამავე ტრაქტატში საუბრობს ღმერთზე, რომლის შესახებ დადებითი ღვთისმეტყველება გვეუბნება, კერძოდ: იგი არის ღვთაებრივი და კეთილი ბუნების, არის ერთი, როგორც სამი („ერთარსება სამი“), იგი იწოდება მამად და ძედ, უსხეულო და განუყოფელია და ა.შ. [3, გვ. 226]. აქაც ცხადად ჩანს, რომ ფსევდო-დიონისესთან სამეხა ერთია, უმაღლესი არსება და უმაღლესი სიკეთეა; საკმარისია არეოპაგიტის ეს ადგილი შევადაროთ გრიგოლ ნაზიანზელის თვალსაზრისის აღნიშნულ საკითხში და ცხადად დავინახავთ განსხვავებას მათ შორის, რომელზედაც მიუთითებს ა. ლოსევი.

აღნიშნული ტრაქტატის დასასრულს ფსევდო-დიონისესთან, როგორც ამას ა. ლოსევი აღნიშნავს, სრულიად ზეიმობს აპოფატიზმი – ღმერთის აბსოლუტური ნეგაცია [9, გვ. 58]. ფსევდო-დიონისეს ეს სრული აპოფატიზმი ერთი მხრივ წინამდებარე ნაშრომში გამოყენებულია ღმერთის აბსოლუტური ნეგაციის განხილვისას, მეორე მხრივ კი – სამეხის საკითხში, კერძოდ, სწორედ ამგვარი აბსოლუტური ნეგაციით, სრული აპოფატიზმით არეოპაგიტული მოძღვრების ღმერთი-სამეხა განხვავება კაპადოკიელთა, ჩვენ შემთხვევაში გრიგოლ ნაზიანზელის ღმერთი-სამეხისგან.

3. ეთიკის საკითხები

გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვებში გვხვდება საუბრები სიკეთის შესახებ. თუმცა, ამ სიტყვებში იგი უფრო პრაქტიკულ-რელიგიური ჩარჩოებით იფარგლება და საკითხს არ იხილავს ონტოლოგიური კუთხით, თუნდაც, როგორც ეს ბასილი დიდის მსოფლმხედველობაშია.

სიკეთესთან დაკავშირებული საკითხები უპირატესად განხილულია 25-ე სიტყვაში, რომლის დასაწყისში ნაზიანზელი საქებ სიტყვებს არ იშურებს ჭეშმარიტი ფილოსოფიისადმი და განსჯის საგნად იხდის კეთილშობილების ცნებას. აღნიშნავს, რომ მას მხედველობაში აქვს არა ბრბოს გაგებული კეთილშობილება. შორს ჩვენგან და ფილოსოფიისგან ისეთი კეთილშობილება, რომელიც სათავეს იღებს ზღაპრებსა და ყოყორობაში. პირიქით, აგრძელებს ნაზიანზელი და მას მხედველობაში აქვს კეთილშობილება, რომლის განმასხვავებელი ნიშნებია: ღვთისმოსავობა,

კეთილი ზნეობა და მისწრაფება პირველი სიკეთისკენ – ჩვენი საწყისისკენ [7, მე-20 სიტყვა].

გრიგოლ ნაზიანზელი ფუფუნებას, სიმდიდრესა და ძლევამოსილებას დიდ ბოროტებად თვლის და მათ უარსაყოფად მიიჩნევს, რადგანაც ფუფუნება პირველი ბოროტებათაგანია, სიმდიდრე – სიღარიბეს განაპირობებს, ხოლო ძლევამოსილება სხვათა უძლურებას [იქვე, 25-ე სიტყვა].

ამ კონტექსტში გრიგოლ ნაზიანზელი დადებითად მოიხსენიებს ფილოსოფიას, რომელიც თოკავს ემოციებს და გმობს სხეულებრივს, ებრძვის ხილულს და ბუნებრივი ძალების ყველა მედიდურობას, ყველა თვითნებობას, რომელიც მარადიულის წინააღმდეგაა მიმართული.

ამ გზაზე შემდგარი ფილოსოფია საჭიროდ არ თვლის განსაჯოს თუ რომელი სიბრძნე აირჩიოს: გარეგანი, რომელიც ჭეშმარიტების აჩრდილია თუ გარეგნულად შემგუებლური, მაგრამ შინაგანად ამაღლებული და ღმერთისკენ მიმავალი [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელი ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსებისადმი განსხვავებულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს და ეს სულაც არ მიუთითებს მისი მსოფლმხედველობის არათანმიმდევრულობაზე ამ საკითხში. იგი ამგვარი შეფასებისას სხვადასხვა სკოლის ფილოსოფოსებს გულისხმობს. მისთვის მისაღებია კინიკოსების პოზიცია, მიუღებელია პლატონი, ნაწილობრივ მისაღებია ნეოპლატონიკოსები და ა.შ.

ჰერონი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ირჩევს მათ გზას (შინაგანად ამაღლებული და ღმერთისკენ მიმავალი) და სულაც არ უწევს ანგარიშს ბერძენ ფილოსოფოსებს, რომლებიც დიდ ყურადღებას უთმობდნენ სიტყვის სიღამაზეს. მისთვის უპირველესი არის ის, „გაიგოს, ჩვენი გზებიდან რომელია უპირველესი და სასარგებლო, როგორც მისთვის, ისე ნებისმიერი ქრისტიანისთვის, რადგანაც ის სულის ნიშნად ყველაზე სრულად და ბრძნულად თვლიდა იმას, რომ ყოველგვარ საქმეში, კერძოში მოცემული იყოს ზოგადი; იმიტომ, რომ ყოველ ჩვენთაგანს ყოფიერება მოცემული აქვს არა მხოლოდ თავის თავისთვის, არამედ სხვებისთვისაც, რომლებიც მისი ბუნებისანი არიან და გაჩენილი არიან ერთი შემოქმედის მიერ ერთი მიზნისთვის“ [იქვე].

გრიგოლ ნაზიანზელი ეხება სათნოების საკითხს და საუბრობს ტაძარში მისასვლელ გზაზე. მისი აღნიშვნით, არსებობს ცხოვრებისა და არჩევანის სხვადასხვა სახე და მათგან რომელიმე თუ ემსახურება რწმენას და რატომ ვუწოდებთ ჩვენ მათ გზებს. კითხვა ასეთია – ყველამ ამ გზაზე უნდა ვიაროთ თუ რომელიმე მათგანზე? რამდენიმე გზა შეიძლება არსებობდეს ან კიდევ უპირატესობა რომელ გზას უნდა მიენიჭოს?

გრიგოლ ნაზიანზელი სვამს კითხვას – რა იგულისხმება სიტყვაში, რომლის თანახმადაც გზა ერთია და ამასთან, ვიწრო? აქ იგულისხმება, სათნოებასთან მიმართება, რადგანაც ის არის ერთი, თუმცა მრავალ სახეებად იყოფა. ვიწროა იმ გაგებით, რომ ბევრისთვის გაუვალია. კერძოდ იმ მრავალრიცხოვანი მოწინააღმდეგეთათვის, ყველა იმათთვის, ვინც ბიწიერების გზით დადის. ეს ერთადერთი – სათნოების გზა არის მართებული, რომელიც ტაძართან მიგვიყვანს და აქ იმოწმებს პავლე მოციქულს – „ყველა განა მოციქულია? ყველა განა წინასწარმეტყველია? და ა.შ.“ (I კორინთელთა, 12:29) [იქვე, 27-ე სიტყვა].

გრიგოლ ნაზიანზელის ეს აზრი ასე უნდა გავიგოთ: არის საკითხები, რომლებიც პირდაპირ უნდა მივიღოთ და განსჯას არ ექვემდებარება. ჩვენ შემთხვევაში ეს ეხება სათნოების გზას, რომელიც ერთადერთია და ტაძრისკენ მივყავართ.

საინტერესო აზრი აქვს გამოთქმული გრიგოლ ნაზიანზელს განდევილობაზე. იგი აღნიშნავს, რომ საკუთარი თვალთა ჰყავს ნანახი უდაბნოში მცხოვრები განდევილები. თავისთავად ეს მოვლენა მაღალი რანგის და მნიშვნელოვანია და აღემატება ადამიანურ ძალებს. მაგრამ ამასთან, ეს მოვლენა ჩაკეტილობით ხასიათდება და მოკლებულია სიყვარულის თვისებებს – გულღიაობასა და შემწყნარებლობას [იქვე]. სიყვარული კი, როგორც ცნობილია იყო და არის ერთი-ერთი პირველი სათნოებათაგანი. ამასთან, ნაზიანზელის აზრით, განდევილობა საქმესთან დაშორებული ცხოვრებაა, რომლის შემოწმება და სხვა სახის ცხოვრებასთან შედარება შეუძლებელია.

შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ნაზიანზელისთვის მიუღებელია ასკეტიზმი და განდევილობა. სამაგიეროდ, იგი აქებს საზოგადოებრივ ცხოვრებას, როცა ადამიანები ერთმანეთს უახლოვდებიან, ემსახურებიან სათნოებას და ავრცელებენ ამას სხვებზე, ახლოს მიდიან ღვთის სახლის მშენებლობასთან და ჩვენი გვარი (ადამთა მოდგმა), მას შემდეგ, რაც ცოდვებში ჩავარდნით დაკარგა თავისი სიკეთე, ჩვენთან შეერთებით და ჩვენდამი მომართვით, კვლავ გვევედრება [იქვე].

აქ შეიძლება ვისაუბროთ გრიგოლ ნაზიანზელის თვალსაზრისის სიახლოვეზე პლოტინეს ფილოსოფიასთან, ერთი მხრივ და, საკუთრივ, ნაზიანზელის თვალსაზრისიდან არეოპაგიტული მოძღვრების მომდინარეობაზე. როგორც ცნობილია, პლოტინე და ფსევდო-დიონისე შორს იყვნენ ასკეტიზმისგან და მათი მსოფლმხედველობა ამ მიმართებით ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ხასიათის იყო, რადგანაც როგორც პლოტინე, ისე ფსევდო-დიონისე ღვთის მისტიკური ჭვრეტის გზაზე, უარყოფდნენ ასკეტიზმს.

დღევანდელი გადასახედიდან ყურადღებას იმსახურებს გრიგოლ ნაზიანზელის ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, თუკი ყველა საღი გონების მქონე დაკავებული იქნებოდა ლოგიკით, გეომეტრიით, ასტრონომიით და არ იქნებოდა სათნოება, ეს არავითარ სიკეთეს არ მოიტანდა. მაშინ ყველგან და ყველაფერში აუცილებლობით დაისადგურებდა უწესრიგობა და დაბნეულობა [იქვე].

აქ საყურადღებო არის ის, რომ IV საუკუნის ღვთისმეტყველი (გრიგოლ ნაზიანზელი) ფიქრობს, რომ მხოლოდ ასტრონომიის, გეომეტრიისა და ლოგიკის შესწავლით საქმეს არ ეშველება, თუკი სათნოება (ე.ი. ზნეობა) უგულვებელყოფილი იქნება. ეს შეხედულება ეხმაურება თანამედროვეობას და მასში, გარკვეული აზრით, შეიძლება ანტიცივილიზაციური თვალსაზრისის ჩანასახი დავინახოთ.

ეთიკის საკითხებს გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მაგრამ ამ საკითხში რაიმე სიახლოვე, ანტიკურ ნეოპლატონიზმთან და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმთან (ფსევდო-პდიონისე არეოპაგელი) არ შეინიშნება.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ კაპადოკიელ მამათაგან არეოპაგიტული მოძღვრებას ყველაზე ნაკლები შეხება აქვს გრიგოლ ნაზიანზელის შეხედულებებთან, თუმცა ზოგიერთ საკითხებში (ღმერთზე მოძღვრება, ღმერთის წვდომა, სამების შესახებ) შეიძლება ამოვიკითხოთ არეოპაგიტული მოძღვრების მხრიდან გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობის განვითარება სპეკულატიური თვალსაზრისით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ხელნაწერები აღწერა, შესავალი და საძიებელი დაერთო თამარ ბრეგაძემ. თბილისი, 1988
2. კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1980, I ტ.
3. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) შრომები. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაერთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისი, 1961
4. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. შეადგინა გვანცა კოპლატაძემ. მეოთხე გამოცემა. თბილისი, 2010
5. ს. ყაუხჩიშვილი. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1973, III ტ.
6. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბილისი 1981, I ნაწილი.
7. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Мн., Харвест, М., АСТ, 2000, 28-ე სიტყვა.
8. Э. Жильсон. Философия средние века. М., 2004.
9. А. Лосев. История античной эстетики. М., 1992, книга I.
10. Г. Майоров. Формирование средневековой философии. М., 1979.
11. Плотин. Эннеады. „Вера и Разум“, Харьков, 1998, V эннеада, книга 5, §8,9.
12. Г. Флоровский. Святой Григорий Богослов
http://antology.rchgi.spb.ru/Gregory_ofNazianzus/research_1.htm.

Mikheil Makharadze

Theory of Gregory of Nazianzus and the Areopagitical Doctrine

Summary

Gregory of Nazianzus (329-390) occupies a special place among the theologians of the middle Ages. His multi-aspect activities are studied well enough though many aspects and issues need further analysis. Relation of the Areopagitical doctrine to the heritage of Gregory of Nazianzus is among these issues.

When certain crucial issues (theory of God, problem of Trinity, ethical problems, etc.) in theories of Gregory of Nazianzus and Pseudo-Dionysius the Areopagite are discussed, it becomes clear that there are certain points, which draw these thinkers close to each other, and there are issues, which draw them apart.

The foundations of differences between the world outlooks of Gregory of Nazianzus and Pseudo-Dionysius the Areopagite, relation of the world outlooks of these two thinkers to Neo-Platonism and other philosophical systems are shown in the work.

პასუხისმგებლობის ფენომენი

პასუხისმგებლობის ზოგად ცნებაში ერთმანეთისაგან საზრისულად განსხვავებული მრავალი ასპექტის, საკვლევი საგნის გამოყოფა შეიძლება. პირველ რიგში, საინტერესოა, რომელმა მეცნიერებებმა უნდა იკვლიოს პასუხისმგებლობის ფენომენი და რამდენად აქტუალურია ამ თემაზე მუშაობა საერთაშორისო, თუ ქართულ ინტელექტუალურ სივრცეში.

„პასუხისმგებლობის“ ცნებაში შესაძლებელია სხვადასხვა ასპექტის თემატიზება. პასუხისმგებლობა საკმაოდ რთული, მრავალიარუსიანი და მრავალპლანიანი ფენომენია. ამდენად მისი კვლევა მრავალი დარგის ფარგლებში შეიძლება მოხდეს. მისი გარკვეული ასპექტების გახსნა იურისტებისა და სამართალდამცავთა, თეოლოგებისა და სოციოლოგების საქმეა, შეიძლება ფსიქოლოგებისაც. სხვადასხვა ასპექტები შესაძლებელია განათლების მეცნიერებებმაც იკვლიონ. მაგრამ ძირითადად და უპირველესად ეს ფენომენი ტრადიციულად იყო და დღესაც რჩება ფილოსოფოსების, უფრო ზუსტად ეთიკოსების, განხილვის საგანად. რაც შეეხება პასუხისმგებლობის თემის აქტუალობას თანამედროვე ინტელექტუალურ სივრცეში, საკმარისია მივუთითოთ ამერიკელი ფილოსოფოსების მარკ ბოუვენსი, ჯოელ ფეინბერგი, მერიონ სმაილი, დიდი ფრანგი პოსტმოდერნისტი ფილოსოფოსი პოლ რიკერის ნაშრომები (იხ. Bovens, Mark The Quest for Responsibility: Accountability and Citizenship in Complex Organizations, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Feinberg, Joel Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility, Princeton University Press, Princeton 1970. Ricoeur, Paul “The concept of responsibility: an essay in semantic analysis” University of Chicago Press, Chicago 1992 .Smiley, Marion Moral Responsibility and the Boundaries of Community: Power and Accountability from a Pragmatic Point of View, University of Chicago Press, Chicago 1992)

რაც შეეხება ქართულ სამეცნიერო სივრცეს, აქ ნამდვილად ვერ დავიკვებნით დიდი მიღწევებით. მაგრამ გარკვეული ნაბიჯები უთოოდ გადაიდგა, რომელზეც ქვემოთ უფრო დაწვრილებით მოგახსენებთ. აქ კი მოკლედ ვიტყვი, რომ თანამედროვე სწრაფად ცვალებად გარემოში ადამიანის პასუხისმგებლობათა თეორიული და პრაქტიკული ასპექტით კვლევა ქართული სამეცნიერო სივრცისთვის ახალ პერსპექტივებს გაშლის. ვგულისხმობ პასუხისმგებლობათა მთელ წყებას ადამიანის მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროებში, ინსტიტუციონალურ და ინდივიდუალურ პასუხისმგებლობათა ანალიზს სიცოცხლის, ბუნების და სოციალური გარემოს მიმართ. განსაკუთრებით საშურია პასუხისმგებლობის ფენომენის კონცეპტუალური საფუძვლების შესწავლა, სამოქალაქო ომგამოვლილი, ეთნოკონფლიქტების, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ძვრების და მუდმივად ცვლად პროცესში მყოფ სივრცეში, პასუხისმგებლობის ფუნქციონირების თავისებურებათა გამოკვლევა.

პასუხისმგებლობის ცნება სულ უფრო დიდ როლს თამაშობს თანამედროვე აზროვნებაში? რა არის ამის მიზეზი?

მესამე ათასწლეულის მიჯნაზე კაცობრიობა აღმოჩნდა ახალი გამოწვევების წინაშე, გაიზარდა სიცოცხლის თვითმოსპობის საფრთხე. ატომური კატასტროფის

საფრთხეს დაემატა გაცილებით უფრო მაღალი რეგისტრის, „შენიღბული“ საფრთხეები: ადამიანის სიცოცხლის ინდუსტრიად ქცევის საფრთხე; ახალი, მანამდე უცნობი ტიპის კონფლიქტები, რომლებიც სულ უფრო იღებენ ცივილიზაციური ომების სახეს, სოციუმის პოლარიზაცია და მარკეტიზაცია, ეკოლოგიური კატასტროფებისა და გლობალური დათბობის საფრთხე, გენურად მოდიფიცირებული საკვების მრავლფეროვნება და მასთან დაკავშირებული ახლი ნოზოლოგიების გაჩენა, ინდუსტრიის არეალის სულ უფრო გაფართოვება აუცილებელი სასიცოცხლო სივრცის შემცირების ხარჯზე; ცხოველთა მრავალი სახეობა გაქრობა, ზოგი მათგანის გადაშენება ხდება ისე, რომ ადამიანი ვერც კი ასწრებს მათ გაცნობას. გარემოს დაბინძურების მასშტაბების პროგნოზირება პრაქტიკულად შეუძლებელია. გარემო იქცა სწრაფად ცვალებადი. ყველა სფეროში სწრაფად ძველდება ყველა სახის ინფორმაცია და მოდელი, მალე ალბათ ადამიანიც მოძველებულ მოდელად იქცევა.

დაიწყო სიტუაციიდან გამოსავალი გზების ძიება. ამგვარად წარმოიშვა პასუხისმგებლობის ახალი განზომილება. პასუხისმგებლობა სულ უფრო იქცევა იმ ღერძად, რომელზეც კაცობრიობამ უნდა განახორციელოს შემობრუნება. შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიოში უკვე პრაქტიკულად მიმდინარეობს პასუხისმგებლობის ზრდის პროცესი. მოდით გავიხსენოთ ყველასათვის ცნობილი ამბავი, რომელიც ჩვენი აზრის ილუსტრაციად გამოდგება.

არც თუ ისე დიდი ხნის წინ, მსოფლიოს ყურადღების ცენტრში მოექცა, დიდ ბრიტანეთში სამკურნალოდ მყოფი, ჩილეს ყოფილი დიქტატორის აუგუსტო პინოჩეტის ესპანეთში ექსტრადიციის საკითხი. რა სახის პასუხისმგებლობა უნდა დაკისრებოდა ღრმად მოხუც და ძიძიმე სენით დაავადებულ გენერალს მისი 18 წლიანი მმართველობის პერიოდზე? ამ კითხვაზე გაცემული პასუხები არ იყო ერთგვაროვანი; პინოჩეტის სასამართლო პროცესი ფაქტიურად თანამედროვე სამყაროში პასუხისმგებლობის ფენომენის ანალიზის პროცესად გადაიქცა.

იგივე შეიძლება ითქვას მრავალ გახმაურებულ ფაქტზე, რომელნიც კონფლიქტებს, ტერორიზმს, ეკოლოგიური, სოციალური, ანთროპოლოგიური, თუ ბიოეთიკური საკითხების მოგვარებას უკავშირდება.

ფილოსოფიის ისტორიაში პასუხისმგებლობის იდეა დაკავშირებულია თავისუფლების (ნების თავისუფლება, გადაწყვეტილების მიღების, მოქმედებათა და ქცევის თავისუფლება), დანაშაულისა და დანაშაულად შერაცხადი მოქმედების თემებთან. კლასიკურ ფილოსოფიაში პასუხისმგებლობა მხოლოდ ამ კონტექსტებში განიხილება, და უმეტეს შემთხვევებში ტერმინოლოგიურადაც არაა გაფორმებული.

პასუხისმგებლობის გაგება დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გვესმის თავისუფლება. მაგალითად დეტერმინიზმში პასუხისმგებლობის შესაძლებლობაც კი გამორიცხულია (მაგ. იხ. ბ. სკინერის ბიჰევიორიზმი). თავისუფლება პასუხისმგებლობის ერთერთი პირობაა, პასუხისმგებლობა-თავისუფლების ერთერთი გამოვლენაა, კერძოდ როგორც ავტონომიისა. ადამიანი აქვს უფლება მიიღოს გადაწყვეტილება და მოიქცეს საკუთარი შეხედულებებისა და სურვილების შესაბამისად, მაგრამ იგი ვალდებულია პასუხი აგოს ქცევის შედეგებზე, ხოლო საკუთარი გადაწყვეტილებების შედეგებით გამოწვეული ნეგატიური რეზულტატებისათვის სხვა არ უნდა დაადანაშაულოს. გაიხსენეთ, რომ ამაზე მიუთითებს არისტოტელეს „მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელესთან ვერ ვიპოვნით სპეციალურ ტერმინს „პასუხისმგებლობა“, იგი საკმაოდ სრულად ხსნის პასუხისმგებლობის ფენომენოლოგიას. ადამიანს, არისტოტელეს მიხედვით, ხელეწიფება ჩაიდინოს როგორც ამაღლებული, ისე

სამარცხვინო საქციელი; მასზეა დამოკიდებული რა ხასიათის ქცევას აირჩევს რას მოიმოქმედებს, შესაბამისად მას ან სჯიან, ან ხოტბას ასხავენ იმის მიხედვით თუ როგორ მოიქცევა.

პასუხისმგებლობა ვარაუდობს ადამიანის ინფორმირებულობას ქცევის პირობებსა და იმ მოთხოვნებზე, რომელიც მას წაეყენება. მაგრამ უცოდინრობაც, რაზეც ასევე მიუთითებს არისტოტელე, შესაძლებელია მას ბრალეულობაში ჩაეთვალოს. თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსი ჯონ როულზი ეხმიანება არისტოტელეს და მიაჩნია, რომ დასჯა, რომელიც თან უნდა სდევდეს მოთხოვნების დარღვევას არ არის მისაგებელი, იგი წარმოადგენს სანქციას, რომელიც უზრუნველყოფს უფლებებისა და მოვალეობების ბალანსს.

ადამიანის თავისუფლების საწყავი მისი პასუხისმგებლობის საზომით დასტურდება. რაც უფრო მეტად იზრდება იმ ადამიანთა წრე, ვის წინაშეც და ვისთვისაც თვლის პასუხისმგებლად თავს საკუთარი თავისუფლებისათვის ადამიანი, მით უფრო მეტად სცილდება იგი საკუთარი არსებობის პირობითობის, თუ ნაწილობრივობის ვიწრო საზღვრებს. პოტენციურად ადამიანის პასუხისმგებლობა უსაზღვროა. ქრისტიანობაში ქრისტეს სახით მისი უნივერსალური მასშტაბია დასახული. ბექსისტენციალიზმში იგი „მთელს კაცობრიობაზე ვრცელდება“ (ჟ.-პ. სარტრი); მოქმედებს რა გარკვეული სახის ქცევით, ადამიანი ირჩევს საკუთარ თავში ადამიანს, რომელიც ისწრაფვის ბოლომდე ალასრულოს დაკისრებული მოვალეობა, ან გამოვლინდეს როგორც სრულიად თავისუფალი ადამიანი.

ნეოპროტესტანტულ თეოლოგიაში აქცენტი კეთდება პასუხისმგებლობის ესქატოლოგიურ ასპექტზე; ვ. ჰუბერის მიხედვით, ადამიანი პასუხისმგებელია არაოდენ საკუთარი თავის, გარშემო მყოფთა და მთელი კაცობრიობის წინაშე, არამედ ღმერთის-მისი ესქატოლოგიური ნების წინაშეც; და ესაა მთავარი. ადამიანი ცხოვრების პასუხისმგებლიანი წესის დაფუძნებით, სასოებს ღმერთის მოწყალებას და ელის მის სუფევით მოსვლას.

ინდივიდუალისტური კონცეპციების მიხედვით ადამიანი უპირველეს ყოვლისა პასუხისმგებელია საკუთარი თავის მიმართ. იგი უნიკალურია, გაუცხოებულია სხვებისაგან, თავისუფალია გარეგანი გავლენებისაგან.

სოციალურ ფილოსოფიაში (ერიკ ფრომთან) ადამიანი პასუხისმგებელია მხოლოდ საკუთარი სინდისის წინაშე, რომელიც ორიენტირებულია როგორც საკუთარ, ისე საზოგადოების კეთილდღეობაზე; სხვათა ინტერესების დაცვა ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფებაა. ადამიანის აზრი და გრძნობა განაპირობებენ მის ქცევას. ადამიანი ატარებს პასუხისმგებლობას საკუთარი პიროვნების სულიერი და ქცევითი მხარეების ერთიანობაზე. თანამედროვე ადამიანს, ფრომის მიხედვით, ამძიმებს პასუხისმგებლობა და იგი ცდილობს თავი აარიდოს მას. ფრომი გამოყოფს მექანიზმებს, რომლებსაც სოციალურ დონეზე აცილებენ ადამიანს თავისუფლებას, რომელიც ასევე მძიმე ტვირთია, და მის თანმდევ პასუხისმგებლობას. ესაა ტოტალიტარული რეჟიმი, რომლის დროსაც მმართველ ბელადს, „ძლიერ პიროვნებას“ საკუთარ თავზე აქვს აღებული პასუხისმგებლობა საზოგადოებისა და მისი წევრების მიმართ და „ავტომატიზირებული კონფორმიზმი“ როდესაც ხდება სხვისი აზრების(მასმედია და სხვ.) არაკრიტიკული მიღება, საზოგადოებრივი აზრის საკუთარ აზრად ქცევა.

ქცევის სუბიექტიდან გამომდინარე განასხვავებენ– ინდივიდუალურ და ჯგუფურ, კოლექტიურ პასუხისმგებლობას.

ხოლო მიყენებული სანქციების როგორებიდან გამომდინარე განასხვავებენ მორალურ, პოლიტიკურ, სოციალურ, იურიდიულ, და ა.შ. პასუხისმგებლობებს.

მაგალითად ავიღოთ სოციალური პასუხისმგებლობა. იგი არსებობს იმგვარ ვითარებაში, სადაც სოციალურ აგენტს/სუბიექტს გაცნობიერებული აქვს სოციალური მოთხოვნების აუცილებლობა, მოქალაქეობრივი მოვალეობები, სოციალური ამოცანები, ნორმების და ღირებულებები. მას ასევე სრულად ესმის, თუ რა შედეგები მოჰყვება მის ქცევებს გარკვეული სოციალური ჯგუფებისა და პიროვნებებისათვის. არსებობს ცნება „კონსტიტუციური პასუხისმგებლობა“ – ესაა სოციალური პასუხისმგებლობის სახეობას და გულისხმობს კონკრეტულად მოქალაქის, როგორც სოციალური პირის მიერ მოქალაქეობრივი მოვალეობების აღსრულებას.

რაც შეეხება იურიდიული პასუხისმგებლობას, მკითხველისათვის ალბათ საინტერესო იქნება რომ, ტერმინი “პასუხისმგებლობა” პირველად იურიდიულ დისკურსში აღფრედ ბენმა შემოიტანა, მისი მხოლოდ ერთადერთი, „დასჯადობა-ის“ (punishability), ასპექტის გათვალისწინებით. ეს ასპექტი გულისხმობს პასუხის-გებას საკანონმდებლო ნორმებით ნაგულისხმევი ვალდებულებების დარღვევისათვის. ამ ტიპის სამართლებრივ ურთიერთმიმართებაში ორივე მხარე ვალდებულია პასუხი აგოს საკუთარ ქცევებზე საპირისპირო მხარის, სახელმწიფოს, თუ საზოგადოების წინაშე. მაგრამ პასუხისმგებლობის ფენომენი ხომ გაცილებით მეტ ასპექტს მოიცავს, ესაა: .პასუხისგების დაწესებულობა (liability), პასუხისგებისუნარიანობა (answerability), გონივრულობა, (reasonability), გარკვეულობა, განსაზღვრულობა (precision), დაქვემდებარება, შეპირობება (dependability). სხვათაშორის თანამედროვე სამართლის თეორიებში იურიდიული პასუხისმგებლობის ორი – პოზიტიური და ნეგატიური სახეობას განარჩევენ. პოზიტიური პასუხისმგებლობა წამოიშობა საზოგადოებისათვის დადებითი, სასარგებლო ფუნქციების შესრულების აფუძველზე და რეალიზდება რეგულატორი სამართლებრივ-უფლებრივი ურთიერთობით, ნეგატიური-უკავშირდება კანონის დარღვევას, რომელსაც შესაბამისი სანქციები მოყვება.

იურიდიულ პასუხისმგებლობას თავისი სპეციფიკური პრინციპები, მიზნები და ფუნქციები აქვს. იურიდიული პასუხისმგებლობა მონაწილეობას იღებს საზოგადოებრივი წესრიგისა და არსებული სახელმწიფოებრივი მმართველობის დაცვითი ფუნქციის რეალიზაციაში. ამ მიმართებით იგი ხასიათდება პრევენციული, კომპენსაციური, რეგულაციური, აღმზრდელობითი, ფუნქციებით. იურიდიული პასუხისმგებლობა ხელმძღვანელობს ისეთი პრინციპებით, როგორცაა: კანონიერება, სამართლიანობა, სანქციათა ინდივიდუალიზაცია, მიზანდასახულება, ჰუმანურობა და სხვ.

იურიდიული პასუხისმგებლობის სახეებია ადმინისტრაციული, დისციპლინაული, მატერიალური, მოქალაქეობრივ-სამართლებრივი და საერთაშორისო-სამართლებრივი, სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობა; სუბსტიტუციური პასუხისმგებლობაც სამართლის ცნებაა, ამ ტიპის პასუხისმგებლობა გულისხმობს, იმგვარ ვითარებას, როდესაც პასუხისმგებლობა ეკისრება არა უშუალოდ დამნაშავეს, არამედ პირს, რომელიც საკუთარ თავზე იღებს ბრალეულობას.

არსებობს ე.წ. სტატუსით განპირობებული, როგორც ბუნებრივი, ისე კონტრაქტული პასუხისმგებლობები, პირველ შემთვევაში სტატუსი ან ბუნებრივადაა მოპოვებული, ან შემთხვევით, ასეთია მაგალითად, მშობლის სტატუსი, სხვა შემთხვევაში საქმე გვაქვს სოციალურ სტატუსთან, რომელიც გაცნობიერებულად არის მიღებული-მოპოვებული, ამგვარია ადმინისტრაციულ-თანამდებობრივი პირის სტა-

ტუსი, კიდევ არსებობს ფართოდ გავრცელებული, ხელშეკრულებით განპირობებული სტატუსი, ასეთია დაქირავებული მოხელეს სტატუსი.

პირველ შემთხვევაში ბუნებრივი სტატუსით განპირობებული პასუხისმგებლობა ადამიანის მიერ მოიაზრება, როგორც დანიშნულება, შეთანხმებით განპირობებული პასუხისმგებლობა-როგორც ვალდებულება. რომელიც თავის მხრივ შესაძლებელია ორგვარი იყოს: ა) კორპორატიული, ჯგუფური, სამსახურებრივი, ან სხვა ლოკალური მოვალეობებით განპირობებული, რომელიც თავისი არსით ანგარიშვალდებულებას უახლოვდება. ბ) პიროვნების მიერ დამოუკიდებლად მიღებული პირადი და უნივერსალიზებული მოვალეობის სახით, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც სახეზეა პასუხისმგებლობის ის განზომილება, რომელიც ფიქსირდება მოდალობით „პასუხისმგებლობა მიმართ“, განსხვავებით მოდალობისა „პასუხისმგებლობა თვის“

კიდევ ერთი დეტალი, რომელიც არ მინდა, რომ გამოძრჩეს: ეკოლოგიური აზროვნების დაბადებამ და შესაბამისად ეკომოძრაობის გაძლიერებამ იურიდიულ დისკურსში, პასუხისმგებლობის ახალი სახის გაჩენის აუცილებლობა წარმოშვა-პასუხისმგებლობა ეკოლოგიური კანონმდებლობის დარღვევისათვის.

პასუხისმგებლობისა და ვალდებულების ცნებათა ნიველირება შეცდომა იქნება. ამ ცნებათა განსხვავება ემყარება შემობრუნება ეთიკურ აზროვნებაში. მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრი ადამიანის უფლებათა და მოვალეობათა ეთიკის ხანა იყო. 60-იანი წლებიდან დაიწყო თანდათანობითი გადასვლა ეთიკის ახალ ეტაპზე. მას ჩემი აზრით, შეიძლება პასუხისმგებლობის ერა ეწოდოს.

ქართული ენის გენიაში არაჩვეულებრივად არის გახსნილი ამ ორი ცნების შინაარსი. სიტყვა „ვალდებულება“ სხვისთვის ვალის გადახდაზე, გარეგან ფაქტორზე, კონრტაქტულ განზომილებაზე მიუთითებს; ხოლო „პასუხისმგებლობა“-მიგვანიშნებს იმაზე, რომ შინაგან სამყაროში მიმდინარეობს სინდისის სამსჯავრო, კითხვა-პასუხის უხილავი დიალოგი, რომელშიც იბადება პიროვნება(Person) – ზნეობრივი სუბიექტი.

რაც შეეხება „ვალდებულებას“, იგი ფართე გაგებით მოვალეობის სინონიმია. ფილოსოფიის ისტორიაში ეს ცნება სათავეს იღებს ტერმინიდან „ჯეროვანი“. ტერმინის განმარტების პირველი მცდელობა სტიკოსებთან გვხვდება, „მართებული“ (ძვ. ბერძ. καίριον ძვ. ბერძული სიტყვიდან καίρι) მათ ესმოდათ, როგორც „ჯეროვანი“, ანუ ის, რაც ბუნებრივია, მოთხოვნებისადმია შესაბამისი. ამ ტერმინის ლათინური ექვივალენტია „ოფფიცუმი“, იგი პირველად იხმარა ციცერონმა; მასთან ამ სიტყვით აღინიშნება ადამიანის, როგორც რომის მოქალაქის, სახელმწიფოს წევრის ვალდებულება. ი. კანტის მართებული შენიშვნით, ციცერონიდან მოყოლებული, ზნეობის შესახებ სწავლებას (ეთიკას) უწოდებენ სწავლებას მოვალეობის შესახებ. ტერმინმა "officium" მკვიდრად მოიკიდა ფეხი ევროპულ ფილოსოფიაში. ფ. ბეკონი განარჩევდა სწავლებას ზოგადი ვალდებულებების შესახებ და სპეციალური, ანუ პირობითი ვალდებულებების (იგულისხმება პროფესიული, სოციალური ფენა, სტატუსი) შესახებ. თ. ჰობსის მიხედვით ესაა კანონით დეტერმინირებული ვალდებულება. ჯ. ლოკთან ბუნებითი კანონის (law of nature) გამოვლენაა. კანონისა, რომლის კანონმდებელია ღვთაებრივი მსაჯული. ვალდებულების შესრულების საფუძველი ლოკის მიხედვით სამართლიანობის გაგებაა და არა დასჯის შიში. კანტი საფუძველიანად აზუსტებს ვალდებულების განმარტებას. კანონს შეესაბამება მხოლოდ „იურიდიული ვალდებულებები“ (ოფფიცია ჯურის), განსხვავებით „კეთილმოსილების ვალდებულებებისაგან“ (ოფფიცია ვირ-ტუტის), მათთვის არ არსებობს გარედან თავს მოხვეული, ანუ გარეგანი კანონი, რამდენადაც ისინი მიმართულნი

არიან მიზნისკენ, რომელიც თავად არის მოვალეობა. ჰეგელი აზუსტებს, რომ ადამიანს აქვს უფლებები რადგანადაც აქვს ვალდებულებები, და ვალდებულებები, რამდენადაც აქვს უფლებები. მაგრამ ეს ურთიერთმიმართება განსხვავებულია სამართლისა და მორალის სფეროში. მორალის სფეროში.

ყოველდღიურობაში არსებულ შემთხვევითობათა მორევში, დილემური ეთიკური სიტუაციების პირისპირ მყოფი ადამიანისათვის პოზიტიური ღირებულებითი რეორიენტაცია ურთულესი საქმეა. აქ აუცილებლად უნდა ჩაერთოს ნებელობა, ვალდებულების შეგრძნება.

შეიძლება არაჩვეულებრივად კარგად გქონდეს გაცნობიერებული, რომ რაღაცა არ არის სათანადოდ წარმოდგენილი, იგი აუცილებლად სხვაგვარად უნდა ყოფილიყო სახეზე, რომ საფუძვლიანი ცვლილებები აუცილებლად საჭიროა და ა. შ., მაგრამ თავად არაფერი გააკეთო ამ აუცილებლისა და სავალდებულოს წესრიგში მოსაყვანად. უფრო მეტიც, არ, თუ ვერ ხედავდე საქმეში ჩარევის აუცილებლობას. ვალდებულება აფიქსირებს, რომ სავალდებულოს შესახებ ზოგად წარმოდგენებს კონკრეტული მოთხოვნების ფორმა მიეცეს. ამ ჭრილში აუცილებლის აღსრულება ადამიანისათვის გადაუდებელ პრაქტიკულ დავალებად იქცევა. ეთიკურ დისკურსში სამყარო წარმოდგება არსებულისა და ჯერარსულის სახით.

კიდევ სხვაგვარადაც შეგვიძლია ვთქვათ, ადამიანმა უნდა შეიგრძნოს სუბიექტური თანაზიარობა სავალდებულოს/აუცილებელის რეალიზაციის საქმეში, უნდა გააცნობიეროს, რომ პიროვნული მიზანმიმართული ძალისხმევის გარეშე, მიზანი ვერ განხორციელდება. დიახ, შესაძლებელია გულწრფელად ვწუხნდეთ გარემოს დაბინძურების, ეკოლოგიური კატასტროფების თაობაზე. მთელი სისავსეობით ვაცნობიერებდეთ, რომ ვითარება ძალიან შორსაა იმისაგან, როგორც უნდა იყოს, მაგრამ ჭეშმარიტად მორალური დისკურსი შეიქმნება იქ და მაშინ, როდესაც ადამიანი დაიწყებს იმის რეალურ გაცნობიერებას, რომ ბუნების გადარჩენა მოითხოვს თვითთველი ჩვენთაგანის კონკრეტულ ძალისხმევას, როდესაც მზრუნველი დამოკიდებულება გარემოსადმი ადამიანის უშუალო სასიცოცხლო ამოცანების რანგში ამალდდება.

არსებობს სხვადასხვა საზოგადოებრივი, პროფესიული და მსგავსი ვალდებულებები და მორალური ვალდებულება. ადამიანს შეუძლია და უნდა შეუხამოს მოქალაქეობრივი და პროფესიული ვალდებულება მორალურს, ეს უკანასკნელი უნდა იქცეს მის ორიენტირად, შეუქურად. მაგრამ არც თუ იშვიათია, პროფესიულ ვალდებულებებს, მორალურად სანქციონირებულ საზოგადოებრივ მოთხოვნილებებსა და პიროვნულ მორალურ მოვალეობას შორის წარმოიშვას კონფლიქტი. ადამიანის ყოფიერება სავსეა კონფლიქტური და დილემური სიტუაციებით; მათი გადაწყვეტა პიროვნებას მხოლოდ თავად შეუძლია. ამ შემთხვევებში მორალური ვალდებულების აღსრულება გადაიზრდება პასუხისმგებლიან ქცევაში.

პასუხისმგებლობა, როგორც მორალურობის გამოხატვა და ქცევის საფუძველი, განსხვავდება დარწმუნებულობისგან. გავიხსენოთ, რომ მაქს ვებერმა განასხვავა რა „რწმენის ეთიკა“ (აქ იგულისხმება არა რელიგიური რწმენა, არამედ დარწმუნება) „პასუხისმგებლობის ეთიკისგან“, ქცევითი ორიენტაციის ორი ტიპი დასაზღვრა. ვებერის მიხედვით, ნორმატიულ-ქცევითი ორიენტაციები კი არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, არამედ ურთიერთ შევსებადნი არიან. ამ ფონზე მათ შორის პრინციპული განსხვავებები არსებობს.

რწმენის ეთიკა-სრულყოფისაკენ უკიდევანო სწრაფვის აბსოლუტური ეთიკაა. ამ ეთიკის მიმდევარი მიზნების ამალდებულობითაა მოცული და არ აპირებს პასუ-

ხი აგოს შედეგებზე. პასუხისმგებლობის ეთიკაში ადამიანი სამყაროს იღებს მთელი მრავალფეროვნებით-ნაკლოვანებებითაცა და ნეგატიური მხარეებითაც, ამიტომაც ამ ეთიკის მომხრე განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მიზნების რეალიზაციის საშუალებებს და სრულად არის მზად პასუხი აგოს საკუთარ ქცევებზე. პრაქტიკული ხასიათი, ობიექტურ რეზულტატებზე ორიენტაცია განაპირობებენ პასუხისმგებლობის ეთიკის განსაკუთრებულ აქტუალობას პოლიტიკური, ან სამეურნეო საქმიანობის ფარგლებში.

ზემოთ თქმული ეხება ე.წ. „პიროვნული პასუხისმგებლობის“ პრობლემას.

საგულისხმოა, რომ თანამედროვე სოციალურ თეორიასა და სამართლის ფილოსოფიაში ისმის „კორპორაციული პასუხისმგებლობის“ საკითხიც. ამ ცნებაში იგულისხმება პასუხისმგებლობა იმ ქცევებზე, რომელნიც მართალია კონკრეტულად ერთეული ინდივიდის მიერაა ჩადენილი, მაგრამ მისი ქცევა წინასწარგანპირობებული იყო იმით, რომ იგი მიეკუთვნება გარკვეულ ინსტიტუციას, ან ორგანიზაციას, ანდა სულაც სახელმწიფოს.

პასუხისმგებლობა თანდაყოლილია, თუ შექმნილი ადამიანისათვის? ადამიანურის არსში ჩაწვდომა, მისი სრულყოფილი გახსნა შეუძლებელია, თუ არ გავითვალისწინებთ იმ ვითარებას, რომ ადამიანში, როგორც „ხატებასა და მსავსებაში“, პოტენციური მოცემულობის სახით წარმოდგენილია სინდისი, რომლის თანმდევია მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის შეგრძნება. სოციუმთან კომუნიკაციის შედეგად ხდება მისი ფორმირება პიროვნულ დონეზეც და საზოგადოებრივ დონეზეც.

პასუხისმგებლობები დაკავშირებულია ჩვენს, ანუ კაცობრიობის ახლანდელ, მომავალ და წარსულ ქმედებებთან. კაცობრიობის მიერ არაგონივრული, არაჰუმანური საქმიანობით გამოწვეული ნეგატიური შედეგების ტვირთი უნდა გადანაწილდეს ყველა ინდივიდზე, განურჩევლად ეროვნებისა და რასისა და კანის ფერისა. ვფიქრობ, რომ თუკი საქმე საკაცობრივო, გლობალურ დონეზე ჩვენს ქართულ „წილზე“ მიდგება, აქ ტრადიციული ღირებულებების შენახვისა და მოფრთხილების თემა უნდა იყოს პრევალირებული.

ეთიკურის სფეროდან ესთეტიკაში რომ გადავინაცვლოთ... განსაკუთრებით საინტერესოა შემოქმედებითი, ინტელექტუალური პასუხისმგებლობის შესახებ საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული დეფინიციით, პოსტმოდერნული ეპოქის ხელოვნება თავისი ბუნებით ანტიუტოპიურია, იგი დაიბადა, როგორც პასუხი უტოპიზმზე-მომავლის ინტელექტუალურ ავადმყოფობაზე, აქ არაა მომავლის პერსპექტივა, სუფევს იმედდაკარგულობა. აწმყოს მხატვრული სურათი, პოსტმოდერნიზმში წარმოდგენილია როგორც უდიდესი ირონია, რომელიც არასდროს უშვებს საკუთარ თავის ანალიზს. თქვენთვის ცნობილია, რომ ეს ფენომენი სოცრად არაერთგვაროვანია. ერთის მხრივ ესაა იმიტაცია – მკვდარი სტილების იმიტაცია, ყველა მკვდარი ეპოქის სახელით საუბარი, „მნიშვნელობათა უსაზღვრო გაურკვევლობის“ დემონსტრაცია, მეორეს მხრივ კონცეპტუალიზმის, პარადიის, გაუცხოების, ციტატურობისა და სხვ. ერთად წინ წამოიწია კიჩმა, ჰიბრიდულობამ, აქ უპაირველესია გრძობადის ფერმენტის ჭარბად წარმოდგენა. დასავლეთში, და უკვე ჩვენთანაც, პოპულარულია ყოველნაირი ჰეპენინგი, ჰეპენინგში ხდება ინსტინქტთა გათავისუფლება, სხეულის კულტივირება, ნებსმიერი პერსონაჟით მანიპულირება, რაც საბოლოო ჯამში წარმოშობს „ფრისტაილს“ – თავისუფალ სტილიზებას, რომელიც ადაპტირებულია მხატვრული ცნობიერების მასობრივ ფორმებთან. მხატვრული ფრისტაილი აშკარა გამოხატულებას პოვებს კლასიკური სიუჟეტების „დისნეილენდურ“ ვერსიებთან მისადაგების ტექნოლოგიებში, ასევე

სატელევიზიო სერიალებად ქცეულ „რიმეიქების“ ტირაჟირებაში, ავტორს შეუძლია დაწეროს საკუთარი, გაააგრძელოს სხვა სიუჟეტები, მიუყენოს საკუთარი ტექსტი და სიუჟეტი კლასიკურს. ჩვენს ლიტერატურაში მხატვრულად საინტერესოდ გვეჩვენება გიორგი მარგველაშვილისა და აკა მორჩილაძის ნაწარმოებები. სიტუაცია, რომელშიც მხატვრული დასესხების ხერხები, ექსპერიმენტება, ძიება, ირონია ერთადაა დაზინული თანამედროვე კულტურის ლაბორატორიული მდგომარეობის უცილობელი მახასიათებელი და ატრიბუტია. ღია, ჩაუკეტავი ხელოვნების მგავსი მაგალითები, სადაც ხელოვანმა იცის დასაწყისი, მაგრამ არ აქვს განჭვრეტილი დასასრული, ადრეც არსებობდა. ხოლო „მდარე, უშინაარსო, ზედაპირული, კომერციულ ინტერესებზე გათვლილი“ ხელოვნების ნაწარმოები ნებისმიერ ეპოქაში შეგვიძლია მოვიძიოთ.

მხატვრული შემოქმედების ველზე ხელოვანისა და მკითხველის პირადი პასუხისმგებლობის საკითხი დგას. ეს ველიც ძალზე დინამიურია, იცვლებიან აქტიორები და ბესტსელერები, „თამაშის“ წესები, სტილები და ღირებულებები, მაგრამ ხელოვნება თავის უღრმეს ტენდენციაში იმის მოლოდინია, რომ „მშვენიერება იხსნის კაცობრიობას“.

პიროვნებისა და სოციუმის ლექსიკონიდან ამოვარდა ისეთი ფრაზები და სიტყვები, როგორცაა „პატიოსან სიტყვას გაძლევ“ და მას ჩაენაცვლა ბილწსიტყვაობა, დიდებულ ქართულ სიტყვას „ქველმოქმედება“/ქველ-მოქმედება, სიკეთის ქმნა – ჩაენაცვლა უცხო სიტყვა „სპონსორობა“, პატრიოტიზმი და პატრიოტული ქცევა – საერთოდ ანაქრონიზმადაა ქცეული.

ფართოდ გავრცელდა ორმაგი მორალის პრაქტიკები, მორალური ნიჰილიზმი, შემგუებლობა ტოტალური სიცრუისა და ძალმომრეობისადმი. ერთი შეხედვით, მორალური გაუცხოება შეიძლება ისეთი თვალშისაცემი არ არის, როგორც სოციალ-ეკონომიკური, მაგრამ იგი უფრო ღრმა და დამანგრეველია, როგორც პიროვნულ, ისე საზოგადოებრივ დონეზე, გლობალური კრიზისის პირობებში და ამ კრიზისის დაძლევის გზების ძიებისას თანამედროვე ეთიკური ხედვა მორალს მიიჩნევს უმნიშვნელოვანეს საშუალებად ადამიანის, როგორც სოციალური არსების გადარჩენის გზაზე. ამ გზაზე ხელოვნება არის ის „საყვირი“, რომელსაც ვეალება გაახმოვანოს ყველა ის მტკივნეული საკითხი, რომლის წინაშე დღეს დგას ადამიანი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Bovens, Mark *The Quest for Responsibility: Accountability and Citizenship in Complex Organizations*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
2. Feinberg, Joel *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton 1970.
3. Ricoeur, Paul *“The concept of responsibility: an essay in semantic analysis”* University of Chicago Press, Chicago 1992 .
4. Smiley, Marion *Moral Responsibility and the Boundaries of Community: Power and Accountability from a Pragmatic Point of View*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

Anastasia Zakariadze
Phenomenon of Responsibility

Summary

ირაკლი ბრაჭული

აზროვნების პარადიგმა მხატვრულ თეოლოგიაში

„ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ, თუ არ მოიქცევით და არ იქნებით როგორც ბავშვები, ვერ შეხვალთ სასუფეველში... და ვინც მიიღებს ერთ ამნაირ ბავშვს ჩემი სახელით, მე მღებულობს“ (მათე, 18. 3-5).

„მე მეშინია დიდებს არ დავემსგავსო...“
(ანტუან დე სენტ-ეგზიუპერი „პატარა უფლისწული“).

აზროვნების ისტორიაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ბავშვის მხატვრულ-თეოლოგიური პარადიგმა. თუ ბავშვივით არ იაზროვნებ და არ მოიქცევი, ვერ შეხვალ სასუფეველში – ამას ამბობს მაცხოვარი.

ბავშვის მოტივი უღერს პირველადი თუ საწყისური ბერძნული აზროვნების (ე. წ. წინარესოკრატესული ფილოსოფიის) წიაღშიც. ჰერაკლიტე ეფესელზე მოგვიანო გადმოცემა გვეუბნება, რომ ყოფიერებასა და ჭეშმარიტებას ბავშვის თამაშს უახლოვებდა ელინთა ეს უდიდესი ფილოსოფოსი. მას ასე ესმოდა დასაბამისიერი „ცეცხლი“ – სიკვდილ-სიცოცხლის ძირეული თამაში, მარადქმნადი ხდომილება, „რომელიც „კანონზომიერად ენთება და ქრება“. თამაშისებური კანონზომიერების ფუნდამენტურობა ანათესავებდა აზროვნების სტიქიონს (ლოგოსს), ჭეშმარიტებას და ბავშვს. უღრმესი ჰერაკლიტიზმი, ჰერაკლიტესისებური აზრთაწყობის გამომამულავნებელი ცნობილი ამბავი, შემოგვინახა ფილოსოფიის ისტორიამ: ჰერაკლიტემ მიატოვა ყველა სერიოზული საქმიანობა და არტემიდეს ტაძრისაკენ წავიდა ბავშვებთან კენჭაობის სათამაშოდ. როცა ბრძენის საქციელით გაკვირვებული ეფესოს მოქალაქენი გარს შემოერტყნენ უჩვეულო საქმიანობით გართულ ფილოსოფოსს, მათ ასე მიმართ ჰერაკლიტემ: „რას მომშტერებხართ ბრწყინებო! იქნებ არა სჯობს ეს ვაკეთო, ვიდრე თქვენსავით პოლისის საქმეებს გადავეგო“ [5. 48]. დიდი მოაზროვნე ბავშვურ თამაშს თამაშობს არტემიდეს ტაძრის წმინდა შემოგარენში. ბავშვებთან თამაში უჩვეულოსთან, სამყაროს დიად დასაბამთან სიახლოვეს მოასწავებს. რა საერთო აქვს ძველი ელინური აზროვნების ამ ცნობილ ფიგურას ქრისტეს მიერ ჩვენთვის გაცხადებულ ჭეშმარიტებასთან: ვინც ბავშვს მიიღებს, მე მღებულობს. რას ნიშნავს ეს? რა უპირატესობა აქვს ბავშვის აზროვნების წესს ზრდასრულის აზროვნების წესთან შედარებით?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისათვის ზღვა ლიტერატურა არსებობს თეოლოგია-სა და ფილოსოფიაში, ასევე უსასრულოდ ბევრი არტეფაქტია შექმნილი ხელოვნებაში. ტერმინი „მხატვრული თეოლოგია“ ისეთივე პირობითი ტერმინია, როგორც „ქრისტიანული ხელოვნება“. ამგვარი ხელოვნების მიზანია შექმნას მხატვრული სახეები, რომელშიც პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით მოხდება წმინდას ფენომენის მხატვრული გამოსახვა, გამომჟღავნება, აღესრულება საკრალურის გამომხატველობა [1. 187]. ცნობილია, რომ სწორედ ეს იყო შუა საუკუნეების ხელოვნებისა

და საერთოდ აზროვნების მთავარი მოტივი. გონების მოქცევის, გაქრისტიანების მასშტაბური გამოცდილებაა ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარებანი“.

ეს მოტივი იმემკვიდრევა რენესანსულმა ხელოვნებამაც. მთელი ეპოქა სწორედ ამ იმემკვიდრეობის მოდერნიზებას წარმოებს. ამგვარი მოდერნიზება გაგრძელდა ახალი და უახლესი ეპოქების მხატვრულ შემოქმედებაშიც. მხატვრული თეოლოგიის კლასიკურ ქმნილებებად ითვლება დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“, რენესანსული ხელოვნების ბიბლიური ვარიაციები, მიგელ დე სერვანტესის „დონ კიხოტი“, თეოდორ დოსტოვესკის და ფრიდრიჰ ნიცშეს მხატვრულ-ფილოსოფიური და მხატვრულ-თეოლოგიური მედიტაციები და კონცეპტ-პერსონაჟები; თ. მანის, ჰ. ჰესეს, ბორხესის, ეგზიუპერის, ჰაიდეგერის და „საუკუნის ყველაზე უფრო გავლენიანი“ მოაზროვნეების ქმნილებები; ანტიპოზიტივისტური თუ ანტიტექნოკრატული მოტივები თანამედროვე პოეზიაში, მუსიკაში, ფერწერაში, არქიტექტურაში, კინემატოგრაფიაში.

ცხადია, ერთ სტატიაში მსჯელობის საგანი ვერ გახდება უსასრულოდ დიდი მოცულობის აზროვნებითი გამოცდილება. მხოლოდ ერთ პარადიგმაზე გვინდა შევაჩეროთ ყურადღება. ქრისტიანული ხელოვნების (და აზროვნების) მთავარი სიმბოლო ხდება ღვთისმშობელი ჩვილი ან ყრმა იესოთი. ეს არის მთავარი მხატვრული იდეა – პარადიგმა და კონცეპტ-პერსონაჟი; დედა-შვილური სიყვარული, როგორც სიყვარულის რელიგიის იდეალი [3. 57]. უნაგარო და წმინდაა დედის სიყვარული ჩვილისადმი. ასევე ის არის ერთი ადამიანის მიერ მეორე ადამიანისადმი შეწირვის, ყველაფრის გაცემის, მიძღვნის მიმართება, რომელიც სანაცვლოდ არაფერს არ მოითხოვს. მეორე მხრივ, უბიწო, წრფელი მიამიტობით აღსავსე ჩვილი, რომელიც დედას მინდობილია უზრუნველად და იმედით. სამყაროს ფუნდამენტური ჰარმონიის და სიკეთის სასუფეველის იმედია გამონატული ამ მხატვრულ-თეოლოგიური პარადიგმაში. აქ თითქოს იგულისხმება, რომ სამყარო, რომელშიც ჩვილმა შემოაბიჯა, ისეთივე უდარდელი, უბოროტო, უცოდველი უნდა იყოს, როგორიც თვითონაა. წმინდას, ღვთაებრივის ვლენის ყველაზე პირდაპირი და ადექვატური ფორმა ხდება ბავშვი.

ქრისტიანულმა ხელოვნებამ არსებითად აღმოაჩინა ახალი ადამიანი ჩვილის სახით. ქრისტიანულმა რელიგიამ ბიძგი მისცა ამ ახალ აღმოჩენას და აზროვნების იმ პარადიგმას, რომლის გამონატულებაცაა ყრმა იესო. ანტიკურობაში გაბატონებული ტრადიცია დასაშვებად თვლიდა ბავშვთა სელექციას. ცნობილია, მაგალითად, პლატონის „სახელმწიფოში“, როგორ მსჯელობენ ახალშობილებზე, როგორც მცენარეებზე და ცხოველებზე. თითქოს ბავშვი ჩვეულებრივი ნივთია, რომელიც იმის მიხედვით ფასდება, თუ რამდენად გამოადგება სახელმწიფოს. ბავშვი დახასიათებულია, როგორც ბოროტი მიდრეკილებების მქონე არსება; ამიტომ საჭიროა, მათი მკაცრი აღზრდა¹. ქრისტიანულმა აზროვნებამ კი ბავშვში განჭვრეტა ადამიანის სრულყოფილების უზენაესი იდეალი, სრულფასოვანი და პირველადი ღვთაებრივი ხატის მატარებელი სულიერი არსება.

ქრისტიანობამ ბავშვს მინიჭა წმინდანის სტატუსი. თვით გულქვა ავაზაკებიც კი უძღურნი ხდებიან ბავშვის ფენომენის წინაშე. გავისხენოთ ო. ჰენრის „წითელკანიანების ბელადი“, ჰემინგუეის „მოხუცი და ზღვა“, რომლის ერთ-ერთი ძირითადი ფენია მოხუცისა და მოზარდის მეგობრობა. ანტუან დე სენტ ეგზიუპერის „პა-

¹ 1980 წ. თსუ-ში მოეწყო შეხვედრა ჰერმან ჰესეს ვაჟიშვილთან. შეკითხვაზე: როგორი აღმზრდელი იყო მამათქვენი? მან უპასუხა: ის ცული აზრის იყო საერთოდ აღზრდაზეო.

ტარა უფლისწული“; კინოხელოვნებიდან (და არა კინოინდუსტრიიდან): ჩაპლინის, ფელინის, ანტონიონის, ძეფირერის და სხვათა შედეგები, რომელთა წარმატება დიდად განსაზღვრა ბავშვის მხატვრულმა ფენომენოლოგიამ.

ანტიკური გაგებით ზრდასრულმა უნდა აღზარდოს ბავშვი; ქრისტიანული გაგებით კი – პირიქით, ბავშვმა უნდა აღზარდოს კაცობრიობა. პირველი ბიბლიური ბავშვი ადამია, რომლის „ზრდა“ – ბავშვობის დაკარგვა დაკავშირებულია ცოდვით დაცემასთან, რომლის შემდეგ ის აღარ არის ბავშვი, მისთვის დაკარგულია ბავშვური სამოთხე. ბავშვი უშუალოდ, სიწრფელის და ჰარმონიის სიმბოლოა. ამ ბიბლიური ტრადიციის მხატვრული გამოძახილია ვაჟა-ფშაველას „შელის ნუკრის ნაამბობი“, აკაკის ჰიმნები „იავნანას მოტივებზე“, ილიას „ბაზალეთის ტბა“, ი. გოგებაშვილის „იავნანამ რა ჰქმნა?“, გალაკტიონის

**„ქალაქში, მტვერში წაიქცა ბავშვი,
ნუკრის თვალებით, თმით – მიმოზებით
და მწუნარების მალენიაგში
მოფრინდნენ ლურჯი ანგელოზები“.**

აკაკი წერეთელი წერდა: „მსოფლიოს გენიოსმა მხატვარმა რაფაელმა, რომელსაც მშვენიერების გამოხატვა უნდოდა, უკეთესი რომ ვერა მოახერხა რა და მშვენიერ მადონას მისცა ხელში უმშვენიერესი ყრმა“. თ. დოსტოვესკი ამბობს: „თუ ცივილიზაციის ისტორიის საძირკველში უდანაშაულო ბავშვის ერთი კურცხალიც კი ჩაეწვეთა, იქიდან მხოლოდ ბოროტების იმპერია აღმოცენდება და ბიბლიური ბაბილონის გოდოლის ბედს გაიზიარებს, რომელიც „დაინგრა, ვიდრე აღშებამდე“.

სახარება გვეუბნება, რომ სასუფეველში ვერ შევა, ვინც ბავშვივით არ იაზროვნებს. აქ ლაპარაკია აზროვნების ქრისტიანული წესზე, რომელიც პრინციპულად განსხვავდება სხვა ტიპის აზროვნებისაგან. ადამიანის მოქცევა გონების მოქცევაა, გონების ფერიცვალებაა, თეოლოგიური ბრუნია აზროვნების აღნაგში. პასკალი ლაპარაკობს ორი ტიპის აზროვნებაზე, ორ გონებაზე – ერთია გამომთვლელი გონება, „ეგკლიდური ჭკუა“, მეორეა – „გულის ლოგიკა“. ის ამბობს, რომ როგორც გამომთვლელ გონებას ჰყავს თავისი გენიოსები, ასევე გულის ლოგიკას ჰყავს თავისი გენიოსები. „გულის ლოგიკის“ ყველაზე დიდი გენიოსია იესო ქრისტე.

ბავშვისგან განსხვავებულ, ზრდასრულთა აზროვნებას, განვითარებულ აზროვნებას, ზოგჯერ „კრიტიკულს“ ან „ანალიტიკურს“ უწოდებენ. მრავალნაირად შეიძლება მათი განმარტებაც. არ არის აუცილებელი ბოლომდე ერთმნიშვნელოვნად გაირკვეს მათი შინაარსი. ანალიტიკური აზროვნება არის გონების კრიტიკული თეორია და მეთოდი. ეს არის ადამიანური გონება, რომელსაც შეგნებული აქვს თავისი განმათავისუფლებელი და მომწესრიგებელი როლი. ეს ნიშნავს პასუხისმგებლობის აღებას საკუთარ თავზე და სამყაროზე. პასუხისმგებლობის გაზიარება სიცოცხლის ფუნდამენტალურ ღირებულებებზე დღეისათვის უკვე გულისხმობს სიცოცხლეზე ექსპერიმენტირების, და სიცოცხლის, სამყაროს კოლონიზაციის კონტროლს [13-63]. კრიტიკა ნიშნავს საკუთარი საზღვრების გაცნობიერებას, საკუთარი შეცდომების აღმოჩენას და გამოსწორებას. ამისათვის კი საჭიროა ვარაუდების შემოწმება, უშუალო დაკვირვებით გამოთვლა-გამოძიება; სხვისი აზრის მოსმენა; კრიტიკისათვის აუცილებელია მოცილე მხარეები – განსხვავებული აზრების ჭიდილი ანუ ბჭობა; მცდარი ვარაუდების დარღვევა; ისეთი ვარაუდების და იდეების წამოყენება, რომელიც უფრო მიგვაახლოვებს ჭეშმარიტებასთან. ამგვარმა აზროვნ-

ნებას გამოცდილებით იცის მისთვის გადასაჭრელი და გადაუჭრელი პრობლემების არსებობის შესახებ. არსებობს კითხვები, რომლებზედაც არ არსებობს ერთადერთი სწორი პასუხი. „მე ის ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ – ყველაზე ბრძენი ელიან ფილოსოფოსთა შორის – სოკრატე ამბობს ამას. რატომ იყო ის „ყველაზე ბრძენი“? მან იცოდა, რომ „ადამიანური ცოდნა არცოდნაა ღვთაებრივთან შედარებით“. სწორედ ამ განსხვავებაზე გააკეთა მან აქცენტი. კრიტიკულმა აზროვნებამ იცის თავისი საზღვრები და თავგადასავალი, რომელიც სავსეა ტრიუმფალური გამოცდილებით და ტრაგიკული შეცდომებით.

თანამედროვე მეცნიერების, კერძოდ ასაკობრივი ფსიქოლოგიის (ჟ. პიაჟე, დ. უზნაძე და სხვ.) მონაცემებით 7 წლამდე ბავშვი ცხოვრობს და იმეცნებს ძირითადად თამაშით. 7 წლის ასაკში ხდება გარდატეხა. ამ ასაკში შესული მთელი არსებით მიმართულია გარესამყაროზე. მის წინაშე იშლება ობიექტური სამყაროს ფართო გასაქანი. ქცევის ძირითადი წესი და განვითარების (თავისი თავის გახსნის) ფაქტორი ხდება სწავლა. ამ ასაკში ბავშვები ძირითადად თეოგონიურ და ფილოსოფიურ კითხვებს სვამენ. ანტიერესებთ სამყაროს წარმოშობა, საგნების და პროცესების რაობა, არსი – რა? საიდან? კ. იასპერსის მიხედვით, ბავშვები ყველაზე უფრო ფილოსოფიურ კითხვებს სვამენ. არისტოტელესა და კანტის მიხედვით აზროვნების ბუნებაშია მეტაფიზიკური კითხვების დასმა. აზროვნების საწყისია გაკვირვება. სწორედ აქ იჩენს თავს ადამიანური აზროვნების საწყისური (თანდაყოლილი) ინტერესი. „შეიცანი ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება გაგანთავისუფლებთ თქვენ“ – ამბობს მაცხოვარი. მაშასადამე აზროვნებას აკისრია განმათავისუფლებელი მისია. მაგრამ ჭეშმარიტება არავის მიეცემა თავისით. ძიების რთული გზის გავლაა საჭირო. ამაზე მრავალი მითი და ლეგენდაა შექმნილი. სიბრძნის საძებნად შორეულ და სახიფათო მოგზაურობაშიც მიდიან. სახარებაშიც ასეა: „ეძიებდეთ სასუფეველს“, „გამოიძიე უფლის ნება“, „ესე არს ნათესავი, რომელიც ეძიებს უფალს, ეძიებს ხილვად პირსა ღვთისა იაკობისასა“. აქ მთავარია ჩართვა, ჩაბმა, გზაზე შედგომა. აზროვნება, როგორც გზა, არსებითად არის დაკავშირებული თამაშთან. თამაში ადამიანური ყოფიერების უღრმეს ძირებს უკავშირდება. ასე სვამს საკითხს იოჰან ჰოინგა: „ბავშვი სრული დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, საკრარული სერიოზულობით თამაშობს... ასევე სპორცმენიც, მსახიობიც, მევიოლინე... თამაშებრივი ხასიათი შეიძლება ყველაზე ამაღლებულ საქმიანობას მიეწეროს. შეგვიძლია თუ არა ეს ხაზი საკულტო მოქმედებამდე გავაგრძელოთ... თუ ამას დავუშვებთ, მაშინ რიტუალის, მაგიის, ლიტურგიის, ღვთიური კურთხევისა და მისტერიის ცნებები ერთიანად მოხვედებოდნენ თამაშის ცნების მნიშვნელობის არეში“ [2. 41]. ეს ცნობილი ავტორი საბოლოოდ დაასკვნის: „თამაშის სამეფოს“ არსი იმაშია, რომ „ყოველდღიური ცხოვრების“ სფეროდან გადავყავართ სხვა სამყაროში, იმ სამყაროში, რომელიც მიუწვდომელია ლოგიკური განსჯისათვის, ანალიტიკური აზროვნებისათვის, პასკალის ტერმინი რომ ვიხმაროთ ევკლიდური ჭკუისათვის.

ძირეული აზროვნება, როგორც ბავშვობასთან დაკავშირებული გზა და თამაში დემონსტრირებულია ჰაიდეგერის „თემშარაში“, რომელსაც 1949 წლის გამოცემაში ერქვა „თემშარის რჩევა“. ეს ის პერიოდია, როდესაც მსოფლიოს ინტელექტუალები ლაპარაკობენ დიდი ფილოსოფოსის „დიდ შეცდომაზე“, ფაშიზმთან თანამშრომლობაზე. ჰაიდეგერი აქ უბრუნდება (და თანამედროვე აზროვნებასაც მოუწოდებს დაუბრუნდეს) აზროვნების პირველად გამოცდილებას. „ადამიანები თავისივე წარმომავლობის გამგონი არიან... თემშარაზე უჭვრეტენ ერთმანეთს ყრმის თამაში და მოხუცის სიბრძნე... მათ შესმატებილობაში „იშლება აზროვნება, რომელიც „კარიბ-

ჭეა მარადისობის [ბ. 18]“. აზროვნების კვლავდაბრუნება ბავშვობის გამოცდილებასთან ეხმიანება აზროვნების ტრანსფორმაციის გზას, რომელიც ნიცშემ აქლემის, ლომის და ბავშვის ფიგურებში გამოთქვა. აქლემი მოვალეობის ტვირთით დამძიმებული აზროვნებაა. მისი პრინციპია: „შენ უნდა!“ ლომისებური აზროვნების პრინციპია: „მე მსურს!“, ეს მეამბოხე, მნგრეველი აზროვნებაა. მხოლოდ მესამე საფეხურით, – ბავშვით იწყება თავისუფალი, თამაშისებური შემოქმედება სიცოცხლის წრეში. „ბავშვის თავისუფლება არის თავისუფლების ის დონე, როდესაც შეძლებელია ღირებულებათა შექმნა“ [8. 228]. ზეკაცის იდეა, რომელიც ბავშვის მოტივს უკავშირდება კ. იასპერსმა გამოიყენა იმისათვის, რომ ნიცშეს მედიტაციებში ქრისტიანობის ალორძინების ფარული მოტივები დაენახა. თომას მანის მიხედვით ნიცშე ევროპულ კულტურაში იგივე როლს თამაშობს, რასაც ჰამლეტი დანიის მეფის სასახლეში. ის სიგიჟეს იგონებს, რათა უაზროვნების სიზარამაცეში ჩაფლული „ეკკლიდური ჭკუის“ ევროპული კულტურა გამოაფნიზლოს [14. 218]. ნიცშეს და დოსტოევსკის აზროვნების საერთო ქრისტიანულ მოტივებზე ბევრს წერდნენ XIX-XX საუკუნეების რუსული რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლები.

ეგზიუპერი ამბობდა: საიდან ვარ? ჩემი ბავშვობიდან! ისე მოვედი ბავშვობიდან, როგორც რომელიმე ქვეყნიდან. ამ მსჯელობის თეოლოგიური მოდელია ბიბლიური ამბავი ადამიანის პირველად, სამოთხისებურ ყოფიერებაზე და შემდეგ მის დაკარგვაზე. ბავშვობის სამყარო უფრო რეალური მეჩვენება, ვიდრე რომელიმე სხვა სამყარო – ამბობდა ეგზიუპერი. „დიდების სამყარო“ არის ადამიანის გაუცხოებული აზროვნება. თანამედროვე კულტურის ინსტიტუტები ადამიანს ავიწყებენ ბავშვობას. ეგზიუპერი შენიშნავს: დარწმუნებული არა ვარ, ნამდვილად ვცხოვრობდი თუ არა, „რაც ბავშვობამ გაიარა“.

ეგზიუპერისათვის ღვთაებრივის გამოვლენის უკანასკნელი იმედი არის ბავშვი. კამიუს მიხედვით თანამედროვე მოაზროვნეებს ახასიათებთ „ნახტომი იმედში“. ამგვარ ნახტომში ბრალი ედება ეგზიუპერსაც. „ბავშვი“ ეგზიუპერთან არის აზროვნების იმ წესის გამოვლენა, რომელიც ღმერთის რწმენას ემყარება და ამ რწმენის გამოვლენის ფორმაა. ის განსაკუთრებით იჩენს თავს „სასაზღვრო სიტუაციებში“, გამძაფრებული ისტორიული კატაკლიზმების ვითარებაში. „მე ვწვდები იმ სარწმუნოების ერთ-ერთ საიდუმლოებას, რომელშიც ჩვენი კულტურა წარმოიშვა“ [9. 119]. ქრისტემ ადამიანს ასწავლა პასუხისმგებლობა ყველას გამო. დოსტოევსკის „კარამაზოვებიდან“, სტარეცი ზოსიმე ანდერძად უტოვებს თავის მორჩილს: „ადამიანთა ცოდვებზე... ყველაზე და ყველაფერზე პასუხისმგებლობა საკუთარ თავზე აიღე ... ხარბად და გაშმაგებით გიყვარდეს ყველა და ყველაფერი“. აზროვნების ამ წესს „თუ ერთხელ ჩაწვდები, უფრო და უფრო დაიწყებ მის შეცდობას. მერე შეგიყვარდება მთელი სამყარო, საყოველთაო მსოფლიო სიყვარულით“. ამგვარი აზროვნების კონცეპტ-პერსონაჟია ეგზიუპერის პატარა უფლისწული, რომელსაც შეიძლება შეხვდე უდაბნოს შუაგულში. ეგზიუპერთან ბავშვი ქრისტეს გამოვლენის მხატვრული სახეა. მხატვრული თეოლოგია კი მასთან შეხვედრის ჰორიზონტის გახსნას ცდილობს. ეგზიუპერთან ერთად ჩვენ უნდა ველოდეთ პატარა უფლისწულის დაბრუნებას დედამიწაზე.

კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II თავის ქადაგებებსა და ეპისტოლეებში აღნიშნავს, რომ არსებობს ორი გონება – „მცირე გონება“, ადამიანური გონება, ანალიტიკური აზროვნება და „დიდი გონება“, ლოგოსი, „გული გონიერი“. ამ ორი გონების თანამშრომლობამ უნდა შექმნას ჯვრის სახე. მისი ვერტიკალური ხაზი ღვთისკენ სწრაფვას, ხოლო ვერტიკალური ადამიანისაკენ. მათი დაახლოება და ჰარმონი-

ზება არის სინერგია – ღვთიური და ადამიანური ენერგიების თანამშრომლობა. სინერგიული გზა არის აზროვნების ქრისტიანულ-თეოლოგიური იდეალი. მცირე გონებამ უნდა დათმოს ამპარტავნება (ავტონომიის პრინციპი), მოიდრიკოს, ჩაეშვას გულში და იქიდან აღავლინოს ლოცვა ღმერთისადმი.

ბავშვის პარადოგმა მხატვრულ თეოლოგიაში აზროვნების იმ („ვერტიკალური“) ვექტორის გამომხატველია, რასაც პირობითად „დიდი გონება“, „გულის ლოგიკა“ ეწოდა. ხოლო ანალიტიკური წესით აზროვნება („ჰორიზონტალური“) „მცირე გონებად“ შეიძლება იწოდოს.

სახარებისეული (მათე 18. 1-5, 19. 13-15, მარკოზი 10. 13-16, ლუკა 18-15-17.) „ყრმასთან მიმსგავსებული“ აზროვნება წმ. იოანე ოქროპირის მიერ განმარტებულია როგორც „სულიერი აზნაურობა“ (17. 134) ამპარტავნებისაგან თავისუფალი, ღვთის ნებისადმი უანგაროდ მინდობილი „უბრალოება“, სიმარტოვე; არ ახასიათებს ხრიკები, მახის დაგება (ჰეგელის მიხედვით გონებას წარმართავს „აბსოლუტის ეშმაკობა“ (ს: სტ, ХИТРОСТ), „ზურგს უკან მზაკვრობა“, საკუთარი მიზნებისათვის სხვისი გამოყენება). ილია II იხსენებს ერთ ქართველ ბერს, რომელიც ამბობდა რომ ღმერთი ბავშვს გავს, ბავშვივით მიმტყევებელია, არ იცის გულში წყენის ჩადება, გულისწყრომა მალევე გაუვლის და ისეთი სიწრფელით შეგირიგდება და გეთამაშება თითქოს არაფერი გეწყენინებინოს. ბავშვი უზრუნველია, თავისუფალია ვერცხლისმოყვარეობისა და სოციალური ფეტიშებისაგან, არაბუნებრივად შეძენილი გარეგანი იდოლებისგან „არაფერს ეძებს დედის ძუძუს გარდა“ (18. 117). სახარების კომენტატორების მიხედვით, იესოს სძაგს „შემსჭვალვად გონებისად საქმეთა სოფლისათა და დიდებისა კაცობრივსა“. „ამაოისა დიდების ტრფიალი“ მცირე გონება უნდა მოექცეს აზროვნების იმ ქარგაზე, რომლის „სახედ ყრმად იგი ჩვილია“ დასახული. წმინდა იოანე ოქროპირი თავის განმარტებას მოწოდებდა და იმპერატივად აქცევს: „აწ უკვე ძმანო ჩვენცა ვბაძავდეთ მათ“. მხოლოდ ამ გზით ვხვდებით ღირსნი „სასუფევლის მკვიდრადმყოფელ“. „ესე არს ცხოვრება ანგელოზისებრი“, ამიტომ შეჰხარის ქრისტე ყრმათა უმანკოთა. იესო ბავშვებს დაადებს ხელს და ამბობს: „ესევითარაა არს სასუფეველი ცათაა“. ხოლო ვინც „ყრმასთან მიმსგავსებული“ მორწმუნე, შეურაცხყოს ან აცდუნოს მისთვის ჯობდა წისქვილის ქვა მოებათ და ზღვაში გადაეგდოთ. იოანე ოქროპირი იქვე აღნიშნავს, რომ სახარებაში არ არის ლაპარაკი გონების გაუქმებაზე, გონების გამოთიშვაზე, „ამპუტაციაზე“, არამედ მის „მოქცევაზე“, „ფერისცვალებაზე, განვითარებაზე, სრულყოფაზე „ხოლო ვიყვნეთ გონებითა სრულ“ (19. 178).

აზროვნების ორი ტიპი – გონება და „გული“, „ათენა და იერუსალიმი“, ცოდნა და რწმენა ურთიერთგაუცხოებულია. ამის შედეგია დონ კიხოტი, რომელიც მიგელდე უნამუნოს მიხედვით ქრისტეს ესპანსიური ხალხური წარმოდგენების კრებითი სახეა. დონკიხოტში მოცემულია აზროვნების მეთოდი, რომელიც ახდენს ქრისტიანული რწმენის უმთავრესი ელემენტის, – იმედის პოსტულირებას. დონ კიხოტი „ხმაა უდაბნოში მლაღადებლისა“, რომელიც „მცირე გონების“ თვალსაზრისით აბსურდია. ამ „მცირე გონებაზე“ ამბობდა დოსტოვესკი: ум падлец“. ამიტომ ჭკუაზე მყოფი ანუ „კაცი მზაკვარი ვერ შევა სასუფეველში“. მეთოდური წესი გულისხმობს ჭკუიდან გადასვლის (с ума сошел, безумие); ჭკუიდან შემცდარია დონ კიხოტი, ხოლო დოსტოვესკისთან ქრისტეს გამოვლენის სახე – თავადი მიშკინი „იდიოტია“, დასაცინია „მცირე გონებისაგან“..

რისთვის იბრძოდა დონკიხოტი? დუღსინეასათვის! ანუ სოცოცხლის მარადიული გაგრძელებისათვის. და მან გაიმარჯვა – ამბობს ნამუნო, – მიუხედავად იმისა რომ ბოლოს დაჭკვიანდა“, მოინანია თავის უდიდესი „შეშლილობა“, „უგუნურება“;

წაავო ლაშქრობა „მცირე გონების“ ბატონობის წინააღმდეგ, ვერ გაათავისუფლა „აზროვნების იერუსალიმი“, „ათენის“ (რაციონალიზმის) ბატონობისაგან. ვერ შესძლო მოჯადოებული სამყაროს განჯადოება. უნამუნოს შენიშვნით, დონ კიხოტის ამოცანა არც იყო „გამარჯვება“, მიწაზე, მისი გამეფების, გაბატონების აზრით. ის „მონეტიალე რაინდია“ – დროში და სივრცეში არა აქვს ტოპოსური სამკვიდრო. გონების დიალექტიკა აქ აჩვენებს ერთ მხრივ გონების მოქცევას უგუნურებაზე და შემდეგ კვლავ დაბრუნებას „მცირე გონების“ იდიალებზე, რომლის კულტურ-პერსონაჟია სალამანკის უნივერსიტეტის ბაკალავრი სამსონ კარასკო. უნამუნოს მიხედვით, კარასკო თანამედროვე სეკულარობას, სამეცნიერო ორთოდოქსიის ინკვიზიციას განსახიერებს. დონ კიხოტმა სიკვდილის შემდეგ დატოვა სანჩო პანსა (ესპანელი ხალხი და აზროვნების ტიპი), რომელიც ელის ახალი უგუნური მოგზაური რაინდის გამოჩენას, რათა გაყვეს თანამედროვე ევროპული სციენტისმის წინააღმდეგ ჯვაროსნულ ლაშქრობებში [12.211].

იგივე ორი გონების დაპირისპირებაა „კარამაზოვებში“. „გულის ლოგიკას“ განასახიერებენ სტარეცი ზოსიმე, ალიოშა და ბავშვების სილუეტები. როგორც კომენტატორები ამბობენ, „თითქმის ბიბლიური ძალის“ ხდება დოსტოევსკის მხატვრული თეოლოგია იმ პარაგრაფებში, რომლებშიაც ბავშვის სიკვდილის ფენომენოლოგიას გვაძლევს. მოძღვარი ზოსიმა „სულიერი მღვდვარების გარეშე ბავშვებს გვერდს ვერ აუვლიდა“. ბერი მათგან ანგელოლოგიურ გამოცდილებას იღებდა. ზოსიმეს სწავლების მიხედვით ქრისტეს რჯულზე მოქცევა შეუძლებელია ამგვარი გამოცდილების გარეშე. ბერის ანდერძში თავია: „ღმერთის სიყვარულისა და სხვა სამყაროებთან ურთიერთობის შესახებ“. აქ ბერი იძლევა სულიერი კატარზისისათვის არსებით პრაქტიკულ რჩევას: „განსაკუთრებით გიყვარდეთ ბავშვები, რამეთუ ისინი უცოდველნი ანგელოზები არიან, თავისი არსებობით ჩვენში კეთილი გრძნობების გამღვიძებელნი, ჩვენი გულების განწმენდელნი და მაგალითის მაჩვენებელნი“.

„მცირე გონების“ კონცეპტ-პერსონაჟებია ივანე კარმაზოვი, სმერდიკოვი და დიდი ინკვიზიტორი. მათში არაორაზროვნად არის გამოხატული აზროვნების სციენტისტური ტიპი. აზროვნების ამ ტიპს „შინაგანი ლოგიკის“ ძალით მივყავართ მკვლელობამდე ან თვითმკვლელობამდე, მსოფლიო ომებამდე, თვით ქრისტეს რევიზიამდე, მორალის შეუძლებლობამდე „თუ ღმერთი არ არის ყველაფერი დასაშვებია“.

ამიტომაცაა ნათქვამი ეგზიუპერის „პატარა უფლისწულში“: მე მეშინია დიდები არ დავემგვანო“, რომლებსაც არაფერი არ აინტერესებთ ციფრების გარდა“. „დიდები“ აზროვნებენ როგორც კარასკოები, ივანე კარმაზოვები, დიდი ინკვიზიტორები და სმერდიაკოვები; ასეთი აზროვნებაა დამკვიდრებული „პატარა უფლისწულში“ მეფის, პატივმოყვარეს, გეოგრაფოსის ასტეროიდებზე... და თვით პლანეტა დედამიწაზე. „რა უცნაური პლანეტაა – გაიფიქრა პატარა უფლისწულმა... ადამიანებს წარმოსახვის ნატამალიც არ გააჩნიათ. რასაც ჩასძახებ, იმასვე ამოგძახებენ“. ამ პლანეტაზე პატარა უფლისწული შეიტყობს მთავარ საიდუმლოს. „აი ჩემი საიდუმლო, სულ უბრალოა: მხოლოდ გული ხედავს ყველაფერს. არსებითი უხილავი რჩება თვალისათვის“. 9.31 „გულის ხედავ“ გულისხმობს აზროვნების წესს, რომელიც შეუძლია იმოძრაოს უსასრულო სრულყოფის გზაზე ისე, რომ არ გამოვიდეს ადამიანური საზღვრებიდან; ადამიანს შეუძლია მიწვდეს და განახორციელოს ყოფიერების მთელი სრულყოფილება გარკვეულ ფორმატიში – „ბავშვის პარადიგმაში“. არავითარი სხვა უმაღლესი მოდემის არსებანი არც საჭიროა და არც შესაძლებელია.

მთელ მსოფლიოში მრავალი ფანი ყავს „პატარა უფლისწულსაც“ და დონ კიხოტსაც. „საქმიანი ადამიანების“ საცხოვრებელ სახლებში თუ სამუშაო ოფისებში

ხატების კუთხესთან ერთად მათ კუთხეებსაც ხშირად შეხვდებით. პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ისინი მათ დაბრუნებას მოელოან დედამიწაზე და „გულში“ იზიარებენ კირკევორის აზრს: „ვინც პოეტურად ან რელიგიურად არ ცხოვრობს – სულელია“.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. რომანო გუარდინი „რელიგია და გამოცხადება“. თბილისი 2008
2. იოჰან ჰაიზინგა "Homo Ludens" თბილისი 2004
3. გ. ვ. ფ ჰეგელი – ესთეტიკა, ტომი პირველი. თბილისი 1981
4. დ. უზნაძე „ზოგადი ფსიქოლოგია“ თბილისი 1974
5. გ ბრამიძე „ფანტაზია და მსოფლმხედველობა“ თბილისი 1993
6. მარტინ ჰაიდეგერი „თემშარა“ თბილისი 1993
7. ფრიდის ნიცშე „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“ თბილისი 1993
8. ვ. რამიშვილი „ადამიანი და ხვედრი“ თბილისი 2002
9. ანტუან დე სენტ-ეგზიუპერი „პატარა უფლისწული“ თბილისი 2008
10. ანტუან დე სენტ-ეგზიუპერი „სამხედრო მფრინავი“ თბილისი 1977
11. Мирга эляге – Аспекти мифа, М. 1995.
12. Мигел де Унамуно – О трагическом чувстве жизни, 1997, Символ
13. Elizabeth Bourguinot "Jan-Pierre Ribaut des animaux pourquoi Faince? approches. interculturelles, interreligieuss, interdisciplinaires, 2003, Paris.
14. Томас Ман – Философия Ницше в свете Нашего опыта соб. соч. т. 10, 1961, с. 359
15. Alber Camus, Ye Mihttle de sisiphe, calimap, 1962.
16. ა. ზაქარაძე, დ. ჯალალონია, ი. ბრაჭული – ადამიანი და დისკურსი, 2005 წ. თბილისი.
17. წმ. იოანე ოქროპირი – თარგმანებად მათეს სახარებისად, 1996, თბ
18. მათეს სახარების განმარტება წმინდა მამათა სწავლების მიხედვით, 1994, თბილისი
19. ნეტარი თეოფილატე ბულგარელი, მათეს სახარების კომენტარები I, II ტ. 1996. თბილისი.

Irakli Brachuli

Paradigm of thinking in artistic theology

Summary

"artistic theology" is the Conditional term. It's same as term "christian art". This art seeks to express Truth of Christian religious end Bible. This art often uses face of child end a game phenomenon. In this The article discusses the child paradigm, wich played a huge role in the history of art, philosophy and theology. child paradigm is using as alternative model of scientism.

პაპა ქეცბაია

ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში პოსტანამედროვე საზოგადოებაში რელიგიური ცხოვრების პირტუალიზაციის კრიტიკული გააზრებისათვის

თანამედროვე ეპოქის „პოსტმოდერნულ მდგომარეობას,“ რომლის შესახებაც დასავლური ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზროვნების წარმომადგენელები საუბრობენ (ლიოტარი, დელიოზი, ბოდრიარი, ბაუმანი, ჯეიმსონი და სხვ.) რელიგიის ენაზე „აპოკალიფსური ეპოქა“ ჰქვია, რომლის პირველი მაცნე დასავლურ კულტურაში ფრიდრიხ ნიცშე იყო.¹ თუმცა ეგოიზმს, ამპარტავნებასა და მატერილურ

¹ სოციალური თვალსაზრისით, პოსტანამედროვე საზოგადოება იგივე მომხმარებლური საზოგადოებაა. მისი ძირითადი ნიშანი პრაგმატიზმი, მერკანტილიზმი და ცინიზმია. „წმინდა გონების კრიტიკის“ ავტორისაგან განსხვავებით სლოტერდაიკმა „ცინიკური გონების კრიტიკით“ (1983წ.) მიანიშნა, რომ ამჟამინდელი ცინიზმი განმანათლებლობის იდეალების გაუფასურებითაა გამოწვეული. პოსტმოდერნმა ადამიანთა ცნობიერებაში კულტურული პარადიგმების ცვლილებები და ტრანსფორმირება გამოწვია. პოსტანამედროვე ადამიანმა არა მხოლოდ უარი თქვა ჭეშმარიტებაზე, არამედ ბუდოვანი და გაუგებარი გახადა მისი სტატუსი; მან დიადი და ამაღლებული მორალური და რელიგიური, ეგზისტენციალური მიზნებისადმი ინტერესი დაკარგა. კულტურა მასკულტურად, შინაარსიანი და საზრისიანი ცხოვრება ცარიელ ეფემერულ და ვირტუალურ რელობად გადაიქცა, რომელმაც ადამიანი ნამდვილ სინამდვილეს მოსწყვიტა. საზოგადოება „სპექტაკლის საზოგადოებად“ გადაიქცა, რომელიც რეკლამისა და მედიის ტოტალურ ძალაუფლებაზეა დამყარებული. რეალური პოლიტიკა პოლიტ-ტექნოლოგიებმა, ხოლო საზოგადოების ისტორიული განვითარება „შოუ-ხელისუფლებაში“ შეცვალა; ამ ტიპის საზოგადოებაში ყველაფერი – სექსუალური ცხოვრებით დაწყებული ფეხბურთითა და პოლიტიკით დამთავრებული, თეატრალიზებულია. ამიერიდან პოლიტიკა აღარ არის ადამიანის სერიოზული საქმიანობა. იგი ძალზე ხმაურიანი სანახაობა და ემოციური განტვირთვის ადგილია, ხოლო ნამდვილი პოლიტიკოსი ის არის, რომელიც კარგ შოუსა და სანახაობას მოიფიქრებს და დადგამს. ამიტომაც თანამედროვე პოლიტიკური ბატალიები რევოლუციებით არ სრულდება. გართობაზე ორიენტირებული კარნავალური პოლიტიკა რევოლუციური გარდაქმნებისაგან შორს დგას. ასეთ ვითარებაში პოლიტიკა ტრანსპოლიტიკად, საზოგადოება კი ტრანსაზოგადოებად გადაიქცევა.

პოსტმოდერნი ინტელექტუალთა სასაფლაოა (ლიოტარი), რადგანაც ის ცვლის ინტელექტუალთა მდგომარეობას საზოგადოებაში. ტრადიციული საზოგადოების ინტელექტუალთა ფენა პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში გამოუსადეგერი ხდება („ჩარეცხილები“). პოსტმოდერნმა მათ ყველაფერი წაართვა და ისტორიის სანაგვეზე მოისროლა. შემოქმედისა და მოაზროვნის ადგილი ე. წ. ექსპერტმა დაიკავა. პიროვნება კი ზომბით იქნა ჩანაცვლებული, რომელიც ყოველგვარ პიროვნულ ღირსებასა და დამოუკიდებელ აზროვნებას მოკლებულია და მხოლოდ სიტუაციების შესბამისი უნარ-ჩვევების ამარაა დარჩენილი. ტრანსფორმაციის განიცდის ისეთი მყარი და ტრადიციული ინსტიტუტები, როგორებიცაა ოჯახი და რელიგია. ამის მაგალითებია, ე. წ. „ერთჯერადი ოჯახების გაჩენა“, „თავისუფალი სექსუალური ცხოვრების“ პროპაგნდა და სხვა. რელიგიის სფეროში ადამიანისა და საზოგადოების დესაკრალიზაცია,

კეთილდღეობას აყოლილმა „ღმერთის მკვლელმა კაცობრიობამ“ ნიციშეს ნათქვამი ყურად არ იღო და საბოლოოდ ყოველივე „ადამიანის სიკვდილით“ (ბოდრიარი) დასრულდა. შედეგად ადამიანისა და საზოგადოების ახალი ტიპი ჩამოყალიბდა ე. წ. პოსტთანამედროვე ადამიანი, რომელიც აბსოლუტურად დესკრალიზებულია. მისთვის სულერთია ნებისმიერი რელიგია. ძირითადად ამგვარი ადამიანებისაგან შესდგება პოსტთანამედროვე საზოგადოება, რომელშიც წარსულს ჩაბარდა და სასაცილო გახდა მაღალი ეთიკური და რელიგიური იდეალებისადმი ერთგულება. ჟან ბოდრიარის თქმით, ამ ტიპის საზოგადოებაში რელიგია „პოლიტიკური მაკიაჟის როლს ასრულებს“ ანდა, უარეს შემთხვევაში, „იგი წარსულის რელიქტი და სამუზეუმო ექსპონატია.“ ბოდრიარს თუ დავუჯერებთ ასეთია ამერიკის რელიგიური სურათი (იხ. ჟან ბოდრიარის „ამერიკა“). დაახლოებით ასეთია რელიგიური ცხოვრების ის გზა, რომელსაც თანამედროვე ადამიანი „საკრალურიდან“ „პროფანულამდე“ ტრადიციული საზოგადოებიდან სეკულარულ და პოსტსეკულარულ საზოგადოებამდე მიჰყავს. რაც შეეხება სეკულარიზაციას, იგი ევროპული კულტურის ქრისტიანული სულიერი საფუძვლებისაგან განდგომად უნდა მივიჩნიოთ, რაც რელიგიური გაგებით ტრადიციული ქრისტიანული ცხოვრების წესის მიმართ ლალატია და მეტი არაფერი. ე. წ. „პოსტსეკულარულ ერაში“ კი, რომელსაც „პოსტკონფენსიური საზოგადოება“ შეესაბამება ადამიანები ტრადიციულ რელიგიებს უნდობლობას უცხადებენ და სულიერი სრულყოფილების მიღწევის ახალ-ახალ გზებსა და საშუალებებს ეძებენ. რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია ანუ ე. წ. „ვირტუალური რელიგია“ ამ საშუალებათაგან ერთ-ერთი უახლესია. მისი საფუძვლები პოსტთანამედროვე საზოგადოებაშია მოცემული. საქმე იმაშია, რომ პოსტთანამედროვე საზოგადოება სინამდვილეში ვირტუალური რეალობაა, ნამდვილი სინამდვილის ყალბი სუროგატი, რომელმაც რეალობა ჩაანაცვლა. ის რელური საზოგადოების სიმულაციას წარმოადგენს (ბოდრიარის ენაზე ეს სოციალურის სიკვდილია). შესაბამისად, ადამიანიც სიმულირებულია. სიმულირებული ადამიანი კი სიმულაციურ, ვირტუალურ საზოგადოებაში იმყოფება და მას აღიქვამს როგორც რეალობას. ბოდრიარის თქმით, ეს ყოველივე თანამედროვე, უახლესი კომპიუტერული ტექნოლოგიებისა და მედია საშუალებათა არნახული განვითარების შედეგია, რომლებიც ახალ – ვირტუალურ რეალობას ქმნიან, ამიტომ გასაგები უნდა იყოს, თუ საიდან მომდინარეობს რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია, რაც ტრადიციული რელიგიური თვალსაზრისით ფსევდორელიგიურობას, რელიგიური ცხოვრების გადგვარებულ ფორმას წარმოადგენს.

რელიგიის მომავლის შესახებ პესიმისტური და ნიჰილისტური წარმოდგენები სწორედ აქედან იღებენ სათავეს. მათ რელიგიაზე თანამედროვე, უახლესი საინფორმაციო ტექნოლოგიების სულ უფრო მზარდი გავლენა უდევს საფუძვლად. ამ მხრივ რელიგიის სფეროში მიმდინარე პროცესების აღსანიშნავად რელიგიის სოციოლოგიაში მრავალი ახალი ტერმინი გაჩნდა. მათ შორის ერთ-ერთი აწ უკვე შედარებით მოძველებული ტერმინი ტელეევანგელიზმია, რაც სახარებისეული თემების საქადაგებლად სატელევიზიო და მედია ტექნოლოგიების გამოყენებას

რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია და სხვა. თუკი მსგავს ვითარებას მეცნიერების ენაზე პოსტკლასიკური, პოსტთანამედროვე ეპოქა ჰქვია, რელიგიის ენაზე მას „აპოკალიფსური“ შეიძლება დაერქვას.

ნიშნავს. იგი ფაქობრივად ევანგელისტური პრაქტიკის ამერიკულ-პროტესტანტული ვერსიაა (1. გვ. 563.). ტელეევანგელიზმის ულტრათანამედროვე ვერსიას ამ სფეროში **ვირტუალური – ინტერნეტპრაქტიკა** წარმოადგენს. ეს ყველაზე მტკივნეულ და საკამათო საკითხთა რიგს მიეკუთვნება დღეს. მის შესახებ ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული პრინციპული პოზიცია არა თუ სოციოლოგებს, არამედ ტრადიციული რელიგიების წარმომადგენლებს შორისაც ძნელად თუ მოიძებნება. აზრთა სხვადასხვაობაში ორი ძირითადი პოზიციაა გამოკვეთილი. ერთნი მასში რელიგიის არნახულ ტრანსფორმაციას, ტრადიციული რელიგიების ფინალსა და „ახალი რელიგიის“ – **ე. წ. ვირტუალური რელიგიის** დასაწყისს ხედავენ. მეორენი კი ამ პროცესებში რელიგიას ვერანაირ ტრანსფორმაციას ვერ ატყობენ და მიმდინარე პროცესებს განიხილავენ მხოლოდ, როგორც **კომუნიკაციის, ინფორმაციის გადაცემის საშუალებათა ეფექტურ გამოყენებას რელიგიურ პრაქტიკაში**. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, რელიგიის მომავლის შესახებ ნიჰილისტური სოციოლოგიური თეორიები საქმის ვითარებას განგებ ამუქებენ ანდა უბრალოდ რომ ვთქვათ, ეს ყველაფერი მათი უმეცრების შედეგია. თუმცა რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია დღეს უკვე ფაქტია. რაც თავის მხრივ მის მომავლს ერთობ პესიმისტურს ხდის.

თითქოს არაფერი საგანგაშო არ უნდა იყოს იმაში, რომ კომპიუტერული ტექნოლოგიები გამოყენებულ იქნეს თუნდაც ქადაგებებისათვის. მაგრამ საქმეს ართულებს მისი გამოყენების მცდელობა ღვთაებრივი საიდუმლოებების შესასრულებლად. მხედველობაში გვაქვს აღსარების საიდუმლო. მისი ვირტუალიზაცია, რომელსაც დღეს აქვს ადგილი, სრულად ახალი და გაუგონარი ფენომენია. სწორედ აქედან იღებს სათავეს რელიგიის ფინალობის პრობლემა. რელიგიური თვალსაზრისით, რაც არ უნდა მიუღებელი იყოს ამ ტექნოლოგიას დღეს უკვე თავისი მოხმარებელი ჰყავს (ამის დამადასტურებელ ფაქტებს დღეს დაინტერესებული მკითხველი სოციოლოგიის ნებისმიერ სახელმძღვანელოში იხილავს). მრავალი სხვადასხვა პროგრამა არსებობს, რომელთა მეშვეობით, თუნდაც ბინიდან გაუსვლელად, შესაძლებელია ვირტუალური ექსკურსია მსოფლიოს ნებისმიერი ტაძარის დასათვალიერებლად. დათვალიერებას კიდევ არა უშავს რა, რომ არა აქამდე გაუგონარი ისეთი ფაქტი, როგორცია ვირტუალური სანთლის დანთება. რელიგიური გაგებით, ეს უმძიმესი ცოდვია, რადგანაც ამ შემთხვევაში უსისხლო მსხვერპმეწიროვის რელიგიური აქტის შეზღავანასთან გვაქვს საქმე. მაგრამ დესაკრალიზებულ საზოგადოებაში სადაც „რელიგია სპეცეფექტი გახდა“ ასეთი რამ სავსებით რეალურია (2. გვ. 36.). თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგიაში უკვე არანაირ გაკვირვებას არ იწვევს „კიბერეკლესიის“, „ვირტუალური ტაძრის“ და სრულიად გაუგონარი და წარმოუდგენელი „ვირტუალური რწმენის“ ცნება.

ინფორმაციული სივრცე ადამიანის სულიერი ცხოვრების მხოლოდ და მხოლოდ ზედაპირული გრსია. ამიტომ **ვირტუალური და კიბერეკლესია ვერასოდეს ვერ შეცვლის ნამდვილ ტაძარს. ის რეალური ტაძრის პაროდია და სიმულაციაა მხოლოდ**. ერთხელაც იქნება ადამიანი გამოაღწევს ამ სიმულაციისა და ვირტუალური რეალობის ტყვეობიდან და ისევ მიუბრუნდება მარადიულ ჭეშმარიტებასა და ნამდვილ რელიგიურ რწმენას. ფსევდორელიგიისა და ფსევდორწმენის ილუზიით გათანგულს ეტყობა ჯერ კიდევ დიდი გამოცდა ელის წინ. დიდი მიხვედრა არ სჭირება იმას, რომ ხელოვნურად შექმნილ, ვირტუალურ სიცრცეში კონსტრუირებულ ფსევდორელიგიას არა აქვს მომავალი და, რომ ყოველგვარი ექპერიმენტები ამ სფეროში იმთავითვე დასალუპავად განწირულია.

რელიგიური ცხოვრება ტრანსცენდენტთან ცოცხალი ურთიერთობაა, რომელიც ვირტუალიზაციის შემთხვევაში იკარგება. ვირტუალური ეკლესია ვერასოდეს ვერ შეძლებს დაეხმაროს თუდაც იმ ადამიანს, რომელსაც ტაძარში სიარული ჯანმრთელობის მდგომარეობის გამო უჭირს. ასეთ ადამიანს ლოცვის გამძფრებულ სურვილს ვირტუალური ეკლესია ვერ დაუკმაყოფილებს. რაც შეეხება აღსარების ინტერნეტით მიღების ნოვაციას, შესაძლებელია ეს დასაშვები იყოს, მაგრამ ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ის, რომ აღსარება როგორ შეიძლება ანონიმური, უპიროვნო იყოს. გარდა ამისა ეს სახიფათოც შეიძლება იყოს, მით უფრო მაშინ როცა საქმე ადამიანის სულიერ ცხოვრებას შეეხება. რადგანაც ყოველივე ეს იმ ექიმის მოქმედებას ჰგავს, რომელსაც ავადმყოფი თვალთ არ უნახია და ისე უნიშნავს მკურნალობას. აღსარების ფუნქცია მარტო ცოდვათა მიტევება როდია. ამასთან ერთად მისი მიზანია ადამიანი ხელახლა გახადოს ეკლესიის წევრი. ხოლო იქ სადაც ეკლესია არ არის, ბუნებრივია მასში შესვლის სურვილიც არ არსებობს. ვირტუალური ეკლესია, პირიქით, თრგუნავს ტაძარში სიარულის სურვილს. ის აუკუღმართებს ნამდვილ რელიგიურ გრძნობებს. ეკლესია ქრისტეს სხეულია. იმისათვის, რომ ამ სხეულის ნაწილი გახდე მასთან ცოცხალი კონტაქტია საჭირო, რასაც ინტერნეტ-აღსარება ხელს უშლის. რაც შეეხება ქადაგებას და ღვთის სიტყვის გავრცელებას, ამისათვის ინტერნეტი კარგი საშუალება შეიძლება იყოს, მაგრამ ქადაგება ხომ მხოლოდ მპ3 ფორმატის აუდიო ან ვიდეო ჩანაწერი არ არის, ის ღვთის ცოცხალი სიტყვაა, რომელიც ამბიონიდან უნდა წარმოითვას. გარდა ამისა გასათვალისწინებელია ის, რომ ინტერნეტს საკუთარი მეტყველების წესი აქვს, რომელიც ღვთისმსახურების ენას არ შეესაბამება (იხ. 3). გარდა ამისა რელიგიის ციფრული გამოსახულება ხომ აბსურდია და მეტი არაფერი.

ამ საკითხების ანალიზისას გასათვალისწინებელია ის საყვედური, რომელსაც თანამედროვე ავტორები ტრადიციის მომხრეთა მისამართით გამოთქვამენ. კერძოდ პოსტსეკულარულ ეპოქაში უსაფუძვლოა სეკულარული საზოგადოების ენით მეტყველება (შდრ.4). ეს საყვედური, რა თქმა უნდა, გასათვალისწინებელია, მაგრამ არა რელიგიის მისამართით, რადგანაც რელიგია მარად ახალი და მარად ცოცხალი ფენომენია. იგივე სოციოლოგების დასკვნებით ვერაფერი ვერ შეცვლის ღმერთთან ადამიანის პიროვნულ მიმართებას, რომელიც ყველაზე კარგად ტრადიციულ რელიგიურ ცხოვრებაშია მოცემული. ამიტომ ასეთ ვითარებაში ზოგადი დასკვნა განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება ასეთი იყოს: საზოგადოების ტრანცფორმაციისა და ვირტუალიზაციის პროცესი ფაქტია, მაგრამ რელიგიური თვალსაზრისით, არც ისეთი კატასტროფული ფაქტია, რომელიც მსოფლიო რელიგიების არსებობას კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენებს.

თანამედროვე საზოგადოების რაციონალიზაცია, ვირტუალიზაცია და ინტელექტის საფუძველზე მართვის (ქსელური საზოგადოება) მოთხოვნა სავარაუდოა, რომ ტრადიციულ რელიგიებში ბუნებრივ უკურეაქციას გამოიწვევს და საზოგადოება ისევ დადგება ირაციონალიზმისა და მისტიკის მოთხოვნის წინაშე. ეს კი დესაკრალიზებულ საზოგადოებას ისევ მარადიული ღირებულებებთან დააბრუნებს უეჭველად და ხელს შეუწყობს მასობრივი ცნობიერების დისკრედიტაციას და ყოვლისშემძლე ტექნიკის უძღურებას კიდევ უფრო გამოაშკარავებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ქ. კალპუნი, დ. ლაითი, ს. კელერი. სოციოლოგია, თბ., 2008. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თავი 13. რელიგია.
2. ჟან ბოდრიარი, ამერიკა. სანკტ-პეტერბურგი, 2000. (რუს. ენაზე).
3. იხ. ინტერნეტრესურსი: Виртуальная религия. <http://www.ierei-karenev.ru/list/internet.html>
4. შდრ. თანამედროვე საზოგადოების გამოწვევა. იურგენ ჰაბერმასისა და იოზეფ რატცინგერის წერილები. მთარგმნელი გია ბარამიძე. რედაქტორი გია ხუბუა. თბ., 2010.

KAKHA KETSBAIA ON CRITICAL INTERPRETATION OF VIRTUALIZATION OF RELIGIOUS LIFE IN POST-MODERN SOCIETY

Summary

Nowadays nobody argues that a new type of society, transformed society, is being developed with globalization process, where every social institute is under alteration. For example, during the last century economics, politics, system of values have changed and likely religious life of society will change too. In modern society, which is based upon high technologies and scientific approach of the universe, the role of religion has been shifted to the background. For this reason, sociology of modern religion began speaking of its annihilation. As sociologists say, globalization caused the origin of "civil religion". Everything this assists in developing of post-confessional society. According to sociologists, concept of electronic, so-called cyber-church will arise in to the foreground of society of such type, which eventually will be considered as the origin of so-called "virtual religiousness". In this case, the main line of development of society is the motion from "sacral" to "civil", during which "sacral" becomes weaker and weaker and finally we get desacralized society. The process of secularization is the base of everything this, which in sociology of modern religion is not so groundlessly connected with modernization process. Side by side with concept of "Virtual religion" a new term "Religious innovations" has come into sociology of religion.

The main questions are: is the role of religion actually declined in modern society? If culture has become mass-culture doesn't the same threaten religion? If it is so and religion would really lose its importance, influence upon the society, what would be the

result of this process? Are not we going to unreligious society? If it happens other way – everything this will cause contrary reaction and traditional religions will be filled with new energy in new condition and will start full-blooded life.

The effect of modern latest informational technologies is the basis of pessimistic and nihilistic ideas on the future of religion. Many new terms in sociology of religion have appeared to denote the processes taking place in the sphere of religion. One of them, comparatively old term, is TV-evangelism; it means using of TV and media technologies for preaching testament topics, which in fact is the American-protestant version of evangelistic practice. Ultra modern version of TV-evangelism in this sphere is internet practice. This question is the most painful and argumentative. There is no principal position about it not only among sociologists, but among the representatives of traditional religions too. Two main positions have been brought to the light. Some see unprecedented transformation of religion, final of traditional religions and the beginning of “new religion”, so-called virtual religion in it; others don't see any transformation of religion in these processes and consider it as an effective usage of means of communication and information in religious practice. According to this view, nihilistic sociological theories about the future of religion purposefully complicate the situation, or otherwise it is the result of their ignorance. But the virtualization of religious life is a fact today and it makes its future very pessimistic.

Informational space is only the upper layer of soul life. That's why virtual and cyberchurch will never occupy the place of real temple. It is only parody and simulation of real temple. But the time comes when man will get out of the captivity of this simulation and virtual reality, and will return to eternal truth and real religious faith. Artificially made and constructed in virtual space Pseudo-religion has no future and every experiment in this sphere is born to death. Religious life is living contact with transcendent which in the case of virtualization is lost. As for preaching, internet could be a good mean, but preaching is not only audio and video recording of mp3 format, it is God's living word, which should be spread from ambo.

რობერტ ნილ ბელა

რელიგიის კლასიფიკაცია¹ (მცირემოქალიზმით)²

რელიგიური სისტემების კლასიფიკაციის ერთ-ერთი საზომი, რომელმაც დავიწყების შემდეგ ამ ბოლო დროს ახალი სიცოცხლე შეიძინა, არის ევოლუციური განზომილება. ჩემს მიერ შემოთავაზებული იქნა ხუთეტაპიანი კლასიფიკაცია, რომლის საფუძვლად მე ავიღე რელიგიური სიმბოლოების სისტემის დიფერენციაციის ხარისხი. ამასთანავე მე სრულებითაც არ ვამტკიცებ, რომ განვითარება ამ ხუთი ეტაპის გარეშე შეუძლებელია ან კიდევ უფრო ადრინდელ ეტაპებს არ შეუძლიათ იარსებონ უფრო გვიანდელთან ერთად ერთდღივივე საზოგადოების ჩარჩოებში. არ ვხუჭავ თვალს მე აგრეთვე იმ ძალზე მრავალფეროვან ეტაპებზე, რომლებიც შეიძლება აღმოჩნდეს სირთულეების ყოველგვარ დონეზე. პირიქით, მე ყოველნაირად ხაზს ვუსვამ სირთულეებს განსაკუთრებით იმის შესახებ, რომელიც ეხება უნარს მიღწეულ იქნას განვითარების პროცესში დიფერენციაციის უმაღლესი ეტაპების გაგება. ჩემს მიერ გამოყოფილ ხუთ ეტაპს მე მივეცი შემდეგი დასახელება: **პირიმიტიული, არქაული, ისტორიული, წინათანამედროვე და თანამედროვე.**

რელიგიურ-სიმბოლური სისტემა **პრიმიტიულ დონეზე** ხასიათდება ლევი-ბრიუსლის მიერ როგორც „მითების სამყარო“, ხოლო სტენნერი იყენებს ავსტრალიელი აბორიგენების სიტყვის პირდაპირ თარგმანს, ხილვას ღვიძილში. ეს უკანასკნელი არის დრო დროის გარეშე, ანუ, სტენნერის სიტყვებით, დრო დასახლებული წინაპრების ფიგურებით, ნახევრადმხეცებით – ნახევრადადამიანებით. თუმცა ისინი ხშირად იძენენ გმირულ თვისებებს, ხასიათებიან ისეთი ნიშნებით, რომლებიც უფრ მაღლა დგანან ადამიანთა თვისებებზე, ითვლებიან წინაპრებად და მრავალი საგნის შემქმნელად ამ სამყაროში, ისინი მაინც არ არიან ღმერთები – მათ არ მიეწერებათ ძალაფულება ამ სამყაროზე და არ არიან თაყვანისცემის ობიექტები.

ამ მითიური სამყაროს დამახასიათებელ თვისებურებას წარმოადგენს ის გარემოება, რომ იგი საკმაოდ ძლიერ არის დაკავშირებული რეალური სამყაროს დეტალებთან. ყოველი კლანი და ყოველი ადგილობრივი ჯგუფი განისაზღვრება გვარის წინაპრების კატეგორიებით და დასახლებათა მითიური მოვლენებით, თითქმის, ყოველი გორაკი, ყოველი ქვა, თვითეული ხე ახსნას პოულობს მითიური არსებების მოქმედებათა კატეგორიაში. არაძილისეულ ან ცხადლივ სიზმარში განჭვრეტილია ყოველგვარი ადამიანური მოქმედება, მათ შორის დანაშაული და უგუნურება, სადაც ფაქტიური არსებობა და პარადიგმური მითები მჭიდრო აზროვნებითი კავშირით გადახლართულია ერთმანეთთან.

მეორე დამახასიათებელი თვისებურება, რომელიც განპირობებულია კონკრეტული დეტალიზაციისაკენ მისწრაფებით, მდგომარეობს მითიური მასალების ორგანიზაციის ცვალებადობაში. ავსტრალიელები თითქმის შეგნებულად მიუთითე-

¹ Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М. 1972.

². თარგმნა და კომენტარი დაურთო გივი როგავამ.

ბენ მითის ცვალებად, მერყევ სტრუქტურაზე, რომლის ალსანიშნავად ხმარობენ სიტყვა „ოცნებას“. ამ სიტყვის ხმარება არ არის სუფთა მეტაფორული ხასიათის, იმიტომ, რომ როგორც ეს აჩვენა რონალდ ბერნდტმა, ადამიანებს არაძილისეულ სიზმრების დროს, საკულტო ცერემონიებისას ნამდვილად ახასიათებთ ჩაძირვა ოცნებებში.

ასეთი სიზმრების მეშვეობით ოცნებებს ისინი გარდაქმნიან საკულტო სიმბოლოებად საკუთარი სულიერი მიზნებისათვის, მაგრამ, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, მათ ოცნებებს შეუძლიათ გამოიწვიონ მითების სხვაგვარი გააზრება, ეს კი, თავის მხრივ, გამოიწვევს რიტუალის განახლებას. როგორც კონკრეტულობას, ასევე ცვალებადობას შეუძლია ახსნას კავშირი მითიურ სამყაროსა და რეალურ სამყაროს შორის.

პრიმიტიული რელიგიური მოქმედება ხასიათდება არა ღვთისმსახურებით და არა მსხვერპლშეწირვით, არამედ მხოლოდ იდენტიფიკაციით, „მონაწილეობით“, „ხორცშესხმით“. სარიტუალო ცერემონიებში მონაწილეები იდენტიფიცირებას ახდენენ მითიურ არსებებთან, რომლებსაც ისინი წარმოსახავენ. დისტანცია ადამიანსა და მითიურ არსებათა შორის, რომელიც ისედაც უმნიშვნელოა, მთლიანად ქრება რიტუალურ ცერემონიალის მომენტში, როდესაც „ყოველთვის“ ხდება „ამჟამად“. არ არიან არც ღვთისმსახურები, არც მრევლი, არც გამაშუალებელი როლები, არც მაყურებლები. ყველა მონაწილე ერთვება რიტუალურ ქმედებებში და ხდება ერთიანი მთელი მათთან ერთად.

პრიმიტიულ დონეზე არ არსებობს რელიგიური ორგანიზაცია, როგორც ცალკეული სოციალური სტრუქტურა. ეკლესია და საზოგადოება – ერთია. რელიგიური როლი, როგორც წესი, შერწყმულია სხვა როლებთან, ამასთანავე ჭარბობს დიფერენციაცია ასაკის, სქესის, ან ნათესაური ჯგუფებისადმი მიკუთვნებულობის მიხედვით. სხვაზე უფრო პრიმიტიულ საზოგადოებაში ცერემონიალური ცხოვრების ხელმძღვანელის როლის შემსრულებლის კრიტერიუმად გვევლინება ასაკი. ზოგიერთ ტომში არიან სპეციალიზირებული ფიგურები – შამანები ან ექიმბაშები, მაგრამ ისინი არ გამოხატავენ პრიმიტიული რელიგიის აუცილებელ ნიშნებს.

რაც შეეხება პრიმიტიული რელიგიის სოციალურ შედეგებს, ის ანალიზი, რომელიც ადრე გააკეთა ე. დიურკემმა, როგორც ყველაფრიდან ჩანს, ძირითად ხაზებში დღესაც მისაღებია. რიტუალური ცხოვრება ნამდვილად ამტკიცებს საზოგადოების სოლიდარობას და ეხმარება ახალგაზრდობას ეზიაროს ტომის ქცევის ნორმებს. ჩვენ არ უნდა დავივიწყოთ პრიმიტიული რელიგიის „ნოვატორული“ ასპექტებიც, იმის შესახებ, რომ კონკრეტული მითები და რიტუალები იმყოფებიან მუდმივი ცვალებადობის პროცესში და მკაცრი ისტორიული კრიზისისას შეიძლება მოხდეს პრიმიტიული მასალის საკმაოდ მნიშვნელოვანი სხვაგვარი გააზრება, რასაც მოწმობს ე.წ. „ნატივისტური“ მოძრაობა. მაგრამ საერთოდ და მთლიანად რელიგიური ცხოვრება წარმოადგენს ავსტრალიელი აბორიგენების ფილოსოფიის ძირითადი დოგმატის საკმაოდ ძლიერ საფუძველს. კერძოდ, სპენსერის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ეს არის „ერთი შესაძლებლობის მოვლენა“. პრიმიტიული რელიგიის ცვალებადობა და მერყეობა წარმოადგენს დაბრკოლებას რადიკალური სიახლეების დანერგვისათვის. პრიმიტიული რელიგია ცოტა საშუალებას იძლევა სამყაროს გარდასაქმნელად.

მეორე ეტაპზე, როგორსაც წარმოადგენს **არქაული რელიგია**, ჩვენ შეგვიძლია აქ ვილაპარაკოთ მხოლოდ მოკლედ. არქაული რელიგია იმ აზრით, რა აზრითაც მე აქ ამ კატეგორიას ვხმარობ, თავისთავში შეიცავს ბევრ რამეს იმ რელიგიებიდან,

რომლებსაც არაიშვიათად ვუწოდებთ პრიმიტიულს, კერძოდ ნეოლითურ რელიგიურ სისტემებს, რომლებიც გავრცელებულია აფრიკის ტერიტორიის მნიშვნელოვან ნაწილზე, პოლინეზიაში და სხვაგან. არქაული რელიგია ამათ გარდა მოიცავს აგრეთვე ბრინჯაოს ხანის რელიგიასაც. არქაული რელიგიის დამახასიათებელ ნიშნებს წარმოადგენს ნამდვილი კულტის წარმოშობა ღმერთების, ქურუმების, ღვთისმსახურთა, მსხვერპლშეწირვის კომპლექსით, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში გაღმერთებულ ან პირველ-მღვდელმთავრად ქცეული მეფის ხელისუფლებით. მითებისა და რიტუალების კომპლექსი, რომელიც თან ახლავს პრიმიტიულ რელიგიას, შემონახულია არქაული რელიგიის სტრუქტურაში, მაგრამ მისი სისტემატიზირება ხდება ახლის საშუალებით.

პრიმიტიულ და არქაულ ეტაპებს ახასიათებთ მონისტური მსოფლმხედველობა, თუმცა მათი შეხედულება სამყაროზე რამდენადმე განსხვავებულია. თვითეული მათგანისათვის საღმრთო და საერო წარმოადგენს ერთიანი სამყაროს ორგანიზაციის სხვადასხვა საშუალებებს. მაგრამ მესამე ეტაპის დადგომისას, რომელსაც მე **ისტორიულს** ვუწოდებ, ცხადდება მოქმედების სავსებით განსხვავებული სფერო, რომელსაც რელიგიური ადამიანისათვის აქვს უმაღლესი ღირებულება. ყველა ისტორიული რელიგია, გარკვეული აზრით, ტრანსცენდენტალურია და ყველა ისინი, ყოველ შემთხვევაში ლატენტურად უარყოფენ სამყაროს, რამდენადაც ტრანსცენდენტურის უმაღლეს ღირებულებასთან შედარებით რეალური სამყარო უფასურდება.

გარკვეული აზრით, ისტორიული რელიგიები წარმოადგენენ დიდად „დემითოლოგიურს“ არქაულთან შედარებით. ერთიანი ღმერთის იდეა, რომელსაც არ ყავს კარისკაცები, არც ნათესავები და წარმოადგენს ერთადერთ შემოქმედს და სამყაროს გამგებელს, იდეა თვითმყოფადი ყოფიერებისა, იდეა აბსოლუტური ნეგატიურობისა, რომელიც სცილდება ყოველი ოპოზიციისა და გამიჯვნის ჩარჩოებს – ყოველივე ეს დიდად ამარტივებს არქაული რელიგიის განშტოებულ კოსმოლოგიას, და მაინც ყოველ ისტორიულ რელიგიაზე გავლენას ახდენს მისი წარმოშობის ისტორიული გარემოებები. ტრანსცენდენტალურ მტკიცებებთან ერთად, ყოველი მათგანი თავისთავში შეიცავს, ასე ვთქვათ, მასზე ჩამოკიდებულ მდგომარეობაში არქაული კოსმოლოგიის ელემენტებს. მით უფრო, ყველა ისტორიული რელიგია ადრინდელ ფორმებთან შედარებით უნივერსალურია. ამ რელიგიების თვალსაზრისით, რაც მთავარია, ადამიანი არ განისაზღვრება იმ ტერმინებით, რომელ ტომს ან კლანს მიეკუთვნება ის ან რომელ კონკრეტულ ღმერთს ემსახურება, მას განსაზღვრავენ როგორც არსებას, რომელსაც შეუძლია თავი იხსნას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, პირველად გახდა შესაძლებელი ვიხილოთ ადამიანი როგორც ასეთი.

ისტორიულ რელიგიებში რელიგიური ქმედებები წარმოადგენენ, უპირველეს ყოვლისა, ქმედებებს, რომლებიც აუცილებელია ხსნისათვის. იმ შემთხვევებშია ცი, როცა რიტუალებისა და მსხვერპლთშეწირვის ელემენტები, ისევე როგორც ადრე, ინარჩუნებენ მნიშვნელოვან ადგილს, ისინი იძენენ ახლებურ მნიშვნელობას. პრიმიტიულ რიტუალური ცერემონიალების დროს ადამიანი ჰარმონიულად ერწყმის ბუნებრივ-ღვთაებრივ სამყაროს. მისი შეცდომების დაძლევა ხდება სიმბოლიზაციის მეშვეობით, რომელიც სამყაროს ზოგადი სურათის ნაწილია. არქაულ რელიგიაში ადამიანს შეუძლია მსხვერპლთშეწირვის შედეგად გამოისყიდოს თავისი შეუსრულებელი მოვალეობები ადამიანებისა და ღმერთების წინაშე, მას აქვს შესაძლებლობა გამოისყიდოს ცალკეული შეცოდებები რწმენის წინაშე, მაგრამ ის-

ტორიული რელიგიები ადანაშაულებენ ადამიანს უფრო სერიოზულ მანკიერებაში, ვინემ ის შეცოდებებია, რომლებიც არსებობდნენ ადრეულ რელიგიურ წარმოდგენებში. ბუდიზმის მიხედვით, ადამიანის ბუნება ხარბია და ბოროტი, რომლისგანაც ადამიანი უნდა ცდილობდეს მთლიანად განთავისუფლებას. ძველ ებრაელთა წინასწარმეტყველების აზრით ადამიანის შეცოდებები მდგომარეობს არა ცალკეულ ცუდ მოქმედებებში, არამედ მის ღრმა დაუდევრობაში ღვთის მიმართ მაშინ, როცა ღმერთისთვის სასიამოვნო იქნება მისდამი სრული მორჩილება. მაჰმადიანური გაგებით სიტყვა „კაფირ“ ნიშნავს არა ურწმუნოს, როგორც ჩვენ ჩვეულებრივ ვხმარობთ მას, არამედ უმადურ ადამიანს, რომელიც დაუდევრად ექცევა ღვთიურ თანაგრძობას. მხოლოდ ისლამს – საკუთარი ნების თავისუფლად დამორჩილებას ღვთაებისადმი – შეუძლია ადამიანი მიიყვანოს ხსნამდე.

ისტორიულ რელიგიებში რელიგიური ცხოვრების იდეალს წარმოადგენს ამქვეყნიური ჭირვარამისაგან განშორება. ადრექრისტიანული შეხედულება, რომელიც ბუდიზმისაგან განსხვავებით ერისკაცისთვის უშვებდა ხსნის შესაძლებლობას, იმავე დროს აიდევლებდა რელიგიური სრულყოფილებისათვის ამქვეყნიერებისაგან განშორებას. ერისკაცის ღვთისმოსავობის კრიტერიუმად მიიჩნეოდა ბერმონაზვნური ცხოვრების იდეალისადმი მიახლოება.

რელიგიის განვითარების ისტორიული ეტაპი ხასიათდება რელიგიური ორგანიზაციების ადრე არსებული დიფერენციაციის ხარისხით სხვა სოციალურ ორგანიზაციებთან მიმართებაში. თუმცა ისტორიული რელიგიებიდან მხოლოდ ზოგიერთმა მიაღწია დიფერენციის იმ ხარისხს, რომელსაც მიაღწია ქრისტიანულმა ეკლესიამ, ყველა დანარჩენმა მოიპოვა ნაწილობრივი დამოუკიდებლობა სხვა სტრუქტურებისაგან, კერძოდ პოლიტიკური სტრუქტურებისაგან. ეს იმას ნიშნავდა, რომ პოლიტიკურმა სფერომ შეწყვიტა ყოფილიყო საკუთარი თავის დამკანონებელი (როგორც თავისთავს აკანონებდა ბრინჯაოს საუკუნეებში საღმრთო-მეფური ხელისულება), ასე რომ მისი დაკანონება რაიმე ხარისხში დამოკიდებული იყო რელიგიური იერარქიისაგან. რამდენადაც მეტი ხარისხის სტრუქტურული დამოუკიდებლობა გააჩნდა ისტორიულ რელიგიას, იმდენად მეტი იყო იმის შესაძლებლობა, რომ სოციალური და პოლიტიკური რეფორმისტული მოძრაობები დაფუძნებულიყო რელიგიურ ღირებულებებზე. ყველა შემთხვევაში ისტორიულმა რელიგიებმა ნამდვილად წამოაყენეს სრულყოფილი საზოგადოების კონცეფციები, რომლებმაც დიდი ხნის განმავლობაში იმ საზოგადოებებში, სადაც ისინი არსებობდნენ, დიდი გავლენა მოახდინეს მათში მეტი ღირებულებათა რეალიზაციის საქმეში. მაგრამ ისიც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ისტორიული რელიგიების ცენტრში იდგა ხსნის დრამა და მათ არ აინტერესებდათ სოციალური გარდაქმნები როგორც თვითმიზანი. პირიქით, ეს გარდაქმნები მათ სძულდათ, და, როდესაც ისტორიული რელიგიები მოუწოდებდნენ რეფორმებისკენ, ამას ისინი აკეთებდნენ რომელიმე ადრე არსებული სამაგალითო სოციალური წყობილების სახელით, რომლისკენ დაბრუნებასაც ისინი ცდილობდნენ.

წინათანამედროვე რელიგია, რომელმაც მეტნაკლებად დასრულებული სახე მიიღო პროტესტანტულ რეფორმაციაში, რომელიც მეტნაკლებად გათვალისწინებული იყო მთელ რიგ სხვა მოძრაობებში, ისეთში, როგორიცაა ჯოდო-შინ-ის სექტა იაპონიაში, წარმოადგენს ამქვეყნიური სამყაროსკენ – როგორც რეალური მოქმედების მთავარი სფეროსკენ – გარკვეულ წინსვლას. ხსნა ახლა უნდა მოიძებნოს არა ამ სამყაროდან წასვლაში ამა თუ იმ ფორმით, არამედ – საერო მოღვაწეობის წიაღ-

ში. იგულისხმება, რომ ასეთი ურთიერთობების ელემენტები იმთავითვე უკვე იყო ისტორიულ რელიგიებშიც, მაგრამ საერთოდ და მთლიანად ინსტიტუციონალიზირებული ისტორიული რელიგიები გვთავაზობდნენ გაშუალებულ ხსნას. ხსნისათვის მოითხოვებოდა ან რელიგიური კანონების დაცვა, ან მონაწილეობა საკრამენტალურ სისტემებში, ან მისტიკური ქმედებების შესრულება. ყველაფერი ეს, ამა თუ იმ ზომით, დაკავშირებული იყო ამქვეყნიურისაგან განდგომასთან. შემდეგ, ორსაფეხურიან რელიგიურ სისტემებში, რომელიც დამახასიათებელია ინსტიტუციონალიზირებულ ისტორიული რელიგიებისათვის, უმაღლესი სტატუსის ჯგუფებს – ქრისტიან ბერ-მონაზვნებს, სუფისტ შეიხებს ან ბუდისტ ასკეტებს – თავიანთი ბრძნული ქმედებებით და პირადი ღირსებებით ძალუძთ დააგროვონ მადლი, რომელიც მათ შემდეგში შეუძლიათ გაუნაწილონ სხვებს – ნაკლები ღირსების მქონეთ, ამ მხრივ ხსნა უფრო გაშუალებული იყო, ვინემ უშუალო. მაგრამ რეფორმაციის დადგომის შემდეგ მთელი ქვეყნიერება, მაქს ვებერის სიტყვებით, გადაიქცა მონასტრად. ამ ქვეყნად მოღვაწეობა, განსაკუთრებით კალვინისტებისათვის, გახდა მთავარი საშუალება ღვთის სადიდებლად. ამრიგად, ისტორიული რელიგიების სიმბოლური სტრუქტურების გაურღვევლად, წინათანამედროვე რელიგიამ შეძლო ადამიანური მოღვაწეობა ისეთნაირად წარემართა, რომ რელიგიური მოტივაციის დისციპლინა და ენერჯია მიემართა ამქვეყნიერების გარდასაქმნელად. ასკეტური პროტესტანტიზმის შემთხვევაში ამან შექმნა შესაძლებლობა მიღწეულყოფილიყო განსაცვიფრებელი შედეგები არა მარტო პოლიტიკის, განათლების, მეცნიერების, სამართლის და სხვა დარგებში.

დასავლეთში არც თუ დიდი ხნის წინათ ეჭვქვეშ იქნა დაყენებული ისტორიული და წინათანამედროვე რელიგიების სიმბოლური სტრუქტურა, განსაკუთრებით კოსმოლოგიური დუალიზმი, რომელიც საფუძვლად ედო ორივე მათგანს. რელიგიის ფორმა პოსტდუალისტურ სამყაროში მთლად გასაგები ვერ არის, მაგრამ ასეთმა რელიგიამ თავისი ყურადღება უნდა მიაქციოს ადამიანური ცოდნის ძალზე სწრაფ ზრდას, რომელსაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა განვითარების საფუძველზე მივყევართ ბუნებასა და სამყაროში ადამიანის ადგილის რელატივიზაციამდე და კულტურულ სამყაროში ისტორიისა და სხვა კულტურების შესახებ ცოდნის გაფართოების შედეგად ადამიანის რელატივიზაციამდე.

ადამიანს არ დაუკარგავს თავისი მისწრაფება ჩაუფიქრდეს პრობლემებს და საზრისის გადაუწყვეტელი პრობლემები კვლავ დგას მის წინაშე. სეკულარიზაციის პროცესი თავისთავად არ ნიშნავს რელიგიის გაუქმებას, არამედ მისი სტრუქტურისა და როლის შეცვლას. მაგრამ ჩვენ ჯერჯერობით მხოლოდ ვიწყებთ ამის გაგებას.

თუ რელიგიის ევოლუციის შესახებ ეს ნარკვევები რამდენადმე დამაჯერებელია, მაშინ მან უნდა მიგვითითოს ორ მთავარ სფეროზე, რომლებზედაც თავისი ყურადღების კონცენტრაცია უნდა მოახდინოს რელიგიის სოციოლოგიამ თანამედროვე მსოფლიოში. პირველი სფერო – ეს არის ისტორიული რელიგიიდან გადასვლა წინათანამედროვე რელიგიაზე, უპირატესად იმქვეყნიური ინტერესებიდან გადასვლა ამქვეყნიურ რელიგიურ ინტერესებზე, რომლის მაუწყებელიც იყო პროტესტანტული რეფორმაცია, რომელიც ახლა პრაქტიკულად ხორციელდება ყოველ რელიგიურ გაერთიანებაში, განსაკუთრებით რომის კათოლიკურ ეკლესიაში. მოცემული პრობლემა უფრო მწვავედ დგას განვითარებად ქვეყნებში. მეორე სფერო – ეს არის გადასვლა წინათანამედროვე რელიგიიდან იმაზე, რასაც მე ვუწოდებ

თანამედროვე რელიგიას, რასაც ადგილი აქვს უმრავლეს განვითარებულ დასავლეთ ქვეყნებში, ასევე შეიძლება იაპონიაშიც. ამ თავის დასკვნაში მე მოკლედ შევჩერდები თვითეულ ამ პრობლემებზე.

თითქმის ყოველ განვითარებად ქვეყანაში სხვადასხვა ცვლილებების სტიმული ატარებდა უმთავრესად გარეგან ხასიათს, ვარირებდა დაწყებული უხეშ სამხედრო თავდასხმებითა და უმოწყალო ეკონომიკურ ძალდატანებიდან იდეოლოგიურ დივერსიის უფრო დახვეწილ და ვერაგ ფორმებამდე. აქედან გამომდინარეობს, რომ უმრავლეს შემთხვევაში თავდაცვის მოთხოვნილება იყო უფრო პირველი რიგის და უფრო ძლიერი ამოცანა, ვინემ ცვლილებებზე მოთხოვნილება. მაგრამ სიტუაციის ლოგიკის მიხედვით გამოდიოდა, რომ თავდაცვა ცვლილებათა გარეშე შეუძლებელია და აი გამოდიოდა რომ რელიგია აღმოჩნდა ღრმად ჩაფლული თავდასხმის, დაცვისა და ცვალებადობათა პროცესში. ქრისტიანი მისიონერები ჩვეულებრივ ასრულებდნენ დასავლური გავლენის დამრტყმელი ძალების როლს, რომლებიც პირდაპირ მიდიოდნენ შეტევაზე იმ ადამიანების რელიგიურ და ეთიკურ შეხედულებათა წინააღმდეგ, რომლებიც არ ეკუთვნოდნენ დასავლურ სამყაროს. თუნდაც რომ არ ყოფილიყო პირდაპირი გამოწვევა უცხო რელიგიური სისტემების მხრივ, სოციალური და პირადი წარუმატებლობის გამოცდილება, რომელიც საკმაოდ გავრცელებული იყო დასავლური გავლენის პირველ ეტაპზე, აუცილებლობით აყენებდა თვითმყოფობის პრობლემას. ასეთ საზოგადოებათა უმრავლესობაში რელიგიური სიმბოლოები გახდა საფუძველმდებელი შაბლონები პირადი და სოციალური მოქმედებების გასააზრებლად. მაგრამ კრიზისის გარემოებაში ამ მემკვიდრეობით მიღებული შაბლონების მართებულობა გახდა პრობლემატური.

თავდაპირველად საერთო რეაქცია ყველგან ატარებდა აპოლოგეტურ და თავდაცვით ხასიათს. ძალზე კატეგორიული სახით ცხადდებოდა ადგილობრივი ტრადიციების უპირატესობა – ისლამის, ინდუიზმის ან კონფუციანელობის – ქრისტიანობაზე და მთელ დასავლურ კულტურაზე. ზოგიერთი მუსულმანი ამტკიცებდა, რომ დასავლეთის მეცნიერება და ფილოსოფია მთლიანად და სავსებით თავიანთ საწყისს იღებენ შუასაუკუნეების ისლამური კულტურიდან და რომ, მაშასადამე, ყველაფერი ღირებული დასავლეთში სინამდვილეში ისლამის მიერაა შექმნილი. ინდუიზმის მიმდევრები კი, პირიქით, ამტკიცებდნენ რომ დასავლეთის ღირებულებები ღრმად მატერიალისტურია და რომ სულიერების ერთადერთი სამყოფელი – ეს ინდოეთია. რაც შეეხება კონფუციანელებს, მათი აზრით, დასავლეთისათვის გასაგებია მეცნიერება, მაგრამ მას არ ძალუძს გაიგოს ადამიანთა ურთიერთობა, რომელიც მისაღწევია მხოლოდ კონფუციანელობისათვის. მაგრამ ეს თავდაპირველი თავდაცვითი პოზიცია თითქმის არასდროს არ იყო თავისუფალი ცვლილებებისა და რეფორმებისადმი მისწრაფებებისაგან. თუნდაც იმ შემთხვევებშიაც კი, როდესაც დასაცავი ცვლილებები წარმოადგენდნენ უფრო ადრინდელისადმი დაბრუნებას, მიზანს, რომელიც იგულისხმებოდა ან აშკარად გამოხატული მდგომარეობდა იმაში, რომ ასეთი ცვლილებების მეშვეობით დახმარებოდნენ ძველ ტრადიციებს თანამედროვე სამყაროსადმი შეგუებაში. ზოგჯერ არადასავლური სამყაროს მოაზროვნე ადამიანები ხედავდნენ რა თავიანთი ტრადიციული კულტურის უუნარობას გადაეწყვიტათ თანამედროვე მსოფლიოს პრობლემები, იმდენად უცრუვდებოდათ მისი იმედი, რომ უარს ამბობდნენ თავიანთი მამების რწმენაზე – ქრისტიანობის ან კიდევ დასავლეთის საერო იდეოლოგიის სასარგებლოდ. ყველა ამ პოზიციისათვის დამახასიათებელია წონასწორობა თავდაცვის აუცილებლობასა და შეგუების

აუცილებლობას შორის. იქ, სადაც თავდაცვითი პოზიცია ხდებოდა აბსოლუტური, შეუძლებელი ხდებოდა შეგუება თანამედროვე მსოფლიოს არასაიმედო პირობებისადმი. იქ, სადაც ადაპტაცია სრულ უარს ამბობდა ტრადიციულ კულტურაზე, მოაზროვნე პიროვნება ხდებოდა იზოლირებული და უარყოფილი. განვიხილოთ იდეალური სიტუაცია, როდესაც ისტორიული რელიგიური ტრადიცია გარდაიქმნება წინათანამედროვე რელიგიის ტიპად, რომელიც მაქსიმალურად ხელს უწყობს მოდერნიზაციის პროცესს.

უპირველეს ყოვლისა, ისტორიულმა რელიგიამ უნდა შეიძლოს ახლად ჩამოაყალიბოს რელიგიური სიმბოლოების თავისი სისტემა ისეთი სახით, რომ მისცეს საზრისი ამქვეყნიურ კულტურულ შემოქმედებით მოღვაწეობას. მან უნდა შეიძლოს მიმართოს მოტივაცია, დისციპლინირებული რელიგიური ვალდებულებების მეშვეობით, ამ სამყაროს დასაფულებლად. ის უნდა ეხმარებოდეს ნაციონალურ გაერთიანებასთან სოლიდარობისა და ინტეგრირების განვითარებას, ამასთანავე არ უნდა ეცადოს დაუქვემდებაროს ის არც თავის ხელისუფლებას, არც გათიშოს, თუმცა ეს ცხადად არ გულისხმობს ერის, როგორც უმაღლესი რელიგიური მიზნის, სანქცინირებას. ის მოწოდებულია სოციალური განვითარების ხანგრძლივ პროცესს მისცეს პოზიტიური მნიშვნელობა და შესძლოს ასევე მაღალი შეფასება მისცეს მას როგორც სოციალურ ამოცანას, ამასთანავე ეს არ გულისხმობს იმის აუცილებლობას, რომ სოციალური პროგრესი მივიღოთ რელიგიურ აბსოლუტად. ისტორიული რელიგია უნდა დაეხმაროს პასუხისმგებელ და დისციპლინირებულ პიროვნების იდეალის დამკვიდრებას ცხოვრებაში. თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგიურისა და საეროს ახლებური ურთიერთობების გათვალისწინებით ისტორიულმა რელიგიამ უნდა მოძებნოს ძალა იმისათვის, რომ თავისი საკუთარი როლი მიიღოს როგორც კერძო ნებაყოფლობითი ასოციაციის როლი და ცნოს, რომ ეს არ ეწინააღმდეგება მის, როგორც საზოგადოების უმაღლესი ღირებულების მატარებლის როლს. მოთხოვნილებათა ეს ჩამონათვალი შეესაბამება, როგორც ეს ზემოთაც იყო ნაჩვენები, იდეალური ტიპის კონსტრუქციას. რასაკვირველია, არც ერთი ისტორიული ტიპის რელიგია არ გარდაქმნილა მსგავსი სახით და არც შეეძლო ბოლომდე ექნა ეს. ზოგიერთი რელიგია, რელიგიური სიმბოლოების მისი სისტემების ხასიათის გამო, უმაღლ დაილუპებოდა, ვინემ გარდაიქმნებოდა. მაგრამ მოდერნიზაციის წარმატებულად განხორციელებისათვის აუცილებელია, რომ ტრადიციული რელიგიამ ან შესძლოს გარდაქმნა, ყოველ შემთხვევაში უმთავრეს ნაწილში, ან შეიძლოს გავიდეს ცხოვრების უმთავრეს სფეროებიდან და შესაძლებლობა მისცეს საერო იდეოლოგიებს დაასრულონ გარდაქმნები.

აი ზოგიერთი მაგალითი, რომელიც გვაძლევს ამ პრობლემებთან და წინააღმდეგობათა ილუსტრაციას. იაპონიაში, თავისი არსებით არქაულმა, ბრინჯაოს ხანის ღვთაებრივი იმპერატორის კულტმა შესძლო ეფექტურად წარემართა მოტივაცია ცხოვრების საერო სფეროებისაკენ და განამტკიცა სოლიდარობა და ერთიანობა. მაგრამ მან ვერ შესძლო გამოემუშავებინა ვერც თავისუფალი ორგანიზაციული ფორმები, ვერც ხაზი გაესვა დამოუკიდებელი პასუხისმგებელი პიროვნების როლისათვის. ამიტომაც ის ადვილად გააყალბეს, ოცდაათიან და ორმოციან წლების დასაწყისში გარდაქმნეს იმად, რასაც ზოგიერთი იაპონელი სწავლული უწოდებს „იმპერატორული სისტემის ფაშიზმს“. ინდოეთში განდიმ, რომელიც აგრძელებდა მის მრავალრიცხოვან წინამორბედების – ინდუიზმის რეფორმატორების – საქმეს, აჩვენა, როგორი სახით შეიძლება შეუთავსდეს ეს უკანასკნელი (ინდუიზმი) ყველა

ადამიანის ღირსებას, დამოუკიდებლად მათი პროფესიისა და ნაციონალურ ერთიანობისაგან, რომელიც არღვევს კასტურ მიჯნებს. მაგრამ მისმა გაორებულმა და ღრმად წინააღმდეგობრივმა დამოკიდებულებამ თანამედროვე საზოგადოებასთან და მისმა შიშმა ინდუსტრალიზაციასთან დაკავშირებით, უეჭველად, გარკვეული ზომით სწორი ხაზიდან განზე გადახარა ინდუიზმის წინათანამედროვე ეფექტური ფორმების პროცესის განვითარება. თურქეთში ტრადიციული ისლამი უცერემონიოდ იქნა უკუგდებული ნაციონალიზმის განდიდების მიზნით, რომელმაც პირველ პლანზე წამოსწია ისლამიმდელი თურქული კულტურა. მაგრამ ახალმა იდეოლოგიამ მხურვალე მხარდაჭერა ჰპოვა მხოლოდ მცირერიცხოვან ელიტას შორის მაშინ, როდესაც არარეფორმირებული ისლამი განაგრძობდა განუყოფელ ბატონობას სოფლის მაცხოვრებლებში. დაბოლოს, მეორე ვატიკანური კრება მოწმობს კათოლიკური ეკლესიის ცხად გადახრას წინათანამედროვე რელიგიისათვის დამახასიათებელი თვისებებისკენ, მაგრამ ჯერ კიდევ მოუწევს გადაწყვიტოს განსაკუთრებული მნიშვნელოვანი პრობლემები, რომელიც ეხება ხელისუფლებასა და ტრადიციებს. როგორც არ უნდა იყოს, ყოველი ცალკეული შემთხვევა საჭიროებს ღრმა სოციოლოგიურ გამოკვლევებს, რომელიც მოგვცემს უფრო მდიდარ პრაქტიკულ და თეორიულ შედეგებს, ვიდრე ყურადღების კონცენტრაცია ისეთ ძალზე ვიწრო საკითხებზე, როგორიცაა ეკლესიებისა და სექტების დეტალიზირებული კლასიფიკაცია, რომელიც, როგორც ყველაფრიდან ჩანს, წარმოადგენს უმთავრეს თემას ბევრ ამერიკულ გამოკვლევებში რელიგიის სოციოლოგიის სფეროში.

დაბოლოს ჩემს თავს ნებას მივცემ შევჩერდე რელიგიურ სიტუაციებზე ბევრ განვითარებულ საზოგადოებაში. მათი ძირითადი განსხვავება განვითარებადი ქვეყნებისაგან იმაში მდგომარეობს, რომ, თუმცა მათ წინაშეც დგას საგარეოპოლიტიკური პრობლემები, ისინი ატარებენ ნაკლებად აუცილებელ ხასიათს. ამ საზოგადოებებში მატერიალური კეთილდღეობის საერთო დონე მაღალია, თუნდაც იქ შემონახული იყოს სიღარიბე და უსამართლობა. განათლების დონე განუხრელად იზრდება. ასე რომ არც თუ შორეულ მომავალში უმაღლესი განათლების მქონე პირთა რაოდენობამ ამერიკის შეერთებულ შტატების ზოგიერთ რაიონში შეიძლება მიაღწიოს 50%-ს. სრულიად სხვადასხვა არხით მიიღება თავისი მოცულობით დღემდე არნახული ცნობები მთელ მსოფლიოზე და ეს ხდება ინფორმაციების გადაცემით, სერიოზული დაბრკოლებების არსებობის პირობებში. თუ განვითარებად ქვეყნებში ემოციური და გონებრივი ენერჯის უდიდესი ნაწილი მიმართულია სასიცოცხლო ეკონომიკური და პოლიტიკური პრობლემების გადაჭრისაკენ, განვითარებულ ქვეყნებში მსგავსი პრობლემების გადაჭრის პირობებში, სიცოცხლის საზრისის შესახებ საკითხს უფრო მეტი შანსი აქვს და დგას ყურადღების ცენტრში. განვითარებად ქვეყნებში უფრო მისაღებს წარმოადგენს კატეგორიული რელიგიური ან იდეოლოგიური ფორმულირებები შედარებით ცხად და მარტივ მსოფლმხედველობით და მოქმედებისათვის უშუალო იმპერატიული განწყობით, თუმცა მსგავს ტენდენციებს ადგილი აქვს თვით განვითარებულ საზოგადოებებშიც, მაგრამ ისინი არ არიან პოპულარული მოსახლეობის უფრო განათლებული და ფართოდმოაზროვნე ფენებისათვის. ამ მუდმივად მზარდ და უფრო მეტად გავლენიან ჯგუფებს სჭირდებათ დახვეწილი, არადოგმატური აზრთა სისტემა თვითშემეცნების უმაღლესი დონით. რელიგიურ ჯგუფებს უკვე აღარ შეუძლიათ ირწმუნონ ტრადიციული ვალდებულებები. ძველისაგან მემკვიდრეობით მიღებული ყველაფერი ხდება დაწვრილებით შესწავლისა და შემოწმების საგანი, ხოლო მათი მოტივები ყურად-

ლებით განიხილება, განსაკუთრებით უფრო მეტად განვითარებული გონების მქონე, თვით რელიგიური ჯგუფის წევრების მიერ.

საკითხის ნაწილობრივ გადაწყვეტა, ყოველ შემთხვევაში აშშ-ში, მდგომარეობს იმაში, რომ მთავარი ყურადღება მიექცეს სიღარიბისა და უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის პრობლემას, რომლებსაც ჯერ კიდევ ადგილი აქვს საზოგადოებაში და განსაკუთრებით თვალს ხვდება მრავალი ობიექტური პრობლემის წარმატებით გადაწყვეტის ფონზე. ამაზე ცხადად მიუთითებს ის ენთუზიაზმი, რომელიც ვლინდება იმ სამოქალაქო სამართლისათვის მოძრაობის მიმართ, რასაც ადგილი აქვს სხვაზე მეტად რაფინირებულ რელიგიურ და ინტელექტუალურ წრეებში. ანალოგიური ფუნქცია შეიძლება შეასრულოს მთელი დანარჩენი სამყაროს განვითარებისათვის ზრუნვამ. მაგრამ მთელი საქმე იმაშია, რომ ავლენენ რა გარკვეულ მისწრაფებას კონკრეტული პრობლემების გადაჭრისადმი, ადამიანთა ჯგუფები არ უკავშირებენ თავიანთ თავს რომელიმე ყოვლისმომცველ წინათანამედროვე მსგავს იდეოლოგიას. ამასთანავე ასეთ იდეოლოგიას ეპყრობიან დიდი ეჭვით. და ეს იძლევა საბაზს ვამტკიცოთ, რომ ჩვენს საუკუნეში იდეოლოგიას დაუდგება დასასრული. მაგრამ, თავისთავად იგულისხმება, რომ მსოფლიოს დიდი ნაწილი ამჟამად იმყოფება იდეოლოგიის ინტენსიურად განვითარების ფაზაში და ბევრ განვითარებულ ქვეყანაში მრავალი ჯგუფი საკმაოდ განიცდის იდეოლოგიურ გავლენას. არსებითად, შედარებით მცირე ჯგუფები, რომლებისთვისაც იდეოლოგიას უკვე დაუდგა დასასრული, შეიძლებოდა არც კი მიგველო მხედველობაში, რომ არა ის ფაქტი, რომ იდეოლოგია, როგორც ჩანს, წარმოადგენს სოციალურ-კულტურული ტრანსფორმაციის განსაკუთრებულ ფართო და თავისი მასშტაბით ძლიერ ავანგარდს.

ჯერჯერობით ძალზე ნაადრევია შევიმეცნოთ, თუ როგორ ფორმას მიიღებს რელიგია პოსტდუალისტურ მსოფლიოში. სულ უფრო მტკიცდება წარმოდგენა სამყაროს სიმრავლის შესახებ, ნაწილობრივ მოცემულ, ნაწილობრივ ადამიანურ „მე“-სა და რეალურობის ურთიერთობის რთულ კავშირში აგებულის შესახებ. მთავარ განსხვავებულობას აქვს პირადი და ინდივიდუალური, მაგრამ არა ასოციალური ან არაპოლიტიკური ხასიათი. ფაქტიურად ყველაფერი მიდის იქითკენ, რომ მხოლოდ რთულ ინსტიტუციონალურ სტრუქტურას, რომელიც თავის თავში მოიცავს ოჯახის, სკოლის და ეკლესიის გარკვეულ ტიპს, შეუძლია ჩამოაყალიბოს და მხარი დაუჭიროს პიროვნებას, რომელსაც შეუძლია სამყაროში ფუნქციონირება, სადაც სავსებით ყველაფერი, თვით ადამიანის სანუკვარ იდეალამდე, რადიკალურად დიდია, მაგრამ ასევე დიდია ზრდის შესაძლებლობა. გერმანელი თეოლოგი ბანხოფერი ლაპარაკობდა „ადამიანის მიერ სრულწლოვანების მიღწევაზე“. მაგრამ ეს სრულეზიანაც არ ნიშნავს ადამიანის მიერ საკუთარი თავის გაღმერთებას, იმიტომ, რომ სურვილების ყოვლისშემძლეობა მხოლოდ პატარა ბავშვებს ახასიათებთ. ადამიანი კი, მიაღწია რა სრულ ასაკოვნებას, თავის თავს ანგარიშს აძლევს საკუთარი შეზღუდულობის შესახებ. მაგრამ მას ეს არ აშინებს, პირიქით, მას უბიძგებს იქითკენ, რომ სრულად გახსნას თავისი ადამიანური არსება.

მაგრამ მუდამ უნდა გვახსოვდეს იმის შესახებ, რომ თვით ყველაზე განვითარებულ საზოგადოებაში პრიმიტიულისა და არქაულის ქვედა ფენა ჯერ კიდევ ძალიან ძლიერია: ის ბატონობს ბევრი ადამიანის ცხოვრებაზე და არის თვითოეული ჩვენთაგანის სულში. ყოველი მსხვილი თანამედროვე საზოგადოება წარმოადგენს ლაბორატორიას რელიგიური ორიენტაციის ყველა მოაზრებადი ფორმის შესწავ-

ლისათვის. იაპონიაში, მაგალითად, ჩვენ ვხვდებით ძველთაძველ რიტუალს გლენხურ სოფლებში, ნახევრად ტრადიციონალისტურსაც, ნახევრად ულტრათანამედროვე ახალ რელიგიებს ქალაქის მოსახლეობის დაბალ კლასებში და ესთეტიკურ კულტს – „ძენს“ ინტელექტუალისტებისას მაღალი კლასებიდან, აგრეთვე საკუთარი სიცოცხლის საზრისის მტანჯველ ძიებას იმათგან, ვისაც არაფერს არ ეუბნება არც ერთი არსებული რელიგია. მაგრამ, თუ ამ საზოგადოებებში სახეზეა უდიდესი მრავალფეროვნება, მათში მოცემულია როგორც ერთიანი საზომი რელიგიური ცხოვრებისა – **სამოქალაქო რელიგია**, რომელიც წარმოადგენს მეტ-ნაკლებად შეთანხმებულ საფუძველს საზოგადოების რელიგიური ერთიანობისათვის იქაც კი, სადაც რელიგიური პლურალიზმი ატარებს სხვაზე უფრო გამოკვეთილ ხასიათს.

ამერიკული სამოქალაქო რელიგია წარმოადგენს სერიოზულ რელიგიურ ტრადიციას, რომელიც უნდა გაანალიზდეს როგორც ასეთი, არ უნდა დარჩეს ყურადღების გარეშე არც მისი ღრმა ასპექტები და არც მისი „გადახრები“. ყოველი დიდი თანამედროვე საზოგადოება აძლევს მკვლევარს თავის განკარგულებაში ანალოგიურ მასალას. და აქაც რელიგიის სოციოლოგს ეძლევა კვლევის ხელუხლებელი სფერო.

შენიშვნა: XIX საუკუნის რელიგიის სოციოლოგიაში ორი ძირითადი მიმართულება გამოიკვეთა: პირველი: ე. დიურკემისა და მისი თანამოაზრეებიდან მომდინარე, რომლებიც რელიგიის მთავარ ფუნქციად მიიჩნევდნენ საზოგადოების **ინტეგრაციას**, და მეორე, კარლ მარქსიდან მომდინარე და მაქს ვებერის მიერ განვითარებული შეხედულება, რომ რელიგია დაკავშირებულია კონფლიქტებთან და პირველ რიგში წარმოადგენს სოციალურ ცვლილებების ფაქტორს.

XX საუკუნის ოციანი წლებიდან დიდი ხნის მანძილზე რელიგიის სოციოლოგიაში დომინირებდა ინტეგრაციული მიდგომა. ორმოცდაათიან წლებში კლავ ალორძინდა ინტერესი მაქს ვებერის მეთოდოლოგიისადმი. ინტეგრაციული მიდგომა გაკრიტიკებული იქნა მისი ცალწრივობის გამო, რომ ის განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა საზოგადოების მთლიანობისა და სტაბილურობის უზრუნველყოფლ ინსტიტუტებს და უგულვებელყოფდა რელიგიასთან დაკავშირებულ კონფლიქტებს და დეზინტეგრაციულ ტენდეციებს. მიუხედავად ამისა, დროთა განმავლობაში სოციოლოგიის მიერ რელიგიისადმი ორი ზემოთდასახელებული მიდგომა აღქმულ იქნა როგორც ურთიერთშემავსებელი მიდგომა. ამის საფუძველზე განვითარდა ევოლუციონიზმი (ტალკოტ პარსონსი და რობერტ ნილ ბელა). ერთად აღებულმა ამ მიდგომებმა-რელიგიის, როგორც „სოციალური ფაქტის“ (დიურკემი) და როგორც „სოციალური ქმედებების“ (ვებერი) ანალიზმა, შექმნა შესაძლებლობა საკმაოდ სრულად გაგებულ იქნას რელიგიის სტრუქტურა და ფუნქციები მაკროსოციოლოგიურ დონეზე.

რობერტ ნილ ბელა კალიფორნიის ბერკლის უნივერსიტეტის შედარებით კვლევებისა და სოციოლოგიის პროფესორია, რომელიც რელიგიის მოდერნიზაციის პრობლემებზე მუშაობს.

რ. ბელას რელიგიურ თეორიაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია რელიგიის კლასიფიკაციას, რომელსაც აუცილებლად უნდა იცნობდეს რელიგიის პრობლემებით დაინტერესებული ჩვენი მკითხველი.

ნიგნების მიმოხილვა

იოანეს ჰესენი

კლათონიზმი და პროფეტიზმი

ცნობილია მეცნიერმა და მოღვაწემ ვიქტორ რცხილაძემ გერმანულიდან თარგმნა გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსის იოანეს ჰესენის ვრცელი ნაშრომი „კლათონიზმი და პროფეტიზმი. ანტიკური და ბიბლიური სულიერი სამყაროს სტრუქტურულ-შედარებითი განხილვა“.

წიგნი, რომელსაც ახლახანს გამოსცა სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტმა უდაოდ დააინტერესებს თეოლოგებსა და ფილოსოფოსებს, აგრეთვე ფილოლოგებსა და სულიერი ცხოვრების დარგში მომუშავეებს.

რედაქცია მკითხველს თავაზობს აღნიშნული წიგნის შესავალ წერილს.

შესავალი

კლათონიზმისა და პროფეტიზმის განხილვა ნიშნავს „კაცობრიობის სიმაღლეებზე“ მოგზაურობას. ეს ნიშნავს სულის სამეფოში აღმართულ მწვერვალებზე ასვლას, სადაც სუფევს მარადისობის სუნთქვა, სადაც მარადიული ყინულით შემოსილი მწვერვალების ბრწყინვალეობა ადამიანურ თვალს დაბრმავებით ემუქრება, სადაც ჰაერი ადამიანური არსებობის პირობებისათვის, თითქმის, ეთერულია.

ოდითგანვე კაცობრიობამ სულის ორივე სამყარო ასე დაინახა. კვლავ და კვლავ თვალნი მათკენ აღაპრო და, მსგავსად ვარსკვლავიანი ცისა, მათგან მიიღო ხელახალი ორიენტაცია, როდესაც დანტესთან ერთად უნდა ეღიარებინა:

„ჩვენი მიწიერი ცხოვრების ნახევარ გზაზე
მე კვლავ აღმოვჩნდი უღრან ტყეში
ოღეს თავგზა აბნეული სწორ ბილიკს ავცდი“

ამიტომ ეს არის მხოლოდ ნათელი ფორმულირება იმისა, რასაც კაცობრიობა, ხან ყრუდ და ხან აშკარად, გრძნობდა, თუკი ჩვენ ღირებულებით მსჯელობას წამოვაცენებდით: კლათონიზმი და პროტეფიზმი წარმოადგენენ კაცობრიობის უმაღლეს სულიერ ღირებულებებს. ისინი არიან კაცობრიობის გზის უმნიშვნელოვანესი საფეხურები ადამიანად გარდაქმნისათვის, ადამიანში დემონურისა და მხეცის დაძლევისათვის.¹

როგორც ცნობილია, ნიცემ ბერძნები მოიხსენია „ერთადერთ გენიალურ ერად მსოფლიო ისტორიაში“. თანამედროვეობის გამოჩენილი მკვლევარი მათ უწოდებს „კულტურის იდეის შემქმნელს“. ბერძენი, მისი მიხედვით, არის „ფილოსოფოსი ხალხთა შორის“.² ნამდვილი ბერძენი ერი, ისე როგორც სხვა არავინ, დაჯილდოე-

¹ შდრ. H7 Schaller, Die Idee des Menschen, München 1935, S. 23.

² W. Jaeger, Paideia, I Bd., Berlin 1934, s. 7 u. 11.

ბული იყო ფილოსოფიური ნიჭით. მისი გენია ფილოსოფიურ სფეროში გვიჩვენებს შემოქმედებით ძალასა და ნაყოფიერებას, რომელიც ერთადერთია. გამუდმებით ახალს, ღრმა იდეებსა და კონცეფციებს ავლენს აქ ფილოსოფიური აზროვნების პროცესი, მაგრამ ბირთვი ამ პროცესისა არის პლატონიზმი (ფართო გაგებით). როგორც მასში გამოაშკარავდა, ელინთა წმინდა ფილოსოფიური გენია, ასევე მასში ჰპოვა მან შემდგომი უძლიერესი განვითარება. „თავისი გაჩენის დღიდან მოყოლებული, პლატონიზმი წარმოადგენდა უმნიშვნელოვანეს მომენტს კაცობრიობის სულიერ ისტორიაში“.¹ იგი არის „სულიერი წინაპარი ყველა იდეალისტური ფილოსოფიისა“.²

როგორც პლატონიზმი წარმოადგენს უმაღლეს ღირებულებას სულისა და ფილოსოფიის სფეროში, ასეთივე მნიშვნელობისაა პროფეტიზმი რელიგიის სფეროში. ასეთი შეფასება ისმის უკვე აღფრთოვანებით მოცული კუპლეტებიდან, რითაც ჰერდერი თავის ლექსს – „წინასწარმეტყველნი“ ამთავრებს:

**„სალამი თქვენდა, წმინდა სულებო,
ღვთის მძლავრ ხელებში ქნარის ხმოვანებაჲ,
რომლებიც გახდით მისი აზრის განმმარტებელნი,
ღროთა უწყების ამხსნელნი და კანონთა სული“.**

მეცნიერული კვლევა პროფეტიზმს მოიხსენიებს, როგორც ერთადერთ მოვლენას საერთო რელიგიის ისტორიაში.³ იგი მიაკუთვნებს მას უკეთილშობილესსა და უძვირფასესს, რაც კი კაცობრიობას გააჩნია რელიგიური თვალსაზრისით.⁴

პლატონიზმი და პროფეტიზმი ერთმანეთს დაუკავშირდა, ხოლო თუ რას ნიშნავს ეს, მოკლედ და ლაპიდარულად გვეუბნება ახალგაზრდა მკვლევარი: „ელინიზმისა და ქრისტიანობის სიმბიოზი გახდა დასავლეთის სულიერი ბედისწერა“.⁵ მასზე, როგორც ქრისტიანული თეოლოგია განისვენებს, ასევე წარმოუდგენელია მის გარეშე დასავლური ფილოსოფია და ეს ძალაშია არა მხოლოდ შუა საუკუნეების, არამედ ახალი ახალი ფილოსოფიის მიმართ. სამართლიანად შეუძლია პაულ დონისენს, დაასკვნას, როგორც იგი აკეთებს ამას თავის წინასიტყვაობაში „ფილოსოფიის საყოველთაო ისტორია“, რომ ახალი ფილოსოფია, თვით აწმყომდის, არანაკლებად იმყოფება ბიბლიის ზეგავლენის ქვეშ, ვიდრე – ანტიკური ფილოსოფიისა.

სულის ორივე სამყაროს შედარება, ამასთანავე, აღმნიშვნელია დასავლური სულის ისტორიის ფართო მონაკვეთების უფრო ღრმა გაგების დასაწყისისა. არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის უმაღლესი მწვერვალები (აგუსტინე, თომა აკვინელი), არამედ, აგრეთვე, ახალი დროის დიდი სულიერი გარღვევები (რეფორმაცია, გერმანული იდეალიზმი), თვით უახლესი მიმდინარეობები ფილო-

¹ O. Apelt, Platons sämtliche Dialoge, I bd. Leipzig O.I., X.

² H. Von Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums, in: Die Kultur der Gegenwart I, V, Berlin 1909. S. 163.

³ L. Durr, Wollen und Wirken der alttestamentlichen propheten, Düsseldorf 1926, s. 2.

⁴ Sdr. C.H. Cornill, Der israelitische Prophetismus, Berlin 1920. S. 176.

⁵ K. Leese, Die Krisis und Wende des christlichen Geistes, Berlin 1932. S. 7.

სოფიისა და თეოლოგიაში (ფენომენოლოგია, ექსისტენციალური ფილოსოფია, დი-ალექტიკური თეოლოგია) დებულობენ ახალ შეფასებას, რითაც ნათელი ეფინება მათ უშინაგანესი აზროვნების მოტივებს თავიანთ თავისებურებაში და მათ ისტორიულ დაფუძნებაში.

თუკი ანტიკურ (ბერძნულ) იდეათა სამყაროს „პლატონიზმად“, ხოლო ბიბლიურს „პროფეტიზმად“ მოვიხსენიებთ, ამის უფლებას გვაძლევს ფაქტი, რომ ამ სამყაროებმა ორივე სულიერ მოძრაობაში თავიანთი ტიპიური და ამიტომ წარმომადგენლობითი გამოხატულება ჰპოვეს. პლატონიზმის სახელს, ამასთანავე, ჩვენ ვიყენებთ უფრო ფართო მნიშვნელობით, რამდენადაც ამით აღვნიშნავთ არა მხოლოდ პლატონის ფილოსოფიას, არამედ აგრეთვე მისი მოწაფის – არისტოტელეს ფილოსოფიასაც. ოტო ლიბმანთან ერთად აგრეთვე ჩვენს ვამბობთ: „ორიგინალობა პლატონისეული, ხოლო მასზე აშკარად დამოკიდებული არისტოტელესეული კონცეფცია ნებას გვაძლევს, ეს საერთო მოდგმა მოვიხსენიოთ, როგორც „პლატონიზმი“ – ფართო გაგებით“.¹

¹ Zur Analysis Wirklichkeit, Strassburg 1900, S.326.