

## პოლიტიკური თეოლოგია და მართლმადიდებლობა

### გურამ ლურსმანაშვილი\*

#### I. შესავალი

საქართველოში „პოლიტიკურ თეოლოგიაზე“, როგორც წესი, არ საუბრობენ. ჩვენი აზრით, ეს იმ ანტაგონისტური დამოკიდებულებითაა გამოწვეული, რაც პოლიტიკისა და თეოლოგიის შესახებ არსებობს. სახელდობრ, პოლიტიკა განიხილება ცალსახად უარყოფით და მიუღებელ სფეროდ, ხოლო თეოლოგია (ღვთისმეტყველება) კი მხოლოდ წმინდანებისა და განსაკუთრებული პატივით დაჯილდოებული პირების საქმედ, შესაბამისად, საზოგადოებაც ხელმძღვანელობს პრინციპით – *„რა აკავშირებს სამართლიანობასა და ურჯულოებას? რაა საერთო ნათელსა და ბნელს შორის? რამ შეათანხმოს ქრისტე და ბელიარი? ან რა ხელი აქვს მორწმუნეს ურწმუნოსთან?“* (2 კორ. 6,14-15) და მიაჩნია, რომ ამ ორი ცნების ერთი დისციპლინის ქვეშ მოქცევა დაუშვებელია. არადა, ზოგადი განმარტების მიხედვით, პოლიტიკა სწორედ იმ პროცესს ეწოდება, რომლის ფარგლებშიც ადამიანები ქმნიან, ინარჩუნებენ, აძლიერებენ და სრულყოფენ ერთად ცხოვრების ნორმებსა და პირობებს. რაც შეეხება თეოლოგიას, ამ კუთხითაც მიზანმიმართულად ვრცელდება ე.წ. „სამი ღვთისმეტყველის“ იდეოლოგია (რომ არსებობდა მხოლოდ სამად სამი ღვთისმეტყველი – იოანე, გრიგოლი და სვიმეონი. შესაბამისად, სხვას არ შეიძლება ეს სახელი ეწოდოს). ეს მოსაზრება განსაკუთრებულად პარადოქსულად მაშინ ყდერს, როდესაც საქართველოში არაერთი უმაღლესი სასწავლებელია, რომლებიც თეოლოგიის ხარისხის დამადასტურებელ დიპლომს გასცემენ. ამ და სხვა ფობიების შეძლებისდაგვარად გასაქრობად, დღევანდელ თემაში სწორედ პოლიტიკურ თეოლოგიაზე ვისაუბრებთ.

\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის მკვლევარი.

## II. პოლიტიკური თეოლოგია – რატომ?

როდესაც ვსაუბრობთ თეოლოგიაზე, ავტომატურად ვუკავშირდებით ეკლესიასაც. მართლმადიდებლური მოძღვრების თანახმად, ნებისმიერი ადგილობრივი ეკლესია, მის წიაღში მსახური სასულიერო პირების პირად ნაკლოვანებათა მიუხედავად, სრულად ატარებს ნებისმიერი მორწმუნის სულის საცხოვრებელ მადლს. თუმცა, არ უნდა დაგვავიწყდეს მეორე გარემოებაც, რომ ეკლესიაშიც დაცემული ბუნების მატარებელი ადამიანები მოღვაწეობენ, მათაც აქვთ მრავალი სახის მიდრეკილება, შეხედულება, რაც, ბუნებრივია, რომ საეკლესიო სტრუქტურის მიერ გადადგმულ ნაბიჯებშიც აისახება. ეკლესიის ისტორია მოწმობს, რომ ცალკეული და თუნდაც უმნიშვნელოვანესი გადაწყვეტილებები, ძალიან ხშირად პოლიტიკურ გავლენას განიცდიდა. წინამდებარე სტატიის მიზანიც სწორედ ეკლესიის, თეოლოგიისა და პოლიტიკის ურთიერთკავშირის შესახებ მსჯელობაა.

მარტივი მოცემულობაა, რომ თუკი მოქალაქეები საკუთარი სახელმწიფოს მიერ გატარებული პოლიტიკისადმი ინდიფერენტულნი არიან, სახელმწიფოს უფრო მეტად ეხსნება ხელ-ფეხი, რომ ამავე მოქალაქეების საწინააღმდეგო პოლიტიკა აწარმოოს. იგივე სიტუაციაა ეკლესიაშიც, თუკი მრევლის წევრები საკუთარი ეკლესიის მიერ წარმოებული პოლიტიკისადმი ინდიფერენტულნი არიან, ბევრად თავისუფლად შეუძლია საეკლესიო სტრუქტურას, რომ ამავე მრევლისათვის დამაზიანებელი გადაწყვეტილებები მიიღოს.

თემაზე საუბარს თავად ტერმინ „პოლიტიკური თეოლოგიის“ მნიშვნელობის განხილვით დავიწყებთ. *„ტერმინი „პოლიტიკური თეოლოგია“ ვარონმა ძველი წელთაღრიცხვით პირველ საუკუნეში შემოიტანა. ის ტრიქოტომიის ნაწილი იყო, რომლის გვერდზეც მითიური და კოსმოლოგიური თეოლოგიები მოიაზრებოდა“.*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ზედანია გ., პოლიტიკური თეოლოგია და მოდერნულობის საკითხი, თბილისი, 2012, 5.

პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ მსჯელობას ვხვდებით ნეტარ ავგუსტინესთან, თომა აქვინელთან და სხვა საეკლესიო ავტორებთან, თუმცა თეოლოგიის ამ დისციპლინით განსაკუთრებული დაინტერესება გერმანელ კარლ შმიტს უკავშირდება, რომელმაც 1922 წელს ცნობილი წიგნი – „*პოლიტიკური თეოლოგია*“ გამოსცა. ცნობილი მართლმადიდებელი თეოლოგისა და ფილოსოფოსის, ხრისტოს იანარასის აზრით, თანამედროვე დასავლეთში ამ ტერმინით აღინიშნება თეოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულება, „რომლის წევრი თეოლოგებიც ადამიანთა ხსნის შესახებ სახარებისეული ქადაგების, პოლიტიკური თეორიებისა და კატეგორიების გამოყენებით განმარტებას ცდილობენ“<sup>2</sup>. ტერმინის შესახებ სხვა განმარტებებიც შეიძლება მოვიძიოთ, მაგრამ ჩვენი თემის მიზანი არა პოლიტიკური თეოლოგიის ეტიმოლოგია, განმარტება, არამედ ის შინაარსია, რომელსაც ღვთისმეტყველების ეს მიმართულება მოიცავს.

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა მოდელი არსებობს, რომლითაც მათი ურთიერთდამოკიდებულება განიმარტება. დევნის პერიოდში ლოგიკური გარემოებების გათვალისწინებით, ქრისტიანობას არ შეეძლო კარგად ორგანიზებული ადმინისტრაციული მოდელი შეექმნა, შესაბამისად, ქრისტიანული ერთობა ზიარი რწმენითა და ღვთისმსახურებით მტკიცდებოდა.

დევნის ეპოქის დასასრულად, როგორც წესი, რომის იმპერატორ კონსტანტინეს ეპოქას მიიჩნევენ, რომელმაც 313 წელს „მილანის ედიქტით“ (*Edictum Mediolanense*) ქრისტიანობას კანონიერი სტატუსი მიანიჭა. ამავე იმპერატორს უკავშირდება კონსტანტინოპოლის დაარსება, რასაც შემდგომში ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ახალი ურთიერთობის ჩამოყალიბებაც მოჰყვა. წინამდებარე თემაში პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ საუბარი მხოლოდ ზოგადი განხილვებით რომ არ შემოიფარგლოს, მასში სამ ძირითად საკითხს მოკლედ მიმოვიხილავთ, ესენია: ეკლესიისა

<sup>2</sup> Yannaras Chr., A Note on Political Theology, St. Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 27, No.1, 1983, 54.

და სახელმწიფოს ურთიერთობის ბიზანტიური მოდელი, ნეტარი ავგუსტინეს პოლიტიკური თეოლოგია და მართლმადიდებელი ეკლესია და სეკულარიზმი, რათა უფრო ნათლად ვაჩვენოთ მკითხველს, რომ პოლიტიკურ თეოლოგიაზე მსჯელობა მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისთვის სიახლე არაა და რომ დღესაც არსებობს გარკვეული საკითხები, რაზეც პასუხის გაცემა სწორედ პოლიტიკური თეოლოგიის გამოცდილებისა და მოსაზრებათა მიხედვითაა საჭირო.

### III. ეკლესიისა და სახელმწიფოს ბიზანტიური მოდელი

პროტოპრესვიტერი გიორგი ფლოროვსკი (1893-1979) განიხილავს რა მეოთხე საუკუნის დასარულს ეკლესიის ცხოვრებაში გაჩენილ სიახლეებს, მიიჩნევს, რომ ქრისტიანობა „მოციქულთასწორი“ კეისრის სახით იმპერიამ გადაიბარა, შეწყდა ეკლესიის „კარჩაკეტილობა“, იზოლაცია და მას უკვე ახალი პრივილეგიებით შეუძლია საკუთარი მოღვაწეობა გააგრძელოს, რასაც, ბუნებრივია, თან სდევს შიში, ეჭვი, ცდუნება და სხვა ახალი საცდურები. პროტოპრესვიტერი იქვე აღნიშნავს: „*IV საუკუნე ყველანაირად ახალი დღის ეპილოგად უფრო ჩაითვლებოდა, ვიდრე პროლოგად. ეს იყო მოძველებული ეპოქის უფრო დასასრული, ვიდრე ჭეშმარიტი დასაწყისი. მაგრამ ხშირად ისეც ხდება ხოლმე, რომ ფერფლიდან ახალი ცივილიზაცია იბადება*“<sup>3</sup>.

რომის იმპერატორს *Pontifex maximus*, ე.ი „უზენაესი ქურუმი“ ეწოდებოდა, შესაბამისად, რელიგიურ საქმეებში ჩარევა არათუ კანონდარღვევად, არამედ საკუთარი მოვალეობის შესრულებად აღიქმებოდა. აქედან გამომდინარე, თუკი უნინ, წარმართული რელიგიის ცხოვრებაში იმპერატორი აქტიურად იყო ჩართული, ამ პროცესის ლოგიკური გაგრძელება აღმოჩნდა ის, რომ საეკლესიო

---

<sup>3</sup> პროტოპრესვიტერი გიორგი ფლოროვსკი, ქრისტიანობა და ცივილიზაცია, <[http://library.church.ge/index.php?option=com\\_content&view=article&id=427%3A2011-09-18-14-41-37&catid=48%3A2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka](http://library.church.ge/index.php?option=com_content&view=article&id=427%3A2011-09-18-14-41-37&catid=48%3A2010-12-12-19-54-08&Itemid=68&lang=ka)> [12.10.2019]

ცხოვრებაშიც აქტიურად დაიწყო ჩარევა, რაც თავად მისთვის, სასულიერო პირებისთვისა და ხალხისთვის, უცხო და მიუღებელი არ აღმოჩნდა. ამ პერიოდში არ არსებობს ორგანო, ინსტიტუტი, რომელიც საეკლესიო სისავსის ნებას გამოხატავს, აქედან გამომდინარე, ლოგიკურია, რომ ეკლესიის „გარეშე საქმეები“, სწორედ იმპერატორის აქტიური ჩარევით წყდება, იქნებოდა ეს პატრიარქების არჩევა, კრებების მოწვევა, ახალი კათედრების დაარსება, შესაბამისი დადგენილებების გამოტანა და ა.შ. თუმცა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ *„ბრიტანელი მონარქებისაგან განსხვავებით, იმპერატორი არ მიიჩნეოდა „ეკლესიის თავად“, იგი მხოლოდ მის „გარეშე საქმეებს“ კუთრივდა და ღმერთის მიერ დადგენილ მფარველად ევლინებოდა ქრისტიანულ სამყაროს“*<sup>4</sup>. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ კონსტანტინე დიდიდან, პირველივე ქრისტიანი იმპერატორიდანვე, საერო და სასულიერო ძალაუფლების სიმფონიზაციის მცდელობა იწყება. საეკლესიო ცხოვრების ერთ სისტემაში მოქცევის მცდელობებმა (იქნებოდა ეს მსოფლიო საეკლესიო კრებების გამართვა, საღვთისმსახურო წეს-განგებათა შეჯერება, საერთო სტრუქტურის ჩამოყალიბება), საეკლესიო წიაღში ერთიანობის განცდა გააჩინა, რაც გარკვეულწილად იმპერატორსაც უკავშირდებოდა. საეკლესიო ადმინისტრაციული ცენტრებიც (რომი, ალექსანდრია, ანტიოქია, კონსტანტინოპოლი) შესაბამისი საიმპერიო პოლიტიკური გავლენების მიხედვით ჩამოყალიბდა, მათგან უპირატესობა კი რომს მიენიჭა, რადგან სწორედ რომიდან იმართებოდა იმპერია. მოგვიანებით, მეოთხე მსოფლიო კრებამ კონსტანტინოპოლს, სხვა საყდრებთან შედარებით, უპირატესობა ამავე ლოგიკით მიანიჭა. კრების კანონი გადმოგვცემს: *„ვამტკიცებთ კონსტანტინოპოლის, ამ ახალი რომის წმინდა ეკლესიის უპირატესობას. რადგან ძველი რომის საყდარს მამებმა სამართლიანად მიანიჭეს უპირატესობა, რამეთუ ის სამეფო ქალაქი იყო, იმავე აზრით აღძრულმა ასორმოცდაათმა ღვთისსათნომყოფელმა*

<sup>4</sup> ბუაძე თ., ეკლესია და სახელმწიფო, <<http://www.orthodoxtheology.ge/churchstate/>> [15.11.2019]

ეპისკოპოსმაც მისი თანაბარი უპირატესობა მიანიჭა ახალი რომის ნმინდა საყდარს, განსაზღვრეს რა სამართლიანად, რომ ქალაქი, რომელსაც პატივი ერგო ყოფილიყო მეფისა და სენატის ადგილსამყოფელი და ძველი სამეფო ქალაქ რომის თანასწორი უპირატესობა მიეღო, საეკლესიო საქმეებშიც მის მსგავსად განდიდდება და მის შემდეგ მეორე იქნება“. (მეოთხე მსოფლიო კრების 28-ე კანონი).

ზნირად, ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის ბიზანტიურ მოდელს „კეისაროპაპიზმს“ (*Cesaropapismo*) უწოდებენ, რაც არასწორი შეფასებაა. თავად ეს ტერმინი მეთვრამეტე საუკუნეშია დამკვიდრებული და სრულად არ გადმოსცემს ბიზანტიის იმპერიისეულ მდგომარეობას. რეალურად, ბიზანტიის იმპერიაში არ გვხვდებოდა იმპერატორის ეკლესიაზე დაქვემდებარება (პაპოკეისარიზმი), ან ეკლესიის იმპერატორზე დაქვემდებარება (კეისაროპაპიზმი), არამედ ამ ორ ინსტიტუტს შორის სუფევდა „ჰარმონია“, „სიმფონია“ (*ბერძნ. Συμφωνία, ლათ. Consonantia*),<sup>5</sup> რაც იმას ნიშნავდა, რომ ძალაუფლების ორი შტო, საერთო, ზიარი ღირებულებების გათვალისწინებით, ერთმანეთთან ჰარმონიულად, შეთანხმებულად მართავდა საკუთარ სამწყსოს. ამის დასტურია ლეონ VI-ის „ეპანაგოგეც“, სადაც ვკითხულობთ: „ერი, ადამიანის მსგავსად, ნანილებისა და ასოებისაგან შედგება, რომელთაგან უმნიშვნელოვანესი მეფე და პატრიარქია; ამიტომაც სხეულის სულიერი და ხორციელი საქმეები მშვიდობისა და ბედნიერებისათვის არის მეფესა და პატრიარქს შორის სიმფონია და ერთობა ყველა სფეროში“<sup>6</sup>.

მართვის ამ მოდელის ჩამოყალიბებაში იმანაც შეიტანა წვლილი, რომ იმპერატორიცა და პატრიარქიც ერთ ქალაქში, კონსტანტინოპოლში იხსდნენ, რაც უფრო მეტად ზრდიდა მათ შორის ურთიერთობას. არავინ უარყოფს, რომ იმპერატორს საეკლესიო ინსტიტუტზე საკმაოდ მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდა (პატრიარქის არჩევა, კრების მოწვევა, ლიტურგიკული პრივილეგიები და

<sup>5</sup> ფიდასი ვ., ბიზანტია, ათენი, 1997, 150.

<sup>6</sup> ბარნოვი გ., ეკლესიისა და რომის იმპერიის ურთიერთობის სიმფონიური მოდელი, ჟურნ. „გული გონიერი“, N18, 2017, 70.

ა.შ.), თუმცა ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ ეკლესია ან პატრიარქი ცალსახად იმპერატორის დაქვემდებარებაში და მისი გავლენის ქვეშ იყო. პირიქით, ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც ეკლესია იმპერატორს არ აძლევდა უფლებას, რომ დაშვებულზე მეტად ჩარეულიყო მის ცხოვრებაში. მაგალითისთვის შეგვიძლია კონსტანტინის მიმართ ჰოსიოსის სიტყვებიც გავიხსენოთ: *„ნუ ჩაერევი საეკლესიო საქმეებში, ნურც ბრძანებებს მოგვცემ, არამედ, პირიქით, ჩვენგან ისწავლე. შენ ღმერთმა სამეფო გიბოძა, ჩვენ კი საეკლესიო საქმეები მოგვანდო. როგორც ის, ვინც შენ ძალაუფლებას მიითვისებს, ნინ აღუდგება ღმერთს, რომელმაც გიბოძა ეს ძალაუფლება, ასევე შენც, თუ მიისაკუთრებ საეკლესიო საქმეებს, დიდი დანაშაულის თანამდები იქნები“*<sup>7</sup>.

საკითხზე საუბრისას აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ ლეონ მეოთხის (ბრძენი) შემთხვევა, როდესაც მას სამი ქორწინებიდან მემკვიდრე არ დარჩა და გადაწყვიტა მეოთხედაც ექორწინა, თუმცა ვერაფრით დაიყოლია ეკლესია, რომ ამ მოქმედების ლეგიტიმაცია მოეხდინა.<sup>8</sup> ეს შემთხვევა ნათელი მაგალითია იმისა, რომ იმპერატორს არ შეეძლო საკუთარი ნებისამებრ შეეცვალა საეკლესიო კანონმდებლობა, რომ არაფერი ვთქვათ ან უკვე ჩამოყალიბებულ დოგმაში ცვლილების შეტანაზე.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით კიდევ ერთხელ გვსურს აღვნიშნოთ, რომ ბიზანტიის იმპერიაში ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის იყო არა პაპოკეისარული, არამედ სიმფონიური მოდელი, რომლის მიხედვითაც, ძალაუფლების ორი შტო ერთმანეთთან შეთანხმებულად ცდილობდა საკუთარი მოვალეობის შესრულებას. თუმცა, ეს იმის უფლებას არ გვაძლევს, რომ სიმფონიური მოდელი სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის საუკეთესო ნიმუშად განვიხილოთ. მასაც საკმაოდ სერიოზული ლაფსუსები ჰქონდა, რაც ძალიან ხშირად, თუნდაც მართლმადიდებელ თეოლოგთა მხრიდანაც კრიტიკის საგანი ხდება ხოლმე, როგორც პროტოპრესვიტერი ალექსანდრე შმემანი

<sup>7</sup> იქვე, 84, იხ. ციტირება: ათანასე ალექსანდრიელი, ეპისტოლე კონსტანტინისადმი 44, PG 25, 745.

<sup>8</sup> ფიდასი ვ., ეკლესიის ისტორია 2, ათენი, 1998, 141.

(1921-1938) აღნიშნავს: „თეოდოსი დიდიდან ეკლესია უკვე არის არა მხოლოდ კავშირი ადამიანებისა, რომლებმაც ირწმუნეს, არამედ იმათი კავშირიც, რომლებიც ვალდებულნი არიან სწამდეთ“.<sup>9</sup>

#### IV. ნეტარი ავგუსტინეს პოლიტიკური თეოლოგია

შეუძლებელია ვისაუბროთ პოლიტიკურ თეოლოგიაზე და არ ვახსენოთ ჰიპოს ეპისკოპოსი ნეტარი ავგუსტინე. 410 წელს ვესტგოთებმა რომი დაარბიეს. რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყოს, გამოჩნდნენ წარმართები, რომლებიც ამ დარბევაში ქრისტიანებს ადანაშაულებდნენ, რადგან ეს უკანასკნელნი რომაულ ღვთაებებს თაყვანს არ სცემდნენ. აღნიშნულმა სიტუაციამ ჰიპოს ეპისკოპოსს უბიძგა დაეწერა „ღვთის ქალაქი“, რომელშიც „ავგუსტინე თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციებისა და ტერმინების გამოყენებით განიხილავს სახელმწიფოს რობას და ცდილობს ის სულიერი, ანთროპოლოგიური და სოციალური ძალები გამოკვეთოს, რომელიც ადამიანთა საზოგადოების ისტორიულ მსვლელობას განსაზღვრავს“<sup>10</sup>.

დასახელებულ წიგნში ნეტარი ავგუსტინე საზოგადოებას ორ ქალაქში „ანაწილებს“ – „ღვთის ქალაქსა“ და „მინის ქალაქში“. ჯოშუა ვირტმაფტერის აზრით, „ნეტარი ავგუსტინეს პოლიტიკური თეოლოგიის ძირითადი საძირკველი სამ უმთავრეს პრინციპზე დგას. ესენია: ნეიტრალიტეტი, ტოლერანტობა და მშვიდობა. თავად რესპუბლიკა ნეიტრალური საზოგადოება უნდა იყოს, რომელშიც ორივე ქალაქის მაცხოვრებლები ცხოვრობენ და ერთმანეთისგან რაიმე სახის უპირატესობით არ უნდა განირ-

---

<sup>9</sup> ზოიძე ო., სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის რამდენიმე ასპექტის შესახებ, <<http://www.orthodoxtheology.ge/church-and-state-relation/>> [07.11.2019]

<sup>10</sup> ბუაძე თ., ეკლესია და სახელმწიფო, <<http://www.orthodoxtheology.ge/churchstate/>> [12.10.2019]



ჩეოდნენ“<sup>11</sup>. ნეტარი ავგუსტინე არ ეთანხმება არისტოტელეს მიერ „ნიკომახეს ეთიკაში“ გადმოცემულ აზრს, რომლის მიხედვითაც, სახელმწიფო და პოლიტიკური ცხოვრება ადამიანის მორალური სრულყოფისთვისაა აუცილებელი. კონკრეტულად იმას, რომ „სხვა გონიერ, მორალურ არსებებთან ურთიერთობით, ანუ პოლისში ცხოვრებით, პოლიტიკური აქტიურობით იხვეწება და ძლიერდება ადამიანის გონება და სათნო ნება; მხოლოდ პოლისში, ანუ პოლიტიკურ ერთობაში შეუძლია ადამიანს სრულყოფილ მორალურ არსებად ჩამოყალიბდეს“<sup>12</sup>.

ნეტარი ავგუსტინე, არისტოტელეს გარდა, ანტიკური ფილოსოფიის სხვა შეხედულებასაც ეწინააღმდეგება, რომლის მიხედვითაც, თითოეული ადამიანი მორალურად ვალდებულია, რომ სახელმწიფო კანონებს დაემორჩილოს. ჰიპოს ეპისკოპოსის თანახმად, ქრისტიანს სახელმწიფოს მიმართ რაიმე სახის მორალური ვალდებულება არ უნდა ჰქონდეს. ნეტარი ავგუსტინეს აზრით, თუკი ქრისტიანი სახელმწიფო ხელისუფლებას ემორჩილება, ეს იმითაა განპირობებული, რომ მისი რწმენით, ყოველი ხელისუფლება ღმერთისგანაა და რომ „ქრისტიანი სახელმწიფოში ღვთის განგებულებას ხედავს და მისი კანონების მორჩილებით ღმერთს ემორჩილება; ურჯულო კი სახელმწიფოში მხოლოდ გარეგნულ მაიძულებელ ძალას ხედავს და თავისი უძღურების გამო იძულებულია მას ქედი მოუხაროს“<sup>13</sup>.

ნეტარი ავგუსტინეს აზრით, სახელმწიფოს ცოდვილი ბუნება იმდენად ღრმავა, რომ იდეალური სახელმწიფოს წარმოდგენა შეუძლებელია, ასეთი რამ უბრალოდ არ არსებობს. ჰიპოს ეპისკოპოსის მიერ ოფიციალური პირებისადმი გაგზავნილ წერილებს თუ გადავხედავთ, დავრწმუნდებით, რომ მისი აზრით, ეკლესია მხოლოდ სახელმწიფო მოხელეებზე ზნეობრივი მოქმედებით უნდა

<sup>11</sup> Wirtshafter J.S., *Augustinian Political Theology: From De Civitate Dei to the 20th Century*, 2011, 20.

<sup>12</sup> ბუაძე თ., ეროვნული იდეის ქრისტიანული თვალსაზრისით მართებული პრინციპები, <<http://www.orthodoxtheology.ge/>ეროვნული-იდეის-ქრისტიანუ/> [15.11.2019]

<sup>13</sup> იქვე.

შემოიფარგლოს და რომ „ეკლესიას არ შეიძლება პოლიტიკური რეფორმების საკუთარი პროგრამა გააჩნდეს. ამით ავგუსტინე პირდაპირ ეწინააღმდეგება პლატონს, რომელიც თავის „რესპუბლიკაში“ იდეალური სახელმწიფოს პარადიგმის გადმოცემას შეეცადა“<sup>14</sup>.

ისიც აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, არ შეიძლება პოლიტიკური ძალაუფლების საკრალიზაცია, ან სასულიერო მმართველობის პოლიტიკური ძალაუფლებით აღჭურვა. თუმცა კათოლიკურმა ეკლესიამ ვერ შეძლო ამ განსხვავების შენარჩუნება, შეცვალა ნეტარი ავგუსტინეს მოძღვრება და მას „ავგუსტინიანიზმი“ უწოდა, რასაც შემდგომში ე.წ. „ორი მახვილის“ კონცეფცია დაეყრდნო, რომლის მიხედვითაც, მინიერი და ზეციური ძალაუფლება ერთმანეთს კი არ უნდა დაუპირისპირდეს, არამედ ერთიან ხედვასა და მოქმედებაში მოექცეს.

თუ ამ ყოველივეს მართლმადიდებლური ეკლესიოლოგიის გადმოსახედიდან დავაკვირდებით, ადვილად მივხვდებით, რომ თანაბრად მიუღებელია როგორც პაპების „ორი მახვილის“ (პაპოკეისარიული) და ასევე „მეფეთა ღვთაებრივი უფლებების“ (კეისაროპაპისტური) ხედვები. მსგავს მიდგომათა დაკანონების მცდელობები, რა თქმა უნდა, აღმოსავლურ ქრისტიანობაშიც მრავლად შეინიშნებოდა, მაგრამ „მართლმადიდებელ ეკლესიაში არასოდეს შექმნილა ეკლესიოლოგიური მოძღვრება, რომელიც ამ გადახვევებს დოგმატურ და კანონიკურ საფუძველს მისცემდა“<sup>15</sup>.

## V. მართლმადიდებელი ეკლესია და სეკულარიზმი

კიდევ ერთი ფობია, რასაც პოლიტიკური თეოლოგიისა და ზოგადად ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობაზე საუბრის დროს ვაწყდებით ხოლმე, სეკულარიზმია (ლათ. *Secularis*). ხშირად თავად ეს ტერმინი ცალსახად უარყოფითად გაიგება და

---

<sup>14</sup> იქვე.

<sup>15</sup> ბუაძე თ., ორი ტიპის სეკულარიზმი,

<<http://www.orthodoxtheology.ge/oritipissekularizmi/>> [12.10.2019]

ათეიზმთანაც იგივედება ხოლმე, რაც, რა თქმა უნდა, სიმართლე არაა. არადა თავად სეკულარიზმი, „როგორც პოლიტიკური სისტემა და იდეოლოგია, ქრისტიანული ევროპის პირმშოა, უფრო მეტიც, მისი არსებობა ქრისტიანობის გაძლიერებამ განაპირობა“<sup>16</sup>. ფობიებისგან თავის ასარიდებლად აუცილებელია ერთმა-ნეთისგან ორი რამ გავმიჯნოთ – ინსტიტუციური სეკულარიზმი და მსოფლმხედველობითი (ღირებულებითი) სეკულარიზმი.

პირველი, ეკლესიისა და სახელმწიფოს ინსტიტუციურ განცალკევებას გულისხმობს, რომ ერთის ლეგიტიმაცია მეორეზე დამოკიდებული არაა და რომ თითოეული მათგანის მოქმედების პრინციპი დამოუკიდებელია, ავტონომიურია. რაც შეეხება მსოფლმხედველობით (ღირებულებით) სეკულარიზმს. ამგვარი იდეოლოგიის მქონე ადამიანები მიიჩნევენ, რომ ცალკეულ რელიგიურ ინსტიტუტებს და ზოგადად ღმერთისადმი რწმენას, საზოგადოებისთვის ცალსახად ნეგატიური შედეგი მოჰქონდა და შესაბამისად მიიჩნევენ, რომ საჯარო სივრცეში ეკლესიაზე და ზოგადად რელიგიაზე საუბარი არ უნდა მიმდინარეობდეს.

თანამედროვე განვითარებულ სამყაროში, რომელშიც ეთნიკური, კულტურული და რელიგიური მრავალფეროვნებაა, შეუძლებელია კონფესიური სახელმწიფო არსებობდეს, შესაბამისად, აბსოლუტურად გასაგები და მისაღებია, რომ ეკლესია და სახელმწიფო ინსტიტუციონალურად ერთმანეთისგან სრულიად გაიმიჯნონ. პირდაპირ შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ინსტიტუციური სეკულარიზმის იდეა ქრისტიანულ მრწამსს საერთოდ არ ეწინააღმდეგება, პირიქით და ამის დასადასტურებლად არაერთი მაგალითის მოყვანა შეგვიძლია. უპირველესი თავად ქრისტეს ცნობილი ფრაზაა: „*მიაგეთ კეისარს კეისრისა, ხოლო ღმერთს – ღმერთისა*“ (მთ. 22, 21). მიდგომა საკმაოდ მარტივია, კეისარი და სახელმწიფო მმართველობა მინიერი წესრიგის დამყარებისკენ იღწვის, მაშინ, როდესაც უფალი მორწმუნეებს სულიერი სრულ-

<sup>16</sup> გეგენავა დ., ეკლესია-სახელმწიფოს ურთიერთობის სამართლებრივი მოდელები და საქართველოს კონსტიტუციური შეთანხმება, თბილისი, 2018, 39.

ყოფისკენ მოუწოდებს, შესაბამისად, ბუნებრივია, რომ ეს ორი სფერო ინსტიტუციურად საერთოდ გამიჯნული იყოს ერთმანეთისგან. აღსანიშნავია იესოს სხვა ფრაზაც: *„ჩემი მეუფება არ არის ამქვეყნიური; ამქვეყნიური რომ იყოს, ჩემი მსახურნი იბრძოლებდნენ, რომ ხელში არ ჩავვარდნოდი იუდეველებს. მაგრამ ან ჩემი მეუფება არ არის ამქვეყნიური“*. (იოან. 18, 36).

როგორც უკვე ვახსენეთ, რომის იმპერიაში ინსტიტუციური სეკულარიზმი არ არსებობდა და იმპერატორი, საერო ხელისუფლების გარდა, რელიგიური სისტემის მმართველიც იყო, ქურუმები კი – სახელმწიფო მოხელეები. შესაბამისად, ბუნებრივია, რომ იმპერიაში იმპერატორი, რომელიც უკვე იყო *Pontifex maximus* (უზენაესი ქურუმი), ღმერთადაც გამოცხადდა და მისი კულტისადმი მსახურება ყველასთვის სავალდებულო გახდა. ამ გადმოსახედიდან რელიგიურ და პოლიტიკურ დისიდენტობას შორის განსხვავება არ არსებობდა. სწორედ ეს გახდა პირველი ქრისტიანების დევნის მიზეზი, მათ უმთავრესად იმის გამო კი არ ავიწროებდნენ, რომ ქრისტე სწამდათ, არამედ იმიტომ, რომ უარს ამბობდნენ იმპერატორისადმი მიძღვნილ რიტუალში მონაწილეობაზე, რაც რელიგიურთან ერთად სახელმწიფო დანაშაულიც იყო. სწორედ ამის გამო იყო, რომ *„ქრისტიანი აპოლოგეტები არისტიდე ათენელი, ნმინდა იუსტინე მონაქმე, ტერტულიანე და სხვ. სამართლებრივი სახელმწიფოს სახელით ითხოვდნენ რელიგიურისა და საეროს განცალკევებას, რელიგიური და სისხლის სამართლის ერთმანეთისგან გათიშვას. ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანი აპოლოგეტები ინსტიტუციონალური სეკულარიზმის მომხრეები იყვნენ“*<sup>17</sup>.

თანამედროვე მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისთვის რომ სეკულარიზაციის საკითხი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოწვევაა, ამაზე თეოლოგებიც ღიად საუბრობენ. ერთ-ერთი მათგანი პერგამოს მიტროპოლიტი იოანე ზიზიულასია. მისი აზრით, ეკლესია მაშინ იცავს საკუთარ თავს სეკულარიზაციის მავნე

<sup>17</sup> ბუაძე თ., ორი ტიპის სეკულარიზმი, <<http://www.orthodoxtheology.ge/oritipissekularizmi/>> [12.10.2019]

ზეგავლენისგან, როდესაც ინახავს იმ ინსტიტუტებს (ბერმონაზვნობა, ლიტურგია...), რომლებიც გამოხატავენ მის არსს: „არ იყოს ამ სოფლისგანი“. სეკულარიზაციისგან სხვა დაცვას ისტორიულად არ უარსებია.

პერგამოს მიტროპოლიტისთვის ეკლესიის სეკულარიზაცია მხოლოდ ინსტიტუციურ საკითხებს არ ეხება (ეკლესია და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობა, საზოგადოება და ა.შ.) არამედ ეთიკურ საკითხებსაც და ასახელებს კონკრეტულ მაგალითს, როდესაც სეკულარიზებული ეკლესია ბაძავს საზოგადოებას და მის სეკულარულ სამართალს, როცა იგი ცუდად ეპყრობა ცოდვილს. *„როცა ეკლესია ცოდვის კრიმინალიზაციას მოითხოვს, მას ავიწყდება, რომ ცოდვილს შეუძლია მოინანიოს და წმინდანი გახდეს. ეკლესიას არ შეუძლია ერთდროულად გამოაცხადოს და მიუტევოს ცოდვები და თან მოითხოვოს ცოდვილების კრიმინალიზაცია. ეკლესიის მისია არ არის, მორალის შესახებ საზოგადოებაში არსებული პოზიციების მიღება, არამედ სიყვარულის და მიმტევებლობის სულის გავრცელება, რითაც ადამიანის მომავალი განთავისუფლდება წარსულისგან“<sup>18</sup>.*

ვახსენეთ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ინსტიტუციური გამიჯვნა და ისიც დავძინეთ, რომ, ამის მიუხედავად, მათ საზიარო ღირებულებები შეიძლება ჰქონდეთ, რომელთა დაცვა და მოფრთხილებაც უმთავრეს დანიშნულებად უნდა იქცეს. რა შეიძლება იყოს ასეთი ფასეულობები?

ზოგადად, ძალიან რთულია ერთი ფორმულის დადგენა, რომელსაც საერთო ფასეულობას ვუნოდებთ, მაგრამ თუ ამოსავალ ნერტილად დასავლურ, ევროპულ ცივილიზაციას მივიჩნევთ, მაშინ ამგვარ ღირებულებათა მოძებნა არ გაგვიჭირდება. საიდუმლო არაა, რომ ევროპა, როგორც კულტურული (და არა გეოგრაფიული) ფენომენი დიდწილად სწორედ ქრისტიანულ ღირებუ-

<sup>18</sup> იოანე ზიზიულასი (პერგამოს მიტროპოლიტი), ეკლესია და ესქატონი, <<https://www.palamacentre.com/>თანამედროვე-ღვთისმეტყველება/განკაცების-მოტივი/მე-მიყვარს-მართლმადიდებლობა/ეკლესია-და-ესქატა-მიტროპოლიტი-იოანე-ზიზიულასი/> [12.10.2019]

ლებებზე დგას. შესაბამისად, შეგვიძლია ეკლესიისა და სახელმწიფოსთვის საერთო მახასიათებლები და ორიენტირებიც გამოვყოთ.

ა) უპირველესად ეს პიროვნების ცნებაა. ეკლესიისთვის ადამიანი არის საღმრთო შესაქმის გვირგვინი, უფლის ხატი და მსგავსი, რომელი ხატების ნაშლაც შეუძლებელია, თუნდაც კონკრეტული ადამიანი უმძიმესი ცოდვით დაეცეს. სახელმწიფოსთვის კი პიროვნება არის ადამიანი, უნიკალური ინდივიდი, რომელსაც აქვს საკუთარი იდეები, მოსაზრებები თუ მისწრაფებები და ყოვლად დაუშვებელია მისი დისკრიმინაცია, შეურაცხყოფა და დამცირება. როგორც მსოფლიო პატრიარქი ბართლომეოსი აღწერს: *„ადამიანის ღირსების პატივისცემისათვის აქტიურობა არ არის ცარიელი ჰუმანური მოთხოვნა, ის მოედინება ქრისტიანული სახარებისეული სიყვარულის შუაგულიდან. ქრისტიანობის კონტექსტში ღვთის მცნებები ეთიკურ იმპერატივს წარმოადგენს, რითაც ის დამატებით მნიშვნელობასა და წონას იძენს“<sup>19</sup>.*

ბ) თავისუფლების ცნება იმდენად დიდი ღირებულებაა, რომ თვით სამოთხეშიც კი არ ისურვა უფალმა მისი შეზღუდვა და საკუთარი ქმნილების თავისუფალ არჩევანს არ შეეწინააღმდეგა. რაც შეეხება სახელმწიფოს, მისი გამართულად ფუნქციონირებისთვის სასიცოცხლოდ აუცილებელია, რომ მოქალაქეებისთვის უზრუნველყოფილი იყოს თავისუფალი ცხოვრება, საქმიანობა, აზრის გამოხატვისა და გამოთქმის უფლება.

გ) აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ თანასწორობის პრინციპიც, *„აღარ არის იუდეველი, აღარც ბერძენი, აღარც მონა და აღარც თავისუფალი, აღარც მამრი და აღარც მდედრი, რადგანაც ყველანი ერთი ხარტ ქრისტე იესოში“* (გალ. 3.28), რომ თუკი სახელმწიფოსთვის კანონის წინაშე ყველა თანასწორია, უფლის წინაშეც არ არსებობს ადამიანებს შორის რასობრივი, ეთნიკური, მსოფლმხედველობითი ან სხვა სახის განსხვავება, რომ უფლისათვის

---

<sup>19</sup> მართლმადიდებლობა და ადამიანის უფლებები – მსოფლიო პატრიარქი ბართლომე, <<https://shotakintsurashvili.wordpress.com/2018/03/22/მართლმადიდებლობა-და-ადამ/>> [12.10.2019]

ყველა ადამიანი თანასწორია და ღმერთისთვის ყველა პიროვნება ძვირფასი განძია.

შესაბამისად, თუკი ინსტიტუციური სეკულარიზმის პირობებში, სახელმწიფოცა და ეკლესიაც მაქსიმალურად დაიცავს ზემოთმოყვანილ ღირებულებებს და მათზე დაფუძნებულ ფასეულობებს, არც ქრისტიანსა და არც უბრალო მოქალაქეს, ამ სისტემის უარყოფითად შეფასებისთვის სერიოზული საფუძველი არ ექნებათ.

## VI. დასკვნა

წინამდებარე თემაში გვსურდა პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ გვესაუბრა, უპირველესად იმ განზრახულობით, რომ ეს სფერო არაა ტაბუდადებული, საშიში, ხელშეუხებელი და საეკლესიო წიაღის გარეთ ჩამოყალიბებული დისციპლინა. პირიქით, ამ საკითხებზე სხვადასხვა ფორმით ეკლესიაში ყოველთვის არსებობდა განსხვავებული შეხედულებები. წმინდანები თუ თეოლოგები, იმ ისტორიული მოცემულობიდან გამომდინარე, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ, პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ საუბარს არ გაუზრბოდნენ. სტატიით, ასევე, გვსურდა კიდევ ერთხელ გაგვემეორებინა, რომ ბიზანტიაში არსებული მოდელი, რომელიც სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობას მიემართება, არ იქნება ჯეროვანი თუ მხოლოდ „კეისაროპაპიზმად“ მოვიხსენიებთ, არამედ უფრო ზუსტი იქნება თუ „სიმფონიას“ ვუწოდებთ, რადგან ბიზანტიურ პერიოდში, ეკლესია და სახელმწიფო საერთო შეხედულებებიდან გამომდინარე, ერთმანეთთან შეთანხმებით, სიმფონიით ცდილობდნენ საკუთარი პოლიტიკის წარმართვას. თუმცა, ეს არ გვაძლევს საფუძველს, რომ სიმფონიური მოდელი უნაკლო სისტემად მივიჩნიოთ და თანამედროვე პრაქტიკაში მისი დანერგვა მოვითხოვოთ, მით უმეტეს მაშინ, როდესაც ინსტიტუციური სეკულარიზმის პირობებში შესაძლებელია ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად არსებობდნენ, მაგრამ ჰქონდეთ სა-

N1(10), 2020

ერთო ღირებულებები, ორიენტირები, რა მიმართულებითაც საკუთარ მოღვაწეობასა და პოლიტიკას წარმართავენ.