

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

# დიალოგი

**N1(10), 2020**

თეოლოგიისა და რელიგიის კვლევების ჟურნალი

# Dialogue

**N1(10), 2020**

Journal of Theology and Religious Studies

Sulkhan-Saba Orbeliani University

UDC(უაკ) 271/279

დ-433

### **სარედაქციო საბჭო**

პროფ. ვაჟა ვარდიძე  
პროფ. ნუგზარ ბარდაველიძე  
ასოც. პროფ. გოჩა ბარნოვი  
ასოც. პროფ. თეიმურაზ ბუაძე

### **EDITORIAL BOARD**

Prof. Vaja Vardidze  
Prof. Nugzar Bardavelidze  
Assoc. Prof. Gocha Barnovi  
Assoc. Prof. Teimuraz Buadze

### **კორექტურა**

ციცინო ხითარიშვილი

### **COPY EDITOR**

Tsitsino Khitarishvili

ჟურნალი „დიალოგი“, N1(10), 2020  
Journal “Dialogue”, N1(10), 2020

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2020  
Sulkhan-Saba Orbeliani University Press, 2020

© ავტორები/Authors, 2020

© სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი/Sulkhan-Saba Orbeliani University, 2020

ISSN 15122069

## შინაარსი

|  |     |
|--|-----|
| <b>სახელმწიფო, ეკლესია და საზოგადოება</b> .....  | 1   |
| ვაჟა ვარდიძე   |     |
| <b>ქრისტიანობა და სახელმწიფო – ილია ჭავჭავაძის<br/>ლიბერალური არჩევანი</b> .....                                 | 21  |
| თეიმურაზ ბუაძე   |     |
| <b>წმინდა საყდრის როლი ერთიანი ევროპის იდეის<br/>განსორცხილებაში (1945-1958 წწ.)</b> .....                       | 42  |
| ირაკლი ჯავახიშვილი   |     |
| <b>პოლიტიკური თეოლოგია და მართლმადიდებლობა</b> .....   | 59  |
| გურამ ლურსმანაშვილი  |     |
| <b>სახელმწიფოსა და რელიგიის შორის კავშირი ავგუსტინუს<br/>„ღვთის ძალაძის“ მიხედვით</b> .....                      | 75  |
| მამა გაბრიელე ბრაგანტინი   |     |
| <b>ორიგენე ალექსანდრიელის პოლიტიკური<br/>ღვთისმეტყველება</b> .....   | 117 |
| ზურაბ ჯაში   |     |
| <b>ქრისტიანი მოქალაქის მსოფლმხედველობითი<br/>თავსებადობა მიწიერი სახელმწიფოს ჯარში მსახურების<br/>დროს</b> ..... | 146 |
| დეკანოზი ლევან მათეშვილი   |     |
| <b>ინტარვიუ რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის<br/>გაბლენიან იერარქთან (მიმოხილვა, თარგმანი, შენიშვნა)</b> .....   | 152 |
| ნუგზარ პაპუაშვილი  |     |



## სახელმწიფო, ეკლესია და საზოგადოება

### ვაჟა ვარდიძე\*

#### I. შესავალი

სახელმწიფო, ეკლესია, რელიგიური ჯგუფები თუ სხვადასხვა პოლიტიკურ-კულტურული ორგანიზაცია საზოგადოებრივი წარმონაქმნებია, რომელთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება, როგორც ამ ერთეულების რეალიზების შემადგენელი ნაწილი, მუდმივ სახეცვლილებას განიცდის. თანამედროვე საზოგადოება, რომელიც მულტიკულტურული და მულტირელიგიური გარემოა, მოითხოვს არა მხოლოდ სხვადასხვა ჯგუფს შორის დამოკიდებულების განსაზღვრას, არამედ სახელმწიფოს მხრიდან სხვადასხვა ჯგუფისთვის ჰარმონიზებისა და მრავალფეროვნების იმ წინაპირობის შექმნას, რომელიც მშვიდობიანი და სამართლიანი თანაცხოვრების საფუძველი გახდება. აქ არ იგულისხმება სახელმწიფოს მიერ სხვადასხვა დამოუკიდებელ სუბიექტს შორის, შიდარელიგიურ თუ რელიგიათშორის დისკურსში ჩართვა და იდეური ან მსოფლმხედველური შუამდგომლობა, არამედ ურთიერთვალდებულებისა და საკონსტიტუციო პრინციპების გაცნობიერების აუცილებლობა, რომელიც საბოლოოდ საზოგადოების მდგრადობასა და სამართლიან ქმედითუნარიანობას განსაზღვრავს.

საზოგადოების შინაგანი მდგრადობა დაფუძნებულია მისი ცნობიერების კომპლემენტარულობაზე და არა სამართლებრივ კატეგორიებსა თუ რელიგიურ წარმოდგენებზე. არც ეკონომიკური ბაზარი, არც პოლიტიკა და არც რელიგიური რწმენა ცალკე აღებული არაა საზოგადოებრივი მდგრადობის გარანტი<sup>1</sup>,

---

\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის რექტორი, პროფესორი.

<sup>1</sup> პოლიტიკური, სამართლებრივი თუ ეკონომიკური წესრიგის არსებობის მიუხედავად, საზოგადოებები მაინც ექცევიან ხოლმე ქაოსისა და არეულობის ტურბულენციაში. ამ ფაქტორთა გამო ადამიანებსა და ერებს შორის მრავალი ომი და უბედურება მომხდარა და ხდება. ხშირად

არამედ საზოგადოების განვითარების პრინციპი და ცნობიერების სიცხადეა, რომელიც გამოხატულია რელიგიურ, პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, კულტურულ თუ სამართლებრივ წესრიგში<sup>2</sup>. ყველა ეს კომპონენტი ლეგიტიმაციას საჭიროებს, რომელიც მათ გრძელვადიან სიცოცხლისუნარიანობას განსაზღვრავს. როგორც პოლიტიკა, ისე რელიგიური წარმოდგენები გარკვეულ კონტექსტში იქმნებიან და ვითარდებიან, აყალიბებენ გარკვეულ სიცხადეს, რომელიც პოლიტიკურ, კულტურულ თუ რელიგიურ წესრიგში კონკრეტულ შინაარსს ჰპოვებს. თუმცა ამ წესრიგთა გამიჯვნა და მათი ერთმანეთთან დამოკიდებულების განსაზღვრა მნიშვნელოვანი მომენტიცაა თვით მათი თვითმყოფადობისა და იდენტობის მკაფიო კონტურების დადგენისათვის. მათი აღრევა იწვევს საზოგადოების ცნობიერების ეროზიას და შედეგად, ამ სფეროების დეგრადირებას. ამიტომ მნიშვნელოვანია, ზუსტად განისაზღვროს ის, თუ რომელ სფეროს რა მოეკითხება და რაზეა პასუხისმგებელი, რაზეა დაფუძნებული მათი სიცოცხლისუნარიანობა და რას აძლევს საზოგადოებას მათი არსებობა. საყურადღებოა არა მარტო ამ სფეროთა ურთიერთგამიჯვნა (როგორც ნეგატიური პროცესი), არამედ საჭიროა მათი ურთიერთმიმართების პოზიტიური განსაზღვრაც, ანუ იმის დაზუსტება, თუ რას აძლევს ერთი მეორეს და რითი ავსებენ ადამიანისა და საზოგადოების ეს სხვადასხვა სფერო ერთმანეთს.

## II. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთმიმართების წესრიგი

ეკლესია-სახელმწიფოს დამოკიდებულება მრავალნაირია და ეს მათი ნების გამოხატულებებიდან მომდინარეობს. თუმცა ამ ნების

---

მშვიდობის, კეთილდღეობისა და ჰარმონიის სახელით საზოგადოებები ერთმანეთს ებრძვიან. აქვე საყურადღებოა მარტინ ბუბერის ნაშრომი „რწმენის ორი ფორმა“, სადაც კარგადაა წარმოჩენილი, თუ როგორ ანადგურებენ ადამიანები ერთმანეთს ღმერთისა და სიყვარულის სახელით. იხ., Buber M., *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen 1994.

<sup>2</sup> შეად., Lammert N., *Zehn Bemerkungen zum Thema Religion und Öffentlichkeit*, in: Josef Rist (Hrsg.), *Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses*, Münster, 2015, 226.

ნებისმიერი გამოვლინება ფუძნდება მათი ლეგიტიმაციის ფარგლებში. მათი ურთიერთობა მხოლოდ ერთი რომელიმეს ხარჯზე ვერ მოხერხდება და ურთიერთდამოკიდებულების განსაზღვრა არ უნდა ეყრდნობოდეს ყალბ (მცდარ) კომპრომისსა თუ თავისუფალ ნებას მოკლებულ გამოხატულებას.

ეკლესიისა და სახელმწიფოს კონსტიტუირების, ისევე როგორც მათი გადაწყვეტილების მიღების პრინციპი სხვადასხვაა. მაშინ როდესაც სახელმწიფოს განმსაზღვრელი ადამიანთა ნებაა, ეკლესია თავისი შემეცნებისა და გადაწყვეტილების წყაროს ღმერთის ნებაში ხედავს. ეკლესიისათვის ამქვეყნიურობა არაა უმთავრესი პრიორიტეტი და სახელმწიფოს ავტორიტეტის მიმართ მისი ლოიალობა განპირობებულია მხოლოდ რელიგიური მრწამსით (შეად., საქმე. 5,29).

თუ სახელმწიფოს ლეგიტიმური ძალის გამოყენების უფლება აქვს, ეკლესიას ყველანაირად ეკრძალება ძალადობის ნებისმიერი ფორმა და მისი ერთადერთი „იძულების“ ინსტრუმენტი ეკლესიიდან ან რელიგიური ჯგუფიდან გამიჯვნის, განკვეთის შესაძლებლობაა. ეკლესიას ჭეშმარიტების საკითხი აინტერესებს, პოლიტიკას – ინტერესთა დაბალანსება. ეკლესია გაცხადებულ და შემდგარ ჭეშმარიტებაზე საუბრობს, პოლიტიკა ერიდება ერთხელ და სამუდამოდ დეფინირებულ ჭეშმარიტებას, რის გამოც არსებობს დემოკრატიისა და პოლიტიკის შესაძლებლობა.

სახელმწიფო უმთავრესი მიზანი სამართლიანობისა და მშვიდობის დამყარებაა, ეკლესიისა კი – ღვთის სასუფევლის დადგომა. სახელმწიფოს ყველაზე მაღალი ღირებულება ადამიანია, ეკლესიის შემთხვევაში – ღმერთი. მაგრამ არ არსებობს ღმერთამდე მისასვლელი გზა, თუ არა ადამიანი. ღმერთი უმთავრესია, მორწმუნე სიკვდილს ამჯობინებს ღვთის სასუფევლის დაკარგვას. თუმცა ღვთის სასუფევლის ძიებაც ეკლესიისათვის ადამიანის ზრუნვაზე გადის, რის გამოც სახელმწიფოს და ეკლესიას საერთო სამოქმედო არეალი ეხსნებათ. ეკლესია ღვთის სასუფევლის ლოგიკით მოქმედებს და მისი ამოსავალი წერტილი თითოეული ადამიანის თავისუფალი ნებაა, თანამედროვე სეკულარული სახელმწიფო ორიენტირებულია საზოგადოებრივი წესრიგის მოწყო-

ბაზე და ამისთვის ძალის ლეგიტიმური გამოყენების უფლებაც აქვს. ადამიანის თავისუფალი ნება დაქვემდებარებულია საზოგადოებრივი მოწყობის წესრიგზე და აქედან გამომდინარე, განსაზღვრავს საკუთარ სამოქმედო არეალს.

ეკლესიასა და სახელმწიფოს განსხვავებული ინტერესები აქვთ, ისე როგორც გადანყვეტილების მიღების განსხვავებული წყარო, რაც განსხვავებულ კომპეტენციებს წარმოშობს, მიუხედავად იმისა, რომ ინტერესთა განხორციელების გზაზე შესაძლოა მათი ინტერესები დაემთხვეს. თანხვედრის წერტილი ადამიანსა და საზოგადოებაზე ზრუნვაა. თუმცა ინტერესთა განსხვავებული ლოგიკა მაინც შობს კონფლიქტის პოტენციალს. ანუ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის დაპირისპირება შეიძლება წარმოიშვას არა მხოლოდ საერთო მიზნების აცდენიდან, არამედ, აგრეთვე, შეჯვრებული ერთობლივი მიზნების განხორციელების ფორმიდანაც.

რადგან აზროვნების რელიგიური (ეკლესიური) და პოლიტიკური (სახელმწიფოებრივი) ლოგიკა ადამიანის ქცევაზეა ორიენტირებული და ორივე ინსტიტუტი საზოგადოებრივ წესრიგში ადამიანზე ზემდგომ ინსტანციადაც მოიაზრებს თავს, ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთს გამონკვევად ევლინება: ისინი არ არსებობენ უბრალოდ როგორც ორი ერთმანეთის გვერდით მყოფი დამოუკიდებელი ორგანიზმი, არამედ ორი ერთმანეთთან გარდაუვალ მიმართებაში მყოფი დაპირისპირებული ძალა, რომელიც შეიძლება პოზიტიურ ან ნეგატიურ სიდიდედ მოგვევლინოს. ზემოხსენებული კონფლიქტის პოტენციური გადაიქცევა პოლიტიკური ძალაუფლების საკითხად, თუკი ინტერესთა განსხვავებული კონტექსტი გამოიკვეთება. „დამოუკიდებლობა“, ცნებითი თვალსაზრისით, გაუზიარებელია, განსხვავებით ჭეშმარიტებისგან, რომელიც გაზიარებას ექვემდებარება. ჭეშმარიტების საკითხი კომპრომისს გამორიცხავს, მაშინ, როდესაც პოლიტიკური დისკურსი კომპრომისს მოითხოვს. სადაც შეიძლება ჭეშმარიტების საკითხი და კომპრომისის აუცილებლობა გადაიხედოს, ეს საერთო მიზნის განხორციელების ფორმაში შეიძლება არსებობდეს. ყველა სახელმწიფოსთვის რელიგია დიდი გამონკვევაა, ისევე, როგორც ეკლესიისთვის (რელიგიებისთვის) სახელმწიფო თეოლოგიური



პრობლემაა, პრობლემა, თუ როგორ უნდა მოხდეს ძალაუფლებისა და ჭეშმარიტების ურთიერთშეჯერება. ისტორიაში ამ წესრიგის მოწყობის მრავალნაირი მაგალითი არსებობს, რომელთა დაჯგუფება ტიპოლოგიურად ორ მოდელად შეიძლება მოხდეს: მონისტური და დუალისტური.

(1) მონისტური მოდელი. დამოუკიდებლობა, როგორც თავისუფლება ან არსებობს ან არა. შუალედურ პოზიციაზე საუბარი აზრს მოკლებულია. როგორც ეკლესიას სურს, ნებისმიერი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ღვთის სასუფეველს ეზიაროს, ასევე, სახელმწიფო ცდილობს თავისი ლეგიტიმური ძალაუფლება, რელიგიური წარმოდგენების მიუხედავად, რეალობად აქციოს. ისტორიულად, ინტერესთა ამ კონფლიქტმა თავი იჩინა თეოკრატიულ ან ათეისტურ წყობაში, სადაც რელიგია ან სახელმწიფო იყო ცალსახა დომინანტი. ისე როგორც თეოკრატიულ წყობაში ჭეშმარიტებისა და ძალაუფლების წყარო *მხოლოდ* რელიგიურ ხედვაშია მოაზრებული, ასევე, ათეისტურ რეჟიმში მოქმედებისა და წესრიგის ფორმას *მხოლოდ* პოლიტიკოსთა გადანყვებულობა განსაზღვრავს. ისტორიაში მონისტური მოდელის თეოკრატიულ გამოვლინებას ვხედავთ არა მარტო ძველ რომაულ, კეისრის ანტიკურ კულტში, შუა საუკუნეების ეკლესიის დომინანტურ მმართველობასა თუ თანამედროვეობაში ცხადად დეკლარირებულ თეოკრატიულ სახელმწიფოში, არამედ იმ პოლიტიკურ წესრიგშიც, სადაც არ ვითარდება ინდივიდუალიზმი, დემოკრატია, თავისუფალი ლიბერალური წესრიგი და სუბიექტზე ორიენტირებული საზოგადოება. ქმედება, რომელიც ობიექტურ (თუ „ჭეშმარიტ“ რელიგიურ, რწმენის) წესრიგზეა მიმართული და სუბიექტის განვითარების თავისუფალ შესაძლებლობას გამოირიცხავს, არ იმსახურებს საბოლოო გამართლებას. მონისტურ მოდელში, რაც რელიგიურად ჭეშმარიტია, ამქვეყნიურადაც სავალდებულოა. არსში რელიგიურად მცდარი, ამქვეყნიურადაც მცდარია, მიუღებელია. რელიგიური სწავლება ნებისმიერი მოქმედების ამოსავალი წერტილია. თეორიული წინააღმდეგობა რელიგიურ და ამქვეყნიურს შორის შეუძლებელია. რაც წინააღმდეგობად ვლინდება, პრაქტიკულად ცოდვად მოიაზრება.

ისტორია მონმეა, აგრეთვე, ათეისტური რეჟიმისა, სადაც სახელმწიფო დომინირებს ეკლესიასა და რელიგიაზე. თუმცა თეოკრატიულიდან განსხვავებით, ათეისტური წესრიგი არ მოი-აზრებს ეკლესიასა და სახელმწიფოს ერთობის საჭიროებას, არამედ რელიგიურ წესრიგს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან მთლიანად განდევნის ან უკეთეს შემთხვევაში, პოლიტიკური მიზნებისათვის მის სრულ ინსტრუმენტალიზებას ახდენს. რადგან ათეისტური რეჟიმი ვერ ბატონობს ადამიანის შინაგან სამყაროზე, რელიგიასთან კონკურენტულ დამოკიდებულებაში ხედავს თავს და რელიგიის ჩანაცვლებას საკუთარი იდეოლოგიით ცდილობს. რადგან რელიგიურობის წყარო არაამქვეყნიურია, ათეისტური რეჟიმი ვერ წვდება რელიგიის ფესვებს და მის წინაშე მხოლოდ გარეგნული გამოვლინების ფორმით თუ იბრძვის. ეს წინააღმდეგობა რელიგიებისთვის ხშირად გადაიქცევა შემოქმედებისა და სიცოცხლუნარიანობის მკვებავ ძალად<sup>3</sup>, რადგან მასში ამქვეყნიურობისაგან გათავისუფლების შესაძლებლობაა განცდილი.

(2) თანამედროვე განვითარებულ სახელმწიფოებში დუალისტური მოდელია დამკვიდრებული. როგორც ეკლესია (თავისი სულიერი სამყაროთი), ისე სახელმწიფო (თავისი ამქვეყნიური წესრიგით) ცდილობს, საკუთარი კომპეტენციის ფარგლებში, სრული უფლებამოსილება განახორციელოს. საკუთარ სუვერენულობას ისინი ზღუდავენ მხოლოდ სხვის კუთვნილ ფუნდამენტურ სფეროში და აქედან გამომდინარე, აღიარებენ საკუთარ შეზღუდულ დამოუკიდებლობას. როგორც სახელმწიფო თავს იკავებს, განაცხადოს სრული პრეტენზია იდეოლოგიურ თუ მსოფლმხედველურ ექსკლუზიურობაზე, ისე ეკლესია არ ჩაეზიარება სახელმწიფოს პოლიტიკურ ძალაუფლებაში და ექვემდებარება წესრიგის განსაზღვრის დემოკრატიულ პროცესებს. უფლებამოსილებათა გადანაწილების პრინციპი სეკულარული სახელმწიფოებრიობის უმთავრეს არსს წარმოაჩენს. სახელმწიფო დამოუკიდებლად ახდენს საკუთარ ლეგიტიმაციას შიდასამყაროსეული რაცი-

<sup>3</sup> Depenhauer O., Kirche-Staat-Gesellschaft, in: Anton Rauscher (Hrg.) Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin, 2008, 938-941.

ონალურობის პრინციპით და ამით ათავისუფლებს ეკლესიას იმ წნეხისაგან, რომ მან იზრუნოს პოლიტიკური წესრიგის მოწყობაზე. სახელმწიფო, უქმნის რა ეკლესიას სამართლებრივად მოწესრიგებულ თავისუფალ სივრცეს, აძლევს მას შესაძლებლობას, საკუთარი რელიგიური მრწამსისა და კანონმდებლობით განსაზღვრულ ჩარჩოთა მიხედვით, იზრუნოს საკუთარ მორწმუნეებზე. თითოეული სისტემა პირობითად არის ავტონომიური და ექვემდებარება სხვებთან ავტონომიურობის ცვალებად პრინციპს. ანუ დიალოგისა და ინტერესთა ურთიერთშეჯერების პროცესში მტკიცდება ყოველი სისტემის ლეგიტიმაციის საფუძველი. სახელმწიფოს ძალაუფლების ლეგიტიმაცია, როგორც ეკლესიისადმი პოლიტიკური უპირატესობა ეფუძნება მის სეკულარულობასა და ნეიტრალურობას სხვადასხვა აღმსარებლობისა და იდეოლოგიის მიმართ. ამით სახელმწიფო გვევლინება მშვიდობისა და თავისუფლების გარანტად. თავის მხრივ, ეკლესიის (თუ რელიგიათა) სულიერი უპირატესობა სახელმწიფოსთან მიმართებით ეფუძნება მსოფლმხედველობრივ ჭვრეტას.<sup>4</sup> შემეცნების განსაკუთრებული წყარო განსაზღვრავს იმას, რომ ეკლესია (ან სხვა რომელიმე რელიგია), საზრისის საკითხთან მიმართებით, განაცხადებს საკუთარ უპირატესობას სახელმწიფოსთან შედარებით. თავის მხრივ, სახელმწიფო, ანიჭებს რა ეკლესიას (თუ რელიგიებს) თავისუფლებას, თავად განსაზღვრონ ყოფიერების საზრისი თუ მსოფლმხედველური საფუძვლები, სამართლიანობისა და მშვიდობის ძიების გზაზე თავისუფლდება წნეხისგან, თავის მოქალაქეებს განუსაზღვროს იდეოლოგია, ყოფიერების საზრისისა და ჭეშმარიტების მეტაფიზიკური სახე. მეტიც, რელიგიური თავისუფლება უკრძალავს სახელმწიფოს, მიჰყვეს მისიონერობას და ადამიანები აიძულოს იდეოლოგიური ვალდებულებით.

როგორც ზემოთ ითქვა, ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთის მიმართ გამონვევაა და არ არსებობს როგორც საკუთარ თავში ჩაკეტილი ორი ურთიერთინდიფერენტული ორგანიზმი, არამედ საკუთარი ამოცანების გადაჭრაში ერთმანეთთან გარდაუვლად

<sup>4</sup> შეად., იქვე, 936-939.

უნევთ ურთიერთობა. ამ ურთიერთობის თემატიზება ორივეს ამოცანაა. როგორც ეკლესიამ, ისე სახელმწიფომ მკაფიოდ უნდა განსაზღვრონ, თუ რას მოელიან ისინი ერთმანეთისაგან და რა როლი მიუძღვით მათ ერთმანეთის მისიის განხორციელებაში. თანამედროვე გერმანელი ფილოსოფოსი და სოციოლოგი იურგენ ჰაბემარსი მოითხოვს სახელმწიფოსა და რელიგიების როლი სათანადოდ იქნეს შესწავლილი ამ ინსტიტუტების ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში, რათა გადაფასებულ იქნას რელიგიების ადგილი საზოგადოების შემდგომ განვითარებაში. იგი ხაზს უსვამს, რომ მსოფლიო რელიგიები გონების ისტორიის ნაწილია. სეკულარული გონების ჩამოყალიბებაში რელიგიებმა და მეტაფიზიკურმა ხედვებმა თავიანთი წვლილი შეიტანეს. ამიტომ სეკულარულმა გონმა უნდა გაარკვიოს, თუ რა როლი მიუძღვის რელიგიას სეკულარული აზროვნების ჩამოყალიბებაში და რა როლს თამაშობენ რელიგიები დღესაც შემეცნებითი უნარის განსაზღვრაში, რომლის საფუძველზეც სეკულარული გონი აყალიბებს საკუთარ პოზიციას რელიგიებთან მიმართებით.

რელიგია (თეონომიური ჭვრეტა) და სეკულარული გონი (ავტონომიური აზროვნება), როგორც სულის კომპლემენტური ორი ფორმა და მასში არსებული დიალექტიური პროცესი განიცდის მუდმივ განვითარებას და ამ მუდამ დაუსრულებელ დიალექტურ პროცესში ხან სეკულარული გონი (რელიგიისგან დამოუკიდებელი დისკურსი) იკავებს წამყვან როლს რელიგიურ აზროვნებასთან მიმართებით, ხან თმობს კიდეც საკუთარ პოზიციებს. დღევანდელი განვითარებული საზოგადოებები ხასიათდება როგორც პოსტსეკულარული საზოგადოება, სადაც სეკულარული გონი არ იკარგება, არამედ მისთვის რელიგია ახალ მნიშვნელობას იძენს. სეკულარული და რელიგიური გონი ურთიერთობის ახალ საფეხურზე ადიან. მართალია, სახელმწიფო სეკულარული რჩება, თუმცა საზოგადოებაში რელიგია ან მეტაფიზიკური აზროვნება მეტ მნიშვნელობას იძენს. მიუხედავად ამისა, როგორც რელიგიური, ისე არარელიგიური მოქალაქის მიმართ რჩება მოთხოვნა, რომ სახელმწიფოს პრინციპების მიმართ და პოლიტიკური დისკურსის გათვალისწინებით, ყველა რელიგიურმა ჯგუფმა საკუთარი

მსოფლმხედველობის აბსტრაჰირება მოახდინოს. ჰაბემარსი მიანიშნებს იმაზე, რომ თუ სეკულარული (ან რელიგიური) უმრავლესობა გამორიცხავს საზოგადოებრივ დისკურსში რელიგიური უმცირესობის აზრს, ეს გამოიწვევს პარალელური საზოგადოებების ჩამოყალიბებას და ერთმანეთის მიმართ ჩაკეტილი ჯგუფების არსებობას, რაც კონფლიქტის დიდი პოტენციალის მატარებელია. მენტალური ცვლილება არა მხოლოდ სეკულარულმა უმრავლესობამ უნდა განიცადოს უმცირესობასთან მიმართებით და ისწავლოს, თუ როგორ ჩართოს უმცირესობა პროცესებში, არამედ რელიგიურმა უმცირესობებმაც თვითკრიტიკულად უნდა შეხედონ თავიანთ ადგილს საზოგადოებაში და გააანალიზონ საკუთარი პასუხისმგებლობა მთლიანი პროცესების მიმართ. ჰაბემარსი სამმაგ ვალდებულებაზე საუბრობს: 1. პლურალურ საზოგადოებაში რელიგიებმა სხვა რელიგიებთან შეხვედრა უნდა ისწავლონ, მათთან სამართლიანი დამოკიდებულება გამოიჩინონ და შეძლონ საკუთარი ჭეშმარიტებისა და მრწამსის მიწოდება ყველასთვის გასაგებ ენაზე; 2. ყველა რელიგიურმა ჯგუფმა თანამედროვე მეცნიერებათა შედეგები უნდა აღიაროს, როგორც სავალდებულო მოცემულობა და რელიგიურად ნეიტრალური ჭეშმარიტება, რომლებთანაც უნდა მოხდეს საკუთარი მრწამსის შეჯერება; 3. სეკულარული სახელმწიფოს პრინციპები უნდა აღიარონ. გარკვეული თვითრეფლექსიის გარეშე რელიგიური ჯგუფები ფუნდამენტალიზმისთვის არიან განწირულები და ამრიგად, თანაბრად უფლებამოსილ სუბიექტებად ვეღარ იქნებიან აღიარებულნი. ეს პროცესები ვერ იქნება კანონის იძულებით თავმობხვეული ან რაიმე გარე მექანიზმებით ვალდებული, არამედ სრულად თავისუფალი ძიების შედეგი უნდა იყოს.<sup>5</sup>

დილოგისა და ურთიერთპასუხისმგებლობის გაცნობიერება როგორც პოლიტიკური, ისე რელიგიური მხარისთვის მნიშვნელოვანია. პოლიტიკურ დისკურსში რელიგიური პოზიციები არარელიგიური მხარისთვისაც გასაგებ ენაზე უნდა იქნეს ფორმუ-

---

<sup>5</sup> Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin, 2012, 325.

ლირებული, ასევე, სეკულარულმა პოზიციამ უნდა გაითვალისწინოს, რომ რელიგიური ჭეშმარიტების წარმომავლობა არაა მისი განსჯის საგანი და მათი განზოგადება არ უნდა მოხდეს. ანუ რელიგიური მარწმუნებლობის გარკვეული „გათარგმნა“ უნდა მოხდეს ყველასთვის გასაგებ ენაზე, რომელიც არა თეოლოგიურ-დოგმატურ საკითხებს შეეხება, არამედ მორალურ პრინციპებსა და საზოგადოებრივ პრაქტიკას, რომელიც სეკულარული წესრიგისთვისაც მნიშვნელოვანია.

საბოლოოდ, ჰაბერმასისთვის მთავარია, რომ ყველა ადამიანს თანაბრად ჰქონდეს შესაძლებლობა, მონაწილეობდეს დემოკრატიული გადაწყვეტილების მიღების პროცესში, იქნება ეს რელიგიური თუ არელებიერი მოქალაქე. რელიგიურ ადამიანსაც უნდა მიეცეს საკუთარი პოზიციის ახსნისა და მისი დასაბუთების შესაძლებლობა.<sup>6</sup> ანუ რელიგიის თავისუფლება პოზიტიურად უნდა იქნეს გააზრებული და მხოლოდ არშეზღუდვას კი არ მოიხრებდეს, არამედ პოზიტიური შინაარსის განსაზღვრის შესაძლებლობაც ეძლეოდეს. ეს თუ არაა გარანტირებული, დემოკრატიის პრინციპი დარღვეულია<sup>7</sup>.

### **III. სახელმწიფოს მსოფლმხედველურ- იდეოლოგიური ნეიტრალურობა**

სახელმწიფოს სეკულარულობა და ნეიტრალურობა რელიგიური გაერთიანებების მიმართ არ ნიშნავს მათგან სრულ იზოლირებას, არამედ მათი ინტერესის გათვალისწინებასა და საკუთარ ინტერესებთან შეთავსებას. თუ სახელმწიფო ცდილობს რელიგიის თავისუფლების არა მხოლოდ ნეგატიური თვალსაზრისით, არამედ პოზიტიურადაც, დაეხმაროს რელიგიებს ამ თავის-

---

<sup>6</sup> Habermas J., Politik und Religion, in: F.W. Graf/H. Maier (Hrg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München, 2013, 291.

<sup>7</sup> შეად., Knapp M., Religion und sekuläre Öffentlichkeit. Die demokratietheoretische Konzeption von Jörgen Habermas, in: J. Rist (Hrsg.), Kirche und Staat. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses, Münster, 2015, 127.

უფლების რეალიზებაში, თავისთავად ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ნეიტრალური, აბსოლუტური გაგებით, როგორც შეხებაში არმყოფი ინსტანცია, ველარ იქნება მოაზრებული. მისი ნეიტრალურობა რელატივირებულია, რადგან სახელმწიფო მეტ ანგარიშს იმას უნდა უწევდეს, ვინც მას მეტად ეხმარება მისი მიზნის მიღწევაში, კერძოდ, საკონსტიტუციო პრინციპების დაცვას, მის განხორციელებასა და განმტკიცებაში. სახელმწიფო (როგორც საკონსტიტუციო პრინციპები) არაა უსულო მექანიზმი, ბრმა კანონების კრებული ან ცოცხალ პროცესს მონყვეტილი სინამდვილე, რომელიც ავტომატურად უნდა მოქმედებდეს. კონსტიტუციაც და სახელმწიფოც საზოგადოების მოთხოვნილებებს უნდა პასუხობდეს. სახელმწიფო თავისი მოქალაქეების ხმასა და გულისცემას უნდა უსმენდეს, რადგან მხოლოდ ასე სმენით თუ შეძლებს იგი, დაიცვას უკეთ თითოეულის თავისუფლება, თავისუფლება, რომელიც ნების გამოხატულებაა. ნება კი დიალოგში, სმენასა და გადაცემაში შეიცნობა. ამიტომ სახელმწიფომ რელიგიებთან მიმართებით უნდა გაითვალისწინოს სხვადასხვა რელიგიისა თუ ეკლესიის კეთილგანწყობა, სარგებლიანობა თუ კეთილუნარიანობა საკონსტიტუციო წესრიგის სასარგებლოდ. თუმცა რელიგიათა განსხვავებული სარგებლიანობა საკონსტიტუციო წესრიგის მიმართ არ ნიშნავს სახელმწიფოს მხრიდან რელიგიების მიმართ სამართლიანობის დარღვევასა და პრეფერენციების გამოვლინებას. სახელმწიფო ყველა ინდივიდის მიმართ თანაბარი უნდა იყოს, რამაც შეიძლება მოითხოვოს განსხვავებული ჯგუფების მიმართ განსხვავებული დამოკიდებულება. სახელმწიფოს ნეიტრალურობა, უპირველეს ყოვლისა, მსოფლმხედველურ და იდეოლოგიურ ნეიტრალობას გულისხმობს. სახელმწიფო არ გამოდის მორალური მსჯავრმდებლის პოზიციაში, არამედ ცდილობს მხოლოდ მშვიდობიანობისა და სამართლიანობის პრინციპი განამტკიცოს. ნეიტრალურობა მოითხოვს განსხვავებულ ინტერესთა ბალანსირებას, რათა სახელმწიფოს ერთიანობა და სუვერენულობა დაიცვას. ლაიციზმისგან განსხვავებით, სადაც სახელმწიფო სრულ დისტანცირებას ახდენს რელიგიებისაგან, ამგვარად გაგებული ნეიტრალურობა ნიშნავს რელიგიათა თავის-

უფლების არა უბრალოდ ფაქტობრივ აღიარებას, არამედ ხელშეწყობას.<sup>8</sup> რადგან თავისუფლება, იქნება ეს სახელმწიფოს თუ ინდივიდის, მხოლოდ მაშინ შეიძლება სრულად რეალიზდეს, როდესაც იგი არა უბრალოდ აღიარებს სხვის თავისუფლებას, არამედ ცდილობს კიდევ აღიარებული თავისუფლების განხორციელებას შეუწყოს ხელი. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ინდივიდისა თუ სახელმწიფოს თავისუფლება ან ცარიელ ცნებად რჩება ან კიდევ შეიძლება უარყოფითი, დესტრუქციული მნიშვნელობა შეიძინოს (ზომ შეიძლება თავისუფლება ისე იქნეს გაგებული, როგორც სრული იგნორი, რომლის შედეგი შეიძლება ტრაგიკული აღმოჩნდეს). სახელმწიფოს პასუხისმგებლობა რელიგიური გაერთიანებების მიმართ სწორედ ამაში გამოიხატება, რომ ყველას თავისუფლების რეალიზებისთვის იზრუნოს.

სახელმწიფოს გახსნილობა სხვადასხვა მსოფლმხედველობისადმი თუ რელიგიური მრწამსისადმი ემყარება იმ ანთროპოლოგიურ სურათს, რომელიც ადამიანის ღირსებასა და მისი თავისუფლების როგორც პიროვნული თვითრეალიზების რწმენაზეა ორიენტირებული. ეს ის ღირებულებებია, რომელთა აღიარების გარეშე აზრს კარგავს ზოგადად ადამიანობასა და ჰუმანურობაზე საუბარი. თუკი სახელმწიფოს საზრიზსა და რელიგიათა შემოთავაზებაზე შეიძლება საუბარი, მაშინ ადამიანის ისეთი ანთროპოლოგიური სურათი უნდა იქნეს აღიარებული როგორც ეჭვდაუდებელი ამოსავალი წერტილი, აქსიომა, რომელზეც ნებისმიერი საზოგადოებრივი მოწყობა ფუძნდება.

კიდევ ერთი არგუმენტი, თუ რატომ არის სახელმწიფოს პასუხისმგებლობა, იზრუნოს სხვისი თავისუფლების რეალიზებაზე, მდგომარეობს არა მხოლოდ მისი პოზიტიური განსაზღვრის სარგებლიანობაში, არამედ იმაშიც, რომ სახელმწიფოს ხშირად არ ძალუძს გაუმკლავდეს მის წინაშე არსებულ ყველა პრობლემას. ამიტომ მისი პასუხისმგებლობაა, ჩაიყენოს სამსახურში ყველა ის ინსტანცია, საზოგადოებრივი ორგანიზმი, რომელიც დაეხმარება

---

<sup>8</sup> შეად., Waldhoff Ch., Religionsfreiheit und ihre Grenze, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin, 2008, 960.



მას ამ პრობლემების გადაწყვეტაში, იქნება ეს განათლების, ჯანდაცვის, კულტურული თვითგამოხატვისა თუ ადამიანის თვითგანვითარების ფუნდამენტურ უფლებებში. როდესაც საუბარია ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებზე, რომელიც შეიძლება ვლინდებოდეს ყოფიერების საზრისის, იდეოლოგიური ორიენტირის, საგანმანათლებლო ბაზისზე თუ სულიერი და ფიზიკური ჯანმრთელობის საჭიროებებში, ასეთ ინსტანციებად კი შეიძლება ეკლესია ან რელიგიები მოევიწიოს. ამიტომ სრული ლაიციზმი არა მხოლოდ დიდი ტვირთია სახელმწიფოსთვის, არამედ გაუმართლებელი სწრაფვა თვითგანსაზღვრის ფუფუნებისაკენ.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> აქ არ მოიზრება სახელმწიფოს სოციალისტური ან პატერნალისტური გაგება, სადაც სახელმწიფოს ეკისრება ყველა საზოგადოებრივ სიკეთეებზე პასუხისმგებლობა (განათლება, ჯანდაცვა, დასაქმება და ა.შ.), არამედ საუბარია ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებსა და იმ საზოგადოებრივ სიკეთეებზე, რომლის გარეშე ძნელია სახელმწიფოს სტაბილურობაზე, განვითარებასა და ჰუმანიზმზე საუბარი. სახელმწიფოს მინიმალისტური ფუნქციის შემთხვევაშიც გარდაუვალია ხელისუფლება დისტანცირდეს საზოგადოების იმ აქტივობებისგან, რომლებიც, მართალია, შეიძლება არ იყოს სახელმწიფოს უშუალო პასუხისმგებლობის ქვეშ, თუმცა უშუალო შემხებლობა ჰქონდეს ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებებთან. ამ უფლებათა უზრუნველყოფაზე პასუხისმგებლობა სახელმწიფოს ლეგიტიმაციის უმთავრესი საფუძველია. თუმცა მისი განსაზღვრა ვერ მოხერხდება საზოგადოებასთან უშუალო დიალოგის გარეშე, რაც ავტომატურად შობს კონსენსუსისა და შეჯერების აუცილებლობას. ეს კი სპობს აბსოლუტურ ზღვარს სახელმწიფოს მინიმალური დატვირთვის გაგებაში, რაც იმას ნიშნავს, რომ ფაქტობრივად მინიმალური გაგება რელატივირებულია. ამიტომ როგორც პატერნალისტური (სოციალისტური თუ კომუნისტური იდეოლოგიაზე დაყრდნობლი), ისევე უკიდურესად ლბერალური (ან „ველური“ კაპიტალისტური) პოზიცია სახელმწიფოს ფუნქციათა ხედვაში წარმოადგენს ორ უკიდურესობას, რომელიც ადამიანისა და საზოგადოების თავისუფლების მიმართ არაა სამართლიანი. თავისუფლებას არ სჭირდება არც გარედან მართვა და არც სრულ იზოლაციაში (კონდიციათა გარეშე) მოქცევა, არამედ იმ პირობების განსაზღვრა, რომელშიც თვითრეალიზებას ნახავს. თავისუფლების კონსტიტუირების (ტრანსცენდენტული) ანალიზის დისკურსი იხ., Präpper Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München, 1991, 182-194. სოციალურ-ეთიკური ვალდებულების შესახებ

#### IV. ეკლესიის საკრამენტული მნიშვნელობა

ეკლესია ღვთის ჩანაფიქრია ხსნისა და სინმიდის მარადიულ ისტორიაში. იგი არაა თვითმიზანი, არამედ მიანიშნებს უფრო მეტზე, ვიდრე თვითონაა. ეკლესია ნიშანი და ინსტრუმენტი ამ ქვეყანაზე ღვთის სასუფევლის დადგომისა. ამიტომ იგი მისიის მატარებელია, ახაროს ყველა ხალხს უფლის კეთილი უწყება (შეად., მთ. 28,19) და იყოს სამყაროში ღმერთის მყოფობის საკრამენტული ნიშანი<sup>10</sup>.

თუმცა სანამ განვმარტავდეთ, თუ რას ნიშნავს ეკლესიის სამყაროში საკრამენტული მყოფობა, ყურადღება გავამახვილოთ რამდენიმე მომენტზე: 1. ეკლესია მისიის მატარებელია და არა მისიის შემოქმედი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიის გააზრება უნდა მოხდეს არა მისი ბუნებიდან გამომდინარე, არამედ მისი მისიიდან, რადგან სწორედ მისიის განხორციელებაში იქმნება ეკლესია. იგი არაა უკვე მზადყოფი ინსტიტუტი, რომელსაც დადებული აქვს საკუთარი სამოქმედო გეგმა, არამედ ღმერთის ქმედებაში *ყალიბდება*, როგორც მისთვის ბოძებული მისიის მსახურება. სახელმწიფოსთან მიმართებით ეს იმას მიანიშნებს, რომ მასთან დიალოგში არ ოპერირებს მარადიული, საზოგადოების მოწყობის უცვლელი მოდელებით, არამედ მასთან ერთად ეძებს საზოგადოების განვითარების ისეთ პრინციპებს, რომელიც წინააღმდეგობაში არ მოვა გამოცხადების ქვეშარიტებასთან. ეს იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ფაქტობრივად ეკლესიას ეხსნება სამოქმედო არეალი ისე, რომ არ იყოს შეზღუდული იდეოლოგიური თუ რაიმე სახის ინსტიტუციური ფორმით. ყოველი ინსტიტუტი თუ

---

აგრეთვე იხ., Pröpper Th., Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialethischer Verpflichtung, in: Th. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg, 2001, 57-71.

<sup>10</sup> დოგმატური კონსტიტუცია ეკლესიის შესახებ, Lumen Gentium 9, ნიგნში: ვატიკანის II კრება, ლ. ალექსიდის თარგმანი, თბილისი, 2006, 78-79.

იდეოლოგიური საფარველი მხოლოდ ინსტრუმენტია ღმერთის მონოდებაზე საპასუხოდ. ამიტომ სახელმწიფოსთან დიალოგში ეკლესია ესწრაფვის არა ინსტიტუციური თვითდამკვიდრებისაკენ, არამედ იმ მიზნის განხორციელებისაკენ, რომელიც მას ხელახლა შობს, კერძოდ, ღმერთთან უშუალო შეხვედრა და მისი მომადლებული კეთილგანწყობის გაზიარება. აქედან გამომდინარე, ეკლესიასა და სახელმწიფოს მართებული ინსტიტუციური შეხვედრა თავისუფალია ძალაუფლებათა კოლიზიისაგან და კონცენტრირებულია თითოეული ინდივიდის თავისუფლებასა და ინტერესთა გათვალისწინებაზე. სწორედ ამ ინტერესის გათვალისწინება და ინდივიდთა შემოქმედებითი ჩართვა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ღვთის სასუფევლის დადგომის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია, რამეთუ ღვთის სასუფეველი არაა გარედან დადებული წმინდა წესრიგი, რომელშიც უბრალოდ შედის ადამიანი, არამედ თითოეული ინდივიდის მიერ თანაქმნილი და ღვთის სულით აღვსილი ესქატოლოგიური რეალობა, რომლის ნიშნები უკვე ამქვეყნადვეა მოცემული.

2. ყოველი ცოცხალი ორგანიზმი საჭიროებს ორიენტირებს. ეს ორიენტირი ეკლესიისათვის იესო ქრისტეა, რომლის შეცნობა საკუთარი იდენტობის გააზრებაში მდგომარეობს, რადგან ეს იდენტობა არაა ჩაკეტილი, დასრულებული, საკუთარ თავში განსაზღვრული შინაარსი, არამედ ტრანსფარენტული, მომავლის განმსაზღვრელი ღია ურთიერთობები; მეტიც, იგი მუდმივად კვეთაში მყოფი და მოყვასზე ორიენტირებული, საბოლოოდ, იესო ქრისტეზეა დაფუძნებული და იესო ქრისტეს მყოფობის სინამდვილეა. ამიტომ მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერება, რომ როგორც ვატიკანის კრების II დოგმატური კონსტიტუცია **Lumen Gentium** აღნიშნავს, ეკლესია, რაც არის *ad intra*, იგივეა *ad extra*. შინაგანად როგორც ცხოვრობს, გარე სამყაროშიც ისე უნდა წარსდგეს, რადგან იგი არის სამყაროში და სამყაროსთვის. ის, რასაც თავისში საკრამენტულ რეალობად აღასრულებს, ეკლესიის მიღმაც აღქმული უნდა იქნეს როგორც სამყაროსათვის სინამდის მომტანი ქმედება და განაპირობებდეს მისი ფერისცვალების დანყებას. თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სამყაროში საკრალურსა

და პროფანულს შორის საზღვარი გადალახულია. შესაქმის მიუხედავად, დუალიზმი შემოქმედსა და ქმნილებას შორის რჩება. მართალია, ეკლესიას ქრისტესავით ორმაგი ბუნება აქვს, თუმცა ქმნილებასა და შემოქმედს შორის ზღვარი მუდამ იარსებებს. ორი ბუნების გამო არ არსებობს ორი ეკლესია, არამედ აქ და ახლა მყოფი ერთი, წმინდა, სამოციქულო და კათოლიკე ეკლესია, რომლისთვისაც ზღვარი არა მის იდენტობაშია (არსშია), არამედ ამ იდენტობის შემეცნებაში (არსებობაში). იდენტობის ხლეჩვა იწყება მაშინ, როდესაც სამყაროში საკუთარ ადგილს სწორედ ვერ საზღვრავს და იწყებს სამყაროს ან საკრალიზებას ან პროფანირებას. ორივე ეს უკიდურესობა საშიშია, რადგან საკრალიზების შემთხვევაში სამყარო ღვთიური ნუსხით იმოსება და შედეგად, ეკლესია მითოლოგიურ ხიბლში ეხვევა, ხოლო სამყაროს პროფანირებით საყოველთაო გაუცხოება ხდება და ფაქტობრივად, შესაქმის საქმე სრულიად უარყოფილია. აზროვნების ასეთი ფორმა, რომელშიც სამყაროს ერთი სანყისის საბაბით მონიზმისა და დუალიზმის ურთიერთმიმართება ირღვევა<sup>11</sup>, საშიშროებაა, აგრეთვე, სახელმწიფოსთვისაც, რადგან რაციონალური დისკურსი იბინდება და სახელმწიფო აღმოჩნდება ზემოთხსენებულ ეკლესია-სახელმწიფოს მონისტურ მოდელში, სადაც ეკლესია ან სეკულარიზებულია (და საქმე გვაქვს ლაიციზმის ან ათეიზმის შემთხვევასთან) ან კიდევ ვიღებთ თეოკრატიულ რეჟიმს, რომელიც სამყაროსა და სახელმწიფოს დამოუკიდებლობას ფაქტობრივად არ აღიარებს.

ზღვრის უგულვებლყოფა შემოქმედსა და ქმნილებას შორის, არსსა და არსებობას შორის (და არა ეკლესიის შიდა გააზრებასა და გარე ცხოვრებას შორის) ეკლესიისათვისაც საშიშია, რადგან

---

<sup>11</sup> მონიზმისა და დუალიზმის ურთიერთმიმართების შესახებ იხ., Bongardt M., Einheit Ja – aber welcher? Freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismusdebatte, in: K. Müller/M. Striet, (Hrg.), Dogma und Denkform, Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg, 2005, 85-100; Müller K., Über den monistischen Tiefenstrom der christlicher Gottrede, in: K. Müller/M. Striet, (Hrg.), Dogma und Denkform, Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg, 2005, 47-84.

ქრისტიანობაში იჭრება აზროვნების მითიური ფორმა, სადაც იკარგება სხვაობა წარმოსახულსა და რეალობას შორის, ხილულ და უხილავ ეკლესიას შორის, ქრისტეს ქმედებასა და მღვდლის წარმომადგენლობას (რეპრეზენტაციის) შორის. მითიური აზროვნების მონისტური ფორმა შეჭრილია ქრისტიანობის ყოველდღიურ პრაქტიკაში ისე, რომ დაკარგულია რეალობაში ერთიანობისა და იმავდროულად განსხვავებულობის ონტოლოგიური სანყისის გაგება. ამას თავისი გავლენა აქვს, აგრეთვე, თეოლოგიურ-პოლიტიკურ დისკურსზე, რომელშიც იკარგება საკრამენტულსა და პროფანულს შორის სხვაობა და წარმართული რელიგიის ელემენტები სინკრეტულად ისე ერევა ქრისტიანულს, რომ ხილული რეალობა, სამყაროს წესრიგი აღარ წარმოადგენს ღვთის შემოქმედებისა და ხსნის ისტორიულ არეალს, რომელშიც უნდა გაცოცხლდეს ქრისტეს მხსნელი საქმე და ამგვარად იგი გადაიქცეს (ფერი იცვალოს) ხსნილ (სინმიდის) რეალობად, არამედ ან თავიდანვე უარყოფილია და წამოყენებულია მისი განადგურების (აპოკალიპტური) მოთხოვნა; ან კიდევ სრულიად შეუსაბამოდ უფლის გამოცხადების ქრისტიანულ სწავლებასთან გაუაზრებლად და დაუსაბუთებლად იჩენს თავს.

ამ კონტექსტში საყურადღებოა *წარმომადგენლობითობის* (რეპრეზენტაციის) ცნება, რომელიც ევქარისტიულ შუამდგომლობაში ქრისტეს რეალურ-ონტოლოგიურ მყოფობაზე მიანიშნებს. *წარმომადგენლობითობის* ცნებას არა მხოლოდ თეოლოგიურ-დოგმატურ დისკურსში აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, როდესაც საუბარია ქრისტიანულ საიდუმლოთა სწავლებაზე, არამედ თეოლოგიურ-პოლიტიკურ დისკურსშიც აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, სადაც იგი ახალ დატვირთვას იძენს, გამომდინარე ეკლესიის მისიის რეალიზების სხვადასხვა ისტორიული კონტექსტისა და პოლიტიკური დატვირთვის მიხედვით. სწორედ ისტორიის ცვალეზად კონტექსტში, როგორც ღმერთის უწყვეტი შემოქმედების დასტურში, ცოცხლდება ღმერთის ნების მარადიული გამოვლინება ქრისტეს ორბუნევენობის სწავლების მაგალითზე, სადაც ეკლესია აცოცხლებს ქრისტეს, როგორც ღმერთის რეალურ წარმომადგენელს, დუალისტური წესრიგის მიხედვით.

ეკლესია მონოდებულია სამყაროსა და სახელმწიფოს წინაშე *წარადგინოს* ქრისტეს მხსნელი საქმე და შესაბამისად, ღმერთის თავისუფალი ნების გამოვლინება, შემოიტანოს ცნობიერება ღვთიური თავისუფლების შესახებ და ამგვარად მოახდინოს ქრისტესეულ ღირებულებათა შუამდგომლობა, გაცოცხლება.

ამ ორი მნიშვნელოვანი შენიშვნის შემდეგ, ერთი მხრივ, ეკლესია, როგორც *მოვლენა (1)* და მეორე მხრივ, *წარმომადგენლობა* სრული იდენტობის გააზრების კონტექსტში (2), აუცილებელია, კიდევ ერთხელ დავაზუსტოთ ეკლესიის საკრამენტული მნიშვნელობა სახელმწიფოსთან მიმართებით. რაზეც ეკლესიას სახელმწიფოსთან დიალოგი შეიძლება ჰქონდეს, ეს ამქვეყნიური წესრიგის საკითხებია. თუმცა როგორც უკვე ზემოთ ითქვა, ამქვეყნიურობა ეკლესიის უმთავრესი საზრუნავი არაა. ამიტომ ეკლესიის სახელმწიფოსთან დამოკიდებულება ვერ იქნება დაფუძნებული მინიერი პრობლემების გადაწყვეტაზე, იქნება ეს პოლიტიკური, სოციალური, ჰუმანიტარული თუ კულტურული, არამედ ეს უნდა ეფუძნებოდეს ეკლესიის იდენტობას, რომელიც ღმერთის მხსნელი ნების გამოხატულებაა. ანუ ეკლესიის სახელმწიფოსთან (და ზოგადად წუთისოფელთან) ურთიერთობა ემყარება ეკლესიის შინაგან ბუნებას, რომელიც სულიწმიდის ქმედებაში ვლინდება და ღვთისა და მოყვასის სიყვარულის რეალურ ხორცშესხმაში კონკრეტდება. მინიერი საკითხებისადმი მსახურება შეიძლება მხოლოდ ამ ხორცშესხმის გამოხატულება იყოს. სოციალური, პოლიტიკური, ჰუმანიტარული თუ ყველა სხვა მსგავსი პრობლემის გადაწყვეტაში ეკლესია შეიძლება ჩანაცვლებულ იქნეს სხვა ინსტიტუტით, რაც მის აუცილებლობას კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენებს. მაგრამ ის, რაშიც ეკლესიას ვერცერთი ინსტიტუტი ვერ ჩაენაცვლება, ეს მისი შინაგანი იდენტობის განხორციელებაა, რომელიც იესო ქრისტეს მხსნელი საქმის შედეგია და რომლის გამოხატულება შეიძლება სახელმწიფოსთან თანამშრომლობაშიც იქნას დანახული. ეკლესიისთვის ღვთის მიერ ბოძებულ იდენტობას ვერცერთი ამქვეყნიური საქმიანობა განამტკიცებს. ეს ღვთის საჩუქარია და მისდამი დამოკიდებულება მხოლოდ მზრუნველობით და მადლიერებით თუ შეიძლება შენარჩუნდეს.

ეკლესიის მნიშვნელობა და მომავალი მხოლოდ მაშინ შეიძლება შენარჩუნდეს, თუკი იგი არაა ჩანაცვლებადი, ერთადერთია კაცობრიობის ისტორიაში როგორც მისი ტკივილისა და სიხარულის ადგილი, სასონარკვეთისა და ახალი იმედის მატარებელი, მოხსენიებისა და მოლოდინის გამობატულება. ასეთი ეკლესიის იდენტობა ნასულდგმულევია არა ამქვეყნიური რეალობით, არამედ იესო ქრისტეში გაცხადებული ესქატოლოგიური ნიშნებით, რომელშიც ეკლესიის საკრამენტული ბუნება შეიძლება გაცოცხლდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეკლესიაში ცხადდება ესქატონი, როგორც ყოველივე რეალობის საფუძველი და საბოლოო მიზანი. ეკლესია არაა უბრალოდ მხოლოდ ადამიანური ინსტიტუტი, არამედ მოვლენა და განხორციელება ღვთის სასუფეველის მოახლოებისა. იგი როგორც *sacramentum futuri* ბრწყინდება მინიერი ფორმით, თავისი სისუსტეებითა და მოწყვლადობით, ლიტურგიულ ბრწყინვალეობასა და ღვთიურ დიდებულებაში. ამიტომ მუდამ დააქვს თავის თავში ის წინააღმდეგობა, რომლითაც ღმერთმა თავი გამოივლინა, იქნება ეს განკაცების საიდუმლო, ჯვარცმის ძლევა მოსილება თუ მკვდრეთით აღდგომის ბრწყინვალეობა. ეს წინააღმდეგობაა, რომელიც შობს წუთისოფელსა და ღვთის სასუფეველს შორის დაძაბულობას, მონობასა და თავისუფლებას შორის ბრძოლას, სინმინდის გამოცდილებასა და სასონარკვეთას შორის აღრევას. ეს ქმნის იმ სინამდვილეს, რომ ეკლესია არის წინააღმდეგობით დალდასმული, მუდამ დგას ჯვარცმის ნიშნის ქვეშ და უნდა იდგეს კიდევ, თუ მას სურს, დაამსხვრიოს წუთისოფლის ლოგიკა, გადალახოს ამქვეყნიურობის შეზღუდულობა და ეზიაროს სრულ თავისუფლებას.<sup>12</sup>

ასეთ ვითარებაში ეკლესია გადაიქცევა წინასწარმეტყველურ-კრიტიკულ ნიშნად, რომელიც უპირისპირდება შიდასამყაროსული სეკულარიზმის, საერთო პასუხისმგებლობის გაუზიარებლობას, ანტაგონიზმსა და თვითგანადგურების დინამიზმს. ეკლესია წინასწარმეტყველური მადლით აღვსილი ებრძვის ეგოიზმს,

<sup>12</sup> შეად., Kasper W., *Katholische Kirche, Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg, 2011, 471-472.

ჰედონიზმსა და თვითკმაყოფილების იმ გამოვლინებას, რომელსაც მიაჩნია, რომ კაცობრიობა თვითკმარია და ღმერთის გარეშე შეძლებს ყველა პრობლემის მოგვარებას. იგი გვევლინება როგორც *მარილი მინისა* (შეად., მთ. 5,13) და მატარებელი იმედისა, რომელიც ურთიერთობათა ყოველნაირ ბანალიზებას გაურბის, შედის კომუნიკაციაში ყველასთან და არ ერიდება პოლიტიკორექტულობასა თუ ტაბუდადებულ ჩარჩოებს. ხარობს ღვთის სიყვარულით და ამ სიყვარულს ყველას გადასცემს.



## ქრისტიანობა და სახელმწიფო – ილია ჭავჭავაძის ლიბერალური არჩევანი

### თეიმურაზ ბუაძე\*

*„ჩვენებური ლიბერალობა სულ სხვა რამეზედ უნდა მოიქცეს მთელის თავისი ძალ-ღონითა... ის „სხვა რამე“ უნდა იყოს ჩვენის დაცემულის ვინაობის აღდგენა, ფეხზედ დაყენება და დაცვა ყოვლის მოსალოდნელის ფათერაკისაგან... ყველამ, ვისაც რამ შეუძლიან, ამ მიმართულების ქვეშ უნდა მოიყაროს თავი – სკოლაა, ბანკია თუ თეატრი. ყველაფერს სულ მაგისკენ უნდა მივუბრუნოთ თავი.“*

ილია ჭავჭავაძე

„ჩვენის დაცემულის ვინაობის აღდგენის“ ილიასეული პროგრამა, ცხადია, ქართული ეროვნული იდენტობის განმტკიცებას ისახავდა მიზნად, რომელიც მის დროს რუსიფიკაციის საფრთხის ქვეშ მყოფი ჩვენი კულტურული, ნაციონალური და რელიგიური იდენტობის ხელახალ აღორძინებას გულისხმობდა. ცნობილი ილიასეული ფორმულა – „მამული, ენა, საწმენოება“ კარგად აჩვენებს, რომ მისი აზრით, ეროვნული თვითმყოფადობა, იდენტობა, „სკოლის, ბანკისა თუ თეატრის“ გარდა, რელიგიურ ფასეულობებზე დაყრდნობით ყალიბდება. ამ ფასეულობების გარეშე ვერცერთი ხალხი შეძლებს საკუთარი იდენტობის შენარჩუნებას. ეს ასე იყო ადრე და ასეა ახლაც. ამის მისაღწევად არ კმარა მონინავე ტექნოლოგიები, მდიდარი ბიუჯეტი და გამართული სახელმწიფო ინსტიტუტები. რაც უფრო ტექნოლოგიურად, ეკონომიკურად და ინსტიტუციურად წარმატებულია ქვეყანა, მით უფრო გახსნილი ხდება უცხო სადამი, ასიმილაციისა და ემანსიპაციის უნარს იძენს.

ებრაელი ხალხის ეროვნული გენეზისის ბიბლიური თხრობა და ასევე, მისი ისტორია, როგორც საკუთარ მიწაზე, ისე განფან-

---

\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, თეოლოგიის საბაკალავრო და სამაგისტრო პროგრამების ხელმძღვანელი.

ტულობისას, თვალნათლივ აჩვენებს, რომ ეროვნული ყოფიერების საფუძველი სარწმუნოებაა. ბიბლია სპეციალურად გვიყვება ებრაელი ხალხის ეროვნული ჩამოყალიბების ისტორიას. ის ნათლად გვიჩვენებს, რომ ამ გენეზისის უმთავრესი ფაქტორი რელიგიური რწმენა, რელიგიურ კულტზე დაფუძნებული ეროვნული კულტურა და საკუთარი ისტორიის აღქმაა. ბიბლიური წიგნები იმასაც გვიყვება, რომ რწმენის დაკარგვასთან ერთად ხალხი წყდებოდა ეროვნულ სხეულს და კარგავდა ეროვნულ იდენტობას, მეზობელი ხალხები იწყებდნენ მათ ასიმილაციას. ეს პრინციპები არა მხოლოდ ებრაელი ხალხის ცხოვრებას განაგებდა, არამედ ყველა ხალხისას. შემთხვევითი არაა, რომ ძველი ქართველები საქართველოს იმ ტერიტორიას უწოდებდნენ, სადაც ექვარისტია და ლოცვები ქართულად აღევლინებოდა. კერძო პიროვნება იქნება თუ მთელი ერი, მისი ჭეშმარიტი იდენტობა მისთვის ღვთის მიერ დადგენილი მსახურების ფორმაა. ვერავინ იპოვის თავის ჭეშმარიტ იდენტობას, თუ არ იცის ვის უნდა ემსახუროს და როგორ; ეს კი შეუძლებელია სარწმუნოების გარეშე; ჭეშმარიტი იდენტობა ღმერთთან მიმართებით განისაზღვრება, თანამედროვე სეკულარული საზოგადოება კი მას სხვებთან (სხვა ადამიანებთან, სხვა ხალხებთან) მიმართებით განსაზღვრავს. თანამედროვე სამყაროში ფაქტობრივად ნაციონალური იდენტობის ერთადერთი საფუძველი ქვეყნის მოქალაქეობაა. თანამედროვე გლობალიზაციურ სამყაროში ეს ნაციონალური იდენტობის შენარჩუნების გარანტიას ვერ მოგცემს. ადამიანი სულისა და სხეულისგან შედგება; სხეული გამუდმებით იცვლება; ადამიანის დაბადებისას, მის შუა წლებში და სიბერისას, შესაბამისი სხეულები გამოუცნობლად განსხვავდება ერთმანეთისგან. ადამიანის იდენტობა უმეტესწილად მის სულში იმალება. ასეა ერის შემთხვევაშიც. ერის სული ეკლესია, ღვთის ხალხია, სხეული კი – მთელი ეროვნული ორგანიზმი. ეროვნული სხეული, მისი არსებობის ფორმები და პირობები გამუდმებით იცვლება, იდენტობას კი რელიგიური და მასზე დაფუძნებული ნაციონალური კულტურული ფასეულობები უნარჩუნებს.

დიდი ადამიანები, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქართული ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებაში, ყოველთვის ხედავდნენ ქრისტიანობის მნიშვნელობას. ასეთი იყო ილია ჭავჭავაძეც, თუმცა მას ისტორიულმა გარემოებებმა ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული ადგილი და მნიშვნელობა მიუჩინა. ილიამდე საქართველოს ბევრი გამოჩენილი სულიერი და საზოგადო მოღვაწე ჰყავდა, მაგრამ ისინი ან ფეოდალურ საქართველოში ცხოვრობდნენ ან რუსული ავტოკრატიული იმპერიის პერიფერიულ გუბერნიაში. მისგან განსხვავებით, ისინი არასოდეს მდგარან საქართველოს ახალი სოციალურ-პოლიტიკური მოწყობის პერსპექტივის წინაშე. ილია ჭავჭავაძე თავის-თავში აერთიანებს თვისებებს, რომლებიც მას უნიკალურ ფიგურად აქცევს ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში. იგი არის წმინდანი, ქართული ლიტერატურის, ანუ კულტურის დიდი შემოქმედი და უზარმაზარი საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწე. ისტორიულმა გარემოებებმა განსაკუთრებული სიცხადით დააყენა ილიას წინაშე ეროვნულ-ეგზისტენციური ამოცანა: ქართველი ერისთვის გამოენახა სოციალური და პოლიტიკური მოწყობის ისეთი მოდელი, რომელიც ქართველებს მოწინავე ევროპელი ხალხების მსგავს სახელმწიფოებრივ ყოფასა და ტრადიციული ქრისტიანული და ეროვნული ფასეულობების შენარჩუნების შესაძლებლობას მისცემდა. როგორც წმინდანმა და შემოქმედმა, მან სწორად ჩამოაყალიბა სულიერი, კულტურული და ეროვნული ფასეულობები, ხოლო როგორც პატრიოტმა და დიდმა საზოგადო მოღვაწემ სწორად განსაზღვრა სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების მოდელი, რომელიც რუსული ცარიზმისგან თავდაღწეულ, დამუკიდებელ ქართულ სახელმწიფოს მოწინავე ევროპულ სახელმწიფოებთან მიუჩენდა ადგილს.

ილია ჭავჭავაძემ მისთვის საოცნებო საქართველოს პოლიტიკური მოწყობის მოდელად ლიბერალური დემოკრატია აირჩია. თანამედროვე ქართველები თითქმის იმავე დილემის წინაშე დგანან, როგორც ილია. ახლაც ისევე, როგორც მის დროს, ქართველების წინაშე ორი „არჩევანი“ არსებობს: დასავლური ან „რუსული“ ორიენტაცია. როგორც მაშინ, ისე ახლაც თანამედროვე

საქართველოს ზედმინევნით ჭირდება „ევროპული ტანსაცმელი“ თავისი ეროვნული ფასეულობების შესანარჩუნებლად და ეროვნული მიზნების ეფექტურად განსახორციელებლად. ყველა სხვა არჩევანი მას ამის შესაძლებლობას წაართმევს.

ილიას მისი თანამედროვე მონინაალმდეგეები დაცინვით მოიხსენიებდნენ „მგვრალ ლიბერალად“, ახლაც – უმეტესწილად რუსული რელიგიური პუბლიცისტიკის გავლენით – არცთუ ცოტა ქართველი ფიქრობს, რომ დასავლური ლიბერალიზმი ქრისტიანულ ფასეულობებთან შეუთავსებელია. ეს არასწორია. რეალურად, ამის საპირისპიროდ, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ თანამედროვე საქართველოში ლიბერალურ დემოკრატიას მხოლოდ ქრისტიანულ ფასეულობებზე დარდნობით შეუძლია არსებობა და სიკეთის მოტანა და პირიქით, ქრისტიანულ საზოგადოებას მისი მიზნების განსახორციელებლად აუცილებლად სჭირდება ლიბერალური დემოკრატია.

სანამ უშუალოდ იმ კონკრეტული მიზეზების განხილვაზე გადავიდოდეთ, რომლებმაც ილია ჭავჭავაძეს ლიბერალური დემოკრატიის არჩევანისკენ უბიძგა, მანამდე რამდენიმე ზოგადი მოსაზრება გვსურს განვიხილოთ, რომლებიც ქრისტიანობასა და ლიბერალურ დემოკრატიას შორის არსებულ ორგანულ კავშირს ნათლად წარმოაჩენს. ილიასეული ციტატები, რომლებსაც მოგვიანებით მოვიყვანთ, აჩვენებს, რომ იგი კარგად ხედავდა ამ კავშირს.

ჯერ იმაზე ვისაუბროთ, რატომ ჭირდება ლიბერალურ დემოკრატიას ქრისტიანული ფასეულობები. საზოგადოდ, სახელმწიფოს ფუნქცია სამართლებრივი წესრიგის დამყარება, მოქალაქეების ლეგალური კონტროლი და ბოროტების აღკვეთაა. მოქალაქეების პოლიტიკური და ეკონომიკური თავისუფლება კი კრეატიულობის, ქვეყნის სწრაფი განვითარების, გამდიდრების და კულტურული და ცივილიზაციური წარმატების საწინდარია. ლიბერალურ დემოკრატიას სურს, მინიმუმამდე შეამციროს სახელმწიფოს მაკონტროლებელი, რეგულაციური ფუნქცია, რათა ჭკვიანი, ენერგიული, კომპეტენტური, ამბიციური და ა.შ. ადამიანების თავისუფლება ბიუროკრატების კონტროლისა და თავნებობისგან

დაიცვას და მათ გამდიდრების, სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში აქტიურად მონაწილეობის, საკუთარი ფასეულობების ლეგალურად დაცვისა და მათი პრომოციის შესაძლებლობა მისცეს. ლიბერალური დემოკრატია, ასევე, ხელისუფლების ქმედებების ეფექტური კონტროლის მექანიზმებს გვთავაზობს, რაც მოქალაქეებს ბიუროკრატიული უკანონობებისა და თავნებობისგან იცავს. როცა საზოგადოებაში ქრისტიანული და ეროვნული ფასეულობების გავლენა ძლიერია სოციალური გავლენის მქონე ადამიანებს ან ბიზნესმენებს არასამთავრობო ორგანიზაციების დახმარებით ბევრი ქრისტიანული და ეროვნული საქმის კეთება შეუძლიათ ისე, რომ დაცულნი იქნებიან სახელმწიფო ბიუროკრატის ზედმეტი ჩარევისგან. როცა საზოგადოებას სწორი ფასეულობები აქვს, მის მიდდარ, გავლენიან, ამბიციურ ნაწილს ამ თავისუფლების კარგად გამოყენების შესაძლებლობა ეძლევა, სახელმწიფო კი თავის ძალას უმეტესწილად დანაშაულის, უსამართლობის, კორუფციის ასალაგმად იყენებს.

მაშინ კი, როცა საზოგადოება არ იცნობს ქრისტიანულ და ეროვნულ ფასეულობებს და არც ეძებს მას, ქვეყანა ძალიან სწრაფად ირყვნება, რადგან ლიბერალური დემოკრატის პრინციპები სახელმწიფოებრივი კონტროლის და რეგულაციის სფეროსა და შესაძლებლობებს ამცირებს. ამიტომაც, რომ ზოგიერთი ანტილიბერალი ლიბერალურ დემოკრატიაში გარყვნილებისა და ქაოსის სათავეს ხედავს. თუმცა უნდა ითქვას, რომ არალიბერალური სახელმწიფოებრივი კონტროლი მხოლოდ დროებით, დროის მცირე პერიოდი შეიძლება იყოს ეფექტური, რადგან საზოგადოებაზე გაცილებით უფრო სწრაფად სიმდიდრესა და ძალაუფლებას დახარბებული სახელმწიფო ბიუროკრატია ირყვნება, რომელიც მალე ქვეყნის სოციალურ და პოლიტიკურ ყოფას აუტანელს ხდის. ქვეყანა ღარიბდება, კონტროლს მოკლებული ხელისუფლება უკიდურესად ირყვნება, ღირსეულ ადამიანებს თავისუფლების ნაკლებობის გამო გასაქანი არ ეძლევა და რაკი დიქტატორული სახელმწიფოები ადრე თუ გვიან ყველა იზოლაციაში ექცევა, იქ სოციალური ყოფა ჯოჯოხეთად იქცევა. ამის მეტყველ მაგალითებს უხვად ვხვდებით ისტორიისა და

ახლანდელ ეპოქაშიც (კუბა, ჩრდილოეთ კორეა, ჰუსეინის ერაყი და ა.შ.)

ანტიდასავლურად განწყობილი მორწმუნე საზოგადოება ფიქრობს, რომ არალიბერალურ, დიქტატორულ წყობას ღმერთი დასასჯელად უფლენს ხოლმე საზოგადოებას, რომელიც აღარაფრად აგდებს სწორ ფასეულობებს და მინიერი ოცნებებით მთვრალი უფსკრულისკენ მიექანება. რაც არ უნდა ეფექტური და გონივრული გვეჩვენებოდეს სასჯელი, არ შეიძლება ის ცხოვრების წესად ვალიართ. თანამედროვე საზოგადოებას არ შეუძლია დიდხანს იცხოვროს თავისუფლების გარეშე, რადგან თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ნამდვილი სიკეთე და ფასეულობები. არალიბერალურ მონარქიებს და დიქტატურებს დიდხანს არსებობა მხოლოდ ძველად ბატონ-ყმობის პერიოდში შეეძლოთ, როცა ადამიანების აბსოლუტურ უმრავლესობას არ გააჩნდა გადამწყვეტი სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ფუნქციები და შესაბამისი თავისუფლებების ქონის განცდაც კი. თანამედროვე ეპოქაში მოქალაქეებს აქვთ კერძო საკუთრება, განათლება, საკუთარი ღირსებისა და უფლებების განცდა, ამიტომაცაა, რომ ჩვენს ეპოქაში თვით მონარქიებიც კი ლიბერალურ დემოკრატიული პრინციპებით იმართება. ის ქვეყანა, რომელიც ლიბერალური დემოკრატიის პრინციპებს უარყოფს, ადრე თუ გვიან მონსტრად იქცევა. მონსტრად იქცევა ის ქვეყანაც, რომელმაც ლიბერალური დემოკრატიის პრინციპები რელიგიის სახელით უარყო. ყველაზე საშინელ დიქტატორულ ქვეყნებს, ყველაზე ამაღლებული, მიმზიდველი იდეოლოგიური კლიშეები აქვთ.

სიკეთე და ბოროტება მორალური კატეგორიებია. ისინი მხოლოდ თავისუფლების შემთხვევაში არსებობენ. ამიტომაცაა, რომ ქრისტე თავისუფლებას არავის ართმევს. იმას, რასაც ქრისტე არ ართმევს ადამიანებს, არ შეიძლება ქრისტეს სახელით წაართვა საზოგადოებას, რადგან ქრისტიანული და ეროვნული ფასეულობების მატარებელი საზოგადოება უნდა იყოს არა მხოლოდ სახელმწიფოს მმართველი პოლიტიკური კასტა და მასთან დაახლოებული ელიტა (მხოლოდ ისინი იჩემებენ თავისთვის თავი-

სუფლებას და აქედან გამომდინარე, ფასეულობების რეალურად ფლობის შესაძლებლობას). ასე რომ, რადგან ლიბერალური დემოკრატია ძალიან სწრაფად ირყვნება და გადაგვარდება სწორი ფასეულობების გარეშე, მას თავისუფლებაზე არანაკლებ სჭირდება ჭეშმარიტი კულტურული, რელიგიური და ეროვნული ფასეულობები.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არა მარტო ლიბერალური დემოკრატია საჭიროებს რელიგიურ ფასეულობებს სწორი ფუნქციონირებისთვის, არამედ ქრისტიანულ საზოგადოებასაც სჭირდება ლიბერალური დემოკრატიის ინსტიტუტები რელიგიური ფასეულობების სოციალურ ყოფაში დასანერგად და შესანარჩუნებლად. მართალია, ეკლესიას ყველა პოლიტიკურ ფორმაციასთან შეუძლია თანაცხოვრება და მას აუცილებლობით არ სჭირდება ლიბერალური დემოკრატია, ეს უკანასკნელი სჭირდება ქრისტიანულ საზოგადოებას, თუნდაც ამ საზოგადოების იმ ნევრებს, რომლებსაც ბუნებრივი მიდრეკილება აქვთ თავიანთი რწმენა და ქრისტიანული ფასეულობები აქტიურ პოლიტიკურ, სოციალურ და ფილანთროპულ მსახურებაში გამონახონ. ეკლესიის მოვალეობა ადამიანური ყოფის ყველა სფეროს განწმენდა, ტრანსფიგურაციაა, მათ შორის პოლიტიკურის, სოციალურისა და ეკონომიკურის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანთა გარკვეულ ნაწილს ამ სფეროში პატიოსანი და მადლისმიერი მსახურებით შეუძლია და სურვილი აქვს ქრისტიანული ფასეულობები მოიპოვოს და განამტკიცოს. ილია ჭავჭავაძე და უამრავი წმინდანი მეფე სწორედ რომ პოლიტიკური მსახურების გამო გახდა სამაგალითო ქრისტიანი. თუ ქრისტიანულ საზოგადოებას წმინდანების გარეშე არსებობა არ შეუძლია, მას, ასევე, არ შეუძლია ილია ჭავჭავაძის მსგავსი პიროვნებების გარეშე არსებობა, ილიას კი ლიბერალური პრინციპები სჭირდებოდა და მოსწონდა, რადგან ლიბერალური თავისუფლებების გარეშე, ვერ შეძლებდა თავისი ქვეყნისთვის ქრისტიანულად ემსახურა.

ჭეშმარიტი ფასეულობები, იქნება ეს ქრისტიანული თუ ეროვნული, მათი მნიშვნელობის ხედვა, მათზე ზრუნვა და მათ წინააღმდეგ მიმართული საფრთხეების სწორი და დროული იდენტი-

ფიკაცია მხოლოდ დიდ ადამიანებს ძალუძთ. ასეთი დიდი ადამიანები მხოლოდ პოლიტიკური ელიტის ოჯახებში არ იბადებიან. ასეთ ხალხს მოქმედებისთვის თავისუფლება სჭირდება, თავისუფლებას თავისი ინსტიტუციური ფორმები და გარანტიები უნდა ჰქონდეს, ამას კი ლიბერალური დემოკრატია გვაძლევს.

მაშინაც კი, როცა საზოგადოება ქრისტიანული და ეროვნული ფასეულობებით ცხოვრობს და ხელისუფლებას გულწრფელად სურს ამ ფასეულობების ერთგული იყოს, ვერავინ მოგვცემს იმის გარანტიას, რომ პოლიტიკურ ელიტას ზუსტად ისევე ესმის და იცის რელიგიური ჭეშმარიტებები, როგორც ეკლესიას. ბიზანტიის ისტორიიდან ბევრი მაგალითი შეგვიძლია მოვიყვანოთ, როცა ქრისტიანი იმპერატორები ქრისტიანობის სინმინდის დაცვის საბაბით ერეტიკოსებს უჭერდნენ მხარს და კეთილმორწმუნე მღვდელმთავრებს დევნიდნენ. ვინ მოგვცემს იმის გარანტიას, რომ თანამედროვე ეპოქაში და მით უფრო მომავალში პოლიტიკურ ელიტას ზუსტად ეცოდინება ქრისტიანობის არსი და თუნდაც მეგობრულად იქნება განწყობილი ეკლესიისა და ქრისტიანობისადმი?! მხოლოდ ლიბერალური დემოკრატია იძლევა ინსტიტუციურ გარანტიებს (ინსტიტუციური სეკულარიზმი) სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიაზე ძალადობის წინააღმდეგ.

XX საუკუნის გამოცდილება გვასწავლის, რომ დიქტატორული რეჟიმების აბსოლუტური უმრავლესობის ხელისუფლება მტრულად იყო განწყობილი ქრისტიანობისადმი. ეს შემთხვევითი არაა. არალიბერალური ქვეყნები, თუნდაც ქრისტიანული ყოფილიყვნენ დასაწყისში, დიქტატურად გადაქცევისას (რისადმი დიდი მიდრეკილება აქვთ), ეკლესიის მტრებად იქცევიან, ან ცდილობენ მის საბოლოოდ დამორჩილებას უღირსი სასულიერო პირების დანაშაულების გზით. ვერცერთი დიქტატორი მოითმენს ღირსეული მღვდელმთავრებისა და გავლენიანი ეკლესიის არსებობას, რადგან ეკლესია სულიწმინდით, ანუ თავისუფლებით ცოცხლობს. ჭეშმარიტი მღვდელმთავარი და სასულიერო პირი პასუხისმგებლობას გრძნობს არა მარტო ღვთის, არამედ მისი სამწყსოს წინაშე და მოვალეა, ის ყველანაირი უსამართლობისგან დაიცვას. ამიტომ



ასეთი სასულიერო პირი არალიბერალური ხელისუფლებისთვის პოტენციური ოპოზიციონერია და ყოველთვის შეეცდება, მისი გავლენის შემცირებასა და უღირსებისთვის ხელშეწყობას.

როცა საზოგადოება ქრისტიანული ფასეულობებით არ ცხოვრობს, თვით მორწმუნე დიქტატორსაც არ შეუძლია თავისი ძალაუფლებით ხალხი ღმერთთან დააბრუნოს (როგორც ფრანგული რევოლუცია, ასევე, რუსული ბოლშევიკური რევოლუციაც აბსოლუტური მონარქიის პირობებში მომწიფდა). დიქტატორი მხოლოდ გარეგნულად და დროებით შეაჩერებს გახრწნის პროცესს, მაგრამ ადრე თუ გვიან ყველაფერი იმ გარდაუვალ ლოგიკას დაექვემდებარება, რაზეც ზემოთ ვისაუბრეთ.

ახლა ის კონკრეტული არგუმენტები განვიხილოთ, რომელთა გამო ილიამ მომავალი საქართველოსთვის ყველაზე ადეკვატურ პოლიტიკურ პრაქტიკად ლიბერალური დემოკრატია მიიჩნია. დიდი მამულიშვილის ამ პოლიტიკური ტრადიციისადმი სიმპათია რამდენიმე მიზეზმა განაპირობა. როგორც ცნობილია, პოლიტიკური ლიბერალიზმი მეფეების, ე.წ. „ღვთაებრივი უფლებების“ მოძღვრებასთან ოპოზიციაში ჩამოყალიბდა, სწორედ ამიტომ ფიქრობდა ილია, რომ „ჭეშმარიტი ლიბერალიზმი“ ქართველებს რუსული ავტოკრატიული ცარიზმისგან გათავისუფლებაში გამოადგებოდა. ამასთან, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ როგორც ჰეივუდი სამართლიანად აღნიშნავს, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, ანუ იმ ეპოქაში, როცა ილია მოღვაწეობდა, ლიბერალიზმი არათუ უპირისპირდებოდა ნაციონალიზმს, არამედ მჭიდროდ უკავშირდებოდა მას. იგი წერს: „ლიბერალური ნაციონალიზმი უმთავრესად იმ გარემოებას ეყრდნობა, რომ კაცობრიობა ბუნებრივად დაყოფილი მრავალ ერად და ყოველ მათგანს საკუთარი მეობა გააჩნია“<sup>1</sup>. ამას კარგად ხედავდნენ ილია, თერგდალეულები და ასევე, ვაჟა-ფშაველაც. ამიტომ იყო, რომ ვაჟას არ აშინებდა ვითომდა ლიბერალიზმისთვის დამახასიათებელი ანტიეროვნული ტენდენციები და თავის ცნობილ, ღრმა პატრიოტული აზრითა და სულისკვეთებით გამორჩეულ პუბლიცისტურ ნერილში – „პატრი-

<sup>1</sup> ჰეივუდი ე., პოლიტიკა, თბილისი, 2008, 163.

ოტიზმი და კოსმოპოლიტიზმი“, რომელიც ილიას „ივერიაში“ დაიბეჭდა, წერს: „ზოგს ჰგონია, რომ ნამდვილი პატრიოტიზმი ეწინააღმდეგება კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ ეს შეცდომაა. ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია ისე, როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტია... ცალცალკე ეროვნებათა განვითარება აუცილებელი პირობაა მთელის კაცობრიობის განვითარებისა“<sup>2</sup>. სწორედ ამიტომაც იყო, რომ ლიბერალი ილია ჭავჭავაძე იმედის თვალითა და სიხარულით ეხმაურება ევროპაში ნაციონალიზმის დაბადებას. ნაციონალიზმს იგი „ნაციონალობად“ მოიხსენიებს და ირლანდიასა და ინგლისის შესახებ 1886 წელს დაწერილ სტატიაში აღნიშნავს: „ეს ნაციონალობა ზოგან ძლევით შეიმოსა: იტალიაში იტალია გააერთა, გერმანიაში – გერმანია და ამ სახით დაქსაქსულ ერს ერთის გვარტომისას ერთად მოუყარა თავი თავთავის ადგილას“<sup>3</sup>. აქედან კარგად ჩანს, რომ ილია „ჭეშმარიტ ლიბერალობას“ და „ნაციონალობას“ იმ პოლიტიკურ ინსტრუმენტებად მიიჩნევს, რომელთა საშუალებით საქართველოსაც შეუძლია გაერთიანებულ ქართულ ტერიტორიაზე ახალი სახელმწიფოებრიობის აშენება და ერის აღორძინება, რაც ჩვენი ხალხის უპირველეს და გადაუდებელ მოვალეობად ესახება.

ლიბერალიზმის მთავარი პათოსი, როგორც ამას თავად ტერმინის ეტიმოლოგიური წარმომავლობა მიანიშნებს, თავისუფლებისკენ სწრაფვაა. თავისუფლება შეიძლება იყოს პოლიტიკური და მსოფლმხედველობრივი. ამიტომაც არსებობს პოლიტიკური და მსოფლმხედველობრივი ლიბერალიზმიც. ამ სტატიაში უმეტეს შემთხვევაში პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე ვსაუბრობთ, რადგან სწორედ ის მოსწონდა ილიას და არა მსოფლმხედველობრივი ლიბერალიზმი. ეს უკანასკნელის რელიგიურს უპირისპირდება და აქედან გამომდინარე, სეკულარიზმითა და რელიგიუზმით ხასიათდება; ეს კი არ შეიძლება მოსაწონი ყოფილიყო ილია ჭავჭავაძისთვის, რომელმაც მამა-პაპათაგან გადმოცემულ

<sup>2</sup> ვაჟა-ფშაველა, პატრიოტიზმი და კოსმოპოლიტიზმი, გაზეთი „ივერია“, N172, 1905.

<sup>3</sup> ჭავჭავაძე ი., თხზულებანი, ტ. IX, თბილისი, 1996, 9.

სამ ფუნდამენტურ „ღვთაებრივ საუნჯეში“ სარწმუნოება შეიტანა. რაც შეეხება პოლიტიკურ ლიბერალიზმს, ის, მსოფლმხედველობრივისგან განსხვავებით, მხოლოდ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ინსტიტუციურ განცალკევებას ითხოვს, რაც ძირითადად თანხმობაშია წმინდა წერილთან, რომლის თანახმად, უფალი თავის მიმდევრებს მოუწოდებს, რომ კეისარს კეისრისა მისცენ და ღვთისა – ღმერთს (მათ. 22, 21). ილიას სიმპათია პოლიტიკური ლიბერალიზმისადმი უდავოდ იმანაც გამოიწვია, რომ ეს იდეოლოგია ომის წინააღმდეგია და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მიზნების განხორციელების გზას მხოლოდ მშვიდობიანი, ინსტიტუციური მეთოდებით ცდილობს. ილია და სხვა თერგდალეულები შექმნილი რეალობის ადეკვატური ანალიზის საფუძველზე კარგად ხედავდნენ, რომ რუსეთის დაქვემდებარებიდან თავდაღწევის მიზნით მშვიდობიანი პოლიტიკური ბრძოლის გზა უნდა აერჩიათ. XIX საუკუნის პირველი ათწლეულების წარუმატებელმა აჯანყებებმა თერგდალეულებს უბიძგა, სანუკვარი მიზნის მისაღწევად უფრო უსაფრთხო, ქართველი ხალხისთვის ნაკლებად ზიანის მომტანი გზა აერჩიათ. ასეთ გზად პოლიტიკური ლიბერალიზმით შთაგონებული ცვლილებები და თავდაუზოგავი შრომა მიაჩნდათ. 1887 წელს საახალწლოდ დანერილ თავის ცნობილ, პუბლიცისტურ წერილში – „რა გითხრათ, რით გაგახაროთ?!“ ილია წერდა, რომ ახლა ომის დრო კი არ იყო, არამედ თავდაუზოგავი შრომისა: „ეხლა ვაჟკაცობა ომისა კი არ უნდა, რომ სისხლსა ჰღვრიდეს, ვაჟკაცობა უნდა შრომისა, რომ ოფლი ჰღვაროს... ეხლაც ომია, ხოლო სისხლისღვრისა კი არა, ოფლისღვრისა, ომი უსისხლო, მშვიდობიანი, წყნარი“<sup>4</sup>.

ადამიანური თავისუფლება უშუალო გამოვლინებას ჰპოვებს ეკონომიკურ, სოციალურ და პოლიტიკურ სფეროში. ლიბერალიზმი ამ აქტივობების ბუნებრივ, სწორ ინსტიტუციურ გამოვლინებებს ეძებს და მათი გარანტიების მოცემას ცდილობს. საზოგადოების განვითარების თვალსაზრისით, ქრისტიანობის წიაღში წარმოსობილი ლიბერალიზმი ადამიანის პიროვნებას, მის

<sup>4</sup> გოგიაშვილი ო., ილია დღეს, თბილისი, 2008, 163.

თავისუფლებას უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე სახელმწიფოს ბიუროკრატიული მართვის ფუნქციას, ამიტომ ის, როგორც ეკონომიკური თეორია, კერძო საკუთრების და საბაზრო ეკონომიკის აუცილებლობას განსაკუთრებულად წარმოაჩენს. ლიბერალებს კარგად ესმით, რომ კერძო საკუთრების გარეშე შეუძლებელია პოლიტიკური, სოციალური და ინდივიდუალური თავისუფლება (აქ საუბარი არაა სულიერ თავისუფლებაზე). თავისუფლება, ლიბერალური თვალსაზრისით, უნივერსალური ღირებულებაა, რომელიც არ დაიყვანება მხოლოდ მატერიალურ ფასეულობებზე და თავის თავში მოიცავს ჩვენი ბუნებრივად თანდაყოლილი უნარების – აზროვნების, რწმენის, აღმსარებლობის თავისუფლად განხორციელებისა და გამოხატვის ფუნდამენტურ უფლებას (ეს უკანასკნელი კი გულისხმობს ყველა ადამიანის ღირსების აღიარებასა და კანონის წინაშე თანასწორობის აუცილებლობას. ამიტომაც, რომ ლიბერალიზმი თავის ყველაზე სრულ, ბუნებრივ გამოხატულებას ლიბერალურ დემოკრატიაში პოულობს). ბუნებრივია, პოლიტიკური ლიბერალიზმის პრინციპების კარგად მცოდნე ილია ჭავჭავაძეს გათვითცნობიერებული აქვს კერძო საკუთრების მნიშვნელობა ქვეყნის განვითარებისთვის. იგი აღნიშნავს: „კერძო საკუთრება ჯერ კიდევ ქვაკუთხედად უდევს [...] ცხოვრებას დანინაურებულ ქვეყნებისას მთელ დედამიწის ზურგზე“<sup>5</sup>; კერძო საკუთრების დაცვის აუცილებლობის შესახებ კი ცოტა მოგვიანებით ბრძანებს: „ხელშეუხებლობა პირადის საკუთრებისა [...] მერმისის ქვაკუთხედად არის აღიარებული, და ყოველს, რაც ჰზღუდავს და ჰხუთავს ამ ხელშეუხებლობას, რჯული ძნელად იშვინევს, ძნელად იწყნარებს“<sup>6</sup>.

კლასიკური ლიბერალიზმის ფუნდამენტური პრინციპების გავლენის ქვეშ მყოფი ილია სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ხალხის კეთილდღეობა და წარმატება ბუნებრივ სიმდიდრეზე მეტად საზოგადოებრივი წყობისა და სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობათა ეფექტურ ინსტიტუტებზეა დამოკიდებული. ამ

<sup>5</sup> ჭავჭავაძე ი., ამას ვამბობ და ვღალატებ, ქუთაისი, 1997, 222.

<sup>6</sup> იქვე, 233.

საკითხს ილია სტატიების ციკლში – „ცხოვრება და კანონი“ განიხილავს. იგი აღნიშნავს: „კაცს მაგოდენად ვერა შველის თურმე, ვერა სიკეთე ჰაერისა, ვერცა სიმსუქნე მიწისა, ვერც შვიძლება ყოველგვარის წარმოებისა, თუკი კაცთა შორის კეთილად დადგენილი და ცხადად განსაზღვრული არ არის ურთიერთშორის უფლება და მოვალეობა. კაცთა კმაყოფილებისთვის, ხალხთა კეთილდღეობისთვის, ეს უფრო აუცილებლად საჭიროა, ვიდრე სხვა რამე ქვეყანაზედ“<sup>7</sup>.

ილია ჭავჭავაძე და თერგდალეულები, საქართველოს მომავალი პოლიტიკური მოწყობის შესაძლებლობათა გაანალიზებისას, ლიბერალიზმის პრინციპებს იმიტომ ანიჭებდნენ უპირატესობას, რომ ამ უკანასკნელის შემთხვევაში ხედავდნენ წოდებათა შერიგების, საერთო თანხმობისა და საზოგადოებრივ ძალთა გაერთიანების პერსპექტივას, რომელიც ილიასავე გავლენით „საერთო ნიადაგის“ თეორიის სახელითაა ცნობილი. ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკური შეხედულებების კომპეტენტური მკვლევარი ომარ გოგიაშვილიც წერს: „ილიას „საერთო ნიადაგის“ თეორია და ლიბერალიზმის პრინციპები საერთო კონცეპტუალურ იდეას ეფუძნებოდა“<sup>8</sup>.

ილიამ, მართალია, კარგად იცოდა, რომ პირადი თავისუფლება არ დაიყვანება პოლიტიკურ თავისუფლებაზე, მაგრამ ისიც კარგად ესმოდა, რომ ადამიანების აბსოლუტური უმრავლესობისთვის ეს უკანასკნელი პირველის გარანტიაა. ლიბერალიზმი ადამიანის პირადი ინიციატივის, საკუთარი უნარის, ნიჭისა და ძალისხმევის თავისუფლად გამოვლენის ინსტიტუციური გარანტიაა. ილიას კარგად ჰქონდა ეს გარემოება გაცნობიერებული და კარგად ხედავდა ყოველი მოქალაქის აქტივობისა და მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საკუთარი თავის მოიმიედგობის“ მნიშვნელობას ქვეყნის განვითარებისთვის. ამიტომ წერს: „ჩვენი

<sup>7</sup> გოგიაშვილი ო., ილია დღეს, თბილისი, 2008, 179.

<sup>8</sup> იქვე, 113.

ცხოვრების შარა-გზა ჩვენვე უნდა გავიკაფოთ, ბედი და უბედობა ხელთ უნდა ვიგდოთ... ჩვენს გარეშე ჩვენი ხსნა სიზმარია“<sup>9</sup>.

როგორც მოსალოდნელი იყო, პოლიტიკური ლიბერალიზმის არსში ღრმად გარკვეული ილია, როდესაც ამ იდეოლოგიაზე საუბრობს, სინამდვილეში ლიბერალურ დემოკრატიას გულისხმობს, რადგან მისთვის ლიბერალიზმი, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური თანასწორობის პრინციპს („ერთი პიროვნება – ერთი ხმა“) და ყოველი ადამიანის ღირსების აღიარებას უკავშირდება. ის წერს: „ჭეშმარიტ ლიბერალობას კაცებურის ღირსების გრძნობა დიდი ასოებითა აქვს დაწერილი თავის დროშაზედ“<sup>10</sup> და არაერთგზის, სხვადასხვა ფორმით გამოხატავს ერთსა და იმავე აზრს: „თანასწორობა... სულია და გული ყოველის წყობისა“<sup>11</sup>.

როდესაც ილია ჭავჭავაძის უაღრესად აქტიურ საზოგადო მოღვაწეობას განვიხილავთ, ცხადად დავინახავთ, რომ მას ლიბერალურ დემოკრატიაში განსაკუთრებულად ის მოსწონდა, რაც მას ანტიკური დემოკრატისგან განასხვავებს. აქ ტოკვილის ე.წ. „ექსპედიენტებს“ ვგულისხმობთ. მართალია, თავად ილია ამ ტერმინს არასოდეს იყენებს, მაგრამ როგორც ვნახავთ, ის და ტოკვილი პოლიტიკური ცხოვრებისა და აქტივობის ერთსა და იმავე ფორმას მიიჩნევენ სასურველად. აქ, ცხადია, დემოკრატია იგულისხმება, მაგრამ ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ტოკვილსა და ბევრ თანამედროვე ადამიანს განსხვავებული შეხედულებები აქვთ. ბევრი ადამიანი ფიქრობს, რომ დემოკრატია ყოველთვის თანასწორობისა და თავისუფლების ბუნებრივ გარანტიად გვევლინება. თუმცა ფრანგი მოაზროვნე ამტკიცებს, რომ ადამიანში ორი ძლიერი მისწრაფება მოქმედებს – თანასწორობისა და თავისუფლების სურვილი. ამასთან, ხალხისთვის თანასწორობა უფრო ძვირფასია, ვიდრე თავისუფლება და თუ ამის საჭიროება დაინახა, მეორეს ადვილად განირაგს პირველის მისაღწევად. ამ დიდი მოაზროვნის მიხედვით, ადამიანები თანასწორობასა და თავისუფლებას ერთ-

<sup>9</sup> ჭავჭავაძე ი., თხზულებათა სრული კრებული 10 ტომად, ტ. V, თბილისი, 1955, 321, 323.

<sup>10</sup> იქვე, 168.

<sup>11</sup> ჭავჭავაძე ი., ამას ვამბობ და ვლალადებ, ქუთაისი, 1997, 38.

ნაირად მხოლოდ მაშინ უფრთხილდებიან, როცა ერთნაირი ან თითქმის ერთნაირი ცხოვრების დონით სარგებლობენ. მაგრამ მაშინ, თუ ეკონომიკური თავისუფლება ერთს, სხვებთან შედარებით, მკვეთრად გამდიდრების საშუალებას აძლევს, შედარებით წარუმატებელ უმრავლესობას სურვილი უჩნდება, თავისი უფლებები ცენტრალურ ხელისუფლებას გადასცეს, რათა ეკონომიკური და სხვა სახის რეგულაციების საშუალებით სახელმწიფომ შეზღუდოს თავისი მოქალაქეების თავისუფლება და იძულებით გაათანაბროს ისინი ქონებრივი და სოციალური თვალსაზრისით; ეს კი ნიშნავს, რომ სოციალური და ქონებრივი უთანასწორობის შიში მასას უბიძგებს, ადვილად დათმოს თავისუფლება და სახელმწიფოს უფლებას აძლევს, ხალხის სახელით უმრავლესობის ტირანია დაამყაროს უმცირესობაზე. ზუსტად ეს აფიქრებინებს ტოკვილს, რომ დემოკრატია ყოველთვის არ გულისხმობს თავისუფლებას (პოსტსოციალისტურ ქვეყნებში მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის ნოსტალგია „სოციალისტური თანასწორობისადმი“ ტოკვილის მოსაზრების კარგ არგუმენტად გამოდგება). აქედან კარგად ჩანს, რომ ტოკვილი დემოკრატიის სისუსტეს ბრბოს ფსიქოლოგიაში ხედავს, რომლითაც ყოველთვის სარგებლობს ცენტრალური ხელისუფლება. ამიტომაცაა, რომ მისი აზრით, დემოკრატიის გადარჩენა თავად სახელმწიფოს, ცენტრალურ ხელისუფლებასა და საკონსტიტუციო რეფორმებს კი არ შეუძლია, არამედ „ექსპედიენტებს“, რომლებსაც სამოქალაქო საზოგადოება ქმნის. ეს ექსპედიენტებია: თავისუფალი ასოციაციები, სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელი მედია, სასამართლო და ეკლესია, ადგილობრივი თვითმმართველობა და ა.შ. ტოკვილი კულტურული, ეროვნული, ისტორიული და სხვა ფასეულობების შენარჩუნების საქმეში უმთავრეს როლს თავისუფალ ასოციაციებს ანიჭებს. მისი აზრით, დემოკრატიის ეპოქაში თავისუფალი ასოციაციები იმავე როლს თამაშობს, რასაც არისტოკრატები „ძველი რეჟიმისას“, ინახავენ რა იმ ფასეულობებს, რომლებსაც მატერიალურ ინტერესებზე კონცენტრირებული უმრავლესობა არაფრად აგდებს.

ადვილი დასანახია, რომ ექსპედიენტები, რომლებსაც ტოკვილი დემოკრატიაზე საუბრისას ჩამოთვლის, პოლიტიკური ლიბერალიზმის ინსტრუმენტებია. მათ მნიშვნელობას კარგად ხედავდა ილია ჭავჭავაძეც. „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“, ქართული თეატრი, გაზეთი „ივერია“, „სათავადაზნაურო ბანკი“ და ა.შ. რომლებიც ან თავად ილიამ დააარსა ან მის ჩამოყალიბებაში აქტიურად მონაწილეობდა, ტოკვილისეული ასოციაციების კარგი მაგალითებია. ილია, ისევე როგორც ტოკვილი, ფიქრობს, რომ სწორი ეროვნული განვითარებისთვის აუცილებელი ფასეულობების განჭვრეტა და მათი დაცვა მხოლოდ ერთეულებს ძალუძთ, რაშიც ხელი არც სახელმწიფო ბიუროკრატია უნდა შეუშალოთ და არც უმრავლესობამ. ამის გარანტიებს კი ყველაზე მეტად ლიბერალური დემოკრატია, კერძოდ, ტოკვილისეული ექსპედიენტები იძლევა.

ლოგიკურია, ბოლოს ის მთავარი ფასეულობები განვიხილოთ, რომელთა გარეშე, ილიას აზრით, შეუძლებელია ეროვნული იდენტობის შენარჩუნება და ნაციონალური სხეულის დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრივი არსებობა.

1860 წელს გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ სტატიაში ილია წერს: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავცემთ შთამომავლობას“<sup>12</sup>. ამ ფრაზიდან კარგად ჩანს, რომ დიდი მამულიშვილის აზრით, სახელმწიფოებრივი იდეის არსი, უპირველეს ყოვლისა, ფუნდამენტური რელიგიური, კულტურული და ეროვნული ფასეულობების შენარჩუნებაა. მას ამით იმის თქმაც სურს, რომ როგორ მიზნებსაც არ უნდა ისახავდეს ხალხი, თუ ის ამ „სამ საუნჯეთაგან“ ერთ-ერთს მაინც უგულვებლყოფს, უპასუხისმგებლო და უღირსი აღმოჩნდება მომავალი თაობების თვალში; ე.ი. ამ ღირებულებათა დაცვა ქართველი ხალხის მარადიული ვალდებულებაა.

<sup>12</sup> ჭავჭავაძე ი., თხზულებათა სრული კრებული 10 ტომად, ტ. III, თბილისი, 1953, 26-27.



ფასეულობები, რომლებსაც ილია სიტყვა „მამულით“ აღნიშნავს, ცხადია, უპირველეს ყოვლისა, საქართველოს ისეთი მონინავე პოლიტიკური მოწყობის მოდელს გულისხმობს, რომელიც ქართველ ხალხს ფუნდამენტური რელიგიური და ეროვნული ფასეულობების შენარჩუნებაში დაეხმარება და მას პოლიტიკურად დამოუკიდებელ, სამართლიან, დაცულ, ჰარმონიულ, მონინავე, სულიერი და კულტურული ტენდენციებით მდიდარ სოციალურ ყოფას მოუტანს. ილიამ და თერგდალეულებმა არჩევანი ლიბერალურ დემოკრატიაზე გააკეთეს. ეს არჩევანი კი „ბუნებრივი“ და სწორი იმის გამო იყო, რომ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უპირველესად ის საქართველოს პოლიტიკური დამოუკიდებლობისკენ მშვიდობიანი ინსტიტუციური რეფორმების გზას უჩვენებდა; მეორე – საქართველოს ამსგავსებდა მონინავე ქრისტიან ევროპელ ხალხებს, რაც მათსავით სწორი პოლიტიკური და სოციალური განვითარების პერსპექტივას გვიქადდა; და მესამე – ლიბერალური დემოკრატია უაღრესად ქრისტიანული პოლიტიკურ-სოციალური ფენომენია და მხოლოდ ქრისტიანულ წიაღში შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო; ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ქვეყნის ასეთი მოწყობა არათუ შესაძლებელს გახდოდა, არამედ ხელს შეუწყობდა ქრისტიანული ფასეულობების დაცვასა და შენარჩუნებას. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობა, სხვა რელიგიებისგან განსხვავებით, ფუნდამენტურ აქცენტს ადამიანური ბუნების დაცემულობაზე აკეთებს. აქედან გამომდინარე, ის თავის უმთავრეს მისიას პიროვნების გამოსხნაში ხედავს, რაც პირადი ცოდვილი მიდრეკილებებისა და ცოდვაში მყოფი ამასოფლის მიჯაჭვულობისგან მაღლისმიერ გათავისუფლებას გულისხმობს. რადგან მხოლოდ პიროვნების გამოსხნაა შესაძლებელი და მხოლოდ მას ხელენიფება თავისუფლება, ქრისტიანობა პიროვნებას სახელმწიფოზე, სოციუმზე მაღლა აყენებს და პიროვნულ თავისუფლებას უმაღლეს ფასეულობად მიიჩნევს. სწორედ ამან მოიტანა პოლიტიკური ლიბერალიზმის გაჩენის აუცილებლობა, რომელიც თავისუფლების ინსტიტუციურ გარანტიებს გვთავაზობს, აუცილებელ მინიმუმამდე დაჰყავს რა სახელმწიფოს მარეგულირებელი ფუნქცია (ანტიკური სამყარო, რომელიც არ იცნობს

ადამიანური ბუნების დაცემულობას, სინმინდეს, უპირველეს ყოვლისა, ღვთაებრივ წესრიგში ხედავს, რომლის განხორციელების უმთავრეს ინსტრუმენტად სახელმწიფოს აღიქვამს. ამიტომ ანიჭებს ეს ეპოქა ღვთაებრივ სტატუსს იმპერატორებს, ფარაონებს და მათი სახით, თავად სახელმწიფოს, რომელსაც გაცილებით მაღლა აყენებს, ვიდრე პიროვნებას). შემთხვევითი არაა, რომ პოლიტიკური ლიბერალიზმი სწორედ ქრისტიანულ ევროპაში დაიბადა. მართალია, ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგია რომის იმპერიაშიც იყო, მაგრამ იქ ლიბერალური ტენდენციების დაბადებას ხელი მსოფლმხედველობრივმა და ინსტიტუციურმა ინერციამ შეუშალა. ამ უკანასკნელს უნდა მიენეროს ის ფაქტი, რომ შუა საუკუნეების განმავლობაში ქრისტიანულმა მონარქიებმა მკვეთრად გამოხატული საკრალური განზომილება შეინარჩუნეს, რაც უმეტესად თანხმობაში არ მოდის არც უფლის სიტყვებთან: „ხოლო ან მეუფებაჲ ჩემი არა არს ამიერ სოფლით“ (იოან. 18,36) და არც ე.წ. იუსტინიანეს „სიმფონიის“ კონცეფციასა და ნეტარი ავგუსტინეს პოლიტიკური თეოლოგიის პრინციპებთან. ქრისტიანული პოლიტიკური მსოფლმხედველობის ლიბერალური ბუნება ცხადად XVII-XVIII საუკუნის დასავლური ევროპული პოლიტიკური აზრის წიაღში გამოვლინდა. აღმოსავლეთ ევროპასა და სხვა მართლმადიდებელ ქვეყნებში ამას ხელი თურქეთის ბატონობამ შეუშალა. იმ ეპოქაში, ფაქტობრივად, ერთადერთი თურქეთის ზენოლისგან თავისუფალი მართლმადიდებელი ქვეყანა რუსეთი იყო, მაგრამ იქაც ლიბერალური პოლიტიკური აზრის გაჩენას ხელი შეუშალა ე.წ. „მესამე რომის“ სახელით ცნობილმა პოლიტიკურ-მესიანისტურმა კონცეფციამ, რომელიც ბიზანტიის იმპერიული სულის გაგრძელების გაუმართლებელი სურვილის გამოხატულებაა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გაუმართლებელი იქნებოდა გვეფიქრა (როგორც ამას ზოგიერთი აკეთებს), რომ ლიბერალური დემოკრატია მხოლოდ დასავლური ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელი ფენომენია. ის „ევროპულია“ მხოლოდ იმიტომ, რომ პირველად დასავლეთ ევროპაში მიიღო ჩამოყალიბებული პოლიტიკური კონცეფციის სახე. ქართველმა ხალხმა სულიერი, კულტურული და პოლიტიკური იდენტობა ქრისტი-

ანობის წიაღში შეიძინა, ამიტომ მისთვის ლიბერალური დემოკრატია ისეთივე სასურველი და წარმატების სანინდარი იქნება, როგორც დასავლეთ ევროპელისთვის. ევროპულ ტანსაცმელში გამონყობილი და თავისი ქვეყნის თავდაუზოგავი მსახურებისთვისთვის საქართველოში დასაბრუნებლად მომავალი ილია ამიტომ ეუბნება ლელთ ლუნიას, რომ ევროპულმა ტანსაცმელმა ხელი არ უნდა შეუშალოს მასში გამონყობილი გულანთებული ქართველის ამოცნობაში.

ილიას ტრიადაში „მამულის“ შემდეგ „ენა“ მოდის. ცხადია, ეს შემთხვევითი არაა. მას, სახელმწიფოსთან ერთად, ქართველი ხალხის მთავარ მაკონსოლიდირებელ ძალად ერთიანი ლიტერატურული ენა, კულტურა და საერთო ისტორიული მახსოვრობა – „ერთობა ისტორიისა“ – მიაჩნდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იმ დროს ქართველების დიდი ნაწილი, მაგალითად, სვანები და მეგრელები ყოველდღიურ ყოფაში ქართულს ძალიან იშვიათად, თითქმის არ იყენებდნენ. იმისთვის, რომ ქართული ენა ერის იდენტობის საფუძველი გამხდარიყო, საჭირო იყო მას ყველგან ნორმატიული სალიტერატურო ენის სტატუსი დაებრუნებინა, ლეგალურ, ადმინისტრაციულ ენად გადაქცეულიყო და რუსული ჩაენაცვლებინა. ამიტომ დააარსა ილიამ ტოკვილისეული „ექსპედიენტი“, ანუ არასამთავრობო ორგანიზაცია – „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“, რომელსაც ქართული კულტურისა და ისტორიის კარგად მცოდნე ოლივერ რაისნერმა „ქართველი ერის სკოლა“ უწოდა, რითაც ნათლად წარმოაჩინა ამ საზოგადოების ეროვნული მასშტაბის მქონე პოლიტიკური, კულტურული და საგანმანათლებლო მნიშვნელობა. ილიას მიხედვით, ქართული ენა უნდა ყოფილიყო მთავარი იარაღი, რომლითაც ქართველები საერთო ეროვნულ კულტურას, საერთო ისტორიულ წარსულს ეზიარებოდნენ. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ უკანასკნელს ანიჭებდა, რადგან ითვალისწინებდა ქართველების არაერთგვაროვან რელიგიურ აღმსარებლობას. როდესაც 1877 წელს რუსეთის იმპერიამ მანამდე ოსმალეთის დაქვემდებარებაში მყოფი აჭარის ანექსია მოახდინა, ილიას იმედი გაუჩნდა, რომ ეს მხარე ისევ ქართული ეროვნული სხეულის

სრულუფლებიანი ნევრი გახდებოდა. ამის გამო წამონია მან წინ „ისტორიის ერთობა“ და იმავე წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში დაწერა, რომ არაფერი ისე „არ შეამსჭვალვს ხოლმე ადამიანებს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“<sup>13</sup>.

ის, რომ ილიამ თავის ტრიადაში „სარწმუნოება“ მესამე ადგილზე მოათავსა, ცხადია, სულაც არ ნიშნავს ქრისტიანობის მნიშვნელობის დაკნინებას. მას ამით მხოლოდ იმის მინიშნება სურდა, რომ შუა საუკუნეებისგან განსხვავებით, მოდერნულ ეპოქაში რელიგიური აღმსარებლობა აღარ შეიძლებოდა ეროვნული კუთვნილების კრიტერიუმად ჩათვლილიყო. ილიას დროს ქართველების ყველაზე მტკივნეული პრობლემა დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის არქონა იყო. ახალი ნაციონალური პროექტის განხორციელება ყველა ქართული მხარის „მამულში გაერთიანებით“ უნდა დაწყებულიყო, ამიტომაც მოათავსა მან „მამული“ დასაწყისში. ტრიადაში „სარწმუნოების“ შეტანით ილიამ ყოველგვარი ამბივალენტობის გარეშე მიანიშნა, რომ ქართველი ერის სრულფასოვანი არსებობა წარმოუდგენლად მიაჩნია იმ რელიგიური, მსოფლმხედველობრივი და მორალური ფასეულობების გარეშე, რომლებიც ქართველებმა ქრისტიანული რწმენის ზეგავლენის გაითავისეს. მისი აზრით, ქართველი კაცის მსოფლმხედველობა, მისი შემადგენელი ელემენტები და ორიენტირები სამყაროზე, მის გარშემო მიმდინარე პროცესებზე, ადამიანებსა და საგნებზე – არსებითად ქრისტიანული ხედვით უნდა იყოს განპირობებული. აქედანაც კარგად ჩანს, რომ ილიასთვის უცხო იყო მსოფლმხედველობრივი სეკულარიზმი. ზემოთ, ლიბერალიზმზე საუბრისას, უკვე აღვნიშნეთ, რომ ლიბერალიზმი ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის მხოლოდ ინსტიტუციურ სეკულარიზმს ითხოვს, რაც მისაღებია ქრისტიანული თვალსაზრისითაც. ინსტიტუციური სეკულარიზმი კი ნიშნავს, რომ ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთის საქმეებში არ უნდა ჩაერიოს, არ შეიძლება სასულიერო ძალაუფლების საერო ძალაუფლების ერთ-ერთ განშტოებად ჩათვლა ან პირიქით, არცერთი მათგანი ეძიებდეს ლეგიტიმაციას

<sup>13</sup> ჭავჭავაძე ი., ოსმალოს საქართველო, გაზ. „ივერია“, N9, 1877, 1-3.

მეორის საშუალებით, თუმცა ეს ყველაფერი სულაც არ გამო-  
რიცხავს ეკლესიის მორალურ, სულიერ გავლენას სახელმწიფოსა  
და ხალხზე. ამ უკანასკნელი შესაძლებლობის რეალურად განხორ-  
ციელების სურვილზე კარგად მიანიშნებს ილია მართლის მიმო-  
წერა და ახლო სულიერი მეგობრობა წმ. ეპისკოპოს გაბრიელ ქი-  
ქოძესთან.

მოდერნული ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან  
მდგომი წმინდა ილია ჭავჭავაძე მის თანამედროვეთა შორის ყვე-  
ლაზე გამორჩეულია თავისი ყოველმხრივი და მასშტაბური მამუ-  
ლიშვილური ღვაწლით. კომუნისტურმა წყვეტამ ჩვენი ეპოქა  
ბევრი ისეთი სახელმწიფოებრივი პრობლემის წინ დააყენა, რომ-  
ლებსაც თავად ილიაც დაეჯახა. ეს გარემოება პირდაპირ გვა-  
იძულებს, რომ ახლაც ილიას არჩევანსა და შეხედულებებს გა-  
დამწყვეტი მნიშვნელობა მივანიჭოთ.

## წმინდა საყდრის როლი ერთიანი ეკროპის იდეის განხორციელებაში (1945-1958 წწ.)

ირაკლი ჯავახიშვილი\*

### I. შესავალი

მეორე მსოფლიოს ომით გამოწვეული გამანადგურებელი შედეგების ფონზე, ევროპელებმა მთელი სიმძაფრით იგრძნეს ერთობის საჭიროება, რაც მომავალში თავიდან ააცილებდა მათ მსგავს კატასტროფას და ხელს შეუწყობდა ევროპულ ხალხთა მშვიდობას, განვითარებასა და კეთილდღეობას. ერთიანი ევროპის „დამფუძნებელმა მამებმა“ – ადენაუერმა, შუმანმა და დე გასპერმა (და მათთან ერთად, მონემ) – ხორცი შეასხეს უკვე დიდი ხნის ნანატრი ევროპული ერთობის იდეას და ამ საქმეში, სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, ისინი აქტიურად ხელმძღვანელობდნენ ქრისტიანული, კერძოდ, კათოლიკური, ხედვებითა და ფასეულობებით.

წინამდებარე სტატიაში მიმოვიხილავ იმ საკითხს, რომელიც ევროპული ინტეგრაციის პროცესთან დაკავშირებით ნაკლებად ცნობილია (ან ზოგჯერ, სრულებით უგულებელყოფილია) ქართული სამეცნიერო სივრცისთვის – რა როლი მიუძღვის წმინდა საყდარს (ვატიკანს, რომის კათოლიკე ეკლესიას და პაპ პიუს XII) და მათ შორის, კათოლიკურ სოციალურ მოძღვრებას ერთიანი ევროპის იდეის განხორციელებაში. აღნიშნული სტატიის საკვლევ პერიოდად ავირჩიე 1945-1958 წლები, მეორე მსოფლიო ომის დასრულებიდან რომის ხელშეკრულებათა დადებამდე (1957 წ.) და პაპ პიუს XII (1939-1958 წწ.) გარდაცვალებამდე. მთავარი ჰიპოთეზა გულისხმობს იმას, რომ თავისი პოლიტიკური მხარდაჭერით, სოციალური აზროვნებით, რელიგიური და მორალური ფასეულობებით, როგორც პოლიტიკურმა სუბიექტმა (ვატიკანი) და ეკლესიამ (რომის კათოლიკე ეკლესია), წმინდა საყდარმა და

---

\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის ასისტენტი, სოციალურ მეცნიერებათა დოქტორი, საერთაშორისო ურთიერთობების საბაკალავრო პროგრამის ხელმძღვანელი.

პაპმა პიუს XII არსებითი წვლილი შეიტანეს ევროპულ გაერთიანებათა ჩამოყალიბებაში და რაც მთავარია, ეს გააკეთეს ქრისტიანული ფასეულობებისა და მორალის საფუძველზე, რამაც პოლიტიკურ პრაქტიკაში ქრისტიანული დემოკრატიის სახით ჰპოვა განხორციელება.

## II. პონტიფიკატის ხედვა

პაპ პიუს XII, რომლის პონტიფიკატიც 1939-1958 წლებს მოიცავდა,<sup>1</sup> ძლიერ აწუხებდა ევროპაში კომუნისტური პარტიების წინსვლა და ზოგადად, მარქსისტული იდეოლოგიის მოზღვაება.<sup>2</sup> იგი არსებითად თავისი წინამორბედის, პაპ პიუს XI, ხაზს მიჰყვებოდა, რომელიც დოქტრინულ შეურიგებლობას ამტკიცებდა კათოლიკურ სარწმუნოებასა და მარქსიზმს შორის თავის ენციკლიკაში – *Quadragesimo Anno* (1931 წ.).<sup>3</sup>

მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ პაპი პიუს XII ხაზს უსვამდა ევროპის სწრაფი აღდგენის საჭიროებას და ინტერესს იჩენდა ამ პროცესის მიმართ (1948 წლის 7 მაისს, მან პირადი წარმომადგენელი წარგზავნა „ევროპის კონგრესზე“).<sup>4</sup> რამდენიმე თვის შემდეგ წმინდა მამამ მიმართა საერთაშორისო კონგრესის დელეგატებს და ევროპის ფედერაციულ კავშირს მხარი დაუჭირა. მისი თქმით, „კონტინენტის დიდმა ერებმა, დიდებითა და ძლიერებით აღსავსე ხანგრძლივი ისტორიიდან გამომდინარე, შეიძლება ხელი შეუშალონ ევროპული კავშირის ჩამოყალიბებას...“, ისინი

<sup>1</sup> Copp F. J., The Life and Pontificate of Pope Pius XII: Between History and Controversy. *Journal of Church and State*, 57(1), 2015, 185-188.

<sup>2</sup> Coppa F.J., Pope Pius XII and the Cold War: The Post-war Confrontation between Catholicism and Communism, in: *Religion and the Cold War*, Edited by D. Kirby, London, 2003, 50-66.

<sup>3</sup> Pio XI, *Lettera Enciclica Quadragesimo Anno*. Libreria Editrice Vaticana, 1931.

<sup>4</sup> Pont B.C., Papal Thought on Europe and the European Union in the Twentieth Century, *Religion, State and Society*, 37(1), 2009, 131-146.

„უნდა გაემიჯნონ თავიანთ წარსულ სიდიადეს, რათა შეუერთდნენ უფრო მაღალ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ერთობას“<sup>5</sup>.

იმავე დროს, მისეული ევროპის იდეა ქრისტიანული ევროპის ნმ. ბენედიქტესეული (რომელიც 1947 წელს „ევროპის მამად“ გამოაცხადა<sup>6</sup>) ევროპის იდეას ემთხვევა.<sup>7</sup> პაპ იოანე პავლე II პერიოდამდე წმინდა საყდრის ევროპეიზმი თავდაცვით ქრილში აღიქმებოდა.<sup>8</sup> სულ მცირე სტალინის გარდაცვალებამდე, პიუს XII მტკიცედ უჭერდა მხარს თავდაცვის ევროპულ გაერთიანებას.<sup>9</sup> ეს უკანასკნელი იდეა შემდეგ დაასამარა შარლ დე გოლმა, რომელიც პოლიტიკურ და სამხედრო დონეზე ევროპაში ყოველგვარ ფედერალისტურ ჰიპოთეზას ეწინააღმდეგებოდა.<sup>10</sup> ფაქტობრივად, პაპი პიუსი ფედერალისტი იყო, – მხარს უჭერდა ამ იდეას, რომელიც დანარჩენმა კათოლიკურმა სამყარომ არცთუ მარტივად მიიღო.

### III. პაპი პიუს XII კომუნიზმის წინააღმდეგ

მეორე მსოფლიო ომის დასრულებიდან ხუთი წლის შემდეგ, 1950 წლის 12 აგვისტოს, პაპმა პიუს XII გამოაქვეყნა თავისი ცნობილი ენციკლიკა *Humani Generis* („იმ ზოგიერთი მცდარი შეხედულების შესახებ, რომლებიც ცდილობენ, შეარყიონ კათო-

---

<sup>5</sup> Pio XII, Discorso di Sua Santità Pio XII in Occasione del II Congresso Internazionale per Dar Vita All'Unione Federale Europa, 1948, Libreria Editrice Vaticana, 7.

<sup>6</sup> Acerbi A., *La Chiesa e l'Italia: Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Milano, 2003, 408.

<sup>7</sup> Sorge B., *San Benedetto, noi e l'Europa. La Civiltà Cattolica*, 2(3115), 1980, 13.

<sup>8</sup> Chamedes G., *The Vatican and the Making of the Atlantic Order, 1920-1960*, PhD Thesis, 2013, 283-313.

<sup>9</sup> Kertzer D.I., Phayer, M., *Pius XII, the Holocaust, and the Cold War*, *The American Historical Review*, 114(2), 2008, 505-506.

<sup>10</sup> Moravcsik A., *Charles de Gaulle and Europe: The New Revisionism*, *Journal of Cold War Studies*, 14(1), 2012, 53-77.



ლიკური მოძღვრების საფუძვლები“),<sup>11</sup> რომელშიც წმინდა მამა ამტკიცებდა ქრისტიანობის შეურიგებლობას კომუნიზმთან. მასში, აგრეთვე, გაკიცხულნი იყვნენ ის ადამიანები, განსაკუთრებით კი მმართველები, ვინც მხარს უჭერდნენ ამ იდეოლოგიას.<sup>12</sup>

პიუს XII პონტიფიკატის დროს, კომუნიზმის საფრთხე სერიოზულად გაიზარდა: 1949 წელს კომუნისტური რეჟიმი დამყარდა ჩინეთში; საბჭოთა კავშირში კიდევ უფრო გაძლიერდა სტალინის მმართველობა; იტალიაში ყველაზე ძლიერი კომუნისტური პარტია არსებობდა მთელი ევროპის მასშტაბით.<sup>13</sup> ამ ვითარების გათვალისწინებით, ხსენებულ დოკუმენტში პაპი წერდა, რომ „რელიგიურ და მორალურ სფეროში ადამიანების – და უპირველეს ყოვლისა, ეკლესიის გულწრფელი და ერთგული შვილების – უთანხმოებათა და ცდომილებათა საფუძველი და მიზეზი ყოველთვის უძლიერესი ტკივილი იყო, დღეს კი უფრო ცხადად ვხედავთ, როგორ ილახება ყოველი მხრიდან ქრისტიანული კულტურის პრინციპები“<sup>14</sup>. ეს ნიშნავს, რომ პაპის აზრით, კომუნიზმის გავრცელება პირდაპირი საფრთხე იყო ქრისტიანული ცივილიზაციისათვის.

იმავე დროს, მეორე მსოფლიო ომის დასრულების მომდევნო წლებში, პიუს XII კომუნიზმში ხედავდა კათოლიკე ეკლესიის ნამდვილ მტერს, იმ მიზეზის გამოც, რომ კომუნისტური ორბიტის ქვეყნებში – პოლონეთში, უნგრეთსა და იუგოსლავიაში – ეკლესიის მრავალი მაღალიერარქი დაპატიმრებული ან დევნილი იყო.<sup>15</sup> ხოლო იტალიის 1948 წლის არჩევნების დროს წმინდა საყდარს

<sup>11</sup> შუაღ., Pio XII. Lettera Enciclica, Humani Generis, 1950, Libreria Editrice Vaticana, 1.

<sup>12</sup> იქვე, 32.

<sup>13</sup> Chamedes G., The Vatican and the Making of the Atlantic Order, 1920-1960, PhD Thesis, 2013, 252-282.

<sup>14</sup> Pio XII. Lettera Enciclica, Humani Generis, 1950, Libreria Editrice Vaticana, 8.

<sup>15</sup> Gallagher C.R., Vatican Secret Diplomacy: Joseph P. Hurley and Pope Pius XII, Yale University, 2008, 154-175.

ძლიერ აშინებდა სახალხო დემოკრატიული ფრონტის<sup>16</sup> პოზიციები<sup>17</sup>.

ამგვარ გარემოში, 1949 წელს პაპმა ისტორიული აქტი გამოაქვეყნა: ეკლესიიდან კომუნისტები განკვეთა. აღნიშნული გადაწყვეტილება პირთა რამდენიმე კატეგორიას ეხებოდა:

- ვინც კომუნისტურ პარტიაში ჩაენერებოდა და მხარს დაუჭერდა მას;
- ვინც დაბეჭდავდა, გაავრცელებდა და წაიკითხავდა იმ წიგნებს, გამოცემებს თუ ჟურნალებს, რომლებიც მხარს უჭერდა კომუნისტების დოქტრინასა და საქმიანობას;
- ქრისტიანებს, რომლებიც პირველ ორ პუნქტს უარყოფდნენ, მიეცემოდათ საეკლესიო საიდუმლოები (საკრამენტები);
- ქრისტიანები, რომლებიც აღიარებდნენ მატერიალისტურ და ანტიქრისტიანულ კომუნისტურ დოქტრინას და მითუმეტეს, რომლებიც დაიცავდნენ და გაავრცელებდნენ მას, წმინდა საყდრის მიერ კათოლიკური სარწმუნოებიდან განიკვეთებოდნენ.

კომუნიზმის მიმართ პაპის ასეთი კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად, 1952 წლის თებერვალში სტალინი წმინდა საყდარსა და საბჭოთა კავშირს შორის დაახლოებას შეეცადა. მოლაპარაკებები ჯერ კიდევ საწყის ეტაპზე იყო, როდესაც 1953 წლის მარტში სტალინი გარდაიცვალა და მასთან ერთად ხსენებული პროექტიც დასამარდა. ასეთი შეთანხმება რომ მიღწეულიყო, ზოგიერთის წარმოდგენით, ეს იქნებოდა შესაძლებლობა, რომ ეკლესიას ეშუამდგომლა პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და იდეოლოგიურ დონეზე და ხელი შეეწყო საერთაშორისო სტაბილიზაციისათვის.

---

<sup>16</sup> მემარცხენე პოლიტიკური გაერთიანება, რომელშიც კომუნისტები და სოციალისტები შედიოდნენ.

<sup>17</sup> Strang G.B., *From Fascism to Democracy: Culture and Politics in the Italian Election of 1948*, University of Toronto Quarterly, 75(1), 2006, 437-438.

#### IV. წმინდა საყდარი და „ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტია“

იტალიელი პოლიტიკოსები, როგორც არ უნდა ყოფილიყო მათი ორიენტაცია, ყოველთვის ითვალისწინებდნენ წმინდა საყდრის პოზიციებს იტალიასთან მიმართებით. ეს განსაკუთრებით ეხებოდა ალჩიდე დე გასპერის ინიციატივით დაფუძნებულ „ქრისტიანულ-დემოკრატიულ პარტიას“, რომელიც მალევე იქცა „კათოლიკე ეკლესიის პარტიად“.<sup>18</sup> განსაკუთრებით არჩევნების პერიოდში ქრისტიან-დემოკრატებისათვის სასიცოცხლო იყო კათოლიკური სამღვდელოების, ორგანიზაციებისა და დანესებულებების აქტიური მხარდაჭერა, რაც შემდეგ 1948 წლის 18 აპრილის პოლიტიკურ არჩევნებში გამარჯვებით აღინიშნა.

1952 წელს რომში აქტიური კომუნისტური ელექტორატის შიშმა გააძლიერა ვატიკანის ინტერესი „ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიის“ საქმიანობის მიმართ. კათოლიკეთა პოლიტიკური ერთიანობა მოითხოვდა საეკლესიო ერთსულოვნებასაც ქრისტიან-დემოკრატების გვერდით, განსაკუთრებით არჩევნების დროს. ასეთი იყო პიუს XII ნებაც, რომელიც აღნიშნული პარტიის მიმართ მხარდაჭერას არ იშურებდა. დე გასპერი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ ეკლესიას მხარი დაეჭირა ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიისათვის,<sup>19</sup> ხოლო პაპ პიუს XII, რომლის თავის ტკივილიც აღმოსავლეთ ევროპაში კომუნისმის გავრცელება იყო, უფრო მტკიცე მხარდაჭერა უნდა მოეპოვებინა ეკლესიის საერთაშორისო იდეების მიმართ (რათა უფრო ქმედითად ებრძოლა კომუნისმთან).

პიუს XII ქრისტიანული მოძღვრების ცენტრალურ როლს ამტკიცებდა სოციალური წყობის მშენებლობაში, რაც ადამიანის

<sup>18</sup> Warner C.M., *Christian Democracy in Italy: An Alternative Path to Religious Party Moderation*. Arizona State University, 19(2), 2012, 256-276.

<sup>19</sup> დე გასპერსა და პაპს შორის გარკვეული დაპირისპირებაც არსებობდა. 1952 წლის ივნისში, დე გასპერიმ ოჯახთან ერთად აუდიენცია ითხოვა პაპთან (თავისი ქორწინების 30 წლისთავზე, ხოლო მისი ქალიშვილი ლუჩია უკვე მონაზვნად იყო აღკვეცილი), რომლისგანაც უარი მიიღო. Cau M., *Alcide De Gasperi: A Political Thinker or a Thinking Politician?*, *Modern Italy*, 14(4), 2009, 431-444.

უფლებათა საერო ხედვას უპირისპირდებოდა.<sup>20</sup> წმინდა საყდარი კი ქრისტიან-დემოკრატებს კათოლიკეთა ერთადერთ პარტიად მიიჩნევდა და მის ხელმძღვანელობას აკისრებდა პასუხისმგებლობას, კათოლიკე ეკლესიის სწავლება (მაგისტერიუმი) კონკრეტულ პოლიტიკურ ინიციატივად ექცია.

ეკლესიას თავი უნდა აერიდებინა დასავლეთზე გადამეტებული ორიენტაციისათვის, მაშინ, როდესაც აღმოსავლეთში იდეენუბოდა. ის უნდა დაყრდნობოდა თავის მორწმუნეებსა და მათ მობილიზაციას: ეკლესიასა და ხალხს შორის ამგვარი კავშირის მნიშვნელობას განსაკუთრებით აღნიშნავდა პაპი პიუს XII. იგი აყენებდა იმ ცივილიზაციის წინადადებას, რომლის საფუძველიც კათოლიკე ეკლესია იყო. ქრისტიანული დემოკრატიის გაძლიერება იტალიაში, კათოლიკეთა ყოფნა დასავლეთის დემოკრატიებში, 1957 წლის რომის ხელშეკრულებებით დაწყებული გაერთიანების პროცესი, კათოლიკური მოძრაობის გაძლიერება ის მნიშვნელოვანი ნაბიჯები იყო, რომლებსაც ხელახლა უნდა შექმნა დასავლეთი ქრისტიანული გაგებით.

## V. პიუს XII ევროპული პოლიტიკა

პაპ პიუს XII მაგისტერიუმი განსაკუთრებით გამდიდრდა მეორე მსოფლიო ომის მომდევნო წლებში. თუმცა, ჯერ კიდევ თავის პირველ ენციკლიკაში – *Summi Pontificatus* („პონტიფიკატის პროგრამის შესახებ“),<sup>21</sup> რომელიც 1939 წლის 20 ოქტომბერს გამოაქვეყნა, საუბრობდა საერთაშორისო მდგომარეობის დრამატულ ხასიათზე (თვე-ნახევრით ადრე ნაცისტური გერმანია თავს დაესხა პოლონეთს). დოკუმენტში აგრეთვე გაკიცხული იყო ფაშისტური, ნაცისტური და კომუნისტური იდეოლოგიის სახელმწიფოები.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Rychlak R.J., Pope Pius XII on Social Issues. University of Notre Dame, 2019, 108-135.

<sup>21</sup> Pio XII, Lettera Enciclica Summi Pontificatus, 1939, Libreria Editrice Vaticana.

<sup>22</sup> იქვე, 60.

1941 წლიდან მოყოლებული, ყოველ 24 დეკემბერს პიუს XII მნიშვნელოვანი რადიოუნწყებით მიმართავდა მთელ მსოფლიოს, რომლის დროსაც ეხებოდა სახელმწიფოთა შიდა წესრიგის, საერთაშორისო ურთიერთობათა ეთიკისა და მსოფლიო კონფლიქტის შემდგომი ახალი საერთაშორისო წესრიგის დამყარების თემებს.<sup>23</sup>

პიუს XII მაგისტერიუმსა და საქმიანობაში, ძლიერი ანტიკომუნისტური დამოკიდებულების გარდა, შეინიშნებოდა დემოკრატიის დამყარების მტკიცე იდეალი, რომელიც, აგრეთვე, გულისხმობდა პიროვნების ღირსებისადმი პატივისცემასა და მშვიდობის განმტკიცებას (სწორედ აღნიშნული თემები განიხილებოდა მის საშობაო რადიოუნწყებებში).<sup>24</sup> თავის სწავლებაში პაპი მტკიცედ უჭერდა მხარს ერთიანი ევროპის იდეას, რომელიც იქნებოდა თავისუფალი ხალხების გაერთიანება და რომელიც, იმავე დროს, იფიქრებდა ჩაგრულ ხალხებზეც.<sup>25</sup> რასაკვირველია, პიუს XII ფიქრობდა ევროპაზე, რომელიც ქრისტიანობასა და კათოლიკე ეკლესიას დაეფუძნებოდა.

1952 წელს, რომის უმაღლესი პონტიფიქსი ამტკიცებდა, რომ ევროპული კულტურა არ უნდა გაენადგურებინა მატერიალისტურ კულტურას, რისთვისაც საჭირო იყო, მისი აზრით, „ქრისტიანული და კათოლიკური ძალა“.<sup>26</sup> ამგვარი ხედვა, რომელიც რელიგიური და დოქტრინული თვალსაზრისით ძალზე ხისტია, მრავალ დოკუმენტშია წარმოდგენილი.

იმ უნივერსალისტური ტენდენციის გვერდით, რომელიც გულისხმობდა პაპის მისიონერულ ინტერესს ახალი ქვეყნების

<sup>23</sup> შეად., Pio XII, Radiomessaggio di Pentecoste, 1941, Libreria Editrice Vaticana; Pio XII, Radiomessaggio Natalizio, 1941, Libreria Editrice Vaticana; Pio XII, Radiomessaggio Natalizio, 1942, Libreria Editrice Vaticana.

<sup>24</sup> შეად., Pio XII, Radiomessaggio Natalizio, 1942, Libreria Editrice Vaticana; Pio XII, Radiomessaggio Natalizio, 1943, Libreria Editrice Vaticana; Pio XII, Radiomessaggio Natalizio, 1944, Libreria Editrice Vaticana.

<sup>25</sup> Pio XII, Discorso ai Partecipanti al Congresso d'Europa, 1957, Libreria Editrice Vaticana.

<sup>26</sup> Pio XII, Lettera alla Presidente del XIII Congresso delle Donne Cattoliche di Germania, "Acta Apostolicae Sedis", XXXIV (1952), 717s.

მიმართ სხვა კონტინენტებზე (აფრიკასა და აზიაში),<sup>27</sup> პიუს XII ძალზე გამოკვეთილი ევროცენტრული და დასავლური ორიენტაცია ჰქონდა, ძირითადად იმ ქვეყნების მიმართ, რომლებიც ევროპული გაერთიანების პოლიტიკურ ინსტიტუციებს ასხამდნენ ხორცს. 1947 წელს, როდესაც პარიზში მარშალის გეგმის განსახილველად საგარეო საქმეთა მინისტრების კონფერენცია მოეწყო, პიუს XII მტკიცე მხარდაჭერა გამოუცხადა ევროპული გაერთიანების შექმნას და ევროპელი ხალხების ერთიანობას.<sup>28</sup> პაპს კარგად ესმოდა, რომ დიდი სირთულეები და წინააღმდეგობები შეხვდებოდა „ევროპული სულის“ განხორციელებას.

პაპმა მრავალჯერ მიმართა იმ ადამიანებს, რომლებიც ევროპეისტულ მოძრაობაში იყვნენ ჩართულები, ასევე, სხვადასხვა უწყებასა და დაწესებულებას: მათ შორის იყო ქვანახშირისა და ფოლადის ევროპული გაერთიანება, რომელიც ევროპული ინტეგრაციის პირველი ინსტიტუტი იყო; ევროპის ეკონომიკური გაერთიანება; ატომური ენერჯის ევროპული გაერთიანება (ევრატომი), დასავლეთ ევროპის კავშირი და ევროპის საბჭო.<sup>29</sup> პიუს XII აქტიურად თანამშრომლობდა იმ კათოლიკე პიროვნებებთანაც, რომლებიც პრაქტიკაში ახორციელებდნენ ერთიანი ევროპის იდეალს, როგორებიც იყვნენ – დე გასპერი (იტალია), შუმანი (საფრანგეთი) და ადენაუერი (გერმანია).

პიუს XII პროევროპული პოლიტიკა ცხადი იყო მაშინაც, როდესაც წმინდა საყდარი მტკიცედ უჭერდა მხარს იმ „საერო“ ინიციატივებს, რომლებიც ნიშანდობლივად ქრისტიანული იდეალებით არ იყო შთაგონებული. მაგალითად, ევროპის კონგრესი და ფედერალისტთა ევროპული კავშირის II საერთაშორისო კონგრესი 1948 წელს.<sup>30</sup> ამგვარი პოლიტიკური კურსის გათვალისწინებით,

<sup>27</sup> შეად., Pius XII, *Fidei Donum*, 1957, Libreria Editrice Vaticana.

<sup>28</sup> Brailean T., Ploeanu A.P., *Catholic Social Teaching and the Origins of European Union*, CES Working Papers, 6(24), 19.

<sup>29</sup> Nelsen B.F., Guth J.L., *Roman Catholicism and the Founding of Europe: How Catholics Shaped the European Communities*. Furman University, 2003, 10.

<sup>30</sup> Colen J., Moreira P., *La Fuite en Avant? The Rhetoric of Fear and the European Construction*, *Revista Diacritica* 29(2), 2015, 218-230.

1950 წელს პაპი ამტკიცებდა: „პანევროპული იდეა, ევროპის საბჭო და სხვა მოძრაობები კვლავაც იმ საჭიროების გამოხატულებაა, რომ პოლიტიკურად და ეკონომიკურად მოისპოს ან სულ მცირე, შერბილდეს ძველი გეოგრაფიული საზღვრების სიხისტე“<sup>31</sup>. ევროპელი ხალხების კავშირი განიხილებოდა იმ საყრდენად, რომელზეც უნდა დაშენებულიყო მომავალი მშვიდობიანი მსოფლიო. პიუს XII ქრისტიანულ ევროპაში ისტორიულ მისიას ხედავდა.

თავისი პონტიფიკატის დასასრულს, 1957 წელს, მას შემდეგ, რაც ევროპის ეკონომიკური გაერთიანება შეიქმნა, პაპმა პიუს XII თავისი ცნობილი, პოლიტიკური შინაარსის მქონე სიტყვით მიმართა ევროპის კონგრესის მონაწილეებს: „იმის გათვალისწინებით, რომ ეს გაერთიანება ხასიათდება გარკვეული შეზღუდვებით ეკონომიკურ სფეროში, თავისი საქმიანობის სფეროს გაფართოებით მას მაინც შეუძლია თავისი წევრი-სახელმწიფოები გაათვითცნობიეროს თავიანთ საერთო ინტერესებში. ბუნებრივია, ამგვარი ცნობიერება თავდაპირველად მხოლოდ მატერიალურ წყობაში იარსებებს, მაგრამ, თუკი მცდელობა წარმატებული იქნება, იმ სფეროებსაც მოიცავს, რომლებიც მორალურ და სულიერ ფასეულობებს ეხება“<sup>32</sup>. შემდეგ საუბარი ეხება ფუნდამენტურ იდეას ევროპის შესახებ, რომელიც პონტიფექსთა მაგისტერიუმშიც განვითარდა: „თუკი სიმართლეა, რომ ევროპისათვის ქრისტიანობის უწყება იყო ცომში საფუარის მსგავსი, რომელიც მუდამ მოქმედებდა და აფუებდა მასას, არანაკლებ სიმართლეა ისიც, რომ იგივე უწყება – დღესაც, გუშინდელის მსგავსად, – რჩება ყველაზე ფასეულ საუნჯედ, რომელიც მას მიეცა. პიროვნების ფუნდამენტურ თავისუფლებათა ცნებითა და გამოყენებით, ამ უწყებას შეუძლია ამტკიცოს ოჯახისა და ეროვნული საზოგადოების მოქმედებათა ძალა და მთლიანობა, ხოლო ზეეროვნულ გაერთიანებაში შეუძლია უზრუნველყოს კულტურული განსხვავე-

<sup>31</sup> Pio XII, Allocuzione ai Partecipanti al I Congresso Internazionale di Diritto Privato, “Il Diritto Ecclesiastico”, I, 1950, 685.

<sup>32</sup> Pius XII, Discorso di Sua Santità Pio PP. XII, ai Partecipanti al Congresso d'Europa, 1957, Libreria Editrice Vaticana, 8.

ბებისადმი პატივისცემა, შერიგებისა და თანამშრომლობის სულისკვეთება“<sup>33</sup>.

## VI. კათოლიკური იდენტობა და ევროპული ინტეგრაცია

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ წლებში, ევროპული ინტეგრაციის მცდელობათა უკან მდგარ მთავარ პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენდნენ კათოლიკეები და ქრისტიანულ-დემოკრატიული მსოფლმხედველობის პარტიები. საერთაშორისო ეკონომიკის მოთხოვნებმა, სავაჭრო ინტერესებმა და ცივი ომის პოლიტიკამ ევროპას ბიძგი მისცა გარკვეული სახის ეკონომიკური და პოლიტიკური თანამშრომლობისკენ, მაგრამ სწორედ კათოლიკეები იყვნენ, ვინც ინტეგრაციას ზეეროვნული ხასიათი მისცეს<sup>34</sup>.

კათოლიკური თეოლოგია, ორგანიზაცია და პოლიტიკა უზრუნველყოფდა კათოლიკეთა მხარდაჭერას ევროპული ერთობის იდეისადმი. კათოლიკური უნივერსალიზმი ხელს უწყობდა ერთიანი კაცობრიობის ახალ ხედვას, რომელიც თავისუფალი იქნებოდა ნაციონალიზმის ძალადობრივი დაყოფებისგან. ნმინდა საყდარი მტკიცედ უჭერდა მხარს ევროპის ფედერალურ მოწყობას, ხოლო პაპი პიუს XII განსაკუთრებით იყო დაინტერესებული ევროპული ერთობის განხორციელებით. მან პირველად გამოიყენა ტერმინი „ევროპის კავშირი“, 1948 წლის 2 ივნისის ჰააგის კონფერენციის შემდეგ, რომელსაც პაპის წარმომადგენელიც ესწრებოდა<sup>35</sup>.

პაპის გამოსვლების უპირველეს მიზანი იყო, ევროპისათვის შეეხსენებინა, რომ ამ უკანასკნელს ქრისტიანობისა ჰმართებდა, ვინაიდან სწორედ ქრისტიანობა იყო მისი იდეალებისა და ფასე-

---

<sup>33</sup> იქვე.

<sup>34</sup> Nelsen B.F., Guth J.L., *Roman Catholicism and the Founding of Europe: How Catholics Shaped the European Communities*, Furman University, 2003, 5.

<sup>35</sup> Maillard S., *The Vatican's Outlook on Europe: From Firm Encouragement to Exacting Support*. Notre Europe, Jacques Delors Institute, Policy Paper, No.135, 2015, 4.



ულობების წყარო.<sup>36</sup> იგი, აგრეთვე მოუწოდებდა, რომ შექმნილიყო ერთიანი ევროპა, რომლის ცენტრშიც ეკლესია იდგებოდა. 1957 წელს მან ევროპის კონგრესს მიმართა, ევროპისათვის აუშენებინათ „ამქვეყნიური სახლი, რომელიც გარკვეულწილად ღმერთის სასუფევლის მსგავსი იქნებოდა“<sup>37</sup>. წმინდა მამამ ცხადად მიანიშნა ევროპის კათოლიკეებს, რომ მათი მისია იყო, ყოველგვარი შესაძლო გზით მხარი დაეჭირათ ევროპული ინტეგრაციისთვის. კათოლიკობა საერთო კულტურას აძლევდა ერების ინტეგრაციულ ჯგუფებს, ხოლო ქრისტიანული დემოკრატია პოლიტიკურ პროგრამასა და სტრატეგიას იძლეოდა. ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიები, რომლებსაც „კათოლიკური“ საარჩევნო ბლოკები უმაგრებდნენ ზურგს კათოლიკურ ქვეყნებში, მალევე მოვიდნენ ხელისუფლებაში ისეთ ქვეყნებში, როგორებიცაა, გერმანია, საფრანგეთი, იტალია და ბენილუქსი.<sup>38</sup> ამ პერიოდში ხელისუფლების სათავეში მოვიდნენ ადენაუერი (გერმანია), შუმანი (საფრანგეთი) და დე გასპერი (იტალია), რომლებმაც კათოლიკურ უნივერსიტეტებში მიიღეს განათლება და რომლებიც ინტეგრირებული ევროპის შექმნისთვის იღვწოდნენ (ყან მონესთან ერთად, რომელიც ნომინალური ფრანგი კათოლიკე იყო).<sup>39</sup>

კათოლიკური რწმენა ერთობის/თანაცხოვრების განცდასაც იძლეოდა, რაც დიდ გავლენას ახდენდა ლიდერებზე. მაგალითად, საფრანგეთის საგარეო საქმეთა მინისტრი, რობერ შუმანი, ომის შემდგომ დღის წესრიგში წინა პლანზე აყენებდა ინტეგრაციას, როგორც თავისი სურვილის გამოხატულებას, რომ გერმანიას და საფრანგეთს – ქრისტიანულ ერებს – ერთმანეთისთვის ეპატი-

<sup>36</sup> შეად., Pius XII, Discorso di Sua Santità Pio PP. XII, ai Partecipanti al Congresso d'Europa, 1957, Libreria Editrice Vaticana, 6.

<sup>37</sup> Pius XII, European Union: An Address of Pope Pius XII to the Congress of Europe, June 14, 1957, The Pope Speaks, Vol. 4 (Summer 1957), 204.

<sup>38</sup> Mudde C., The Party Family and Its Study. Annual Review of Political Science, 1(1), 1998, 116.

<sup>39</sup> იხ., Fondazione de Gasperi, Unione Europea, storia di un'amicizia, Adenauer, De Gasperi, Schuman, Bologna, 2017.

ებინათ და შერიგებულიყვნენ.<sup>40</sup> ამდენ ძლიერ კათოლიკე პოლიტიკოსს, რომლებიც მხარს უჭერდნენ ევროპის ფედერაციულ მოწყობას, ზურგს უმაგრებდა პაპი. რასაკვირველია, ეს იყო არა რაიმე სახის შეთქმულება, არამედ მსგავსი მსოფლმხედველობა, რომელმაც კათოლიკეები საერთო პოზიციაზე დააყენა.

## **VII. წმინდა საყდარი, შუმანის დეკლარაცია და რომის ხელშეკრულებები**

1950 წელს პაპი პიუს XII ენთუზიაზმით მიესალმა „შუმანის დეკლარაციას“, ხოლო 1957 წელს – რომის ხელშეკრულებათა ხელმოწერას.<sup>41</sup> პაპისთვის რთული იყო თავისუფლად მოქმედება იმის გათვალისწინებით, რომ წმინდა საყდარი, სხვების მსგავსად, პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებს ვერ მიიღებდა, მას შეეძლო დაედგინა გარკვეული პრინციპები, მაგრამ დიპლომატიური ინიციატივების წარმოდგენა ნაკლებად ხელენიფებოდა. თუმცა, წმინდა მამამ იცოდა, რომ შეეძლო ქრისტიანულ მოძრაობებს (ქრისტიან-დემოკრატები) და კათოლიკე ლიდერებს (ადენაუერი, შუმანი, დე გასპერი) დაყრდნობოდა.

ერთ-ერთი ასეთი ცნობილი პიროვნება იყო ფრანგი კათოლიკე, ჟან მონე, რომლის შთაგონებითაც შეიქმნა 1950 წლის 9 მაისის შუმანის დეკლარაცია;<sup>42</sup> მასში შემოთავაზებული იყო „ქვანახშირისა და ფოლადის“ ევროპა, რომელიც თანაბარ სიმაღლეზე დააყენებდა საფრანგეთსა და გერმანიას.<sup>43</sup> ქვანახშირისა და ფო-

---

<sup>40</sup> Nelsen B.F., Guth J.L., Roman Catholicism and the Founding of Europe: How Catholics Shaped the European Communities, Furman University, 2003, 19.

<sup>41</sup> Chamedes G., The Vatican and the Making of the Atlantic Order, 1920-1960, PhD Thesis, 2013, 317-319.

<sup>42</sup> Schuman R., The Schuman Declaration, 1994, 11-12, in: Nelsen, B. F., Stubb, A. CG., The European Union: Readings on the Theory and Practice of European Integration, Lynne Rienner Pub, 1994.

<sup>43</sup> იქვე.

ლადის ევროპული გაერთიანება სინამდვილედ იქცა 1952 წელს.<sup>44</sup> იმავე შეზღუდული ინტეგრაციის სტრატეგიამ ხელი შეუწყო რომის ხელშეკრულებათა ხელმოწერას 1957 წლის 25 მარტს.<sup>45</sup> ეკლესიის ხედვით, რომის ხელშეკრულებათა ძალით შექმნილი „ექვსეულის“ (გერმანია, საფრანგეთი, იტალია, ბელგია, ნიდერლანდები, ლუქსემბურგი) ევროპა არც დასრულებული პროექტი იყო და არც იდეალური. მაგრამ ამ ახალ გაერთიანებას, რომელსაც ექვსი ქრისტიანული ქვეყანა შეადგენდა, წინადადებულ ნაბიჯად მიიჩნევდნენ *Osservatore Romano*, (ვატიკანის ყოველდღიური გაზეთი) *Radio Vaticana* (ვატიკანის რადიო) და *Civiltà Cattolica* (იეზუიტების პერიოდული გამოცემა რომში).<sup>46</sup> მათი დახასიათებით, ეს იყო უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური მოვლენა მარადიული ქალაქის თანამედროვე ისტორიაში.

როგორც ცნობილია, ევროპის კონგრესის მთავარი შედეგი იყო ევროპის საბჭოს შექმნა (1949 წლის 5 მაისი), რომელიც მთავარ მიზნად ევროპის ხალხთა დემოკრატიული განვითარების ხელშეწყობას ისახავდა.<sup>47</sup> ამ ახალ საერთაშორისო ინსტიტუტთან წმინდა საყდარი დასაწყისიდანვე აქტიურად თანამშრომლობდა.<sup>48</sup> ზუსტად ერთი წლის შემდეგ, როგორც უკვე ითქვა, პაპი პიუს XII დიდი სიხარულით შეხვდა „შუმანის დეკლარაციის“ მიღებას,

<sup>44</sup> იხ., Glockner I., Rittberger B., *The European Coal and Steel Community (ECSC) and European Defence Community (EDC) Treaties, Designing the European Union*, 2012, 16-47.

<sup>45</sup> Vallecillo L., *The Treaty of Rome EEC and EURATOM 1957*. ABC Research Alert, 5(3), 2017, 20.

<sup>46</sup> შეად., Valente M., *La Santa Sede e l'Europa unita, dalla Conferenza dell'Aja al Trattato di Maastricht (1948-1992)*, in: Leonardis M.D., *Fede e Diplomazia, Le relazioni internazionali della Santa Sede nell'età contemporanea*, Milano, 2014, 384-390.

<sup>47</sup> იხ., Guerrieri S., *From the Hague Congress to the Council of Europe: Hopes, Achievements and Disappointments in the Parliamentary Way to European integration (1948-51)*, *Parliaments, Estates and Representation*, 34(2), 2014, 216-227.

<sup>48</sup> 1970 წელს, წმინდა საყდარმა თავისი საგანგებო წარმომადგენელი დანიშნა სტრასბურგში (მუდმივი დამკვირვებლის ფუნქციებით). იხ., Leustean L.N., *Representing Religion in the European Union. A Typology of Actors, Politics, Religion and Ideology*, 2011, 305.

ხოლო 1951 წელს – ქვანახშირისა და ფოლადის ევროპულ გაერთიანებას. ადენაუერის, შუმანისა და დე გასპერის პოლიტიკური საწყისები დიდ იმედებს უსახავდა პაპს კათოლიკური ფესვების მქონე ერთიანი ევროპის მშენებლობის შესაძლებლობასთან დაკავშირებით.<sup>49</sup> იმავე დროს, კათოლიკეთათვის ევროპისტიული იდეის მნიშვნელობის კიდევ ერთი ნიშანი იყო 1956 წელს სტრასბურგში იეზუიტი მამების მიერ „ინფორმაციისა და ევროპული ინიციატივის კათოლიკური სამსახურის“ დაფუძნება.<sup>50</sup> 1957 წლის 11 ნოემბერს პიუს XII კასტელ-განდოლოში (პაპის სასახლე) უმასპინძლა ქვანახშირისა და ფოლადის გაერთიანების დელეგატებს, შეაქო მათი ინიციატივა და წარმატებები უსურვა მომავალ საერთაშორისო თანამშრომლობაში<sup>51</sup>.

### VIII. დასკვნა

მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ და ცივი ომის განმავლობაში, რომის კათოლიკე ეკლესია და მისი უმაღლესი პონტიფიქსი – პაპი, ევროპაში ძლიერი მოთამაშე იყო. პოლიტიკურ და დიპლომატიურ დონეზე, ერთიანი ევროპის იდეის განხორციელებაში, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა წმინდა საყდარი, როგორც საერთაშორისო ურთიერთობების სუბიექტი. პაპი პიუს XII ყველანაირი საშუალებით – დიპლომატიურით, პოლიტიკურით, რელიგიურით, მორალურითა თუ პასტორალურით – ცდილობდა, ხელი შეეწყო ერთიანი ევროპის ფორმირებისთვის და ახალი ევროპული გაერთიანებებისათვის ქრისტიანულ-მორალური ფასეულობები დაედო საფუძვლად. უფრო კონკრეტულად, 1945-1958

<sup>49</sup> Nelsen B.F., Guth J.L., Roman Catholicism and the Founding of Europe: How Catholics Shaped the European Communities, Furman University, 2003, 16.

<sup>50</sup> Office Catholique d'information et d'initiative pour l'Europe (OCIPE). იხ., Leustean L., The Ecumenical Movement and the Making of the European Community, European History Quarterly, 46(1), 158-159.

<sup>51</sup> La Croix international, The Treaty of Rome: "One of the most important events of the 1950s". <<https://international.la-croix.com/news/the-treaty-of-rome-one-of-the-most-important-events-of-the-1950s/4909#>> [25.03.2017].

ნლებში, ერთიანი ევროპის იდეის გასახორციელებლად წმინდა საყდრის მიერ გატარებულ „ლონისძიებებს“ ორი განზომილება ჰქონდა: პოლიტიკური და რელიგიური.

პოლიტიკურ განზომილებაში რამდენიმე ფაქტორი შეიძლება გამოიყოს: 1. წმინდა საყდარი, თავისი დელეგატებისა და წარმომადგენლების მეშვეობით, ესწრებოდა იმ მნიშვნელოვან შეხვედრებს, რომლებზეც მომავალი ევროპული გაერთიანების შექმნის ბედი წყდებოდა; 2. დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში ხელისუფლებაში მოვიდნენ ქრისტიანულ-დემოკრატიული იდეოლოგიის პარტიები, რომლებსაც პაპის და ეკლესიის დიდი მხარდაჭერა ჰქონდათ და რომლებიც შთაგონებულნი იყვნენ ქრისტიანული ფასეულობებით; 3. მოცემულ პერიოდში წამყვანი დასავლეთ ევროპული სახელმწიფოების სათავეში მოვიდნენ კათოლიკე პოლიტიკოსები – ადენაუერი (გერმანია), შუმანი (საფრანგეთი) და დე გასპერი (იტალია), რომლებიც ხორცს ასხამდნენ ევროპულ ერთობას ქრისტიანულ საფუძვლებზე (თავიანთი კათოლიკური გამოცდილების საფუძველზე); ხსენებულ კათოლიკე ლიდერებს აქტიური თანამშრომლობა ჰქონდათ პაპ პიუს XII-თან, რომელიც ევროპული გაერთიანების აქტიური გულშემატკივარი იყო.

რაც შეეხება რელიგიურ განზომილებას: 1. უმნიშვნელოვანესი ფაქტორია კათოლიკე ეკლესიის სოციალური სწავლება, რომელიც გამოხატულებას ჰპოვებდა, მათ შორის, ქრისტიანულ დემოკრატიაშიც; 2. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ისეთი პრინციპები, როგორებიცაა სოლიდარობა (ერთობა ევროპულ ხალხთა შორის) და სუბსიდიარობა (ერთიანი ევროპის ფედერაციული მოდელი); 3. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტია პაპ პიუს XII რელიგიურ-მორალური ხედვა, რომლის თანახმადაც, ერთიანი ევროპა უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული ცივილიზაციის განსახიერება და შესაბამისი ჰუმანური ფასეულობების მატარებელი, მისი ერთ-ერთი უმთავრესი გამაერთიანებელი კი – კათოლიკე ეკლესია.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ წმინდა საყდარმა, როგორც პოლიტიკურმა (ვატიკანის ქალაქ-სახელმწიფო) და რელიგიურმა (რომის კათოლიკე ეკლესია)

მოთამაშემ, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ერთიანი ევროპის იდეის განხორციელებასა და ევროპული გაერთიანების ფორმირებაში, განსაკუთრებით კი, მისთვის ქრისტიანულ-დემოკრატიული საფუძვლების მიცემაში. პაპ პიუს XII პოლიტიკურ-დიპლომატიურმა ნაბიჯებმა და მისმა სოციალურმა სწავლებამ მეტად ღირებული წვლილი შეიტანა ევროპული ერთობისათვის თეორიულ-კონცეპტუალური ბაზისის შექმნაში, რამაც პრაქტიკული განხორციელება ჰპოვა ევროპის კათოლიკე „დამფუძნებელი მამების“ – ადენაუერის, შუმანისა და დე გასპერის – ევროპეისტულ პოლიტიკაში.

## 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 ჟღერს, 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 ქეშმარიტი 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 წყდებოდა, 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“ კურირებდა 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).

ხშირად, 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 თანამდებობა 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 კონსტანტინსადმი 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, მიწიერი 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 ამოსავალწერტილად 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 აღნიშნავს: *„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.

## სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის კავშირი ავგუსტინეს „ღვთის ძალაძის“ მიხედვით

### მამა გაბრიელე ბრაგანტინი\*

#### I. შესავალი

410 წლის 24 აგვისტოს ღამე იდგა, როცა ორწლიანი ალყით დაუძღურებულმა რომის მოსახლეობამ ვესტგოთების მეფე *ალარის პირველს* კარიბჭე გაუღო. ალყის მიზეზი ის იყო, რომ ქალაქ რავენას შეფარებულმა ჰონორიუსმა უარი განაცხადა თავისი ხალხის გამო დათმობებზე წასულიყო. ალყას მოჰყვა ქალაქში მტრის შემოჭრა და სამდღიანი ძარცვა-გლეჯა.<sup>1</sup> ეს ყველაფერი შეიძლება რიგით საბრძოლო შეტაკებად ჩაგვეთვალა და დიდად არც უნდა გვაოცებდეს, რომ არა ქალაქის სიმბოლური ხატების წინაშე ჩადენილი უმძიმესი დანაშაული, რამაც რომის სამოქალაქო რელიგიას მძიმე დარტყმა მიაყენა. ქრისტეშობამდე 390 წელს მომხდარი გალების ბარბაროსული აოხრების შემდეგ, მთელი რვაასი წლის მანძილზე, რომს მსგავსი განადგურება არ უნახავს. ქალაქი რომი, თუნდაც შესუსტებული პოლიტიკური როლით, ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა ურღვევ ტრადიციას და უფრთხილდებოდა წარსულის ნაკვალევს, რაც, ერთი შეხედვით, ხელშეუხებელი ჩანდა. უცნობია, რა დრო დასჭირდებოდა ამ ინფორმაციის მიღწევას იმპერიის უკიდურეს კუთხე-კუნჭულამდე, მაგრამ ადვილი წარმოსადგენია, რა გამაოგნებელი იქნებოდა იგი ყველასთვის. რომაელები გრძნობდნენ, რომ მზის ჩასვენების სიშინელ მწვერვალზე იდგნენ; იმპერიის საზღვრებთან მცხოვ-

---

\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის მონვეული ლექტორი.

<sup>1</sup> „ვესტგოთების შემოსევა, დაყენებულ სისხლის გუბებზე მეტად, მიზან-მიმართული და გამაოგნებელი ძარცვის აქტი იყო. სამი დღის შემდეგ, როდესაც ბარბაროსებმა რომი დატოვეს, ქალაქიდან გაქრა მოოქროვილი ქანდაკებები, გაიტანეს ვერცხლის და ოქროს უზარმაზარი პილასტრები“. შეად. Brown P., *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo*, 350-550 d.C., Einaudi, Torino, 2014, 409.

რებნი დეპრესიაში ვარდებოდნენ. მის დიდებასა და უსაზღვრო ძალაუფლებაზე დამსხვრეული მოგონებების გარდა, რომი ხომ ცივილიზაციისა და კულტურის მანათობელი შუქურაც გახლდათ ამ ქაოსურ სამყაროში. ირენეოსი დანანებით წერდა: „მსოფლიოს ლამპარი ჩაინავლა და ერთი ქალაქის ნანგრევებზე მთელი მოდგმა ნადგურდება... ხოლო თუ რომი დაილუპება, რალა იქნება სარწმუნო?“.<sup>2</sup> ადვილი წარმოსადგენია, როგორ უიმედობას შეეპყრო ხალხი და ამას მრავალი ქრისტიანი გრძნობდა (*არ დაგვაგინყდეს, რომ რომში იყო პეტრესა და პავლეს რელიქვიები*), ხოლო წარმართული ელიტის თვალში ეს ფაქტი აშკარად ქრისტიანული მონოთეიზმისა და მისი მორალის სოციალურ-პოლიტიკურ მარცხზე მეტყველებდა. ამრიგად, აგვისტოს ამ საშინელი მოვლენების აღქმა უდავოდ იმაზე მეტად გულისშემძვრელი და განუზომელი იყო, ვიდრე ჩვენ წარმოგვიდგენია: მთავრდებოდა არა ისტორიული ციკლი, არამედ თავად ისტორია; ესვენებოდა არა ცივილიზაციის მზე, არამედ თავად ცივილიზაცია; ჩინში ექცეოდა არა ერთი რიგითი პოლიტიკა, ეკონომიკა, კულტურა, არამედ თავად პოლიტიკა, ეკონომიკა, კულტურა. რომი თავად იყო ისტორია, კულტურა, ცივილიზაცია და ახლა, იმ ხალხთა შემზარავი თავდასხმების გამო ილუპებოდა, ხოლო ამას ალტერნატივად კი არა, არამედ ძალების უბრალო ტრიუმფად აღიქვამდნენ. ეგონათ რომის ბატონობა სამუდამო იქნებოდა, ხოლო ალარიხის თავდასხმა აჩვენებდა, რომ ცივილიზებული ქვეყნების მორალურ ზეობას ბარბაროსთა გეოპოლიტიკური გეგმის წინაშე პასუხი აღარ ჰქონდა. ამის მიზეზები, მტრების ძლიერ თავდასხმებთან ერთად, ცენტრალური ჰეგომონიური ძალების თანდათანობითი დანაწევრება გახლდათ, რაც რომის იმპერიის საბოლოო გასანადგურებლად იყო მიმართული. ფაქტობრივად, ე.წ. ბარბაროსული თავდასხმები სულაც არ ნიშნავდა მტრის ძალების დანაწევრებას, რომელთაც მხოლოდ რომაული იმპერიის დაპყრობის ფინი ამოძრავებდათ ცივილიზებულ სამყაროში; შეიძლება ითქვას,

<sup>2</sup> შეად., ირენეოსი, *In Ezechielem, praefatio I*. იგი უძღური იყო, რაიმე კარგი დაენერა მთელი კვირები, რამეთუ უნუგემობას შეეპყრო.



ამაში მათ რომის ძალაუფლების ცენტრალიზებული სისტემის თანდათანობითი კოლაფსი და ადგილობრივი არისტოკრატის აღმოცენებაც უწყობდა ხელს, რომლებიც ბარბაროსულ ძალებს თავიანთი შიდა კონფლიქტებისა და პოლიტიკური თამაშებისთვის იყენებდნენ, რამაც იმპერია გაყო კიდევაც.<sup>3</sup> ცენტრალური რომაული იმპერია ადგილობრივით შეიცვალა. მოქალაქეები, როგორც წარმართები, ისე ქრისტიანები, ცდილობდნენ აეხსნათ ტრაგიკული მომავლის მომასწავებელი დროის ნიშნები. ამ ვითარებაში, წარმართები ქრისტიანებს ადანაშაულებდნენ, რომ ისინი იყვნენ იმპერიის დაცემის მიზეზი, ვინაიდან მათ მიერ გავრცელებულმა მრწამსმა წარმართი ღვთაებების რისხვა გამოიწვია, რასაც სახელმწიფო წესრიგის სტაბილურობა შეეწირა; სწორედ ქრისტიანულმა მრწამსმა დაამსხვრია პოლიტიკური ერთობა და რომის რელიგია, სანაცვლოდ კი აბსურდული მოძღვრება გავრცელდა, რაც, მათი აზრით, სახელმწიფოს პოლიტიკას ვერ შეეგუებოდა. ქრისტიანობა უტოპიური იყო, იგი მომავლის ქალაქის აღთქმას ეყრდნობოდა და არა მინიერი ქალაქის დიდებას. ამასთანავე, უგულბებლყოფდა კომპრომისსა და ძალადობას, აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოს ეფექტური დაცვის მიზნებისთვის სრულიად უსარგებლო და გამოუსადეგარი იყო.<sup>4</sup> ქრისტიანებიც

<sup>3</sup> ქრისტიანი ისტორიკოსი სუპლიციო წერდა, რომ იმპერია ამ პირობებში იმყოფებოდა: „რადგანაც მას მართავდა არა ერთი ან ერთადერთი იმპერატორი, არამედ მრავალი იმპერატორი, ფუნდამენტური ინტერესებიდან გამომდინარე, ისინი საბრძოლო შეტაკებებითა და კონფლიქტებით მუდამ გაყოფილები იყვნენ... რომის იმპერიის მინა ოკუპირებული იყო უცხო-ტომელთა თუ მეამბოხეთა მიერ... ბარბაროსული ტომის წევრებიც დულაბებოდნენ (როგორც რომაული ორდენის რკინის ედულაბებოდა თიხა) ჩვენში, ჩვენ არმიაში, ჩვენ ქალაქებსა და ჩვენ პროვინციებში... დიდი პირამიდა უკვე უამრავი პატარ-პატარა პირამიდისგან შედგებოდა, ისინი ბარბაროსებში ახალ სასამართლოებს ხედავდნენ, უფრო ახლობელს, ვიდრე ეს იყო იმპერიის შორეული სასამართლოები, რომელთა შვილობილობაც პოლიტიკური წარმატების გარანტი იყო“. *Supplicio Severo Chronica II*, 3, 2: in *Chroniques*, a cura di Ghislaine de Senneville-Grave, SC 441, 1999, 228.

<sup>4</sup> ჯერ კიდევ ტერტულიანე თავის *Apologeticum*-ში და კვიპრიანე თავის *ნერილში* – *Ad Demetrianum*, იცავდნენ ქრისტიანებს წარმართების ბრალდებებისგან, თითქოსდა ისინი რომის იმპერიის მტრები იყვნენ, თით-

განსაცდელში იყვნენ ამ მძიმე მოვლენის წინაშე და მიზეზები მხოლოდ ეს როდი იყო; თვით მორალური და მოქალაქეობრივი დეგრადაცია ეჭვქვეშ აყენებდა ისტორიაში ღვთის არსებობას. მათ, ვინც ღვთიური განგების ძალა განჭვრიტა იმპერატორ კონსტანტინეს გაქრისტიანებაში, რომელმაც საბოლოოდ დაამყარა კავშირი რწმენასა და მარადიული ქალაქის ძალაუფლებას შორის, სამყაროზე საკუთარი ხედვის რეფორმულირება უნდა მოეხდინათ. შეიძლება ეს ყველაფერი ღმერთს თავისი მიზნებისთვის სჭირდებოდა, თუმცა მაინც ძნელი იქნებოდა რომის სახით ღვთის ქალაქის ხორცშესხმა.

ეკლესიის მრავალი მამა ამ ფაქტებზე დიდი დანანებით საუბრობს; ბევრი მათგანი შეეშვა კიდეც რომის მხსნელ როლზე საუბარს, როგორც მას წარმოაჩენდნენ ცივილიზაციისა და ეკლესიის გასაწვრთვად განგების მიერ განწესებულ ქალაქად. სხვები თავიანთი პასუხებით ცდილობდნენ ქრისტიანულ რწმენაზე ამგვარი შეტევების მოგერიებას,<sup>5</sup> მათ შორის გახლდათ აგუსტინეც;<sup>6</sup> იგი ყოველთვის დიდ გულისხმიერებას იჩენდა დროის ნიშნების, ისტორიის და გარემოს მიმართ; გადანყვიტა, განვითარებული მოვლენების წინაშე უკან არ დაეხია; მთელი არსებით ჩაერთო მათში. მას კარგად მოეხსენებოდა, გინდ რელიგიური გინდ საზო-

---

ქოსდა არ იყვნენ რომაელები და ამიტომაც, უვარგისნი იყვნენ ქალაქის ეკონომიკურ და სოციალურ განვითარებაში და საზოგადოების უბედურების მიზეზი სწორედ მათ უკავშირდებოდათ.

<sup>5</sup> გავიხსენოთ, მაგალითად, სალვიანო, ვინც თავის თავს უწოდებს „მარსილის მღვდელს“ და თავის *De Gubernatione Dei*-ში განგებულების დაცვით ცდილობს დიდი დაპყრობების ახსნას. კატასტროფის მიზეზი შიგნითაა. ეს რომაული მანკიერებებია, რამაც დაღუპა იმპერია: „რომაელები თავად იყვნენ საკუთარი თავის მტრები, გარეგან მტრებზე უარესები, რამეთუ, მართალია, ბარბაროსებმა გაანადგურეს, თუმცა ისინი მაინც საკუთარი ხელით აგრძელებდნენ თვითგანადგურებას“.

<sup>6</sup> დაიბადა 354 წლის 13 ნოემბერს ტოგასტაში, გარდაიცვალა 430 წლის 28 აგვისტოს იპონაში. იგი იყო ფილოსოფოსი, ეპისკოპოსი და ლათინი ღვთისმეტყველი, ბერბერული წარმომავლობისა, ზოგისთვის – პუნიკური. მას ასე უწოდებდნენ: „პირველი ათასწლეულის ქრისტიანობის უდიდესი მოაზროვნე და სრულიად კაცობრიობის ერთ-ერთი უდიდესი გენია“. „აღსარებები“ მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომია.

გადოებრივ-პოლიტიკური ნიშნით, რაოდენ მნიშვნელოვანი ფიგურა გახლდათ; იცოდა ისიც, რომ ქრისტიანობის მომავალი გარდამტეხი ეტაპის წინაშე იდგა.<sup>7</sup> სწორედ ამ გარემოში იძენს ფორმას მისი ნაშრომი *De civitate Dei contra paganos* (22 წიგნისგან შემდგარი), რომელიც ავგუსტინემ 412/3 და 426/7 წლებში დაწერა.<sup>8</sup> ავტორმა, ვის მქადაგებლობით მოღვაწეობასა და საქმეებს უკვე საკმაოდ გაეთქვა სახელი ქრისტიანულ სამყაროში, სიცოცხლე შთაბერა მორწმუნეთა ცოდნისა და მეტადრე, სრულიად ქრისტიანული ღვთისმეტყველების მომავლისათვის ყოველ

<sup>7</sup> „სამყარო შეძრწუნებულია, ძველი კაცი – განძარცვული, სხეული ძალადობას განიცდის, სული – აღზევებას. ხალხი გოდებს: ...რომი გაირიყა, რომი მძარცველებმა დაიპყრეს; შეწუხებულია, განძარცვულია, ცეცხლს მიეცა, აურაცხელი ხოცვა-ჟლეტა გაიმართა, შიმშილის, ჭირის, ხმლის გამო“ (*Sermo* 296.6).

<sup>8</sup> სავარაუდოდ, აქ ავგუსტინე ჯერ კიდევ ქრ.შ-დან 411 წელს ჩაერია, რადგანაც იმ წლებში მან მოაწყო კონფერენცია კართაგენში, რასაც მისივე მეგობარი მარცელინო თავმჯდომარეობდა, ამით შეეცადა კათოლიკეებისა და დონატისტების შერიგებას. პირველი სამი წიგნი ძალიან სწრაფად დაიწერა, ვინაიდან მისით მყისიერ პასუხს სცემდა წარმართების მიერ ქრისტიანებისთვის წაყენებულ ბრალდებებს. მეოთხე და მეხუთე წიგნი 413 წლის მიწურულს და 414 წლის დასაწყისში დაიწერა, როგორც ეს ირკვევა ავგუსტინეს წერილიდან ევოდიუსის მიმართ (შეად., Ep. 169, 1), სადაც ავტორი საუბრობს უკვე დასრულებულ წიგნებსა და მათზე, რაც გეგმაში ჰქონდა. პაოლო ოროსიუსის მიერ დაწერილი *Historiarum adversus paganos libri VII*, ადასტურებს, რომ 417 წელს ავგუსტინემ უკვე მეთხუთე წიგნი დაასრულა. მეთერთმეტე და მეორმეტე წიგნი მეთხუთე შემდეგ მალევე დაიწერა და ამას იგი მოიხსენიებს მეცამეტე წიგნში – *De Trinitate*, რომელიც 417 წლის მიწურულს და 418 წლის დასაწყისში დაიწერა. მეთოთხმეტე წიგნი ეყრდნობა *Contra adversarium legis et prophetarum*, ნაშრომს, რომელიც 420 და 421 წლებში შეიქმნა. სავარაუდოა, რომ მეთხუთმეტე და მეთექვსმეტე წიგნი 421 წელს დაიწერა, რადგანაც სხვადასხვა მითითებას შეიცავენ *Quaestiones in Heptateuchum*-დან, რომლის შექმნაც 418 და 420 წლებს მიეკუთვნება. მეთვრამეტე წიგნი შეიცავს ისეთ ქრონოლოგიურ ელემენტებს, რაც მიგვახვედრებს, რომ იგი შეიქმნა 425-426 წლებში. და ბოლოს, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ *De civitate Dei*-მ საბოლოო სახე მიიღო 426 წლისათვის, თუკი იმ ფაქტს გავითვალისწინებთ, რომ 427 წელს გამოქვეყნდა *Ritractationes*, სადაც ავტორი „ღვთის ქალაქს“, როგორც დასრულებულ ნაშრომს, ისე მოიხსენიებს. შეად., შესავალი, Pieretti A., in: *La città di Dio, Città Nuova, Roma 2010, XXXI-XXXIII*.

ლად ფუნდამენტურ ტექსტს. მასში სრულყოფილად და მთელი სიღრმით არის გამოხატული მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობა. როდესაც ნაშრომის დოქტრინულ სიღრმეს ვითვალისწინებთ, ნამდვილად ქარწყლდება იმაზე ფიქრი, რომ იგი ერთდაგვარი ზავი იყო არსებული ისტორიული მოვლენის წინაშე. ის ფაქტი, რომ ავგუსტინეს **De civitate Dei**, უპირველესად ის ტექსტია, რაც ესქატოლოგიურ და პროვიდენციულ ქრილში ახდენს იმდროინდელი ეპოქის ინტერპრეტაციას და ეპოქისეულ ტრაგიზმს ღვთიური წესრიგის სიბრტყეზე აჩვენებს, ჩრდილს არ უნდა აყენებდეს თავად ნაშრომის შესაქმნელად საჭირო ხანგრძლივ პერიოდს და მის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ანალიზის მასშტაბურ ხასიათს.<sup>9</sup> ნაშრომის მომნიშვნელობა დროისა და საჭიროებების აუცილებლობამ განაპირობა, ამით პასუხი უნდა გასცემოდა წარმართთა ბრალდებებსა და ქრისტიანთა დაბნეულობას, ეს ნაშრომი ქრისტიანობის აპოლოგიად კი არ იქცა, არამედ იმ ჭეშმარიტ ღვთისმეტყველებას გაუკვალა გზა, რომლის საყრდენი სიტყვებია: *ჭეშმარიტება, სამართალი, სიყვარული*. ავგუსტინე თავდაყირა აყენებს მათ მსოფლმხედველობას, ვინც ქრისტიანობას ადანაშაულებს რომისა და მისი კულტურის აგრერიგად შესუსტებაში; ეს სრული სიახლეა, რამაც შეიძლება ახალი მუხტი შესძინოს რომის იმპერიას, რომლის დაცემაც მის მანკიერებებს, მზაკვრობას, მის წიაღში შობილი მწერლების კეთილშობილური იდეების ღალატს უფრო მიეწერება. მაგრამ ავგუსტინესეული მსჯელობა სცილდება ამ ყველაფერს და უსასრულო ჰორიზონტს

<sup>9</sup> კრიტიკა სუსტად მიიჩნევს იმ ვარაუდს, რის საფუძველზეც **De civitate Dei** ისტორიული გარემოების აღმწერელ ნაშრომად განიხილება. ფართოდ წარმოდგენილი თემებით ადვილი გასაგებია, რომ ძნელია ტექსტის შექმნის მიზეზები მხოლოდ ალარიხის მიერ რომის გაძარცვის ფაქტს დაუკავშირდეს. ისტორიული გარემოება უბრალოდ საბაზი იყო, რამაც ამ უდიდესი და მრავალწლიანი ნაშრომის შექმნა დააჩქარა. „ღვთის ქალაქი“ არ არის ეკლესიის მიმართ წაყენებული ბრალდებების გამართლება, ეს არის ტექსტი, რომლის მიზანია მოგვითხროს წუთისოფლის ისტორიის კოსმიური დრამა. იმდენად მრავლისმომცველია მისი არსი და თვით შექმნის პროცესი, რომ ნამდვილად მიუღებელია ამგვარი ვიწრო ინტერპრეტაცია. Cfr. Trapè A., *Introduzione generale/ Teologia a SANT' AGOSTINO, La città di Dio*, NBA V/1, Roma, 1978, 1990, XIII.

შლის იმისათვის, რომ ადამიანის ცხოვრების აზრი შეიმეცნოს, რაც, მისი აზრით, საჭიროებს სიღრმისეულ წვდომას არა მხოლოდ ანმეოზე, ანუ კეთილსა და ბოროტზე, სამართალსა და უსამართლობაზე, ცხოვრებასა და სიკვდილზე, რაც მასში დომინირებს, არამედ ორიგინალზე, პირველზე, იმავე კაცობრიობის თავდაპირველ ფორმაზე (ბიბლიის ნარატივით) და შემდგომზე, ანუ მეტაისტორიულ ესქატონზე.<sup>10</sup> მის გვერდებზე რომის ისტორია ლამის კაცობრიობის ისტორიად გადაიქცეს, სადაც ერთმანეთის გვერდიგვერდ სრულიად აღრეულად და უწესრიგოდ არიან ადამიანები, რომლებიც, უპირველესად, ეძიებენ ღმერთს, იმავე უზენაეს სიკეთეს და არიან ადამიანები, რომლებიც საკუთარი თავის სიყვარულს ყოველივეზე მაღლა აყენებენ, ოდენ ამქვეყნიური სურვილების დაკმაყოფილებას ლამობენ.

ამ ნაშრომის დახმარებით ჩვენ შეიძლება არაერთი პრობლემის გამოსავალი ვიპოვოთ, მათ შორის, სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის, რაც ადამიანთა სააქაო ხვედრს ეხება და რელიგიური ხასიათის, რაც მათ საიქიო ხვედრს ეხება.

## II. ღვთის ქალაქი: ნაშრომის წარდგინება

ეს დიდებული ნაშრომი, *“magnum opus et arduum”* როგორც შესავალში წერია, სულ 22 წიგნს მოიცავს. წიგნის შინაარსზე თავად ავგუსტინე გვესაუბრება.<sup>11</sup> ნაშრომი შეიძლება ორ მთავარ

<sup>10</sup> „ღვთის ქალაქი“ პლატონური მეტაფიზიკის სპეკულაციასა და ნაშრომის ეგზეგეტურ მეთოდს შორის შუამავლობს, ნაწილობრივ ლიტერატურული და ნაწილობრივ ალეგორიული ფორმით. მასში ამონარიდებია დაბადების, ნეშტთა წიგნიდან, ეკლესიასტეიდან, დანიელ წინასწარმეტყველიდან, ფსალმუნებიდან, ესაიიდან, მალაქიიდან; ფართოდ ციტირებს ახალ აღთქმას, განსაკუთრებით კი იოანეს სახარებას, რომელთა მიმართ ეპისტოლესა და გამოცხადების წიგნს.

<sup>11</sup> „ამასობაში რომი გოთების ბარბაროსული შემოსევით განადგურდა, რომელსაც მეფე ალარიხი მეთაურობდა. ცრუ და მრავალი ღვთაებების მადიდებლები, ვისაც ჩვენ ზოგადად წარმართებს ვეძახით და რომლებიც ცდილობდნენ ქრისტიანულ რელიგიას დაბრალებოდა ქალაქის განადგურება, უხეშად და უსულგულოდ იწყებდნენ ჭეშმარიტი ღვთის ლანძღვა-გინებას. ღვთის სახლის მიმართ გულნათებული და თავგა-

ნანილად დაიყოს: პირველში (I-X), უკუგდებულია წარმართული რელიგიის პრეტენზია, რომ ის ამქვეყნად გარანტია კეთილდღეობისა და იღბლისა (I-V: სოციალური სილატაკე) და იმქვეყნიური ცხონებისა (VI-X: სულიერი სილატაკე).<sup>12</sup> მეორეში (XI-XXII), განიხილავს და მიმოიხილავს *civitas terrena* და *civitas caelestis* – მიწიერ და ზეციერ ქალაქს: სანყისი (XI-XIV), დროში განვითარება და პროგრესი (XV-XVIII) და დასასრული (ესქატოლოგიური შედეგი) (XIX-XXII).<sup>13</sup> ეს ორი ნანილი ერთმანეთშია გადაჯაჭვული, – პირველი მეორეს შესავალია, – ამ პრინციპით არიან შერჩეული როგორც წარმართები (განსაკუთრებით, რომაული არისტოკრატია), ასევე, ქრისტიანები. ორი ქალაქის (*civitas Dei* e *civitas hominis*) ერთმანეთისაგან გამორჩევით, ავგუსტინე, იმპერიის დაცემით გამონვეულ კულტურულ-პოლიტიკურ ვაკუუმში ეძებს მყარ პასუხებს.<sup>14</sup> ახლა,

---

მოდებული ავგუსტინე გადანყვეტს ღვთის ქალაქზე წიგნების დაწერას და ამ გზით მათ მკრეხელურ შეცდომებზე გაბრძოლებას” (*Retractationes* 43.1).

<sup>12</sup> განსაკუთრებით: ადამიანური უბედურება და განგებულება (I), პოლითეიზმის უკვდავება (II), რომის ისტორია კრიტიკული თვლით (III), რომაული იმპერიალიზმი და პოლითეიზმი (IV), ისტორიის ირაციონალური და რაციონალური ხედვა (V), პოლითეიზმი და ხსნის პრობლემა (VI), რჩეულ ღვთაებათა ნატურალისტური ინტერპრეტაცია და ხსნა (VII), პოლითეიზმს, ქრისტიანობასა და ფილოსოფიას შორის შედარება (VIII), პოლითეიზმი, ქრისტიანობა და მედიაცია (IX), ხსნის რელიგია (X).

<sup>13</sup> მეთერთმეტედან მეთორმეტე წიგნის ჩათვლით ავტორი ეხება ორი ქალაქის წარმომავლობას, უპირველეს ყოვლისა, ანგელოზურ სამყაროში (XI, 1 – XII, 9), შემდეგ პირველ ადამიანებში (XII, 10- 28); ბოლოს, მეცამეტე და მეთოთხეტე წიგნი გვაჩვენებს ადამისა და ევას დაცემის შედეგებს, მათ შორის, უპირველესი სიკვდილია. მეთხუთმეტე წიგნიდან მეთვრამეტემდე ავგუსტინე ამგვარად განაწვრივს ხსნის ისტორიას: დაბადებიდან წარღვის ჩათვლით (XV), ნოდან დავითამდე (XVI), დავითიდან გაქვებაამდე (XVII), აბრაამიდან სამყაროს დასასრულამდე (XVIII). და ბოლოს, მეცხრამეტედან ოცდამეორე წიგნებში საუბარია ორი ქალაქის მარადიულ ხვედზე. პირველად განიხილავს უკანასკნელი სამსჯავროს (XX), შემდეგ მარადიულ მსჯავროს (XXI) და ბოლოს მარადიულ ჯილდოს (XXII).

<sup>14</sup> ავგუსტინე კაცობრიობის ისტორიას სიკეთისა და ბოროტების ისტორიად აღიქვამს, არა როგორც ორ გზას (იხ., *Didachè, Lettera di Barnaba*),

როდესაც წარმართულ ანტიკურობასთან და მის უზარმაზარ მემკვიდრეობასთან დაკავშირებით ყველაფერი ნათელია, ავგუსტინე ახალ ქრისტიანობას უხსნის გზას. ამიტომაც ხდება იგი ქრისტიანული დასავლეთის მასწავლებელი (შუა საუკუნეები მას უბრალოდ ასე მოიხსენიებს – *Augustinus magister*).

**პირველ ნაწილში** ავგუსტინე უდრეკად იცავს თავის პრინციპებს: იგი ანმყოში რჩება და საუბრის დასაწყისში ხაზგასმით აცხადებს, რომ 410 წლის რომის აოხრების დროს ვიზიგოთებმა სწორედ ეკლესიები დაზოგეს (*ალარიხი ხომ, მიუხედავად არიანული წარმოშობისა, ქრისტიანი იყო*), და არა წარმართული ტაძრები. მოგვიანებით იგი უგულებელყოფს წარმართული ღმერთების ღვთიურობას, რაც სხვა არაფერია თუ არა ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმრთის მიერ შექმნილი თემების განღრმობა (დეიფიკაცია). აქამდე არაფერი თქმულა ახალი, ამ არგუმენტაციებს ნებისმიერი აპოლოგეტი ქრისტიანი განიხილავდა. თუკი პირველ ხუთ წიგნში ავტორის ინტერესი მაინც იქითკენაა, რომ წარმართთა ბრალდებებს გასცეს პასუხი, მომდევნო ხუთ წიგნში წარმართ ფილოსოფოსებთან გამართული პოლემიკა ვინრო მატერიალური სიბრტყიდან სულიერში გადაინაცვლებს, სადაც გაცილებით ძლიერია ავტორის ყურადღება და მონდომება. წარმართების შეცდომებთან კონფრონტაცია მათსავე სარბიელზე ხდება: ავგუსტინე კარგად იცნობს ისეთ კლასიკოს ავტორებს, როგორებიც იყვნენ: ვირგილიუსი, ციცერონი, სალუსტიუსი და განსაკუთრებით, ვარონი, და მათ ხშირად ციტირებს. იგი არც ქედმაღლობით და არც თვითდარწმუნების მანიითაა შეპყრობილი,

---

არამედ როგორც ორ ქალაქს, ორ სიყვარულზე აგებულს, ჟამთა მსვლელობაში მოხეტიალეს და ერთმანეთთან დაკავშირებულს, თავთავიანთი ესქატოლოგიური ხედვრით. საუკუნეების ტრადიციული აზროვნება, – პლატონიდან სტოიციზმამდე და პლოტინამდე, ციცერონიდან სენეკამდე და მარკუს ავრელიუსამდე, – ფილოსოფიურ-პოლიტიკურ ჭრილში განიხილავდნენ *civitas*-ის იდეას, ბიბლიური ეგზეგეზისა და თეოლოგიური აზროვნების კუთხით, ამას ემეტებოდა პარალელური ელაბორაცია ისეთი ავტორებიდან როგორებიც იყვნენ ფილონე, ერმა, ორიგენე, ლატანციუსი, ამბროჯიო, ტიცონიუსი, რასაც ისინი ბაბილონსა და იერუსალიმს შორის ბრძოლად განიხილავდნენ.

უბრალოდ სახარებისეულ ცნებას პასუხობს, რათა საკუთარი მონემობით და ქადაგებით რწმენაში მოაქციოს ხალხი. ეს კაცთ-მოყვარეობის ძალაა, რაც ავგუსტინეს აიძულებს ყველაფერი გააკეთოს, ოღონდაც მოყვასთა რწმენა გადაარჩინოს. ცხადია, უფრო მომგებიანია წარსულის გმირების, რომაული წარმართული ტრადიციის კეთილშობილური მაგალითებისა და მოძღვრების გახსენება თავად ამ ტრადიციის მხარდამჭერთა წინააღმდეგ, ამასთან ერთად კი იმის ჩვენებაც, როგორ უპირისპირდებოდა მრავალი მათგანი თავისი კეთილშობილური და საგმირო საქმეებით წარმართულ რელიგიას და ქრისტიანული რელიგიის ჩანასახს გრძნობდნენ. სწორედ მათი დიდსულოვანი მაგალითების წყალობით და არა ყალბი ღვთაებებით, მოიხვეჭა რომმა სიდიადე და ძლევამოსილება. ავგუსტინე ცდილობს დაიცვას წარმართული სამყაროს ავთენტური ღირებულები და ისინი ქრისტიანული რწმენის ჯანსაღ მორალთან და მტკიცე სიქველის ელემენტებთან შეაჯეროს. რომის იმპერია, სხვა ანტიკურ იმპერიებზე მეტად, თავსდება განგებულების იმ დიდ ჩანაფიქრში, რის გამოც ღმერთმა პოლითეისტურ კორუფციაში ჭეშმარიტების „ფრაგმენტები“ ჩართო და ეს უწინარესად მოახერხა ანტიკური ფილოსოფიური სკოლებით (განსაკუთრებით კი პლატონურით), რომლებიც წინასწარ განჭვრეტდნენ ჭეშმარიტ რელიგიას.

**მეორე ნაწილი** თავიდანვე განსჯის ეკლესიის ისტორიაში ქრისტიანული ცხოვრების იდეას და მას თორმეტ წიგნში აღწერს. სანამ ორი ქალაქის ისტორიულ გზაზე ისაუბრებს, ავგუსტინე ჯერ მათ წარმომავლობაზე ჩერდება, თავის მსჯელობაში იგი ეყრდნობა სამყაროს, დროის, ბოროტისა და კეთილის შექმნის იდეას (ციკლური და ხაზოვანი)<sup>15</sup>. როგორც ღმერთთა უდიდესი უხილავი რეალობა, სამყაროც, ღვთის ქმნილება, უდიდესი და უხილავი რეალობაა, ცვალებადი, ამავედროულად, მონესრიგებული და წარმტაცი. ავგუსტინე დაბადების წიგნიდან ამოდის და ასე ავითარებს ამ ორი ქალაქის სიუჟეტს; სათავეში დგას ორი საპირისპირო

<sup>15</sup> შეიძლება ითქვას, რომ *De civitate Dei*-ში პირველადაა მოყვანილი თეოლოგიურად და თანმიმდევრულად აღქმული ისტორიის ფილოსოფია.



სიყვარული: იერუსალიმი და ბაბილონი; იგი ქრისტეს მიერ დაფუძნებულ ეკლესიაში ხედავს მარადიული ხსნის ერთადერთ გზას და მთელ ისტორიას *civitas Dei*-ს მაცხოვრებელ ჰორიზონტზე ათავსებს. ეს ავგუსტინეს განაცხადის ნაწილია. არ კმარა წარმართული მსოფლგაგების უკუგდება ისტორიაზე, საჭიროა ალტერნატივის გამოჩენა, რომელიც სიმყარეს მაშინაც შეინარჩუნებს, როდესაც მსოფლიო ნაწილ-ნაწილ შეიძლება დაიჩეხოს და ყველა რწმენა, რაც კი აქამდე ეჭვგარეშედ მიაჩნდათ, ცარიელ სიტყვებად მოეჩვენოთ. ისტორიასა და კაცობრიობაზე გაცხადებული ახალი მსოფლგაგებით, ავგუსტინე გვერდს ვერ უვლის ქრისტიანულ უწყებას. მაგრამ არც მათ უარყოფს, რაც მისი წინამორბედი. ამბროსის მსგავსად, ავგუსტინეც იზიარებს ანტიკური კლასიკოსების ახალ შუქზე „გადაკითხვის“ იდეას. სარგებელს ორმხრივად იღებს: ერთი მხრივ, დავიწყებას და უკვალოდ გაქრობას არ ეძლევა ანტიკური ხანის მსოფლგაგება და მეორე მხრივ, ახალი ქრისტიანული ფილოსოფია (ეკლესიის მამათა) ღრმა ინტელექტუალურ თვისებას და საყოველთაო ღირსებას იძენს.

### III. როგორია სახელმწიფოს იდეა?

დგას თუ არა ავგუსტინე პოლიტიკური ფილოსოფიის კლასიკოს ავტორთა რიგებში? არასწორი იქნებოდა ამაზე მტკიცებითი ტონით გვესაუბრა მხოლოდ იმიტომ, რომ მან დაწერა **De civitate Dei**. თვით ის ფაქტი, რომ ეს ნაშრომი ასე გადაითარგმნა – „ღვთის მდგომარეობა“, გვაუწყებს ქვეტექსტს, რამდენადაც *“civitas”* ვერ ასახავდა სახელმწიფოებრივი სტრუქტურის რომელიმე ფორმას. ანგარიშგასაწევია ის, რომ ავგუსტინეს ინტერესში არ იყო პოლიტიკური თეორიის ჩამოყალიბება, არც სახელმწიფოებრივი დოქტრინის შექმნა, მისთვის პოლიტიკა სრულიად განსხვავებულია, ვიდრე აბსტრაქცია: ადამიანის, ცალკეული ადამიანის (მმართველისა თუ ხელქვეითის) ცხოვრებაში ის მორაკრაკე ნაკადულია და იმ ბილიკებზე მიიკლავნება, რომელიც ადამიანის ნაბიჯებს ამქვეყნიური ქალაქიდან ღვთის ქალაქამდე და მიღმიერში,

შემოქმედის მარადიულ ტკობასა და მარადიულ სიმშვიდეში მი-  
 აცილებს. სწორედ ამ მიზეზით (პრაქტიკული და არა თეორიული),  
 ავგუსტინე მსჯელობს პოლიტიკისა და სამართლის როლზე. იმის  
 საფუძველზე, რაც ზემოთ ითქვა, შეიძლება იმის დასკვნა, რომ ეს  
 ნაშრომი არ შედის პოლიტიკური აზროვნების კლასიკურ ნაშრომ-  
 თა რიგებში? ესეც არასწორია, რამდენადაც არცერთ სხვა ნაშ-  
 რომს ჰქონია ასეთი გავლენა პოლიტიკურ ცხოვრებასა და  
 მსოფლმხედველობაზე (განსაკუთრებით შუა საუკუნეებზე), რო-  
 გორც **De civitate Dei**. ფაქტობრივად, არცერთი სხვა ნაშრომი  
 განიხილავს პოლიტიკური აზროვნების ამდენ ასპექტს: სამარ-  
 თალი, როგორც სახელმწიფოს შემადგენელი ელემენტი, მშვიდობა  
 სახელმწიფოთა შორის, ფუნდამენტური უფლება და ბუნებითი  
 უფლება, ომი, კავშირები მოქალაქეთა შორის, სუვერენიტეტის  
 იდეალური ხატება, მოქალაქეთა პოლიტიკური მოვალეობა... თუმ-  
 ცა ნაშრომში თვითმიზნად არ ქცეულა პოლიტიკურ პრობლემებზე  
 საუბარი, სწორედ იმიტომ, რომ თავად **civitas** კონცეფცია არ  
 განიხილავს პოლიტიკურ აზრს. აქ წარმოდგენილი პრობლემები  
 თუ არგუმენტები, უფრო მეტად იჩენს თავს ამ ორი კონცეფციის  
**civitas Dei** და **civitas hominum**-ის დაპირისპირებაში; ამ ანტი-  
 თეზებში მდგომარეობს ავგუსტინესეული მეთოდის სიახლე, ის  
 სირთულე, რომ ვერ შეგვიცვნია მარადიული ქალაქისთვის დამა-  
 ხასითებელი ღირსება. აქ თავად ავგუსტინეც მერყეობს: ხან  
 იქითკენ იხრება, რომ აღიაროს იგი, თუნდაც შეზღუდული  
 ფორმით, ხანაც სრულიად უარყოფს. წარმავალი და პოლიტიკური  
 ქალაქი – ანუ სახელმწიფო, რომელიც გაგებულია ავტონომიურ  
 და ორგანიზებულ საზოგადოებად – ავგუსტინეს მიერ მთლიანად  
 მიიჩნეოდა **civitas**-ად, რასაც იგი უწოდებს ხანაც მინიერს, ხანაც  
**diaboli**, ეშმაკისეულს, რაც შეჩვენებულებისა და შესაჩვენებლად  
 განწირულებისგან შედგება. ამიტომაც მიენერება ავგუსტინეს  
 სახელმწიფოს იმგვარი კონცეფცია, რაც ბოროტების, როგორც  
 უღირსობის, ტიპური გამოხატულებაა. ეს მტკიცებულება იმ  
 ინტერპრეტაციას ეყრდნობა, რაც მოწონებით სარგებლობდა და  
 მნიშვნელოვან ძვრებს იწვევდა შუასაუკუნოვან პოლიტიკურ  
 მსოფლმხედველობაში, რადგან აშკარად აჩვენებდა, რომ სახელმ-

ნიფო ამქვეყნიურ ქალაქში არსებობდა, ხოლო ღვთის ქალაქი ეკლესიის მეშვეობით მიწასთან უნდა ყოფილიყო გაიგივებული.<sup>16</sup> ცხადია, ეს ინტერპრეტაცია გადაჭარბებულია, უფრო მეტიც, მცდარია: ეს დაპირისპირება პოლიტიკურ და რელიგიურ ძალა-უფლებას შორის ჯერ კიდევ მეფეებისა და იმპერატორის მიერ იქნა უარყოფილი.<sup>17</sup> ამის გამო მოსახლეობის დანარჩენი ნაწილი კიდევ უფრო მეტად აღმოჩნდებოდა გაუგებრობაში, იგივე მოხდებოდა იმპერიის მაღალ წრეებსა და ეკლესიის მონათლულ წევრებში: რა მოხდებოდა თუკი პოლიტიკური და რელიგიური ინსტიტუტი რთულ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა? ისევე დაიწყებოდა ღვთის ქალაქსა და მიწიერ ქალაქს შორის დაპირისპიება. ვის მხარეზეა პოლიტიკა? ცხოვრება ხორცისმიერია თუ სულისმიერი?

მეთხოუმეტე წიგნში ავგუსტინე საუბრობს კაენზე და მას მიწიერი ქალაქის თავად აჩვენებს, ხოლო მის ძე ენოქს, პირველი პოლიტიკური ქალაქის თავად. თუმცა არსებობს მნიშვნელოვანი სხვაობა: მიწიერი ქალაქი მისტიკური ქალაქია, რომელიც ჟამთა აღსასრულს ერთმანეთისგან გაარჩევს მართლებსა და ბოროტებს, პოლიტიკური ქალაქი კაენის ოჯახის ბუნებრივი განვითარებაა, რომელიც მრავლდება და ერად ყალიბდება.<sup>18</sup> მართალია, იგი

<sup>16</sup> შეად., Cotta S., Edizioni di Comunità, 1960, 15.

<sup>17</sup> შეად., ავგუსტინე, „ღვთის ქალაქი“, V, 26, ანუ იმპერატორ თეოდოსიუსის მონაწილეობის და რწმენის ხოტბა, ყველაზე დიდი მიწიერი იმპერიის წინამძღოლის და „ღვთისათვის ჭეშმარიტად საყვარელის“ (ავგუსტინეს მიერ ამოღებული კლავდიანის პოეზიიდან).

<sup>18</sup> ავგუსტინე მიიჩნევს, რომ სახელმწიფოები უარყოფითი სიკეთეა: ისინი სისხლით დაარსდნენ („ქალაქის პირველი დამაარსებელი იყო ძმის-კვლელი“ – წერს და კაენს გულისხმობს) და ერთადერთი, რასაც ისინი ემსახურებიან, არის ის, რომ ადამიანები რაც შეიძლება ნაკლებად დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. ადამიანები რომ ბუნებით ორგულები არ ყოფილიყვნენ, ვინ მეტად და ვინ ნაკლებად, სახელმწიფო წყობა საჭირო არ გახდებოდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ღმერთს არ შეუქმნია სახელმწიფოები, მან მხოლოდ მათი შექმნის ნებართვა მისცა ადამიანებს. შეად., <<http://roadliberty.blogspot.it>> ამასთანავე, საინტერესოა ავგუსტინეს მიერ გამოყენებული ეტიმოლოგია, რის საფუძველზეც სიტყვა „კაენი“ ნიშნავს „მფლობელობას“, „აბელი“ და „შეთი“ შესაბამისად, – „გლოვას“ და „აღდგომას“, ორი ქალაქის განსხვავებული ბუნების მისა-

ამქვეყნიურ სიკეთეზეა მიჯაჭვული, მაგრამ ისტორიული წიაღ-სვლით სრულიად მოიცავს კეთილებსა და ბოროტებს, რომლებიც ამქვეყნად თანაარსებობენ. განსხვავებულია, ასევე, ამ ორი რეალობის მიერ განცდილი გრძნობები: მიწიერი ქალაქი ბოროტთა პირადი გრძნობის, შურის, საფუძველზე აღმოცენდა; ხოლო პოლიტიკური ქალაქი (მაგალითია რომულუსისა და რემუსის მიერ რომის დაარსების ამბავი) ძალაუფლების წყურვილით, ანუ იმ გრძნობის საფუძველზე, რომელიც ადამიანის სოციალურ ცხოვრებას მოიცავს. ავგუსტინეს ამგვარი კონსტატაცია, რასაკვირველია, უგულბელყოფს იმას, რომ სახელმწიფოში მოქალაქეთა სრულყოფილების მიზანი ნეტარებათა მოსაპოვებლად შეიძლება მთლიანად იქნეს მიღწეული, მაგრამ არ უგულბელყოფს იმის შესაძლებლობას, რომ თეოკრატიული სახელმწიფოები სინამდვილეში არსებობს.<sup>19</sup> ამდენად, ჩვენ მიწიერ ქალაქში ორ მოდელს ვხედავთ, – ერთი, რომელიც საკუთარ არსებობას ამონმებს და მეორე, რომელიც თავისი არსებობით ზეციერი ქალაქის სიმბოლოა.<sup>20</sup> ამ თვალსაზრისით, კეთილებიც შეიძლება ჩავარდნენ კონ-

---

ნიშნებლად, ერთი ძალაუფლებისადი სიყვარულის მონაა, მეორე – იმედიანი, სიკვდილის მიღმა გარდასახული. შეად., ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, XV, 17 ს.

<sup>19</sup> ამის მაგალითია ებრაელი ხალხი, ისმაილის შთამომავლობასთან დაპირისპირებაში მყოფი ისააკის შთამომავალი.

<sup>20</sup> ზოგიერთი მეცნიერი ამტკიცებდა *civitas terrena spiritualis* სულიერი ქალაქის არსებობას, ზეციერი ქალაქის სიკეთეს რომ ელტვის და ფეხები ჯერ კიდევ მიწაზე უდგას. ნამდვილ მიწიერ ქალაქსა და ზეციურ ქალაქს შორის ჰპოვებს ადგილს, მაგალითად, რომის გაქრისტიანებული სახელმწიფო. ბრეცი ხაზგასმით აცხადებს, რომ ავგუსტინემ მთელი ცხოვრება რომის გაქრისტიანებას შეაღია, ანუ იმას, რომ ეპოვა შუალედური ნერტილი სახელმწიფოს (რომელიც სამართლებრივი ხაზით ვერასოდეს იარსებებდა) და რესპუბლიკას შორის (რომელიც მხოლოდ ცათა სამეფოში იყო). ბრეცი, ასევე, აღნიშნავს, რომ ქრისტეს მოსვლას არ შეუცვლია ცალკეულ ადამიანთა პირობა..., მან შეცვალა ინტიტუტების სული... კაცობრიობისთვის დამახასიათებელი საზოგადოების ფორმა უკვე იქცა “*civitas Dei*” და თუკი სხვა რამ არსებობდა პრინციპის სახით, ეს აღარ იყო ორგანიზებული საზოგადოება. ზოგი მეცნიერი არ ეთანხმება ამგვარ ანალიზს, რადგანაც რელიგიური ცვლილებები აუცილებლად პოლიტიკური სფეროს ცვლილებებად არ უნდა გავიგოთ. მაგალითისთვის,

ფლიქტურ სიტუაციებში, რამეთუ მაინც არასრულქმნილი ადამიანები არიან, მაშინაც კი, როცა ისინი შეიძლება არ მიეკუთვნებოდნენ მისტიკურად გააზრებული მინიერი ქალაქის მკვიდრთ. ერთ ქალაქი მეორეზე უპირატესი როდია. ისტორიაში ორივე ქალაქი ერთმანეთშია აღრეული, გაუთიშავად, თითქოსდა ადამიანები ერთდროულად სახლობენ ერთშიც და მეორეშიც. ამიტომაც მათ თავად უნდა გადანყვიტონ, ვის მხარეზე დადგნენ. ადამიანი ამ ორი ქალაქის ცენტრშია და მხოლოდ უკანასკნელი სამსჯავრო გათიშავს საბოლოოდ ნეტართ და ცოდვილთ, და თუ საკუთარ თავს თავად მოუწყობენ სამსჯავროს, მიხვდებიან რომელ ქალაქს ეკუთვნიან. მას მერე, რაც თეოკრატიული იდეა „მართალთა ქვეყნის“ შესაძლებლობაზე აღარ არსებობს, აშკარაა, რომ სახელმწიფოს ვერცერთი ფორმა, ვერცერთი ინსტიტუტი, რაც არ უნდა გონივრულად იყოს მოწყობილი, შეძლებს საბოლოო გზა მოუძებნოს ადამიანის ამ დრამას საზოგადოებაში (სანამ *seculum* საუკუნე გასტანს), რადგანაც ამგვარი დრამის თესლი ჩვენშია და არა ჩვენ გარეთ, ვერანაირი გარე საშუალებით მას ვერ აღმოფხვრი. სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტები უნესრიგო ძალებს უპირისპირებენ წესრიგს, მაგრამ მაინც ვერ აბიჯებენ ბოროტებაზე ბოროტებით გადახდის პრინციპს, რათა შევიდნენ იმ

---

ებრალი ხალხი, რომელიც ღვთის ქალაქის სიმბოლოა რელიგიურად, როგორც ერთადერთი ერთგული ერი ერთადერთი ღვთისა, სრულებითაც არაა იგივე პოლიტიკურად: ნანატრი მესია პოლიტიკურ და რელიგიურ მეთაურად აღიქმებოდა (თეოკრატიული იდეალის სრული აღიარებით), რაც აშკარად განსხვავებოდა ქრისტესგან ნაუნყები ღვთის სამეფოსგან, რომელიც ნებისმიერ მინიერ წესრიგზე მაღლა დგას. ისიც მართალია, რომ სახელმწიფოები გაქრისტიანების შემდეგ ძველ მდგომარეობას დაკარგავდნენ. ბრეცის ვარაუდიც ჩაიფარცხა და ისლა დაგვრჩენია, ვამტიკოთ, სახელმწიფო და პოლიტიკური ცხოვრება ხორციელ ცხოვრებაში შედის, მაგრამ იმისგან განსხვავებით, რაც მისტიკურად გაგებულ მინიერ ქალაქში ხდება, ეგოიზმი, გათიშულობა, შეტაკებები და ბრძოლები შეიძლება სწორი მიზნების მიღწევას დაეხმაროს, რაც ნამდვილ სამართალსა და ნამდვილ მშვიდობას დაემყარება. შეად., *Brezzi P.*, *Una "Civitas terrena Spiritualis" come ideale storico-politico di Sant'Agostino*, in: *Augustinus Magister (Congres International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954)*, Vol. II (Communications), Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, 916.

ჭემმარიტ სამართალში, სადაც სიკეთე სძლევს ბოროტებას. ამრიგად, პოლიტიკურ ქალაქზე მსჯელობით ნათელი ეფინება იმ ელემენტებს, რაც ამ ორი ქალაქის მკვიდრთ ამ ცხოვრების მანძილზე აერთიანებთ, ზოგჯერ ეს ელემენტები საერთო მიზნის მიღწევაში ერთიანდებიან. თუმცა იმავე ელემენტებით ხდება მათი მკაფიო გამორჩევა, – ვინ ღვთის ქალაქს და ვინ მინიერ ქალაქს მიეკუთვნება; ამიტომაც ის, რაც ერთისთვის საშუალებაა, მეორესთვის მიზანია; ის, რაც ერთისთვის სიკეთეა, ოღონდ მხოლოდ უზენაეს სიკეთესთან კავშირში, მეორესთვის სრულყოფილი სიკეთე ხდება. და მაინც, სახელმწიფო ვერ ჩაითვლება ბოროტებად, რადგანაც მისი მიზანი თავისი წევრების დროებითი სიკეთის უზრუნველყოფაა. ამის მიუხედავად, მატერიალური სიკეთე არ უნდა გახდეს ადამიანთა უკანასკნელი მიზანი.

#### IV. რას ნიშნავს სამართალი?

უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავაზუსტოთ, რომ ავგუსტინესეული ხედვით, სამართალი არ არის მხოლოდ პოლიტიკის და მთავრობის მოქმედების მომწესრიგებელი პრინციპი, იგი უფრო ყოვლისმოცველი და ღრმაა, ანუ მორალური და სოციალური ცხოვრების შემადგენელი ნაწილია, ანგარიშს უწევს იმას, რომ ადამიანის ნებასა და სინდისზე გათვლილ ფასეულობათა სისტემაში სამართალი პოლიტიკაზე წინ დგას და მისგან განსხვავებით, საერთო სიკეთისა და სამართლის აღსრულების საშუალება და ფუნქციაა; არსებობს მიზანი, რასაც უნდა ეთანხმებოდნენ *კონსტიტუტები*, ანუ სახელმწიფოს ორგანიზაციული სტრუქტურები, ასევე, სახელმწიფო ორგანოებში წარმოებული საკანონმდებლო, ადმინისტრაციული და სამართლებრივი აქტები.

მეორე მხრივ, უნდა დავინახოთ, რომ სხვადასხვა ფასეულობას შორის, სამართალი ერთადერთია, რასაც ახასიათებს სიცხადე, თავისი ფუნქციით საკითხს სისრულეს ჰფენს და სხვა ფასეულობათა კონტექსტს აღრმავებს. ასე მაგალითად, სულ ადვილად შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ თავისუფლება სამართლის გარეშე შეიძლება იყოს ჩავვრის, დამონების, დაბრკოლებებისა და

ტრანსფორმაციის, ზღვარგადასულობის, ტერორისა და ძალადობის სისტემის ერთგვარი მაუნყებელი (როგორც ისტორია გვაჩვენებს). თავისუფლება ყველა ამ ნეგატიურ პოტენციალს მხოლოდ მაშინ კარგავს, როცა სამართალს უკავშირდება. თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სამართალი თავისუფლების პოზიტიური თვისებაა.

წესრიგიც და თავდაცვაც ღირებულებებია და ამგვარად აღიქმება იმიტომ, რომ მათში სამართლის თვისება დევს: წესრიგი სამართლის გარეშე მხოლოდ მერკანტილურ ან ფორმალურ უსაფრთხოებას უზრუნველყოფს, ანდა აძლიერებს იერარქიულ და ავტორიტარულ ფორმას, რაც შორს დგას თანასწორობისა და ჰუმანური სურვილების დაკმაყოფილებიდან, ჩვენ გულს რომ ასე აშფოთებს. იგივე ითქმის მშვიდობაზე. სამართლისგან განსხვავებული მშვიდობა მხოლოდ მოჩვენებაა, უფრო უარესიც: შეიძლება იყოს მშვიდობა, რომელიც ფარავს სამართალს, აკანონებს შეუწყნარებლობას და ა.შ.<sup>21</sup>

ეს ცხადზე ცხადია. ამიტომაც ავგუსტინეს სწავლება, რომელიც სამართალში ხედავს არა მხოლოდ ცალკეული ინდივიდის და კოლექტივის ქცევის გარდაუვალ წესს (*virtus*), არამედ სახელმწიფო ორგანიზაციისა და ფუნქციონირების, მის შეუსრულებლობაზეა დამოკიდებული მათივე გადარჩენის საკითხი. *სამართალი ყველა წესის მეგობარია (Iustitia omnium virtutum comes)* აზუსტებს წმ. ავგუსტინე და სამართლის ციცირონისეულ ცნობილ განსაზღვრებას ეხმიანება – „ჩვენ ვერ შევიცნობდით სამყაროს, ის რომ არ არსებულებოდა, ღმერთს რომ წინასწარ არ ეხილა იგი, სამყარო არ იარსებებდა“ („ღვთის ქალაქისათვის“, II, 10) –

<sup>21</sup> ცხადია, ამ კონცეფციას უნდა შევადაროთ მმართველი კლასის ზოგიერთი წარმომადგენლის პოზიცია, რომლებიც საბაზრო ლოგიკით თუ პირადი ან ძალაუფლების მიზეზით, ქცევის ისეთ მოდელებს ისურვებდნენ და ესწრაფოდნენ, რაც თავისუფალი იქნებოდა ზოგადი ინტერესების დაცვისაგან თუ სხვა ნებისმიერ ფასეულობაზე მეტად პოლიტიკის „პრიმატის“ გამოკვეთისგან, სამართლიანობის იმ პრინციპების და წესების გამორიცხვით მნიშვნელოვან პოლიტიკურ-ინსტიტუციურ, ეკონომიკურ-ფინანსურ არჩევანში.

“*omnium domina et regina virtutum*”<sup>1</sup> „ყოველი წესის ქალბატონი და დედოფალი“<sup>22</sup>.

**მესამე ადგილზე** ავგუსტინესეულ ყველა ფორმულირებაში, რაც სამართლის როლს ეხება, როგორც კერძო, ისე საჯარო სფეროში, მუდამ არსებობს და მართლაც ფუნდამენტურია პიროვნების ცენტრალურობა, ვისაც, ვალდებულებებთან ერთად, აქვს უფლებებიც, რომელთა დაკმაყოფილება არსებითია საბოლოო მიზნის მისაღწევაში, როგორც ეთიკური, ასევე, პოლიტიკური კუთხით. ყოველ ადამიანში, – არა ისტორიულად განზოგადებულში, არამედ კონკრეტულში, – მკვიდრობს არა მარტო ჭეშმარიტება (*in interiore homine habitat veritas*), არამედ სამართალიც, რომელსაც გამაერთიანებელ ქსოვილში შეჰყავს რა პერიფერიული უბნები, რაც საბოლოოდ ადამიანის ღირსებას განსაზღვრავს (ბევრი მათგანი თანამედროვე სახელით ასეა ცნობილი – „ადამიანის ფუნდამენტური უფლებები“), ავგუსტინეს მიერ წარმოდგენილი იდეის კვალდაკვალ, წარმოჩინდება როგორც უმაღლესი რეალიზაცია, რამაც შეიძლება გააღვიძოს პოლიტიკოსთა და მმართველთა სამოქალაქო სინდისი ან მოვალეობა, რომლებიც კეთილგონივრულად ქსოვენ ფაბულას. ავგუსტინეს მსოფლგაგებით (როგორც ამას დღევანდელი პროგრესული პოლიტიკური კულტურა ხედავს), პიროვნება არის სახელმწიფოს იურიდიული და ინსტიტუციური *caput et fundamentum*. ამიტომაც პოლიტიკას არ შეუძლია თავი იმით იმართლოს, რომ საკუთარი მიზნების მისაღწევად მსხვერპლად იღებს პიროვნების ერთ-ერთ ფუნდამენტურ უფლებას, რომლის მატარებელიც თავად არის, მით უფრო, თუკი ეს უცხოა ინტერესის საგნისთვის. ვერანაირი პრეტენზია დააკანონებს უსამართლობას ერთი ადამიანის მიმართაც კი, თუკი საამისო მიზეზი არ გააჩნია.

როდესაც ავგუსტინე საუბრობს სამართალზე და მას ადამიანის გულში არსებულ თვისებად აჩვენებს, – რაც გარეთ რეალიზებული სიხარულს გვრის მას, – განიხილავს არა როგორც

<sup>22</sup> შეად., გული და ნყალობა წმიდა ავგუსტინეში: განსხვავება და თანხვედრა, <<https://books.google.ge/books?isbn=8831134167>GiacomoTantardini - 2006> [18.09.2019]



ტრანსცენდენტულ, შეუცვლელ და უძრავ თვისებად, არამედ ისტორიულ კატეგორიად, ადამიანურ კატეგორიად: ანუ თვისებად, რომელიც მოძრაობაშია, გზაშია, რომელიც ადამიანის ცხოვრებაში გზადაგზა ცდილობს ხორცშესხმას და რაც მინიერი ქალაქიდან ღვთის ქალაქამდე ადის და სრულყოფილების მწვერვალს აღწევს.

სამართლის, როგორც ადამიანური კატეგორიის, კონფიგურაციიდან ორ ფუნდამენტურ თვისებას ვიღებთ: ისტორიული თვისება და პერსონალისტური თვისება. აქედან გამომდინარეობს ფარდობითობის ხასიათი, რაც, სხვათა შორის, არ განსაზღვრავს სამართლის იდეის შესუსტებას, პირიქით, აჩვენებს ეფექტურობას, რის გამოც შეიძლება ითქვას, რომ არსებობს სამართლის არა მხოლოდ ერთი, არამედ სამართლიანობის მრავალი იდეა, ისევე როგორც არსებობენ იდეოლოგიები, რასაც მოცემულ დროსა და ადგილზე აღიარებენ, როგორც რომელი იურისტი ულპიანე იტყოდა – *“unicuique suum tribuere”*<sup>23</sup> ან ავგუსტინე – *“iuris consensus”*.

სამართალი, როგორც ინდივიდუალური, სოციალური და ინსტიტუციური ცხოვრების ნიმუში, დღიდან დღემდე იგება, ყოველი ადამიანის ხელით, ყოველი კაცის პასუხისმგებლობით; რამდენადაც მისი იდენტიფიცირება ხდება ცალკეული ადამიანის ისტორიასთან, იგი ემსგავსება თავდაყირა პირამიდას, რომლის წვერი ღრმად ეშვება ადამიანის სინდისისა და ნებელობის სიღრმეში. პიროვნებას აქვს საშუალება (ინტელექტუალური, ნებელობითი, მორალური), რათა თავისი (როგორც ინდივიდუალური, ისე კოლექტიური) წვლილი შეიტანოს სამართლის აგების საქმეში, რომელიც, სწორედ ზემოგანხილული თვისებების გამო, არ შეიძლება მინდობით გასხვისდეს რომელიმე სტრუქტურაზე, თუნდაც ეს სამთავრობო სტრუქტურა იყოს.

დასასრულს, თუკი ცალკეულ ჩვენგანში – ავგუსტინეს ყოვლად აქტუალური მსჯელობების კვალდაკვალ – იზრდება და მწიფდება

---

<sup>23</sup> *Iustitia ea virtus est quae sua cuique distribuit* – სამართალი ის სიქველეა, რომელიც ყველას თავისას მიაგებს.

იმის შეგნება, რომ არ არსებობს სამართლის მხოლოდ ერთი ადამიანური მოდელი, უცილობლად უნდა გაეწიოს ანგარიში, დაფასდეს და შედარდეს სხვა კულტურებთან და სხვა ხალხის მიერ შემუშავებულ მოდელებთან, ურთიერთობით, დიალოგითა და კონფრონტაციით, ვიდრე სამართლის უზენაესი ფორმა არ აიგება. ეს კი, საბოლოოდ, იქნება ერთმანეთისგან კულტურულად, რასობრივად, ენობრივად, სარწმუნოებრივად სრულიად განსხვავებულ ადამიანთა შორის მშვიდობის, ერთიანობისა და თანხმობის იარაღი და ძალა; და ბოლოს, ამ სიდიადეს ემატება ის, რაც ავგუსტინესთვის მდგომარეობდა შემდეგში: *“obtinere pacem pace non bello”*! „მოიპოვე მშვიდობა მშვიდობით და არა ბრძოლით“<sup>24</sup>.

## V. ურთიერთობა სახელმწიფოსა და სამართლიანობას შორის

რა არის სამართლიანი საზოგადოება და რა არის სამართლიანი სახელმწიფო, ავგუსტინეს აზრით? პასუხი ამ კითხვაზე სულ რამდენიმე სიტყვით შეიძლება ჩამოყალიბდეს: სამართლიანი საზოგადოება არის სამართლიანი ადამიანების საზოგადოება; სამართლიანი სახელმწიფო სამართლიანი ხალხისგან შემდგარი სახელმწიფოა. ადამიანის არსებობის სხვადასხვა ასოციაციურ ფორმებში (ოჯახიდან რომის იმპერიამდე) სამართლიანობის განხილვის დროს, ავგუსტინე არ ცდილობს განსაზღვროს ის თვისებები, რომელიც უნდა ჰქონდეს დაწესებულებებს იმისათვის, რომ სამართლიან ინსტიტუტებად დაკვალიფიცირდნენ, არამედ საუბრობს ადამიანების მორალური ხარისხის პრობლემაზე, რომლებიც ფაქტობრივად საზოგადოების სხვადასხვა ორგანოს განსახიერებს.<sup>25</sup> სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: „სამართლიანობა არ არის, უპირველეს ყოვლისა, პროცედურების დაწესების საკითხი;

<sup>24</sup> ავგუსტინე, *epistola 229*, Dario comiti, 2; PL, XXXIII, 1019.

<sup>25</sup> ამ თვალსაზრისით, შესაძლოა ავგუსტინეს მიეღო ერთ-ერთი იმ საწინააღმდეგო აზრთაგანი, რომლითაც ალასდერმა კინტიარი და სხვანი დღეს მიმართავენ სამართლიანობის პროცედურულ კონცეფციას, რომელიც ეკუთვნის ისეთ პოლიტიკურ ფილოსოფოსებს, როგორიცაა ჯონ როულზი (1921-2002 წწ.) და რობერტ ნოზიკი (1938-2002 წწ.).

ის უფრო ისეთი საკითხია, რომელიც ადამიანს მისი მსგავსის მიმართ ქცევას ეხება, ის ადამიანის ზნეობრიობაა“.26 აქედან გამომდინარე, გარკვეული ინსტიტუციური სტრუქტურა ან სუბიექტების ურთიერთობების რეგულირების კონკრეტული კოდექსი არ არის საკმარისი საზოგადოებაში სამართლიანობის უზრუნველსაყოფად; აუცილებელია ისიც, რომ მისი წევრების მიერ განხორციელებული პოლიტიკისა და საქმიანობის შინაარსი და მიზნებიც იყოს სამართლიანი. ავგუსტინე ამ კონცეფციის საილუსტრაციოდ იყენებს ალექსანდრე დიდის ცხოვრებიდან ერთ ლამაზ ამბავს. ერთ დღეს ალექსანდრე მაკედონელმა მეკობრე შეიპყრო და ჰკითხა მას, თუ რატომ დაიწყო ზღვის დაპყრობა. მეკობრემ უპასუხა, რომ მიზეზი იგივე იყო, რამაც ალექსანდრეს უბიძგა მთელი დედამიწის დაპყრობისაკენ; მაგრამ ვინაიდან ალექსანდრე ამას გამორჩეული სამხედრო ძალით აკეთებდა, მას იმპერატორი ეწოდებოდა, ხოლო მის განკარგულებაში მხოლოდ ერთი პატარა ნავი იყო და ამიტომაც ყაჩაღად ითვლებოდა. ავაზაკთა ხროვაც, სინამდვილეში, ადამიანთა გაერთიანებაა, თავისი ლიდერით, რომელიც მბრძანებლობს, სოციალური შეთანხმებით, რაც გარკვეულ ვალდებულებებს აკისრებს, ნაძარცვით, რომელიც იყოფა წინასწარ შეთანხმებული წესების მიხედვით. ეს ჯგუფი შესაძლოა გაიზარდოს სხვა ბოროტ ადამიანთა მიერთებით, დაიკავოს ტერიტორიები და ქალაქები, დააფუძნოს მათში საკუთარი ცენტრები, დაიმორჩილოს ერები, მან შეიძლება სამეფოს ტიტულითაც დაიკვეხნოს, რომელიც ფაქტობრივად უზრუნველყოფილი აქვს (*ძალაუფლების წყურვილი*), მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, იგი მაინც რჩება ბოროტმოქმედთა დაჯგუფებად, რომლისთვისაც უცხო იყო და უცხოდ რჩება სამართლიანობის იდეა. ამიტომაც მიიჩნევს ავგუსტინე მეკობრის მიერ ალექსანდრესადმი გაცემულ პასუხს „შესანიშნავად და სწორად“27. ავგუსტინე ასეთ კომენტარს აკეთებს: ავაზაკთა ხროვასა და ძლიერ სამეფოს შორის, რომელიც იმორჩილებს ხალხს, რათა მათი სიმდიდრე

26 Da Re A., *Figure dell'etica*, in *Introduzione all'etica*, a cura di C. Vigna, Milano, 2001, 96. *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone*, 20 (2018).

27 <Cfr. [www.30giorni.it](http://www.30giorni.it) > Home > Archivio > 08/09 - 2003 > [20.08.2019]

მიიტაცოს, არსებობს რაოდენობრივი და არა ხარისხობრივი განსხვავება: ორივეს აკლია სამართლიანობა სხვების მიმართ. დააკვირდით: სამართლიანობა და არა შიდა ორგანიზაცია, ჯგუფის მიერ დადგენილი წესების დაცვა ან შეთანხმების მიხედვით ნადავლის განაწილება. ავგუსტინე წერს: „რა არის სახელმწიფოები, თუ არა მძარცველთა დიდი ზროვა, თუ მათში არ არის დაცული სამართლიანობა?“ (*Remota ita que iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*).<sup>28</sup> ეს არის კითხვა, რომელიც ამდენი საუკუნის შემდეგაც ჩაგვაფიქრებს. უსამართლო სამეფოს არ გააჩნია მძარცველთა ბანდაზე დიდი ზნეობრივი ღირსება: ის სხვა არაფერია, თუ არა მსხვილი კრიმინალური დაჯგუფება. ეს არის ავგუსტინეს მთავარი იდეა: სამართლიანობა ერთადერთი ღირებულებაა, რომელიც მართლაც განასხვავებს არა მარტო ერთ ადამიანს მეორესგან, არამედ ერს სხვა ერისგან და განსაკუთრებით კი ერთ *“civita sconstituta”*-ს, სახელმწიფოდ ჩამოყალიბებულ საზოგადოებას მეორისგან. ასეთი იყო რომის (და ასევე, ბერძნული აზროვნების) მომნიშვნელოვანი აზრი, სციპიონის (კართაგენის გამარჯვებულის) მიერ გამოხატული ციცერონის ტრაქტატში *„სახელმწიფოს შესახებ“ (De republica)*, სახელმწიფოს (*respublica*) ორგანიზაციასა და სამოქალაქო საზოგადოებასთან (*civitas*) ურთიერთობების შესახებ. „იმას, რასაც მუსიკოსები სიმღერაში ჰარმონიას უწოდებენ“, ამბობს შესავალში სციპიონი, „სამოქალაქო საზოგადოებაში თანხმობა ეწოდება; და ეს უკანასკნელი, რომელშიც აისახება ერთიანობის ის ინტენსიური და ღრმა კავშირი, რომელიც უზრუნველყოფს ყოველი სახელმწიფო ორგანოს მთლიანობასა და სიცოცხლისუნარიანობას [*vinculum incolumitatis*], საერთოდ ვერ იარსებებს სამართლიანობის გარეშე [*sine iustitia nullo pacto esse posse*]“. ცოტა მოგვიანებით, როდესაც სთხოვეს მოსაზრება გამოეთქვა ფართოდ გავრცელებული მრწამსის შესახებ, რომ შეუძლებელია მმართველობა უსამართლობის ჩადენის გარეშე, სციპიონი მტკიცედ აცხადებს, რომ „არა მხოლოდ ყალბია ის

<sup>28</sup> Agostino, *De civitate Dei*, IV, 4. 8 Ivi, II, 21, 2. *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone*, 20 (2018); Catapano G., *La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino di Ippona*.

მოსაზრება, რომ სახელმწიფოს ადმინისტრირება შეუძლებელია უსამართლო ქმედებების გარეშე, არამედ პირიქით, აბსოლუტურად მართალია, რომ ის ვერ იარსებებს დიადი სამართლიანობის განხორციელების გარეშე“.

სციპიონის შეუქცევადი და მტკიცე დასკვნა ლაპიდარულია: „მხოლოდ მაშინ გვაქვს სახელმწიფო [*respublica*], ხალხის საქმის [*res populi*] გაგებით, თუ ის პატიოსნებითა და სამართლიანობით იმართება, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ მართავს მას: მონარქი, რამდენიმე რჩეული ოპტიმატი, თუ ხალხი. მაგრამ თუ მეფე უსამართლოა, ანუ ბერძნების ჩვეულების თანახმად, ტირანის სახელს იმსახურებს, ან თუ ოპტიმატები უსამართლონი არიან და შეთქმულთა დაჯგუფებებს ქმნიან, ან თუ ხალხია უსამართლო, მაშინ სახელმწიფო არა მხოლოდ დამპალია, არამედ არარსებულიც, იმიტომ, რომ ის აღარ იდენტიფიცირდება ხალხის საქმედ [*res populi*] და მას ტირანული დაჯგუფება დაიკავებს. თავად ერი თუ უსამართლოა, ის აღარ იქნება ერი, რადგან ეს აღარ იქნება უფლებათა ორმხრივი აღიარების კონსენსუსისა და საერთო ინტერესების საფუძველზე გაერთიანებულ ადამიანთა სიმრავლე [*multitudo iuris consensu et utilitas communione societa*]“. ეს იდეები, რომლებიც განავრცობენ სამართლიანობის დიდ მნიშვნელობას და მის ტელეოლოგიურ როლს მორალის სფეროდან (ინდივიდუალური და კოლექტიური) პოლიტიკისა და სახელმწიფოს სტრუქტურების ჩამოყალიბების სფერომდე, რომლებიც ფართოდ გავრცელებულ და ზოგადად უნივერსალური ცივილიზაციის მოდელს უყრიან საფუძველს, ანტიკურ სამყაროში გავრცელებული საერო და სასულიერო კულტურული ტრადიციის გამოხატულებები არიან.<sup>29</sup>

## VI. ურთიერთობა სახელმწიფოსა და რელიგიას შორის

ითავისებს და უკიდურესობამდე მიჰყავს რა აზრი სამართლიანობის გადამწყვეტი როლის შესახებ სახელმწიფოსა და ქვეყნის

<sup>29</sup> შეად., ღვთის ქალაქის შესახებ, ნიგნი IV, თავი მე-4 და ნიგნი XIX, თავი 21-ე, Cfr. libro IV, capitolo 4 e libro XIX, capitolo 21 del *De civitate Dei*.

ფუნდამენტური სტრუქტურების ფორმირებაში, ავგუსტინე მოულოდნელ დასკვნამდე მიდის, რომლის თანახმადაც, რომაული რესპუბლიკა არასდროს არსებობდა, რადგან რომის სახელმწიფოს არასოდეს მოუხდენია საკუთარი თავის იდენტიფიცირება „ხალხის საქმედ“ (*res populi*), რადგანაც მან ვერ მოახერხა სამართლიან ნესებზე დაფუძნებული ნესრიგის დამყარება<sup>30</sup>. სწორედ ეს აზრი, 410 წლის რომის გაძარცვის შემდეგ, როდესაც ქრისტიანობას აბრალებდნენ იმპერიის დასუსტებას, იმ ღმერთების კულტების მიტოვების გამო, რომლებიც ამდენი ხნის მანძილზე უზრუნველყოფდნენ რომის უსაფრთხოებას, მისცემს ავგუსტინეს შესაძლებლობას ბოლოსდაბოლოს ქრისტიანობა ამ ბრალდებებისგან გაათავისუფლოს. რა თქმა უნდა, ყოველივე ამის გაგება უნდა მოხდეს ანტიკური მენტალიტეტის შუქზე, რომლის მიხედვითაც, რელიგია უფრო საზოგადოებრივი ფაქტი იყო, ვიდრე – კერძო: რელიგიური თაყვანისცემა განიხილებოდა იმ შეთანხმების გამოხატულებად, რომლის ძალითაც, პოლიტიკური საზოგადოება თაყვანს სცემდა ამა თუ იმ ღვთაებას, რომლისგანაც სანაცვლოდ უსაფრთხოებისა და კეთილდღეობის მიღება შეეძლო. მაგრამ ავგუსტინე კითხვას სვამს – როგორ დაიცვა რომი მისმა ღმერ-

---

<sup>30</sup> ავგუსტინე აფართოებს პერსპექტივას და კატეგორიულად ახცადებს: *“ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si res publica res est populi et populus non est qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est non esse rem publicam”* (სადაც არ არის ჭეშმარიტი სამართლიანობა, იქ არ შეიძლება არსებობდეს თითოეულის უფლებების კონსენსუალურ აღიარებაზე დაფუძნებული ადამიანთა გაერთიანება და შესაბამისად არც ერი, სციპიონისა და ციცერონის განმარტებით; და თუ კი არ არის ერი, არც ერის საკუთრება არსებობს, არამედ ბრბოსი, რომელიც არ არის ღირსი ერის სახელწოდებისა. მაშასადამე: თუ რესპუბლიკა ერის საქმეა, ხოლო ერი არ არსებობს იქ, სადაც არ არის უფლებათა ურთიერთაღიარებით გაერთიანებულ ადამიანთა კავშირი, თუკი უფლებები არ არის იქ, სადაც არ არის სამართლიანობა, უნდა დავასკვნათ, რომ სადაც არ არის სამართლიანობა, არ არის რესპუბლიკა). Agostino, *De civitate Dei*, libro XIX, capitolo XXI, pp. 687-688.

თებმა? რომაული ისტორია ადასტურებს უამრავ უბედურებას, რომელიც სახელმწიფოს ქრისტიანული რელიგიის ჩამოყალიბებამდე გაცილებით ადრე გადახდა თავს. უფრო მეტიც, წარმართთა მიერ თავყვანცემული ღმერთები სულაც არ იცავდნენ რომაელებს კორუფციისა და უკანონობის ბოროტებისგან, სინამდვილეში, ისინი ხშირად, პირიქით, აღვივებდნენ კიდეც მას. ისეთი ავტორები, როგორებიც არიან, სალუსტიუსი და ციცერონი, მონმო-ბენ ზნე-ჩვეულების სერიოზულ დაცემას ქრისტეს შობამდე: სწორედ ამ დეკადანსმა გამოიწვია ის, რომ რომის სახელმწიფო გაქრა, როგორც **respublica** და არა ქრისტიანობამ. ციცერონისეულ ზემოთხსენებულ დიალოგში – **De republica**, სციპიონი ასკვნიდა, რომ როდესაც ხალხი არ იმართება სამართლიანად (როგორც ტირანიის შემთხვევაში), სახელმწიფოც აღარ არის და რომ უსამართლო ხალხი აღარ არის ამ სახელის ღირსი და თუ სამართლიანობა მდგომარეობს იმაში, რომ თითოეულს მისცე თავისი, კლასიკური განმარტების თანახმად, რომელიც, ასევე, ციცერონს<sup>31</sup> ეკუთვნის, მაშინ რომაელი ხალხი, ვიდრე წარმართობის ცრუ ღმერთებს ეთაყვანებოდა და თავყვანს არ სცემდა ჭეშმარიტ ღმერთს, უსამართლობაში იმყოფებოდა<sup>32</sup>; ანუ ის არ იყო ხალხი ჭეშმარიტი გაგებით. არ არის სამართალი, არ არის ხალხი; არ არის ხალხი, არ არის სახელმწიფო, რადგან არ არის ჭეშმარიტი ღვთის თაყვანისცემა. ავგუსტინე აცნობიერებს ამ დასკვნის პარადოქსულ ბუნებას და ბოლომდე იზიარებს ციცერონის თეზისს რომში სახელმწიფოს გაუჩინარების შესახებ. თუკი ციცერონისთვის სამართლიანობა აუცილებელი ელემენტი იყო,

<sup>31</sup> Cicerone, *Deinventione*, II, 53, 159-160.

<sup>32</sup> როგორც რომაელი იურისტი ულპიანე გადმოგვცემს – „თუ სამართლიანობა არის სათნოება, რომელიც ყველას თავისას მიაგებს, *liustitia ea virtus est, quae sua cuique distribuit*“ მამ სად არის სამართლიანობა“, კითხულობს ავგუსტინე, „როდესაც ადამიანი ჭეშმარიტ ღმერთს გამოსტაცებს ადამიანს და უწმინდურ დემონებს ჩაუგდებს ხელში?“. სწორედ ეს მოხდა მათ რესპუბლიკაში, ასე დაემართა რომაელებს: ემსახურეს და მსხვერპლიც შესწირეს ბოროტ და უწმინდურ დემონებს; და ვინაიდან არ მიაგეს ერთადერთ ღმერთს, ადამიანის შემოქმედს თავისი, მათ არ აღიარეს სამართალი.

რომელიც გამოარჩევდა სახელმწიფოს ნებისმიერი სხვა გაერთიანებისაგან, ავგუსტინესათვის, ასევე, უნდა ყოფილიყო პოლიტიკური გაერთიანებაც, დაფუძნებული ნების გააზრებულ თანხვედრაზე რაიმე მიზნის მიმართ, როგორც არ უნდა იყოს ის. ხალხი, ფაქტობრივად, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც „გონიერ ინდივიდთა კავშირი, რომლებიც გაერთიანებული არიან საერთო ინტერესებში მონაწილეობით“<sup>33</sup>, და ამ თვალსაზრისით, რომაელები, ათენელები, ეგვიპტელები, ასურელები და ყველა წარმართი ხალხი, მართლაც, ხალხი იყო და მათი სახელმწიფოები – მართლაც სახელმწიფოები. მიზნის ტიპის მიხედვით შესაძლებელი იქნება სახელმწიფოს „ხარისხის“ განსჯა, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში საქმე ეხება სახელმწიფოს. ამ მტკიცებიდან გამომდინარე, ავგუსტინე, შესაბამისად, აღიარებს, რომ სახელმწიფოს არ სჭირდება ქრისტიანული რელიგია. უფრო მეტიც, ქრისტიანობის ისტორიული მისია, ავგუსტინეს აზრით, სულაც არ მდგომარეობს სახელმწიფოს გარკვეული ფორმის (როგორცაა რომის იმპერია) გამყარებასა და შენარჩუნებაში, არამედ იმაში, რომ მისტიკურ ღვთიურ ქალაქში შეკრიბოს ყველა, ვისი გადარჩენაც სურს ღმერთს თავისი გულმონწყალებით. ამგვარად, ავგუსტინე საბოლოოდ მიჯნავს ერთმანეთისაგან პოლიტიკურ და რელიგიურ სფეროს.<sup>34</sup> თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანული რელიგია უმნიშვნელოა პოლიტიკური ცხოვრებისათვის. პირიქით, სიკეთის ჭეშმარიტი იერარქიის მითითებითა და დამონებით, რომლის მწვერვალზეც ღმერთი დგას და უშუალოდ მის ქვემოთ – ადამიანი, ღვთის ხატად ყოფნის ღირსებაში და საიდუმლოებათა მეშვეობით მადლის მინიჭებით, რომელიც იძლევა სწორი წესრიგის

<sup>33</sup> Agostino, De civitate Dei, XIX, 24: *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communionione sociatus.*

<sup>34</sup> ამგვარი განსხვავება სხვა არაფერია, თუ არა ლაიციზმის კონცეფცია, როგორც 2004 წლის ეკლესიის სოციალური დოქტრინის კომპენდიუმი განმარტავს მას 571 პარაგრაფში: „კათოლიკეთა პოლიტიკურ ვალდებულებას ხშირად აკავშირებენ „ლაიციზმთან“, ანუ პოლიტიკურ და რელიგიურ სფეროებს შორის განსხვავებასთან. ეს განსხვავება „არის ეკლესიის მიერ მიღებული და აღიარებული ღირებულება და ცივილიზაციის მიერ მიღწეულ მემკვიდრეობას მიეკუთვნება“.



დაცვის ძალას, ქრისტიანობას გადამწყვეტი წვლილი შეაქვს პოლიტიკურ თანაცხოვრებაში სამართლიანობის, როგორც მოქალაქეთა სათნოების, იმ საფუძვლის უზრუნველყოფაში, რომელიც გარეშეც სამეფოები „ქურდების ბანდად“ იქცეოდნენ. ავგუსტინემ ძალიან კარგად იცის, რომ ამგვარი სათნოებით დაჯილდოებული მოქალაქეებისგან შემდგარ მთლიან ერს არასდროს უარსებია და არც ოდესმე იარსებებს ამქვეყნად; ამიტომ ადამიანთა ისტორიის მისეულ ხედვაში ღვთიური ქალაქი და მიწიერი ქალაქი, მართალთა და უსამართლოთა საზოგადოება ერთმანეთშია არეული, ყოველ ერსა და ყოველ სახელმწიფოში, ერთმანეთში იმგვარად არის გადახლართული, რომ მხოლოდ განკითხვის დღეს შეუძლია მისი გახსნა.<sup>35</sup>

ამასთან დაკავშირებით შეგვიძლია მოვიყვანოთ, ასევე, განსხვავება *frui*-სა (ტკბობა) და *uti*-ს (გამოყენება) შორის, რადგან ეს შესაძლოა საუკეთესო გზა იყოს სახელმწიფოს ავტონომიური ღირებულების პრობლემის გადასაჭრელად. ეს განსხვავება *uti*-სა და *frui*-ს შორის ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგანაც ზეციური ქალაქის წევრები პოლიტიკურ ინსტიტუტებს განიხილავენ, როგორც ცხოვრების საშუალებას მარადიულ სიკეთეთა მოლოდინში; მიწიერი ქალაქის წევრები კი, – როგორც მიზანს, ტკბებიან რადროებითი სიკეთით, სხვებზე ბატონობითა და მიწიერი დიდებით. როგორც ავგუსტინე ამბობს, ამ მოკვდავი ცხოვრებისათვის აუცილებელი რეალობების გამოყენება საერთოა ადამიანთა ორი ჯგუფისა და ორი ოჯახისთვის, მაგრამ სულ სხვაა მიზანი,

---

<sup>35</sup> არცერთ ადამიანზე შეიძლება ითქვას, ვიდრე გრძელდება ისტორია, ქრისტეს დიდებით დაბრუნებამდე, რომ ის ბოლომდე ეკუთვნის ერთ ან მეორე ქალაქს; თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ორივე ქალაქს არ გააჩნია ზუსტი ხილვადობა: ეკლესია, თუმც არა სრულად, ყველაზე გამჭირვალე გამოსატყულება ღვთის ქალაქისა – *civitas Dei*, გარკვეული სახელმწიფოები, როგორცაა ასირიული იმპერია, ან ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში რომის იმპერია, გარკვეულწილად ადამიანთა ქალაქის – *civitas hominum* გამოსატყულება.

რომლის მიხედვითაც, თითოეული ადამიანი გამოიყენებს მას.<sup>36</sup> სხვა სიტყვებით რომ ითქვას, „მინიერ ქალაქს აქვს ღვთაებრივის საუკუნოდ ფლობის პრეტენზია<sup>37</sup> [ალმერთებს იმას, რაც არ არის ღვთაებრივი], ღვთიური ქალაქი აღიარებს, რომ მოგზაურობს საუკუნეებში და იყენებს მინიერ სიკეთეებს მარადიული სიკეთის მისაღწევად<sup>38</sup>. სახელმწიფომ ავტონომიური ღირებულება შეიძინა იმიტომ, რომ ის ნეიტრალურია, თავისთავად იგი არც კარგია და არც ცუდი<sup>39</sup>. პოლიტიკური ქალაქის მინიერ ქალაქთან ადვილად მიახლოება გამომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ ქრისტეს მოსვლამდე (და გარკვეული პერიოდით მის შემდეგაც), დიდი იმპერიები იმართებოდა და დასახლებული იყო ქვეშარიტი რწმენისაგან შორს მდგარი ადამიანებით; გარდა ამისა, პოლიტიკური ქალაქის ხასიათის გათვალისწინებით, ღვთაებრივი მაღლის ჩარევის გარეშე, მოქალაქე, სახელმწიფოსთან მიმართებით, ყოველთვის მიისწრაფვის მისით ტკბობის და არა გამოყენებისკენ.

<sup>36</sup> ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი XIX, 17: "Idcirco rerum uitae huic mortali necessarium utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diuersus".

<sup>37</sup> ღვთიურის საუკუნოდ ფლობის ნებაზე იხ., ასევე, Corsini E., *La pace nella "Città di Dio" di S. Agostino, Civiltà classica e cristiana, Genova, 2, 1988, 205*: „ავგუსტინემ, სხვა აპოლოგეტებთან შედარებით, მეტად რადიკალურად გამოავლინა ანტიკური სახელმწიფოს, განსაკუთრებით კი რომაულის, საკრალური ხასიათი, და მასში რელიგიასა და პოლიტიკას შორის განუყოფელ კავშირში, საკრალური დამინიერებარემოს არევაში ანტიკური სამყაროს ინტელექტუალური და ზნეობრივი გადახრების უპირველეს წყაროს ხედავდა“.

<sup>38</sup> შეად., Lettieri G., *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino, in: Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e moderno, a cura di Paolo Bettolo e Giovanni Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, 217*.

<sup>39</sup> ავგუსტინეს ხედავს სახელმწიფოს შესახებ ტენდენციურად პესიმისტური ჩანს, გამომდინარე იქიდან, რომ მისთვის სახელმწიფო აუცილებელი გახდა პირველქმნილი ცოდვის შემდეგ, მანამდე ადამიანები თავად მართავდნენ საკუთარ თავს კანონებისა და ინსტიტუტების საჭიროების გარეშე. მაშინ, როდესაც საზოგადოება ბუნებრივია (ადამიანი თავისი ბუნებით სოციალური არსებაა), სახელმწიფო არ არის ასეთი. ამას გარდა, როგორც უკვე ვნახეთ, არაფერი იძლევა სახელმწიფოთა სიკარგის გარანტიას, რომლებიც სავსებით შესაძლებელია გადაიქცნენ მსხვილ დამნაშავეთა დაჯგუფებებად.

პრობლემა გადაიჭრა, მაგრამ იქვე ნამოიჭრა ახალი: როგორ უნდა მოიქცეს სახელმწიფო რელიგიური ხასიათის საკითხებთან მიმართებით? ეს თემა უკვე მეხუთე საუკუნეში იყო აქტუალური, თუნდაც იმიტომ, რომ ჯერ კიდევ გაურკვეველი იყო პოლიტიკური და რელიგიური ინსტიტუტების როლი და ურთიერთობა ახალ გაქრისტიანებულ საზოგადოებაში. თუმცა ნამდვილად მნიშვნელოვანი საკითხი სხვაა: სახელმწიფო, რომლის მმართველები ხელს უწყობენ მოქალაქეების სულიერ კეთილდღეობას პოლიტიკური და საკანონმდებლო საქმიანობით (თუნდაც საეკლესიო ხელისუფლების მოთხოვნით), ნეიტრალიტეტზე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, თეოკრატია<sup>40</sup>. ამასთან, გაცილებით პრობლემურია სინდისის საკითხში გარედან ნამოსული შეზღუდვები. ამ ახალი დაბრკოლების დასაძლევად უნდა ვაჩვენოთ, რომ სახელმწიფო არის ნახევარი შესაძლებლობა, მაგრამ აუცილებელი როდია მარადიული ხსნის მისაღწევად. ავგუსტინეს აზრით, იგი უდავოდ არის არასაჭირო იარაღი, რადგანაც მხოლოდ ღვთის წყალობა დაეხმარება ადამიანს ცოდვისკენ მიდრეკილების აღმოფხვრაში. ხალხის განსაზღვრებას თუ გაეხსენებთ, რომელიც XIX სიგნის 24-ე თავშია მოცემული, ციციერონისეული გაგების ალტერნატივად<sup>41</sup>, შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური ელემენტი და პოლიტიკური ელემენტი რეფლექსიის ასპექტით გამომხატავენ თავს, ანუ ღვთის სიყვარული გულისხმობს მოყვასის სიყვარულს... ამდენად, საზოგადოებები იქმნება სიყვარულით

<sup>40</sup> რასაკვირველია, ავგუსტინე არ ფიქრობდა ისეთ თეოკრატიაზე, რომელსაც კალვინი ჩამოაყალიბებს მე-16 საუკუნეში ჟენევაში, და არც „ღვთის საუფლოზე“, რომელზეც იოანე წინასწარმეტყველებდა გამოცხადებაში და რომელიც ორგანიზებული სახელმწიფოს რაღაც ფორმით განხორციელდებოდა. ავგუსტინეს არასდროს უფიქრია იდეალურ არაამქვეყნიურ სახელმწიფოზე, როგორზეც ანტიკური პოლიტიკური ფილოსოფია ფიქრობდა: ჰეროდოტეს, პლატონისა და არისტოტელესგან, პოლიბიოსა და ციციერონისგან განსხვავებით, არასდროს განუზილავს, მაგალითად, მონარქიის დადებითი თუ უარყოფითი მხარეები. ამგვარად, ღვთის ქალაქი არ იყო განსაკუთრებული ღვთიური კონსტიტუცია, მინიერი სახელმწიფოსთვის ჩაფიქრებული.

<sup>41</sup> ავგუსტინე, ღვთის ქალაქი, XIX, 24: “Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concord communione sociatus”.

(ვინც არ უნდა იყოს მისი ობიექტი) და არა საზოგადოებები ქმნიან სიყვარულს<sup>42</sup>. ავგუსტინე პირდაპირ გრძნობდა პრობლემას დონატისტებთან დაპირისპირებისას, რომლებიც ინდივიდის სინდისის დაცვით, იმ იდეას იცავდნენ, რომ იძულება, თუნდაც სიკეთეში, არის სინდისის თავისუფლების დარღვევა და მიმართვა *Secular arm* – საერო სამართალზე ამავე ხელისუფლებას ღვთის რჯულიდან განაშორებს, თუნდაც სჯეროდეთ, რომ მის მსახურებაში დგანან.<sup>43</sup>

*Civitas terrena* და *Civitas Dei*-ს და მათ შორის ურთიერთობის შესახებ ავგუსტინეს თეორიის ინტერპრეტაცია ყოველთვის წინააღმდეგობრივად რომ იყოს, რამდენადაც თავისი ნაშრომის სხვადასხვა მონაკვეთში ურთიერთსაწინააღმდეგო განცხადებებს აკეთებს, მაინც შეიძლება გარკვეული დირექტივების პოვნა:

**პირველი**, რომ ღმერთის ქალაქი აჩვენებს ორ ქალაქს, მუდამ მკაფიოდ გაყოფილს, როგორც „მისტიკურ“ ქალაქებს, რამდენადაც მადლის ძღვენია დასაბამიდანვე, არავითარ ადამიანურ დამსახურებას რომ არ ითვალისწინებს; ამიტომ წარმოუდგენელია რაიმე „შუალედური ქალაქი“, რომელიც ამ ორ ქალაქს აკავშირებს, სადაც ადამიანები არც დახსნილნი არიან და არც შეჩვენებულნი.<sup>44</sup> ის უდავოდ ქმნის მკაფიო განსხვავებას რელიგიასა და პოლიტიკას შორის (ეგსები კესარიელისგან განსხვავებით), სულიერ და-

<sup>42</sup> შეად., Cotta S., *La città politica di sant'Agostino, Milano, 1960, 100.*

<sup>43</sup> ავგუსტინე ამ ინტერვენციას ამართლებს, ოღონდ გარკვეული შეზღუდვით: კანონები კი არ იძულებენ სიკეთის კეთებას, არამედ კრძალავენ ბოროტების კეთებას. აქედან გამომდინარე, დონატისტებთან დაპირისპირებაში და ეკლესიის ერთიანობის საჭიროებაზე პრიორიტეტის მიცემით, ავგუსტინე ამართლებს იძულებას გადარჩენის მიზნით, ანუ მოყვასთა სიყვარულის გამო. აქ ნათლად ჩანს, რომ სახელმწიფოს იძულებითი ღონისძიებები, გარდა იმისა, რომ საჭიროა არაა ადამიანთა გადასარჩენად, არც საუკეთესო გზაა, რამდენადაც უეჭველია, ავგუსტინეს აზრით, როგორც ბიბლიისთვის *“initium sapientiae timor Domini”*, და შიში, რაზეც იგი საუბრობს, ადამიანის სულის ცახცახია უზენაესის წინაშე, ვინც ზემდგომია და თავისთან იზიდავს, და არა ამა სოფლის ძლიერთა წინაშე, ვინც მას ტანჯვისა და იძულების ამქვეყნიური იარაღით ემუქრება.

<sup>44</sup> განსაკუთრებით, *De civitate Dei*-ს XIX წიგნის ანალიზის მეშვეობით.

ლაუფლებასა და დროებით ძალაუფლებას შორის; პირველს აინტერესებს შინაგანი ცხოვრება და სულიერი აკრძალვები, მეორეს – მატერიალური ინტერესები და ფიზიკური აკრძალვები; თუმცა ეკლესია ზემდგომია, ვინაიდან ზეციური ქალაქის განსახიერებაა, მაშინ, როცა სახელმწიფო ცვალებადი და დროებითი სინამდვილეა. სასურველია თანამშრომლობა; სახელმწიფო უნდა ჩაერიოს ეკლესიის სასიკეთოდ, დაადგინოს ჭეშმარიტი რწმენა, ქრისტიანული რწმენა; თავდაპირველად დამაჯერებელი სიტყვითა და საქმით უნდა აღმოიფხვრას ერესი, შემდეგ კი ეკლესიამ უნდა აიძულოს გზაბნეული შვილები, დაბრუნდნენ; ამიტომ სახელმწიფო უნდა იყოს ქრისტიანული.

**მეორე,** რომელიც სიახლეა, არის ის ფაქტი, რომ კონკრეტულ ცხოვრებაში ეს ორი ქალაქი არ არის ესოდენ განცალკევებული. ქრისტიანები უსათუოდ ორივე ქალაქში იმყოფებიან, ისინი დროებითი სიკეთებითაც სარგებლობენ. ავგუსტინე აჩვენებს, თუ როგორ ცხოვრობს სამყაროში ეს ორი ქალაქი, ფიზიკურად არეული, და აჩვენებს ამ არეულობის შედეგებს.

მაგალითად, მათ აერთიანებს მშვიდობის ძიება, მაგრამ ჰყოფს მშვიდობა, რომელსაც ესწრაფვიან, როგორც დასახულ საბოლოო მიზანს. ისინი, ვინც მიწიერ ქალაქში ცხოვრობენ, მხოლოდ მიწიერ მშვიდობას ეძებენ, რომელიც, ფასეულობათა კუთვნილ სკალასთან თანხმობაში, საკუთარი თავის სიყვარულს რომ ეფუძნება, უდიდესი სიკეთეა, რომელსაც კი შეიძლება ესწრაფვოდნენ; მაგრამ ესაა მშვიდობა, რომელიც, რამდენადაც კი შეიძლება ძლიერი იყოს, არასდროს იქნება საკმარისად სრული და საბოლოო, არამედ – მუდამ გაურკვეველი და ახალი კონფლიქტების საფრთხე დაემუქრება. ისინი, ვინც ღმერთის ქალაქში ცხოვრობენ, მიწიერ მშვიდობას ეძებენ (და სხვანაირად ვერც იქნება: მშვიდობა, თავის ყოველგვარ „დონეზე“, მუდამ სიკეთეა) მხოლოდ იმ მშვიდობის დანიშნულებით, რომელსაც ჭეშმარიტად ესწრაფვიან, – ზეციური ქალაქის მარადიულ მშვიდობას. პრაქტიკული თვალსაზრისით, ფუნდამენტურად არ არსებობს დიდი განსხვავება (ამიტომაც შეიძლება საუბარი ამ ორ ქალაქს შორის შეხვედრის ნერტილზე), არამედ ზრახვები, რომლებიც ადამიანთა ამ ორ

ოჯახს ამოძრავებს, ძალზე განსხვავებულია და ავგუსტინესთვის, ღმრთიური სამართლის მიზნებისათვის ეს ზრახვები არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე ქმედებები. ვინაიდან მან ყველაფერი იცის და სინდისთა მსაჯულიცაა, რომლებშიც იშვება ადამიანთა ფიქრები, რომლებიც ფუჭია, ვინაიდან ადამიანებისგან მოდის და არა ღმერთისგან.<sup>45</sup> ვინაიდან მინიერი მშვიდობის ძიება ორივე ქალაქის საერთო მიზანია, ავგუსტინე აღიარებს პოლიტიკური ინსტიტუტისა და საქმიანობის კანონიერებას: ვინაიდან სახელმწიფო, ხორციელად რომც შედიოდეს ცხოვრებაში, როგორც ინსტიტუტი, იგი არ შედის მინიერ ქალაქში (მით ნაკლებად, ზეციურ ქალაქში): ის თავისთავად ნეიტრალურია, სივრცეა, სადაც ყოველი ადამიანი ეძებს სიკეთეებს, რომლებსაც ესწრაფვის და ამ დანიშნულების წყალობით, ღმერთის განგებისეული ჩანაფიქრის ნაწილია.<sup>46</sup> ამ მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფოს მიზანია, უზრუნველყოს ყველა იმ სიკეთის მშვიდობიანი ფლობა, რომლებიც ადამიანს სჭირდება დროის ცვალებად მოთხოვნებთან თანხმობით ცხოვრებისათვის და რომლებიც არაა ფასეულობები, ვინაიდან წარმავალია და არაა საჭირო ნეტარებისათვის. ამიტომ სახელმწიფოს საბოლოო მიზანს წმინდად დროებითი და მინიერი ხასიათი აქვს... მეორე მხრივ, პოლიტიკური ქალაქის ბუნება, მიზანი და მოქმედება უსათუოდ ვერ განძარცვავს ადამიანს სულის მიხედვით მოქმედებისგან... ინდივიდს, მარტოკა ინდივიდს, შეუძლია გადანყვიტოს, არის თუ არა ისინი უდიდესი სიკეთეები, რომელთა გამოც ღირს ცხოვრება, თუ უბრალო საშუალებებია, მიაღწიონ ცათა სასუფეველს... ამდენად, თავისუფლების მდგომარეობას, იმ გაგებით, რომლითაც ავგუსტინე არც კი ფიქრობდა: საზოგადო დონეზე, ესაა თავისუფლება გაურკვევლობისა და გაჭირვებისგან, სულიერ დონეზე – თავისუფლება, რომ ღმერთს შეხვდე საკუთარი სინდისის დუმლიში... ამგვარად, პოლიტიკური

<sup>45</sup> ავგუსტინე, ღმერთის ქალაქი XVII, 4: “qui est Deus scientiarum atque ideus et arbiter coscientiarum, ibi uidens cogitationem hominum, quoniam humanae sunt, si hominum sunt et ab illo non sunt”.

<sup>46</sup> შეად., Pellegrino M., Fede e morale nella visione politica di Sant’Agostino, Studia Patavina, 25, 1978, 500.

ქალაქიც, თუმც კი არ შეუძლია მისი ხორცშესხმა, პატივს სცემს ღმერთის სამართლიანობას.<sup>47</sup> თუმცა, ცხადია, რომ ამგვარ ნეიტრალიტეტს, მართლაც, სრულად არ სცემენ პატივს, ვინაიდან თუკი არსებობს სახელმწიფო, მაშინ უნდა არსებობდეს მისი მმართველიც, ადამიანებს კი არ შეუძლიათ იყვნენ ამდენადვე ნეიტრალურები. ყოველ შემთხვევაში, ავგუსტინესთვის ეს არაა პრობლემა, იმის გათვალისწინებით, რომ ადამიანის ხსნა ან არხსნა დამოკიდებული არაა სახელმწიფოზე, რომლის მოქალაქეცაა, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთის მადლზე. **რომ შევაჯამოთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სახელმწიფოს, როგორც არ შეუძლია გაუთანაბრდეს ღმერთის ქალაქს, მსგავსადვე არ შეუძლია დაყვანილ იქნეს მინიერ ქალაქამდე:** ვინაიდან ორივე ქალაქი ეხება ინდივიდებს და არა ინსტიტუტებს; ისევე, როგორც, როდესაც საუბარია ორ სინამდვილეს შორის ურთიერთობებზე, ზეციური ქალაქი არ უნდა ცდილობდეს მინიერი ქალაქი ჩაანაცვლოს, პოლიტიკური უტოპია დაამკვიდროს მიწაზე და ამ უკანასკნელის თვალსაწიერიდან გააქროს ეს მიზანი. სახელმწიფოში ცხოვრება არის ელემენტი, რომელიც კეთილებსა და ბოროტებს აერთიანებს, ის კი, რაც მათ განასხვავებს, მათი ცხოვრების ნესია.

## VII. დასკვნა

აქ განსაკუთრებით სინთეტურადაა წარმოდგენილი ავგუსტინეს მიერ შემუშავებული საკვანძო ცნებები სამართლიანობის შესახებ, რომლებიც სახელმწიფოს მიესადაგება, მის მიერ გაგებული ადამიანური საზრისით (არათუ თეოლოგიური ან ზებუნებრივით), სახელდობრ, როგორც მინიერი ცხოვრების *bonum*, რომელიც, თუმც კი იმ რეალიზაციათა შეზღუდვებში, რომლებიც ადამიანს ძალუძს, ყველამ უნდა შეასრულოს, მართულებმაც და მმართველებმაც, როგორც ქცევისა და შეუცვლელი დახმარების მოდელი, რათა მისწვდნენ *civitas Dei*-ს. შემდეგ, ავგუსტინესთან

<sup>47</sup> შეად., Cotta S., *La città politica di sant'Agostino*, Milano, 1960, 172-173.

რელიგიასა (ქრისტიანობასა) და პოლიტიკურ ინსტიტუტებს შორის ურთიერთობიდან ჩანს, რომ სირთულეები ცოტა არაა<sup>48</sup>: განსაკუთრებით, ბუნებითი სამართლის დაახლოება იმ თეზისთან, რომელიც ერთმანეთთან აიგივებს მინიერ ქალაქსა და სახელმწიფოს, დიდ წინააღმდეგობას იწვევს, ავგუსტინეს სიტყვების პერიფრაზირება რომ მოვახდინოთ: რა ფასეულობები შეიძლება მოდიოდეს ქალაქიდან, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც “*civitas diaboli*”? ამ სირთულის დასაძლევად ორი გამოსავალი არსებობს: ან ვამტკიცოთ, რომ ავგუსტინე არ არის ნატურალისტი (ბუნებითი სამართლის მომხრე), შეუფერებელიც რომ იყოს დასავლეთის ეკლესიის უდიდესი მამის დაყენება ქრისტიანობის ტიპური ერთ-ერთი დოქტრინის საპირწონედ, რომელიც შუა საუკუნეებში გამოიყენებოდა, ან უნდა დაიდლოს გაიგივება სახელმწიფოსა (პოლიტიკურ ქალაქსა) და მინიერ ქალაქს შორის და ეკლესიასა და ღმრთის ქალაქს შორის, და განისაზღვროს პოლიტიკური ინსტიტუტის ავტონომიური ფასეულობა.<sup>49</sup> მაგრამ საინტერესოა იმის აღნიშვნა, თუ როგორ არ ემთხვევა ავგუსტინეს დღევანდელი აქტუალობა მისი აზროვნების შუასაუკუნეობრივ ინტერპრეტაციას, იმ პოლიტიკურ ავგუსტინიზმს, რომელიც მხარს უჭერდა იმპერატორის ძალაუფლებაზე პაპის ძალაუფლების აღმატებულობის თეორიულ ლეგიტიმაციას იმ დაპირისპირებაში, რომელიც გრიგოლ VII-დან ბონიფაციუს VIII-მდე მიდიოდა. კვლევები, რომლებიც უკანასკნელ ათწლეულებში შესრულდა იპონიის ეპისკოპოსის ნაშრომის შესახებ, რეინოლდ ნიბურიდან დაწყებული და ეტიენ გილოსონით, სერჯიო კოტათი და

---

<sup>48</sup> ვინაიდან, ერთი მხრივ, არსებობს ტენდენცია, რომ ქრისტიანული მოძღვრება განხილული იყოს ძალზე პესიმისტურად, ანუ, მტკიცება იმისა, რომ ქრისტიანობა სამყაროსგან სრული დაშორებისა და ადამიანისა და ბუნების ფასეულობათა რადიკალური უარყოფის რელიგიაა; მეორე მხრივ, ქრისტიანულ აზროვნებაში, ეთიკურ-პოლიტიკურ სფეროში მუდამ გზას იკვლევს ბუნებითი სამართლის დოქტრინა, რომელიც ბუნებითი მდგომარეობის დოქტრინას ითხოვს, ნებისმიერი პირდაპირი ღმრთიური გამოცხადების ავტონომიური ფასეულობით.

<sup>49</sup> <[www.academia.edu/.../il\\_rapporto\\_tra\\_le\\_due\\_città\\_nel\\_libro\\_XIX\\_della\\_Città\\_di\\_Dio](http://www.academia.edu/.../il_rapporto_tra_le_due_città_nel_libro_XIX_della_Città_di_Dio)> [15.08.2019]



იოზეფ რაცინგერით დამთავრებული, რომ აღარ მოვიხმოთ ზოგიერთი მათგანის ციტატა,<sup>50</sup> ყველა წინ უსწრებს ავგუსტინესეული პოზიციის გადაფასებას, განსაკუთრებით იმის, რომელიც *De civitate Dei-ში* გამოთქმული, შუა საუკუნეების პოლიტიკური ავგუსტინიზმის კრიტიკასთან ერთად. ამ კვლევათა შედეგები შეიძლება შემდეგნაირად შეჯამდეს: ავგუსტინესთვის ორ *civitate*-ს, ღმრთის ქალაქსა და მინიერ ქალაქს, შორის დუალიზმი არ იგივედება ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის კონფლიქტთან. გარდა ამისა, ავგუსტინესეული მოდელი ძალიან განსხვავდება ორიგენეს პოტენციურად რევოლუციური ესქატოლოგიისაგან, რომელიც ცდილობს სახელმწიფოს ატრიბუტებისა და კანონების არაკანონიერად ცნობას, რაკი ისინი არ შეესაბამება სახარებისეულ ნორმებს, ისევე ევსები კესარიელის პოლიტიკური თეოკრატიისგან, რომელიც, ქრისტიანულ უნივერსალიზმს აიგივებს რა რომის უნივერსალიზმთან, ქმნის იდეოლოგიურ საფუძვლებს, რომლებზეც ბიზანტია თავის „ქრისტიანულ“ იმპერიას დააფუძნებს.<sup>51</sup> ეს ორმაგი განსხვავება ორიგენესა და ევსებისაგან, საშუალებას იძლევა, რომ *De civitate Dei-ში* გამოხატული მოდელი გააზრებულ იქნეს, როგორც სრულებით არათეოკრატიული და მიუხედავად ამისა, დონატისტურ წინააღმდეგობაში, ავგუსტინე უშვებს ამ მიმართულებით გამოყენების შესაძლებლობას.<sup>52</sup> ხოლო ეს „გამოყენება“ ხსნის „პოლიტიკური ავგუსტინიზმის“ მოვლენას, რატომაც, როგორც გილსონი კარგად განმარტავს, „მისი მემკვიდრეები ამტკიცებენ ორმაგ და შემავსებელ ტენდენციას. ერთი მხრივ, ზეციური იერუსალიმის დიდი აპოკალიპტური ხედვის დავიწყებით, მათ ღმერთის ქალაქი დაიყვანეს ეკლესიამდე, რომე-

<sup>50</sup> Niebuhr R., *Christian Realism and Political Problems*, New York, 1953; Gilson É., *La città di Dio e i suoi problemi*, Milano, 1959, 40-81; Cotta S., *La città politica di sant'Agostino*, Milano, 1960; Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1978; Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1973.

<sup>51</sup> ამ განსხვავებისთვის და განსაკუთრებით, ორიგენესა და ავგუსტინეს შორის განსხვავებისთვის, შეად., Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, cit.

<sup>52</sup> შეად. ავგუსტინე, *ეპისტოლე* 93 (ეპისკოპოს ბიკენტის მიმართ).

ლიც ქვეშარიტი ავგუსტინესეული ხედვით, სხვა არაფერი იყო, თუ არა „მომლოცველი“ ნაწილი, დროში მოქმედი, მარადისობისათვის მოქალაქეთა მოსამზადებლად. მეორე მხრივ, სულ უფრო არსებობს იმის ტენდენცია, რომ ავგუსტინეს მიწიერი ქალაქი – დაღუპვის მისტიკური ქალაქი – აურიონ დროებით და პოლიტიკურ ქალაქში. ამ მომენტიდან ორი ქალაქის პრობლემა ორი ძალაუფლების – პაპების სულიერი ძალაუფლებისა და სახელმწიფოთა ან მთავართა დროებითი ძალაუფლების – პრობლემად იქცევა<sup>53</sup>. ავგუსტინეს თავისებურების გაგება ბიძგს აძლევს ქრისტიანობის შესახებ გააზრებას იმ ვითარებაში, რომელიც შუა საუკუნეებს უსწრებდა წინ, – პირველ საუკუნეთა ეკლესიის მდგომარეობაში. როგორც რაციონგერი წერს, ავგუსტინე „პრაქტიკულად საფუძვლად იღებს კატაკომბების ეკლესიის მდგომარეობას, როდესაც ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის მისეულ განსაზღვრებას ადგენს. ეკლესია ჯერ კიდევ სრულებით არ ჩანს ამ ურთიერთობის აქტიურ ელემენტად, სახელმწიფოსა და სამყაროს ქრისტიანიზაციის იდეა გადაჭრით არ ეკუთვნის წმ. ავგუსტინეს პროგრამულ საკითხებს“<sup>54</sup>. ეს არ ნიშნავს გულგრილობას სამყაროსა და *res publica*-ს მიმართ, მეტადრე ეს ნიშნავს, რომ „ორი *civitates*-ს მისეული მოძღვრების მიზანი არაა არც სახელმწიფოს „გაეკლესიურება“ და არც ეკლესიის „გასახელმწიფოება, არამედ ამ სამყაროს წესრიგში, რომელიც რჩება და უნდა დარჩეს მიწიერ წესრიგად, მიისწრაფვის, რომ ხორცი შეასხას ქრისტეს სხეულში ადამიანთა ერთობისადმი რწმენის ახალ ძალას, როგორც გარდაქმნის ელემენტს, რომლის სრულყოფილ ფორმასაც თავად ღმერთი შექმნის, როდესაც ეს ისტორია დასასრულს მიაღწევს“<sup>55</sup>. ამგვარად, ავგუსტინე არ ფიქრობს სამყაროს ქრისტიანული მოწყობის შემუშავებაზე, „ქრისტიანულობის“ იდეაზე. „აქ ადგილი არ ეთმობა რაიმე ილუზიას: ამ მიწის ყოველი სახელმწიფო „მიწიერი სახელმწიფოა“ მაშინაც კი,

<sup>53</sup> Gilson É., *La città di Dio e i suoi problemi*, cit., p. 81.

<sup>54</sup> Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano, 1978, 313.

<sup>55</sup> Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1973, 105.

როდესაც ქრისტიანი იმპერატორები მართავენ [...]. ისინი არიან სახელმწიფოები ამ მიწაზე და ამგვარად, არიან „მინიერნი“ და არ შეუძლიათ ფაქტობრივად გახდნენ რაიმე სხვა. როგორც ასეთი, ისინი წარმოადგენენ სამყაროს ამ ეპოქის საჭირო წყობის ფორმებს და სწორია მათი სიკეთით დაინტერესება“<sup>56</sup>.

სინამდვილეში, ავგუსტინესაკენ ასეთ შემობრუნებას შეიძლება თავისი ქმედითი მნიშვნელობა ჰქონდეს და არა უბრალოდ იდეოლოგიური, მხოლოდ მაშინ, თუკი ის ნებას რთავს პოლიტიკური მომენტის მიზეზთა სიმრავლის კრიტიკას, გაბედულებას, სრულყოფილება დაუშვან ისე, რომ არ აამაღლონ იგი იდეალამდე და ამასთან ერთად, ყოველგვარ *res publica*-სთან მიმართებით *civitas Dei*-ს განსხვავებულობის შეგნება. ამ სხვაობას ბიძგს აძლევს ავგუსტინე იქამდე, რომ ღიად განადიდებს მოქალაქეობრივ სიქველევებს, რომლებმაც დიდება მოუტანეს რომს: „რომის იმპერიის ბრწყინვალეობისა და დიდების მეშვეობით, აჩვენებდა რა იმ ყოველივეს, რასაც შეუძლია თუნდაც ჭეშმარიტი რელიგიისგან დაშორებული სამოქალაქო სიქველევები მოიტანოს, ღმერთს სურდა ერვენებინა, რომ ეს ადამიანებს აქცევს სხვა ქალაქის მოქალაქეებად, სადაც ჭეშმარიტება დედოფალია, სიყვარული – სამართალი, მისი არსებობა კი მარადიულია“<sup>57</sup>. მაღლით შექმნილი ახალი ქალაქი, რომელიც თავის მაცხოვრებლებში ცხოვრობს, მიწიერ ქალაქთან შეერთებული, არ საჭიროებს, საკუთარი თავის საჩვენებლად, „ბუნებრივ“ სიქველეთა მოშლას, თუნდაც რომ ასე სინამდვილეშიც ხშირად ხდებოდეს.

ავგუსტინესკენ ასეთი შემობრუნება ემთხვევა იმ შეგნებას, რომ ჩვენი დრო, როგორც ის დრო, როდესაც მრავალი ასპექტით კვლავაც აქტუალური ხდება პირველ საუკუნეთა ქრისტიანობის მდგომარეობა, როგორც არასდროს, არის „მაღლის“ დრო, „შეხვედრების“ დრო.<sup>58</sup> ამგვარად, ესაა ქრისტიანული საკრებულოს დრო, რომელიც „სამშობლოს გარეშეა“, „უცხოელთა საკრებულო,

<sup>56</sup> იქვე, 96.

<sup>57</sup> იქვე.

<sup>58</sup> Cfr. Barty G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, 1983.

რომელიც იღებს და იყენებს მიწიერ სინამდვილეს, მაგრამ საკუთარ სახლში არ იმყოფება“.<sup>59</sup> დიდებული მცდელობა, რომ ქრისტიანობას აარიდონ წარმართთა ბრალდებები და იმავე დროს, აქციონ განახლებული კულტურული, სამოქალაქო და პოლიტიკური ნახტომის გმირად, ავგუსტინესეულ გვერდებზე, არასდროს უერთდება იმ იმპერიის საკრალიზების მცდელობას, რომელიც ქრისტიანდება. მისი ფუნქცია შეიძლებოდა პროვიდენციური ყოფილიყო ახალი რელიგიის გავრცელების გამო, თუმცა მასში არასდროს უნდა ავურიოთ: საფუძველს უყრიან გზას, რომელსაც სრულებით გამორჩეული თვისებები ექნება, იმათგან განსხვავებული, რომლებზეც დაიწყება ბიზანტიური ცივილიზაცია და ისლამური ცივილიზაცია, რომელიც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ მთელ ჩრდილოეთ აფრიკაში გავრცელდება.

ავგუსტინე იპონელს სურდა, დროებითი და სულიერი სფეროები ერთმანეთისგან განცალკევებულად შეენარჩუნებინა და ყველანაირი სახის სრულყოფილების პრეტენზიას ენინააღმდეგებოდა: სრულყოფილება მხოლოდ ღმერთის ქალაქის კუთვნილებაა, ამიტომაც არ არსებობს სრულყოფილი საზოგადოება, არამედ თითოეულმა ვალად უნდა იკისროს რაც შეიძლება მეტი სამართლიანობისა და მშვიდობის ხორცშესხმა მოცემულ ისტორიულ მომენტში ისე, რომ უტოპისტურ ცდუნებებში არ ჩავარდეს. ავგუსტინე ციცერონს მოუხმობს, როდესაც კონკრეტულად საუბრობს რომის სახელმწიფოს კრიზისზე, ამტკიცებს, რომ ეგოიზმმა რომი სამოქალაქო საზოგადოების შინაგან დაცემამდე მიიყვანა; დაკნინდა სამართლის სიცხადე, ვინაიდან აღარ არსებობდა კანონების მორალური მხარდაჭერა, რომელთა გარეშეც სახელმწიფომ ჯერ შიგნიდან დაიწყო დაშლა, შემდეგ კი გარედან, მაშინ, როცა ინდივიდუალურ სიკეთეზე წინ აღარ იდგა საზოგადო სიკეთე, არამედ, პირიქით მოხდა. პოლიტიკური წყობა, დინამიკური წყობის მონაწილე მუდმივი ევოლუციით მუდამ სასურველია და თავი უნდა დაიცვას დაცემის ტენდენციებისაგან, რომ-

---

<sup>59</sup> Ratzinger J., *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia, 1973, 107.

ლებიც უკვე შიგნიდან ვითარდება. ცხადია, რომ ავგუსტინე არ ფიქრობს იდეალურ პოლიტიკურ წყობაზე, ვინაიდან ამ ქვეყანაზე, სადაც ადამიანი ცოდვითა და სიკვდილით დალდასმული ცხოვრობს, იდეალური წყობილება განუხორციელებელია;<sup>60</sup> ამიტომაც ადამიანის სოციალური გზა შეიძლება გაუმჯობესდეს არა უტოპისტური პრეტენზიებით, არამედ მორალური სიმტკიცით, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, სიქველის გამოყენებას აძლევს ბიძგს (რომლითაც რომის იმპერია საკუთარი თავისუფლების შენარჩუნებას შეძლებდა).

ავგუსტინე არ ამტკიცებს, რომ თავისი დროის ეკლესია იდეალური საკრებულოა, რომის იმპერიასთან შედარებით (პაპობასა და იმპერიას შორის პირველობისთვის ბრძოლა ჯერ კიდევ არ დანყებულყო...), არამედ ყველანაირად სურს, ნათლად აჩვენოს ორ განსხვავებულ ეთიკურ დამოკიდებულებას, ცხოვრების ორ ფორმას შორის წინააღმდეგობა, რომელთაგან თითოეული *“amor”*-ის ნაყოფია, ღრმა ბიძგია და არა გარედან ამოსაცნობი, რომელიც ბიძგს აძლევს ინდივიდს ან ზეციური საკრებულოსკენ – *“amor Dei”* ან საკუთარი თავისკენ – *“amor sui”*. *ორია ქალაქი: ერთი შედგება ადამიანებისგან, რომელთაც ხორცისმიერი ცხოვრება სურთ, მეორე – იმათგან, ვისაც სულისმიერი ცხოვრება სწავლიათ... ქვეშარტი სამართლიანობა ამ სახელმწიფოშია, თუკი შეიძლება ასე ეწოდოს, ქრისტემ რომ დააფუძნა და უძღვება.*<sup>61</sup> ამიტომაც ქრისტიანებს, და ეს მისი მანუგეშებელი გზავნილია, არ უნდა ეშინოდეთ იმპერიის დასასრულისა, ვინაიდან ქვეშარტი საკრებულო არაა მიწიერი საკრებულო, არამედ დახსნილთა და რჩეულთა ზეციური საკრებულოა. „მიწიერი ქალაქი“ (რომი და იმპერია მაღალი საზრისით) გაქრება, მაგრამ ვერაფერი წაართმევს ადამიანს „ღმერთის ქალაქს“, რომელიც ადამიანის საბოლოო მიზანი და ნუგეშია. და ბოლოს, შევძლებთ, აგრეთვე, ვკითხოთ საკუთარ თავებს, ვინ შეიძლება იყოს, ავგუსტინეს აზრით,

<sup>60</sup> Cfr. Dodaro R., I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città, in: *Etica & Politica*, IX, 2007, 38-45.

<sup>61</sup> ავგუსტინე, *De civitate Dei*, XIV, §1.

ქრისტიანი სახელმწიფო მოღვაწის იდეალი? ესაა ფიგურა, რომელიც „კავშირს ქმნის“ *res ecclesiastica*-ს და *res publica*-შორის და ცდილობს, დროებითი სიკეთეების ძიება შეათანხმოს მარადიულ სიკეთეთა ძიებასთან. ამიტომ ქრისტიანი სახელმწიფო მოღვაწე „მინიერ ქალაქს მართავს ზეციური ქალაქის მარადიული სიკეთეებისკენ მტკიცედ მიმართული მზერით“ (იგულისხმება მინიერი ქალაქი, როგორც პოლიტიკური საზოგადოება). ასე, პოლიტიკით დაკავებული ქრისტიანები შეძლებენ აჩვენონ იმ წყობის ალტერნატიული სოციალური წყობა, რომელიც ჩვეულებრივ იმგვარად არეგულირებს ცხოვრებას, რომ „სამართლიანობისა და რწმენის მარადიულ სიკეთეებს დროებითი სამხედრო ან ეკონომიკური უპირატესობის მიღწევაზე მაღლა აყენებს“.<sup>62</sup>

პოლიტიკა უკიდურესად კონკრეტული (და არა თეოლოგიური) ფაქტია: იგი კავშირშია ინდივიდთა ეგზისტენციურ სინამდვილესთან, რომლებიც მარტონი, რომელიმე ღმერთის ჩარევის გარეშე, მონაწილეობენ სახელმწიფოთა განვითარებაში ან დაქვეითებაში, თავიანთი არჩევანის მეშვეობით. თუმცა, პოლიტიკური ძალაუფლება უზრუნველყოფს ადამიანთა შორის მშვიდობის გარკვეულ ფორმას, სუსტი გრადაციებით. უფრო ზოგადად, ავგუსტინეს ფილოსოფია თანამედროვეებს აცნობს პატივისცემას პოლიტიკაში, შველის მათ მსწრაფლ უკმაყოფილებას იმავეს მიმართ და ზრდის სამოქალაქო სინდისის გამოყენებას.

მსურს ავგუსტინეს სიტყვებით დავასრულო: „ახლა კი დავასრულოთ ეს წიგნი, რაც კი აქამდე ვთქვით და, რამდენადაც შესაფერისი ჩანდა, ვაჩვენეთ რა ორი ქალაქის, ზეციურისა და მინიერის, ისტორიული ევოლუცია, შეერთებულნი დასაბამიდან დასასრულამდე. მინიერმა ქალაქმა თავისთავად შექმნა, ყოველგვარი წყაროდან ან აგრეთვე ადამიანებიდან, ყალბი ღმერთები, რომლებიც მოისურვა, რათა მათ დამორჩილებოდა მსხვერპლშენიერვის მეშვეობით. ამის ნაცვლად, ზეციური ქალაქი, რომელიც დევნილია ამ ქვეყანაზე, არ ქმნის ყალბ ღმერთებს, არამედ ჭეშმა-

<sup>62</sup> Cfr. Dodaro R., I fondamenti teologici del pensiero politico agostiniano: le virtù teologali dello statista come ponte tra le due città, in: *Etica & Politica*, IX, 2007, 42, 48.

რიტი ღმერთის მიერ შეიქმნა და თავად არის მისი ქვეშარიტი მსხვერპლშენიშვა. თუმცა ორივე მათგანი თანაბრად იყენებს დროებით სიკეთეებს და ორივე მათგანი აყენებს ზიანს ბოროტებას განსხვავებული რწმენით, განსხვავებული იმედით, განსხვავებული სიყვარულით, ვიდრე არ გაიყოფიან საბოლოო განკითხვით და ვიდრე თითოეული არ მიაღწევს საკუთარ დასასრულს, რომელსაც ბოლო არა აქვს“<sup>63</sup>.

ეს სიტყვები ავგუსტინესეული ორი ქალაქის ცნების არსის გაგებას მოითხოვს, რომელიც გაგებული უნდა იქნეს არა იმდენად სოციალურ-პოლიტიკური საზრისით, რამდენადაც მისტიკური აზრით. განსხვავება *civitas terrena*-ს და *civitas caelestis*-ს შორის ისტორიული ხასიათისა არაა, ვინაიდან ორივე მათგანი, მაშინ როცა ერთმანეთში *permixtae* (შერეულნი) არიან, ისტორიის წარმავლობაშია ფესვგადგმული, რაც გამორიცხავს, რომ *civitas caelestis* კეთილთა და სრულყოფილთა სასუფეველია. პირიქით, განსხვავება *სტატუსშია*: ზეციური ქალაქი მომლოცველია მინაზე, მაშასადამე, აქვს შეგნება, რომ შემდგომი განზომილებაც არსებობს, რომ მისი არსებობა (მინიერი) ქვეშარიტი არსებობის (ზეციურის) მომასწავებელია, მაშინ, როცა მინიერი ქალაქი განძარცვულია მეტაისტორიული გახსნილობისგან (სწორედ ამიტომ წარმართთათვის რომის დასასრული სამყაროს დასასრულს ემთხვევა!).

მაგრამ ამ ორ ქალაქს შორის, აგრეთვე, არსებობს სოციალურ-რელიგიური წინააღმდეგობა: *civitas caelestis*-ს ამოძრავებს ღმერთი (და ის მომლოცველობს ზეციურობის მოლოდინში), ხოლო *civitas terrena* მის ღმერთიურ თვისებებს ინახავს. ვინაიდან, როგორც აღინიშნა, რომის *civitas* თავად აცხადებდა თავს კანონიერად საჯარო თაყვანისცემაში, საკუთარ ანტიკურობას რომ ზეიმობდა და ღმერთების მფარველობის ქვეშ რომ აყენებდა თავს, რის გამოც ყოველ ქალაქს ჰყავდა თავისი ღმერთები, ხოლო *civis romanus* ემთხვეოდა *religiosus* ყოფნას. „ორ ქალაქს შორის დაპირისპირება არაა იმდენად დროებითი ადგილების, სტრუქტურების

<sup>63</sup> ავგუსტინე, *De civitate Dei*, XVIII 54, 2.

ან დაწესებულებების, არც კოსმიურ-მეტაფიზიკური იდენტობების დაპირისპირება, რამდენადაც ცხოვრების გაგების ორ სხვადასხვა ფორმას შორის დაპირისპირება, ერთი – საკუთარი თავის ქედმაღლურ და ეგოისტურ მტკიცებაში ჩაკეტილი, რაც წარმართობაში ეძებდა უბადრუკ რელიგიურ თუ პოლიტიკურ თავშესაფარს, ხოლო მეორე – გახსნილი რწმენაში, იმედსა და სიყვარულში, რომელსაც ქრისტესა და ეკლესიაში შეუძლია აღადგინოს და გააძლიეროს დროთა სისავსის ერთობა, იდეალურად შეკრა დრო და მარადისობა, რწმენა და ხედვა, მინიერი მშვიდობა და ზეციური მშვიდობა“<sup>64</sup>. ამიტომაც, *De civitate Dei*-ს ხედვით, დაპირისპირება არაა ეკლესიასა და იმპერიას შორის, არამედ ბოროტსა და კეთილს შორის, იმანენტურობასა და ტრანსცენდენტურობას შორის. მინაზე მომლოცველი *civitas caelestis* ისტორიულ, კულტურულ და პოლიტიკურ კატეგორიებს კი არ ცვლის, არამედ მორალურ კატეგორიებს, რამდენადაც ძალა ადგილს უთმობს თვინიერებას, ომი – მშვიდობას.

---

<sup>64</sup> Luigi A., Introduzione a La Città di Dio, Rusconi, 1990, p. 37.



## ორიგინალური ალექსანდრიელის პოლიტიკური ფილოსოფიის შესახებ

### ზურაბ ჯაში\*

#### I. შესავალი

დღემდე გაბატონებული შეხედულების თანახმად, ადრეული ხანის ქრისტიანები არ იჩენდნენ განსაკუთრებულ ინტერესს პოლიტიკისადმი. ამ მხრივ, მეტად სიმბტომატურია ადრექრისტიანული ფილოსოფიური აზროვნებისადმი მიძღვნილი ჯორჯ კარამანოლის ნაშრომი. მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი ადრეული ხანის ქრისტიანი მოაზროვნეების შესახებ არსებულ მრავალ სტერეოტიპულ შეხედულებას ამსხვრევს და წარმოგვიჩენს ამ მოაზროვნეთა საკმაოდ მდიდარ ინტელექტუალურ კულტურას, როდესაც ჯერი მიდგება მათ პოლიტიკურ შეხედულებებზე, ის აღნიშნავს: „ადრეული ქრისტიანი ფილოსოფოსები იჩენენ შეზღუდულ ინტერესს პოლიტიკური ფილოსოფიის მიმართ, ისევე როგორც მათი თანამედროვე წარმართი ფილოსოფოსები“<sup>1</sup>.

ბუნებრივია, ქრისტიანები განიცდიდნენ მათ გარშემო არსებული ინტელექტუალური კლიმატის გავლენას. მაგრამ უნდა ვიკითხოთ, რამდენად შეესაბამება სიმართლეს, რომ თვითონ გვიან ანტიკური ხანის წარმართი ფილოსოფოსები გულგრილობას იჩენენ პოლიტიკური თეორიისადმი? ტრადიციულად, ამ კითხვაზე პასუხი დადებითია და ერთი შეხედვით, ის ისტორიულად დასტურდება. როგორც ვიცით, ამ ეპოქაში ბერძნული პოლისის როგორც პოლიტიკური ერთეულის დაკნინებისა და იმპერიის აღზევების კვალობაზე ფილოსოფოსებმა ყურადღება გადაიტანეს უფრო პიროვნული ეთიკის სფეროზე, რაც აისახა სტოიკური და ნეოპლატონიკური ფილოსოფიების განვითარებაში. აქ წინა პლანზე გამოვიდა პიროვნების შინაგანი სამყაროს, სულის

---

\* თეოლოგიის დოქტორი.

<sup>1</sup> Karamanolis G., *The Philosophy of Early Christianity*, London, 2013, 230.

„პოლისის“ მოწესრიგების საკითხი. თავისუფლების ცნება კარგავს პოლიტიკურ დატვირთვას და ის გაიაზრება, როგორც პიროვნების უნარი, მართოს თავისი შეხედულებები და შეფასებები გარე სამყაროს შესახებ. ამრიგად, მარადიულად საკაცობრიო მნიშვნელობის კითხვაზე – „რა უნდა ვაკეთოთ?“ – ქრ.შ.-დან II საუკუნის დასაწყისში დიდი სტოიკოსი ეპიქტეტე გვპასუხობს: „გამოვიყენოთ საუკეთესო გზით ის, რაც ჩვენ ძალაუფლებაშია, დანარ-ჩენი კი მივიღოთ ისე, როგორც მოხდება“<sup>2</sup>. თუკი რომელიმე ნერონის მსგავსი ტირანი გვემუქრება უსამართლო დატუსაღებით, იგივე ეპიქტეტე გვირჩევს, ამბოხის ნაცვლად, მშვიდად მივუგოთ: „რას მეუბნები, ბორკილებს დამადებ? შეგიძლია ჩემს ფეხებს დაადო ბორკილები, მაგრამ თვითონ ზევსსაც არ ძალუძს ჩემი არჩევანის დაძლევა“<sup>3</sup>. თავისუფალი არჩევანის უნარი გამოიყენება არა საზოგადოებაში და ზოგადად სამყაროში რაიმე ცვლილების შესატანად, არამედ საკუთარი წარმოდგენების შეცვლისა და ზნეობრივი გაკეთილშობილებისათვის. ამისათვის საჭიროა „შეხვიდე საკუთარ თავში“, როგორც გვირჩევს ნეოპლატონიზმის მამად წოდებული პლოტინე III საუკუნის მეორე ნახევარში; საჭიროა, შიგნით საკუთარი სულისკენ მიმართო შენი შემოქმედებითი უნარები: „არ შეწყვიტო შენი [სულის] ქანდაკების ძერწვა, სანამ არ შემო-განათებს მისი ღვთაებრივი სათნოების ბრწყინვალეობა“<sup>4</sup>.

მაგრამ ამით ჯერ ყველაფერი არ არის ნათქვამი გვიან ანტიკურ ხანაში ფილოსოფიასა პოლიტიკის სფეროს შორის ურთიერთ-მიმართების შესახებ. ამ თვალსაზრისით, მეტად საგულისხმოა მიშელ ფუკოს დაკვირვება: „მართალია, ზოგიერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა გვირჩევს, ზურგი ვაქციოთ საჯარო საქმეებს, მათგან მომდინარე განსაცდელებსა და ვნებებს. მაგრამ დაყოფის პრინციპული ხაზი არ გადის მონაწილეობის მიღებასა და უარის თქმას შორის არჩევანის გაკეთებაზე; თვით ის კულტივირების ღირებულებები და პრაქტიკა არ უპირისპირდება აქტიურ

<sup>2</sup> ეპიქტეტე, სიტყვები, I. 1.14.

<sup>3</sup> იქვე, I. 1.23.

<sup>4</sup> პლოტინე, ენნადეები, 6, 9, 13.

ცხოვრებას. ის უფრო დაინტერესებულია, განსაზღვროს საკუთარ თავთან მიმართების პრინციპი, რომელიც შესაძლებელს გახდის ისეთი ფორმებისა და პირობების შექმნას, რომლებიც გახდის პოლიტიკურ ქმედებას, ძალაუფლებაში მონაწილეობას და ფუნქციის შესრულებას შესაძლებელს ან შეუძლებელს, მისაღებს ან აუცილებელს“<sup>5</sup>. ამგვარი მიდგომა პოლიტიკური ქმედებისადმი აყალიბებს მართვის რაციონალურობის განსაკუთრებულ სახეობას, რომელიც ფორმულირდება შემდეგი სახით: „სხვების მართვის რაციონალურობა არის იგივე საკუთარი თავის მართვის რაციონალურობა“<sup>6</sup>.

ახლახანს ფილოსოფიის ისტორიკოსმა დომინიკ ო'მეარამ საკმაოდ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ გვიან ანტიკური ფილოსოფოსების საკუთარი თავის მართვისა და სრულყოფის პრაქტიკა, რაც არის პიროვნების „განღმრთობის პროცესი, როგორც ეს ნეოპლატონიკოსებს ესმოდათ, შორს დგას პოლიტიკური ცხოვრების უარყოფისგან, არამედ მოიცავს მას. ფიქრი ადამიანის განღმრთობაში პოლიტიკური ცხოვრების როლზე არის შთაგონების წყარო პოლიტიკური თეორიისათვის“<sup>7</sup>.

ქვემოთ ვეცდებით, ვაჩვენოთ, რომ სწორედ ის მეთოდი, რასაც გვიანდელი პლატონიკოსები მიმართავდნენ ადამიანის განღმრთობასა და პოლიტიკური ცხოვრებას შორის კავშირის დასამყარებლად, გაზიარებული ხდება ადრეულ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში მესამე საუკუნეში ორიგენეს ნაშრომებიდან მოყოლებული. მაგრამ ამავე დროს, დავამტკიცებთ, რომ წმინდა ნერილის მისეული წაკითხვის საფუძველზე ორიგენემ მოახდინა ამ მეთოდის შემოქმედებითი გარდაქმნა, რის შედეგადაც სათავეს დაუდო ახალ პოლიტიკურ თეორიას, – ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეორიას.

<sup>5</sup> Foucault M., *The Care of the Self*, Volume 3 of *The History of Sexuality*, Translated by R. Hurley, New York, 1986, 86.

<sup>6</sup> იქვე, 89.

<sup>7</sup> O'Meara D.J., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, 2003, 5.

ქრისტიანული ხედვის სიახლე გამოვლინდა პოლიტიკური ცხოვრების ორი მთავარი იდეის განვითარებაში: პირველი, თითოეული ადამიანის ღირსების ხელშეუხებლობა და ყველა ადამიანის თანასწორობა ღვთის წინაშე; მეორე, რელიგიური რწმენის გადატანა საზოგადოდან პიროვნულ სფეროში, რის საფუძველზეც ეკლესია, როგორც ნებაყოფლობითი გაერთიანება, განიხილება სახელმწიფოს, როგორც ბუნებრივ აუცილებლობაზე დაფუძნებულ საზოგადოებრივ ერთიანობისგან, გამოყოფილად. წინამდებარე სტატიის შეზღუდული სივრცის გათვალისწინებით ჩვენი მსჯელობა შემოიფარგლება შემდგომი კვლევისათვის მხოლოდ ზოგადი მეთოდოლოგიური მიმართულების მოცემით.

ჩვენი მსჯელობა განვითარდება სამ ნაწილად. პირველად, მოკლედ მიმოვიხილავთ გვიანდელი პლატონიზმის მეთოდის არსს, რისი მეშვეობითაც მყარდება კავშირი პიროვნების განღმრთობასა და პოლიტიკურ ცხოვრებას შორის. შემდეგ გადავალთ მესამე საუკუნის ალექსანდრიასა და კესარიაში მოღვაწე ქრისტიანი ღვთისმეტყველის ორიგენეს ნააზრევზე და გავაანალიზებთ მის მიერ როგორც პლატონური მეთოდოლოგიური ჩარჩოს ათვისების, ისე მისი გარდაქმნის თავისებურებებს.

## II. პლატონიზმის პოლიტიკური თეოლოგია

ქრისტიანობის გავრცელების პერიოდში, რომის იმპერიაში ფილოსოფია მრავალფუნქციურ როლს ასრულებდა. ფილოსოფიური იდეები განმსჭვალავდა რომაულ საზოგადოებას სხვადასხვა სოციალურ დონეზე. შესაძლებელი იყო მათი მოსმენა როგორც ფილოსოფიურ სკოლებში, ისე სენატის სხდომებზე ორატორების გამოსვლებში, ქალაქის ბაზარზე, აგორაზე, თუ რომელიმე არისტოკრატის დაკრძალვაზე. ბუნებრივია, ისინი, აგრეთვე, გავლენას ახდენდნენ იმპერიის პოლიტიკურ ცხოვრებაზე, უფრო ზუსტად, პოლიტიკური მართვის ეთიკაზე<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> იოჰანეს ჰანი შემდეგ სახით აჯამებს ფილოსოფოსის ფიგურის გავლენის მნიშვნელობას გვიანდელ რომის იმპერიაში: „თუმცა გარეშე პირი

რომის იმპერიის პოლიტიკური წესრიგი იყო სამართლებრივი სახელმწიფოსა და ავტოკრატიის გარკვეული ნაზავი, რაც საჭიროებდა შესაბამის გააზრებასა და ლეგიტიმაციას ინტელექტუალურ დონეზე. ბერძენი და რომაელი ინტელექტუალები ცდილობდნენ, გამოეძებნათ სათანადო პოლიტიკური თეორია<sup>9</sup>. ჯერ კიდევ მაკედონელი მეფეების მიერ თავსმომხვეულმა ავტოკრაციამ დააფიქრა ბერძენი ინტელექტუალები მონარქიის სიკეთეზე<sup>10</sup>. ამის შედეგად, ადრეული ელინისტური პერიოდიდან პლატონის მეცადინეობით მონარქიული პოლიტიკური ფილოსოფია ხდება განსაკუთრებით პოპულარული. არისტოტელეს მიერ *მეტაფიზიკაში* ერთსაწყისიანობის გონივრულობაზე მსჯელობისას ციტირებული ფრაზა „ილიადადან“ II. 204 – „ძალიან ბევრი მეფე ცუდია – დაე, იყოს ერთი“ – ვრცელდება როგორც წარმართ ფილოსოფოსებთან (მაქსიმე ტვიროსელი, კელსუსი), ისე იუდეველ (ფილონ ალექსანდრიელი) და ქრისტიან ღვთისმეტყველებთან (იუსტინე ფილოსოფოსი); ეს უკანასაკნელნი ამ ტექსტს მოუხმობოდნენ წარმართთა წინააღმდეგ ერთდმერთი-

---

და ძალაუფლებას მოკლებული ფილოსოფოსი აიძულებს კეისარს, გააცნობიეროს მისი ძალაუფლების ფიზიკური რესურსების საზღვრები და უმტიკიცებს მას სულის დაუძლეველი ნებელობის უპირატესობას“. Hahn J., *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1989, 188. ამიტომ ავტოკრატიული სისტემის პირობებში ძალაუფლების მქონეთადმი ფილოსოფოსის მიერ მიცემული „კეთილი რჩევა“, პიტერ ბრაუნის სიტყვებით, – „შეჯამებულად გადმოცემდა საზოგადო სწეულებათა განკურნების გვიან რომაულ იმედებს, ისევე როგორც დღეს ამას აკეთებს სიტყვა დემოკრატია“. Brown P., *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, 1992, 65.

<sup>9</sup> მაგალითად, პოლიბიოსის „ისტორია“, სადაც რომი წარმოდგენილია შერეული კონსტიტუციის სახელმწიფოდ, რომელშიც მონარქიული, არისტოკრატიული და დემოკრატიული ელემენტები აღწევენ იდეალურ ბალანსს საზოგადო სიკეთის სასარგებლოდ.

<sup>10</sup> Eckstein A.M., *Hellenistic Monarchy in Theory and Practice*, in: *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Edited by R.K. Balot, Wiley-Blackwell, 2009, 253.

ანობის დასაცავი პოლემიკის წარმოებისას<sup>11</sup>. ჩანდა, რომ ერთი საწყისის მეტაფიზიკური პრინციპი და ერთი ღმერთის თეოლოგიური რწმენა შესანიშნავად გამოდგებოდა ერთი ავგუსტუსის ძალაუფლების გასამართლებლად.

მაგრამ პარალელის გავლება ღვთაებრივ კოსმიურ სფეროსა და სოციო-პოლიტიკურ სფეროს შორის არც ისე ზედაპირული ხასიათისაა, როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს. მის უკან საკმაოდ ხანგრძლივი ტრადიცია და ღრმა სააზროვნო კულტურა დგას. დომინიკ ო'მეარას მიხედვით, „პოლიტიკურ-კოსმოლოგიური პარალელიზმი“ პლატონს საშუალებას აძლევს, „აღმოაჩინოს მსგავსი სტრუქტურები განსხვავებულ კონტექსტებსა და დონეებზე, იქნება ეს, მაგალითად, სამყაროში, ქალაქში თუ სულში“<sup>12</sup>. პლატონი „სახელმწიფოში“ მსჯელობს, თუ როგორი უნდა იყოს საუკეთესო კონსტიტუცია. მისი დიალოგის პერსონაჟის, თრასიმაქეს შეხედულების წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც, ძალაუფლება და გონიერება უსამართლო მმართველის ხელშია, სოკრატე ამტკიცებს: „თრასიმაქე, უსამართლობის, სიძულვილისა და შიდა კონფლიქტების შედეგი არის დაჯგუფებებს შორის დაპირისპირებები, სამართლიანობას კი მოაქვს ერთსულოვნება და სიყვარული“<sup>13</sup>. სახელმწიფოს შიგნით დაპირისპირებულ დაჯგუფებათა არსებობის პრაქტიკული შედეგის საილუსტრაციოდ სოკრატე გვთავაზობს, სახელმწიფო ინდივიდუალური ადამიანის სულს შევადაროთ: რა მოხდება, თუ სულის შინაგანი ძალები მსგავსადვე დაიყოფა ერთმანეთის წინააღმდეგ? ადამიანი გახდება „უუნარო მიაღწიოს რაიმეს მისი შიდა ამბოხისა და უთანხმოების გამო“ (στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμοσοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Daniélou J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. II)*, Tournai, 1961, 74-75.

<sup>12</sup> O'Meara D., *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge University Press, 2017, ix.

<sup>13</sup> სახელმწიფო I, 13, 351d.

<sup>14</sup> იქვე, 352A.

სულთან ანალოგიის დამყარების გზით პლატონი ავითარებს ფილოსოფიურ არგუმენტს მეფე-ფილოსოფოსის მონარქიული კონსტიტუციის სასარგებლოდ. როგორც ჯანმრთელ სულში გონებას უნდა ემორჩილებოდეს მისი ირაციონალური ანუ ვნებითი ნაწილი, რომელიც შედგება გულისწყრომითი (ბერძ. „თიმოს“) და გულისთქმითი (ბერძ. „ეპითიმია“) ძალებისგან („*ფედროსში*“ ისინი არიან შავი და თეთრი ცხენის სიმბოლოებით წარმოდგენილი, რომლებსაც მართავს მეეტლე გონება), ისე ძლიერ სახელმწიფოში მეფე-ფილოსოფოსს (გონების სოციალური შესატყვისი) უნდა ემორჩილებოდნენ მცველები და მდაბიო მოქალაქეთა მასა. როგორც გონება ამყარებს ჰარმონიას სულში მის სხვადასხვა ძალას შორის, ისე მეფე-ფილოსოფოსი ამყარებს სამართლიანობას სახელმწიფოში, სადაც მისი „თითოეული ნაწილი აკეთებს იმ საქმეს, რაც მას ბუნებრივად შეეფერება“<sup>15</sup>.

მაგრამ ამგვარ პოლიტიკურ წესრიგში მოქალაქეთა უმრავლესობას – ხალხს, *დემოსს* – არ ძალუძს, ცნობიერად გაითავისოს მისთვის „ბუნებრივად შესაფერისი“ საქმიანობა, რადგან მისი ცნობიერება არ არის სათანადოდ განვითარებული, ეს მხოლოდ ფილოსოფოსს ძალუძს. აქ საზღვარი ედება ქალაქ-სახელმწიფოსა და სულის კონსტიტუციებს შორის ანალოგიის გამოყენებას: ქალაქში დამყარებული სამართლიანი კონსტიტუცია შეუძლებელია თანაბრად აირეკლებოდეს მისი თითოეული მოქალაქის სულში, რაც შექმნიდა ეგალიტარულ პოლიტიკურ წესრიგს. როგორც ბერნარდ უილიამსი აჩვენებს, ამის მიზეზი არის ინდივიდუალურ სულში არსებული გულისთქმითი ძალა (*ეპითიმია*), რომელსაც აქვს გონებისაგან და მისი დამხმარე გულისწყრომითი ძალისგან დამოუკიდებელი ფსიქოლოგიური საფუძველი<sup>16</sup>. ამიტომ, შეუძლებელია ინდივიდში სულის ძალთა შორის თანასწორობის დამყა-

<sup>15</sup> Craut R., *Return to the Cave: Republic 519-521*, in: *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Edited by G. Fine, Oxford University Press, 1999, 243.

<sup>16</sup> Williams B., *The Analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Edited by G. Fine, Oxford University Press, 1999, 264.

რება. გონებას ყოველთვის უკავია მმართველი პოზიცია, გულის-წყრომითი ძალა კი მას ემსახურება გულისთქმითი ნაწილის დამორჩილების საქმეში. შედეგად ვიღებთ სულიერ ძალთა იერარქიას, რომლის სათავეშია გონება, შემდეგ მოდის გულის-წყრომითი ძალა და ბოლოში მოთავსებულია გულისთქმითი ძალა. სულის ამ ფსიქოლოგიური იერარქიის პოლიტიკური ანალოგი არის მეფე-ფილოსოფოსის, მცველებისა და ხალხის მასის სოციალური იერარქია. თუ ეს ასეა, მაშინ ლოგიკურად შეუძლებელია, რომ სულის შინაგანი მართებული მოწყობა ჰქონდეს ფილოსოფოსის გარდა სხვა რომელიმე სოციალური კლასის წარმომადგენელს. მხოლოდ ფილოსოფოს-მეფის სულში მეფობს გონება, სხვა დანარჩენებში, შესაბამისად, – გულისწყრომითი და გულისთქმითი ძალები დომინირებს. აქედან გამომდინარე, ფილოსოფოსის გარდა ვერცერთი სხვა კლასის წარმომადგენელი შეძლებს მეფესთან თანასწორად საზოგადოების მართვას. დემოკრატიას გარდაუვლად მიეყვანართ მასებისთვის დამახასიათებელი გულისთქმითი ძალის აღზევებისკენ, რასაც მოაქვს გონების ძალაუფლების დამხობა და „ტირანული ეროსის“ გამეფება<sup>17</sup>. ამრიგად, პლატონის წარმოდგენით მონარქია არის ერთადერთი მმართველობის ფორმა, რომელიც ძალაუფლების ტირანული გამოყენებისაგან გვიცავს.

ამ თეორიას მრავალი ასპექტი და ნიუანსი აქვს, რომლებსაც აქ ვერ განვიხილავთ, მაგრამ ჩვენი სტატიის მიზნისთვის მნიშვნელოვანია მისი ეპისტემოლოგიური და რელიგიური მხარეების ანალიზი. თუკი ფილოსოფოსი-მეფის გარდა, სხვა არავის სულში არ მეფობს გონება, როგორ შეძლებენ მისი ქვეშევრდომები მეფის სუფთა რაციონალურ პრინციპებზე წარმოშობილი სახელმწიფოსათვის სასიკეთო განზრახვების შეცნობას და ამ განზრახვებზე დაფუძნებული კანონმდებლობის შეგნებულად ცხოვრებაში გატარებას? მათი გონება ხომ არ არის მეფის მსგავსად გულის-

<sup>17</sup> სახელმწიფო, 573b, 6 - 573d, 5; 587a, 11-12, 290. რა თქმა უნდა, პლატონს, ასევე, ჰქონდა ტირანულის საპირისპირო სულიერი ეროსის ცნებაც, რაც განხილულია მის სხვა დიალოგებში, „ნადიმსა“ და „ფედროსში“.



ნყრომისა და გულისთქმის ირაციონალური ვნებებისგან თავისუფალი? „სახელმწიფოში“ პლატონი არ იძლევა გარკვეულ პასუხს, მაგრამ მის გვიანდელ დიალოგში – „კანონებში“ ის გამოსავლად სახავს „დარწმუნების“ მეთოდის გამოყენებას. საჭირო არ არის, რომ ქვეშევრდომებს ჰქონდეთ მეფის კანონების საფუძვლად არსებული მეტაფიზიკური და მორალური პრინციპების „ცოდნა“, მთავარია ისინი დარწმუნდნენ ამ კანონების სიკეთეში, რათა მათ ნებაყოფლობით დაემორჩილნენ. თუკი მათ არ შეუძლიათ ცოდნის მიღება იმის შესახებ, რაც მათთვის ჭეშმარიტად სასიკეთოა, მაშინ ისინი უნდა დავარწმუნოთ ამ სიკეთის მსახურებაში იმის საშუალებით, რაც მათ ჰგონიათ, რომ მათთვის სასიკეთოა. ანუ მოჩვენებითი სიკეთე უნდა ჩავყენოთ ჭეშმარიტი სიკეთის სამსახურში. პლატონის მიხედვით, ფილოსოფოსისგან განსხვავებით ადამიანთა უმრავლესობა არ დაეთანხმება, „ჩაიღინოს ისეთი ქმედება, თუკი ის მას არ მოუტანს უფრო მეტ სიამეს ვიდრე ტკივილს“<sup>18</sup>. შესაბამისად, მოქალაქეები უნდა დავარწმუნოთ, რომ სამართლიანობის დაცვა სასიამოვნოა. ეს იქნება „ყველაზე სასარგებლო სიცრუე (ψεῦδος)“, რომელიც „ყველა ადამიანს დაარწმუნებს, რომ ნებაყოფლობით და დაუბრკოლებლად იმოქმედოს, სამართლიანად ყველა საქმეში“<sup>19</sup>.

პლატონისთვის სიცრუის მეშვეობით სახელმწიფოს მოქალაქეთა დარწმუნების ფუნქციას იღებს საზოგადო რელიგიური კულტი, რომელიც, ამავე დროს, არის წარმართული პოლიტიკური კულტი, მისი შესაბამისი მითებით. სწორედ ეს რელიგიური კულტი ხდება ნაწილი იმისა, რასაც კარლოს ფრენკელი უწოდებს პლატონურ „პედაგოგიურ-პოლიტიკურ პროგრამას“, რომლის დანიშნულებაც „ფილოსოფიის მაგივრობის განწვევა ყველა მათთვის, ვისაც ბუნებით არ აქვს მოცემული მასზე წვდომა“<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> კანონები, 663 B.

<sup>19</sup> იქვე, 663 D.

<sup>20</sup> Fraenkel C., Integrating Greek Philosophy into Jewish and Christian Contexts in Antiquity: the Alexandrian Project, in: Vehicles of Translation, Transmission, Transformation in Medieval Textual Culture, Edited by C.

ამგვარ, იდეოლოგიზირებული მმართველობის ფორმას ერიკ დოდსი მოკლე ფორმულით აღწერს: „რაციონალიზმი უმცირესობისთვის, მაგია უმრავლესობისთვის“<sup>21</sup>. თუმცა, უსამართლობა იქნება პლატონს მივანეროთ მართვის მაკიაველისეული ტიპისადმი სიმპათიები. ის დგას ერთსა და იმავე დროს ეპისტემოლოგიური და ონტოლოგიური ხასიათის დილემის წინაშე, რომლის გადაჭრაც სხვაგვარად ვერ წარმოუდგენია.

რენდალ კლარკის დაკვირვებით, პლატონის ფილოსოფოსი-მეფის წინაშე იშლება „ვრცელი კოგნიტური და მორალური უფსკრული, რომელიც მას საკუთარი ქვემევერდომებისგან განაცალკევებს“<sup>22</sup>. მისი ამოცანაა, მიმართოს ადამიანის სულის ირაციონალურ ძალებს. ამ ამოცანას ემსახურება რიტორიკა, რომლის მიზანია „გონების მონესრიგება“ მსგავსად იმისა, როგორც წამალი აწესრიგებს „სხეულის კონსტიტუციას“<sup>23</sup>. მაგრამ თვითონ რიტორიკული სიტყვა, თავისი ბუნებით, ასეთივე ირაციონალურია, როგორც მისი მიმართვის ობიექტი – სულის ვნებები. ის არის ერთგვარი „მტაცებლური ფარმაკოლოგია, მაგიური შელოცვები, მაცთუნებელი პოეზია“<sup>24</sup> – ყოველივე ის, რასაც პლატონი ანტიფილოსოფიად მიიჩნევდა. მაგრამ ამ საშუალებების გამოყენებით საუკეთესო პოლიტიკოსი, რომელიც ამავე დროს არის ფილოსოფოსი, მოქმედებს როგორც „ჰომეოპათი კორიბანტი ქურუმი“<sup>25</sup>, რომელიც „იმორჩილებს მის ქვემევერდომთა სიშლეგეს

---

Fraenkel, J. Fumo, F. Wallis, R. Wisnowsky, *Cursor Mundi Series of the UCLA Center of Medieval Studies*, Brepols, 2012, 29.

<sup>21</sup> Dodds E.R., *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951, 211.

<sup>22</sup> Clark R.B., *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws*, Lexington Books, 2003, 151.

<sup>23</sup> იქვე, 150.

<sup>24</sup> იქვე, 151.

<sup>25</sup> კორიბანტები იყვნენ მცირე ქალღმერთ კიბელეს კულტის აზიელი მსახურნი. მათი კულტმსახურება გამოირჩეოდა ორგიული ცეკვებით. *Lexikon der Antike*, Johannes Irmschere, Renate Johné (Hsgb.), VEB Bibliographisches Institut Leipzig, 1978, 296).

იმავე ნივთიერების ფრთხილად გამოზომილი დოზირების მეშვეობით<sup>26</sup>.

მაგრამ მმართველ ფილოსოფოსსა და მის ქვეშევრდომებს შორის არსებული კოგნიტური და მორალური უფსკრული სათავეს იღებს კოსმიურ რეალობაში. პლატონისთვის ღვთაებრივი დემიურგის მიერ სამყაროს შექმნა დრამაა, ერთი მხრივ, ღმერთს, როგორც ინტელექტუალურ პრინციპსა და, მეორე მხრივ, უფორმო მატერიას შორის. ამ დრამის აღმწერ დიალოგ „ტიმეოსში“ მატერია, რომელსაც ის, ასევე, უწოდებს „აუცი-ლებლობას“ (ბერძ. „ანანკე“), წარმოგვიდგება „სახელმწიფოში“ აღწერილ ბრბოსა და მისი ფსიქოლოგიური ანალოგის, სულში არსებული გულისთქმითი ძალის მსგავსად, ინტელექტუალურ უნარებს მოკლებულად. შესაბამისად, არსებობს მკაცრი იერარქიული ურთიერთ-მიმართება კოსმიურ გონებას, დემიურგსა და მატერიას შორის: დემიურგი მართავს, ხოლო მატერია ემორჩილება მის მმართველობას. დემიურგი ღვთაებრივი ნიმუშის მიხედვით აფორმებს და აწესრიგებს მატერიის ქაოსურ ფლუქტუაციებს. შედეგად ვიღებთ კოსმოსს. მაგრამ აქაც – კოსმოსის მოწესრიგების საქმეში – ისევე როგორც ხალხის პოლიტიკური მართვის საქმეში, იბადება კითხვა: როგორ დავიმორჩილოთ ის ძალა, რომელსაც საფუძვლად უდევს მმართველისგან განსხვავებული საწყისი? თუკი პოლიტიკაში ასეთი საწყისი არის ბრბოს, მმართველის ინტელექტისგან ფსიქოლოგიურად განსხვავებული გულისთქმითი ძალა, აქ თვითონ მატერია, ანუ აუცილებლობა, არის ღმერთის ინტელექტისგან განსხვავებული ონტოლოგიური საწყისი.

პლატონი დემიურგს უსახავს იმავე გამოსავალს, რასაც პოლიტიკურ მმართველს – „დარწმუნება“: „გონებამ სძლია აუცილებლობას<sup>27</sup> იმიტ, რომ ის დაარწმუნა (τῷ πείθειν), სრულყოფისკენ წარემართა უმრავლესობა შექმნილი საგნებისა. და ასე შეიქმნა სამყარო თავდაპირველად, გონების დამარწმუნებელი

<sup>26</sup> Clark R.B., *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws*, Lexington Books, 2003, 148.

<sup>27</sup> იმავე მატერიას.

ძალის მიერ აუცილებლობის დამარცხების შედეგად<sup>28</sup>. რასაც ამ ციტატაში უნდა მივაპყრათ ყურადღება, არის ამ უწყინარი ტერმინის – „დარწმუნების“, მიღმა განჭვრეტილი დაპირისპირება, შეიძლება ითქვას, ბრძოლა გონებასა და მატერიას შორის, როგორც ორ ერთმანეთის სანინალმდეგო საწყისებს შორის. აქ დარწმუნება არის ის იარაღი, რითაც გონება „ამარცხებს“ და იმორჩილებს მის მოწინააღმდეგეს, რათა შემდეგ მისგან შექმნას კოსმოსი. აქ შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს სამყაროს წარმოშობის შესახებ ძველი ბერძნული და ახლო აღმოსავლეთის მითები, სადაც ყოველივე იწყება კოსმიური ბრძოლითა და ძალადობით, რომელიც მიმართულია ქაოსის განმასახიერებელი ღვთაებების წინააღმდეგ. მათგან განსხვავებით, შესაქმის ბიბლიური თხრობა არის „მშვიდი, სისტემური და მოწესრიგებული, არა აგონიური, აღრეული და ძალადობის შემცველი“<sup>29</sup>. საზოგადოების მართვის ანალოგიც, შესაბამისად, გამორიცხავს დაპირისპირებას მმართველსა და მართვას დაქვემდებარებულთ შორის, როგორც ამას მოგვიანებით დავინახავთ.

პლატონისეული დაპირისპირება დემიურგსა და მატერიას შორის საფუძველი ხდება გვიანდელი პლატონიკოსი ფილოსოფოსებისათვის, ამ დაპირისპირებისგან სრულიად თავისუფალი და შესაბამისად მისთვის მტრულ მატერიასთან არანაირი შეხების მქონე უზენაესი ღმერთის პოსტულირებისათვის. ე.შ.-დან 100 წლიდან მოყოლებული, რომის იმპერიაში იწყება რელიგიურ-ფილოსოფიური ტენდენცია, რომელსაც ჯონ კენი „დემიურგის ჩამოქვეითებას“ უწოდებს. ეს ტენდენცია ხდება ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელი თვისება არა მხოლოდ ე.წ. შუა პლატონიზმისთვის, არამედ, ასევე, ჰერმეტიკული, გნოსტიკური

---

<sup>28</sup> ტიმეოსი, 48 A 4.

<sup>29</sup> Watkin Chr., *Thinking through Creation: Genesis 1 and 2 as Tools of Cultural Critique*, Phillipsburg, 2017, 51. იხ. აგრეთვე, Parry R.A., *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible*, Cascade Books, 2001, 37.

და სხვადასხვა ქრისტიანული თეოლოგიისთვის<sup>30</sup>. ახლა დემიურგის დანიშნულება ხდება „პირველი სანყისის იზოლირება მატერიისგან“<sup>31</sup>. ამიტომ დემიურგის ჩამოქვეითების მიზეზი არის ის, რომ ის „ისვრის ხელეზს“ მატერიასთან შეხებით<sup>32</sup>.

ამ მხრივ, ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო თეოლოგი არის სავარაუდოდ მეორე საუკუნის შუა წლებში მოღვაწე პლატონიკოსი ნუმენიუს აპამიელი<sup>33</sup>. პირველი პრინციპის, ანუ „პირველი ღმერთის“ და დემიურგის ურთიერთმიმართებას ის აღწერს შემდეგი სახით:

*თავის ადგილას მკვიდრი პირველი ღმერთი არის მარტივი და მყოფობს რა მხოლოდ საკუთარ თავთან, იგი ვერ დაიყოფა. მაგრამ მეორე და მესამე ღმერთი, სინამდვილეში, არის ერთი, თუმცა მატერიას, რომელიც არის ორება (ბერძ. „დიადა“), მასთან შეხებისას ანიჭებს ერთიანობას, მაგრამ თვითონ მის მიერ ხდება დაყოფილი, რადგან მატერია მიდრეკილია გულისთქმისაკენ. ასე რომ, გონისმიერთან კავშირის (რაც ნიშნავს საკუთარი თავისკენ შებრუნებას) განწყვეტით, მატერიისკენ მზერის მიპყრობითა და მასზე ფიქრით, ის ყურადღებას აღარ აქცევს საკუთარ თავს. იგი ეუფლება გრძნობით სფეროს და განაგებს მას. ამავე*

<sup>30</sup> Kenney J.P., *Mystical Monotheism: A Study in Ancient Platonic Theology*, Brown University Press, 1991, 58.

<sup>31</sup> O'Brien C.S., *The Demiurge in Ancient Thought: Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, 2015, 304

<sup>32</sup> Dillon J., *Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch*, in: *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath*, Edited by D. Frede and A. Laks, Leiden, 2002, 228.

<sup>33</sup> მისი მოღვაწეობის თარიღისა და ფილოსოფიის ზოგადი მომხილვა იხ., Edwards M., *Numenius of Apamea*, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. I, Edited by L.P. Gerson, Cambridge University Press, 2010, 115-125.

დროს, ის მას ანიჭებს საკუთარ ხასიათს მატერიისკენ  
საკუთარი ლტოლვის შედეგად.<sup>34</sup>

აქ კარგად ჩანს მიზეზი, რის გამოც სამყაროს გამგებელი დემიურგი მისი მამის პირველი ღმერთისგან განცალკევებით და მასზე დაბლა დგას. მატერიასთან შეხება მის გონისმიერ კონსტიტუციაზე ახდენს დრამატულ გავლენას: ის შინაგანად იყოფა ორად, მეორე და მესამე ღმერთებად მატერიის ორობით ანუ დაყოფად ბუნებასთან შეხებისას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავად დემიურგი იძენს მატერიის თვისებებს, ანუ გარკვეულწილად თვითონ განიცდის მატერიალიზაციას. თუმცა, მეორე მხრივ, მატერიასთან შეხების შედეგად თვითონაც ანიჭებს მატერიას მისი ღვთაებრივი ერთიანობის თვისებას, რის გამოც მატერია იძენს სტრუქტურულ მთლიანობას და იგი კოსმოსად იქცევა.

ნუმენიუსის მიერ წარმოდგენილი თვისებების ურთიერთ-გაცვლა დემიურგსა და მატერიას შორის შეუძლებელია არ გვაგონებდეს ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ქრისტესა და მის მიერ შეთვისებულ ადამიანურ ბუნებას შორის დამყარებულ ნაცვალბოძების წესს (*communicatio idiomatum*). ისევე როგორც დემიურგი, სამყაროს შემოქმედი ლოგოსი ადამიანის გადასარჩენად „ხორცად იქცა“ (იოან. 1:14), შეიმოსა „მონის ხატი“ (ფილიპ. 2:7), მას ანიჭებს მარადიული ცხოვრების ღვთაებრივ თვისებას. რა თქმა უნდა, განსხვავებაც აშკარაა: ქრისტიანულ ლოგოსსა და მატერიას შორის თვისებების ურთიერთგაცვლა არ ხდება სამყაროს შექმნისას, არამედ მხოლოდ ადამიანის გამოსხნისას. ადამიანის დაყენება სამყაროს ცენტრში და მისი ქცევა საღვთო განგებულების გვირგვინად – სწორედ ეს განსხვავებაა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყალგამყოფი პლატონურსა და ქრისტიანულ პოლიტიკურ თეოლოგიებს შორის.

საინტერესოა, თუ როგორ აისახა ამგვარი თეოლოგიური დაყოფა პირველ და მეორე ღმერთებს შორის პლატონურ პოლი-

<sup>34</sup> ნუმენიუს აპამიელი, 15-ე ფრაგმენტი.

ტიკურ-პედაგოგიურ პროგრამაზე. თუკი კოსმოსში დემიურგია ის ფიგურა, რომელიც მატერიაში ნერგავს ტრანსცედენტული სიკეთის ხატ-სახეებსა და ანარეკლებს, *პოლიტიკას* სფეროში იგივე დემიურგი განიხილება ყველა იმ რელიგიური მითებისა და კულტების წყაროდ, რომლებიც შეიცავს საზოგადოებაში ხალხის მასების ორგანიზებისა და მართვისათვის აუცილებელ საკანონმდებლო ბაზისს – პლატონის „სასარგებლო სიცრუეს“. ამგვარად, იგივე ნუმენიუსი აცხადებს: „როგორც პლატონმა იცოდა, მხოლოდ დემიურგი არის ცნობილი ხალხში, მაგრამ პირველი გონება, რომელსაც ეწოდება თვითმყოფი (αὐτόον), მისთვის სრულებით შეუცნობელია“<sup>35</sup>. II საუკუნეში შექმნილი ერთი უცნაური ტექსტი – „ქალდეური ორაკულები“<sup>36</sup>, რომელიც მოგვიანებით პლატონიკოსების ბიბლია გახდება, ამ ვითარებას ხსნის შემდეგნაირად: „მამამ სრულყო ყოველივე და ის გადააბარა მეორე გონებას, რომელსაც ადამიანთა მთელი მოდგმა უწოდებთ პირველ გონებას“<sup>37</sup>. აქ ჩვენ ნათლად ვხედავთ სხვა არაფერს, თუ არა პლატონის მიერ ფართო მასების მართვისათვის განკუთვნილი პოეზიისა და რელიგიური მითების, როგორც დარწმუნების საშუალებების, გამოყენებისთვის ონტოლოგიური და კოსმოლოგიური საფუძვლის მოძებნას. თუკი პირველი გონება ხელმისაწვდომია ფილოსოფოსებისთვის, მეორე გონება მხოლოდ მასების ისეთი დაბალი კოგნიტიური უნარებისთვის არის მისაწვდომი, როგორცაა წარმოსახვა.

ჰაინრიხ დიორის დაკვირვებით გვიანდელი პლატონიკოსები ფილოსოფოსთა აზროვნებისაგან განსხვავებით, რომელიც აღსრულდებოდა გონისმიერ (νοερός) საფეხურზე, წარმართული რელიგიის სახალხო კულტს განიხილავდნენ როგორც რეალიზებულს წარმოსახვითი (φανταστικός) „ცოდნის დაბალ საფეხურ-

<sup>35</sup> ნუმენიუს აპამიელი, 17-ე ფრაგმენტი.

<sup>36</sup> გადმოცემით, მისი ავტორი იყო ვინმე იულიანე. ტექსტისა და მის გარშემო შექმნილი გადმოცემების შესახებ დანვრილებით იხ., *The Chaldean Oracles, Text, Translation and Commentaries* by R. Majercik, Leiden, 1989.

<sup>37</sup> ქალდეური ორაკულები, ფრაგმენტი 7.

ზე“. სულიერი და ინტელექტუალური წინსვლა ხდებოდა დაბალი საფეხურიდან მაღალზე გადასვლით: „ისინი, ვინც მაღლდებიან **νοερόν**-ის საფეხურზე, უკან დახევა ეკრძალებათ, თუ ისინი წარმატებას მიაღწევენ შეგრძნებების დამხარებით, სხვა სიტყვებით, **φανταστικῶς μετέχει**. სახალხო რიტუალების **φαντασῖαι** არის ნებადართული და ამავე დროს ჩამოქვეითებული დაბალ საფეხურზე. მოაზროვნეს, **νοερόν**-ს, ის არ სჭირდება“<sup>38</sup>. შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიური კულტის წარმოსახვითი და ფილოსოფიური აზროვნების გონისმიერი საფეხურები შეესაბამება განღმრთობის ორ სახეობას, რომლებსაც დომინიკ ო'მეარა უწოდებს, შესაბამისად, – „სახელმწიფოს განღმრთობას“ და „პიროვნების განღმრთობას“<sup>39</sup>.

მაგრამ ამ ორსაფეხურიან სქემაში პრობლემად რჩება პლატონის სახელმწიფოსთან დაკავშირებით ბერნარდ უილიამსის მიერ ზემოთ აღნიშნული საყოველთაოობის საკითხი: გვიანი პლატონიკოსების სახელმწიფოს განღმრთობის პოლიტიკურ-პედაგოგიურ პროგრამაში არ არის გათვალისწინებული სახელმწიფოს ყოველი მოქალაქის, როგორც ინდივიდის, განღმრთობა, რამდენადაც ისინი წარმოადგენენ ირაციონალური კოსმიური (უფრო ზუსტად წინარეკოსმიური) მატერიისა და გულისთქმითი ფსიქოლოგიური ძალის სოციო-პოლიტიკურ ანალოგს. სხვა სიტყვებით, სახელმწიფოს განღმრთობის პირველი საფეხურიდან ინდივიდუალურ განღმრთობის მეორე საფეხურზე გადასვლა არ არის სახელმწიფოსათვის საყოველთაო მოვლენა, ის მხოლოდ მისი რჩეული ფილოსოფოსებისთვის რჩება ხელმისაწვდომი.

სწორედ ამ პრობლემის გაცნობიერებით იწყება მესამე საუკუნის პლატონიკოსებს (პორფირისა და იამბლიხეს) შორის დავები უნივერსალური გამოხსნის გზის გარშემო. მათ დაიწყეს ძიება გზის, რომლის მეშვეობითაც ისინი საკუთარ აზროვნებას, რო-

<sup>38</sup> Dörrie H., Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus, in: De Jamblique à Proclus: neuf exposés suivis des discussions, Vandoeuves-Genève, 26-31 août 1974, Geneve, 1975, 260.

<sup>39</sup> O'Meara D.J., Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity, Clarendon Press, 2003, 116-117.



გორც საყოველთაო გამოხსნის მატარებელ საღვთო სიბრძნეს ხელმისაწვდომს გახდიდნენ ყველა სოციალური კლასის, სქესის, ეთნოსისა თუ ინტელექტუალური უნარის მქონეთათვის<sup>40</sup>. მაგრამ ისინი აწყდებოდნენ პრობლემას, ეპოვათ „დამაკავშირებელი რგოლი ანუ გადამყვანი, რომელიც ადამიანებს შეაძლებინებდა ტრადიციული ნეოპლატონურ *scala virtutum*-ზე ზეასვლას“<sup>41</sup>. პრაქტიკულად, ეს პრობლემა, მაიკლ სიმონსის მტკიცებით, ფილოსოფიური აზროვნებისა და რელიგიური კულტის ერთმანეთთან შერიგების ფილოსოფიური მცდელობის „აქილევსის ქუსლი“ იყო.<sup>42</sup> სწორედ ამ აქილევსის ქუსლის მკურნალად მოევლინა ბერძნულ-რომაულ ფილოსოფიას და ზოგადად, კულტურას, ქრისტიანული ღვთისმეტყველება, რომლის განხილვაზეც ახლა გადავდივართ.

### III. ორიგენეს პოლიტიკური თეოლოგია

ორიგენე წარმოგვიდგება ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის (ისევე როგორც თეოლოგიის სხვა მრავალი საკითხის) პირველ სისტემატიკოსად. ის, ასევე, გამოირჩევა პლატონიზმისადმი გამოკვეთილი ინტერესით. ეს ინტერესი განპირობებული იყო როგორც მის მიერ მიღებული განათლებით,<sup>43</sup> ისე მის მიერ დასახული მიზნით ქრისტიანული რწმენა ჩაერთო დიალოგში მის თანამედროვე წამყვან ინტელექტუალურ მიმდინარეობებთან. ამავე დროს, ორიგენე იყო ავტორი, რომელმაც საფუძვლიანი პასუხი გასცა პლატონიკოსი კელსუსის მიერ ქრისტიანობის პირველ წერილობით ფილოსოფიურ კრიტიკას.

<sup>40</sup> Merlan P., Religion and Philosophy from Plato's Phaedo to the Chaldean Oracles, Journal of the History of Philosophy, 1:2, 1963, 163-176.

<sup>41</sup> Simmons M.B., Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate, Oxford University Press, 2015, xii.

<sup>42</sup> იქვე, 212.

<sup>43</sup> მისი ცხოვრების შესახებ ევსები კესარიელის მიერ მოწოდებული ცნობების მიხედვით, ის იყო იმ დროის გამოჩენილი პლატონიკოსი ფილოსოფოსის, ამონიოს საკასის, მონაფე პლოტინესთან ერთად (საეკლესიო ისტორია, IV).

ორიგენე ისევე როგორც მანამდე წმინდა იუსტინე ფილოსოფოსი ლოგოსს უწოდებს „მეორე ღმერთს“<sup>44</sup>. როგორც ეს სახელდება, ისე ლოგოსის მამასთან ურთიერთობის და მისი კოსმოლოგიური ფუნქციების აღწერა მიუთითებს იმაზე, რომ ორიგენე დიდად არის დავალებული დემიურგის შესახებ პლატონური ღვთისმეტყველებისგან. მაგრამ თავად დემიურგის ცნების გამოყენების ფაქტი არ არის იმდენად მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის, თუ როგორ იყენებს იგი მას. ორიგენეს ლოგოსი არის პლატონის დემიურგი, მაგრამ მისი ქცევა პლატონისთვის გაუგებარი იქნებოდა, როგორც ის გაუგებარი იყო მეორე-მესამე საუკუნის პლატონიკოსებისთვის: კოსმოსის შემოქმედი დემიურგი ეწვევა მის მიერ შექმნილი კოსმოსის „ერთ კუთხეს“, იუდეას და ამით მიზნად ისახავს ადამიანის მატერიალური სხეულისთვის მარადისობის მინიჭებას.

მკვდრეთით აღდგომის ქრისტიანული რწმენით აღშფოთებული კელსუსი მას „მატლების სასოებას“<sup>45</sup> უწოდებს და ქრისტიანთა მოდგმას „ხორციელ რასად“ მოიხსენიებს<sup>46</sup>. მის წინააღმდეგ იგი შემდეგი სახის მსჯელობას ავითარებს: „რაც შეეხება სხეულს, რომელიც აღსავსეა ისეთი რამეებით, რისი ხსენებაც არ არის სასიამოვნო, ღმერთი არ ისურვებდა და ვერც შეძლებდა მის მარადიულ არსებობას; ეს იქნებოდა არაგონივრული. რამეთუ ის თვითონ არის გონება ყოველივე არსებულის; ამიტომ, მას არ ძალუძს რაიმეს კეთება გონების ან მისი საკუთარი ხასიათის წინააღმდეგ“<sup>47</sup>.

ორიგენეს პასუხი ეჭვქვეშ აყენებს თვით ამ კოსმოლოგიური იერარქიის სტრუქტურას, რომელიც გაშლილია გონებისა და მატერიის ურთიერთდაპირისპირებულ პოლუსებს შორის. მისთვის ეს პოლუსები არ არის ამ დაპირისპირებაში გაქვავებული, არამედ მატერიის ქვედა პოლუსი იძლევა გონებამდე ამაღლების საშუალებას. და ამაში მდგომარეობს ქრისტიანი დემიურგის –

---

<sup>44</sup> კელსუსის წინააღმდეგ 5.39.

<sup>45</sup> იქვე, 5.14.

<sup>46</sup> იქვე, 7.39.

<sup>47</sup> იქვე, 5.14.

განსხეულებული ლოგოსის სოტერიოლოგიური ღვანლი, რომლის ნაყოფითაც ქრისტიანები სარგებლობენ:

*რადგან არსებობს მრავალი ეგრედ წოდებული ღმერთი, და ასევე უფალნი, ჩვენ ყველაფერს ვაკეთებთ იმისათვის, რომ ავმალღდეთ არა მხოლოდ მათზე, რომელთაც დედამინის სხვადასხვა ერები ემსახურებიან როგორც ღმერთებს, არამედ ასევე მათზე, რომლებსაც წმინდა წერილი უწოდებს ღმერთებს<sup>48</sup>.*

როგორც ვხედავთ, 1 კორ. 8:5-6 მუხლებზე დაყრდნობით, ორიგენე პლატონური კოსმოლოგიის საფუძვლიან კრიტიკას ავითარებს. ამგვარი ამალღების გზით მთელი კოსმიური იერარქიის გადაკვეთა და თვით უზენაეს მამა ღმერთთან ურთიერთობაში შესვლა ადამიანს ძალუძს „მხოლოდ ღვთის ძის შუამავლობით, რომელსაც ადამიანები მიჰყავს ღმერთთან“, და „რომელიც განსწავლის მისი მოძღვრებებით მათ, რომლებიც მას ემსახურებიან, რათა მათი აღზრდისა და ღვთის შესაფერის სამეფოდ ქცევის შემდეგ, მან ისინი წარუდგინოს მის ღმერთსა და მამას“<sup>49</sup>. ადამიანის შესახებ ასეთი ამალღებული დანიშნულების წარმოდგენა მისი თანამედროვე ნებისმიერი პლატონიკოსისთვის (და არა მარტო პლატონიკოსისთვის) მკრეხელობად ჩაითვლებოდა.

იმის ასახსნელად, თუ რატომ ვერ ეგუება ამ უზენაესი ღმერთის თაყვანისცემა მის ქვემოთ მყოფ სხვა ღვთაებების მსახურებას, ორიგენე მოუხმობს პოლიტიკური ხასიათის შედარებას ჰეროდოტეს „ისტორიიდან“<sup>50</sup>: „ცხადია, სპარტელმა ელჩებმა უარი განაცხადეს სპარსელთა იმპერატორის თაყვანისცემაზე მიუხედავად მისი მცველების მხრიდან დიდი ზენოლისა, რადგან მათ ეშინოდათ მათი ერთადერთი უფლის, ლიკურ-

<sup>48</sup> იქვე, 8.5.

<sup>49</sup> იქვე.

<sup>50</sup> ჰეროდოტე, ისტორია, 5.136.

გის კანონების. მაგრამ ქრისტეს გაცილებით უფრო აღმატებული და ღვთაებრივი საელჩოს ელჩები ვერ ემსახურებიან ვერც სპარსელების, ვერც ბერძნების, ვერც ეგვიპტელების ან სხვა რომელიმე ერის მმართველს, თუნდაც ამ მმართველთა მცველებმა, დემონებმა და ეშმაკის ანგელოზებმა მოინდომონ მათი იძულება და დარწმუნება უარყონ ის, ვინც ნებისმიერ მიწიერ კანონზე მაღლა დგას<sup>51</sup>. და ეს არ არის უბრალოდ შედარება, ორიგენეს პლატონურ კოსმოსში გადატრიალების შეტანით სათანადო რევოლუციური დასკვნები გამოაქვს ასევე პოლიტიკური თეორიისათვის იმავე პლატონური ანალოგიის პრინციპის გამოყენებით.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, პლატონური პოლიტიკური თეორია პარალელურს ავლებდა კოსმიურ იერარქიასა და ადამიანისთვის ხელმისაწვდომი ცოდნის დონეების იერარქიას შორის, რის საფუძველზეც შემდეგ აყალიბებდა მმართველისა და მართვას დაქვემდებარებული სოციალური კლასების შესაბამის იერარქიას. ამ თეორიის მიხედვით, არსებობდა შემეცნების ორი ძირითადი სახე – მასებისთვის დამახასიათებელი რწმენა და ფილოსოფოსების ცოდნა. თითოეული მათგანი ვლინდებოდა შესაბამის სოციალურ ფორმაში: რწმენა (იგივე წარმოსახვის უნარი, ფანტაზია) – რელიგიური კულტის მითებში, ხოლო ცოდნა – ფილოსოფიურ განსაჯასა და ინტუიციურ ჭვრეტაში. პირველი მათგანი მუდამ ექვემდებარება მეორეს ისე, რომ მას არ ძალუძს შეურყვნელად ასახოს უზენაესი ჭეშმარიტება. რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ყოველთვის ბუნდოვნად და ენიგმურად გამოხატავს ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას. და მხოლოდ ფილოსოფოსს შესწევს უნარი, ამგვარ მითებში განჭვრიტოს ჭეშმარიტება მათი ალეგორიული ნაკითხვის გზით<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> კელსუსის წინააღმდეგ 8.6.

<sup>52</sup> იხ., Brisson L., *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Translated by C. Tihanyi, The University of Chicago Press, 2004; Struck P.T., *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton University Press, 2004.

ტრადიციულად, ორიგენე ცნობილია წმინდა წერილის ალეგორიული წაკითხვის განსაკუთრებული სიყვარულით. მართლაც, მის მიერ შეტანილი წვლილი წმინდა წერილის სულიერი წაკითხვის საღვთისმეტყველო მეთოდის შემუშავების საქმეში ფასდაუდებელია, როგორც ეს კარგად იცოდნენ განსაკუთრებით წმინდა ბასილი დიდმა და წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველმა<sup>53</sup>. ორიგენე, ასევე, ცნობილია საღვთისმეტყველო საკითხებისადმი მისი ელიტისტური მიდგომით, რაც მას პლატონიკოსების გვერდით აყენებს. როგორც გუნარ აფ ჰელსტრომი აღნიშნავს, ორიგენეს მიერ აღწერილი „ლიტონი რწმენის არაპირდაპირი ბუნება, რაც ვლინდება ლიტონად მორწმუნეს მოთხოვნილებაში ბიბლიის ცხადად ნათქვამი სიტყვებისა და მოძღვრისადმი, მსგავსებას პოულობს პლატონის შეხედულებაში *ἄνξα/πίστις*-ის შესახებ“<sup>54</sup>. თუმცა, იმავე მკვლევრის დასკვნის თანახმად, „ორიგენეს არ სურს ქრისტიანობის დაყოფა ორ კლასად“<sup>55</sup>. და სწორედ ეს განასხვავებს მკვეთრად ორიგენეს მისი თანამედროვე წარმართი ფილოსოფოსებისგან. მართლია, ქრისტიანი ფილოსოფოსი აღიარებს ცოდნის უფრო მაღალ ფორმებს, რომლებიც არ არის ლიტონ მორწმუნეთათვის ხელმისაწვდომი, მაგრამ, ამავე დროს, მას სწამს, რომ ლიტონ მორწმუნეთ მიცემული აქვთ შესაძლებლობა იმავე ბიბლიის სიტყვასიტყვითი კითხვისას, განჭვრიტონ ჭეშმარიტება და შესაბამისად, ამაღლდნენ ცოდნის ზედა საფეხურებზე. ამაში მდგომარეობს ორიგენესთვის ქრისტიანული რწმენისა და წმინდა წერილის უნივერსალური ბუნება.

სწორედ ამგვარი უნივერსალიზმის არგუმენტს იყენებს ორიგენე პლატონიკოსი კელსუსის წინააღმდეგ:

<sup>53</sup> მათ საგანგებოდ გამოკრიბეს ორიგენეს სახელგანთქმული (და მეტად სადავო) ნაშრომიდან საწყისების შესახებ თავები, რომლებიც ეძღვნებოდა წმინდა წერილის საღვთისმეტყველო ჰერმენევტიკას და ამ კრებულს უწოდეს „მშვენიერებისმოყვარეობა“ (ბერძ. „ფილოკალია“). ორიგენეს მეთოდის შესახებ იხ., Sheridan M., *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*, IVP Academic, 2015.

<sup>54</sup> Hälström G.A., *Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria*, *Commentationes Humanarum Litterarum*, 76, 1984, 93.

<sup>55</sup> იქვე, 94.

ჩვენ ვამბობთ, ეს არის მათი ამოცანა, რომლებიც ასწავლიან ჭეშმარიტ მოძღვრებას, რომ დაეხმარონ რაც შეიძლება მეტ ადამიანს, რამდენადაც მათ ამის ძალა შესწევთ, გადაიყვანონ ჭეშმარიტების მხარეზე ადამიანთა მოდგმისადმი მათი სიყვარულით – არა მხოლოდ გონიერნი არამედ ასევე სულელნი, და არა-მხოლოდ ბერძნები, არამედ, ასევე, ბარბაროსები. ეს არის მშვენიერი რამ, თუ ვინმეს შეუძლია მოაქციოს თვით ყველაზე სულელი და გაუნათლებელი სოფლელი<sup>56</sup>. ამიტომ, ცხადია, ასეთი მასწავლებლები იღვნიან, მათი საუბრისას ისეთი სიტყვების მარაგის გამოყენებისთვის, რომელიც ყველას დაეხმარება და გაავებინებს. მეორე მხრივ, ყველა ის, ვინც მიატოვა გაუნათლებელი მდაბიოები, რომლებსაც არ შესწევს უნარი, დააფასონ ლიტერატურული სტილის დახვეწილობა და მონესრიგებული აღწერა და ვინც ყურადღებას აქცევს მხოლოდ განათლებულსა და ნასწავლს, ასეთი ადამიანი ზღუდავს საზოგადოებისათვის სასარგებლოს ძალიან ვიწრო და შემოსაზღვრული წრით<sup>57</sup>.

ფილოსოფოსებისგან განსხვავებით, ქრისტიანული რწმენა მიზნად ისახავს მთელი კაცობრიობის საყოველთაო მოქცევასა და თითოეული ადამიანის ზიარებას უზენაეს ჭეშმარიტებასთან ეთნიკური წარმომავლობის, სოციალური კლასისა და შესაბამისი განათლების დონისა თუ ინტელექტუალური უნარებისგან დამოუკიდებლად. ამიტომ, „მოქცევისა და ეკლესიაში შესვლის შემდეგ ყოველ პიროვნებას შეუძლია მისი უნარის მიხედვით ამაღლდეს დაბალი სტილით დაწერილ სიტყვებში დაფარულ ჭეშმარი-

<sup>56</sup> აქ ორიგენე გულისხმობს კელსუსის მიერ ქრისტიანების დახასიათებას.

<sup>57</sup> კელსუსის წინააღმდეგ, 6.1.

ტებამდე“<sup>58</sup>. პოლითეისტური მითებისგან გასხვავებით წმინდა წერილში სხვადასხვა დონეებზე (ძირითადად სიტყვა-სიტყვით და ალეგორიულ დონეებზე) გადმოცემული ჭეშმარიტება არ კარგავს მთლიანობას, რადგან ქვედა დონეები არ არის ზედასგან გათიშული, არამედ მკითხველს განსწავლის საფეხურებრივად და უწყვეტად მიუძღვის შემეცნების მაღალი ფორმებისაკენ, ვიდრე არ შეიცნობს უზენაეს ჭეშმარიტებას. როგორც ვხედავთ, ზემოთ აღწერილ კოსმიურ ამალლებას ღვთაებათა იერარქიაზე ორიგენე უთავსებს ადამიანის შემეცნებით ამალლებას წმინდა წერილის ტექსტის გაგების დონეების იერარქიის გავლით.

შესაბამისად, ქრისტიანული რელიგიური კულტი იძენს წარმართობისგან რადიკალურად გასხვავებულ სახეს. ორიგენე ცდილობს, მისი თანამედროვე ინტელექტუალების ყურადღება გაამახვილოს ქრისტიანული კულტის ამ მხარეზეც: „ის [კელსუსი] ვერ ამჩნევს, რომ ჩვენი საკურთხევლები არის თითოეული მართალი ადამიანის გონება, საიდანაც აღვევლინება ჭეშმარიტი და გონისმიერი საკმეველი ტკბილი სურნელით, რაც არის წმინდა სინდისით აღვლენილი ლოცვები“<sup>59</sup>. აქ აშკარად იკვეთება თითოეული ინდივიდის სინდისისა და თავისუფალი არჩევანის გადამწყვეტი როლი რელიგიური რწმენის საკითხში, რაც სრულებით გაუგებარი იყო წარმართული ბერძნულ-რომაული სამყაროსთვის, რომლისთვისაც რელიგია თავსდებოდა საჯარო და არა კერძო სფეროში, თუ რომაული რეალობისათვის ამ ანაქრონისტულ დაყოფას გამოვიყენებთ.

ამ რადიკალურად ახალი ვითარების შექმნის მიზეზი არის გზის გახსნა განურჩევლად ყველასათვის შემეცნების დაბალი დონიდან – რელიგიური კულტის რიტუალი, მითის წარმოსახვითობა – ამალლებულისაკენ – ფილოსოფიური ჭვრეტა, დიალექტიკური მსჯელობით მიღებული ცოდნა. პლატონიკოსების უფორმო და უსახო ხალხის მასა (მსგავსად უფორმო მატერიისა) ორიგენესთან განიცდის კრისტალიზებას უნიკალურ პიროვნებათა კრებულად,

<sup>58</sup> იქვე, 6.2.

<sup>59</sup> იქვე, 8.17.

რამდენადაც ამ მასის ყოველ უჯრედს შესაძლებლობა ეძლევა, ამაღლდეს მის უზენაეს ჭეშმარიტებასთან ზიარების გზით. სწორედ ამგვარი კრებულია ორიგენესთვის ეკლესია, რომელიც ამ თვალსაზრისით განსხვავდება სახელმწიფოს მაიძულებელი ბუნებისაგან, იმავე პლატონის *პოლიტიკისაგან*. თავის ფუნდამენტურ კვლევაში ჯერარდ კასპარიმ აჩვენა, რომ ორიგენეს პოლიტიკურ თეოლოგიაში „სახელმწიფო ისე მიემართება ეკლესიას, როგორც მის ეგზეგეზაში სიტყვა მიემართება სულს“<sup>60</sup>. ამაღლება წმინდა წერილის სიტყვიდან – ლიტონი რწმენიდან, გარეგნული რიტუალიდან – მის სულამდე – ცოდნამდე, გონისმიერ საკურთხევლამდე – სხვა არაფერს ემსახურება თუ არა ადამიანის გათავისუფლებას, ემანსიპაციას პოლიტიკური ელიტის მართვას დაქვემდებარებული მასის უსახო მდგომარეობიდან და ამაღლებას თავისუფალი პიროვნების მდგომარეობამდე. ამიტომ ორიგენესთან, ამაღლების არისტოკრატიული მონოდების გვერდით, პარადოქსულად თანაარსებობს ასეთი ამაღლების საყოველთაოობის, ანუ კათოლიკურობის იმპერატივი: არისტოკრატია ყველასათვის. აქედან გამომდინარე, სულიერ განათლების მისი არისტოკრატია ამავე დროს აუცილებლად გულისხმობს მის „უნივერსალიზაციას ანუ დემოკრატიზაციას“<sup>61</sup>.

ინდივიდის ერთდროულად პოლიტიკური და ეგზისტენციური ამაღლებისკენ გზის გახსნას კი აქვს შესაბამისი საღვთისმეტყველო საფუძველი: მხსნელი ლოგოსის განკაცება მიზნად ისახავს ყველა ადამიანის გადაყვანას მატერიალური სფეროდან ტრანსცენდენტული მამა ღმერთის სასუფეველში. ეს, რა თქმა უნდა, არ ნიშნავს ორიგენესთვის ინდივიდის საზოგადოებრივი ურთიერთობებისაგან გამოთიშვას და მის ატომიზაციას. ადამიანის გამოხსნის დრამა მასთან იღებს ჭეშმარიტად კოსმიურ მასშტაბებს. ორიგენესთვის ქრისტეს მიერ ადამიანის სიყვარულით გაღებული მსხვერპლი არის მისი რწმენით გამოხსნილი

<sup>60</sup> Caspary G.E., *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*, Berkeley: University of California Press, 1979, 9.

<sup>61</sup> Vogt H.J., *Origenes als Exeget*, Paderborn, 1999, 179.



პიროვნებების, „წმინდანების“ მიერ მთელი ადამიანთა მოდგმის მიმართ თანაგრძნობისა და სიყვარულის პარადიგმა.

ამგვარად, მთ. 26:29-ის განმარტებისას ორიგენე ავითარებს შემდეგი სახის მსჯელობას:

*როგორ ძალუძს მას, ვინც არის ქომაგი ჩემი ცოდვებისათვის, შესვას სიხარულის ღვინო, როდესაც მე ვამწუხრებ მას ჩემი ცოდვებით? როგორ შეუძლია მას, ვინც „წარდგება საკურთხევის წინაშე“ (ლევ. 10:9) ჩემი ცოდვებისთვის მსხვერპლის შესაწირად, უხაროდეს, როდესაც ჩემი ცოდვების მწუხარება აღწევს მას? ის ამბობს: „აღარ ვსვამ ამიერიდან ვაზის ამ ნაყოფისაგან, ვიდრე იმ დღემდე, როცა თქვენთან ერთად შევსვამ ახალს მამაჩემის სასუფეველში“ (მთ. 28:29). ვიდრე ჩვენ არ ვიქცევით ისე, რომ ავმალდეთ მის სასუფეველამდე, მას არ შეუძლია მარტო შესვას ღვინო, რომელიც დაგვპირდა, რომ ჩვენთან ერთად შესვამდა. ამიტომ, თუ მისი მოციქული გლოვობს მათთვის, „რომელთაც უნინ სცოდეს, მაგრამ არ მოინანიეს“ (2 კორ. 12:21), რა უნდა ვთქვა მის შესახებ, ვისაც ეწოდება „სიყვარულის ძე“ (შდრ. კოლ 1:13), ვინც „თავი წარმოიცარიელა“ (ფილ. 2:7) ჩვენს მიმართ მისი სიყვარულით?<sup>62</sup>*

თუ დაყოვნებულია თვით ქრისტე მის სიხარულში შესასვლელად, სრულიად ბუნებრივია, რომ, ასევე, წმინდანები, „როდესაც ისინი ტოვებენ ამ ადგილს, დაუყოვნებლივ არ მოიპოვებენ მათი ღირსების შესაფერის ფილდოს. ისინი, ასევე, გველოდებიან, თუმცა ჩვენ აქ ვრჩებით. რადგან მათ არ გააჩნიათ სრულყოფილი სიხარული, ვიდრე ისინი სწუხან ჩვენი შეცდომებისათვის და გლოვობენ ჩვენი ცოდვების გამო“<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> ჰომილიები ლევიანებზე, 7.2.

<sup>63</sup> იქვე, 7.8.

თითოეული ქმნილების პიროვნული თავისუფლება, როგორც აუცილებელი მოთხოვნილება ქმნილებების ერთმანეთზე ზრუნვისა და სიყვარულისმიერი თანაზიარებისათვის, ორიგენეს წარმოდგენილი აქვს შემდეგი კოსმიური სურათის სახით:

*ამიტომ ვფიქრობ, ღმერთმა და ყოველივეს მამამ ყველა მისი ქმნილების გამოსახსნელად, მისი ლოგოსისა და სიბრძნის გამოუთქმელი გეგმის მიხედვით, ისე მოაწყო თითოეული საგანი, რომ ყოველი გონება ან სული, ანთუ სხვა რამ გონიერი არსება, არ უნდა იყოს იძულებული, მისი ნების თავისუფლების წინააღმდეგ სხვა რაიმეს გაკეთებისათვის, გარდა იმისა, რისკენაც მას მიმართავს მისი გონების მოძრაობა (რადგან ამ შემთხვევაში თავისუფალი ნების თვისება გაუქმდებოდა, რაც ბუნებრივია შეცვლიდა თვითონ ბუნების თვისებას) და მათ ნებათა განსხვავებული მოძრაობები შესაფერისად და სასარგებლოდ იქნებოდა შეზავებული ერთი სამყაროს ჰარმონიაში. რომელიმე მათგანს დასჭირდებოდა შეწვენა, ხოლო სხვებს ექნებოდათ მისი შეწვენის უნარი; ზოგიერთი მათგანი შეუქმნიდა ბრძოლებსა და წინააღმდეგობებს მათ, ვინც წარემატება, ვისი სიფხიზლეც უფრო მეტად დაფასდება და ხარისხის სიმაღლე უფრო მყარი იქნება გამარჯვების მოპოვების შემდეგ, რამდენადაც ის განმტკიცდა მცდელობათა სიძნელეების გადალახვის მეშვეობით<sup>64</sup>.*

როგორც ვხედავთ, ორიგენე სისტემური თანმიმდევრულობით გარდაქმნის პლატონურ თეოლოგიურ-კოსმოლოგიურ მატრიცას და მის ანალოგიაზე დაფუძნებულ რელიგიურ-პოლიტიკურ პროგრამას, საიდანაც შეგვიძლია გამოვიტანოთ მისი ეპოქის და

---

<sup>64</sup> სანყისების შესახებ, 2.1.2.

არა მარტო მისი ეპოქის, აზროვნებისათვის რევოლუციური მნიშვნელობის დასკვნები.

#### IV. დასკვნა

რომაული საზოგადოება საკმარისად შემწყნარებელი იყო კერძო სფეროში განსხვავებული რელიგიური თუ მსოფლმხედველობრივი შეხედულებების მიმართ, მაგრამ როდესაც ქალაქში იმართებოდა რომელიმე ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაული, დაუნერვლი კანონი იყო, მასში ყველას მიელო მონაწილეობა: ეს საჭირო იყო ღმერთებისგან საზოგადოებაზე წყალობის მოსაზიდად. ჩვენამდე მოღწეულია რელიეფი, რომელზეც გამოსახული იმპერატორი მარკუს ავრელიუსი, კაპიტოლიუმის ტაძრის წინ წარმართავს მსხვერპლშენირვის რიტუალს. საეჭვოა, მას როგორც სტოიკოს ფილოსოფოსს, ჰქონოდა იმის რწმენა, რომ ეს რიტუალი მართლაც განამტკიცებდა რომის კეთილდღეობას *sub auspiciis deorum*. მაგრამ ის, როგორც უზენაესი ქურუმი, მოვალე იყო, განემტკიცებინა რომის საზოგადოების ერთიანობა რელიგიური კულტით ნასაზრდოები მორალური ფასეულობების გარშემო. ამიტომ მისთვის ქრისტიანობა იყო რომაული რელიგიისა და ცხოვრების წესისადმი განეული „უსაფუძვლო წინააღმდეგობა (ψιλή παράτασις)“<sup>65</sup>. ართურ ნოკის დაკვირვებით, რომაელებისთვის კერძო რელიგიური რწმენა და ფილოსოფიური მსოფლხედველობა „როგორც წესი იყო უფრო დამატება წინაპართა ღვთისმოსაობაზე, ვიდრე მისი ალტერნატივა“<sup>66</sup>. ამის საპირისპიროდ კი ქრისტიანები უარს ამბობდნენ „ოჯახისა და უფრო ფართო სოციალური ჯგუფების (ქალაქის, გილდიის, და სხვა ჯგუფების) ტრადიციულ რელიგიურ

<sup>65</sup> მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, 11.3.

<sup>66</sup> Nock A.D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, University Press of America, 1988, 12.

მსახურებაში მონაწილეობაზე<sup>67</sup>. ქრისტიანები ერთადერთი რელი-გიური თემი იყო, რომელსაც ყოველგვარი წინასწარ განსაზღვრული საზოგადოებრივი პირობებისგან დამოუკიდებელი და თავისუფალი არჩევანით მიღებული რწმენა აჰყავდა ადამიანის ცხოვრების ყოველსმომცველი წესის მნიშვნელობამდე. და ორიგენე გახლდათ პირველი ღვთისმეტყველი, რომელმაც ეს ქრისტიანული ცხოვრების გზა გადათარგმნა მისი თანამედროვე ინტელექტუალური კულტურის, ელინური კულტურის ენაზე და ამავე დროს, ამ ენას ახალი განზომილება შესძინა.

განკაცებული ლოგოსის მიერ ტრანსცედენტურ ღმერთამდე ეროვნების, სქესის, სოციალური კლასისა და შესაბამისი განათლების დონის განურჩევლად, ადამიანთა მთელი მოდგმისათვის გახსნილი უნივერსალური გზა ამაღლებისა რწმენიდან ცოდნისაკენ, წმინდა წერილის სიტყვიდან სულისაკენ, გარეგნული რიტუალიდან გონისმიერ ჭვრეტამდე, მისი ეპოქის აზროვნების ენაზე ნიშნავდა სხვა არაფერს, თუ არა თავისუფალი პიროვნების საღვთისმეტყველო კონცეფციის შექმნას. მეორე მხრივ, ის სივრცე, სადაც ადამიანის ამგვარი ამაღლება და შესაბამისად, მისი პიროვნებად ფორმირებაა შესაძლებელი, არ შეიძლება იყოს ადამიანზე იძულებით თავს მოხვეული. ეს იქნებოდა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი რწმენა. ამიტომ ეკლესია, როგორც ასეთი, სივრცე, ორიგენესთვის არ შეიძლებოდა სახელმწიფოსთან, როგორც იძულების საშუალებით მოქმედ ინსტიტუტთან, გაიგივებულიყო. მისთვის მხოლოდ თავისუფალ სივრცეში შეიძლებოდა ადამიანი ჩამოყალიბებულიყო თავისუფალ პიროვნებად და თავის მხრივ, თვითონაც გამხდარიყო ქრისტეს თავისუფალი სიყვარულით გაღებულ მსხვერპლის თანამეუშაკი სხვა დანარჩენთა გამოსახსნელად ქრისტეს სხეულში, ეკლესიაში.

როგორც გასული საუკუნის დიდმა ღვთისმეტყველმა ფონ ბალთაზარმა აღნიშნა, „ეკლესიაში არ ყოფილა არცერთი მოაზროვნე, ვინც ასე უხილავად ყოფილიყო ყველა დროის თანმხლე-

---

<sup>67</sup> Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions about Devotion to Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, 61.

ბი, როგორც იყო ორიგენე“<sup>68</sup>. მართლაც, ეკლესიაში მის წარუვალ მემკვიდრეობაზე მოწმობს მისი გარდაცვალებიდან რვა საუკუნის, ხოლო ანათემაზე გადაცემიდან ხუთი საუკუნის შემდეგ გამოჩენილი ბიზანტიელი თეოლოგის, ნიკიტა სტითატოსის შემდეგი სიტყვები: „ის, ვინც ამაღლდა კანონების მუქარებსა და დაპირებებზე და შევიდა ისეთ ცხოვრებაში, რომელიც არ ექვემდებარება კანონს, თავად გახდა ეკლესიის კანონი და ის აღარ იმართება კანონის მიერ. თავისუფალი ცხოვრება არ ექვემდებარება კანონს და ამიტომ მალდება ყოველგვარ ბუნებრივ აუცილებლობასა და ცვლილებაზე“<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> von Balthasar H.U., Einführung, Origenes: Geist und Feuer, Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg, 1952, 12.

<sup>69</sup> გნოსტიკური თავები, 3. 91.

**ქრისტიანი მოქალაქის მსოფლმხედველობითი თავსებადობა  
მიწიერი სახელმწიფოს ჯარში მსახურების დროს**

**დეკანოზი ლევან მათეშვილი\***

ბოლო პერიოდში მოხშირდა ქრისტიანობის თუ სხვა მსოფლმხედველობათა მიმდინარეობები, რომელთა მიმდევრებიც აცხადებენ, რომ სახელმწიფოს საჯარისო ფორმირებებში მსახურება, სამშობლოს დაცვა კაცისკვლას უკავშირდება, ეს კი, მათი აზრით, ბიბლიის ფუნდამენტურ მცნებას არღვევს. არგუმენტად მოჰყავთ ქრისტეს მცნება მტრის სიყვარულისა და მეორე ლოყის მიშვერის შესახებ. ეს მოსაზრებები, ერთი შეხედვით, მართლაც, პოულობს საფუძველს წმინდა წერილში, მაგრამ მხოლოდ ერთი შეხედვით. ისმის კითხვა: ძალუძს თუ არა ქრისტიანულ ეკლესიას სამშობლოს დასაცავად გადახდილი ომისა და შესაბამისად, იძულებითი კაცისკვლის, მტრის მოკვდინების საღვთისმეტყველო არგუმენტაციით გამართლება? რა თქმა უნდა, ძალუძს. მისი საბუთი საკმაოდ ძლიერი და არგუმენტირებულია, წმინდა წერილს ეფუძნება და ფსევდომშვიდობისმყოფელების ფუჭ, სექტანტურ და ვიწრო აზროვნებას წარმოაჩენს.

ბოროტ წუთისოფელში ბოროტი ადამიანების ასალაგმავად ძალა ყოველთვის იქნება საჭირო. იდეალურ ქვეყანაში კაცის კვლის საჭიროება არ იარსებებდა, მაგრამ ეს არ არის იდეალური მსოფლიო – ეს ბოროტი მსოფლიოა. იდეალურ ქვეყანაში არ დაგეჭირდებოდა კარებზე ბოქლომების დადება და ციხეები, მაგრამ გულუბრყვილო და მიამიტური იქნება ფიქრი, რომ ამ უკეთურ წუთისოფელში ჩვენ მათ გარეშე ვიარსებებთ.

თავისთავად ბოროტებაა, არ შეაკავო ბოროტება. მორალურად მცდარია, არ დაიცვა უდანაშაულო. ხანდახან მხოლოდ ფიზიკური ძალა და სიცოცხლის ხელყოფა აუცილებელი ამის მისაღწევად. ჩვენს სასტიკ მსოფლიოში ძალიან ხშირად ადამიანები მძევლებად

---

\* საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი, სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

მიჰყავთ და მოლაპარაკების ყველა მცდელობა უშედეგოა. ასე რომ, ზოგჯერ ძალა ერთადერთი გზაა ამ უდანაშაულო ხალხის გადასარჩენად. ნებაზე მიუშვა მკვლელი, როდესაც ხელის შეშლა შეგიძლია, ზნეობრივად გაუმართლებელია... თვალი აარიდო გაუპატიურებას, როდესაც შეგიძლია, ხელი შეუშალო მას, მშვიდად უყურო ბავშვების მიმართ გამოჩენილ სისასტიკეს, – მორალურად მიუტევებელია. სამხედრო სამსახურში არ ნახვიდე და მტრისგან არ დაიცვა სამშობლო, უდიდესი ცოდვია, რადგან ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ძალადობა შეიძლება შენსავე ოჯახზე აღსრულდეს. ერთი სიტყვით, ხელი არ შეუშალო ბოროტს – დაუდევრობის ცოდვია: „ამიტომ, ვინც სიკეთის კეთება იცის და არ აკეთებს, ეს ცოდვად ეთვლება მას“ (იაკ. 4:17). ყოველი კაცი, ვინც არ დაიცავს თავის ცოლსა და ბავშვებს დაუპატიუებელი „სტუმრებისგან“, ტყუის მათ წინაშე. მსგავსადვე, ყოველი ქვეყანა, რომელსაც შეუძლია დაიცვას თავისი მოქალაქეები აგრესორისგან და ამას არ აკეთებს, მორალურად ტყუის. უდანაშაულოთა დასაცავად გადახდილი ბრძოლა სამართლიანია. ომი აგრესორის წინააღმდეგ სამართლიანი ომია. ჩვეულებრივ, ეს ნიშნავს, რომ თავდამსხმელი ტყუის.

სამართლიანობის აღმასრულებელი ომები სამართლიანია. სამართლიანი ომი, თავისი ბუნებით, შესაძლოა დამსჯელი იყოს. ხანდახან სამართლიანობაა, ხელი მოჰკიდო იარაღს და შეიჭრა კიდეც იმ ქვეყანაში, რომელიც თავს დაესხა სხვა ქვეყანას. იოანე ნათლისმცემელი ინონებდა სამხედრო სამსახურს. როდესაც ჯარისკაცებმა ჰკითხეს, თუ რა უნდა ეკეთებინათ მორწმუნეებად გახდომის შემდეგ, მას არ მოუთხოვია, ჯარი მიატოვეთო; სთხოვა, კარგი ჯარისკაცები ყოფილიყვნენ.

მშვიდობა, რომელიც თავისი მოსვლით იესო ქრისტემ გვაუწყა და გვიბოძა, ამქვეყნიური არ არის. ეს სულაც არ არის მშვიდობა ადამიანებს შორის, ანდა ერებს და სახელმწიფოებს შორის. იესოს მიზანი იყო „ერთ სხეულში ორივე შეერიგებინა ღმერთთან ჯვრის მეშვეობით მტრობის მოკვდინებით მასში“ (ეფ. 2:16). ამ მშვიდობის მეტაფიზიკური სათავეები დამონმებული და შედუღებულბულია ღვთის დიდებასთან სახარებისეული განსაზღვრებით:

„დიდება მალალთა შინა ღმერთსა და ქვეყანასა ზედა მშვიდობა და კაცთა შორის სათნოება“ (ლუკ. 2:14). ჰორიზონტალურ მშვიდობასა და ვერტიკალურ მშვიდობას შორის ძირეული განსხვავების უმოკლეს და ზუსტ ფორმულას თავად მაცხოვარი გვაძლევს: „მშვიდობას გიტოვებთ თქვენ, ჩემს მშვიდობას გაძლევთ თქვენ. ნუთისოფელი რომ იძლევა, ისე კი არ გაძლევთ“ (იოანე 14:27). ამავე ჭრილში უნდა გვესმოდეს მაცხოვრის მთასა ზედა ქადაგებაც, სადაც მშვიდობისმყოფელებად მოიაზრებიან ღვთის ძენი, ე.ი. ადამიანები, რომლებმაც ღმერთთან შერიგებასა და მშვიდობას მიაღწიეს, ხოლო მათ, ვინც იესო ქრისტესგან, გულუბრყვილობისა თუ უცოდინრობის გამო, ჰორიზონტალურ მშვიდობასაც ელის, მაცხოვარი ყოველგვარ ეჭვს უფანტავს და უცხადებს: „ნუ გგონიათ, თითქოს დედამინაზე მშვიდობის მოსატანად მოვედი. მშვიდობის კი არა, მახვილის მოსატანად მოვედი!“ (მათე 10:34). მახვილი, რომელიც ომის სიმბოლოა, მოტანილია და განვდილია ამა ქვეყნის მშვიდობის მოსაპოვებლად კი არა, არამედ ჭეშმარიტი, მეტაფიზიკური მშვიდობის შესაძენად, რომლის მისაღწევად უფლის გზით მავალი ადამიანი ბოროტებას, უსამართლობას, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავში უნდა ებრძოდოს, შემდეგ კი თავის გარშემოც. სხვაგვარად, ქრისტიანული მშვიდობის-მყოფელობა მხოლოდ ჰორიზონტალური განზომილებებით რომ შემოისაზღვრებოდეს, ქრისტიანები იძულებულნი გახდებოდნენ, იარაღი დაეყარათ და სამარცხვინო კაპიტულაცია გამოეცხადებინათ ყოველგვარი ბოროტების შემოტევისთვის, რათა სასურველი, თუნდაც უსახური, მშვიდობისთვის მიეღწიათ. ჩვენს წინაპრებს ასეთი აბსურდული, არასწორად გაგებული ქრისტიანული დოქტრინით რომ ესარგებლათ, აღარ იარსებებდა ქართველი ხალხი, მისი სახელმწიფოებრიობა.

ისმის კითხვა: როგორ შეიძლება გაგებულ იქნეს სახარებისეული მცნება: „გიყვარდეთ თქვენი მტრები, დალოცეთ თქვენი მანყევრები“ (მათ. 5:44; ლუკ. 6:27-28)?

თანამედროვე ევროპული ენები ზუსტად ვერ გამოხატავენ სახარებისეულ „მტერს“. სამაგიეროდ, ძველი ენები სხვადასხვაგვარად სახელდებენ მტრის ორ ტიპს. ძველ ბერძნულ და



ლათინურ ენებზე მოყვანილი სახარებისეული მცნება მორწმუნეებს მოუწოდებს, შეიყვარონ მხოლოდ პირადი და არა საზოგადოებრივი (სამხედრო თუ პოლიტიკური) მტერი. პირველ საუკუნეთა ქრისტიანებს მშვენივრად ესმოდათ, რომ **"Diligite inimicus (პირადი) vestros"** არ ნიშნავდა **"Diligite hostis (საზოგადოებრივ) vestros"**-ს. მტრის ასეთივე განსაზღვრებას გვაძლევს ნეტარი ავგუსტინეც. იგი ეფუძნება იოანე ნათლისმცემლის პასუხს მეომრებისადმი (ლუკ. 3:14) და აღნიშნავს, რომ ჯარისკაცი, თავისი მდგომარეობის კვალობაზე, ვალდებულია ებრძოდეს შინაგან და გარეგან ძალებს, რომლებიც საზოგადოებას ემუქრება და ეს საკუთარი ვნებების მოთოკვისა და საკუთარი ინტერესების დათმობის ხარჯზე უნდა მიმდინარეობდეს. ჯარისკაცმა თავისი იარაღი სამაგიეროს გადახდისთვის, ანუ პირადი მტრის წინააღმდეგ არ უნდა გამოიყენოს. რაც შეეხება სახარებისეულ „მარცხენა ლოყის მიშვერას“ (მათ. 5:39), წმიდა მამები განმარტავენ, რომ ეს ეხება სულს და არა სხეულს, ეს მცნება გულისხმობს მორალურ დისციპლინას, როცა სიძულვილს სიძულვილითვე კი არ უნდა უპასუხო, არამედ დამოუკიდებელი და შეუდრეკელი სულის ამალგებით. მაგრამ თუკი ვინმე სახარების ამ შეგონებას გაიგებს პირდაპირი მნიშვნელობით და არა როგორც უმაღლესი რანგის მეტაფორას, მაშინ წმინდა წერილის ბევრი ადგილი იმდენად მიუღებელი და ურთიერთგამომრიცხავი აღმოჩნდება, რომ ქრისტიანობა არავის მოუწდება. თუნდაც მარჯვენა ხელის მოკვეთისა და თვალის ამოგდების მაგალითი ავიღოთ.

პირველ საუკუნეთა ქრისტიანები წარმართი იმპერატორების ჯარში სამსახურზე უარს ამბობდნენ, მაგრამ ეს უარი მოტივირებული იყო არა იარაღის, როგორც ასეთის, ზიზლით, არამედ წარმართულ რიტუალებში მონაწილეობისთვის თავის არიდებით – ეს რიტუალები მაშინდელი სამხედრო სამსახურის შემადგენელი ელემენტი იყო. იმ პერიოდის ქრისტიანისთვის ჯარში შესვლა იმას ნიშნავდა, რომ ფიცი დაედო და თანხმობა განეცხადებინა წარმართობასთან დაკავშირებულ ცერემონიებში მონაწილეობაზე: საიმპერატორო კულტის თაყვანისცემაზე, ტაძრების

დაცვაზე, სამხედრო გვირგვინების გამოყენებაზე, კოჰორტის, ცენტურიისა თუ ლეგიონის კერპებისთვის მსხვერპლშენივებაზე. სამხედრო და საკრალური პრეროგატივების ერთობლიობა, რაც იმპერატორის პიროვნებასთან იყო დაკავშირებული (იმპერატორი ერთდროულად იყო „ავგუსტუსი“ (ზებუნებრივი მადლით მოსილი არსება) და „პონტიფექს მაქსიმუსი“ (უმაღლესი ქურუმი), ქრისტიან ჯარისკაცს უფლებას არ აძლევდა, ლოიალურობა გამოეჩინა სამხედრო სამსახურისადმი, რათა კერპთაყვანისმცემლობის ცოდვაში არ ჩავარდნილიყო.

კონსტანტინე დიდის რჯულშემწყნარებლობის ედიქტმა (313 წ.) მკვეთრად შეცვალა ქრისტიანების დამოკიდებულება იმპერიის, მისი საზოგადოებრივი მორჩილების, მათ შორის, სამხედრო მოვალეობის მიმართ. სიმბოლურია, რომ ქრისტიანული სარწმუნოებისა და ეკლესიის სტატუსის ისტორიული ცვლილება უკავშირდება კონსტანტინე დიდის ერთ-ერთ სამხედრო გამარჯვებას, რომლის დროსაც იმპერატორს გამარჯვების მაცნედ ზეცად ჯვარი გამოესახა, ხოლო 314 წელს არლში შეკრებილმა საეკლესიო კრებამ, რომელიც ძირითადად დონატისტური მწვალებლობის დასაგმობად იყო მოწვეული, დააკანონა ყველა იმ მორწმუნის განკვეთა, რომელიც უარყოფდა სამხედრო სამსახურს, არ დაიცავდა იმპერიას (ანუ სამშობლოს) გარეშე მტერთაგან ან დეზერტირი გახდებოდა. არლის საეკლესიო კრების მესამე კანონმა გამოხატა ეკლესიის აზრი ომის თაობაზე: სამშობლოს დაცვა სამართლიანი ომის წარმოების მაგალითია, რაც კურთხეულია ეკლესიის მიერ.

სამართლიანი ომი არის მდგომარეობა, რომელიც უშვებს „არა კაც კლას“ პრინციპის დროებით შეზღუდვას.

356 წელს წმიდა ათანასე აღექსანდრიელი ამოსისადმი გაგზავნილ წერილში წერს, რომ „არაა დაშვებული მოკვლა, მაგრამ აბსოლუტურად კანონიერია და ყოველგვარი ქების ღირსია ომის დროს მოწინააღმდეგის მოკვდინება (იგულისხმება, ცხადია, სამართლიანი ომი – ავტ.); ასე რომ, ერთი და იგივე აქტი დაუშვებელია, თუკი მას განვიხილავთ ერთი თვალსაზრისით და მოცუ-

მულ ვითარებაში და ამავე დროს, იგი დასაშვები და ბუნებრივია, თუკი მას სხვა კუთხით და სხვა ვითარებაში განვიხილავთ".

## ინტერვიუ რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენიან იერარქთან (მიმოხილვა, თარგმანი, ჟენიშვნა)

### ნუგზარ პაპუაშვილი\*

წინამდებარე ინტერვიუ წარმოდგენილია გერმანულენოვანი სივრცის ყველაზე პოპულარულ ჟურნალში – “Spiegel” [სარკე]. ამ პუბლიკაციის გაცნობა მირჩია და შესაბამისი ეგზემპლარიც წარწერით ყდაზე: „ნუგზარს“, გადმომცა გერმანიის ქართული სათვისტომოს ყოფილმა თავმჯდომარემ, მედიცინის დოქტორმა, ჩემმა უფროსმა და ძვირფასმა მეგობარმა, მწიგნობარმა და ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის დიდმა ტრფიალმა – ბატონმა ვახტანგ ჩხაიძემ (1920-2014), როდესაც მის ოჯახში სტუმრად ვიმყოფებოდი (მიუნხენი, 2009 წლის დეკემბერი). მანვე დასძინა, კარგი იქნება, თუკი ეს ტექსტი ქართულადაც ითარგმნება და გამოიცემოდ.

ინტერვიუს დიდი ინტერესით გავეცანი. დავრწმუნდი, რომ მისი გაცნობა და კრიტიკულად განხილვა მართლაც დაეხმარება ქართველ მკითხველებს სხვადასხვა საეკლესიო, საზოგადოებრივ თუ კულტუროლოგიურ საკითხზე რაციონალური შეხედულებების გამომუშავებაში. გავითვალისწინოთ, რომ ამ ინტერვიუში წარმოჩენილია საქართველოს მეზობელი ქვეყნის დომინანტი ეკლესიის პოზიცია თანამედროვეობის აქტუალურ საკითხებზე. ესენია: მართლმადიდებელი ეკლესიის სარწმუნოებრივი და სამოქალაქო ურთიერთობები როგორც კათოლიკურ, ისე ევანგელურ (იგივე პროტესტანტულ) ეკლესიებთან, ქალების ხელდასხმა სამღვდლო ხარისხში (მღვდლებად და ეპისკოპოსებად), ჰომოსექსუალთა ქორწინება, აბორტი, ეკლესია და სახელმწიფო, უმრავლესობისა და უმცირესობის ეკლესიათა თანაასებობა ერთსა და იმავე სოციალურ უმში და სხვა.

რესპონდენტი არის მთავარეპისკოპოსი, ამჟამად მიტროპოლიტი, ილარიონი (ალფეევი), რომელსაც ცხოვრების გარკვეული

---

\* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის პროფესორი.

ნაწილი საქართველოში აქვს გატარებული და ქართულ რეალიებს იცნობს. იგი დღეს რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთ-ერთ ყველაზე განათლებულ, ენერგიულ და აქტიურ მღვდელმთავრად მიიჩნევა; რიგ საკითხში ლიბერალური შეხედულებებითა და პოზიციებით გამოირჩევა; არის სოლიდური სამეცნიერო-თეოლოგიური შრომების ავტორი; მხარს უჭერს რეფორმაციის კურსს მართლმადიდებელი ეკლესიის საღვთისმსახურო პრაქტიკაში და, კერძოდ, – ახალი სტილის კალენდარზე გადასვლის იდეას. აი, მისი სიტყვები: „კალენდრის საკითხი არ არის დოგმატის საკითხი... ქრისტიანთა გარკვეულ ნაწილში გავრცელებულია აზრი, რომ ძველი (იულიუსის) სტილი თითქოს „ეკლესიური“ და „მადლიანი“ სტილია, ახალი (გრიგორიუსის) – საერო და მადლმოკლებული. ეს მოსაზრება დამყარებულია გაუგებრობაზე“<sup>1</sup>. ამის მიუხედავად, როდესაც ლაპარაკია თანამედროვე ცივილიზაციის ზოგად ტენდენციებსა და აქტუალურ გამოწვევებზე, ეს იერარქიკ კი კონსერვატორად გამოიყურება, რაშიც ქვემოთ წარმოდგენილი მასალა გვარწმუნებს. მისი მიდგომა ამ ინტერვიუში წამოჭრილი საკითხებისადმი საერთოდ, თითქოს, ლოგიკური და თანმიმდევრულია (იმის მიუხედავად, დაეთანხმები თუ არ დაეთანხმები), მაგრამ ეს ლოგიკა და თანმიმდევრულობა აშკარად კოჭლია იქ, სადაც ლაპარაკია მიზეზზე, თუ რის გამო შეჩერდა კონტაქტები რუსეთის მართლმადიდებელ და გერმანიის ევანგელურ ეკლესიებს შორის. თავად განსაჯეთ: თუკი რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია ევანგელურ ანუ, საერთოდ, პროტესტანტულ-რეფორმატორულ ეკლესიას თეოლოგიური თვალთახედვით ეკლესიად, სხვა სიტყვებით, – ქრისტეს სხეულის ნაწილად არ სცნობს, რასაც მისი უსამღვდელოესობაც ადასტურებს, რა მნიშვნელობა აქვს, ასეთი „ეკლესიის“ სათავეში ქალი იდგება თუ კაცი? მაშ, როგორ გავიგოთ და რა ვიფიქროთ: მისი მეუფება და რუსეთის ეკლესიის სხვა წარმომადგენლები ქალებს არ

<sup>1</sup> იხ., კიკნაძე ზ., ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ, თბილისი, 2002, 152; პაპუაშვილი ნ., კალენდრის ახალი სტილი და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, წიგნში: ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, X-XI, თბილისი, 2010/2012, 390.

ელაპარაკებიან? მისთანათა თვალთახედვით ევანგელურ ეკლესიაში მღვდლობისა და მამასადამე, ეპისკოპოსობის მადლი ხომ ისედაც გაუქმებულია? ქალი დიალოგის ღირსიც აღარაა? სხვა საკითხია, გულწრფელია თუ არა სწავლული ეპისკოპოსი ასეთ ულოგიკობასა და ირაციონალიზმში, მაგრამ ფაქტია, რომ მსჯელობა, რომელსაც ეს ინტერვიუ შეიცავს, თანმიმდევრობას მოკლებულია, – ლოგიკა ალაგ-ალაგ, რბილად რომ ვთქვათ, მოიკოჭლებს.

მასალა საყურადღებოა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ანმეოსთან შედარების კუთხითაც, მით უმეტეს – დღეს (2019 წელს), როდესაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წინაშე დგას დილემა: აღიაროს თუ არ აღიაროს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია? ამ დროს და ამ ყოფაში ჩრდილოელი მეზობლისგან მოდის გაფრთხილება, რომ აღნიშნული აღიარების შემთხვევაში საქართველოს ეკლესიის ისედაც მძიმე ვითარება კიდევ უფრო დამძიმდება. თანაც რას ვხედავთ? გაფრთხილების (თუ მუქარის) ტექსტს სწორედ ილარიონ ალფევევი აწერს ხელს, დიახ – მეუფე ილარიონი, რომლის აღზრდაში საქართველოს წვლილი მიუძღვის (ასეა ცნობილი) და რომელიც, წესით, საქართველოს მეგობარი უნდა იყოს. შეიძლება არის კიდევ, მაგრამ მეგობარი მეგობარს მუქარის შემცველი ტექსტებით არ ელაპარაკება. ამიტომ, რომ საქართველოს წინაშე მდგომი დილემმა დილემად რჩება და პერსპექტივაც არ ჩანს!

ისე კი, მსგავს დილემებსა და პერსპექტივებზე, ზოგადად, – რუსეთისა და საქართველოს საეკლესიო ურთიერთობებზე მსჯელობის დროს, მხედველობაში უსათუოდ უნდა მივიღოთ შემდეგი გარემოება: საქართველოსა და რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიები ტიპიკონის და, ზოგადად, საეკლესიო წეს-განგების მიხედვით, ერთსა და იმავე ოჯახს მიეკუთვნებიან. ესაა ბიზანტიურ-სლავური ტრადიცია და საქართველოს ეკლესია ამ ტრადიციას მე-17 საუკუნის მეორე ნახევრიდან მიჰყვება, – მას

შემდეგ, რაც მეფე არჩილმა სლავური პროლოგ-სვინაქსარი თარგმნა და ამ პროლოგში შესულმა ტიპიკონმა (სლავური რედაქციისამ) სწრაფად გაიკაფა გზა საქართველოს სამღვდელმსახურო ცენტრებში. ასე დგანან დღეს რუსეთისა და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიები ლიტურგიის საკითხში ერთსა და იმავე პოზიციაზე. და არა მარტო ლიტურგიის საკითხში! თუმცა ამავე ინტერვიუდანაც ვიგრძნობთ, თუკი შედარებისა და ანალოგიის მეთოდს მივმართავთ, რომ მათ და მათ იერარქებს რიგ საკითხში განსხვავებული ხედვებიც აქვთ. ასეთია, კერძოდ, კათოლიკურ ეკლესიასთან დამოკიდებულება. ირკვევა, რომ რუსეთის ამჟამინდელი მართლმადიდებელი ეკლესიის ელიტური ნაწილი რომის ეკლესიისა და, ზოგადად, ეკუმენიზმის მიმართ გაცილებით ლოიალურია, ვიდრე საქართველოსი. ყოვლადსამღვდლო ილარიონის სიტყვები „ჩვენ ვაღიარებთ კათოლიკური ეკლესიის საიდუმლოებებს“ ნიშნავს, რომ ეს ეკლესია სცნობს სამოციქულო მოსაყდრეობის უწყვეტობას რომის ეკლესიაში და იქ შესრულებული ნათლობისა და ხელდასხმის მადლმოსილებას აღიარებს. საქართველოს ამჟამინდელ ეკლესიაში სხვაგვარი განწყობილება ბატონობს: აქ რომაული წესით მონათლულებს ხელახლა ნათლავენ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ინტერეკლესიური ცნობიერება რუსეთში გაცილებით მაღალია, ვიდრე საქართველოში. საქართველოში დღეს წარმოუდგენელია იმ მასშტაბის რელიგიათაშორისი ღონისძიების მოწყობა, როგორც, ამ ინტერვიუს თანახმად, 2009 წლის 4 ნოემბერს წითელ მოედანზე ეროვნული ერთიანობისათვის ჩატარებულა. მკითხველებს ვთხოვთ, მიაქციონ ყურადღება მღვდელმთავრის სიტყვებს: პატრიარქი „აერთიანებს ჩვენ მორწმუნეებს (ე.ი. მართლმადიდებლებს, ნ.პ.) და ხელს უწყობს რელიგიური საზოგადოებების ურთიერთთანამშრომლობას. პატრიარქი მთელი ხალხის სულიერი წინამძღოლი უნდა იყოს და არა მხოლოდ მართლმადიდებელი მორწმუნეებისა“. ეს სიტყვები ერთი შეხედვით თითქოს საამო მოსასმენია, მაგრამ მეორე წინადადებაში ლოგიკისა და მართლმკვეთელობის დეფიციტი აშკარაა: როგორ უნდა იყოს პატრიარქი, – გნებავთ რომელიმე სხვა სარწმუნოებრივი ერთობის წინამძღოლი, – „მთელი ხალხის“, ე.ი.

მუსლიმების, ბუდისტებისა თუ ათეისტების „სულიერი წინამძღოლი“? ეს კითხვა საქართველოსთვისაც აქტუალურია, რადგან აქ კიდევ უფრო ძლიერია სტერეოტიპი: კათალიკოს-პატრიარქი „ერის სულიერი მამაა!“. ამ გამოთქმას ჩვენში ყოველნაბიჯზე გაიგონებთ და არავინ კითხულობს: როგორ შეიძლება, რომ საქართველოს მართლმადიდებელთა კათალიკოს-პატრიარქი საქართველოს არამართლმადიდებელთა „სულიერი მამა“ იყოს? როგორ წარმოგვიდგენია ეს? ხომ არ არის ამ სტერეოტიპის საფუძველი სიყალბე და ირაციონალიზმი აქაც და იქაც – საქართველოშიც და რუსეთშიც?

ეს ინტერვიუ საყურადღებოა ბევრი სხვა ასპექტითაც. ამის გამო ის ჩვენ, ბატონ ვახტანგ ჩხაიძის რჩევის შესაბამისად, გერმანულიდან ვთარგმნეთ (სავარაუდოდ არსებობს რუსულ ვარიანტი, მაგრამ მასზე ჯერჯერობით ხელი არ მიგვიწვდა). მართალია, აღნიშნული პუბლიკაციიდან და წინამდებარე თარგმანის შესრულებიდან ათი წელი გავიდა, მაგრამ ვხედავთ, რომ ამ ხნის მანძილზე საქართველოს რელიგიურ სივცეში არსობრივად არაფერი შეცვლილა. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ამ თარგმანის ჩვენი მკითხველისათვის შეთავაზება დღესაც სასარგებლო საქმე იქნება.

### **„იმპულსური რეაქცია“**

**რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საგარეო საქმეთა განყოფილების გამგე მთავარეპისკოპოსი ილარიონი ევანგელურ ეკლესიასთან დიალოგის ჩაშლისა და პაპ ბენედიქტე XVI-სთან ურთიერთობის შესახებ**

*ილარიონი, 43 წლის, ვოლოკოლომსკის მთავარეპისკოპოსი, არის მოსკოვის საპატრიარქოს საგარეო ურთიერთობათა განყოფილების თავმჯდომარე და ამ ეკლესიის მეთაურის, კირილეს, ნდობით აღჭურვილი პირი.*



**SPIEGEL:** მალაღრიდსო, თქვენმა ეკლესიამ გერმანიის ევანგელურ ეკლესიასთან (EKD) დიალოგი ერთადერთი მიზეზის გამო შეწყვიტა: რადგან ამჟამად მის სათავეში დგას ეპისკოპოსი ქალი მარგოტ კეზმანი. რატომ არ გსურთ თქვენ მასთან საუბარი?

– ეს ასე ზოგიერთმა მედიამ წარმოსახა. მე მხოლოდ დავადასტურე, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია თეოლოგიური დიალოგის იმ ფორმით გაგრძელება, როგორც ის უკანასკნელი 50 წლის განმავლობაში მიმდინარეობდა.

**SPIEGEL:** ეს ხომ მაინც ერთი და იგივეა: თქვენ არ გსურთ დიალოგში პარტნიორად ქალბატონი კეზმანი.

– მიუხედავად იმისა, რომ ევანგელურ ეკლესიას ჩვენ ეკლესიად, რასაც ჩვენს ენაზე ეკლესია ჰქვია, არ ვაღიარებთ, ჩვენს პატრიარქებსა და გერმანიაში ევანგელური ეკლესიის საბჭოს თავმჯდომარეებს შორის დღემდე შესანიშნავი ურთიერთობა სუფევდა. მაგრამ ასე ველარ გაგრძელება: პატრიარქს არ შეუძლია ეპისკოპოს ქალთან შეხვედრა.

**SPIEGEL:** გერმანიაში ეს დიდ გაუგებრობას იწვევს. ამ საკითხში თქვენი ეკლესია ულტრაკონსერვატულია.

– ჩვენ არ უარვყოფთ ამას. საბჭოს თავმჯდომარის არჩევა გერმანიის ევანგელური ეკლესიის კერძო საქმეა; ჩვენ პატივს ვცემთ იმ ადამიანების არჩევანის თავისუფლებას, რომლებმაც ქალბატონ კეზმანს დაუჭირეს მხარი. აგრეთვე, ჩვენც, მართლმადიდებლებსაც, გვაქვს ჩვენი უფლებები და იმის უფლებაც გვეკუთვნის, რომ დიალოგის ახალი ფორმა განვსაზღვროთ, თუკი ვითარება შეიცვლება.

**SPIEGEL:** გაგვიმარტეთ, რატომ მიგაჩნიათ წარმოუდგენლად დიალოგი ქალ ეპისკოპოსთან?

- ესაა არა სქესის საკითხი, არამედ - ქრისტიანული ტრადიციის აღქმის! არ შეიძლება, რომ ქალები გახდნენ იესოს მონაფეების, მოციქულების, მემკვიდრეები, როგორადაც მართლმადიდებელი და კათოლიკე ეპისკოპოსები მოიაზრებიან. ამას გარდა: პატრიარქ კირილეს შეხვედრა ქალბატონ კეზმანთან ისეთ შთაბეჭდილებას დატოვებდა, რომ თითქოს ჩვენი ეკლესია ქალების მღვდლობას აღიარებს. ამას ჩვენი მორწმუნეები ცუდად გაიგებდნენ. ჩვენ კი მათი ხმა დიდი თანაგრძნობით უნდა მოვისმინოთ; ჩვენი გაგებით, ისინი მართლმადიდებელი სარწმუნოების დამცველები არიან.

**SPIEGEL:** ეკუმენურობის პრინციპი, როგორც ამას ქალბატონი კეზმანი ამბობს, განა სწორედ იმაში არ მდგომარეობას, რომ „განსხვავებულმა ეკლესიებმა და განსხვავებული პოზიციის სამსახურებმა ერთმანეთს გაუგონ“? მაშინ როგორ შეგიძლიათ თქვენ დიალოგიდან ქალების გამოთიშვა?

- ორი ეკლესიის დიალოგში ქალებიც მონაწილეობდნენ, ოღონდ არა როგორც ეპისკოპოსები, არამედ როგორც ქალი მღვდლები. ჩვენ გვინდოდა, რომ ნოემბერსა და დეკემბერში ჩვენი დიალოგის 50 წლისთავი მოსკოვსა და ბერლინში საზეიმოდ აღგვენიშნა. ქალბატონ კეზმანის არჩევის შემდეგ მე წინადადება წამოვაყენე, რომ ჩვენ მოსკოვში დღესასწაული გეგმის მიხედვით ჩავატაროთ და ჩვენთან ამ ზეიმზე ეპისკოპოსი ჰუბერი ჩამოვიდეს.

**SPIEGEL:** გერმანიაში ევანგელური ეკლესიის ყოფილი თავმჯდომარე.

- ბერლინში მიმოსვლა ჩემთვის ამჟამად, ცხადია, შეუზღუდა, რის გამოც იქ ჩემი მოადგილის გაგზავნა მინდოდა. ამის შემდეგ გერმანიის ევანგელურმა ეკლესიამ ორივე ქვეყანაში საზეიმოდ დღეები გააუქმა. მან ეს საჭიროების გამო კი არ გააკეთა, არამედ ჩემთან დაკავშირებით. ამას მე ძალიან ვდარდობ; ამას ასეთი რეაქცია არ უნდა მოჰყოლოდა.

**SPIEGEL:** ამ რეაქციის გაგება შეიძლება: მოადგილის გამოგზავნა რაღაც უპატივცემულობად იქნა აღქმული.

– შესაძლებელია. მაგრამ ასეთი იმპულსური რეაქცია არ შეესაბამება ჩვენი ურთიერთობის უნინდელ დონეს. ჩვენ დიალოგი კი არ უნდა ჩავშალოთ, არამედ ის უნდა ავაგოთ. მე მზად ვარ, შევხვდე ევანგელური ეკლესიის ხელმძღვანელებს, რათა მომავალი თანამშრომლობის ფორმაზე ვიმსჯელოთ.

**SPIEGEL:** მაგრამ არა ქალბატონ კეზმანს.

– ჩემ ვიზავის (მოპასუხეს) გერმანიის ევანგელურ ეკლესიაში.

**SPIEGEL:** ის კაცია?

– საბედნიეროდ! ეპისკოპოსი მარტინ შინდჰიუტე.

**SPIEGEL:** ერთ წერილში ეპისკოპოსმა კეზმანმა და ეპისკოპოსმა შინდჰიუტემ პატრიარქს საკუთარი თვალსაზრისის გამოთქმა შესთავაზეს. უკვე მზადაა პასუხი?

– გამზადდება. და მას პატრიარქის ან ჩემი ხელმოწერა ექნება.

**SPIEGEL:** თქვენ აღნიშნეთ, რომ ევანგელური ეკლესია თქვენთვის ნამდვილი ეკლესია არ არის. რა განასხვავებს მას მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიებისაგან?

– მართლმადიდებლურსა და კათოლიკურ ეკლესიებს ერთმანეთისგან მხოლოდ ზოგიერთი თეოლოგიური განსხვავება და ეკლესიის წყობილება აცალკევებს. ჩვენ, ასევე, უარვყოფთ პაპის პრიმატს სხვა ეკლესიებზე. თუმცა ეს წინააღმდეგობანი არსებითი ხასიათის არაა. ჩვენ ვალიარებთ კათოლიკური ეკლესიის საიდუმლოებებს, როგორცაა, მაგალითად, ნათლობა, და თუკი კათოლიკე მღვდელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებას ეზი-

არება, მას მღვდლის ხარისხი უნარჩუნდება. ასევეა სანიწა-  
ალმდეგო შემთხვევაშიც. პროტესტანტულ ეკლესიებს კი ჩვენ  
ეკლესიებად არ ვცნობთ; ჩვენ მათ ქრისტიანულ კავშირებად  
განვიხილავთ. ჩვენ შორის არსებობს რადიკალური განსხვავებები  
თეოლოგიურ და ეთიკურ საკითხებში.

**SPIEGEL:** მაინც რას გულისხმობთ?

– ბევრმა პროტესტანტულმა ეკლესიამ ბოლო ათწლეულებში მათი  
მორალური პრინციპების ლიბერალიზაცია მოახდინა; ისინი ჰომო-  
სექსუალობას თეოლოგიური თვალსაზრისით ამართლებენ, ჰომო-  
სექსუალთა ქორწინებასაც კი აკურთხებენ. ზოგიერთი აბორტსაც  
არ მიიჩნევს ცოდვად. და კიდევ, ჩვენი და კათოლიკური ეკლე-  
სიებისაგან განსხვავებით, პროტესტანტები ქალებს მღვდლად  
აკურთხებენ.

**SPIEGEL:** თქვენი ეკლესიის ურთიერთობები კათოლიკეებთან  
ბოლო წლებში ისევე დაძაბული იყო, როგორც სხვებთან.  
კათოლიკურმა ეკლესიამ რუსეთში ოთხი ეპარქია დააარსა, რის  
გამოც თქვენ ის მორწმუნეების გადაბირებაში დაადანაშაულებთ.  
ეს უთანხმოებანი უკვე მოგვარებულია?

– უთანხმოებანი იყო და ახლაც არსებობს. დაძაბულობანი  
საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ წარმოიშვა, როდესაც დასავ-  
ლეთ უკრაინაში ბერძნულ-კათოლიკურმა ეკლესიამ ჩვენ არა  
ერთი და ორი ეკლესია ძალადობრივად ჩამოგვართვა; ათასობით  
მორწმუნე მართლმადიდებელი ქუჩაში გაყარეს. ამბობენ, რომ  
ბერძნულ-კათოლიკური ეკლესია ავტონომიურია, მაგრამ ის ჯერ  
მაინც რომს ეკუთვნის. რომი კი იქ თავის გავლენას ამტკიცებს.

**SPIEGEL:** დიდი ხანია, მიმდინარეობს საუბარი, რომ ბოლოს და  
ბოლოს შედგება შეხვედრა რუსეთის პატრიარქსა და რომის პაპს  
შორის. რამდენიმე დღის წინათ მოსკოვმა და ვატიკანმა დესპა-  
ნების გაცვლის თაობაზე შეთანხმებასაც მიაღწიეს. შეხვედებიან

ერთმანეთს ორი ეკლესიის წინამძღვრები?

– ასეთ შეხვედრას ჩვენ არ გამოვრიცხავთ და დიდი იმედი გვაქვს, რომ ის შედეგება. პაპ ბენედიქტე XVI-ს პრობლემები კარგად მოეხსენება. ის არ აპირებს ნაჩქარევ შეხვედრას პატრიარქთან და არც რუსეთში მოგზაურობას, როგორც ამას მისი წინამორბედი იქმოდა. ამის გამო ჩვენ მადლობელი ვართ; ჩვენ გულთან მიგვაქვს მისი სიტყვები და მხარში ვუდგავართ მას, როდესაც ის ტრადიციულ ქრისტიანულ ღირებულებებს ესარჩლება. შეხვედრა, რომელიც მხოლოდ ტელეკამერების წინ ხელების გაშლით შემოიფარგლება, ჩვენ არ გვანტერესებს.

**SPIEGEL:** ამით რის თქმა გსურთ?

– ჩვენ ჩვენი ურთიერთობების გადატვირთვა გვინდა. თუკი მდგომარეობა დასავლეთ უკრაინაში რადიკალურად გაუმჯობესდება, თუკი კათოლიკეები და მართლმადიდებლები განაცხადებენ, რომ ისინი არ არიან კონკურენტები, რომლებიც ერთმანეთის მორწმუნეების გადაბირებას მიმართავენ, პარტიარქისა და პაპის შეხვედრა შესაძლებელი გახდება. ჩვენ მოკავშირეები ვართ და ერთი და იმავე გამონწვევების წინაშე ვდგავართ: აგრესიული სეკულარიზმის წინაშე.

**SPIEGEL:** თქვენი ხედვით, ეს უფრო დასავლეთს შეეხება, თუ ასევე რუსეთსაც?

– დასავლეთს! რუსეთში აგრესიული სეკულარიზმი სახელმწიფო იდეოლოგია არ არის. მართალია, ის ჩვენთანაც არსებობს, მაგრამ ჩვენი მორწმუნეები მას ეწინააღმდეგებიან; ისინი უფროთხილდებიან ისეთ ტრადიციულ ღირებულებებს, როგორცაა ოჯახი, დედაშვილობა და ღირსეული ცხოვრება.

**SPIEGEL:** მაინც რა გაცხუნებთ თქვენ ყველაზე მეტად, როდესაც დასავლეთზე ფიქრობთ?

- მაგალითად: სტრასბურგის ადამიანის უფლებათა ევროპულ სასამართლოს სურს, რომ იტალიის სკოლების კედლებზე ჯვარცმის ჩამოკიდება აიკრძალოს. ამ შემთხვევაში ტრადიციული ქრისტიანული ღირებულებანი ფეხქვეშ გაითელება.

**SPIEGEL:** ეს თანასწორუფლებიანობისათვის კეთდება. მაშინ მუსლიმ გოგონებსაც მიეცემათ სკოლებში თავსაბურავით სიარულის უფლება.

- რატომაც არა? მაგრამ არსებობს ის, რასაც ჩვენ უმრავლესობის რელიგიას ვუნდებთ. საუდის არაბეთში ეს არის ისლამი, რუსეთში კი - მართლმადიდებლობა. კურსკში ცოტა ხნის წინათ 60000-მა ადამიანმა ღვთისმშობლის სასწაულმოქმედი ხატის საზღვარგარეთიდან დაბრუნება იდღესასწაულა. 4 ნომბერს, რუსეთის ეროვნული ერთიანობის დღეს, ჩვენ სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლებთან ერთად მოსკოვის წითელ მოედანზე პროცესია გავმართეთ. პირველ რიგში პატრიარქი მიდიოდა, ისლამის, იუდაიზმისა და ბუდიზმის საკრებულოთა წინამძღვრები - მეორე რიგში. ეს იყო იმის თვალსაჩინო სიმბოლო, რომ რუსეთი მულტიკონფესიური საზოგადოებაა, პატრიარქი კი - გაბატონებული რელიგიის მეთაური. ის აერთიანებს ჩვენ მორწმუნეებს და ხელს უწყობს რელიგიური საზოგადოებების ურთიერთ-თანამშრომლობას. პატრიარქი მთელი ხალხის სულიერი წინამძღოლი უნდა იყოს და არა მხოლოდ მართლმადიდებელი მორწმუნეებისა.

**SPIEGEL:** ახალი პატრიარქი კირილე პრეზიდენტ დიმიტრი მედვედევთან და პრემიერ-მინისტრ ვლადიმერ პუტინთან ერთად რუსეთის უძლიერეს ფიგურად აღზევდა. ეს საფრთხეს უქმნის ეკლესიისა და სახელმწიფოს გაცალკევებას.

- არა. ჩვენ არ ვერევიტ პოლიტიკაში და არც საარჩევნო რეკომენდაციებს ვიძლევიტ. ეკლესია ღიაა სხვადასხვა პოლიტიკური

მრწამსის ადამიანებისათვის.

**SPIEGEL:** რუსეთში ამჟამად ცხარე დისპუტი მიმდინარეობს სტალინის როლის შესახებ. როგორ აფასებს თქვენი ეკლესია ამ დებატებს?

- ისტორიულ სიმართლეს ჩვენ თვალეში უნდა შევხედოთ. სამხილები სტალინური მასობრივი რეპრესიების შესახებ ბლომდაა. მსხვერპლის ზუსტი რიცხვის დადგენას ჩვენ ალბათ ვერ შევძლებთ, მაგრამ ეს მილიონებია: ადამიანები, რომლებიც დახვრიტეს, რომლებსაც ქონება ჩამოართვეს, რომლებიც სამშობლოდან გააგდეს. ეს იყო მჩაგვრელი რეჟიმი, რომელიც საკუთარ ხალხს ანადგურებდა.

**SPIEGEL:** თუმცა კვლავ მოისმენთ არგუმენტს, რომ სტალინს აქვს თავისი დამსახურება.

- დანაშაულობანი, რაც მე ჩამოვთვალე, შეუძლებელია, რამემ გადწონოს. ამისათვის საკმარისი არც მეორე მსოფლიო ომში გამარჯვება იქნება. გამარჯვებას ხალხმა მიაღწია და არა სტალინმა.

ესაუბრნენ: მარტინ დოიერი, ქრისტიან ნეფი, მათიას შუპი.

*“Der Spiegel”, 2009, 14.12, № 51.*

მთარგმნელის შენიშვნა: წარმოდგენილი ინტერვიუს გამოქვეყნებიდან რამდენიმე კვირის შემდეგ გერმანია სკანდალურმა ცნობამ მოიცვა: ჰანოვერის ეპისკოპოსი და გერმანიის ევანგელური ეკლესიის საბჭოს თავმჯდომარე, ქალბატონი მარგოტ კეზმანი (**Margot Käßmann**), 2010 წლის 20 თებერვალს, შაბათს შებინდებისას, ავტონისპექციამ მთვრალი იპოვა და დააჯარიმა. ამ ამბავს ფართოდ გამოეხმაურა მასმედია. გაირკვა, რომ ქალბატონმა კეზმანმა

დანაშაული აღიარა და ყველა თანამდებობა დატოვა (ეპისკოპოსობა ევანგელურ ეკლესიაში თანამდებობაა და არა იერარქიული პატივი). მან თავის საქციელს „მძიმე შეცდომა“ უწოდა, რომელშიც არავის და არაფერს არ მიუძღვის წვლილი, გარდა საკუთარი თავისა. საეკლესიო-სამღვდელო სამსახურს იგი ამ სიტყვებით გამოემშვიდობა: „ვერსად დაეცემი ისე ღრმად, როგორც უფლის ხელებში“ (*“Süddeutsche Zeitung”, 2010, 25.II, № 46*). ამის შემდეგ მის მიმართ ნეგატიური განწყობილება აღარავის გამოუხატავს. პირიქით: ყველამ აღიარა, რომ მან ღირსეული ნაბიჯი გადადგა და ამით სხვებსაც ზნეობრივი პასუხისმგებლობის მაგალითი მისცა. აღარც რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას აქვს საფუძველი (რესპონდენტი ილარიონის ზემოთ წარმოდგენილ მოტივს თუ გავითვალისწინებთ), რომ ევანგელურ ეკლესიასთან დიალოგზე უარი თქვას.