

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი

დიალოგი

N3(12), 2021

თეოლოგიისა და რელიგიის კვლევების ჟურნალი

DIALOGUE

N3(12), 2021

Journal of Theology and Religious Studies

Sulkhan-Saba Orbeliani University

სარადაქმნო საბჭო

პროფესორი ვაჟა ვარდიძე
(სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი)

პროფესორი გოჩა ბარნოვი
(სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი)

პროფესორი თეიმურაზ ბუაძე
(სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი)

ასოცირებული პროფესორი ნუგზარ ბარდაველიძე
(საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი)

ასისტენტი-პროფესორი ანდრეას ზახარიუ
(სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი)

პროფესორი ემერიტუსი ბერნჰარდ უდე
(ალბერტ ლუდვიგის ფრაიბურგის უნივერსიტეტი)

პროფესორი გიორგი ქორიძე
(ებერჰარდ კარლსის ტიუბინგენის უნივერსიტეტი)

მამა გაბრიელე ბრაგანტინი
(კავკასიის ლათინ კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაცია)

დეკანოზი ლევან მათეშვილი
(საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი)

ნომრის რეცენზენტები

პროფესორი დიმიტრი გეგენავა, ასოცირებული პროფესორი ირმა
ტალახაძე, ასისტენტი სერგო ფარულავა,
მამა გიორგი წეროძე, მამა აკაკი ჭელიძე

კორექტურა

ასოცირებული პროფესორი ირმა ტალახაძე

ჟურნალი „დიალოგი“, N3(12), 2021

სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2021

© ავტორები, 2021

© სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტი, 2021

EDITORIAL BOARD

Professor Vaja Vardidze
(Sulkhan-Saba Orbeliani University)

Professor Gocha Barnovi
(Sulkhan-Saba Orbeliani University)

Professor Teimuraz Buadze
(Sulkhan-Saba Orbeliani University)

Associate Professor Nugzar Bardavelidze
(Georgian Technical University)

Assistant Professor Andreas Zachariou
(Sulkhan-Saba Orbeliani University)

Professor Emeritus Bernhard Uhde
(Albert Ludwig University of Freiburg)

Professor Giorgi Koridze
(Eberhard Karls University of Tübingen)

Father Gabriele Bragantini
(Apostolic Administration of the Latin Catholics of Caucasus)

Archpriest Levan Mateshvili
(Georgian Technical University)

VOLUME REVIEWERS

Professor Dimitry Gegenava, Associate Professor Irma Talakhadze, Assistant
Sergo Parulava, Father Giorgi Tserodze, Father Akaki Tchelidze

COPY EDITOR

Associate Professor Irma Talakhadze

Journal "Dialogue", N3(12), 2021
Sulkhan-Saba Orbeliani University Press, 2021

© Authors, 2021

© Sulkhan-Saba Orbeliani University, 2021

ISSN 15122069

Contents

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის რეორგანიზაცია XIX საუკუნეში	1
ეპისკოპოსი მელქისედეკი (ხაჩიძე) REORGANIZATION OF THE GEORGIAN ORTHODOX CHURCH IN THE XIX CENTURY	12
Bishop Melchizedek (Khachidze) რანერის ტრინიტარული კონცეფცია	13
თეიმურაზ ბუაძე RAHNER'S TRINITY CONCEPTION	35
Teimuraz Buadze ქართულად შემორჩენილი ერთი იერუსალიმური ლოცვის ბერძნული ორიგინალი	36
მლდვედელ-მონაზონი ლეონიდე ბ. ებრალიძე THE GREEK ORIGINAL OF A BAPTISM PRAYER PRESERVED IN GEORGIA	47
Fr. Leonide B. Ebralidze ბრიტოლ ნოსელის კოსმოლოგიური კონცეპტი	48
გოჩა ბარნოვი COSMOLOGICAL CONCEPT OF ST. GREGORY OF NYSSA	59
Gocha Barnovi საეკლესიო სასამართლოს ფუნქციონირების პირველადი ფორმები მართლმადიდებლურ ტრადიციაში: კანონიკა და თეოლოგია	60
ვლადიმერ ნარსია	

**THE PRIMORDIAL FUNCTIONS OF THE ECCLESIASTICAL COURT
IN THE ORTHODOX TRADITION: CANON LAW AND THEOLOGY 69**

Vladimer Narsia

**შერეული ქორწინება, კრების კრება და საქართველოს
მართლმადიდებელი ეკლესია 70**

გურამ ლურსმანაშვილი

**MIXED MARRIAGE, COUNCIL OF CRETE AND GEORGIAN
ORTHODOX CHURCH 88**

Guram Lursmanashvili

ონტოლოგიური არგუმენტი ნორმან მალკოლმთან 89

ნორმან მალკოლმი

NORMAN MALCOLM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT 103

Bakar Kavtaradze

**„მიზეზთა წიგნი“, როგორც საქართველოს ისტორიის უწყობი
ბუღალტრული წყარო 104**

ბეკა ჭიჭინაძე

**“BOOK OF REASONS” AS UNKNOWN BULGARIAN SOURCE OF
THE GEORGIAN HISTORY 113**

Beka Chichinadze

**1686 წლის „გაცემის დოკუმენტი“ და მასთან დაკავშირებული
საპატრიარქო ეპისტოლემები 114**

ივანე შოშიაშვილი

**DOCUMENT OF 1686 AND PATRIARCHAL EPISTLES, RELATED
TO IT 128**

Ivane Shoshiashvili

ჰეგელიდან სარამაგომდე: ლიტერატურული სახარებები 130

მიხეილ ანთაძე

FROM HEGEL TO SARAMAGO: LITERARY GOSPELS..... 154

Mikheil Antadze

ევროპა და მისი უკმაყოფილებანი 155

პაპი ბენედიქტე XVI, თარგმნა ირაკლი ჯავახიშვილმა

EUROPE AND ITS DISCONTENTS..... 173

Pope Benedict XVI, Translated by Irakli Javakhishvili

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის რეორგანიზაცია XIX საუკუნეში

ეპისკოპოსი მელქისედეკი (ხაჩიძე)*

I. შესავლის მაგიერ

1812 წელს, ნიჟნი ნოვგოროდში გადასახლებული ანტონ კათალიკოსის ნაცვლად, საქართველოს ეგზარქოსად ვარლამ ერისთავი დაინიშნა, რომელიც ავტომატურადვე გახდა რუსეთის წმინდა სინოდის წევრი. საქართველოს ეკლესიის რეორგანიზაცია მხოლოდ კათალიკოსობის გაუქმებისა და ეგზარქოსის დანიშვნით არ შემოფარგლულა. გენერალ ტორმასოვს უთქვამს ვარლამისთვის: „სინოდის ობერ-პროკურორი მამცნობს, რომ ხელმწიფე იმპერატორის სურვილით, საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობა ისე უნდა მოაწყოთ, რომ იგი დამოკიდებული იქნეს წმინდა სინოდზე.“¹ მართლაც, რუსული ჩარევით განხორციელდა მთელი წყება ცვლილებებისა, რომლებმაც ძირეულად შეცვალეს ივერიის უძველესი ეკლესიის სტრუქტურა. მოცემულ სტატიაში სწორედ ამ რეორგანიზაციის შესახებ ვისაუბრებთ.

ჩვენთვის ხელმისაწვდომია 1811 წლის 21 დეკემბრით დათარიღებული დავალება, რომელსაც რუსეთის იმპერიის შინაგან საქმეთა მინისტრი საქართველოს მთავარმართებელ ფილიპ პაულუჩის აძლევს საეკლესიო აზნაურებისა და საეკლესიო გლეხების საკითხთან დაკავშირებით. მინისტრის დავალება შემდეგნაირად ჟღერდა: „1) საქართველოს მთავარსარდალმა გენერალმა ალექსანდრე ტორმასოვმა გადაწყვიტა საეკლესიო აზნაურების გლეხებიანად სახელმწიფო ხაზინის გამგებლობაში გადარიცხვა. 2) საეკლესიო აზნაურები და საეკლესიო გლეხები თავიანთი მამულებიდან უნდა აეყარათ და ლორეს ველზე უნდა დაესახლებინათ (Акты, V, I, стр. 139). მინისტრი მთავარსარდალს ავალებდა, გაერკვია: ა) რის საფუძველზე ფლობდნენ საეკლესიო აზნაურები და საეკლესიო გლეხები მამულებს, ბ) მათი გადასახლების შემდეგ

* მარგვეთისა და უბისის ეპისკოპოსი, თეოლოგიის მაგისტრი (ათენის უნივერსიტეტი).melkhisedek75@yahoo.gr

¹ საქართველოს ეგზარქოსის კანცელარია (ფონდი N-488); იხ. ციტირება: თორაძე ვ., თორაძე ნ., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია, თბილისი, 2006, 306.

მამულები (მიწა, ნაგებობანი) ხომ არ დარჩება უპატრონოდ, გ) ხომ არ შეიძლება ღორეს ველზე იძულებითი გადასახლების ნაცვლად საეკლესიო აზნაურები და საეკლესიო გლეხები დასახლდნენ იქ, სადაც მათ სურთ (Акты, V, I, стр. 139). მინისტრი მთავარსარდალს ავალებდა: შეესწავლა საეკლესიო აზნაურებისა და გლეხების საქმე და შესაბამისი დასკვნა წარედგინა სამინისტროსათვის. მინისტრი ხაზს უსვამდა, რომ აუცილებელი იყო ზუსტად გარკვეულიყო საეკლესიო აზნაურების უფლებრივი მდგომარეობა, ასევე, თუ რის საფუძველზე ფლობდნენ ისინი გლეხებს და მიწას.“²

საქართველოს ეკლესიის რეორგანიზაციის გეგმა ვარლამ ერისთავმა მთავარმართებელ ტორმასოვს წარუდგინა, ხოლო ამ უკანასკნელის რეკომენდაციით კი იგი რუსეთის წმინდა სინოდმა 1811 წლის 30 ივლისს დაამტკიცა. გეგმის მიხედვით, შეიქმნა დიკასტერია³ და საქართველოს ეკლესიამ დამოუკიდებლობა დაკარგა. გარდა დიკასტერიისა, ვარლამისავე მითითებით, ქართლ-კახეთში არსებული 13 ეპარქიის ნაცვლად შეიქმნა ორი ეპარქია, მცხეთა-ქართლისა და ალავერდის, ხოლო 9 საარქიმანდრიტოს ნაცვლად დარჩა ხუთი.⁴

ვარლამ ერისთავი საქართველოს ეკლესია-მონასტრებისაგან ითხოვდა ძალიან კონკრეტულ ეკონომიკურ ინფორმაციას, მათი შემოსავლისა თუ ხარჯების შესახებ, რაც, როგორც ირკვევა, სერიოზულ პრობლემებს ქმნიდა. ჩვენამდე მოღწეულია 1814 წლით დათარიღებული წერილი, სადაც სამთავისელი სასულიერო პირი საუბრობს, რომ საეკლესიო გადასახადების აკრეფასთან დაკავშირებით სერიოზული პრობლემები არსებობს, ხოლო, სიტუაციას კი ის უფრო მეტად ართულებს, რომ ამილახვრები შესაძლოა გადასახადებს მაღავედნენ. აი, რას ვკითხულობთ წერილში: „სამთავისის ეკლესიის შემოსავლისა და ნივთის აღწერა რომ გიბრძანებიათ, მე პასუხად ეს მომიხსენებია, სულ რომ დამკარგოთ ქვეყნიდან, არც დაწერა მეშინია და არცა ვიცი ნუსხაც ამილახვარსა აქვს, იმის უბრწყინვალესობას უბრძანეთ და პასუხს

² Акты, V, I, стр. 140; იხ. ციტირება: გურული ვ., ვაჩნაძე მ., რუსეთის ეკლესიის ისტორია (სალექციო კურსი), ნაწილი მეორე (1801-1900), თბილისი, 2009, 80.

³ თორაძე ვ., თორაძე ნ., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია, 307.

⁴ იქვე, 308.

მოგახსენებთ, დიდი კაცი ბრძანდებით და ამილახვარიც დიდი კაცი არის ქართლშია, მოყუარე ბრძანდებით და ნათესავ ერთი მეორისა მისწერეთ და პასუხს როგორ არ გაგცემთ.“⁵

ეგზარქოსობამდე საქართველოს ეკლესიას საკმაოდ მოცულობითი უძრავი ქონება ჰქონდა, რაშიც დიდ წილს საეკლესიო მამულები იკავებდა. ეს შეუმჩნეველი არ დარჩენილა რეორგანიზაციის მოთავეთათვის. როგორც ისტორიკოსები ამბობენ, საეკლესიო მამულების სახაზინო ფონდში გადასვლა სამ ეტაპად მოხდა. „I საფეხურზე მოხდა საეკლესიო აზნაურების ყმა-მამულითურთ სახაზინო უწყებაში გადარიცხვა. ეს პროცესი დაიწყო 1811 წელს და დამთავრდა 1841 წელს, 8 ივლისის კანონით. 1843 წლიდან იწყება სეკულარიზაციის II ეტაპი, რომელიც 1852 წელს დასრულდა 5 ნოემბრის ბრძანებულებით „უძავი საეკლესიო მამულების სახაზინო უწყებაში გადასვლის შესახებ“. III ეტაპზე- 1853-1869 წლებში ყველა დასახლებული და დაუსახლებელი საეკლესიო მიწები სამუდამოდ გადაეცა სახაზინო მმართველობას. საეკლესიო გლეხებს მიეცათ სახელმწიფო გლეხთა თანაბარი უფლებები.“⁶

1814 წლის 30 აგვისტოს იმპერატორმა ალექსანდრე I-მა სპეციალური პროექტი დაამტკიცა, რომელიც საქართველოს საეკლესიო საქმეების მოწყობას მიემართებოდა. პროფესორი ვახტანგ გურული მას დეტალურად მიჰყვება და 27 პუნქტიან განხილვას გვთავაზობთ. წინამდებარე თემაში ამ მოცულობით მსჯელობას ვერ განვიხილავთ, არამედ მხოლოდ იმ ძირითად პოსტულატებზე გავამახვილებთ ყურადღებას, რაც თითოეულ პუნქტში იქნა აღნიშნული.

1. საქართველოსა და იმერეთში იქნებოდა უწმიდესი სინოდის ერთი ეგზარქოსი და ეწოდებოდა: „საქართველოსა და იმერეთის ეგზარქოსი“.

2. თბილისში არსდებოდა უწმიდესი სინოდის საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა, რომელიც იქნებოდა უწმიდესი სინოდის უშუალო დაქვემდებარებაში. საქართველო-იმერეთის

⁵ კ.კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივი ფ. 11200; იხ. ციტირება: ბენდელიანი მ., საეკლესიო რეფორმის პირველი ეტაპი: ერთი ფრაგმენტი ეგზარქოს ვარლამ ერისთავის მოღვაწეობიდან. სტატია კრებულში- ქრისტიანობის კვლევები VI, თბილისი, 2011, 100.

⁶ როგავა გ., საქართველოს ეკლესიის ისტორია (ლექციების კურსი) - თბილისი, 1996, 165.

სინოდალური კანტორის დაარსებით უქმდებოდა თბილისში არსებული დიკასტერია. სამაგიეროდ, დიკასტერია არსდებოდა ქუთაისში, რომლის გამგებლობაში შევიდოდნენ იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის სამღვდელოება, ეკლესიები და მონასტრები.

3. ინფორმაცია საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის თავმჯდომარისა და წევრების შესახებ.

4. ინფორმაცია საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის პროკურორისა და მისი დამხმარეების შესახებ.

5. ინფორმაცია საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორის მდივნების, მთარგმნელებისა და მწერლების შესახებ.

6. როდესაც საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის წევრებით დაკომპლექტება დასრულდებოდა, ვითარების შესახებ საქმის კურსში უნდა ყოფილიყო საქართველოს მთავარსარდალი, იმერეთის სამოქალაქო ხელისუფლება და უწმინდეს სინოდი.

7. საქართველოში უნდა შექმნილიყო სამი ეპარქია: ქართლის, ოსეთისა და სიღნაღისა.

8. იმერეთში (დასავლეთ საქართველოში) არსებული ეპარქიები ხელუხლებლად უნდა დარჩენილიყო მღვდელმთავრების სიცოცხლის ბოლომდე. მღვდელმთავრის გარდაცვალების შემდეგ სინოდალურ კანტორას უწმიდესი სინოდისათვის უნდა მოეხსენებინა თავისი აზრი ეპარქიების თაობაზე.

9. აღმოსავლეთ საქართველოს მღვდელმთავრებს საჭიროების შემთხვევაში უნდა მიემართათ საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორისათვის, დასავლეთ საქართველოს მღვდელმთავრებს – ქუთაისში არსებული დიკასტერიისათვის.

10. ეკლესიებზე, ღვთისმსახურებზე და ეკლესიის მსახურებზე თვალყურის დევნისა და წესრიგის დაცვის მიზნით დაახლოებით ყოველ 10 ეკლესიას უნდა ჰყოლოდა ერთი ბლალოჩინი.

11. საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორას გახსნის შემდეგ უნდა გადაეხარებინა თბილისის ყოფილ დიკასტერიაში განსახილველად შესული საქმეები.

12-13-14-15. თუ რა საქმეებს განიხილავდა საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა, რომლებს გადასცემდა განსახილველად პროკურორს და რას აუწყებდა რუსეთის ეკლესიის უწმინდეს სინოდს.

16. ქუთაისის დიკასტერია იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის ტერიტორიაზე არსებული ეპარქიების საქმეებს განხილვის შემდეგ დასამტკიცებლად წარუდგენდა საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორას, რომელსაც, წელიწადში ოთხჯერ ანგარიშს

ჩააბარებდა მნიშვნელოვანი მოვლენებისა და, ასევე, შემოსავლისა და გასავალის თაობაზე.

17. ინფორმაცია თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქი-ეპისკოპოსის მოვალეობის შესახებ.

18. ინფორმაცია თელავისა და საქართველო-კავკასიის ეპარ-ქიის სამღვდელოების შესახებ.

19. ინფორმაცია ზემოხსენებული სასულიერო პირების ხელ-დასხმის, დანიშვნისა და გადაყენების შესახებ.

20. ინფორმაცია ჩრდილო კავკასიის მთიანეთში თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქიეპისკოპოსის, ასევე, მისიონერების გასაცილებლად დაცვის გამოყოფის შესახებ.

21. თელავისა და საქართველო-კავკასიის არქიეპისკოპოსმა ოსეთის სასულიერო კომისიის საქმეთა თაობაზე მოხსენება უნდა წარუდგინოს რუსეთის ეკლესიის უნმიდეს სინოდს და დაელოდოს სინოდის გადაწყვეტილებას.

22. ინფორმაცია კახეთის ქალაქის თელავისა და ქართლის ქალაქ ანანურის იურისდიქციის შესახებ.

23. იმერეთის სამღვდელოებისა და ეკლესიის მსახურთა შვი-ლებისათვის ქალაქ ქუთაისში დაარსდეს სასულიერო სემინარია.

24. ინფორმაცია საარქიმანდრიტოების შესახებ

25. ინფორმაცია დასავლეთ საქართველოს მონასტერთა რაო-დენობის შესახებ.

26. ე.წ. „ბონუსების“ შესახებ, თუ ეპარქიების მღვდელმთავ-რები, არქიმანდრიტები და მონასტრის წინამძღვრები საეკლესიო უძრავ და მოძრავ ქონებას გაამრავლებდნენ.

27. ინფორმაცია სასულიერო და საერო პირების ხელფასების შესახებ.⁷

II. ახალი „თანამდებობები“ საქართველოს ეკლესიაში

ყველაფერთან ერთად საქართველოს ეკლესიაში ახალი თანა-მდებობები შეიქმნა, რომელთაგანაც აღსანიშნავია „ბლალოჩინი“ და „ვიკარი“.

1. ბლალოჩინი

ბლალოჩინის ქართული შესატყვისი *კეთილმოწესე* გახლავთ და იგი რუსეთამდე საქართველოს ეკლესიაში არ არსებობდა. ეპარ-

⁷ დანვრილებით 27-ივე პუნქტის შესახებ იხ., გურული ვ., საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება (1811-1814), 86-90.

ქიებში რამდენიმე *ბლალორინი* ინიშნებოდა და შესაბამისად, თავად ეპარქიაც ამდენივე *საბლალორინოდ* იყოფოდა. ამგვარ გადანყვეტილებებს თავიდან დიკასტერია იღებდა, შემდგომ კი იგი უშუალოდ მღვდელთმთავრის პრეროგატივა გახდა.

ელდარ ბუბულაშვილი საკმაოდ ვრცლად წერს ამ თანამდებობის შესახებ. ისტორიკოსისგან ვიგებთ, რომ: „ეს თანამდებობა პირველად რუსეთის ეკლესიაში 1721 წელს დაწესდა. 1820 წლის 5 აგვისტოს უწმინდესი სინოდის განკარგულებით, ბლალორინები მთავარეპისკოპოსების „თვალები“ იყვნენ ყველა საქმეში.“

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიტყვა „ბლალორინი“ ქართულად „კეთილმონესედ“ ითარგმნება და მართლაც, უფლებამოსილებით თავის შესატყვის თანამდებობას კიდევ ამართლებდა. ბლალორინები ხელს უწყობდნენ ეკლესიების მოწყობას, უზრუნველყოფდნენ საეკლესიო საკუთრების დაცვას, ზრუნავდნენ ეკლესიებისათვის საჭირო საღვთო წიგნების შეძენაზე და ხელმძღვანელობდნენ ახალი ეკლესიების აგებას. სასულიერო პირების კონტროლის დროს ისინი ყურადღებას აქცევდნენ, თუ რამდენად სწორად და საეკლესიო კანონების დაცვით ტარდებოდა ჯვრისწერა, ნათლობა, მიცვალებულის გაპატიოსნება და სხვ. ისინი აგრეთვე აღწერდნენ საეკლესიო შემოსავალ-გასავალს. ამისთვის მათ ჰქონდა საკანცელარიო წიგნები. ყურადღებას აქცევდნენ თავიანთ ეპარქიებში არსებულ სასულიერო სასწავლებლებში ბავშვთა სწავლებას და სხვა. ბლალორინების უფლებამოსილება დიკასტერიის დროს შეზღუდული იყო. მისი გაუქმების შემდეგ მისი უფლებები საგრძნობლად გაიზარდა.“⁸

პროფესორი ბუბულაშვილი იმასაც წერს, რომ „1281 წელს, ეგზარქოს თეოფილაქტეს მითითებით, ქართული ნუსხა-ხუცურით დაიბეჭდა „ინსტრუქცია, რომელ არს მოძღვრება ბლალორინებისადმი“, რომელშიც დეტალურადაა ჩამოყალიბებული მათი უფლება-მოვალეობანი. 1841-1883 წლებში მოსკოვის სასულიერო კონსისტორიის ბრძანებით გამოიცა ახალი განკარგულება ბლალორინებისადმი. საბლალორინო ოლქები ქმნიდნენ საბლალორინო საბჭოებს. საბჭოს შემადგენლობაში შედიოდა ორ-ორი წევრი, რომ-

⁸ ბუბულაშვილი ე., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ეგზარქოსობის პერიოდში, დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი, 2006, 58.

ლებიც საბლალოჩინო ოლქებიდან იყვნენ არჩეული. ბლალოჩინთა საბჭო ინვესტა საბლალოჩინო ყრილობებს, რომელზეც განიხილებოდა ეკლესიის სხვადასხვა საჭიროოტო საკითხები. საბლალოჩინო საბჭოები პირველად დაარსდა 1865 წელს. 1826 წელს, ეგზარქოს იონას (1821-1832) დროს შემოიღეს მონასტერთა ბლალოჩინის თანამდებობა, რომელიც კონტროლს მხოლოდ სამონასტრო ცხოვრებას უწევდა. XIX ს-ის შუა ხანებიდან ბლალოჩინების უფლება-მოვალეობანი გაიზარდა. მათი წარდგინებით, ეპარქიის მღვდელმთავრები ახდენდნენ ახალი სასულიერო პირების ხელდასმას.⁹

ბლალოჩინებზე საუბრისას არ უნდა გამოგვრჩეს ერთი ძალიან მნიშვნელოვანის საკითხი, რომ მათ საქმიანობას ძალიან მკაცრად აკონტროლებდა სასულიერო დიკასტერია. კეთილმონესეებს უნდა მიემართათ დიკასტერიისათვის, დიკასტერია განიხილავდა ამ საკითხს და ეგზარქოსის მითითების შესაბამისად გადაწყვეტილებას მიიღებდა.

2. ვიკარი

ბლალოჩინის გარდა, ასევე, აღსანიშნავია ვიკარის თანამდებობაც, რაც სწორედ რეორგანიზებულ საქართველოს ეკლესიაში გაჩნდა და რუსების პერიოდამდე რეალურად არც არსებობდა. „ვიკარი ლათინური სიტყვაა და მოადგილეს ნიშნავს. ძველ რუსულ ეკლესიაში არსებობდა მოადგილე (იგივე ნაცვალე) ეპისკოპოსი, რომელიც ეპარქიის მღვდელმთავრის წარმომადგენელი იყო აღმინისტრაციის და სამართლის დარგში... ვიკარი (იგივე ქორეპისკოპოსი) ეპარქიის მთავარეპისკოპოსის თანაშემწე იყო და მისი მითითებით მოქმედებდა. ეგზარქოს ვარლამ ერისთავის განკარგულებით, საქორეპისკოპოსო შეიქმნა მისსავე დაქვემდებარებულ მცხეთისა და ქართლის ეპარქიაში გორის სავიკარიუსოს სახელით.“¹⁰ შემდგომ პერიოდში აღმოსავლეთ საქართველოში არსებულ ერთადერთ ეპარქიას ეგზარქოსები ვიკარი ეპისკოპოსების მეშვეობით მართავდნენ. XIX ს-ის მეორე ნახევარში გორის გარდა შეიქმნა ალავერდის, ბაქოს, ვლადიკავკაზის და ერევნის სავიკაროები (საქორეპისკოპოსოები). აქედან ზოგიერთი მათგანი XX ს-ის დასაწყისში დამოუკიდებელ ეპარქიად ჩამოყალიბდა.

⁹ იქვე, 58-59.

¹⁰ იქვე, 59.

III. საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა

პროფესორი ელდარ ბუბულაშვილი გვანდის ინფორმაციას, რომლიდანაც ვიგებთ, რომ ობერპროკურორ ა. გოლიცინს საკუთარი გეგმა ჰქონდა იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ უნდა მოწყობილიყო სინოდალური კანტორის სხდომის დარბაზი. „რუსეთის ხელისუფლების სურვილი იყო გარეგნული ფორმით მაინც დამსგავსებოდა საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორა მოსკოვის სინოდალურ კანტორას. ამ მიზნით, ობერპროკურორი ა. გოლიცინი, ჯერ კიდევ მის ოფიციალურ გახსნამდე, რუსეთის ხელისუფლების წინაშე წინადადებას აყენებდა, რომ საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის სხდომის დარბაზი მოსკოვის სინოდალური კანტორის მსგავსად მოეწყოთ. სხდომის დარბაზში უნდა მდგარიყო მაგიდა, რომლის უკან, ზემოთ კედელზე იმპერატორის სურათი იქნებოდა მოთავსებული, მაგიდის თავში დაიდგმებოდა ბარხატიტ მორთული იმპერატორის ტახტი, რომლის თავში მოთავსებული იქნებოდა რუსეთის გერბი.“¹¹

როგორც ვიგებთ, დასაწყისში სინოდალური კანტორა მხოლოდ იმპერატორისა თუ სინოდის მითითებებით მოქმედებდა, რომელი მითითებებიც ქართულ ენაზე ითარგმნებოდა. „პირველ ხანებში საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორას არავითარი დებულება არ გააჩნდა. იგი მხოლოდ იმპერატორისა და უწმინდესი სინოდის განკარგულებებით მოქმედებდა. თავდაპირველ ეტაპზე რუსულ ენაზე შედგენილი აღნიშნული განკარგულებების ქართულად თარგმნა საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის კანცელარიის ქართული ენის მცოდნე თარჯიმნის მეშვეობით ხდებოდა, რათა ეპარქიის მმართველ ქართველ სასულიერო პირებს ენის უცოდინარობის გამო შესძლებოდათ მისი გაგება. შემდგომ ეტაპზე საქმის წარმოება რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა.“¹²

ზემოთაღნიშნული ღონისძიებების გატარების მიუხედავად რუსულმა ხელისუფლებამ მაინც ვერ მიიღო ის შედეგი, რომელსაც ელოდა და ამიტომ მიტროპოლიტი ვარლამ ერისთავი ეგზარქოსობიდან გაათავისუფლეს. „საქართველოში მიმდინარე საეკლესიო გარდაქმნებით რუსეთის ხელისუფლება კმაყოფილი არ იყო, რის გამოც ეგზარქოსობიდან გაათავისუფლეს მიტროპოლიტი

¹¹ იქვე, 66.

¹² იქვე, 68.

ვარლამ ერისთავი და 1817 წლის 14 მაისს მის მაგივრად დანიშნეს რიაზანის ეპარქიის მმართველი, მიტროპოლიტი თეოფილაქტე რუსანოვი (1817-1821). მას საქართველოში ჩამოსვლამდე იმპერატორის ბრძანებით დაევალა ეკლესიის რეორგანიზაციის დაჩქარება და ქართულ სინამდვილეში რუსული საეკლესიო წესების დამკვიდრება.¹³

IV. გარდაქმნები დასავლეთ-საქართველოში

ზემოთნახსენებ დიკასტერიას დიდხანს არ უარსებია და 1815 წლის 30 აგვისტოს, იგი საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორად გადაკეთდა. აუცილებლად უნდა დავაკონკრეტოთ, რომ „კანტორის აღნიშნულ დასახელებაში არსებულ სიტყვაში – „საქართველო“ ცარისტული რუსეთი გულისხმობდა არა ზოგადად საქართველოს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს. ქვეყნის დანარჩენ კუთხეებს (იმერეთს, სამეგრელოს, გურიას, აფხაზეთს) ისინი საქართველოდ არ მიიჩნევდნენ და მათ მოიხსენიებდნენ იმერეთად, სამეგრელოდ, გურიად, აფხაზეთად... სახელწოდება... „ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობისა და ქართველი ერის ერთიანობის საწინააღმდეგოდ“ იყო მიმართული.“¹⁴

დასავლეთ საქართველოში ეგზარქოსმა თეოფილაქტემ, 1819 წელს რეფორმა დაიწყო, რისთვისაც სამხედრო ძალის გამოყენებასაც არ მოერიდა. ამ ყოველივემ 1819-1821 წლებში აჯანყებაც კი გამოიწვია, რასაც სხვა დროს უფრო დეტალურად განვიხილავთ. 1821 წლის წმინდა სინოდის 19 ნოემბრის ბრძანებით, იმერეთის 5 ეპარქიიდან დარჩა მხოლოდ ერთი, რომლის კათედრაც ქუთაისში იყო. მისი „მმართველობა იმპერატორის სურვილით მიენდო სოფრომ წულუკიძეს, რომელსაც მიენიჭა არქიების-კოპოსის წოდება.“¹⁵

რაც შეეხება სამეგრელოს, სადაც სამი ეპარქია იყო (ჭყონდიდი, ცაიში და ცაგერი), „1823 წელს გარდაიცვალა ცაგერის მიტროპოლიტი იონა და ცაიშის ეპისკოპოსი გრიგოლი. მათი ეპარქიები შეუერთდნენ ჭყონდიდის ეპარქიას. ამასთან დაკავშირებით შეეცვალა ჭყონდიდის ეპარქიას სახელი და 1829 წლის 23 ივნისს

¹³ იქვე, 72.

¹⁴ იქვე, 65.

¹⁵ თორაძე ბ., თორაძე ნ., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია, 318.

ენოდა სამეგრელოს ეპარქია.¹⁶ სიტუაცია უცვლელად არც ამის მერე შენარჩუნებულა. საქმე იმაშია, რომ „1874 წლის 16 მაისის წმინდა სინოდის დადგენილებით, სამეგრელოს ეპარქია გაუქმდა და შეუერთდა იმერეთის ეპარქიას. რაც შეეხება გურიას, საქართველოს რუსეთთან შეერთების პერიოდში აქ იყო ერთი ეპარქია, ჯუმათის, რომელსაც მართავდა მიტროპოლიტი ნიკოლოს შერვაშიძე, კათედრა ქ. ოზურგეთში. 1827 წელს მიტროპოლიტი შერვაშიძე გარდაიცვალა. 1833 წელს ეს ეპარქია შეუერთდა იმერეთის ეპარქიას, მაგრამ 1844 წლის 1 აპრილიდან იგი ხელახლა აღადგინეს გურიის ეპარქიის სახელწოდებით კათედრალური ცენტრით ჯუმათში.“¹⁷

რაც შეეხება აფხაზეთს. „1885 წლის 12 ივნისს გურიის ეპარქია შეუერთდა აღდგენილ სამეგრელოს ეპარქიას და ეწოდა გურია-სამეგრელოს ეპარქია. გაერთიანებული ეპარქიის პირველი ეპისკოპოსი იყო გრიგოლ დადიანი – კათედრით ფოთში ალექსანდრე ნეველის ეკლესიასა და მარტვილში. 1795 წელს აფხაზეთის ეპარქია დაექვემდებარა ცაგერის მიტროპოლიტს, შემდეგ ჭყონდიდისას (1851 წლის 30 აპრილამდე). 1851 წელს ეს ძველი ეპარქია აღსდგა აფხაზეთის საეპისკოპოსოს სახელწოდებით.“¹⁸

საკითხის ირგვლივ საუბრისას აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ, რომ დასავლეთ საქართველოში არსებული პოლიტიკური სიტუაციის გასაცნობად, თბილისიდან ადგილზე მთავარმართებელი იქნა მივლენილი, რომელმაც სიტუაცია შეისწავლა, უკან დაბრუნდა და ვითარების შესახებ საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორას მოახსენა, რომელმაც დადგენილებაც გამოიტანა. აღნიშნული დადგენილების მიხედვით, ქუთაისში დიკასტერიის დაარსების გადაწყვეტილება არ იქნა მიღებული, რაც ფინანსების ნაკლებობით აიხსნა. „სინოდალური კანტორის გადაწყვეტილებით, ადგილობრივ მღვდელთმთავრებს დაევალებათ იმერეთის, სამეგრელოსა და გურიის ტერიტორიაზე არსებული საეკლესიო მამულების შესახებ ვრცელი მოხსენება წარმოედგინათ კანტორაში.“¹⁹

დასავლეთ საქართველოში ვითარება საკმაოდ მძიმედობდა და მის მოგვარებაში ნ. რტიშევი იყო ჩართული, რომელმაც „იმე-

¹⁶ იქვე.

¹⁷ იქვე, 318-319.

¹⁸ იქვე, 319.

¹⁹ ბუბულაშვილი ე., საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია ეგზარქოსობის პერიოდში, 70.

რეთის უპირველეს მიტროპოლიტს დოსითეოს ქუთათელს სთხოვა, რომ მის დაქვემდებარებაში მოქცეულიყო დასავლეთ საქართველოში არსებული ყველა საეპისკოპოსო. დოსითეოსი ვალდებული იყო, დასავლეთ საქართველოში არსებული ეპარქიების მდგომარეობის შესახებ ანგარიში წარედგინა საქართველო-იმერეთის სინოდალურ კანტორაში. საქართველოს ეგზარქოსი სინოდალური კანტორის მოხსენების საფუძველზე კი თავის აზრს მოახსენებდა რუსეთის უწმინდეს სინოდს.²⁰

იმჟამინდელი დასავლეთ საქართველოს ეპისკოპოსების მდგომარეობის შესახებ, ძალიან საინტერესო ინფორმაციებს გვანვდის პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე, თავის წიგნში „ჩემი მოგონებებიდან,“ რომელშიც კარგადაა აღწერილი საქართველოს ამ ნაწილში მყოფი ეპისკოპოსების პრობლემები. წიგნში ვკითხულობთ: „დასავლეთ საქართველოს ეპისკოპოსებს ქორეპისკოპოსები არ ერქვათ, თორემ მათსავით ცუდ მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ: ქორეპისკოპოსები ხომ საჭირონი ხდებოდნენ მხოლოდ წირვის დროს, რომელსაც ეგზარქოსი რაიმე მიზეზის გამო ვერ ატარებდა. ეპისკოპოსები იმერეთისა, გურია-სამეგრელოსი და სოხუმისა სამწყსოს თუმცა სრულუფლებიან მღვდელთმთავრებად მიაჩნდა, სინამდვილეში მათ არ ჰქონდათ უფლებები, უფლებები სასულიერო-სასწავლო დანესებულებების ხელმძღვანელობის და სამრევლო სკოლების ხელმძღვანელობისაჲ კი. არ გააჩნდათ კონსისტორიები, არ შეეძლოთ დაბადების მონმობათა გაცემა და სხვა.“²¹

ამგვარი და ყოვლად გაუმართლებელი ვითარების ფონზე, არ უნდა გაგვიკვირდეს იმ პრობლემების არსებობა, რომლებმაც XIX საუკუნეში საქართველოს სამოციქულო ეკლესია ძალიან დააზიანეს.

²⁰ იქვე, 71.

²¹ ცინცაძე კ., ჩემი მოგონებებიდან. მწიგნობრობა ქართული, ტომი 10, სასულიერო მწერლობა, კალისტრატე ცინცაძე, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, წიგნი II, თბილისი, 2010, 339.

REORGANIZATION OF THE GEORGIAN ORTHODOX CHURCH IN THE XIX CENTURY

Bishop Melchizedek (Khachidze)*

In this article, his Eminence Melkhisedek Khachidze analyzes the reorganization of the Georgian Orthodox Church by the Russian Empire in the nineteenth century. In 1812, instead of Anton Catholicos (who was exiled to Nizhny Novgorod), Varlam Eristavi was appointed as Exarch of Georgia, who automatically became a member of the Holy Synod of Russia. But The reorganization of the Georgian Church was not limited by this.

During this reorganization, in the Georgian Church, established a position of "Blagochin" (Russ. Благочинный). The "Blagochins" had very serious authority inside of Georgian Church.

At the same time, the *Georgia-Imereti Synod Bureau* was established in Georgia. In the beginning, the Bureau operated only under the instructions of the Emperor or the Synod, which were translated in Georgian.

The article discusses the main essence of the reorganization of the Georgian Church by the Russian Empire, the dangers that these processes contained and the situation that accompanied the implementation of all this.

Key words: Georgia-Imereti Synod Bureau, Anton Catholicos, Varlam Eristavi, Russian Empire, Holy Synod of Russia.

* Bishop of Margveti and Ubisi (Georgian Orthodox Church), Master of Theology (University of Athens) melkhisedek75@yahoo.gr

რანერის ტრინიტარული კონცეფცია

თეიმურაზ ბუაძე*

I. შესავალი

სტატიის მიზანია ერთმანეთს შეადაროს დასავლეთის თეოლოგიური აზრის ორი უდიდესი წარმომადგენლის რანერისა და ავგუსტინეს ტრიადოლოგიური კონცეფციები. უფრო სწორად, რანერის შეხედულებები შეაფასოს ქართული საზოგადოებისთვის უკეთ ცნობილი ავგუსტინესეული პოზიციიდან.

დასავლეთში ათას ხუთასზე მეტი წლის მანძილზე ავგუსტინეს შრომა *De Trinitate* („სამების შესახებ“) სამების შესახებ ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ შრომად მიიჩნეოდა. თუმცა, ამ ბოლო დროს ბევრს არ მოსწონს ავგუსტინეს ტრინიტარული თეოლოგია და მის ცვლილებას ესწრაფვის. კერძოდ, კარლ რანერი შეცდომად მიიჩნევს დასავლურ ტრინიტარულ ტრადიციას, რადგან ფიქრობს, რომ ის ერთმანეთისგან მკვეთრად განასხვავებს იკონომიურ და იმანენტურ სამებას. რანერი ამაში ყველაზე მეტად ავგუსტინეს აკისრებს პასუხისმგებლობას. დასავლური ტრინიტარული ტრადიციის „სუსტი ადგილების“ ანალიზმა რანერს უბიძგა ემტკიცებინა, რომ „იკონომიური“ სამება არის „იმანენტური“ სამება და „იმანენტური“ სამება არის „იკონომიური“ სამება¹. სამების დოქტრინის რანერისეული ანალიზის ამოსავალი წერტილი სწორედ ეს იდენტურობის აქსიომაა. რანერის „სამებაში“ გადმოცემული შეხედულებები წინააღმდეგობაში მოდის ავგუსტინეს ტრიადოლოგიურ სწავლებასთან, რომელსაც *De Trinitate*-ში ვპოულობთ. ამასთან, ისიც უნდა ითქვას, რომ სამების მისეული კონცეფციის ფორმულირებისას, რანერი ზემოხსენებული იდენტურობის აქსიომას ისეთ სირთულეებამდე მიჰყავს, რომელთა თავიდან აცილებას შეძლებდა, მას რომ ავგუსტინეს სწავლება გაეზიარებინა, რომელიც მჭიდროდ აკავშირებს ერთმანეთთან იკონომიური და იმანენტური სამების კონცეფციებს, თუმცა მაინც განასხვავებს

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის პროფესორი. t.buadze@sabauni.edu.ge

¹ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 22.

მათ ერთმანეთისგან. ავგუსტინეს სწავლება იკონომიური და იმანენტური სამების ურთიერთმიმართების შესახებ სწორედ იმისთვის გვჭირდება, რომ მისი გამოყენებით დასავლური ტრადიციის რანერისეული კრიტიკა შევაფასოთ. ამიტომ მოხსენების დასაწყისში ჯერ იმაზე ვისაუბრებთ, თუ როგორ ანვითარებს რანერი თავის სამების თეოლოგიას იდენტურობის აქსიომაზე დაყრდნობით და მერე მას იკონომიური და იმანენტური სამების ურთიერთმიმართების ავგუსტინესეული პოზიციიდან შევაფასებთ.

რანერი დასავლურ ტრადიციას სხვადასხვა ფორმით აკრიტიკებს. ზოგიერთ შემთხვევაში ის აშკარად ადანაშაულებს ავგუსტინეს ტრინიტარული აზრის იმ ნაკლულევანებაში, რომელსაც ის თავს ესხმის. სხვა შემთხვევებში, ის ამ ნაკლულევანებას გვიანდელ ეპოქას მიაწერს, თუმცა ზოგჯერ მაინც აცხადებს, რომ ამ გვიანდელ გადაცდომებს ფუნდამენტი ავგუსტინემ გაუშადა. სხვა შემთხვევაში, ის თავის კრიტიკას მთელ დასავლურ ტრადიციაზე ავრცელებს. ხშირად გაუგებარია, რანერი უშუალოდ ავგუსტინეს აკრიტიკებს თუ არა, რადგან ის არასოდეს ახდენს მის ციტირებას, არასოდეს იმონებს მის კონკრეტულ ტექსტებს. სავარაუდოდ, ავგუსტინეს თეოლოგია მასზე დიდ შთაბეჭდილებას არ ტოვებს. რანერი ხშირად აქებს წმინდა წერილის ტრინიტარულ თეოლოგიას, ძველ მრწამსს და ბერძენ მამებს, მაგრამ ავგუსტინესთან მიამართებაში მისი შეფასებების უმრავლესობა მკაცრია. რანერი სამების დოქტრინისადმი დასავლური მიდგომის ოთხ სფეროში ნაკლს ჩამოთვლის: 1) სამების მოძღვრების გამოყოფა თეოლოგიისა და რწმენითი ცხოვრებისგან; 2) სამი ჰიპოსტასის ხარჯზე აქცენტის ღმრთეების ერთადერთობაზე გადატანა; 3) *ad extra* ღვთაებრივი ქმედებების განუყოფლობის სწავლება; და 4) ახალი აღთქმის გარეთ სამებაზე მინიშნებების არსებობის უარყოფა. თითოეულ მათგანზე ცალ-ცალკე ვისაუბრებთ.

II. სამების მოძღვრებიც განცელკავებულობა თეოლოგიასა და რწმენით ცხოვრებაში

რანერი აკრიტიკებს ტენდენციას, რომელიც სამების დოქტრინას იზოლირებულ თემად განიხილავს თეოლოგიური მიდგომისას. კონკრეტულად, ის აკრიტიკებს დასავლურ ტრადიციას, რომელიც

შესაქმისა და განკაცების მოძღვრებებს სამების დოქტრინასთან არ აკავშირებს.² რანერი აქებს ბონავენტურას, როგორც ამ ტენდენციის საწინააღმდეგო მაგალითს პირველ პუნქტთან მიმართებაში, მაგრამ არ მიუთითებს ავგუსტინეს, როგორც საწინააღმდეგო მაგალითს ორივე პუნქტთან მიმართებაში. ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ სამების სამივე ჰიპოსტასი მონაწილეობს სამყაროს *ex nihilo* შექმნაში და მიიჩნევს, რომ შესაქმის 1:26-27 მუხლებში გამოყენებული მრავლობითი რიცხვი სამების სამ წევრზე მიანიშნებს.³ ამასთან ერთად, ავგუსტინე *De Trinitate*-ს IX-XV თავებში სამების კვალს იკვლევს ადამიანში, ეფუძნება რა რწმენას, რომ ადამიანი სამპიროვნული ღმერთის ხატებად შეიქმნა. ასევე, ავგუსტინე ისეთ ძლიერ კავშირს ხედავს განკაცებასა და სამებას შორის, რომ ამ შრომაში იგი გამუდმებით გადადის ერთი საკითხიდან მეორეზე. მიშელ ბარნის მიხედვით, ავგუსტინესთვის ეს კავშირი იმდენად ძლიერია, რომ ის სამების გამოცხადებისა და სამების მისეულ მოძღვრებას მთლიანად მასზე აფუძნებს.⁴

რანერი ასევე აკრიტიკებს სამების დოგმატის იზოლირებას ღვთივსათნო ცხოვრებისგან. ის ამტკიცებს, რომ „ქრისტიანები პრაქტიკულ ცხოვრებაში თითქმის „მონოთეისტები“ არიან... სამების მოძღვრება რომ უარეყოთ როგორც მცდარი სწავლება, რელიგიური ლიტერატურის დიდი ნაწილი რეალურად უცვლელი დარჩებოდა.“⁵ რანერი აქაც აქებს ბონავენტურას, ამ გაბატონებული ტენდენციისადმი დაპირისპირების გამო, მაგრამ რამდენად სამართლიანია ავგუსტინეს *De Trinitate*-ს მისეული დახასიათება? ავგუსტინე მართლაც ისე წარმოადგენს სამების მოძღვრებას, რომ „ჩვენ არაფერი გვაკავშირებს წმინდა სამების საიდუმლოსთან,

² იქვე, 11, 14.

³ Augustine, *Confessions*, Translated by R.S. Pine-Coffin, London, 1961, XIII-6; Augustine, *The Trinity*, Translated by E. Hill, in: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Edited by J.E. Rotelle, Part I, Vol. 5, New York, 1991, VII-12. ყველა ციტატა *De Trinitate*-დან აღებულია აღნიშნული გამოცემიდან.

⁴ Barnes M.R., *Rereading Augustine's Theology of the Trinity*, in: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Edited by S.T. Davis, D. Kendall and G. O'Collins, New York, 1999, 175.

⁵ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 10-11.

გარდა იმისა, რომ მასზე რაიმე გავიგოთ გამოცხადების გზით“⁶ სინამდვილეში, ავგუსტინეს ტრინიტარიული მიდგომა სოტერიოლოგიისადმი წიგნში IV.2-19 საპირისპიროს ამტკიცებს. ასევე, არაერთი მკვლევარი პოულობს ღვთისათნო ცხოვრებისადმი ინსპირაციას, ამ საკითხის მისეულ განხილვაში. რობერტ უილკენი მიუთითებს ავგუსტინეს ტრიადოლოგიური ანალოგიების გავლენას შუა საუკუნეების მისტიკურ სულიერებაზე, მერი კლარკი და ჩად პეკნოლდი მას ეთანხმებიან იმაში, რომ ავგუსტინეს ანალოგიებში წინასწარგანზრახული პასტორალური განზომილებაა და რომ ავგუსტინეს ამ ანალოგიებს თანამედროვე ეპოქაშიც იყენებენ ღვთისათნო ცხოვრებისკენ ადამიანების წასახალისებლად.⁷

ავგუსტინეს შესახებ იგივე შეხედულებებს სხვა მკვლევარებთანაც ვხდებით. მათი სახელები მითითებულია იმ სამი მკვლევრის სტატიებშიც, რომლებიც ბოლოს დავიმოწმეთ. მოკლედ რომ ვთქვათ, რანერისეული კრიტიკა – რომ ავგუსტინეთი დაწყებულმა დასავლურმა ტრადიციამ სამების დოქტრინა დანარჩენი თეოლოგისა და რწმენითი პრაქტიკისგან გამოყო, არ შეესაბამება სინამდვილეს მინიმუმ ავგუსტინეს შემთხვევაში.

III. სამი ჰიპოსტასის ხარჯზე აქცენტის ღმერთების ერთადერთობაზე გადატანა

რანერი ძალიან კრიტიკულად უდგება დასავლურ ტრიადოლოგიურ ტენდენციას, რომელიც ღმერთის ერთადერთობას უპირატესობას ანიჭებს მის სამპიროვნულობასთან შედარებით. ქრისტიანი თეოლოგები ღმერთზე საუბრისას ჩვეულებრივ ერთმანეთისგან გამოყოფენ ღმერთის ერთადერთობისა და მისი სამპიროვნების საკითხს. მართალია, ის აღიარებს, რომ ეს გაყოფა მხოლოდ

⁶ იქვე, 14.

⁷ Wilken R.L., *The Resurrection of Jesus and the Doctrine of the Trinity*, Word and World, N2, 1982, 27-28; Clark M.T., *Augustine*, Georgetown University Press, 1994, 71-72; Pecknold C.C., *How Augustine Used the Trinity: Functionalism and the Development of Doctrine*, Anglican Theological Review, Vol.85, 2003, 127-141.

დიდაქტიკური მიზნებით ხდება,⁸ ის მაინც თვლის, რომ „ღმერთის ერთადერთობის“ აღნიშვნის შემდეგ, ისინი ისეთ სახეს იღებენ, რომ უკვე ყველაფერი თქვეს ღმერთზე, რასაც ჩვენთვის მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონოდა“.⁹ რანერი ეჭვის თვალით უყურებს *ერთი ღმერთის შესახებ* ტრაქტატების ტიპიურად „აბსტრაქტულ და ფილოსოფიურ“ ხასიათს.¹⁰ ამის საპირისპიროდ, რანერი თვლის, რომ წმინდა წერილთან, აგვუსტინეს წინადროინდელ ბერძნულ ღვთისმეტყველებასა და ძველ მრწამსთან თანხმობა გულისხმობს, რომ სამების განხილვისას ლაპარაკი დაიწყო მამით, და შემდეგ სხვა ჰიპოსტასებზე გადახვიდე გამოხსნის იკონომიის კონტექსტში.¹¹

რანერი აღიარებს, რომ თომა აქვინელი პირველი იყო, ვინც ერთმანეთისაგან განაცალკავა ტრაქტატები *ერთ ღმერთზე* და *სამპიროვან ღმერთზე*, მაგრამ ის მაინც აგვუსტინეს ადანაშაულებს, რადგან ამ გაყოფას მის გავლენას მიაწერს. რანერის მიხედვით, ბერძენი მამები ჯერ სამების სამ ჰიპოსტასს განიხილავდნენ და შემდეგ – ღვთის ერთადერთობას, მაგრამ აგვუსტინემ ეს თანმიმდევრობა შეცვალა. ის იწყებს ერთი ღმერთით არსის ერთობაში და შემდეგ მოგვიანებით იხილავს სამ ჰიპოსტასს.¹² რანერის მტკიცებულებაში, იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ იწყებენ სამებაზე საუბარს კაბადოკიელი მამები და აგვუსტინე, არაფერია განსაკუთრებული; ის უბრალოდ ეხმიანება მეოცე საუკუნის ავტორების უმრავლესობას, რომლებიც სამებაზე წერენ. ტრიადოლოგიურ მკვლევართა მზარდი რაოდენობა რანერს ეთანხმება და კაბადოკიელების მიდგომას უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე აგვუსტინესას.

მართალია, გავრცელებულია აზრი, რომ აგვუსტინე ჯერ ღვთაებრივი არსით იწყებს და მერე სამი ჰიპოსტასის განხილვაზე გადადის, მაგრამ ზოგი ეწინააღმდეგება ამ მოსაზრებას. ლუის აირესის მიხედვით, „ბრალდება, თითქოს აგვუსტინე სამებაზე ღვთისმეტყველებისას არსზე უფრო ადრე მსჯელობს, ვიდრე

⁸ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 20.

⁹ იქვე, 17.

¹⁰ იქვე, 17.

¹¹ იქვე, 16, 48, 58.

¹² იქვე, 17.

ჰიპოსტასებზე, დაუსაბუთებელია“.¹³ მიშელ ბარნსი არამარტო ეთანხმება აირესს, არამედ იმასაც აღნიშნავს, რომ მოსაზრება კაბადოკიელი მამებისა და ავგუსტინეს ტრინიტარული მიდგომების განსხვავების შესახებ პირველად მეოცე საუკუნეში დაიბადა. ბარნსი ამტკიცებს, რომ თეოდორ დე რენონმა პირველმა დაიწყო ლაპარაკი ამ დაპირისპირების შესახებ და მის შემდეგ მისი გავლენის ქვეშ ბევრი მოექცა.¹⁴

აირესის, ბარნსისა დამსგავსი მეცნიერების შეხედულების ფონზე მნიშვნელოვანია გავარკვიოთ, ზუსტად სად დაიწყო ავგუსტინემ საუბარი სამების მოძღვრებაზე. *De Trinitate*-ს I-IV წიგნებში ავგუსტინე არსებითად წმინდა წერილის განმარტებითაა დაკავებული. იქ ის სამების პირებთან დაკავშირებულ სხვადასხვა საკითხებს ეხება და ძალიან ცოტას ლაპარაკობს ღვთაებრივ არსზე. ავგუსტინე მხოლოდ V-VII წიგნებში იწყებს არსებით ლაპარაკს ღვთაებრივ არსზე. აქედანაც ჩანს, რომ პირდაპირი აზრით, ავგუსტინე ნამდვილად არ იწყებს სამების განხილვას ღვთაებრივ არსზე საუბრით.

უფრო მნიშვნელოვანია ის საკითხი, ლოგიკური თვალსაზრისით, ავგუსტინესთვის მართლაც არის თუ არა არსის ერთიანობა ამოსავალი წერტილი სამების საკითხზე საუბრისას. ცხადია, რომ ეს კითხვა უფრო რთულია, მაგრამ არსებობს ჭეშმარიტების ორი წყარო: წმინდა წერილი და კათოლიკური რწმენის კონსენსუსი, რომელიც მან მემკვიდრეობით მიიღო; ავგუსტინეს სურვილია, მათ ცხადად დაემორჩილოს. ავგუსტინე წმინდა წერილისადმი ერთგულებას ყველგან აჩვენებს *De Trinitate*-ში, მაგრამ ამას განსაკუთრებით I-IV თავებში აკეთებს, რადგან იქ ეგზეგეტიკითაა დაკავებული. თავის განმარტებებში ის წმინდა წერილს ყოველთვის უდგება როგორც ნორმატიულ ტექსტს. მას სწამს, რომ

¹³ Ayres L., *The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology*, in: *Augustine and His Critics*, Edited by R. Dodaro and G. Lawless, New York, 2000, 68.

¹⁴ Barnes M.R., *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology*, *Theological Studies*, Vol.56, 1995, 237-238; de Régnon T., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, four vols. bound as three, Paris, 1892/1898. რანერი იცნობდა რენონის შრომებს. ის მას თავისი შრომის – „სამების“ დასაწყისშივე (გვ. 9) ახსენებს.

ღმერთში ერთი არსის მოქონე სამი პირია, რომლებიც თანასწორნი, მაგრამ განსხვავებულნი არიან. ავგუსტინე ასევე აღიარებს, რომ ისეთი მოვლენები, როგორებიცაა განკაცება, სულთმოფენობა და სიტყვები – „შენ ხარ ძე ჩემი საყვარელი“ – მიუთითებენ მამაზე, ძესა და სულიწმინდაზე, რომლებიც განსხვავებულნი არიან, მაგრამ ყოველთვის განუცალკავებლად მოქმედებენ. მოკლედ, ავგუსტინე სამების საიდუმლოების გამოსახატად წმინდა წერილსა და ნიკეის ორთოდოქსიას ეფუძნება, როგორც ნორმატიულ ავტორიტეტს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ არც წმინდა წერილი და არც ნიკეური მართლმადიდებლობა არსის ერთობას უპირატესობას არ ანიჭებს სამპიროვნულობასთან შედარებით, ავგუსტინეც ასე იქცევა.

თუმცა, ავგუსტინეს ჩვენს თანამედროვეებს შორის ტყუილად არ მოუპოვებია რეპუტაცია ღვთისმეტყველისა, რომელიც სამების განხილვისას ერთიანობას ანიჭებს უპირატესობას სამპიროვნულობასთან შედარებით. I-VII წიგნებში ავგუსტინე ხშირად საუბრობს სამების პირთა თანასწორობისა და მათი მოქედებების განუყოფლობაზე. სამართლიანი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ავგუსტინე უფრო ხშირად ეწინააღმდეგება ტრიადოლოგიურ შეხედულებებს, რომლებიც მიდრეკილია ტრითეიზმისა და სუბორდინაციონიზმისკენ, ვიდრე მოდალიზმისკენ. ავგუსტინეს ამოსავალი წერტილი, წმინდა წერილი და ნიკეანური მართლმადიდებლობაა, რომლებიც არ გამოხატავს ამ ტენდენციებს. ამ ტენდენციებს გასაგებს ხდის ავგუსტინეს ისტორიული კონტექსტი. ავგუსტინესთან ისინი შემთხვევითია და არა შინაგანად აუცილებელი.

ავგუსტინე თვლის, რომ მისი აზრის ორივე საწყისი წერტილი სწორია და წინააღმდეგობაში არ არიან ერთმანეთთან. ამის მიუხედავად, მან იცოდა, რომ ყველა მისი თანამედროვე არ იღებდა ნიკეის ტრინიტარულ მოძღვრებას. ზოგი ნიკეის მართლმადიდებლობას იმ საბაბით ეწინააღმდეგებოდა, რომ ის თითქოს წმინდა წერილს არ ეთანხმებოდა, სხვები კი მას დაუსაბუთებლად მიიჩნევდნენ.

I-VII წიგნებში ავგუსტინეს ძალისხმევა მეტწილად პოლემიკურია, ის თავის პოზიციას იცავს ამ წინააღმდეგობათაგან. ბევრი თვლის, რომ *De Trinitate* მეტწილად თავისუფალია პოლემიკისგან, ის უფრო ავტორის გულის მისწრაფებას გამოხატავს და

პრაქტიკულ ინტერესს არ ემსახურება.¹⁵ ეს მოსაზრება სამართლიანი შეიძლება იყოს მხოლოდ წიგნის მეორე ნახევართან მიმართებაში და არა მაშინ, როცა საქმე I-VII წიგნებს ეხება. ავგუსტინე დროდადრო თავის ოპონენტებს ახსენებს. მაგალითად, წიგნის მიზანზე საუბრისას, ის თავის ოპონენტებს მოიხსენიებს, როგორც „მოლაყბე ჭკუისკოლოფებად, რომლებიც უფრო პატივმოყვარეები არიან, ვიდრე უნარიანები“.¹⁶ სხვაგან ის ზოგიერთ ოპონენტს „არიანელს“ ან „ახირებულს“ ეძახის, „რომლებიც ფიქრობენ, რომ საკუთარ ძალასა და ხასიათის სიმტკიცეზე დაყრდნობით შეძლებენ თავის განწმენდას ღვთის ჭვრეტისა და მასთან მუდმივად მყოფობის მისაღწევად“.¹⁷

I წიგნში ავგუსტინე საღვთო წერილის ინტერპრეტაციას იძლევა სუბორდინაციონისტების საწინააღმდეგოდ სამების პირთა თანასწორობის საჩვენებლად. II-III წიგნებში, ავგუსტინე ძველი აღთქმის თეოფანიების საკითხს განიხილავს, რადგან თვლის, რომ „ანტინიკეელებმა მამა ძველი აღთქმის თეოფანიებისგან გამორიცხეს, რათა ასე ძის ცვალებადობა და მატერიალურობა დაესაბუთებინათ.“¹⁸ IV წიგნის დიდი ნაწილი სოტერიოლოგიას ეძღვნება, მაგრამ დანარჩენი არსებითად ნეოპლატონიკოსების წინააღმდეგაა მიმართული.¹⁹ V-VII წიგნებში ძირითადად გადმოცემულია რაციონალური არგუმენტები არიანელების, უფრო სწორად, ლათინი ჰომოიანების წინააღმდეგ.²⁰ IV წიგნის ბოლოს ავგუსტინეს არგუმენტები მოაქვს ნეოპლატონიკოსების საპისრისპიროდ. ავგუსტინეს სხვა ოპონენტებისგან განსხვავებით, ნეოპლატონიკოსები მოდალიზმისკენ იხრებიან და არა ტრითეიზმისა და სუ-

¹⁵ Augustine, *The Trinity*, Translated by E. Hill, in: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Edited by J.E. Rotelle, Part I, Vol. 5, New York, 1991, 20.

¹⁶ Augustine, *De Trinitate*, I.4.

¹⁷ იქვე, I.16, IV.20, V.4.

¹⁸ Barnes M.R., *Augustine in Contemporary Trinitarian Theology*, *Theological Studies*, Vol.56, 1995, 247.

¹⁹ Augustine, *The Trinity*, Translated by E. Hill, in: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Edited by J.E. Rotelle, Part I, Vol. 5, New York, 1991, 167.

²⁰ Augustine, *De Trinitate* V.4; Barnes M.R., *The Arians of Book V, and the Genre of De Trinitate*, *Journal of Theological Studies*, N44, 1993, 185-195.

ბორდინაციონიზმისკენ. მართალია, ავგუსტინე უფრო მკაცრია ანტინიკეანურ ტენდენციებთან მიმართებაში, მაგრამ ეს ისტორიული გარემოებების გამო უფროა, რადგან ავგუსტინეს დროს საბელიუსის მიმდევრები ძალიან შემცირდა და ბუნებრივია, რომ ის ისეთ შეხედულებებს ეწინააღმდეგებოდა ყველაზე მეტად, რომლებიც მის ეპოქაში ყველაზე მეტად იყვნენ გავრცელებული.

ამრიგად, ავგუსტინე *De Trinitate*-ში, არც ლოგიკური თვალსაზრისით და არც პირდაპირი მნიშვნელობით, უპირატესობას არ ანიჭებდა ერთიანობას სამპიროვნულობასთან შედარებით. რაც შეეხება რანერის ბრალდებას, რომ დასავლური მიდგომა ღვთაებრივი არსისადმი „უაღრესად ფილოსოფიური და აბსტრაქტულია“, ავგუსტინეს *De Trinitate*-სთან მიმართებაში უფრო სუბიექტურ ხასიათს ატარებს, ვიდრე ობიექტურს. ამასთან ნაკლებ სავარაუდოა, რომ ბევრმა მკითხველმა ავგუსტინეს *De Trinitate* უფრო ფილოსოფიურად და აბსტრაქტულად მიიჩნიოს, ვიდრე თავად რანერის „სამეპა“. ²¹

IV. ღვთის მოქმედებების განუყოფლობა *ad extra*

რანერის აზრით, იმის მტკიცებამ, რომ სამების მოქმედებები *ad extra* განუყოფელია, არასასურველი შედეგები მოიტანა ტრიადოლოგიურ თეოლოგიაში. პირველი, რანერს არ მოსწონს იდეა იმის შესახებ, რომ არამარტო ძე, არამედ სამების ნებისმიერი პირი შეიძლება განკაცებულიყო. ²² რანერი აცხადებს, რომ ავგუსტინემდელი თეოლოგები მხოლოდ ძის განკაცების შესაძლებლობას აღიარებდნენ, მაგრამ ავგუსტინემ დასავლური ტრადიციის აზრის მიმართულება შეცვალა. ²³ სინამდვილეში, ავგუსტინე ამ საკითხს არც კი განიხილავს. როგორც კატერინა ლაკუნია მიუთითებს, ანსელმ კენტერბერიელი იყო პირველი თეოლოგი, რომელთანაც გხვდება მტკიცება, რომ სამების ნებისმიერ წევრს

²¹ Note the Judgement of Stanley J. Grenz and Roger E. Olson, 20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age (Downers Grove, IL: IVP, 1992), 238: „რანერს ბევრი აკრიტიკებს აბსტრაქტული სტილის გამო, რომლითაც მათი აზრით, მისი ნაწერები გამოირჩევა.

²² Rahner K., The Trinity, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 11.

²³ იქვე, 11, 29.

შეძლო განკაცებულიყო.²⁴ ავგუსტინეს სწამს ღმერთის ყოვლად-ძლიერება და თავისუფლება. ამიტომ შეიძლება გვეფიქრა, რომ ის ანსელმის პოზიციას დაიჭერდა. თუმცა, ავგუსტინე ერთმანეთისგან განასხვავებს სამების წიაღში ჰიპოსტასების მარადიულ ყოფასა და მათ მიწიერ მისიას შორის, რაც გვაფიქრებინებს, რომ იგი იმის საპირისპირო პოზიციას დაიჭერდა, რის გამოც მას რანერი არასწორად აკრიტიკებს.

ამ საკითხის გასარკვევად ძალიან მნიშვნელოვანია იმის ცოდნა, თუ როგორ ესმის ავგუსტინეს იმანენტურ სამებასა და იკონომიურ სამებას შორის კავშირი. ავგუსტინე უშუალოდ არსად არ განიხილავს იმანენტურ და იკონომიურ სამებას შორის კავშირს. რანერისგან განსხვავებით, მას ეს საკითხი სისტემატურად არ განუვითარებია. ამის მიუხედავად, ავგუსტინე IV წიგნის დიდ ნაწილს ძის მისიაზე საუბარს უთმობს. ის ხაზს უსვამს ძის მისიის მნიშვნელობას იმანენტური სამებისთვის. ამ მსჯელობას ის ამთავრებს დასკვნით, რომ მიწიერი მისია და მარადიული წარმოშობა არ არიან იდენტური ცნებები²⁵, რადგან ძე და სული წმინდა დროში იქნენ წარგზავნილნი მამის მიერ, მაშინ, როდესაც ღვთაებრივი ჰიპოსტასები მარადიულ, უცვალებელ და თანასწორ კავშირში არიან. თუმცა მიწიერი მისია და მარადიული წარმოშობა მჭიდრო კავშირშია; მისია შეესაბამება რეალობას იმანენტურ სამებაში, მაგრამ რეალობა, რომლებსაც ის შეესაბამება, მარადიული უნდა იყოს. ამრიგად, ავგუსტინეს მიხედვით, ის, რაც მარადიულად ჭეშმარიტია ზედროულ იმანენტურ სამებაში, კაცობრიობას ტემპორარული, იკონომიური მისიით ეცხადება.

სამების მოქმედებების *ad extra* განუყოფლობის შესახებ სწავლების მეორე უარყოფითი შედეგი რანერის მიხედვით არის ის, „რომ „მამაო ჩვენო“ განურჩევლად მიემართება წმინდა სამების სამივე ჰიპოსტასს“.²⁶ რანერით, სავარაუდოდ, „მამაო ჩვენო“ მხოლოდ მამას მიემართება. იგი არ უთითებს იმას, ვინც „მამაო ჩვენო“-ს სამების ყველა წევრისადმი მიმართვად მიიჩნევს. ხოლო

²⁴ La Cugna C.M., *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, 1991, 98-99.

²⁵ Augustine, *De Trinitate* IV, 29.

²⁶ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 12.

ლაკუნია ამ მოსაზრების წარმოშობას თომა აქვინელს მიაწერს.²⁷ ავგუსტინე-კი ამ საკითხს საერთოდ არ განიხილავს.

მესამე, რანერი უკმაყოფილოა იმით, რომ სატისფაქციის მოძღვრებაში გამომხსნელობითი მისია განურჩევლად მიეკუთვნება „სამების სამივე ჰიპოსტასს“.²⁸ ცხადია, ეს კრიტიკა არ შეიძლება ავგუსტინეს მიემართებოდეს, რადგან *სატისფაქციის* მოძღვრება ანსელმ კენტერბერიელმა ავგუსტინეს გარდაცვალებიდან რამდენიმე საუკუნის შემდეგ შექმნა. მეოთხე, რანერი აკრიტიკებს შეხედულებას, რომ მესა განურჩევლად სამების ყველა წევრს მიემართება. აქაც ეს არის საკითხი, რომელსაც ავგუსტინე საერთოდ არ განიხილავს.

რანერი ასევე მიიჩნევს, რომ სამების ყოველ წევრს მისი მისია ბუნებრივად შეესაბამება და არა მითვისებით. ის ამტკიცებს, რომ რადგან იესო განკაცებული ძეა და არა ზოგადად ღმერთი, მისი მისია აქედან უნდა გამომდინარეობდეს და გარეგნულად არ უნდა იყოს მიწერილი. ეს კი მისი აზრით, ეწინააღმდეგება შეხედულებას, რომ სამების წევრების მოქმედებები *ad extra* განუცალკავებელია.²⁹ გარდა ამისა, ის მიიჩნევს, რომ ძის მისია პარადიგმატულია, ამიტომ ზოგადად, ყოველი ღვთიური მისია რომელიმე ჰიპოსტასისთვის უნდა იყოს ბუნებრივად ნიშანდობლივი. რანერის მიერ ავგუსტინეს კრიტიკა გარკვეულწილად უცნაურია. ავგუსტინე ცხადად აცხადებს, რომ „სამების პირთაგან მხოლოდ ძე იშვა ქალწული მარიამისგან... რადგან მამა, ძე და სული წმინდა განუყოფელია, ასევე განუყოფელია მათი მოქმედება“ (*De Trinitate* 1.7). ამით, ავგუსტინეს უნდა თქვას, რომ განკაცებაში სამივე ჰიპოსტასი მონაწილეობს და არა მხოლოდ ძე, ამ აზრს თავად რანერიც ემხრობა სხვა ადგილას.³⁰ ედმუნდ ჰილიც აკრიტიკებს რანერის პოზიციას. ჰილის მიხედვით, ავგუსტინეს მოძღვრება ჰიპოსტასური თვისებების შესახებ უფრო ნიუანსირებულია, ვიდრე ეს

²⁷ La Cugna C.M., *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, 1991, 99.

²⁸ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 12.

²⁹ იქვე, 23-24.

³⁰ იქვე, 60.

რანერს წარმოუდგენია.³¹ ამასთან, მართალია, რანერი ავგუსტინეს არ ასახელებს იმ შეხედულებების ავტორად, რომელსაც აკრიტიკებს; მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ავგუსტინემ თავისი შეხედულებები ეკლესიისგან მიიღო, როგორც კათოლიკური რწმენის ნაწილი. განხილულ საკითხებზე ავგუსტინეს არ ჰქონია საეკლესიო ტრადიციისგან განსხვავებული ნოვატორული იდეები. მანამდე ჰილარი პუატიელი და ამბროსი მედიოლანელი იგივეს ამტკიცებდნენ და ასწავლიდნენ.³²

V. წმინდა წერილის გარეთ სამებაზე მინიშნებების არსებობის უარყოფა

რანერი გვთავაზობს დასავლურ-ავგუსტინური ტრადიციის კრიტიკას, რომელიც ახალი აღთქმის გარეთ წმინდა სამების არსებობის პირდაპირ მოწმობას უარყოფს. სამების მოძღვრებაზე საუბრისას, რანერი აკრიტიკებს „ყველა მცდელობას, რომელიც უარყოფს ქრისტიანული სამყაროს გარეთ ან ძველ აღთქმაში აღმოაჩინოს ამ დოქტრინის ანალოგიები, მასზე მინიშნებები, ან მისთვის მოსამზადებელი სწავლებები“.³³

ავგუსტინეს წინააღმდეგ მიმართული ეს კრიტიკაც გაუმართლებელია. ავგუსტინე ბევრს წერს ძველ აღთქმაში სამების მოძღვრების მისაღებად მოსამზადებელი ადგილების შესახებ. მაგალითად, ის ტრიადოლოგიური პერსპექტივით კითხულობს შესაქმის ისტორიას.³⁴ ავგუსტინე მეორე და მესამე წიგნებს მეტწილად ძველი აღთქმის თეოფანიებს უძღვნის. ბევრი ადრინდელი მწერლისგან განსხვავებით, ავგუსტინეს არ სურს ინდივიდუალური თეოფანიები დოგმატურად დაუკავშიროს ძეს ან სული წმინდას. ამის მიუხედავად, ის სავარაუდო მითითებებს აკეთებს ჰიპოსტასზე, რომელსაც კონკრეტულ თეოფანიას უკავშირებს. ის

³¹ Hill E., Karl Rahner's "Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate" and St. Augustine, *Augustinian Studies*, Vol.2, 1971, 67-80.

³² Barnes M.R., *Rereading Augustine's Theology of the Trinity*, in: *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Edited by S.T. Davis, D. Kendall and G. O'Collins, New York, 1999, 164.

³³ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 20.

³⁴ Augustine, *De Trinitate*, VII.12; *Confessiones* XIII, 6.

თეოფანიებს ტრიანიტარული პერსპექტივით კითხულობს, მაგრამ მისი ეგზეგეზა გაცილებით უფრო ფრთხილია, ვიდრე მისი ბევრი წინამორბედისა. ავგუსტინე სამების ანალოგიას პოულობს ადამიანებშიც. იგი IX-XV წიგნების დიდ ნაწილს უთმობს ქმნილებაში სამების ანალოგიების პოვნასა და მათ ახსნას. თავის „აღსარებებში“ ავგუსტინე იმასაც კი ამტკიცებს, რომ მის მიერ ნაკითხულ პლატონისტ ავტორებში, მართალია, არასაკმარისი, მაგრამ მაინც არსებული ცოდნა აღმოაჩინა სამების შესახებ.³⁵ ამ პოზიციის გამო დაიმსახურა ავგუსტინემ ერთ-ერთი იშვიათ შექებათაგანი რანერისგან.³⁶

VI. რანერის მიერ მისი ძირითადი აქსიომის შემუშავება

დასავლურ ტრიანიტარულ ტრადიციასთან დაპირისპირებისას, რანერი გარკვეულ სირთულეებს აწყდება. ერთი შეხედვით, ადვილი არაა გარკვეო, რას გვთავაზობს რანერი ამ ტრადიციის ნაცვლად მისი აქსიომით: „იკონომიური სამება არის იმანენტური სამება და იმანენტური სამება არის იკონომიური სამება“.³⁷ რენდალ რაუზერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ რანერის აქსიომას ამბივალენტური ბუნება აქვს და მის თანამედროვე ინტერპრეტაციის რამდენიმე ვარიანტს განიხილავს.³⁸ რანერი თავის ტრიანიტარულ მოძღვრებას ამ აქსიომაზე დაყრდნობით ავითარებს. ამიტომ ამ აქსიომის რანერისეული გაგება საშუალებას მოგვცემს გავარკვიოთ, თუ როგორ აყალიბებს ის მის ტრიადოლოგიურ აზრს. პირველი, რანერი ამტკიცებს, რომ რაკი იკონომიური სამება და იმანენტური სამება იდენტურია, სამების თითოეული ჰიპოსტასის კავშირი კაცობრიობასთან განისაზღვრება იმით, თუ როგორები არიან ისინი თავისთავად.³⁹ ამის გამო ის კრიტიკულად უდგება მათ, ვინც ვერ ხედავს რეალურ, ონტოლოგიურ კავშირს კაცობრიობასა და სამების ჰიპოსტასებს შორის. მას არ სჯერა,

³⁵ Augustine, *Confessiones*, VII, 13.

³⁶ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 20-21.

³⁷ იქვე, 22.

³⁸ Rauser R., *Rahner's Rule: An Emperor without Clothes?*, *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 7, 2005, 81-94.

³⁹ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 34-35.

რომ ღმერთსა და კაცობრიობას შორის კავშირი გარეგანია.⁴⁰ რანერი ფიქრობს, რომ კაცობრიობის ეგზისტენციალური თვით-შემეცნება მას სამების საიდუმლოებას უფლენს.⁴¹ ამრიგად, რანერი სამებასა და კაცობრიობას შორის ახლო ურთიერთობას ამტკიცებს.

რანერი მიიჩნევს, რომ კავშირი კაცობრიობასა და სამებას შორის, რომელიც ხსნის იკონომიაში გამოიხატება, ძლიერი უნდა იყოს, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ღმერთი სამების ჭეშმარიტებას არ გამოავლენდა.⁴² სამების მოძღვრებისთვის კაცობრიობის მნიშვნელობის ხაზგასმით, რანერი ამტკიცებს, რომ სამებაზე საუბარი უნდა დანეყბულ იქნას და კონცენტრირდეს ღვთის მიერ მოტანილ ხსნაზე და იმაზე, თუ როგორ ითავისებს მას კაცობრიობა.⁴³ ამრიგად, კაცობრიობის გამოცდილების მნიშვნელობა ცენტრალურია რანერისთვის მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით.⁴⁴ რანერი ტერმინ „ჰიპოსტას“ და „პიროვნებას“ ამჯობინებს „არსებობის განსხვავებულ ფორმას“. აქედან გამომდინარე, რანერი თვლის, რომ ტერმინი „არსებობა“ უნდა განიმარტოს გამოსხნის იკონომიის გამოცდილებაზე დაყრდნობით.⁴⁵ რანერის მიხედვით, ძის მისია ყველაზე ცხადად განკაცებაში გამოიხატება და იმ ღრმა კავშირის გამოვლენას იწყებს, რომელიც სამების სწავლებასა და კაცობრიობას შორის არსებობს. ლოგოსი მხოლოდ იმიტომ არ განკაცებულა, რომ არსებული ადამიანური ბუნება მიეღო. „ადამიანის არსებობა იმიტომაა შესაძლებელი, რომ ლოგოსის ექსტერიორიზაციაა შესაძლებელი“.⁴⁶ ეს ნიშნავს, რომ სამყაროს შექმნამდე ერთი გზა არსებობდა – ღმერთს არაღვთაებრივი მიეღო და ის გულისხმობდა ლოგოსის განკაცებას. ღმერთმა ისე შექმნა ადამიანური ბუნება, რომ იგი შემდგომში განკაცებულიყო. ერთი სიტყვით, ქმნილება იმ მიზნით არსებობს, რომ

⁴⁰ იქვე, 14-15.

⁴¹ იქვე, 15.

⁴² იქვე, 21.

⁴³ იქვე, 39-40, 48.

⁴⁴ იქვე, 73-74.

⁴⁵ იქვე, 110.

⁴⁶ იქვე, 33.

ლმერთის თვითგამოვლინება, თვითკომუნიკაცია მომხდარიყო განკაცების გზით.

ვინაიდან ადამიანური ბუნება ისეთია, რომ ის ლოგოსს უნდა მიეღო, განკაცება ბევრს გვეუბნება არამარტო ზოგადად ლმერთზე, არამედ ლოგოსზეც. მაგალითად, რანერი არ არის დარწმუნებული, რომ სინოპტიკურ სახარებებში ძის მამისადმი მორჩილება მხოლოდ მათი ჰიპოსტასური კავშირით არის გამოწვეული და არა ძეობით. ის კითხვას სვამს:

„ჩვენ ნამდვილად შეგვიძლია ვთქვათ... რომ სინოპტიკური იესოს ანუ ძის კონცეპტიდან გამომდინარე უნდა უარვყოთ მისი მორჩილება მამისადმი, მისი თაყვანისცემა, მისი მორჩილება მამის მიუწვდომელი ნებისადმი? ჩვენ მათ უარვყოფთ, როცა ასეთი ტიპის ქმედებების ახსნას ვცდილობთ მხოლოდ ჰიპოსტასური კავშირის საშუალებით“.⁴⁷

ფაქტიურად რანერის აზრით, სამების კონცეფცია მოითხოვს, რომ დაუსაბამო ლმერთი ანუ მამა ქმნილებას ძისა და სულიწმინდის მისიით დაუკავშირდეს. განკაცება წინ უსწრებს სულიწმინდის წარგზავნას. ეს ორი მოვლენა ასეთი თანამიმდევრობით უნდა მიმდინარეობდეს; ერთი არ შეიძლება მეორის გარეშე მოხდეს.⁴⁸ ამრიგად, „თუ ლმერთს სურს თავისუფლად გავიდეს საკუთარი თავისგან, მან უნდა შექმნას ადამიანი... „მორჩილების პოტენციალით“, რომელიც ასეთი თვითკომუნიკაციის მიმღებია“.⁴⁹ ლმერთმა შექმნა ადამიანური ბუნება ასეთი, რადგან ეს ერთადერთი გზაა, რათა ლმერთმა საკუთარი თავი გადასცეს კაცობრიობას. ლმერთის შინაგანი პოტენცია – თავი გადასცეს ქმნილებას, მოითხოვს, რომ ადამიანური ბუნება ისეთი იყოს, როგორიცაა. და პირიქითაც, ადამიანური ბუნება თავისი „მორჩილი პოტენციალით“ მოითხოვს ლმერთის თვითკომუნიკაცია იყოს ზუსტად ისეთი, როგორიც არის, რათა მას შეეძლოს ღვთის მიღება.

რანერი გვთავაზობს ორმაგი ასპექტების სერიას: წარმოშობა და მომავალი, ისტორია და ტრანსცენდენტურობა, შეთავაზება და მიღება, ცოდნა და სიყვარული. თითოეული ამ ორმაგი ასპექტ-

⁴⁷ იქვე, 62-63.

⁴⁸ იქვე, 83-87.

⁴⁹ იქვე, 89-90.

ტიდან ახასიათებს ადამიანურ ბუნებას და, შესაბამისად, ღვთაებრივ თვითკომუნიკაციას.⁵⁰ შემდეგ რანერი ამტკიცებს, რომ ამ ოთხი ორმაგი ასპექტის პირველი მხარე წარმოადგენს ერთიანობას, რომელსაც ის ისტორიას უწოდებს. ამის მსგავსად, ამ ორმაგის ასპექტების ოთხეულის მეორე მხარეც ერთობას ქმნის, რომელსაც რანერი სულს უწოდებს.⁵¹ შემდეგ რანერი ასკვნის, რომ „ღვთიური თვითკომუნიკაცია არსებობს ერთობასა და განსხვავებაში, ისტორიასა (ჭეშმარიტების) და სულში (სიყვარულში)“.⁵² ამ დასკვნამდე მისვლის შემდეგ, რანერი თვლის, რომ მან მოახერხა აღწერა ადამიანური ბუნება და ღმერთის კაცობრიობასთან თვითკომუნიკაციის ბუნება. რაკი იგი თვლის, რომ ეს ღვთაებრივი თვითკომუნიკაცია იკონომიური სამების გულია, რანერი ფიქრობს, რომ მან „იკონომიური სამების კონცეპტუალიზაცია“ მოახერხა.⁵³ იმის გათვალისწინებით, რომ იმანენტური სამება იკონომიური სამება უნდა იყოს, რანერი იმის განხილვას იწყებს, მისეული იკონომიური სამება თავსებადია თუ არა მაგისტერიუმის სწავლებასთან იმანენტურ სამებასთან დაკავშირებით. გარკვეული სირთულეების⁵⁴ მიუხედავად, ის მიიჩნევს, რომ მისეული მიდგომა თავსებადია მაგისტერიუმის სწავლებასთან.

VII. რანერის ტრიადოლოგიური თეოლოგიის კრიტიკა ავგუსტინეს ღვთისმეტყველების თვალსაზრისით

მიუხედავად იმისა, რომ დასავლურ-ავგუსტინური ტრინიტარული ტრადიციის რანერისეული კრიტიკა გაუმართლებელია ავგუსტინესთან მიმართებაში, რანერისა და ავგუსტინეს ტრიადოლოგიური ხედვები მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისგან. არსებობს ხუთი პუნქტი, რომლებიც ავგუსტინესეულ იმანენტურ

⁵⁰ იქვე, 91-94.

⁵¹ იქვე, 94-98.

⁵² იქვე, 99, ამას უსვამს ხაზს.

⁵³ იქვე, 99.

⁵⁴ რანერს არ მოსწონს სიტყვა „პიროვნება“, რომელიც მაგისტერიუმში გვხვდება. ის მას არ იყენებს, როდესაც იკონომიურ სამებაზე საუბრობს. მის ნაცვლად ის ხმარობს სიტყვებს „არსებობის განსხვავებული მანერა“, და მიაჩნია, რომ ასე უფრო ადექვატურად გამოხატავს მაგისტერიუმის აზრს.

სამებას იკონომიური სამებისგან განასხვავებს. ამ ხუთმა პუნქტმა ავგუსტინეს თეოლოგიას საშუალება მისცა თავიდან აერიდებინა სისუსტეები, რომლებიც რანერის თეოლოგიურ აზრს ახასიათებს. ეს პუნქტებია: 1) ძის მამისადმი დაქვემდებარების ბუნება, 2) სამების მოძღვრებასა და გამოხსნის მოძღვრებას შორის კავშირი, 3) იმანენტური სამებისა და იკონომიური სამების დაბალანსებული ხედვა, 4) შემოქმედსა და ქმნილებას შორის კავშირი, 5) კავშირი ღმერთის იმანენტურობასა და ტრანსცენდენტურობას შორის, რომელიც განსაკუთრებით ღვთის თავისუფლების საკითხში ვლინდება. ამ საკითხებს რიგრიგობით განვიხილავთ.

1. ძის სუბორდინაცია

ავგუსტინე და რანერი მკვეთრად განსხვავდებიან ძის მამისადმი დაქვემდებარების საკითხში. რანერი ნათლად არ განმარტავს თავის მოსაზრებას ამ საკითხთან დაკავშირებით. მაგრამ მისი უკმაყოფილება იმით, რომ ძის მამისადმი დაქვემდებარებას მხოლოდ ძის მისადმი ჰიპოსტასურ კავშირს უკავშირებენ, გვაფიქრებინებს, რომ რანერის მიხედვით, ძე მარადისობაში ემორჩილება მამას.⁵⁵ რანერი ვერ განასხვავებს რა ერთმანეთისგან იმანენტურ სამებას იკონომიური სამებისგან, მას არ გააჩნია კონცეპტუალური ინსტრუმენტები რათა ერთმანეთისგან განასხვავოს ღმერთის მიწიერი მისია სამების ჰიპოსტასების მარადიული წარმოშობისგან. ამრიგად, რანერს არ შეუძლია ამტკიცოს, რომ ძის მამისადმი დაქვემდებარება შემოისაზღვრება მისი იკონომიური მისიით და არ შეესაბამება მის იმანენტურ შობას. ამასთან ერთად, რადგან რანერი მიიჩნევს, რომ ქმნილება განკაცების მიზნით არსებობს, ის ვერ ხედავს, რომ ადამიანური ბუნება უცხოა განკაცებამდელი ლოგოსისთვის. ამრიგად, მას არ შეუძლია თქვას, რომ იესო მხოლოდ ადამიანური ბუნებით ექვემდებარება მამას და არა ღვთაებრივით.

ამის საპირისპიროდ, ავგუსტინე განასხვავებს რა იკონომიურ და იმანენტურ სამებებს, ახერხებს თავიდან აიცილოს ორი ზემოხსენებული სირთულე და მეტი შესაძლებლობები აქვს გადაჭრას

⁵⁵ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 62-63.

სირთულეები, რომლებიც სინოპტიკურ ტექსტებში ძის მამისადმი დაქვემდებარებას ეხება. იგი პირველი წიგნის დიდ ნაწილს უთმობს სამების ჰიპოსტასთა თანასწორობის დაცვას მისი თანამედროვე ლათინი ჰომოიანებისა, ადრინდელი ანტინიკეანური თეოლოგიებისა და ორიგენეს აშკარად სუბორდინაციული ტრინიტარული შეხედულებებისგან. ავგუსტინე ფილიპელთა 2:6-7 მუხლებს იყენებს ფილტრად, როდესაც წმინდა წერილის იმ ადგილებს კითხულობს, რომლებიც მამისა და ძის თანასწორობასა და უთანასწორობას ეხება. ძეზე საუბრისას, ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ „მსახურის ბუნებაში, რომელიც მან მიიღო, ის მამაზეა დაქვემდებარებული; ღვთის ბუნებაში, რომელსაც ის მანამდეც ფლობდა, სანამ ადამიანურს მიიღებდა, იგი მამის თანასწორია“⁵⁶. ამრიგად, ავგუსტინე ტექსტებს, რომლებიც მამისა და ძის თანასწორობაზე ლაპარაკობს, იმანენტურ სამებას მიაკუთვნებს, მაგრამ იმ ტექსტებში, სადაც ძის მამისადმი დაქვემდებარებაზეა საუბარი, ის გულისხმობს ადამიანურ ბუნებას, რომელიც ძემ ჰიპოსტასურად შეიერთა გამოხსნის იკონომიაში. ავგუსტინეს მიხედვით, სამების პირთა თანასწორობა მისი რწმენის ფუნდამენტური ნაწილი იყო.⁵⁷ რანერს სუბორდინაციონიზმის თავიდან აცილება არ შეუძლია, როგორც მისი საბაზისო აქსიომის შედეგი, რაც ამ აქსიომას პრობლემატურს ხდის.

2. სამების მოძღვრება და გამოსყიდვა

ავგუსტინურ-დასავლური ტრადიციის წინააღმდეგ მიმართული მთავარი რანერისეული კრიტიკა იმაში მდგომარეობს, რომ ის სამების მოძღვრების იზოლაციას ახდენს დანარჩენი თეოლოგიისგან. ამის გამო შეიძლება გვეფიქრა, რომ რანერის თეოლოგიაში სამების მოძღვრება ახლო კავშირშია გამოხსნის თეოლოგიასთან, რადგან ამ უკანასკნელზე რანერის აზრი განსაკუთრებითაა კონცენტრირებული. თუმცა, მისი რწმენა, რომლის თანახმად, განკაცების სურვილმა უბიძგა ღმერთს შესაქმისკენ, თავად განკაცებას სოტეროლოგიურ სტიმულს ართმევს. იკონომიური სამებისადმი

⁵⁶ Augustine, *De Trinitate* I, 14.

⁵⁷ იქვე, I, 7.

მისეული მიდგომა კავშირში არაა გამოხსნასთან და ადამიანების ღმერთთან შერიგების სჭიროებასთან. ამის საპირისპიროდ, ავგუსტინეს მიდგომა ძის მისიისადმი მეოთხე წიგნში ეფუძნება გამოხსნის სწავლებას, რომლის აუცილებლობაც ცოდვით დაცემამ მოიტანა.

3. აქცენტირება იკონომიურ სამებასა და იმანენტურ სამებაზე

მესამე, პრაქტიკულად რანერი ფოკუსირებულია იკონომიურ სამებაზე და ამას იმანენტური სამების ხარჯზე აკეთებს. რანერი თავისი თეზისის მხოლოდ ნახევარს განიხილავს, კერძოდ, იმას, რომ იმანენტური სამება არის იკონომიური სამება, მაგრამ არა პირიქით, რომ იკონომიური სამება არის იმანენტური სამება.⁵⁸ ამის საპირისპიროდ, ავგუსტინე სამებას განიხილავს, როგორც იკონომიური ისევე იმანენტური თვალსაზრისით და ორივე პერსპექტივით ისეთ პრობლემებს შეისწავლის, რომლებსაც რანერი უყურადღებოდ ტოვებს. ედმუნდ ჰილი სამართლიანად მიიჩნევს „ავგუსტინეს დიდ დამსახურებად“, რომ მან ორივე მიდგომის ღირსებები გააერთიანა და არცერთი მათგანისთვის არ მიუნიჭებია უპირატესობა მეორის ხარჯზე“.⁵⁹

4. შემოქმედი და ქმნილება

რანერი ღმერთს მხოლოდ ჩვენთან მიმართებაში განიხილავს და სწამს, რომ „ადამიანის არსებობა შესაძლებელია, რადგან ლოგოსის ექსტერიორიზაცია არის შესაძლებელი“.⁶⁰ ამას ის ანთროპოცენტრიზმამდე მიჰყავს. ხსნის იკონომიაზე საუბრისას, რანერი ვრცლად განიხილავს ადამიანურ ბუნებას, მაგრამ თითქმის არაფერს ამბობს ჯვარსა და სულთმოფენობაზე. ის კმაყოფილდება ანთროპოლოგიაზე ფოკუსირებით და მას მიიჩნევს თავისი

⁵⁸ Torrance T.F., *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh, 1994, 101.

⁵⁹ Augustine, *The Trinity*, Translated by E. Hill, in: *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Edited by J.E. Rotelle, Part I, Vol. 5, New York, 1991, 43.

⁶⁰ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 33.

თეოლოგიის ბირთვად. პოლ მონარი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „რანერს არ შეუძლია თავიდან აიცილოს თეოლოგიის რედუცირება ანთროპოლოგიაზე“⁶¹. ამის ანალოგიურად, კატერინა ლაკუნია ასკვნის, რომ „რანერის თეოლოგია ანთროპოლოგიაა“.⁶² შეიძლება გვეფიქრა, რომ თავად რანერი გააპროტესტებდა მისი თეოლოგიის რედუცირებას ანთროპოლოგიაზე, მაგრამ ის თავის ნაწერებში ერთ ადგილას აღნიშნავს, რომ ძის ადამიანურ ბუნებასთან მარადიული ჰიპოსტასური კავშირის გამო „თეოლოგია მარადიულად ანთროპოლოგიაა“.⁶³

რანერის მსგავსად, ავგუსტინეც ძალიან ინტერესდება ანთროპოლოგიით და ღმერთის შემდეგ ყველაზე მაღლა საკუთარი თავის შეცნობას აყენებს. თუმცა, ავგუსტინე განასხვავებს რა ერთმანეთისგან იკონომიურ სამებას იმანენტური სამებისგან, მას შეუძლია მკაცრი განსხვავება შეინარჩუნოს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის და თავიდან აიცილოს თეოლოგიის მთლიანი რედუქცია ანთროპოლოგიაზე. ეს მკვეთრი განსხვავება შემოქმედსა და ქმნილებას შორის უფრო შეესაბამება ბიბლიურ უწყებასა და ქრისტიანული აზრის ისტორიას, ვიდრე რანერის ნააზრევს. თეოლოგიის რანერისეული რედუქცია ანთროპოლოგიაზე ძალიან ახლოს დგას ფოიერბახის კონცეფციასთან, რომელიც ღმერთს კაცობრიობის პროექციად მიიჩნევს.

5. ღმერთის იმანენტურობა და ტრანსცენდენტურობა

რანერის ხსნის იკონომიაზე ფოკუსირებას შედეგად მოაქვს არამართო მისი თეოლოგიის ანთროპომორფისტული ხასიათი, არამედ ღმერთის იმანენტურობის წინ წამოწევა მისი ტრანსცენდენტურობის ხარჯზე. რანერი აღიარებს ღმერთის თავისუფალ არჩე-

⁶¹ Molnar P.D., *Divine Freedom and the Doctrine of the Immanent Trinity: In Dialogue with Karl Barth and Contemporary Theology*, Edinburgh and New, 2002, 51-52.

⁶² La Cugna C.M., *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco, 1991, 101.

⁶³ Rahner K., *On the Theology of the Incarnation*, Translated by K. Smyth, Theological Investigations, Vol. IV, New York, 1982, 116.

ვანს – შეექმნა თუ არა სამყარო⁶⁴, მაგრამ შესაქმნის შემდეგ ღვთაებრივ თავისუფლებას არსებითად არარსებულად მიიჩნევს. რანერს, სავარაუდოდ, სურს მასთან ღვთაებრივი იმანენტურობა და ტრანსცენდენტურობა განონასწორებული იყოს, მაგრამ ღვთის მისეული ხედვა ზღუდავს ღვთაებრივ თავისუფლებასა და ტრანსცენდენტურობას. ამის საპირისპიროდ, იმანენტური სამების ავგუსტინესეული ხედვა არ ამცირებს მის ტრანსცენდენტურობას და იკონომიური სამების მისეული კონცეფცია ინარჩუნებს მის იმანენტურობას.

VIII. დასკვნა

კარლ რანერი მიიჩნევს, რომ დასავლური ტრინიტარული ტრადიცია გზას ასცდა, როდესაც იმანენტურ სამებასა და იკონომიურ სამებას შორის დიდი განსხვავება დაადგინა. იგი დასავლურ ტრადიციას აკრიტიკებს იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელი კონცენტრირებულია იმანენტურ სამებაზე, რომელსაც განაცალკევებს დანარჩენი თეოლოგიისგან და რწმენითი ცხოვრებისგან და, რომ სათანადოდ ვერ განასხვავებს სამების პირებსა და მათ მისიებს. ამის ნაცვლად, მას სურს სამების თეოლოგია დააფუძნოს სამპიროვანი ღმერთის ეგზისტენციალურ გამოცდილებაზე გამოხსნის იკონომიაში და ბაზისულ აქსიომად გვთავაზობს იკონომიური სამებისა და იმანენტური სამების ტოლობას. რანერი ავგუსტინეს აკრიტიკებს დასავლური ტრადიციის ნაკლულოვანებების გამო, მაგრამ დასავლური იდეები, რომლებსაც ის უპირისპირდება, დიდწილად ავგუსტინეს არ ეკუთვნის. ამასთან, რანერის ძირითად აქსიომას ის მრავალრიცხოვან პრობლემებთან მიჰყავს, რომელთა თავიდან აცილებას შეძლებდა იმანენტური და იკონომიური სამებების ავგუსტინესეული ხედვა რომ გაეზიარებინა. ავგუსტინეს მიხედვით, იკონომიურ სამებასა და იმანენტურ სამებას შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს, მაგრამ ისინი ერთმანეთს არ ემთხვევა, იკონომიური სამება იმანენტურის გამოვლინებაა. შეიძლება მართლაც არსებობდეს გზა, რომლითაც ავგუსტინეს ტრადი-

⁶⁴ Rahner K., *The Trinity*, Translated by J. Donceel, New York, 1997, 86.

N3(12)-2021

ლოგიური მოძღვრების გაუმჯობესება შეიძლება, მაგრამ რანერის
იდენტობის აქსიომა ამ თვალსაზრისით არ გამოდგება.

RAHNER'S TRINITY CONCEPTION

Teimuraz Buadze*

One of the influential catholic theologians of the XX century Karl Rahner wrote extensively about Trinity. We decided to analyze Rahners triadological considerations in the contexts of Augustinian Triadology. Two important circumstances prompted us to make this decision: First, Rahner himself developed his own triadological doctrine in the context of opposition to Augustine of Hippo; Second, Augustine's theology is much better known in Georgia than of Rahner's one. This will allow Georgian readers to better Understand Runner's innovative ideas.

Essential, but not the only, circumstances that distinguishes Rahner's Triadology from Augustian's one is that former identifies immanent Trinity with economic Trinity. The article discusses some difficulties, into which this identification leads Rahner's Triadology. The difficulties could be absent had Rahner remained faithful to Augustine's view.

The main difficulty that Rahners Triadology cannot avoid is that Incarnation is not directly related to the Christ's soteriological function.

Key words: Immanent Trinity; economic Trinity; Triadology, Christology, Soteriology.

* Professor at Sul Khan-Saba Orbeliani University. t.buadze@sabauni.edu.ge

**ქართულად შემოთრანილი
ერთი იერუსალიმური ლიტურგიის ბერძნული ორიგინალი**

მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ბ. ებრალიძე*

I. შესავალი

საყოველთაოდ ცნობილია ქართული ხელნაწერების მნიშვნელობა იერუსალიმის საპატრიარქოს ლიტურგიის ისტორიის შესასწავლად, რადგან ბერძნული დედნების დაკარგვის ფონზე, ხშირ შემთხვევაში, ლიტურგიულმა ტექსტებმა სწორედ ქართული თარგმანების საშუალებით მოაღწია ჩვენს დრომდე¹.

ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენს არც *კურთხევანი*, ეკლესიის მთავარი რიტუალებისა და ძირითადი ტექსტების კრებული, რომლის შესწავლასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს წმინდა ქალაქის ლიტურგიული ტრადიციის გასაცნობად².

როგორც წესი, წმინდა ქალაქისა და პალესტინის *კურთხევანის* შესწავლისას მკვლევართა ძირითადი ყურადღება იაკობის ჟამის ნირვისადმია მიპყრობილი, შემდეგ კი, იკვლევენ ეკლესიის სხვა საიდუმლოებებს, მათ შორის ქრისტიანული ინიციაციის ლიტურგიას, რომელიც სინას მთაზე, წმ. ეკატერინეს მონასტერში დაცულ-

* დოქტორანტი (აღმოსავლეთის პონტიფიკური ინსტიტუტი), ლატერანის პონტიფიკური უნივერსიტეტი მიწვეული ლექტორი. beqa.ebraliidze@gmail.com

¹ იერუსალიმური ლიტურგიული ტრადიციის ქართულ წყაროთა მოკლე, სისტემური მიმოხილვისათვის იხ., Хевсуриани Л., Богослужение ГПЦ, в книге: Православная Энциклопедия, XIII, Москва 2006, 234-242; ასევე იხ., Frøyskov S.S., The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources and Studies, in: Inquiries into Eastern Christian Worship, Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Edited by B. Groen, S. Hawkes-Teeples and S. Alexopoulos, Louvain, 2012, 227-267.

² იერუსალიმური კურთხევანის შესწავლის მიმოხილვისა და ქართული წყაროების მნიშვნელობისათვის იხ., Brakmann H., Chronz T., Ist das Jerusalem Euchologion noch zu retten?, Archiv für Liturgiewissenschaft, Vol.54, 2012, 1-28.

მა X საუკუნის ორმა ქართულმა ხელნაწერმა შემოგვინახა: *Sin. Geo. O. 12*-მა და *Sin. Geo. O. 66*-მა³.

ამ ორ ქართულ ხელნაწერზე დაყრდნობით, 2010 წელს პროფესორმა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა გამოაქვეყნა კათაკმევლობისა და ნათლობის წეს-განგებები⁴. როგორც თავად ტექსტის გამომცემელი შენიშნავს, მართალია, ხელნაწერები X საუკუნით თარიღდება, მაგრამ მათში შემონახული ტექსტები გაცილებით ადრე უნდა ყოფილიყო თარგმნილი, რადგან ისინი წარმოადგენენ იერუსალიმის საპატრიარქოს ლიტურგიულ პრაქტიკას, პირველ ათასწლეულში.

მაღალ დონეზე შესრულებულ გამოცემას თან ახლავს პირველადი მნიშვნელობის კომენტარებიც, რომელიც მკითხველს ეხმარება ტექსტის ფილოლოგიური და ზოგიერთი ლიტურგიული თავისებურებების გააზრებაში. თუმცა, თავისი მაღალი მნიშვნელობიდან, კომპლექსური ლიტურგიული და თეოლოგიური შედგენილობიდან გამომდინარე (რაც გულისხმობს რიტუალში რამდენიმე არქეოლოგიური შრის არსებობასაც), ქრისტიანული ინიციაციის ლიტურგიის შესწავლა ჯერ კიდევ ამოუწურავ საკითხად რჩება.

ამჯერად გვსურს წინამდებარე მოკლე კომენტარი დაგუთმოდ ინიციაციის რიტუალის პირველ, შესავალ ლოცვას, რომელიც შემორჩენილია მხოლოდ *Sin. Geo. O. 12*-ში (101r-v) და სახელიდება, როგორც “ახლისა ემბაზისა განწმედასა ეპისკოპოსისა მიერ, გინა მღვდლისა”.

II. ბერძნული ორიგინალი

სახეზე გვაქვს მეტად იშვიათი ლოცვა, რომლის ბერძნული ორიგინალის მოძიება ამ დრომდე ვერ ხერხდებოდა, თუმცა პალეს-

³ ხელნაწერთა აღწერილობისათვის იხ., ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, ტ. III, ე. მეტრეველის რედაქტორობით, თბილისი, 1987, 33-47, 70-76.

⁴ კოჭლამაზაშვილი ე., კათაკმევლობისა და ნათლისღების წეს-განგებანი „კურთხევათა“ უძველეს ქართულ კრებულებში, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, N3, 2010, 578-646.

ტინური წარმოშობისა და გავლენების ბიზანტიური ექქოლოგიონების შესწავლამ აჩვენა, რომ შესაძლებელია ხსენებული ლოცვის ორიგინალის მოძიება.

ამასთან დაკავშირებით, საყურადღებოა დმიტრიევსკის მიერ გამოცემულ ხელნაწერთა აღწერილობაში შესული XIII საუკუნის ექქოლოგიონი სინას მთიდან *Sin.Gr.O. 982*, რომელიც შეიცავს ლოცვის ფრაგმენტს:

«Εὐχὴ ὁμοία· Ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν Ἰσοῦ Χριστοῦ, ὁ διὰ τῆς ἐπιφωτῆσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος τὸν Ἰορδάνον ποταμὸν ἀγιάσας καὶ θείον ἀποτελέσας δοχεῖον...»⁵

სინური ხელნაწერის ბერძნული ტექსტი, გარდა იმისა, რომ მხოლოდ ფრაგმენტულადაა წარმოდგენილი, ფურცლების არევის გამო სავსებით უკონტექსტოდაცაა მოთავსებული სხვა ლოცვებს შორის⁶. თუმცა, ხსენებული ფრაგმენტი ემთხვევა ქართული ტექსტის დასაწყისს.

საბედნიეროდ, *Sin.Gr.O. 982* არ არის ერთადერთი ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო ლოცვას შეიცავს. იგი ასევე შემოგვინახა იერუსალიმური ლიტურგიული გავლენებით ცნობილმა XII-XIII საუკუნეების იტალო-ბიზანტიურმა ხელნაწერებმა *Grottaferrata Γ.β.IV* (ff. 94v-95r), *Grottaferrata Γ.β.VI* (f. 99rv) და *El Escorial X.IV.13* (f. 88r)⁷, ამ უკანასკნელის ტექსტი გამოსცა პროფესორმა პარენტიმ, რაც მისი ქართულ ტექსტთან შედარების შესაძლებლობას იძლევა:

ახლისა ემზაზისა განწმედასა ეპის- კოპოსისა მიერ, გინა მღვდელისა.	[Εὐχὴ εἰς] ἐγκαινισμὸν καταμψήθρα.
--	---------------------------------------

⁵ Дмитриевский А.А., Описание Литургических Рукописей, Хранящихся в Библиотеках Православного Востока, Т. 2: Ευχολόγια, Киев, 1901, 237.

⁶ შეად., Parenti S., Un eucologio poco noto del Salento El Escorial X.IV.13, in: Studi sull'Oriente Cristiano, 15/2 (2011), 168.

⁷ იხ., იქვე, 168.

პირველად დასწეროს ჯუარი ოთხ-თავე კიდეთა ზედა ჯუარის სახედ და საშუაალ და ესე ლოცვაჲ წარ-თქუას: ღმერთო და მამაო უფლისა ჩუენი-სა იესუ ქრისტესო, რომელმან სულითა წმიდითა შენითა იორდა-ნს მდინარჲ განსწმიდე და განა-ნესე იგი ყოფად საბანელად საღმრთოდ, ინებე ანცა და ყავ ემბაზი ესე სულიერ, რაჲთა მიეცე-მოდის ამისგან ძლიერებაჲ გამოჴს-ნისაჲ და სინმდისაჲ, რაჲთა რომელნი მართლითა სარწმუნოე-ბითა ამას შინა განიბანენ, წმიდა იყვნენ ყოვლისაგან ცოდვისა, გა-ნახლებულნი მეორედ შობითა, მადლითა და კაცთმოყუარებითა მხოლოდშობილისა ძისა შენისაჲ-თა, რომლისა თანა კურთხეულ ხარ თანა ყოვლადწმიდით, ერთარსით სულით შენითურთ, ან და მარადის და უკუნიითი-უკუნისამდე, ამენ⁸.	[Ὁ Θε]δς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰσοῦ Χριστοῦ, ὁ διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου πνεύματος τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν ἁγιάσας καὶ θεῖον ἐν αὐτῷ μυστήριον ἀποτελέσας, αὐτὸς ἐνδόκησον γενέσθαι καὶ νῦν κολμῆθραν ταύτην ἁγίαν τε καὶ πνευματικὴν, διδοὺς ἐν αὐτῇ σωτήριον δύναμιν καὶ εὐλογίαν ἀπολυτρώσεως, ὅπως οἱ μετὰ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἐν αὐτῇ λουόμενοι, καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας, ἀνέλθωσιν ἀνακαινισθέντες διὰ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας. Χάριτι καὶ οἰκτηριμοῖς καὶ φιλανθρωπία τοῦ μοιγενοῦς σοῦ υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι... Εὐχὴ ἐπὶ σταυροποιγίῳ. Εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἀμήν⁹.
---	--

შედარებისას თვალსაჩინოა მცირედი რედაქციული თავისებუ-რებები: ბერძნული ტექსტი, ქართულისაგან განსხვავებით, არ აკონკრეტებს მლოცველის საღვთისმსახურო ხარისხს; ქართული ტექსტი სანათლავში ჯვრის გამოსახვას ლოცვის დასაწყისში მიუ-

⁸ კოჭლამაზაშვილი ე., კათაკმევლობისა და ნათლისღების წეს-განგებანი „კურთხევათა“ უძველეს ქართულ კრებულებში, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, N3, 2010, 606.

⁹ Parenti S., Un eucologio poco noto del Salento El Escorial X.IV.13, in: Studi sull'Oriente Cristiano, 15/2 (2011), 191-192.

თითებს, რაიმე ფორმულის გარეშე, ბერძნული კი მას ტექსტის ბოლოს ათავსებს და სამების სახელის მოხმობასაც ურთავს.

გარდა ამისა, შეიმჩნევა რამდენიმე ტექსტოლოგიური სხვაობაც, მაგ., ლოცვის დასაწყისში ბერძნული ტექსტი ხმარობს ტერმინს **ἐπιφωτισεως** (გამოჩინებითა/მოსვლითა), მაშინ, როდესაც ქართულში პირდაპირ არის „სულითა წმიდითა შენითა“. ამავე წინადადებაში, ბერძნული ტექსტი იორდანეს იხსნებს საღმრთო საიდუმლოს აღსრულების ადგილად: **καὶ θεῖον ἐν αὐτῷ μυστήριον ἀποτελέσας**, მაშინ როდესაც ქართული ტექსტი მას ახსენებს „საბანელად საღმრთოდ“, და ა.შ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ, მართალია, სიტყვა „ემბაზი“ ბერძნული წარმოშობისაა და მოდის **ἐμβασις**-იდან, მაგრამ რამდენად უცნაურიც არ უნდა იყოს, ხშირად ძველ ქართულ ახალ აღთქმაში ამ ბერძნული ტერმინით ქართულად სხვა ბერძნული სიტყვა – **κοιλυμῆθρα** – ითარგმნება (მაგ. ინ. 9:7¹⁰); და მართლაც, ამ ლოცვის შემთხვევაშიც, „ემბაზი“ თარგმნის არა საკუთრივ **ἐμβασις**-ს, არამედ **κοιλυμῆθρα**-ს. ეს პატარა მაგალითი შესანიშნავად მოწმობს იმაზე, თუ რამდენად პირობითი შეიძლება იყოს თარგმანზე დაყრდნობით ტექსტის რეტროვერსიის რეკონსტრუქციის მცდელობები¹¹.

III. წარმომავლობა

ამ, კონსტანტინოპოლური ტრადიციისათვის სავსებით უცხო, ლოცვის პალესტინური ფესვები ეჭვს არ იწვევს. შეკითხვა, რომელიც ხსენებული ლოცვის წარმომავლობის შესახებ დაისმის, არის არა ტოპოლოგიური, არამედ რიტუალური ხასიათისა: სახეზე გვაქვს სამონასტრო თუ საკათედრო ტრადიციის ლოცვა?

¹⁰ Molitor Cf.J., *Glossarium Ibericum in Quattuor Evangelia Et Actus Apostolorum Antiquioris Versionis Etiam Textus Channeti Et Haemeti Complectens I*, CSCO 228, Subsidia 20, Louvain, 1962, 116.

¹¹ მაგ., კოჭლამაზაშვილი ე., კათაკმევლობისა და ნათლისღების წეს-განგებანი „კურთხევათა“ უძველეს ქართულ კრებულებში, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, N3, 2010, 587.

სანამ საკითხის განხილვაზე გადავიდოდეთ, საჭიროა მოკლედ აიხსნას თავად კურთხევის ობიექტის – ემბაზის რაობა. დღეს, სიტყვა „ემბაზი“ ბუნებრივად უკავშირდება საშუალო ზომის ქვის ან მეტალის რიტუალურ ჭურჭელს. მართლაც, ქართულ არქეოლოგიურ წყაროებში თითქმის არ დასტურდება ტაძართან არსებული ბაპტისტერიუმები/სანათლავეები მოზრდილი აუზების სახით. ამის საპირისპიროდ, უხვად გვაქვს მონუმენტები მოძრავი (ზოგ შემთხვევაში კი უძრავიც) ჭურჭლის – ემბაზის შესახებ¹².

ჩანს, ადრეული ქართული სანათლავეების ხასიათი ზედმინვენით არ ასახავს იერუსალიმურ ლიტურგიულ პრაქტიკას, რადგან პალესტინის ტერიტორიაზე განლაგებულ მნიშვნელოვან საეპისკოპოსო ცენტრებთან დაკავშირებული არაერთი სანათლავეა აღმოჩენილი – იერუსალიმში, ღაზაში, ასკალონში, ნიკოპოლისში, დორში და სხვ. ასეთი „საკათედრო“ ბაპტისტერიუმების ძირითად მახასიათებელს წარმოადგენდა ორდარბაზიანი სანათლავე სივრცეები, რომელთაგან პირველში აღესრულებოდა შეფუცების რიტუალები, მეორეში კი უშუალოდ ნათლობა¹³.

ამასთან ერთად, გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ დაახლოებით VI საუკუნიდან მკვეთრად გაიზარდა მონასტრებში ნათლობის მსურველთა რიცხვი, რაც თავისთავად დაკავშირებული იყო ზოგადად ნათლობის მსურველთა რიცხვის ზრდასთან და უკვე VII საუკუნისათვის პალესტინურ არქეოლოგიაში სამონასტრო სანათლავეები ადგილობრივად აღმოჩენილი ბაპტისტერიუმების დაახ. 40% შეადგენს¹⁴.

¹² ვრცლად იხ., Iamanidzé N., *Les installations liturgiques sculptées des églises de Géorgie (VIe-XIIIe siècles)*, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, Vol.15, Turnhout, 2010, 19-44.

¹³ იხ., Day J., *Baptism in Early Byzantine Palestine 325-451*, GLS 13, Piscataway NJ 2009, 18-27.

¹⁴ ვრცლად იხ., M. Ben-Pechat, *Baptism and Monasticism in the Holy Land according to Archaeological and Literary Evidence*, in: *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries. Archaeological Essays in Honour of Virgilio C. Corbo*, Edited by G.C. Bottini, L. Di Segni and E. Alliata, *Collectio Maior* 36, Jerusalem, 1990, 501-522.

ასეთი სამონასტრო ნათლობების უმრავლესობა, თავისებურ ხასიათს ატარებდა, განსაკუთრებით კი ე.წ. „ევანგელური ნათლობების“ შემთხვევაში: უდაბნო, სადაც ურბანული ეკლესიის ქადაგების ხმა ვერ აღწევდა, დასახლებული იყო ნომადური და ნახევრად ნომადური ტომებით. ამ შემთხვევაში ერემიტები და მონოზენები წარმოადგენდნენ მნიშვნელოვან მისიონერულ ძალას, რომელიც ახორციელებდა ამ ტომთა ევანგელიზაციას. ასეთი ნათლობები ხშირად დაკავშირებული იყო სასწაულთან, და გარდა იმისა, რომ რიტუალურად განსხვავდებოდა საკათედრო ტიპის ნათლობებისაგან (მაგ. როგორც წესი, არ ხდებოდა ნათლობამდელი და შემდგომი ცხება), უმრავლეს შემთხვევაში თავისუფალი იყო ასევე კატეხიზაციისა და კათაკმევლობასთან დაკავშირებული ლიტურგიული ციკლებისაგანაც¹⁵.

ამ ყველაფერთან ერთად, იმის გათვალისწინებით, რომ ემბაზის კურთხევის ხსენებული წესი ერთი მხრივ დაკავშირებულია კათაკმეველთა ორდინალურ ციკლთან, მეორე მხრივ კი მასში მკვეთრად გამოხატული კლერიკალური ელემენტი („ეპისკოპოსისა მიერ, გინა მღდელისა“), ცხადია, რომ იგი უნდა მომდინარეობდეს არა სამონასტრო, არამედ საკათედრო წრეებიდან.

IV. დანიშნულება

თავად ლოცვის ტექსტი ცხადად მიანიშნებს იმაზე, რომ ემბაზის დანიშნულება არის „განახლება მეორედ შობისა“, შესაბამისად, ემბაზი განკუთვნილი იყო არა წმინდა მიწაზე გავრცელებული მომლოცველთა რიტუალური განბანვისათვის¹⁶, არამედ, მეორედ შობის - ნათლისღების საიდუმლოსათვის. ამას მოწმობს ამ ლოცვის

¹⁵ იხ., Day J., *Baptism in Early Byzantine Palestine 325-451*, GLS 13, Piscataway NJ 2009, 28-37.

¹⁶ ისტორიული და არქეოლოგიური ცნობები ადასტურებენ წმინდა მიწაზე გავრცელებულ ჩვეულებას, რომლის თანახმადაც მომლოცველები მონაწილეობდნენ ერთგვარ რიტუალურ განბანვაში, მაგრამ ასეთი რიტუალები ძირითადად დაკავშირებული იყო ბიბლიურ ადგილებთან და არა საგანგებოდ შექმნილ საბანელებთან თუ ემბაზებთან. იხ., იქვე, 43.

უძველეს ქართულ კურთხევანში უშუალოდ ნათლობისათვის განკუთვნილ წეს-განგებათა წინ მოთავსებაც. მსგავსი მოსაზრება აქვს ტექსტის გამომცემელსაც, რომელიც შენიშნავს, რომ თავად ხელნაწერის პუნქტუაცია იმაზე მიუთითებს, რომ ეს ლოცვა სწორედ ქრისტიანული ინიციაციის სექციას ეკუთვნის¹⁷.

საკუთრივ ტექსტის დასათაურება, როგორც ქართულში (*ახლისა ემბაზისა განწმედასა*), ასევე ბერძნულში (*ἐγκαινισμὸν κολυμβήθρας*) ორაზროვნებას იწვევს და, შესაძლოა, გაიაზრებოდეს როგორც მითითება ახალი ბაპტისტერიუმის, ან ახალი ემბაზის ენკენიაზე. თუმცა ე. კოჭლამაზაშვილი მიიჩნევს, რომ სინამდვილეში ესაა ორდინალური ლოცვა, რომელიც წლითიწლად იკითხებოდა, დიდმარხვის დაწყებამდე: როდესაც იწყებოდა კათაკმეველთა მომზადება, მზადდებოდა ასევე სანათლაიც¹⁸.

მართალია, არ ჩანს პალესტინურ კონტექსტში ხსენებული თეორიის პირდაპირი ისტორიულ-არქეოლოგიური მტკიცებულებები, მაგრამ პატივცემული მკვლევარის ინტუიციური მიგნება დასტურდება შედარებითი ლიტურგიის (*Liturgie comparée*) მეთოდზე დაყრდნობით.

როგორც სვეეროს ანტიოქიელის (†538) კატეხეტიური ქადაგებებიდან ჩანს, ანტიოქიაში, დიდი მარხვის დასაწყისში სანათლავები მთელი ორმოცეულის განმავლობაში იკეტებოდა. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ საჭირო იყო ბაპტისტერიუმის განწმენდა და მომზადება, ან დიდმარხვის დაწყების წინ, ან დალუქული სანათლავის გახსნის შემდეგ¹⁹. ლიტურგიის ევოლუციის კანონზომიერებით კი ასეთ სამზადისს მალევე უნდა შეეძინა რიტუალური ხასიათი.

¹⁷ კოჭლამაზაშვილი ე., კათაკმევლობისა და ნათლისღების წეს-განგებანი „კურთხევათა“ უძველეს ქართულ კრებულებში, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, N3, 2010, 586.

¹⁸ იხ., იქვე, 585-586.

¹⁹ იხ., Baumstark A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, ed. B. Botte, Chevetogne, 1953, 212; შეად., Righetti M., *Manuale di storia liturgica*. Vol. IV: I Sacramenti – I Sacramentali, Milano, 1959, 569.

მართლაც, გარდა ზემოთ მოხმობილი ბერძნულ-ქართული ლოცვისა, ასეთი რიტუალი დასტურდება მარონიტულ ლიტურგიულ ტრადიციაში. 1745 წელს გადანერგილი სირიული ხელნაწერი *Vat.Syr. 312*, შეიცავს ვნების შვიდეულის ორშაბათს, სამშაბათს, ოთხშაბათსა და ხუთშაბათს სანათლავის მომზადებისას წასაკითხ კომპლექსურ ლიტურგიულ ერთეულებს²⁰.

ნათლობისათვის მზადების პირობებში ბაპტისტერიუმის მომზადების ელემენტები უცხო არ იყო არც დასავლეთის ეკლესიებისათვის²¹. ამბროსი მედიოლანელის (†397) ცნობით, კათაკმევლები მხოლოდ მას შემდეგ დაიშვებოდნენ მთელი მარხვის განმავლობაში ჩაკეტილ ბაპტისტერიუმში, რაც დიდ შაბათს აღესრულებოდა უკანასკნელი ეგზორციზმი, რომელიც დასავლურ ლიტურგიულ ტრადიციაში „ეფათას“ სახელით არის ცნობილი (შდრ. მკ. 7:34); ამ დროს ხდებოდა ნათვლად განმზადებულ პირებზე სახარებისეული ჟესტიკულაციის გამეორება²². ცნობილი ლიტურგისტის, მაურიციო რიგეტის დაკვირვებით, მილანის მსგავსი ტრადიცია დასტურდება გალიურ ლიტურგიულ წესშიც. მაგ. ცნობილია, რომ ორანჟის პირველმა კრებამ 441 წელს, მე-19 კანონით აკრძალა კათაკმევლთა ბაპტისტერიუმში შესვლა²³. მარხვის განმავლობაში ბაპტისტერიუმის დაკეტვისა და გახსნის ცერემონია ჩანს ასევე VII საუკუნის ფსევდო-გრეგმანე პარიზელის ეპისტოლეშიც²⁴.

²⁰ ვრცლად იხ., Mouhanna A., Un ensemble de textes pour l'ouverture du baptistère les premiers jours de la Semaine Sainte, in: *Parole de l'Orient* 9 (1979-1980), 113-133. შეად., Parenti S., Un eucologio poco noto del Salento El Escorial X.IV.13, in: *Studi sull'Oriente Cristiano*, 15/2 (2011), 170.

²¹ იხ., Cabié R., Christian Initiation, in: *The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, Vol. III. The Sacraments, Edited by A.G. Martimort, (translated by J. O'Connell), Collegeville, 1988, 47-48.

²² „ეფათას“ რიტუალისა და სხვა სხენებული წყაროების მიმოხილვისათვის იხ., Righetti M., *Manuale di storia liturgica*. Vol. IV: I Sacramenti – I Sacramentali, Milano, 1959, 569-570. მ. რიგეტი იმონებს ამბროსი მედიოლანელის ნაშრომებს: *De Mysteriis* 2:5; *De Sacramentis* 1:4.

²³ Whitaker E.C., *Documents of the Baptismal Liturgy*, London, 1970, 228.

²⁴ PL 72, 129-132. შეად., Righetti M., *Manuale di storia liturgica*. Vol. IV: I Sacramenti – I Sacramentali, Milano, 1959, 570.

ესპანეთის შემთხვევაში, მოცარაბულ ლიტურგიულ წყაროებში მოიპოვება ლოცვა, რომელსაც ეპისკოპოსი წარმოთქვამდა აღდგომის ღამეს, საეპისკოპოსო ბეჭდით დალუქული ბაპტისტერიუმის შესასვლელში²⁵. ეს ლოცვა ტოლედოს მე-17 კრების უეჭველი გამოცხადებაა, რომელმაც 694 წელს მე-2 კანონით განაჩინა, რომ „დიდმარხვის დასაწყისში, რადგანაც ამ პერიოდიდან მოყოლებული აღარ არის ნათლობები, გარდა განსაკუთრებული შემთხვევებისა, სანათლაღი უნდა დაიბეჭდოს ეპისკოპოსის ბეჭდით, და დარჩეს ასე ვიდრე საიდუმლო სერობის დღესასწაულზე საკურთხევის განმოსვამდე“²⁶.

მაშასადამე, ნათლობისათვის მზადების პროცესში ბაპტისტერიუმის მომზადებაც უცხო არ ყოფილა უძველესი ქრისტიანული პრაქტიკისათვის, აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში. ბუნებრივია, ეს ლიტურგიული ტრადიციები ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ კიდეც, ტექსტოლოგიური თუ რიტუალური თვალსაზრისით²⁷.

V. დასკვნა

ყოველივე ზემოთ თქმულის შეჯერებით ჩანს, რომ:

ა) *Sin. Geo. O.* 12-ში დაცული სანათლავის კურთხევის იშვიათი ლოცვის ბერძნული ორიგინალი შემონახულია შედარებით გვანდელი ეპოქის რამდენიმე იტალო-ბიზანტიური ხელნაწერის წყალობით, რომლებიც ცნობილი არიან პალესტინური გავლენებით.

ბ) ეს შემთხვევა კიდეც ერთი კარგი მაგალითია, თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს პალესტინური ექვოლოგიონების ქართულ თარგმანებს, ბერძნულ ხელნაწერში მიმოზნეული თუ ასიმილირებული ტექსტების წარმომავლობის დასადგენად.

²⁵ იხ., იქვე, 570. შეად., Baumstark A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, ed. B. Botte, Chevetogne, 1953, 45-48.

²⁶ C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, 225.

²⁷ Baumstark A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, ed. B. Botte, Chevetogne, 1953, 213.

გ) ემბაზის კურთხევის პალესტინური ლოცვა მომდინარეობს არა სამონასტრო, არამედ საკათედრო წრეებიდან, შესაბამისად, ის უშუალოდ პალესტინის ლიტურგიულ ცენტრს - იერუსალიმს უნდა უკავშირდებოდეს.

დ) შედარებითი ლიტურგიის მეთოდზე დაყრდნობით შესაძლებელია დაესკვნას, რომ იგი გამოიყენებოდა კათაკმეველთა ლიტურგიულ ციკლში, ყოველწლიურად, და არა მხოლოდ ახალი სანათლავის კურთხევისას²⁸.

²⁸ მას შემდეგ, რაც წინამდებარე სტატია უკვე მზად იყო გამო-საქვეყნებლად, ჩვენთვის ხელმისაწვდომი გახდა თინათინ ქრონცის კვლე-ვა, რომელიც წარმოადგენს იერუსალიმური ტრადიციის ქართული კურ-თხევანებში შემორჩენილი ქრისტიანული ინიციაციის პირველად ლიტურ-გიულ ანალიზს. მკვლევარი მოკლედ ეხება ჩვენთვის საინტერესო ლოცვა-საც და იზიარებს ძირითად შეხედულებას, რომ ლოცვა დაკავშირებული იყო ვნების შვიდეულის ციკლთან და კათაკმეველთა მომზადების დამას-რულებელ ეტაპთან. ამასთანავე ასახელებს ლოცვის მხოლოდ ერთ ბერძ-ნულ ორიგინალს, რომელიც მას Grottaferrata Γ.β.IV-ში უნახავს. Chronz T., *Initiatio Christiana nach den georgischen Quellen der Alt-Jerusalem-Tradition*, in: *Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist*, (Hsrg.) T. Chronz, H. Brakmann, C. Sode, (Jerusalem Theologisches Forum 37), Münster, 2020, 221-250.

THE GREEK ORIGINAL OF A BAPTISM PRAYER PRESERVED IN GEORGIA

Fr. Leonide B. Ebralidze*

In the Georgian Euchology *Sin.Geo.O. 12* (10th century) of the Hagiopolite tradition, the rites of Christian initiation are preceeded by the prayer of blessing the baptismal font. The present article traces the Greek original of the prayer in the Italo-Greek Euchologes. Textual examination and the method of *Comparative Liturgy* show that the prayer comes from the cathedral tradition of Jerusalem and was used annually, in connection with the cycle of the catechumenate, when at a certain point in Lent the baptismal font was blessed.

Key words: Hagiopolite Liturgy; Georgian Euchology; Christian Initiation; Blessing of the baptismal font.

* Ph.D. Candidate at PIO, Visiting Lecturer at PUL. beqa.ebralidze@gmail.com

ბრიტოლ ნოსელის კოსმოლოგიური კონცეპტი

გოჩა ბარნოვი*

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხი, რომლითაც ქრისტიანობა მკვეთრ დაპირისპირებაში მოვიდა ძველ ბერძნულ ფილოსოფიასთან, იყო შესაქმე. ბერძნული ფილოსოფია სამყაროს შექმნის შესახებ სულ ორ მოსაზრებას იცნობს, პირველი, რომლის თანახმად, შესაქმე ესაა უქმნელი, უზრუნველი და უფორმო მატერიისათვის ფორმის მიცემა (პლატონი, არისტოტელე) და მეორე, შესაქმის წარმოშობა ღმერთის არსებისაგან, რომელსაც სხვადასხვა ფორმით ასწავლიდნენ სტოელები და ნეოპლატონიკოსები. ბერძენისათვის შეუძლებელია რამე წარმოედგეს არაფრისაგან, ან დასრულდეს არაფერში. შესაბამისად, შესაქმე დამოკიდებულია პლატონიზმისა და არისტოტელიზმის ონტოლოგიურ დიარხიაზე ან სტოელებისა და ნეოპლატონიკოსების პანთეიზმზე.

სწორედ, ამის საპირისპიროდ, პატერიკული თეოლოგია აცხადებს, რომ სამყარო არ მოსულა რაიმე წინასწარ არსებული მატერიისაგან, არამედ არარსისგან¹ და მხოლოდ ღმერთის თავისუ-

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დეკანი, პროფესორი g.barnovi@sabauni.edu.ge

¹ რაში მდგომარეობს არარსისაგან სამყაროს შექმნის მთელი საიდუმლო: მთელი სამყარო, იქნება ეს გრძნობითი თუ გონიერი, არ წარმოდგება სამპიროვანი ღმერთის არსებისაგან, რომელიც არის ქვეშარიტი არსი, არამედ იქმნება, როგორც ღმერთისაგან რადიკალურად განსხვავებული არსება. შესაბამისად, მთელი შესაქმე არის განსხვავებული არსებისა ღმერთთან მიმართებაში. ადამიანები, რასაც წარმოვშობთ და ვქმნით, წარმოვშობთ და ვქმნით ჩვენი არსებისაგან ან ამა თუ იმ საგნის არსებისაგან. მაგრამ, ღმერთი ქმნის აბსოლუტურად ყველაფერს არა თავისი არსისგან, არც რომელიმე საგნის არსებისაგან, არამედ მხოლოდ საკუთარი განზრახვითა და ენერგიით. შესაბამისად, არაფერი არ შუამდგომლობს ღმერთსა და ქმნილ რეალობას შორის (იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, PG 94, 812). „არაფერი“ არის არარსებული (ფიქცია, მოგონება, ტყუილი). შესაბამისად, თეოლოგიაც დიდად არ ეწინააღმდეგება ძველი ბერძნული ფილოსოფიის თეზას, რომ „არაფერი არ იქმნება

ფალი ნებითა და ენერგიით. ეს სწავლება წმინდა წერილს ეფუძნება, მაგრამ მისი განვითარება არის IV საუკუნის მამების, და განსაკუთრებით კაბადოკიელების დამსახურება.

პლატონი ისე მჭიდროდ აკავშირებდა ღმერთსა და შესაქმეს, რომ წარმოდგენილი იყო ღმერთი შესაქმის გარეშე. პლატონისათვის ამგვარი მოსაზრების მოტივაცია იყო იმ დროს გავრცელებული მოსაზრებები, რომ სამყარო არის შემთხვევითი მოვლენა, როგორც ამას ეპიკურელები ამბობდნენ, რომ თავად ბუნების კანონებია ღმერთი; ანუ არაფერი შეგვიძლია ვთქვათ ღმერთის შესახებ, გარდა იმისა, რომ თავად ბუნება შეიცავს თავის თავში ლოგიკურ და თანამყოფ და შეჭიდულობის ძალებს. ეს მოსაზრება პირველად ჩნდება პარმენიდესა და პერაკლიტესთან. მათ საპირისპიროდ, პლატონი ამბობდა, რომ სამყარო შეიქმნა ვილაცი-საგან, რომელსაც უწოდებს მამას. მართალია, სამყარო მამამ შექმნა, მაგრამ ის სამყაროში მოქმედებს, როგორც ხელოვანი, რომელიც იღებს მატერიას, იღებს ტილოს და ზედ გადააქვს ის,

არაფრისაგან“ (პარმენიდე), რადგან მისთვის ყველაფერი არსებობას ღმერთის განზრახვისა და ენერგიისაგან იწყებს. ამიტომაც, თეოლოგია, მთელ შესაქმეს უკვე დაუსრულებელ, უსაზღვრო და განუღებელ საღვთო უსასრულობაში განათავსებს. ეს კი უკვე სამყაროს გაღმერთებასა და თავყვანისცემას გამოიწვევს. რაც მთავარია, ქმნილებები არ არიან ღმერთთან თანამყოფნი. სამყაროს არარსობიდან შექმნის გაგებით უქმდება დიარქიული ფილოსოფიური მოსაზრება (მაქსიმე აღმსარებელი, სიყვარულის თავები, PG 90, 1025; 1049). თვითმყოფი (სრული, თავისთავად მყოფი, დამოუკიდებელი, ავტონომიური) მხოლოდ ღმერთია, რომელიც არა თავისი არსისაგან, არამედ არარსობიდან ქმნის ყველაფერს, და მათ შორის ადამიანსაც. შესაბამისად, თეოლოგიურადაც მისაღებია ფილოსოფიური თეზა, რომ, რაც კი არსებობს, არსებობს თავისთავად, როგორც თვითმყოფი, და რომ „არაფრისაგან არაფერი არ იქმნება“, და ეს იმიტომ, რომ მთელი შესაქმე წარმოდგება თვითმყოფი ღმერთისაგან. ძველი აღთქმის წიგნებიდან ჩანს, რომ ყველაფერი ხელთ უპყრია ღმერთს – სამყარო, ადამიანი და ისტორია, და წარმართავს ყველაფერს ისე, როგორც მოისურვებს. ყველაფერი იღებს სიცოცხლეს და მოძრაობს მხოლოდ ღმერთისაგან (ფსალმუნი 103, 28-30). მაკაბელთა მეორე წიგნში არსებული განცალკევებული (ელინისტური და არა ბიბლიური) ფრაზა სამყაროს „არარსობიდან“ შექმნის შესახებ გაცილებით სუსტად გამოიყურება, ვიდრე ძველი აღთქმის წიგნების ტიპოლოგიური აღწერილობები სამყაროს ღმერთზე დამოკიდებულების შესახებ.

რისი შექმნაც სურს; ე.ი. ღმერთი ქმნის წინასწარ არსებული მატერიალისაგან. ეს სამყარო არის საუკეთესო, როგორც ეს შესაძლებელი იყო, თუმცა არა სრულყოფილი. სრულყოფილი კი ვერ იქნებოდა, რადგან თავისი კანონებით ადგილი და მატერია წინააღმდეგობდა შემოქმედის მცდელობას, იდეების საფუძველზე შეექმნა სრულყოფილი სამყარო. შესაბამისად, ეს სამყარო არის ძალიან კარგი, მაგრამ არა იდეალური. იდეალური მხოლოდ იდეების სამყაროა, რომელიც არ არის ის, რასაც ვხედავთ, მაგრამ არის აბსოლუტურად სრულყოფილი.

ახლა, რას ამბობენ კაბადოკიელები და, განსაკუთრებით, ბასილი დიდის უმცროსი ძმა გრიგოლი, ნისის ეპისკოპოსი: ღმერთი არ არის უფორმო მატერიის უბრალოდ ფორმის მიმცემი, არამედ ამ მატერიის არსების შემქნელიც. სხვაგვარად, მატერია არ არსებობდა დასაბამიდანვე, როგორც თავად ღმერთი, არამედ შეიქმნა, როგორც თავად ფორმები და სქემები (ანუ სახეობები), „არარსისგან“². შესაბამისად, კაბადოკიელებისათვის შესაქმნე სულაც არაა ჩაკეტილი ბერძნული ფილოსოფიის რაღაც სტატიკურ ჩარჩოებში, არამედ დაჯილდოებულია ღმერთისაგან რაღაც შინაგანი ძალით, რომელიც გამოიხატება მათი მყოფობის განვითარებადი მსვლელობით უსრულებიდან სრულებისაკენ.

როგორც ცნობილია, გრიგოლს თავისი ძმისაგან განსხვავებული მოსაზრება ჰქონდა სამყაროს შექმნასთან დაკავშირებით. ამიტომაც, გამოთქვამს რა ის თავის აზრს, წერს, რომ არ ეწინააღმდეგება წმინდა ბასილს იმასთან დაკავშირებით, რაც მან სამყაროს დაბადებაზე თქვა; და ამას ინტელექტუალური ასკეზის საშუალებად მიიჩნევს მათთვის, ვინც ცდილობენ შესაქმნეზე „სქოლასტიკურად“ იმსჯელონ ისე, რომ ამ გზით მათ რაიმე ზიანი არ მიადგეთ, თუკი ამ მცდელობისას ისინი რაღაც საწინააღმდეგოსკენ წავლენ, რომელიც იმ ეპოქაში ზიარად მიღებული მოსაზრებებისაგან განსხვავებულია; და ეს იმიტომ, რომ რასაც შე-

² ბასილი დიდი, ექსაიმერონი 2, PG 29, 33; გრიგოლ ნოსელი, სიტყვა „როცა ყოველივეს მას დაუმორჩილებს, მაშინ თვით ძეც დაემორჩილება მას“, PG 44, 1312.

საქმის შესახებ წერს, არაა დოგმა, არც წმინდა წერილის შესაბამისი სწავლების ჰერმენევტიკული გადმოცემა³.

სამყაროს არარსისგან შექმნის განხილვის დროს, გრიგოლ ნოსელის უმთავრესი პრობლემა იყო ის, თუ როგორაა შესაძლებელი უსხეულო, უხილავი და უსაზღვრო ღმერთისაგან წარმომდგარიყო მატერია, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო საღვთო არსებასთან, და შესაბამისად, როგორ შეიძინა არსება და ჰიპოსტასი მატერიამ არარსისაგან. გრიგოლი პასუხობს, რომ შესაქმე არ უკავშირდება საღვთო არსებას ან რაიმე წინასწარ არსებულ მატერიას, არამედ საღვთო განზრახვას, რაც იმავდროულად არის მისი ძალაც⁴. გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, არაფერი შუამავლობდა შესაქმეს, არამედ „მასთან თანადართულად და მისგან განუყოფლად თანაგამოჩნდება განზრახვა საქმედ“⁵. ამ ფრაზით, გრიგოლ ნოსელმა მატერია არამატერიალურ პირველ საფუძველზე დაიყვანა და ის პირდაპირ საღვთო ენერგიას დაუკავშირა⁶. შესაბამისად, უსხეულო ღმერთისაგან მატერიის წარმოშობის პრობლემის შესახებ საუბარი, თეოლოგიურად არის უსაფუძვლო, რადგან როგორც თავად ნისის ეპისკოპოსი ამბობს, არც ღმერთის სიბრძნეა უძლური და არც მისი ძალაა სიბრძნის გარეშე, რომ ვერ შეძლოს (ღმერთმა) მატერიის შექმნა, მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ მასთან არსობრივი კავშირი არ აქვს. ამიტომაც, რა წამსაც ღმერთმა განიზრახა სამყაროს შექმნა, იმწამსვე წარმოიქმნა ყველა ის თვისება, რაც კი მატერიას ახასიათებს: სიმძიმე, სიმკვრივე, სიმტკიცე,

³ გრიგოლ ნოსელი, აპოლოგეტური ექუსთა დღეთა შესახებ, PG 44, 68.

⁴ იქვე, PG 44, 69: „ქმნილებები, წინამდებარე მატერიისაგან ხილულ არსებებად როდი შეიცვალნენ, არამედ საღვთო ნებით შეიქმნენ მატერიაც და ამ ქმნილებათა არსებებიც“.

⁵ იქვე, PG 44, 69.

⁶ ნისის ეპისკოპოსი თავის თხზულებაში „აპოლოგეტური ექუსთა დღეთა შესახებ“ ამბობს, რომ მატერია, ნივთი თავისი წარმოშობით, ანუ იმ პირველსაფუძველებით, რომლებსაც ღმერთი ქმნის, არის სულიერი რეალობა, სულიერი მიზეზები ანუ ის თვისებები, რომელთა შეკავშირებით ან, გნებავთ, შეერთებით იწყება მატერიის ანუ ნივთების ხილულად გამოჩენა. ბიბლიური შესაქმის ექვსი დღე არის ღმერთის მიერ შექმნილი პირველსაფუძველების ანუ მიზეზების (თვისებების) ფორმირება, მაგრამ, უკვე დროით ხანგრძლივობაში აღსრულებული.

სიმშრალე, სითბო, ფერი, ფორმა და ა.შ., რომელთა შეწყობა და შეკავშირება განსაზღვრავს სხვადასხვა ნივთის არსებობას მაშინ, როდესაც თავსათავადად განჭვრეტილი ეს თვისებები ლიტონი აზრებია⁷. სხვათა შორის ეს საკითხი, რომ მატერია არის თუ არა განსხვავებული იმ თვისებებისაგან, რომლებიც მას ახასიათებენ, ან არის რაღაც, რომელიც მხოლოდ ამ თვისებებისაგან ფორმირდება და რაღაც გზით იგივდება კიდევ მათთან, არის ერთერთი ძნელად ამოსახსნელი პრობლემა გრიგოლ ნოსელის კოსმოლოგიაში. ყოველ შემთხვევაში, რისი ხაზგასმაც სურს გრიგოლ ნოსელს არის ის, რომ მატერია არის შესაქმის უმთავრესი ელემენტი და ის არაა შეუქმნელი, არც საღვთო არსებას უკავშირდება, როგორც ამას ძველი ბერძნული ფილოსოფია ამბობს, არამედ წარმოდგება არარსობიდან ღმერთის განზრახვისა და ენერგიის მეშვეობით.

რაც ასევე ნიშანდობლივია კაბადოკიელი მამებისათვის, ესაა შესაქმის დინამიკურობა. თანაც, შესაქმის გამოჩენა არარსობიდან მყოფობაში უკვე არის ამ დინამიკურობის პირველი გამოხატულება. დინამიკური განზომილება კარგად ჩანს გრიგოლ ნოსელთან, როცა ის საუბრობს ყველა ნაწილობითი ქმნილების სპერმატული დასაბამიდან წარმოშობის შესახებ, რომელიც დაუდო ღმერთმა შესაქმეს მისი შემოქმედებითი ნებელობის თავდაპირველი გამოვლენისას. როგორც ნიშანდობლივად წერს: „ყოველი ქმნილების (ნივთის) დასაბამს, მიზეზსა და ძალებს ქმნის მყისიერად ღმერთი და მისსავე პირველსავე სურვილთან ერთად არსებობას იწყებენ ქმნილებები: ცა, ეთერი, ვარსკვალელები, ცეცხლი, ჰაერი, ზღვა, მიწა, ცხოველები, მცენარეები...“⁸. რადგან რასაც იწებებს ღმერთი, ის დაუყონებლივ საქმედ იქცევა. შესაბამისად, შემოქმედისათვის ნება და საქმე არის აბსოლუტურ დონეზე ერთდროული. არ არსებობს რაიმე დაცილება ან დაშორება ღმერთის ნებასა და საქმეს შორის. ეს კი ცხადად მიანიშნებს ღმერთის ზედროულობასა და ყოვლადძლიერებას. მაგრამ, ამ

⁷ იქვე, PG 44, 69.

⁸ იქვე, PG 44, 72.

ფაქტის მიუხედავად, სხვადასხვა ნივთთა წარმოშობა და განსრულება აღესრულა განსაზღვრულ დროით ხანგრძლივობაში და ამავე დროს, საჭირო წყობითა და ბუნებრივი მიმდევრობით⁹. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შესაქმე არ დაწყებულია თავდაპირველად განსრულებული და დასრულებული ქმნილებებით. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დასაწყისში საუბარია ქმნილებების მიზეზობრივ შექმნაზე, ანუ პირველი საფუძვლების შექმნაზე, რომელიც პატერიკულ ტრადიციაში ცნობილია ტერმინით „სპერმატული მიზეზები (თესლობითი მიზეზები, σπερματικοί λόγοι)¹⁰. ესაა ის

⁹ იქვე, PG 44, 73.

¹⁰ ამ მიზეზების შესახებ საინტერესო სწავლება აქვს მაქსიმე აღმსარებელს. ეს საკმაოდ რთული და ვრცელი სწავლებაა, მაგრამ აქ რამდენიმე სიტყვით მოკლედ შევეხებით ამ სწავლების რამდენიმე ასპექტს: გრძნობით და გონისმიერ, ან თუნდაც ქმნილ და უქმნელ რეალობებს შორის არსებობს მტკიცე კავშირი, რომელიც ნათლად წარმოაჩენს ურღვევ ერთობას არსებათა მიზეზებსა და ღმერთის შემოქმედებით ნებას შორის. მისი სწავლებით, ქმნილებები ზეალმატებული გონების, ანუ, როგორც მას მაქსიმე უწოდებს, სამყაროს პირველ მიზეზის არსებობის უბრალო დადასტურება როდია, არამედ არსებებსა და ღმერთის შემოქმედებით ნებას შორის შემაკავშირებელი და ორგანული კავშირი. ყოველი ნივთის (არსებულის) შინაგანი სტრუქტურა და შემადგენლობა არის სამყაროს შექმნისათვის სამპიროვანი ღმერთის უწინარესი ნებელობის შინაარსის შესატყვისი. შესაბამისად, ყველა არსებას „საღვთო სტრუქტურა“ აქვს, რომელიც მრავალფეროვნებს და განსხვავდება ყოველი არსების მიმდებლობის შესაბამისად. ამიტომაც, ამ მიზეზების ცოდნას არსებები ღმერთის ცოდნისაკენ მიყავს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საღვთო ნებელობა ერთგვარად შენივთებულია ყოველი არსის (ან ნივთის) მიზეზში. არსებების მიზეზები წარმოადგენენ საღვთო ნებელობის ცოდნის წყაროს. საუკუნეებისა და სამყაროს შექმნამდე არსებების მიზეზები საღვთო ნებელობაში არსებობდნენ, მაგრამ არა პლატონისეული იდეების მსგავსად, არამედ როგორც ღმერთის ერთიან ნებელობაში არსებული „ნებელობები“. ეს მიზეზები უხილავად და ერთიანად არიან უქმნელი ღმერთის ნებელობაში (მაქსიმე აღმსარებელი, თალასისადმი PG 90, 293-296). არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი ამ მიზეზებს შესაქმნის მაგალითებს, პირველ დაბადებებსა და არს-მყოფელ ფაქტორებს უწოდებს. ესენი არ არიან კონკრეტული არსებების დამოუკიდებელი ორიგინალები (არქეტიპები). ეს მიზეზები არსებობენ, როგორც ისინი ნებავეს შემოქმედს, დაუსაბამოდ (დიონისე არეოპაგელი, საღვთო სახელებისათვის PG 3, 822-824; 860). სიცოცხლის „პარადიგმული მიზეზი“ არის თვითსიცოცხლე. სამყაროს არარსობიდან შექმნა არ ნიშნავს ონტოლოგიურად „არაფ-

თვისებები, რომლებზეც ზემოთ მოგახსენეთ და რომელთა მეშვეობით სხვადასხვა ნივთების წარმოქმნა ხდება. სხვაგვარად ამას ამ მატერიალური ნივთების გამოჩენა ანუ ფორმირება ჰქვია. მოგვიანებით, საჭირო ბუნებითი წესით, იწყება მათი „ფრიად კარგად“ განსრულება და ხილვადად გამოჩენა. ამ გაგებით, შესაქმე არის დინამიკური განვითარებითი პროცესი ქმნილებების მიზეზთა და ძალთა სპერმატული საწყისებიდან ვიდრე მათ განსრულებულ ფორმებამდე. ნისის ეპისკოპოსი, არისტოტელეს მეტაფიზიკის დახმარებით, პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „თითოეული“ ნივთის ქმნა არის ხანგრძლივი და უწყვეტი მოძრაობა „პოტენციაში მყოფობიდან“ (δυνάμει εἶναι) „მოქმედებით (რეალურ) მყოფობაში (ἐνεργείᾳ εἶναι)“¹¹. შესაქმის განვითარებითი პროცესის შესახებ, განსაკუთრებით ნიშანდობლივად საუბრობს ნოსელი ნათელისა და ვარსკვლავების შექმნის განმარტებისას. ნმინდა წერილის მიხედვით, ნათელი შესაქმის პირველსავე დღეს იქმნება, ხოლო მზე, მთვარე და დანარჩენი ციური სხეულები მეოთხე დღეს. ეს გრიგოლ ნოსელს აძლევს შესაძლებლობას ისა-

რისაგან“ ქმნას, არამედ ღმერთის ნებელობითი ენერგიის საქმეს მიზეზთა წინასწარ არსებული ერთიანი განწესების (ბრძანების) შესაბამისად. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს, რომ სამყაროში ღმერთის ყოველი გამოჩენა ამ საღვთო მიზეზებზე აღესრულება, რომლებითაც ქმნილებები არიან ბოძებული. ღმერთის სამყაროში გამოჩენისა და მყოფობის საიდუმლო ამ კონკრეტული არსებების (ნივთების) შემოკრებაა და მათი საღვთო თვისისციოცხლის წიაღში გაერთიანება. ეს ნიშნავს საღვთო მყოფობას, მისი მოქმედების საიდუმლოსა და საღვთო მზრუნველობას. შესაბამისად, სამყაროცა და სიცოცხლეც ღმერთის ხელშია. მთელ შესაქმეს აქვს შეჭიდულობა, უცვლელობა და ბუნებრივი მოქმედების იგივეობა და ამიტომაც, სამყარო არაა მექანიკური, არამედ უცვლელი და სტაბილური, მაგრამ იმავდროულად ცოცხალი და მოძრავი. არსებების მიზეზები და ბუნების კანონები შესაქმის ყველაზე არსებით ელემენტებს წარმოადგენენ. ეს მიზეზები ყოველი სახეობის უცვლელობის შეჭიდულობაში შეიცნობიან, ხოლო კანონები ყოველი სახეობის ბუნებითი ენერგიის იგივეობაში. მიზეზები შემოქმედზე მიანიშნებენ და მის სიდიადეს წარმოაჩენენ, ხოლო კანონები ადამიანებს განსწავლიან. მიზეზები უფრო თეორიია, ხოლო კანონები – საქმე (მაქსიმე აღმსარებელი, თალასისადმი PG 90, 485).

¹¹ გრიგოლ ნოსელი, აპოლოგეტური ექუსთა დღეთა შესახებ, PG 44, 77.

უბროს და ახსნას ამ სხეულთა შექმნა იმ ეპოქისათვის დამახასიათებელი საბუნებისმეტყველო ცოდნის შესაბამისად.

დასაბამად შემოიკრიბა ნათლის მთელი ძალა და საღვთო ბრძანების შესაბამისად გამოჩნდა პირველი დღის ნათელი. თანდათანობით, სამი დღის განმავლობაში, მოხდა ნათლის ნაწილაკების განყოფა განსხვავებული სტიქიონებისაგან (ელემენტებისაგან), და ისინი, რომელნიც შესაფერისნი იყვნენ მზის შესაქმნელად, შემოიკრიბნენ და შეადგინეს მზე. მსგავსად აღესრულება მთვარისა და სხვა ვარსკვლავებისთვისაც: ყოველი მათგანი ნათლის შესაფერისი ელემენტების შემოკრებით შეიქმნა. მაშასადამე, განაგრძობს გრიგოლ ნოსელი, შესაქმის პირველ დღეს ნათელში განთავსდნენ სწორედ ის მიზეზები, რომელთა მეშვეობითაც შეიქმნა მზე, მთვარე და ვარსკვლავები¹². მსგავსად შეიქმნა ყველა სხვა ნივთი დასაბამში შექმნილ პირველსაფუძველთა გზით ღმერთის შემოქმედებითი ნებელობის მიხედვით. მაგრამ, ცალკეული არსებების შექმნა თანდათანობით განსრულდა განსაზღვრულ დროით ხანგრძლივობაში თანახმად ბუნებითი წყობისა და თანმიმდევრობისა.

ადამიანიც, გრიგოლ ნოსელის თანახმად, პირველსაფუძველთა გზით, როგორც სპერმატული შესაძლებლობა, იმგვარად იქმნება. ამის საფუძველს ნისის ეპისკოპოსს წმინდა წერილი აძლევს, და კერძოდ, დაბადების წიგნი, სადაც, როგორც ცნობილია, ადამიანის შექმნის შესახებ ორგზისაა საუბარი. დასაწყისში ვკითხულობთ: „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“ (დაბ. 1. 27), ხოლო უფრო ქვემოთ საუბარია კონკრეტულად ადამისა და ევას შექმნის შესახებ (დაბ. 2. 18-22). წმინდა გრიგოლის მიხედვით, პირველი ფრაგმენტის თხრობა ადამიანის ბუნების შექმნას ეხება, და არა კონკრეტულად ადამისა და ევას შექმნას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ ფრაგმენტის ადამიანი არაა კონკრეტული ადამი ან ევა, არამედ მთელი ადამიანური გვარი, რომელიც სპერმატულად და „პოტენ-

¹² იქვე, PG 44, 116; 120.

ციაში“ მოიაზრება პირველი ადამიანის შესაქმნისას. სქესობრივი განსხვავება მოგვიანებით მოხდა, ქორწინების გზით ადამიანური მოდგმის გასამრავლებლად, რათა სიკვდილის მიზეზით არ განადგურებულიყო ადამიანი, რომელშიც ის პირველქმნილი ცოდვის გამო ჩავარდა. ზოგი მეცნიერის აზრით, პლატონური გავლენების გამო, გრიგოლ ნოსელი ადამიანის ორ შესაქმნე საუბრობს, ერთი გონისმიერსა და პრეისტორიულზე, და მეორე, გრძნობითსა და ისტორიულზე. თუმცა, დასაწყისში გრიგოლ ნოსელი აშკარად პირველსაფუძველთა შესახებ საუბრობს, რომლებიც ღმერთმა მყისიერად განახორციელა, ხოლო შემდეგ საუბრობს სამყაროსა და ადამიანის შექმნის შესახებ მათი წარმოშობისა და განსრულების მიხედვით. როგორც მთელი სამყარო შეიქმნა მყისიერად სპერმატული შესაძლებლობებით (ძალებით) და შემდეგ ამას კონკრეტული ქმნილებების სიმრავლე მოჰყვა, მსგავსადვე ადამიანიც: დასაწყისში ის შეიქმნა სპერმატულად და მყისიერად, როგორც საყოველთაო (ზოგადი) ადამიანი, და შემდეგ აღესრულა კონკრეტული პიროვნებების – ადამისა და ევას სქესობრივი განსხვავებულობა. აქედან გამომდინარე, ვერ ვიტყვით, რომ გრიგოლ ნოსელი პლატონური გაგებით სამყაროს ორ შესაქმნეს ასწავლიდეს, ერთს გონისმიერს და მეორეს, გრძნობითს, მსგავსადვე არ გვაქვს უფლება გავიგოთ პლატონურად მისი ადამიანის ორი შესაქმნე. თანაც, პირველ ადამიანს, გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, არა აქვს მხოლოდ სამშვინველი და სული, არამედ სხეულიც¹³. ეს კი აბსოლუტურად მიუღებელია ნებისმიერი პლატონისტისათვის.

და ბოლოს, შესაქმნის დინამიკურობა, გარდა სამყაროსა და ადამიანის შექმნისა, წმინდა მამისათვის ნიშანდობლივია ქმნილებათა განსრულებისთვისაც. გრიგოლ ნოსელისათვის მხოლოდ მამის პირველსაწყისი შემოქმედებითი ნებელობა და ამ ნებელობის ძის, როგორც არსებათა „შემოქმედებითი მიზეზის“ მიერ განხორციელება როდია საკმარისი, არამედ ამ ქმნილებათა განსრულებაც, რაც სულიწმიდის მიერ აღესრულება, რომელიც ნისის ეპისკო-

¹³ გრიგოლ ნოსელი, ადამიანის შექმნის შესახებ, PG 44, 145.

პოსისათვის ქმნილებათა „განმასრულებელი მიზეზია“¹⁴. შესაბამისად, მთელი შესაქმე სამი ტიპის მიზეზით განისაზღვრება: პირველდამწყებელი, შემოქმედებითი და განმასრულებელი, რომელნიც შეეფერებიან სამების პიროვნებებს და დინამიკურად აღწერენ შესაქმის პროცესს¹⁵. ეს პროცესი კი გულისხმობს არარსობიდან „პოტენციურ“ მყოფობაში შემოსვლას მამის პირველდამწყებელი ნებელობით, „პოტენციური“ მყოფობიდან „მოქმედებით“ მყოფობაში გადასვლას ძის შემოქმედებითი ენერგიით და „მოქმედებითი“ მყოფობიდან „კეთილად“ მყოფობაში განსრულებას სულიწმიდის მიერ. ესაა მიზეზი, რის გამოც გრიგოლ ნოსელი მიანიშნებს იმას, რომ საღვთო შემოქმედებითი ნებელობით მთელი შესაქმე იყო უკვე „პოტენციაში“ არსებული, რადგან „მეისიერად“ დაენერგა მასში სპერმატული ძალები და მიზეზები, რომლებიც აუცილებელი იყო სამყაროს შექმნისათვის; რაც შეეხება კონკრეტულ ქმნილებებს, ისინი ჯერ კიდევ არ იყვნენ „მოქმედებაში“ მყოფნი და „ფრიად კარგი“. ამ ქმნილებების როგორც გამოჩენა, ისე განსრულება მოხდა ბუნებითი წყობითა და თანმიმდევრობით¹⁶. ამიტომაც, როგორც კაზადოკიელებისათვის, ისე ეკლესიის სხვა მამებისთვისაც განსრულება არ წარმოადგენს ზნეობრივი მნიშვნელობის საკითხს და შეუთავსებელს შესაქმის განვითარებითი და დინამიკური პროცესისათვის; მას ონტოლოგიური და კოსმოლოგიური დატვირთვა აქვს, რადგან ის სხვა არაფერია, თუ არა მთელი სამყაროს განახლება და განსრულება, შესაქმის გადასვლა „მყოფობიდან“ „კეთილად და მარადიულ მყოფობაში“¹⁷. შესაბამისად, პატერიკული ტრადიციისათვის სულაც არ არის უცხო არარსობიდან წარმომდგარი არსებების დინამიკური განვითარების პროცესი, რომლის ტელეოლოგიურ ნაწილს ამ არსებების განსრულება და გან-

¹⁴ გრიგოლ ნოსელი, იმის შესახებ, რომ არაა სამი ღმერთი, PG 45, 125-128; აპოლოგეტური ექუსთა დღეთა შესახებ, PG 44, 69.

¹⁵ გრიგოლ ნოსელი, იმის შესახებ, რომ არაა სამი ღმერთი, PG 45, 125; ბასილი დიდი, სულიწმიდის შესახებ 38, PG 32, 136; გრიგოლ ნაზიანზელი, 34-ე სიტყვა 8, PG 36, 249.

¹⁶ გრიგოლ ნოსელი, აპოლოგეტური ექუსთა დღეთა შესახებ, PG 44, 72; 77; 120.

¹⁷ მაქსიმე აღმსარებელი, სხვადასხვა სირთულის შესახებ, PG 91, 1392.

ღმრთობა წარმოადგენს, რომელიც ხანგრძლივი პროცესია დასასრულის გარეშე, მათი ხანგრძლივი „განვრცობა“ მყოფობის ახალ, ხარისხობრივად უფრო აღმატებულ საფეხურზე¹⁸.

¹⁸ გრიგოლ ნოსელი, ქება ქებათა, კომენტარი 6, PG 44, 886.

COSMOLOGICAL CONCEPT OF ST. GREGORY OF NYSSA

Gocha Barnovi*

The article discusses the concept of the creation of the universe according to St. Gregory of Nyssa (Cappadocian). This theme was in sharp contrast to ancient Greek philosophy, which was characterized by ontological diarchy. The problem that Gregory of Nyssa discusses is related to the creation of matter, how the matter acquire substantia and hypostasis from nothingness.

According to Gregory, God creates all the properties that characterize matter, and their connection determines the existence of different elements. Also noteworthy is the dynamic of the universe, which means that the universe was not originally perfect. It is about the causal creation or properties of creatures, which are followed by the dynamic development of creatures in time.

A special place is given to the creation of man - the crown of the universe. Initially humanity is formed and only later does a sexual difference occur.

For the Patristic tradition, the process of dynamic development of creatures is not unknown and it is directly related to the completion of the universe, which is not a moral issue but an ontological and cosmological one.

Key words: Gregory of Nyssa, Ontology, Cosmology, the dynamics of the Universe, the perfection of creatures.

* Professor, Dean of the Faculty of Humanities and Social Studies at Sul-khan-Saba Orbeliani University. g.barnovi@sabauni.edu.ge

**საეკლესიო სასამართლოს ფუნქციონირების
პირველადი ფორმები მართლმადიდებლურ ტრადიციაში:
კანონიკა და თეოლოგია**

ვლადიმერ ნარსია*

I.

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს საეკლესიო სასამართლოს შესახებ იესო ქრისტეს და მოციქულთა სწავლებების ანალიზს, რათა მათზე დაფუძნებით განიმარტოს საღვთო სამართლიანობის პრინციპი, როგორც სამართლის ქრისტიანული კონცეპტი. სტატიაში საღვთო სამართლიანობა, როგორც საღვთო ნების გამოვლენა, განხილულია ეკლესიის ამოცანების მიღწევის საშუალებად, რომლითაც იგი ემსახურება ადამიანის სულის ხსნის სოტეოროლოგიურ მიზნებს.

სტატიის პირველი ნაწილი ეთმობა საეკლესიო სასამართლოს პირველადი ფორმების შესახებ კანონიკურ-თეოლოგიურ ექსკურსს სათანადო წყაროების დამოწმებით, რომელთა ავტორიტეტი განსაზღვრული საკითხის დამაჯერებლობას და სანდოობას განაპირობებენ. მეორე ნაწილში საუბარია სასამართლო სამართალწარმოების დახვეწის ისტორიულ პროცესზე; განხილულია საეკლესიო სასამართლოების იერარქია თანმხლები თავისებურებებით და დისკრეციული უფლებამოსილებებით. და ბოლოს, შემოთავაზებულია თეზა, რომლის მიხედვით, საეკლესიო სასამართლოს შესახებ კონცეფცია არის სახარებისეული და აღმოცენებულია იესო ქრისტეს სწავლებაზე.

II.

საეკლესიო სასამართლოს ქვემდებარობის კომპეტენციას წარმოადგენს საეკლესიო იერარქიის და სამრევლო დასის კერძო და

* ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის „კანონიკური სამართლის კვლევითი ცენტრის ხელმძღვანელი“ და ლექტორი. vladimernarsia@yahoo.com

საზოგადო ხასიათის კანონიკური სამართალდარღვევები. საეკლესიო სასამართლო ეკლესიაში ზედამხედველობს ყველას და ყველაფერს, რაც უკავშირდება ქრისტიანული მოძღვრების დაცვის, ეკლესიის წევრების მორალურ-დისციპლინურ ქცევას და საეკლესიო ინსტიტუციების ადმინისტრირების კანონიკურ წესებს. სხვა ნებისმიერი საკითხი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შემოდის საეკლესიო სასამართლოს განსჯადობის სფეროში, თუ იგი ვლინდება, როგორც ეკლესიის საზოგადოებრივ საქმიანობაში განხორციელებული სამართალდარღვევა.

პირველი პერიოდის ეკლესიებში მრევლს შორის წარმოშობილ დავებს ე.წ. „საშუამავლო სასამართლო“ განიხილავდა. ეს იყო დროებითი სასამართლო ორგანო, რომელიც ზედამხედველობდა კერძო ხასიათის დავებს და კონკრეტული შემთხვევის ამონურვის შემდეგ წყვეტდა ფუნქციონირებას. „საშუამავლო სასამართლოს“ მოსამართლეებს სამღვდლო დასიდან ირჩევდნენ მოდავე მხარეები.

დროთა განმავლობაში ეკლესიაში სამართალწარმოებითი პროცესი დაიხვეწა და შეიქმნა საეკლესიო სასამართლოების ახალი ფორმები, განსხვავებული ფუნქციებით და უფლებამოსილებებით. მაგალითად, „საშუამავლო სასამართლოს“ დონეზე საქმის მოუგვარებლობის შემთხვევაში განხილვაში ერთვებოდა მასზე აღმატებული უფლებამოსილების მქონე ორგანო – „უზუცესთა სასამართლო“. „უზუცესთა სასამართლოში“ საქმეს განიხილავდა სამღვდლო იერარქიის გაფართოებული შემადგენლობა. შემდეგ ეტაპზე კი, „უზუცესთა სასამართლოს“ მიერ დავის მოურიგებლობის შემთხვევაში საქმე გადაეცემოდა ეპისკოპოსს, ან ეპისკოპოსთა კოლეგიას – „საეკლესიო სასამართლოს“, რომელსაც გამოჰქონდა საბოლოო ვერდიქტი. აღნიშნულთან დაკავშირებით ცნობებს ვხვდებით IV საუკუნის ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ

რჯულებით ტექსტში „მოციქულთა განწესებანი“ – „დიდასკალია“.¹

საეკლესიო სასამართლოზე მსჯელობისას რასაკვირველია, გვერდს ვერ ავუვლით მისი წარმოშობის და პირველადი ფორმების შესახებ საუბარს. აღნიშნულთან დაკავშირებით ერთ-ერთი უძველესი მოწმობა შემონახულია პავლე მოციქულის ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ: „როგორ ბედავს რომელიმე თქვენგანი, ვისაც დავა აქვს სხვასთან, ურჯულოთა სამსჯავროს წინაშე წარსდგეს და არა წმინდანთა წინაშე? ნუთუ არ იცით, რომ წმინდანი განიკითხავენ ქვეყანას, ხოლო თუ ქვეყანა თქვენს მიერ განიკითხება, განა იმისი ღირსნი არა ხართ, რომ უფრო წვრილმანი საქმენი განსაჯოთ? ...თქვენ კი, როცა ყოფითი საქმეები გამოგაქვთ სამსჯავროზე, მსაჯულებად ეკლესიისათვის შეურაცხ პირებს აყენებთ. თქვენდა სამარცხვინოდ ვამბობ: ნუთუ თქვენს შორის არ არის არცერთი ბრძენი, ვისაც შეეძლოს თავისი ძმების განსჯა?“²

წარმოდგენილი პასაჟიდან ირკვევა, რომ პავლე მოციქულის გულისწყობა გამოუწვევია კორინთოს ეკლესიაში დამკვიდრებულ პრაქტიკას, რომლის მიხედვით, ეკლესიის წევრებს შორის წარმოშობილი სადავო საკითხები საერო სასამართლოებში განიხილებოდა. პავლე მოციქული ამის გამო კიცხავს ქრისტიანებს კორინთოში – ნუთუ არ იცით, რომ ეს საძრახისი საქმეა და საეკლესიო საქმეთა განსჯა ეკლესიის წიაღში უნდა მოხდეს ეკლესიის ძმების მიერ?! სწორედ მოციქულის ეს მოთხოვნა დაედო საფუძვლად საეკლესიო დავებზე საერო სასამართლოების დაუშვებლობას და ეკლესიის წიაღში სასამართლოს ჩამოყალიბების საჭიროებას. ამას მოწმობს კართაგენის კრება, რომელიც პავლე მოციქულის სწავლებას კანონის ძალით განამტკიცებს: „ეკლესიის მსახურად განჩინებული თითოეული დასის წარმომადგენელი თუ

¹ Didascalia et Constitutiones apostolorum, Ed. by F. X. Funk, Vol. 2, Chapt 6, 1905, 193-197. ქართულ ენაზე მოკლე გამოკვლევა იხ., ჭელიძე ე., ნაშრომები, III ნაწილი.

² პირველი კორინთელები 6:1-5.

გასასამართლებელი გახდეს და გვერდი აუაროს საეკლესიო სამსჯავროს, ასეთს უნდა აეყაროს პატივი“³.

აღნიშნულ საკითხზე პრინციპულმა პოზიციამ ეკლესია საბოლოოდ გაათავისუფლა საერო ხელისუფლების კონტროლისაგან. საეკლესიო დავების განხილვაზე უფლებამოსილი გახდა იერარქია, რადგან მხოლოდ ის არის პასუხისმგებელი ეკლესიაში ქრისტიანული მოძღვრების დაცვასა და აღსრულებაზე. სახელმწიფო სასამართლოები კი, რომლებიც ექვემდებარებოდნენ იმპერატორის ადმინისტრაციას და ნებას, სირთულეებს ქმნიდნენ ეკლესიის მიზნებისთვის, რომლის მიხედვით, ყველაფერი, რაც ეკლესიაშია და ყველა ინსტრუმენტი, რაც ეკლესიას გააჩნია, უნდა ემსახურებოდეს ადამიანის სულის ხსნის ღვთაებრივ განზრახვას: „ეპისკოპოსის სიტყვა უნდა იყოს მაკურნებელი და არა დამსჯელი. იგი, როგორც მკურნალი, ისე უნდა იღწვოდეს ქრისტეს სამწყსოსთვის“.⁴ მზრუნველობისა და მაკურნებელობის ეს გაგება უდევს საფუძვლად შეცოდებათა და დანაშაულთა განსჯადობის საეკლესიო სამართლებრივ იდეას ქრისტიანულ ტრადიციაში.

რომ შევაჯამოთ, საეკლესიო სასამართლოს მიზანია საღვთო სამართლიანობის აღსრულება, რომელიც ადამიანის სულის კურნების და განწმენდის მიზანს ემსახურება. ამიტომ, საეკლესიო მსჯავრის (ეპიტიმია) თეოლოგია ფუნდამენტურად განსხვავდება საერო მსჯავრის ფილოსოფიისაგან, რომლის მიზანია, აღადგინოს დარღვეული სამართლის ჯერარსული პრინციპი. ეკლესია კი მიიჩნევს, რომ შეცოდების დროს უპირველესად ირღვევა ადამიანის სულიერი მდგომარეობა, რომლის აღსადგენად საჭიროა თერაპიული ღონისძიებები და სულის გამოხსნა ვნებათა ტყვეობისაგან.

საეკლესიო სასამართლოს ფუნქციას წარმოადგენს ღვთივ-დადგენილი წესრიგის დაცვა ეკლესიაში და ღვთის ნების უზენაესობის შენარჩუნება საეკლესიო საქმეთა მართვაში. ეკლესიაში

³ კართაგენის მე-15 კანონი, წიგნში: დიდი სჯულისკანონი, თბილისი, 2009, 146.

⁴ Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity, Edited by C. Humfress, Oxford University Press, 2007, 155.

საღვთო ნების ადამიანურით ჩანაცვლება ღვთის უარყოფის ტოლფასი დანაშაულია. ამიტომ, უნდა შეიზღუდოს ნებისმიერი პირის, მათ შორის იერარქის, თვითნებობა და აიკრძალოს საღვთო ნების ადამიანურით განდევნის ყოველი მცდელობა საეკლესიო მმართველობით საქმიანობაში, რადგან ეს უკანასკნელი უპირისპირდება ეკლესიის ფუნდამენტურ მოძღვრებას, რომლის მიხედვით, იესო ქრისტეა „ეკლესიის თავი და მეუფე“. ეკლესია მხოლოდ მაშინ დაიცავს თავს ღვთის წინააღმდეგ მიმართული მკრეხელობისაგან, თუ საეკლესიო სასამართლო ინსტრუმენტებით გარანტირებული იქნება საღვთო ნების პრიმატობის და უზენაესობის პრინციპის დაცვა. ამის გარეშე იგი, როგორც მორწმუნე ადამიანთა სოციალური ერთობა, განწირულია ქაოსისა და პოლარიზაციისთვის.

III.

საეკლესიო სასამართლოს მიერ დანაშაულის განსჯადობის კანონიკური უფლებამოსილება ეფუძნება იესო ქრისტეს სწავლებას – „ხოლო თუ შენი ძმა შესცოდავს შენს მიმართ, მიდი და ამხილე როცა მარტო იქნებით ორივენი; თუ შეისმინა შენი, შეგიძენია ძმა შენი, ხოლო თუ არ შეისმინა, მიიყვანე ერთი ან ორი კაცი, რათა ორი თუ სამი მოწმის პირით დადასტურდეს ყოველი სიტყვა. და თუ არც მათსას შეისმენს, უთხარი ეკლესიას; ხოლო თუ არც ეკლესიისას შეისმენს მაშინ იქნება იგი შენთვის, როგორც მეზაჟე ან წარმართი“ (მთ. 18. 15-17).

სახარებაში, პირველად მათე მახარებელთან ვხვდებით მითითებას ეკლესიის წევრებს შორის დავის მორიგების ქრისტიანულ წესთან დაკავშირებით, რომელიც ითვალისწინებს: 1. პირადი შეგონების გზით მორიგებას. 2. თუ ეს ცდა უშედეგოა, ერთი ან ორი პირის დახმარებას. 3. თუ ამ გზითაც ვერ მიიღწევა მორიგება, საქმე უნდა გადაეცეს ეკლესიას. 4. თუ უკანასკნელი მცდელობაც წარუმატებლად დასრულდება, დამნაშავემ უნდა დატოვოს ეკლესია.

იესო ქრისტეს ეს სწავლება დაედო საფუძვლად ქრისტიანული სამართლის ძიების პრინციპს და შესაბამისად, საეკლესიო სასამართლოს ფუნქციონირების წესებს ეკლესიაში. მათი დახვეწა და სამართლებრივ ცნებებად ჩამოყალიბება ისტორიის განვითარების კვალდაკვალ ხდებოდა და ამაში გვარწმუნებენ მოციქულთა სახელით ცნობილი კანონებიც. „დიდი სჯულის კანონის“ ტექსტში შემავალი ეს ფუძემდებლური კანონთა კორპუსი ამომწურავ ცნობებს გვანვდის პირველი პერიოდის ეკლესიაში საეკლესიო სამართალწარმოების ჩანასახოვანი წესების შესახებ – სუბიექტის, ობიექტის და პროცესუალური ნორმების გათვალისწინებით. მოციქულთა 74-ე კანონში პირველად არის გაშლილი აღნიშნული მოთხოვნები, საიდანაც ვიგებთ, რომ: ა) საეკლესიო სასამართლოში საჩივარი უნდა შეიტანოს მხოლოდ შეულახავი რეპუტაციის მქონე პირმა. ბ) სასამართლოს უნდა დაესწროს რამდენიმე ეპისკოპოსი. გ) ბრალდებულს უნდა მიეცეს უფლება, წარდგეს მოპასუხე; დ) სასამართლოში გამოუცხადებ ლობის შემთხვევაში ბრალდებულს იწვევენ მეორედ, და უკანასკნელად – მესამედ. ე) გამოუცხადებლობის შემთხვევაში სასამართლო უფლებამოსილია, მის დაუსწრებლად მიიღოს გადაწყვეტილება. მოციქულთა 75-ე კანონი კი ერთგვარი გაგრძელებაა მისი წინმდგომის.

ეს კანონი სასამართლო საქმისწარმოების კიდეც რამდენიმე წესზე მიგვითითებს: ა) საჩივრის შეტანის დროს მომჩივანს უნდა ახლდეს სამი მოწმე, გამონაკლის შემთხვევაში – ორი. ბ) მოწმე უნდა იყოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრი და სარგებლობდეს კარგი რეპუტაციით.

იმპერიაში ეკლესიის როლის ზრდამ და საეკლესიო დავების სფეროში დაგროვილმა გამოცდილებამ საბოლოოდ განამტკიცა საეკლესიო სასამართლოს დამოუკიდებლობა და უზრუნველყო მისი ფუნქციონირების დაცულობა. ამ პერიოდის საეკლესიო კანონთა განმმარტებლები დაწვრილებით აღწერენ საეკლესიო სამართალწარმოებისთვის დამახასიათებელ ზოგიერთ სპეციფიურ მოთხოვნებს და მექანიზმებს, რომელთა დასაკმაყოფილებლად საჭირო იყო საეკლესიო სასამართლო სისტემის ავტონომიურობა.

მაგალითად, IV მსოფლიო კრების მე-9 კანონის განმარტებისას თეოდორე ბალსამონი ამბობს, რომ ამ პერიოდისთვის ეკლესია უკვე იცნობდა საეკლესიო სამართალწარმოების პროცესის სხვადასხვა დონეებზე განხორციელების დისკრეციულ წესებს, თანმხლები უფლებამოსილებებით. მაგალითად, თუ დაზარალებულს სურდა საჩივარი შეეტანა მღვდლის, ეპისკოპოსის ან მიტროპოლიტის წინააღმდეგ, მას უნდა დაეცვა სასამართლოს დისკრეციული უფლებამოსილების საზღვრები, რომლის მიხედვით დაბალი რანგის სამრევლო დასი ექვემდებარებოდა საეპისკოპოსო სასამართლო (იგივე საეპარქიო სასამართლო!) მსჯავრს; ეპისკოპოსი ვალდებული იყო დაქვემდებარებოდა სამიტროპოლიტო სასამართლოს; ხოლო მიტროპოლიტი კი საპატრიარქო სასამართლოს.⁵

საეპისკოპოსო სასამართლოს წევრებს, გარდა ეპისკოპოსისა, წარმოადგენდა ხუცესთა დასი. საეპისკოპოსო სასამართლო გახლდათ დამოუკიდებელი სასამართლო ორგანო, თუმცა მისი გადანყვევტილება ექვემდებარებოდა აპელაციას.

რაც შეეხება სამიტროპოლიტო სასამართლოს, იგი გაფართოებულ ადმინისტრაციებში ფუნქციონირებდა. ასეთი ადმინისტრაციები სამიტროპოლიტო ოლქის სახელით იყვნენ ჩამოყალიბებულნი, რომელთა შემადგენლობაში შედიოდა რამდენიმე ეპარქია. სამიტროპოლიტოს საზღვრებში მოქმედებდა როგორც პირველი, ასევე მეორე ინსტანციის სასამართლოები. პირველი ინსტანციის იმდენი სასამართლო მოქმედებდა, რამდენი ეპარქიაც შედიოდა სამიტროპოლიტოს შემადგენლობაში. მაგრამ, მეორე ინსტანციის სასამართლო მხოლოდ ერთი ფუნქციონირებდა ცალკეული მიტროპოლიის საზღვრებში და იგი აფილირებული იყო ადმინისტრაციულ ცენტრთან.

სამიტროპოლიტო სასამართლო უფლებამოსილი იყო, განეხილა ნებისმიერი შინაარსის საეკლესიო დავა, რომელიც შეიძლება დაკავშირებული ყოფილიყო ეპარქიის ეპისკოპოსებს შორის არსებულ უთანხმოებასთან, პირველ ინსტანციაში გასაჩივრებულ

⁵ The Rudder, Translated by D. Cummings, Athens, 1908, 254-255.

გადანწყვეტილებებთან, სახელდობრ – საეპარქიო ხელისუფლებასა და მასზე დაქვემდებარებულ უწყებებთან, როგორიცაა მონასტერი, საძმოები და სამრევლოები; დაბალი რანგის სასულიერო პირების საჩივრებთან უმაღლესი იერარქიის მიმართ; საერო პირების საჩივრებთან იერარქიის მიმართ და რწმენის დაცვასთან დაკავშირებულ საჩივრებთან.

სამიტროპოლიტო სასამართლო შეზღუდული იყო, რადგან არ გააჩნდა საეპისკოპოსო ხარისხის ჩამორთმევის უფლებამოსილება, რადგან მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის მოთხოვნით, საეპისკოპოსო ხარისხის ჩამორთმევისთვის საჭიროა სულ მცირე თორმეტი ეპისკოპოსის ხმა.⁶

დამკვიდრებული პრაქტიკით მართლმადიდებელ ეკლესიაში საეპისკოპოსო ხარისხის ჩამორთმევაზე უფლებამოსილება აქვს მხოლოდ საპატრიარქო სასამართლოს.

გვიან შუასაუკუნეებში საეკლესიო ადმინისტრირების სფეროში განხორციელებულმა ცვლილებებმა გავლენა მოახდინეს სასამართლოს უფლებამოსილებათა კომპეტენციაზეც. მიტროპოლიტებზე უფრო ფართო ადმინისტრაციების შექმნის შემდეგ ეკლესიაში უმაღლეს მმართველობით ორგანოდ ჩამოყალიბდა საპატრიარქო ცენტრები, შესაბამისი სტრუქტურებით და დამოუკიდებელი სასამართლო სისტემით. საპატრიარქო ადმინისტრაციები გამოცხადდა ეკლესიის ცენტრალური მართვის ორგანოდ და პატრიარქების დაქვემდებარების ქვეშ მოექცა მანამდე სამიტროპოლიტოებში შემავალი ყველა ტიპის ადმინისტრაცია, რამაც გამოიწვია საპატრიარქო სასამართლოების უფლებების გამყარება და მათი აღიარება უზენაეს სასამართლო ინსტანციად.⁷

საპატრიარქო სასამართლოს, როგორც უზენაეს სასამართლო ინსტანციას, გამოაქვს საბოლოო ვერდიქტი საკითხებზე:

ა) რომელიც ვერ დასრულდა სამიტროპოლიტო სასამართლოში;

⁶ კართაგენის კრების მე-12 კანონი. ამ კანონის საფუძვლიანი განმარტებისთვის იხ., იქვე, 470.

⁷ ტრულის კრების 36-ე კანონზე ზონარას და ბალსამონის განმარტება იხ., იქვე.

ბ) ნებისმიერი საქმე, რომელიც მას გადაეცა საბოლოო დასკვნისთვის – მათ შორის პატრიარქის მიმართ წაყენებული ბრალდება.⁸

IV.

დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სტატიის მიზანს წარმოადგენდა კანონიკური სამართლის მნიშვნელოვანი ინსტიტუტის – საეკლესიო სასამართლოს სახარებისეული დაფუძნებულობის შესახებ არგუმენტების წარმოდგენა და დასაბუთება. სტატიის ამოცანა არ იყო სრულად მოეცვა თემატიკის ყველა ასპექტი, თუმცა უმთავრესი საკითხები საეკლესიო სასამართლოს პირველადი ფორმების და მისი ისტორიული განვითარების შესახებ სტატიაში ამომწურავად არის განხილული.

ჭარმოდგენილ თემას განსაკუთრებულ დამაჯერებლობას სძენს მოხმობილი წყაროები და დამოწმებები, რომლებიც უტყუარ ავტორიტეტად არიან აღიარებულნი ეკლესიისა და კანონიკური სამართლის მეცნიერებისთვის, როგორიცაა: იესო ქრისტეს სწავლებები, მოციქულთა სწავლებები და საეკლესიო კანონმდებლობა.

დასასრულს, ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ეკლესია საკუთარი მიზნების მისაღწევად გარდაუვალ აუცილებლობად სახავს საღვთო სამართლიანობის პრინციპის ძიებას და დაცვას. ამ მიზნის აღსასრულებლად იგი იყენებს საეკლესიო სასამართლოს, როგორც ინსტრუმენტს, რომელიც ემსახურება ღვთის ნების გამოვლენას ადამიანთა ხსნის და კურნების გზაზე. ამიტომ აფუძნებს იესო ქრისტე სამართლის ძიების ქრისტიანულ პრინციპს მათეს სახარებაში, რაც მოგვიანებით განივრცო მოციქულთა ეპისტოლეებსა და საეკლესიო კანონმდებლობაში.

⁸ მე-3 ინსტანციის სასამართლოს მოწყობის შესახებ იხ. 1862 წლის კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო სინოდის მოწყობის შესახებ კანონი. მუხ. 3 §3.

THE PRIMORDIAL FUNCTIONS OF THE ECCLESIASTICAL COURT IN THE ORTHODOX TRADITION: CANON LAW AND THEOLOGY

Vladimer Narsia*

In this essay, here is briefly examined Christian concept of Justice, which is applied by the church through its court. Christian justice as a goodness of redemption here is analyzed under the light of Gospel and then, confirmed by the patristic tradition, in particular the canon law tradition, which is presented by Church councils in order to highlight its importance for Church's redemptive mission.

Key words: Church, Tribunal, Canon Law, Christianity, Theology.

* Lecturer and Head of Canon Law Research Center at Ilia State University.
vladimernarsia@yahoo.com

შერეული ქორწინება, კრების კრება და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია

გურამ ლურსმანაშვილი*

I. შესავალი

მართლმადიდებლობისათვის ძალიან დიდი მნიშვნელობის მქონე კრების 2016 წლის წმინდა და დიდ კრებას, ბოლო მომენტში, სამ სხვა ეკლესიასთან ერთად, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიაც გამოაკლდა, რის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზეზადაც შერეულ ქორწინებაზე არსებული განსხვავებული მოსაზრებები დასახელდა. მოცემულ სტატიაში შევეცდებით მაქსიმალურად მოკლედ და გასაგებად მიმოვიხილოთ ეს საკითხი და ვნახოთ, თუ რა მოცემულობა არსებობს მის ირგვლივ.

II. საკითხის ისტორიული მხარე

იქიდან გამომდინარე, რომ საქართველოს ეკლესიას ამ საკითხზე სპეციალური დოკუმენტი არ მიუღია, ძირითადად სინოდის ოქმებზე დაყრდნობით ვიმსჯელებთ, რომელთაგანაც შეიძლება სამი გამოვყოთ. ესენია: 1. 25.05.2016 (ამ დროს საქართველოს ეკლესიას ოფიციალურად მიღებული აქვს გადანყვევტილება, რომ კრების კრებაში მონაწილეობს); 2. 10.06.2016 (ამ დროს საქართველოს ეკლესიამ ოფიციალურად უარი განაცხადა კრებაში მონაწილეობაზე); 3. 22.12.2016 (ამ დროს კრების კრება უკვე რამდენიმე თვის მორჩენილია და მიღებულია დოკუმენტები). ჩვენ მიერ ჩამოთვლილთაგან პირველ სინოდის სხდომაზე ქართველმა მღვდელთმთავრებმა განაჩინეს: „ქორწინების დამაბრკოლებელი მიზეზების“ მე-2 ნაწილის მე-5 მუხლის „ა“ პუნქტში ვკითხულობთ: „ქორწინება მართლმადიდებლებისა არამართლმადიდებლებთან

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის მკვლევარი. g.lursmanashvili@sabauni.edu.ge

იკრძალება კანონიკური აკრიბიის მიხედვით და არ იკურნება (ტრულის კრების 72-ე კანონი), თუმცა შესაძლებელია იკურთხოს შემწყნარებლობითა და კაცთმოყვარეობით, მაგრამ იმ პირობით, რომ ამ ქორწინების შედეგად დაბადებული ბავშვები მოინათლებიან და აღიზრდებიან მართლმადიდებელ ეკლესიაში“. აღნიშნულ მუხლში უნდა დარჩეს ტექსტის პირველი ნაწილი, სადაც წერია: „ქორწინება მართლმადიდებლებისა არამართლმადიდებლებთან იკრძალება კანონიკური აკრიბიის მიხედვით და არ იკურთხება“ (ტრულის კრების 72-ე კანონი), ხოლო მეორე ნაწილი, სადაც ვკითხულობთ, რომ „თუმცა შესაძლებელია იკურთხოს შემწყნარებლობითა და კაცთმოყვარეობით, მაგრამ იმ პირობით, რომ ამ ქორწინების შედეგად დაბადებული ბავშვები მოინათლებიან და აღიზრდებიან მართლმადიდებელ ეკლესიაში“, უნდა იქნეს ამოღებული, რადგან იგი უპირისპირდება VI მსოფლიო კრების 72-ე კანონს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ არცერთ კრებას არ შეუძლია დაუპირისპირდეს, გააუქმოს ან შეცვალოს მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი ნებისმიერი კანონი.“¹

რიგით მეორე სხდომაზე ქართველმა მღვდელმთავრებმა განაჩინეს: „მიუხედავად 2014 წლის წინამძღოლთა დადგენილებისა და წმინდა და დიდი კრების რეგლამენტის 8-ე მუხლის მკაფიო მოთხოვნისა, რომ კრებაზე მხოლოდ ერთხმად მიღებული თემები განიხილება, დღის წესრიგში შესულია დოკუმენტი: „ქორწინების შესახებ“, რომელზეც ჩვენს დელეგაციას, დოგმატური ცდომილებების გამო, ხელი არ აქვს მოწერილი; ამ ტექსტს ხელი არ მოანერა ანტიოქიის ეკლესიამაც.“²

რიგით მესამე სინოდის განჩინებაში კონკრეტულად არ ვხვდებით ამ საკითხის შესახებ მიღებულ გადაწყვეტილებას, არამედ ზოგადად ვკითხულობთ: „კრეტის კრების მომზადებისა და ჩატარების დროს დაირღვა მართლმადიდებელ ეკლესიათა მიერ დადგენილი და აღიარებული მთავარი პრინციპი კონსენსუსისა, რაც

¹ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის 2916 წლის 25 მაისის სხდომის ოქმი.

² საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის 2016 წლის 10 ივნისის სხდომის ოქმი.

გულისხმობდა განსახილველ საკითხთა შესახებ ყველას თანხმობასა და გადაწყვეტილების ერთსულოვნად მიღებას. ამიტომაც კრეტის კრების დადგენილებები ვერ იქნება სავალდებულო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის.³

ზემოთ მოხმობილ საკითხებს კიდევ არაერთხელ დავუბრუნდებით, თუმცა, როგორც საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდი გადმოგვცემს, შერეული ქორწინების კურთხევა ეკლესიის მიერ დოგმატური ცდომილებაა და თუ დოგმატური ცდომილებაა, ე.ი. ეკლესიის მიერ მიღებული არც არასდროს ყოფილა. ამ მოსაზრების გადასამოწმებლად კი გვჭირდება ისტორიის, განსაკუთრებით კი ჯვრისწერის წესის ისტორიის გულმოდგინე განხილვა, რასაც ამ თემაში შევეცდებით.

მეოცე საუკუნის ცნობილი ღვთისმეტყველი, მამა იოანე მეიენდორფი წერს: „რომაულ სამყაროში ქორწინების გაგება იუდეურისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ ის არა უპირატესად ბავშვების ყოლასთან, არამედ სამოქალაქო სამართალთან იყო დაკავშირებული... ქრისტიანული ეკლესია, მიუხედავად იმისა, თუ როგორი დამოკიდებულება ჰქონდა მის მიმართ რომაულ ხელისუფლებას... თითქოს უპირობოდ, იღებდა რომაულ კანონებს ქორწინების შესახებ. მაშინაც კი, როცა ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გადაიქცა, ადრერომაული განსაზღვრება ქორწინებისა, როგორც „ხელშეკრულებისა“, არა მხოლოდ სახელმწიფო კანონებში აგრძელებს ასახვას, არამედ საეკლესიო „სჯულისკანონის XIV ტიტულში“, საიდანაც ის გადავიდა სლავურ „კორმჩაია კნიგაში“ (XIX საუკუნის დასაწყისამდე ეს იყო საეკლესიო სამართლის ძირითადი წყარო რუსეთში).“⁴ ამის შემდეგ იგივე მოძღვარი აგრძელებს: „II საუკუნის ქრისტიანი მწერალი ათენაგორა მარკუს ავრელიუსის მიმართ თავის აპოლოგიაში (თავი 33) წერს: „ყოველი ჩვენგანი ცოლად იმ ქალს მიიჩნევს, რომელთანაც თქვენი კანონების მიხედვით შეუღლდა“. წმ. იოანე ოქროპირი პირდაპირ ეყრდ-

³ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის 2016 წლის 22 დეკემბრის სხდომის ოქმი.

⁴ მეიენდორფი ი., ქორწინება და ევქარისტია, ლ. აბაშიძის თარგმანი, ჟურნ. „დიალოგი“, №1-2(6-7), 2007.

ნობა „სამოქალაქო კანონს“ და ამბობს, რომ “მეუღლეობა სხვა არა არის, თუ არა სიახლოვე ან ურთიერთმიღება.”⁵ შემდგომ კი ძალიან საინტერესო ფაქტს ვიგებთ, რომ თურმე: „VIII საუკუნემდე ეკლესია არ იცნობდა ჯვრისწერის განსაკუთრებულ წესს ან ცერემონიას, და კანონის თვალსაზრისით, არ არსებობდა ქორწინების არანაირი ფორმა, გარდა სამოქალაქო რეგისტრაციისა. VIII-IX საუკუნეებში შედგენილი ჯვრისწერის წესი კი დიდი ხნის განმავლობაში არასავალდებულოდ რჩებოდა და, როგორც ეტყობა, საქორწინო ზეიმის ძვირადღირებულ მორთულობას წარმოადგენდა.”⁶ მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ ეკლესიის მსოფლიო კრებათა პერიოდში ამ საკითხზე დადგენილებას არ ვხვდებით, უფრო მეტიც, მის შესახებ დადგენილება თავად საპატრიარქოებსაც არ მიუღიათ, რადგან: „იმპერატორმა ლეონ VI-მ (886-912) პირველმა გამოსცა კანონი იმპერიის თავისუფალ მოქალაქეთა შორის ქორწინებისთვის ჯვრისწერის აუცილებლობის შესახებ (ნოველა 89), იმპერატორმა ალექსანდრე კომნინმა (1081-1118) კი ეს ვალდებულება მონებზეც გაავრცელა.”⁷ საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდი კი, ჩვენთვის გაურკვეველი მიზეზების გამო, ამ ისტორიულ მოცემულობას საერთოდ არ ახსენებს და არცკი აღნიშნავს, რომ ჯვრისწერის ცალკე აღებული საღვთისმსახურო წესი (რაც ამ საკითხის ერთგვარი გასაღებია) გვიან პერიოდამდე არ არსებობს.

ლოგიკურია ჩნდება კითხვა, თუ რატომ არ არსებობდა ადრეულ ეკლესიაში ჯვრისწერის განცალკევებული წესი? პასუხი საკმაოდ მარტივია, ის საიდუმლოებები, რაც დღევანდელ ეკლესიაში აღესრულება (მირონცხება, ნათლობა, ჯვრისწერა, მღვდლად კურთხევა...) ადრეულ პერიოდში ექქარისტიკაში იყო ჩართული და შესაბამისად, მისგან გამოყოფილი წესიც არ არსებობდა. „ჯვრისწერის რიტუალის შესახებ მოწმობები IV საუკუნიდან მოგვეპოვება. წმ. იოანე ოქროპირის მიხედვით, გვირგვინები ქრისტიანთა მიერ ვნებებზე გამარჯვების სიმბოლიზებას ახდენს. მაღალღირსი

⁵ იქვე.

⁶ იქვე.

⁷ იქვე.

თეოდორე სტუდიელის წერილიდან ჩანს, რომ ჯვრისწერა და ლოცვით კურთხევა მოკლე რიტუალები იყო, რომლებიც „მთელი ხალხის გასაგონად“ ტარდებოდა საკვირაო ევქარისტიისას ეპისკოპოსის ან მღვდლის მიერ... (მაგალითად, ბარბერინის ცნობილი კოდექსი ჯვრისწერის რამდენიმე მოკლე წესს შეიცავს, რომლებიც ამ უკანასკნელის მსგავსია და ევქარისტიის დროს გამოიყენება). მხოლოდ X საუკუნეში ჩნდება ჯვრისწერის უფრო განვითარებული წესები, რომლებიც ევქარისტით ლიტურგიისგან განცალკევებულად სრულდება.⁸ აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ „ადრეულ ქრისტიანულ ერაში ბიზანტიური სამართალი კანონიერი ქორწინების სამ არჩევანს ცნობდა: 1) სიტყვიერი შეთანხმება მოწმეების თანდასწრებით; 2) დაწერილი კონტრაქტი და 3) საეკლესიო ქორწინება.“⁹

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, არ გვიკვირს, რომ კითხვები ჩნდება, თუ რა ისტორიული მოვლენები სდევდა თან ასეთ უჩვეულო გადანაცვტილებას. იმპერატორი ლეონ VI „ნოველაში“ სინანულს გამოთქვამს, რომ როგორც შვილად აყვანის წესი, ასე ქორწინება, წინანდელ კანონებში უბრალო საერო ფორმალობად განიხილებოდა, და ადგენს, რომ ქორწინებას, რომელსაც ეკლესიური კურთხევა არ მიუღია, „ვერ დაერქმევა ქორწინება“, არამედ არაკანონიერი თანაცხოვრება. ...ლეონის ნოველის შემდეგ, ნებისმიერი ქორწილის იურიდიულად გასაფორმებლად (ისეთებისთვისაც კი, რომლებიც ეკლესიურ ნორმას ეწინააღმდეგებოდა) ეკლესიის მიერ კურთხევა გახდა აუცილებელი. ...ახალი დებულების კიდევ ერთი შედეგი ისაა, რომ ეკლესიას დაუდგა აუცილებლობა, არამარტო კურთხევა მიეცა „საეჭვო“ ქორწინებებისათვის, არამედ „შეენწყვიტა“ კიდევ ისინი, ანუ განქორწინების ნება დაერთო.“¹⁰ ამ ყოველივემ ეკლესიას საკმაოდ სერიოზული პრობლემები შეუქმნა,

⁸ იქვე.

⁹ Ciprian Ioan Streza C.I., *The Mystery of Marriage: Mystery of Human Love Crowned in Glory and Honour, An Orthodox Perspective, Review of Ecumenical Studies*, Vol.10, No.3, 2018, 398.

¹⁰ მეიენდორფი ი., ქორწინება და ევქარისტია, ლ. აბაშიძის თარგმანი, ჟურნ. „დიალოგი“, №1-2(6-7), 2007.

რადგან „ძვირად უფლებოდა მასზე დაკისრებული საჯარო-სოციალური პასუხისმგებლობები: თავისი სამოძღვრო მისიის სეკულარიზაცია, ადრეულ მონანიებით დისციპლინაზე უარის თქმა, რომელიც იმპერიის მოქალაქეთა უმრავლესობისათვის შეუსრულებელი დარჩა. ეკლესიის მიერ აღსრულებულმა ქორწინების საიდუმლოებამ აუცილებელი იურიდიული აქტის ხასიათი მიიღო, ეკლესია ყოველნაირი კომპრომისებისა და შეთანხმებებზე წასვლის აუცილებლობის წინაშე დადგა, რამაც მორწმუნეთა ცნობიერებაში მნიშვნელოვნად შეარყია ქრისტიანული ქორწინების ჭეშმარიტი მნიშვნელობის შეგნება, როგორც ქრისტესა და ეკლესიის მარადიული კავშირის სახისა.“¹¹ ძალიან საინტერესო ფაქტია ისიც, რომ თვით ამ კანონის მიმღები იმპერატორიც ვერ აღმოჩნდა მაინცდამაინც „კანონმორჩილი“ უშუალოდ ქორწინებასთან დაკავშირებითაც კი და მან „აიძულა ეკლესია აღსრულებინა მისი მეოთხე ქორწინება 903 წელს ზოია კარბონოფსინესთან.“¹²

მივადექით ახალ საკითხს, თუ როგორ განვითარდა მოვლენები იმპერატორ ლეონ VI-ის შემდეგ. „X საუკუნიდან მოყოლებული, ჯვრისწერის განსაკუთრებული წესი, რომელიც საკვირაო ლიტურგიისგან დამოუკიდებლად აღესრულებოდა, უკვე საყოველთაოდ გამოიყენებოდა, თუმცაღა, როგორც ჩანს, ის მხოლოდ იმპერიის თავისუფალ მოქალაქეთათვის იყო აუცილებელი, რამდენადაც მხოლოდ მათთვის იყო მისაწვდომი საერო საქორწინო ხელშეკრულება. მონებს, რომლებსაც იურიდიული უფლებები არ გააჩნდათ, არც კანონიერად ქორწინება შეეძლოთ. მაგრამ, ბიზანტიის ქრისტიანულ ცნობიერებას არ შეეძლო, დიდი ხნით დაეშვა ქრისტიანული თვალსაზრისით ყბადაღებული უსამართლობა: იმპერატორმა ალექსანდრე კომნინმა (1081-1118) გამოსცა ნოველა, რომელმაც საეკლესიო ქორწინება მონათათვისაც აუცილებელი გახადა.“¹³

იოანე მეიენდორფი, ასევე, ერთ საინტერესო დეტალზე ამახვილებს ყურადღებას: „იმ შემთხვევებში, როდესაც მექორწინენი „არ

¹¹ იქვე.

¹² იქვე.

¹³ იქვე.

იყვნენ ღირსნი“ წმინდა ზიარებისა, ანუ, როდესაც ქორწინება საეკლესიო ნორმას არ შეესაბამებოდა, ისინი მხოლოდ მღვდლის მიერ ნაკურთხი ღვინის საერთო ბარძიმიდან ეზიარებოდნენ.¹⁴ შესაბამისად, ჩვენ ახლა ისლა დაგვრჩენია გავიგოთ, თუ რომელი ადამიანები შედიოდნენ „უღირსთა“ ჯგუფში. ამ თემაზე პასუხს ჰოლი ქროსის ლიტურგიკის პროფესორი, ცნობილი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი მამა ფილიპ ციმარისი გვაძლევს, რომელიც ამბობს, რომ „უღირსებად“ ძირითადად ორი ჯგუფის ადამიანები ითვლებოდნენ, უპირველესად ისინი, ვინც მეორედ ან მესამედ ქორწინდებოდნენ, რომლებიც შესაბამისადვე იყვნენ განყენებულნი ზიარებისაგან ორი ან ხუთი წლის მანძილზე. ასეთადვე ითვლებოდა წყვილი შერეული ქორწინების შემთხვევაშიც, რომელთა რიცხვიც განსაკუთრებულად გაიზარდა ბიზანტიაში მე-10 საუკუნიდან, რომელიც ძირითადად მართლმადიდებლებსა და ქალკედონამდელ ქრისტიანებს შორის ხდებოდა, ხოლო მე-13 საუკუნის შემდგომ კი ჯვაროსნებსა და ლათინური წესის ქრისტიანებთან.¹⁵ უფრო მეტიც, ციმარისი მე-9-მე-18 საუკუნეებში ჯვრისწერის მსახურების განვითარების ოთხ განსხვავებულ ვერსიაზე საუბრობს. ესენია: 1. ჯვრისწერის წესი, რომელიც წირვის პროცესში აღესრულება; 2. წესი, რომელიც პირველშენიარულის ლიტურგიაშია ჩართული; 3. მსახურება, რომელიც წყვილს სთავაზობს აირჩიოს, პირველშენიარული ძღვენის მიღება სურს, თუ „საერთო სასმისი“; 4. მსახურების წესი, რომელიც, დღევანდელის მსგავსად, მხოლოდ „საერთო სასმისს“ სთავაზობს წყვილებს.¹⁶

საუბარი ზედმეტად ზოგადი ხასიათისა რომ არ გამოგვივიდეს, შერეული ქორწინებების იმ კონკრეტულ მაგალითებს მოვიშველიებთ, რომლებსაც საეკლესიო ისტორიოგრაფია გადმოგვცემს: „1161 წლის 25 დეკემბერს კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ლუკა

¹⁴ იქვე.

¹⁵ Zymaris P., Marriage and the Eucharist: From Unity to Schizophrenia. The Positive Theology of Marriage and its Distortion from an Eastern Orthodox Point of View, in: Love, Marriage and Family in Eastern Orthodox Perspective, Sophia Studies, Vol.7, 2019, 138-139.

¹⁶ იქვე, 137.

ქრისოვერგმა ალექსანდრიის პატრიარქ სოფრონ II-ისა და ანტიოქიის პატრიარქ ათანასეს თანამსახურებით წმინდა სოფიას ტაძარში ჯვარი დაწერა იმპერატორ მანუელ I კომნენოსს და მარიას, რომელიც ანტიოქიის მეფისა და პისტევიის ჰერცოგის რაიმონდის ქალიშვილი იყო. იმავე ტაძარში 1180 წელს კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა თეოდოსიოს I-მა, ვორადიოტისმა ჯვარი დაწერა იმპერატორ ალექსი II-ის ქალიშვილს აგნესს. აგრეთვე წმინდა სოფიას ტაძარში დაწერა ჯვარი 1272 წელს კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა იოსებ I-მა იმპერატორ ანდრონიკე II პალეოლოგს და უნგრეთის მეფე სტეფან V-ის ქალიშვილ ანას.¹⁷

უფრო მეტის თქმაც შეგვიძლია. საქმე იმაშია, რომ ზემოთმოყვანილი ტიპის ქორწინებათა რიცხვი იმდენად გამრავლდა, რომ კათოლიკეებისა და მართლმადიდებლების შერეული ოჯახებიდან შექმნილი შვილების ცალკე ეროვნებაც კი შექმნილა და მათ „გაზმულებს“ (Gasmoules) უწოდებდნენ. როდესაც იმპერატორი მიქაელ VIII პალეოლოგი 1264 წელს თავს დაესხა ფრანგებს, რათა არქიპელაგის რამდენიმე კუნძული წაერთმია, მისი არმიის დიდ ნაწილს სწორედ გაზმულები შეადგენდნენ. „[არმია], – მოგვითხრობს ერთი მემათიანე, – შედგებოდა ბერძნებისა და გაზმულებისგან; იმ დროს სწორედ ასე უწოდებდნენ მათ, რომლებიც დაიბადნენ ისეთი ქორწინებისგან, რომელშიც ერთი მეუღლე ფრანგი იყო, ხოლო მეორე – ბერძენი.“¹⁸

ქართველი მკითხველისათვის კარგად ნაცნობი სასულიერო პირი, პროტოპრესვიტერი გიორგი ცეცისი წერს, რომ 1782 წელს, მსოფლიო პატრიარქმა გაბრიელ IV-მ იკონომიით უფლება დართო ინდოეთის მართლმადიდებელ მაცხოვრებლებს, რომ სომხებზე და კათოლიკეებზე დაქორწინებულიყვნენ იმ პირობით, თუ მათი მომავალი შვილები მართლმადიდებელი მღვდლის მიერ მოინათლებოდნენ. 1887 წელს, მსოფლიო საპატრიარქოს დეკრეტით,

¹⁷ კობახიძე ვ., შერეული ქორწინებები მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს შორის XI-XIV საუკუნეებში, ჟურნ. „დიალოგი“, N1-2 (6-7), 2007.

¹⁸ იქვე, იხ. ციტირება: Du Cange, Histoire de Constantinople, Paris, 1657, livre V, chap. 40.

დიოცეზების ეპისკოპოსებს უფლება მიეცათ, რომ შერეული ქორწინებების ამგვარი შემთხვევები დაელოცათ.¹⁹

რუმინელი ღვთისმეტყველების მიერ მომზადებულ დოკუმენტში – „კითხვა-პასუხი კრეტის წმინდა და დიდი კრების შესახებ“ ვკითხულობთ: „სხვადასხვა სქესის მქონე ორი ქრისტიანის ქორწინება, რომლიდანაც ერთი მართლმადიდებელია და მეორე სხვა ქრისტიანული აღმსარებლობის (კათოლიკე, ანგლიკანი, პროტესტანტი და ა.შ.), არაა ინოვაცია, მათ შორის არც რუმინეთის მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის, რომელმაც 1881 წელს, რუმინეთის სამეფოში მცხოვრებ არამართლმადიდებელ ქრისტიანებთან, სხვა აღმსარებლებთან, ან ურწმუნოებთან, რუმინეთის მართლმადიდებელი სასულიერო პირების ეკლესიოლოგიური ურთიერთობების რეგლამენტში აღნიშნა, რომ: „შერეული ქორწინებები მართლმადიდებლებსა და არამართლმადიდებლებს, ან სხვა აღმსარებლობის პირებს შორის, დალოცვილია მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ, მიეცემათ ძველ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც ამგვარი ქორწინების შედეგად მოვლენილი ბავშვები, მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრები ხდებოდნენ.“²⁰

როგორც ზემოთმოყვანილი ფაქტები გვაჩვენებს, „შერეული ქორწინების“ აკრძალვა დადგინდა მაშინ, როდესაც ჯვრისწერის წესი ჩართული იყო საღვთო ლიტურგიის შემადგენლობაში (სწორედ ამ პერიოდს მიეკუთვნება ტრულის კრების 72-ე კანონი,²¹ რომელიც საქართველოს ეკლესიისათვის, საკუთარი პოზიციის გასამყარებლად რეალურად ერთადერთი საბუთია). რამდენადაც ჯვრისწერის წესი ჩართული იყო ლიტურგიაში, ეს იმასაც გულისხმობდა, რომ წყვილი აუცილებლად ევქარისტიული ბარძიმიდან უნდა ზიარებულიყო, რაც, რა თქმა უნდა, შეუძლებელი იქნებოდა

¹⁹ George Tsetsis G., The Pastoral Dimension of Mixed Marriages, *Εκκλησία-Οικουμένη-Πολιτική*, Αθήνα, 2007, 599-611.

²⁰ კითხვა-პასუხი კრეტის წმინდა და დიდი კრების შესახებ, N25. გ. ლურსმანაშვილის თარგმანი, <t.ly/tuyh> [19.11.2020].

²¹ ტრულის კრების 72-ე კანონის დეტალური ანალიზი იხ., Perşa R., *Intermarriage in the Canonical Tradition of the Orthodox Church, Review of Ecumenical Studies*, Vol.12, No.3, 2018, 366-369.

არამართლმადიდებლისთვის. ხოლო უკვე შემდგომ, როდესაც ჯვრისწერის წესი გამოიყო საღვთო ლიტურგიისაგან, ეკლესია უკვე აკურთხებდა მართლმადიდებლებისა და არამართლმადიდებლების ქორწინებას ზემოთმოყვანილი წესის შესაბამისად. თუმცა, ერთი მნიშვნელოვანი დეტალია აღსანიშნავი, სწორედ იმ კანონის განმარტებაში, რომელსაც საქართველოს ეკლესია თავის ერთადერთ არგუმენტად იშველიებს (ტრულის 72-ე), ცნობილი კანონოლოგი ბალსამონი ჩვენთვის ძალიან ყურადსაღებ ცნობას გვაწვდის. იგი წერს, რომ ქართველი (ივერიელი) მეფეები ძალიან მარტივად ათხოვებდნენ თავიანთ ასულებს აგარიანელებზე.²² ეს ფაქტი, სამწუხაროდ, საქართველოს ეკლესიის მიერ გადმოცემულ მოსაზრებაში არსად დაფიქსირებულია.

III. კრეტის კრების მოსამზადებელი შესვენებები და შერეული ქორწინების საკითხი

მას შემდეგ, რაც ისტორიულ მონაცემებზე დაყრდნობით, ვფიქრობთ, საკმაოდ დეტალურად, გადმოვეცით ის რეალობა, რომ ყოველმხრივ აზრსმოკლებულია შერეული ქორწინების დოგმატურ ჭრილში განხილვა, გვსურს შემდეგ საკითხზე გადავიდეთ, რომელიც უშუალოდ კრეტის კრების მოსამზადებელ პერიოდში განვითარებულ მოვლენებს ეხება. აუცილებელია აღვნიშნოთ, რომ კრეტის კრება არ ყოფილა რაღაც სპონტანური მოვლენა, რომლის ჩატარება და მასზე მისაღები გადაწყვეტილებები დროის მცირე პერიოდში გადაწყდა; პირიქით, იგი ათწლეულების მანძილზე მზადდებოდა და ამ პროცესებში აქტიურად იყო ჩართული საქართველოს ეკლესიაც. გავიხსენებთ 1971 წლის მართლმადიდებელთაშორისი კომისიის პირველ შეკრებას, საიდანაც ვიგებთ, რომ რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის, სავსებით მისაღები ყოფილა, იკონომიის პრინციპის გამოყენებით შერეული ქორწინების კურთხევა. დასახელებულ შეკრებაზე, ადგილობ-

²² Σύνοδος των Θείων Και Ιερών Κανόνων, Τόμος δεύτερος, Ποτλής, Μ., Ράλλης, Γεώργιος, Ἀθήνησιν, 1852, 473.

რიემა მართლმადიდებელმა ეკლესიებმა ამგვარი პოზიციები დააფიქსირეს:

ა. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია ეთანხმება მართლმადიდებელ და არამართლმადიდებელ ქრისტიანებს შორის ქორწინების კურთხევას მართლმადი დებელი ეკლესიის ჯვრისწერის წესის შესაბამისად. ასეთ შემთხვევებში არამართლმადიდებლური მხარე მართლმადიდებელი ეკლესიის დალოცვის მნიშვნელობას ეთანხმება.

ბ. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია აფიქსირებს აზრს, რომ ამგვარი ქორწინებები მკაცრად იკრძალება ტრულის კრების 72-ე კანონით, მაგრამ, ამის მიუხედავად სჯერა, რომ მართლმადიდებელ და არამართლმადიდებელ ქრისტიანებს შორის შერეულ ქორწინებასთან დაკავშირებით, დედამიწაზე მსხემ ღვთის ეკლესიას აუცილებლად სჭირდება, დაუბრუნდეს ქრისტიანობის პირველი სამი საუკუნის პრაქტიკას (როდესაც შერეული ქორწინება ნებადართული იყო). ამასთანავე ამატებს, რომ უძველეს კანონებში ამ საკითხის აკრძალვა არ ფიქსირდება.

გ. პოლონეთის ეკლესია შერეულ ქორწინებას ძალმოსილად აღიარებს.

დ. პოლონეთის ეკლესია ინიციატივას იჩენს, რომ მოხდეს განხილვა იმ შემთხვევისაც კი, როდესაც ქორწინებაში მყოფ-თაგან ერთ-ერთი საერთოდ ურწმუნოა.

ე. კვიპროსის ეკლესიის მიხედვით, მართლმადიდებელი და არამართლმადიდებელი ქრისტიანის ქორწინება იკრძალება (მეოთხე მსოფლიო კრების მე-14 კანონის თანახმად).²³

ვ. საბერძნეთის ეკლესიას მიაჩნია, რომ არამართლმადიდებელთან ქორწინების შემთხვევაში წინა საკრებო შეხვედრას შეუძლია დაუშვას და ცნოს იკონომია.

ზ. ჩეხეთ-სლოვაკეთის ეკლესიას არ შეუძლია მართლმადიდებელის არაქრისტიანთან ქორწინება (იუდეველი, მუსლიმი და ა.შ.) აკუროთხოს.²⁴

²³ Crişan A-M., Interconfessional (Mixed) Marriage, Review of Ecumenical Studies Sibiu, Vol.12, No.3, 2018, 378.

გადის დაახლოებით თერთმეტი წელი და იმართება მართლმადიდებელთაშორისი მეორე კომისიის შეხვედრა, რომელზეც დგინდება, რომ მართლმადიდებლისა და არამართლმადიდებლის ქორწინება კანონიკური აკრიბიით იკრძალება, მაგრამ იგი შეიძლება შედგეს კანონის ნორმათა შემსუბუქებითა და სიყვარულით იმ პირობით, რომ ამგვარი ქორწინებისაგან ნაშობი შვილები მოინათლებიან და გაიზრდებიან მართლმადიდებელი ეკლესიის წიაღში. ადგილობრივ მართლმადიდებელ ეკლესიებს შეუძლიათ მიიღონ გადაწყვეტილება ამ საკითხთან დაკავშირებით იკონომიის გამოყენებით, კონკრეტული შემთხვევებიდან და სამოძღვრო საჭიროებიდან გამომდინარე.²⁵

IV. საქართველოს ეკლესიის პოზიცია

ზემოთმოყვანილი განხილვების შემდეგ, ნაშრომის დასკვნით ფაზაში, კიდევ ერთხელ და უფრო ვრცლად დავუბრუნდეთ საქართველოს ეკლესიის პოზიციას. 2016 წლის 25 მაისს საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდმა განაჩინა:

„ქორწინების დამაბრკოლებელი მიზეზების“ მე-2 ნაწილის მე-5 მუხლის „ა“ პუნქტში ვკითხულობთ: „ქორწინება მართლმადიდებლებისა არამართლმადიდებლებთან იკრძალება კანონიკური აკრიბიის მიხედვით და არ იკუთრება (ტრულის კრების 72-ე კანონი), თუმცა შესაძლებელია იკუთრებოდეს შემწყნარებლობითა და კაცთმოყვარეობით, მაგრამ იმ პირობით, რომ ამ ქორწინების შედეგად დაბადებული ბავშვები მოინათლებიან და აღიზრდებიან მართლმადიდებელ ეკლესიაში“.

აღნიშნულ მუხლში უნდა დარჩეს ტექსტის პირველი ნაწილი, სადაც წერია: „ქორწინება მართლმადიდებლებისა არამართლმადიდებლებთან იკრძალება კანონიკური აკრიბიის მიხედვით და არ იკუთრება“ (ტრულის კრების 72-ე კანონი), ხოლო მეორე ნაწილი, სადაც ვკითხულობთ, რომ „თუმცა შესაძლებელია იკუთრებოდეს“

²⁴ იქვე, 379.

²⁵ იქვე, 380.

შემწყნარებლობითა და კაცთმოყვარეობით, მაგრამ იმ პირობით, რომ ამ ქორწინების შედეგად დაბადებული ბავშვები მონათლებიან და აღიზრდებიან მართლმადიდებელ ეკლესიაში“, უნდა იქნეს ამოღებული, რადგან იგი უპირისპირდება VI მსოფლიო კრების 72-ე კანონს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ არცერთ კრებას არ შეუძლია დაუპირისპირდეს, გააუქმოს ან შეცვალოს მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი ნებისმიერი კანონი.“²⁶

როგორც ვიგებთ, საქართველოს ეკლესია ითხოვს, რომ კრეტის კრებაზე განსახილველი დოკუმენტიდან ამოღებულ იქნას დასკვნითი ნაწილი, სადაც ბავშვების მონათვლაზეა საუბარი. ვნახოთ, თუ რა გადაწყვეტილება მიიღო ამასთან დაკავშირებით კრეტის კრებამ:

„5. შერეულ ქორწინებებთან დაკავშირებით – მართლმადიდებლებისა არამართლმადიდებლებთან ან არაქრისტიანებთან – მიღებულ იქნა გადაწყვეტილება:

ა) ქორწინება მართლმადიდებლებისა არამართლმადიდებლებთან იკრძალება კანონიკური აკრიბიის მიხედვით (72-ე კანონი მეხუთე-მეექვსე, იგივე ტრულის კრებისა).

ბ) თითოეული ავტოკეფალიური მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდა სინოდს შეუძლია გამოიყენოს საეკლესიო იკონომიის შესაძლებლობა, დამაბრკოლებელი ქორწინების დროს ეკლესიის წმინდა კანონების პრინციპების გათვალისწინებით და სამოძღვრო განმრჩეველობის სულით, ადამიანის ცხოვნების მიზნით.

გ) კანონიკური აკრიბიით, მართლმადიდებელსა და არაქრისტიანს შორის ქორწინება

კატეგორიულად იკრძალება.“²⁷

შესაბამისად ვიგებთ, რომ კრეტის კრებამ, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, დატოვა ის აზრები, რასაც საქართველოს ეკლესია ეთანხმებოდა და ამოიღო ის, რის ამოღებასაც ჩვენი ეკ-

²⁶ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის 2016 წლის 25 მაისის სხდომის ოქმი.

²⁷ ქორწინების საიდუმლო და მისი დამაბრკოლებელი მიზეზები, <<https://patriarchate.ge/public/geo/kretis-krebis-dokumenti-qorwinebis-saidumlo>> [19.11.2020].

ლესია ითხოვდა; ამასთანავე, კრეტის კრება ნათლად განაჩინებს, რომ თითოეული ეკლესია თავისუფალია ამ საკითხზე გადაწყვეტილების მიღების დროს და მათ შეუძლიათ საკუთარი მოცემულობებიდან გამომდინარე მიუდგნენ იკონომიის პრინციპს, თუმცა, დიდი და წმინდა კრების მიერ მიღებული ეს „კომპრომისი“ საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის მიერ არ აღნიშნულა.

როგორც საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის განჩინებიდან ვიგებთ: *„დოკუმენტების – „ქორწინების საიდუმლო და მისი დამაბრკოლებელი მიზეზები“ და „მართლმადიდებელი ეკლესიის მისია თანამედროვე მსოფლიოში“ – შესახებ ისაუბრა ახალციხისა და ტაო-კლარჯეთის მიტროპოლიტმა თეოდორემ (ჭუაძე).²⁸ ამის შემდეგ კი წმინდა სინოდმა განაჩინა, რომ შამბეზის სინაქსისზე მიღებული გადაწყვეტილებები უნდა შეიცვალოს, რადგან „იგი უპირისპირდება VI მსოფლიო კრების 72-ე კანონს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ არცერთ კრებას არ შეუძლია დაუპირისპირდეს, გააუქმოს ან შეცვალოს მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი ნებისმიერი კანონი.“²⁹ გასაკვირია, თუ რატომ მიიჩნევს საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდი, რომ კრეტის დიდ და წმინდა კრებას არ შეუძლია იკონომიის პრინციპის გამოყენებით დაუშვას ის გამონაკლისი, რაც პრაქტიკულად დიდი ხანია მართლმადიდებელ ეკლესიაში მოქმედებს, თუკი თავად საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდს თავისუფლად შეუძლია ტრულის კრების მიერ მიღებული დადგენილი კანონები შეცვალოს, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეს ჩვენ მიერ ზემოთხსენებულ მეუფე თეოდორე ჭუაძეს ეხება. მაგალითად, ტრულის კრების მე-14 კანონში ვკითხულობთ: *„წმინდა და ღმერთშემოსილი ჩვენი მამების შემდეგი კანონიც იქნეს შეწყნარებული: ოცდაათ წლამდე ნურავინ იქნება მღვდლად ხელთდასმული: თუნდაც კაცი ყოვლად ღირსეული იყოს, მისი კურთხევა მაინც უნდა გადაიდოს დადგენილ ასაკამდე, რამეთუ უფალმა იესუ ქრისტემ ნათელ-ილო ოცდაათი წლისამ და დაიწყო დამოძღვრა. ასევე, დიაკონი არანაკლებ**

²⁸ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის 2016 წლის 25 მაისის სხდომის ოქმი.

²⁹ იქვე.

ოცდახუთი წლისა და დედათღიაკონი – ორმოცი წლისა, იკურთხე-
ბიან“. ახლა კი საქართველოს საპატრიარქოს ოფიციალურ საიტ-
ზე, მიტროპოლიტ თეოდორე ჭუაძის შესახებ განთავსებული ინ-
ფორმაცია ვნახოთ. მისი მაღალყოვლადუსამღვდელოესობა 1967
წელს დაბადებულა, მღვდლად კი 1991 წელს კურთხეულა, რა
დროსაც იგი 24 წლის ბრძანდებოდა.³⁰ მსგავსი შემთხვევები შე-
გვიძლია წმინდა სინოდის წევრების უმეტესობაზე მოვიძიოთ და
აღბათ ლოგიკურია დავუსვა კიდეც მათ შეკითხვა და იქნებ
ავგვიხსნან, თუ რის საფუძველზე შეგიძლიათ თქვენ მასობრივად
დაუშვათ გამონაკლისი ტრულის კრების განჩინებებზე (გარდა მე-
14 კანონისა, მარტივად შეგვიძლია სხვა კანონთა მოძიება, რომე-
ლიც საქართველოს ეკლესიის სინოდის მიერ არ სრულდება) და
რატომ არ შეუძლია იგივე გააკეთოს კრეტის დიდმა და წმინდა
კრებამ, რომლის მომზადებაშიც ყველა მართლმადიდებელი ეკლე-
სია მონაწილეობდა და რომლის დადგენილებებიც 14-დან 10-მა
მართლმადიდებელმა ეკლესიამ მიიღო?

რაც შეეხება 10 ივნისის გადაწყვეტილებას, მასში ვკითხუ-
ლობთ: „*მიუხედავად 2014 წლის წინამძღოლთა დადგენილებისა
და წმინდა და დიდი კრების რეგლამენტის 8-ე მუხლის მკაფიო
მოთხოვნისა, რომ კრებაზე მხოლოდ ერთხმად მიღებული თემები
განიხილება, დღის წესრიგში შესულია დოკუმენტი: „ქორწინების
შესახებ“, რომელზეც ჩვენს დელეგაციას, დოგმატური ცდომილე-
ბების გამო, ხელი არ აქვს მოწერილი; ამ ტექსტს ხელი არ
მოაწერა ანტიოქიის ეკლესიამაც.*“³¹ ამ გადაწყვეტილებიდან რამ-
დენიმე რამეს ვიგებთ. უპირველესად იმას, რომ ქორწინების წესს
საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის წევრები დოგმატურ
საკითხად განიხილავენ, რაც ორ რამეზე მიუთითებს: უპირველე-
სად იმას, რომ უჭირთ გაიაზრონ, თუ რას ნიშნავს დოგმატური
ცდომილება და მეორე – კარგად არ იციან თავად ქორწინების წე-

³⁰ მაღალყოვლადუსამღვდელოესი თეოდორე, ახალციხისა და ტაო-
კლარჯეთის მიტროპოლიტი
<<https://patriarchate.ge/news/167>> [04.10.2020].

³¹ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის 2016
წლის 10 ივნისის სხდომის ოქმი.

სის განვითარების ისტორია. მკითხველისთვის გასაგები რომ იყოს, ვიტყვით, რომ დოგმატური საკითხი მიემართება მოძღვრებით თემას, რომელიც, თავის მხრივ, წმინდა სამების წევრების შესახებ ეკლესიის მიერ საუკუნეების განმავლობაში აზრობრივად უცვლელად ჩამოყალიბებულ სწავლებას გულისხმობს მაშინ, როდესაც ჯვრისწერის წესი წარმოადგენს თვისობრივად სხვა ისტორიულ მოცემულობას, რომელიც, საუკუნეების განმავლობაში, კონკრეტული პერიოდის რეალობიდან და გამოწვევებიდან გამომდინარე იცვლებოდა (რაც ვიხილეთ კიდევ ზემოთ).

საინტერესოა საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის 2016 წლის 23 ივნისით დათარიღებული წერილი მსოფლიოს პატრიარქისადმი, რომელშიც ვკითხულობთ: *„შევახსენებთ, რომ საქართველოს ეკლესიას ხელი არა აქვს მონერილი პროექტზე „ქორწინების საიდუმლო და მისი დამაბრკოლებელი გარემოებები“ და მიგვაჩინია, რომ დაუშვებელია VI მსოფლიო კრების 72-ე კანონის დოგმატური აკრძალვის შეცვლა და ეკლესიის საიდუმლოებებში არამართლმადიდებელთა მონაწილეობის დაშვება საკრებო განჩინებით. აღნიშნული დოკუმენტი საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდს დაგმოხილი აქვს ჯერ კიდევ 1998 წლის 8 ოქტომბრის სხდომაზე, მეორედ კი, – 2016 წლის 25 მაისს. მას ხელი არც მართლმადიდებელი ეკლესიების წინამძღოლთა იანვრის შეხვედრაზე მოვანერეთ და თუკი ვინმე აპელირებას მოახდენს შამბეზიში კრების რეგლამენტზე (დღის წესრიგზე) ჩვენს ხელმოწერაზე, მათ შევახსენებთ, რომ ეს ხელმოწერა მოხდა მანამდე, ვიდრე განსახილველად იქნებოდა გამოტანილი აღნიშნული დოკუმენტი და ჩვენც იმედი გვქონდა ერთობლივი პოზიციის შემუშავებისა, რაც არ გამართლდა. სამწუხაროდ, მოლაპარაკებები უშედეგოდ დამთავრდა ფანარშიც (ა.წ. აპრილის თვეში), როცა თქვენი მიწვევით საქართველოს ეკლესიის დელეგაცია ამ საკითხზე კონსენსუსის მისაღწევად იყო ჩამოსული და რაკი ეს არ განხორციელდა, მათ განმეორებით მოითხოვეს დოკუმენტის კრების დღის*

წესრიგიდან ამოღება.³² ჯვრისწერის წესის, VI მსოფლიო კრების კანონისა და საქართველოს ეკლესიის მიერ ამ კრების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების „დარღვევაზე“ უკვე ვისაუბრეთ და აღარ გავიმეორებთ, მაგრამ ვიტყვით იმას, რომ ამ წერილით, თავად საქართველოს ეკლესია საკმაოდ უხერხულ მდგომარეობაში ვარდება. საქმე იმაშია, რომ თუკი კრების კრებაში მონაწილე 10-მა ეკლესიამ დოგმატური ტიპის ცდომილება დააკანონა, მაშინ, საქართველოს ეკლესია ვადებულია, განყვიტოს მათთან ევქარისტული კავშირი, სხვა შემთხვევაში იგიც თანამონაწილე ხდება სხვა ეკლესიათა დოგმატური ცდომილებისა.

სხვადასხვა იურისდიქციაში მყოფი ძალიან ბევრი სასულიერო პირი გაკვირვებას ვერ მალავდა, როდესაც საქართველოს ეკლესიის პოზიციის შესახებ შეიტყვეს, რადგან, იმის გარდა, რომ ეს გადაწყვეტილება საღვთისმეტყველო და ისტორიული კუთხით გაუმართლებელია (რაზეც ვფიქრობთ ზემოთ საკმაოდ დეტალურად ვისაუბრეთ), იგი პრაქტიკული კუთხითაც ალოგიკურია. მაგალითად ერთ-ერთი რუმინელი სასულიერო პირი წერს: „გვაოცებს ის ფაქტი, რომ წინადადება იმ ხალხისგან და ეკლესიისგან მოდის, რომელსაც ორ მილიონზე მეტი მორწმუნე საქართველოს გარეთ, განსაკუთრებით კი დასავლეთ ევროპაში ჰყავს მცხოვრები.“³³ აღნიშნული ციტატა შემთხვევით არ მოვიხმე. მკითხველს შეუძლია თავად გაესაუბროს დასავლეთ ევროპასა და ჩრდილოეთ ამერიკაში მსახურ ქართველ სასულიერო პირებს და მათგან გაიგოს, თუ როგორი სშირია მართლმადიდებელი ქართველის არამართლმადიდებელ ქრისტიანთან ქორწინება და როგორი სერიოზული პრობლემის წინაშე დგებიან ჩვენი მღვდლები ასეთ შემთხვევებში.

³² საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის წერილი მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეოსს, 23 ივნისი, 2016 წელი, <<http://patriarchate.ge/public/news/1601>> [19.11.2020].

³³ Crișan A-M., Interconfessional (Mixed) Marriage, Review of Ecumenical Studies Sibiu, Vol.12, No.3, 2018, 284.

V. დასკვნა

სტატიაში გვსურდა მაქსიმალურად მოკლედ და გასაგებად გადმოგვეცა შერეული ქორწინების შესახებ არსებული მოცემულობები. აღნიშნული საკითხი საქართველოს ეკლესიისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია. როგორც ჩვენი წმინდა სინოდის განჩინებიდან ვიგებთ, ამ თემას დოგმატურ საკითხად აღიქვამენ, რასაც არ ვეთანხმებით და რის საილუსტრაციოდაც მოვიყვანეთ ისტორიული ფაქტები (რომლითაც დგინდება, რომ შერეული ქორწინება ეკლესიის თითქმის ყველა ეპოქის განუყრელი ტრადიცია იყო). ასევე განვიხილეთ ლიტურგიული ელემენტები, რომლებიც ცხადყოფენ, რომ ამგვარ ქორწინებას ეკლესია იკონომიით აკურთხებდა და, ამასთანავე, აღვნიშნეთ ის ძალიან მნიშვნელოვანი ნიუანსი (ქორწინების წესის ევქარისტიიდან გამოყოფა), რომელიც, შეიძლება ითქვას, ერთგვარი გასაღებია ამ თემასთან დაკავშირებული გაურკვევლობების გახსნისათვის.

MIXED MARRIAGE, COUNCIL OF CRETE AND GEORGIAN ORTHODOX CHURCH

Guram Lursmanashvili*

The question of interconfessional (mixed) marriage was approached during the preparation of the Holy and Great Council of Crete (2016). Author of this article tries to examine the issue of mixed marriage from the point of view of the Orthodox Tradition and position declared from the Orthodox Church of Georgia during preparation of Holy and Great Council of Crete. The Orthodox Church of Georgia (which absented itself from the council), expressed a very strict position that all mixed marriages were invalid.

This article, on the one hand, in compliance with Church History and on the other hand, in accordance of Canon 72 of the Council of Trullo, emphasized that: 1-unlike the position of Orthodox Church of Georgia, mixed marriage is not dogmatic issue; 2- in the canon of 72 of Trullo, canonical prohibition of mixed marriage is a pastoral and not doctrinal one; 3- Mixed marriages was common practice during History for different local Orthodox Churches.

Key words: Inter-confessional marriage, mixed marriage, Holy and Great Council of Crete (2016), Canon 72 of the Council of Trullo, Orthodox Church of Georgia.

* Researcher at the Institute for Theology and Philosophy of Sulkhani-Saba Orbeliani University. g.lursmanashvili@sabauni.edu.ge

ონტოლოგიური არგუმენტი ნორმან მაღკოლმთან

ბაქარ ქავთარაძე*

I.

არსებობს თუ არა ღმერთი?¹ ამ ურთულეს მეტაფიზიკურ კითხვას, ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ შემუშავებული ერთ-ერთი არგუმენტი (ონტოლოგიური არგუმენტი) შემდეგნაირად პასუხობს: ღმერთი ნამდვილად არსებობს და ამის დასაბუთება შეიძლება თავად სიტყვა ღმერთის ფილოსოფიური ანალიზიდან. კერძოდ, სიტყვაში ღმერთი იაზრება უსრულყოფილესი, უდიადესი და ყველაფერზე აღმატებული (ღმერთის ასეთი გააზრება დამახასიათებელია თეიზმისთვის, დეიზმისთვის და ნაწილობრივ პანთეიზმისთვის)² რეალობა. გონების მიღმა არსებობა, ან აუცილებელი არსებობა, ანუ არარსებობის შეუძლებლობა, ან ყველა

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის მკვლევარი. b.qavtaradze@sabauni.edu.ge

¹ ტერმინ „ღმერთში“ შეიძლება ჩაიდოს სხვადასხვა (თეისტური, დეისტური, პანთეისტური, პანთეისტური, მითოლოგიური, ჰენოთეისტური და ა.შ.) შინაარსი. მაგრამ, ონტოლოგიური არგუმენტის განხილვის ფარგლებში, მე ღმერთის იდეა მესმის ისე, როგორც ეს კლასიკურ თეიზმს და დეიზმს ესმის, რომ ეს არის სინამდვილე, რომელიც არის სამყაროს, ან მულტივერსის მიღმიერი უმიზეზო პირველმიზეზი, რომელიც არის სული, მარტივი, ერთი, უსხეულო, არამატერიალური, უხილავი, ყველა შეგრძნებადი საგნის და თავად შეგრძნებების მიმართ ტრანსცედენტური, თავისთავად არსებული, მარადიული, შეუქმნელი, პიროვნული, უცვლელი, წმინდა აქტუალობა, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემძლე, ყოვლადკეთილი და ყველგანმყოფი. თეიზმი ამბობს, რომ ღმერთი ერევა მის მიერ შექმნილ კოსმოსში „სუპერნატურალური გზით“, ხოლო დეიზმი ამბობს, რომ არ ერევა. სწორედ ეს არის მათ შორის განსხვავება. მაგრამ, ონტოლოგიური არგუმენტის განხილვის კონტექსტში, ეს განსხვავება არაფერს ცვლის. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ შემდეგი წიგნები: Geisler N.L., *Christian Apologetics*, 2nd Ed., Baker Academic, 2013; Horn T., *Answering Atheism: How to Make the Case for God with Logic and Charity*, USA, 2013, 15-27.

² Feinberg P.D., Geisler N.L., *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective*, Baker Academic, 1987, 271-287.

შესაძლო სამყაროში (ტერმინი შესაძლო სამყარო, გამოიყენება მოდალურ ლოგიკაში და ის აღწერს იმას, თუ როგორ შეიძლება, ან შეიძლება იყოს რეალობა³) არსებობა, უფრო სრულყოფილებაა, ვიდრე მხოლოდ გონებაში არსებობა, ან შემთხვევითი (შემთხვევითი არსებობა აქვს ისეთ საგანს, რომელიც მისი არსებობის ყოველ წამს შეიცავს საკუთარ თავში არარსებობის შესაძლებლობას⁴) არსებობა, ან მხოლოდ ზოგ შესაძლო სამყაროს არსებობა. შესაბამისად, რადგან სიტყვაში ღმერთი იაზრება უსრულყოფილესი, უდიადესი და ყველაფერზე (ანსელმის დეფინიციის მიხედვით – „ღმერთის არის ის, რომელზე აღმატებულის წარმოდგენაც შეუძლებელია“⁵.) აღმატებული რეალობა, ის უნდა არსებობდეს გონების მიღმა, აუცილებლად (ის უნდა არსებობდეს ისე, რომ მისთვის შეუძლებელი იყოს არარსებობა) და ყველა შესაძლო (მოდალური ლოგიკის მიხედვით, აქტუალური სამყარო არის შესაძლო სამყაროთაგან ერთ-ერთი) სამყაროში. ეს კი ადასტურებს, რომ ღმერთი არსებობს.

ონტოლოგიური („ონტოს“ – არსებობა, ყოფიერება, „ლოგოს“ – მოძღვრება)⁶ არგუმენტი, შექმნა თეისტმა ფილოსოფსმა ანსელმ კენტერბერიელმა (1033-1109)⁷. თუმცა, არგუმენტს ეს სახელწოდება (ონტოლოგიური) მიანიჭა არა ანსელმმა, არამედ ფილოსოფოსმა იმანუელ კანტმა (1724–1804), თავის „წმინდა გონების კრიტიკაში“⁸. ეს არგუმენტი, როგორც უკვე ვნახეთ, ღმერთის დეფინიციიდან ასაბუთებს მის რეალურ არსებობას. ამის გამო, ეს არგუმენტი არის სრულიად აპრიორული (აპრიორული ცოდნა, არის იმ

³ Craig W.L., *Five Argument for God*, London, 2016, 28-41.

⁴ Horn T., *Answering Atheism: How to Make the Case for God with Logic and Charity*, USA, 2013, 108.

⁵ St. Anselm Basic Writings: *Proslogium*, *Mologium*, *Gaunilo's In Behalf of the Fool*, *Cur Deus Homo*, Translated by S.N. Deane, 2nd Ed., USA, 1982, 7-9.

⁶ ჭელიძე მ., ფილოსოფიის შესავალი, თბილისი, 2009, 62-68.

⁷ St. Anselm Basic Writings: *Proslogium*, *Mologium*, *Gaunilo's In Behalf of the Fool*, *Cur Deus Homo*, Translated by S.N. Deane, 2nd Ed., USA, 1982, 7-9.

⁸ Кант И., *Критика Чистого Разума*, Перев. Н. Лосский, Азбука, 2019, 485-493.

სახის ცოდნა, რომელიც ადამიანისთვის ბუნებრივად ცნობილია, ან მისი გაგება შესაძლებელია ფაქტებისა და ცდისგან დამოუკიდებლად⁹ ტიპის, რადგან ის ეფუძნება არა დაკვირვებად ფენომენებს ან საგნებს, როგორც კოსმოლოგიური¹⁰, ტელეოლოგიური¹¹ და სხვა აპოსტერიორული (აპოსტერიორული ცოდნა, არის იმ სახის ცოდნა, რომელიც მიიღწევა დაკვირვების, ან ცდის შედეგად)¹² არგუმენტები, არამედ მხოლოდ ღმერთის იდეის აბსტრაქტულ ანალიზს¹³. შესაბამისად, ონტოლოგიური არგუმენტის, როგორც აპრიორული დასაბუთების არსი, სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის აქცენტს აკეთებს ღმერთის ცნებაზე და მისი ანალიზიდან ასკვნის მის რეალურ არსებობას.

ონტოლოგიური არგუმენტი, როგორც უკვე აღინიშნა, შექმნა ანსელმ კენტერბერიელმა. მან ეს არგუმენტი, ჩამოაყალიბა თავის ნაშრომში „პროსლოგიონი“ (თავი 2-4.). ამის შემდეგ, ის განავრცეს ისეთმა ფილოსოფოსებმა, როგორებიც არიან: ბონავენტურა („პეტრე ლომბარდის სენტენციათა კომენტარი“ 1.8.1.2. „სამების საიდუმლოება“ 1.1.21-4.), დეკარტი („ფილოსოფიის საწყისები“. ნა-

⁹ ბრაჭული ი., დურა ნ., ზაქარიძე ა., რელიგიის ფილოსოფია, თბილისი, 2015, 245.

¹⁰ კოსმოლოგიური არგუმენტი, ღმერთის, როგორც კოსმოსისგან განსხვავებული რეალობის არსებობას, ასაბუთებს კოსმოსის არსებობის (მასში არსებული ცვლილებიდან, მიზეზობრიობიდან, მასში არსებული საგნების შემთხვევითი არსებობიდან, მთლიანად კოსმოსის არსებობის დაწყების ფენომენიდან და ა.შ.) ფაქტიდან. იხ., Craig W.L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Oregon, 2001.

¹¹ ტელეოლოგიური არგუმენტი, ღმერთის არსებობას ასაბუთებს კოსმოსში არსებული წესრიგის (დედამიწაზე არსებული სიცოცხლის მრავალფეროვნებიდან, სირთულიდან, უინტელექტო სხეულებში არსებული მიზანმიმართულობის ფენომენიდან, კოსმოსში არსებული ფიზიკის კანონების არსებობიდან და სხვა) არსებობიდან. იხ., Manson N.A., *God and Design*, Routledge; USA, 2003.

¹² იხ., Feinberg P.D., Geisler N.L., *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective*, Baker Academic, 1987, 287-305.

¹³ *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Edited by A. Plantiga, Macmillan, 1965, Introduction; Craig W.L., *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Crossway Books, 2008, 95-96.

ნილი 1. თავი 14.18.20. „მეტაფიზიკური მედიტაციები“, მესამე მედიტაცია, მეხუთე მედიტაცია), სპინოზა („ეთიკა“, ნაწილი 1.), ლაიბნიცი („იმის შესახებ, რომ ყველაზე სრულყოფილი არსება არსებობს“), ჰეგელი (ლექციები ფილოსოფიის ისტორიაში ნაწილი 3. „შუა და ახალი დროის ფილოსოფია“. თავი - ანსელმ კენტერბერიელი.), ნორმან მალკოლმი („ფილოსოფიური მიმოხილვა“), ჩარლზ ჰარისონი („ადამიანის მიერ ღმერთის ხედვა“), უილიამ ლეინ კრეიგი („ 5 არგუმენტი ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ“ თავი - ონტოლოგიური არგუმენტი) და მრავალი სხვა. მისი კრიტიკოსები კი არიან შემდეგი მოაზროვნეები: ბერი გაუნილო („წიგნი უგუნურის დასაცავად“, თომა აქვინელი („თეოლოგიის შეჯამება“ 1. 2.1.) უილიამ ოკამი (პეტრე ლომბარდის სენტენციათა კომენტარი“, წიგნი 1.), ჯონ ლოკი („გამოკვლევა ადამიანური გონების შესახებ“), დევიდ ჰიუმი („დიალოგები ბუნებრივი რელიგიის შესახებ“ IX ნაწილი), იმანუელ კანტი („წმინდა გონების კრიტიკა“ თავი - ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური არგუმენტის შეუძლებლობის შესახებ), არტურ შოპენჰაუერი („საკმაო საფუძვლის კანონის ოთხგვარი ფესვის შესახებ“), ბერტრან რასელი („დასავლური ფილოსოფიის ისტორია“ თავი - ლაიბნიცი) და მრავალი სხვა¹⁴. როგორც ვხედავთ, ამ არგუმენტის შესახებ კამათი, უკვე 900 წელიწადზე მეტია მიმდინარეობს¹⁵. ამ არგუმენტისადმი ასეთი გამძაფრებული ინტერესის გამო, მრავალმა თანამედროვე (XX საუკუნის დასაწყისიდან, ვიდრე დღემდე¹⁶) ფილოსოფოსმა და თეოლოგმა ცალკე წიგნი დაწერა ამ არგუმენტის შესახებ, რომელშიც სიღრმისეულად გამოიკვლია ის¹⁷. სწორედ ამ

¹⁴ The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by A. Plantinga, Macmillan, 1965, Introduction; Oppy G., Arguing about Gods, Cambridge University Press, 2009; Oppy G., Ontological Arguments and Belief in God, UK, 2007.

¹⁵ ბრაჭული ი., დურა ნ., ზაქარაძე ა., რელიგიის ფილოსოფია, თბილისი, 2015, 96.

¹⁶ თათარაშვილი თ., ლექციები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, 2019, 3.

¹⁷ Oppy G., Ontological Arguments, 1996, <ly/Bur8> [03.24.2019]; The Many-Faced Argument: Studies on the Ontological Argument for the

კონტექსტში, აღსანიშნავია ერთი გარემოება. ამ არგუმენტისადმი ასეთ დიდ ინტერესს, შეუძლებელია არანაირი გამოხატულება არ ჰქონოდა ქართველი ფილოსოფოსების და თეოლოგების ნაშრომებში. სწორედ ამის გამო, ამ არგუმენტის კვლევაში, უკვე დიდი ხანია ჩართული არიან ქართველი ფილოსოფოსები და თეოლოგები. კერძოდ, ამ არგუმენტის კვლევა განახორციელეს ისეთმა ქართველმა ფილოსოფოსებმა და თეოლოგებმა, როგორებიც არიან: შალვა ნუცუბიძე¹⁸, კოტე ბაქრაძე¹⁹, გურამ თევზაძე²⁰, ნინო ფიფია²¹, ვაჟა ვარდიძე²², თეიმურაზ ბუაძე²³, ნოდარ ნათაძე²⁴, ვიქტორ რცხილაძე²⁵, ზურაბ ხასაია²⁶, თეიმურაზ თათარაშვილი²⁷, ზურაბ ეკალაძე²⁸, და მრავალი სხვა. ეს კი აჩვენებს, რომ ამ არგუმენტის შესახებ ინტერესი, დღესაც დიდია როგორც ზოგადად მსოფლიოში, ასევე კონკრეტულად საქართველოში. მეორე მხრივ, რადგან ონტოლოგიური არგუმენტის განხილვა, მრავალ ასპექტს გულისხმობს და ყველა ასპექტის ჩათვლა მცირე მოცულობის ნაწერში შეუძლებელია, ჩემი მიზანია, მიმოვიხილო ამ არგუმენტის ის ვარიაცია, რომელიც ყველაზე მეტად საინტერესო

Existence of God, Edited by J. Hick, Eugene, 1967, Harrelson K.J., The Ontological Argument from Descartes to Hegel, USA, 2008; Dombrowski D.A., Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response, New York, 2006; The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by A. Plantiga, Macmillan, 1965.

¹⁸ ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ.III, თბილისი, 1974, 178-179.

¹⁹ ბაქრაძე კ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. VI, თბილისი, 1972, 99-127, 209-240.

²⁰ თევზაძე გ., შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1996; ასევე, იხ., თევზაძე გ., იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974, 409-415.

²¹ ფიფია ნ., ბერტრან რასელი: კანტის კონცეფციათა კრიტიკა და ინტერპრეტაცია, თბილისი, 2015, 108-119

²² ვარდიძე ვ., ფუნდამენტური თეოლოგია, ნაწ. I, თბილისი, 2011, 107-118

²³ ბუაძე თ., ფილოსოფოსთა ღმერთი, ჟურნ. „გული გონიერი“, N10, 2015.

²⁴ ნათაძე ნ., თომა აქვინელის ფილოსოფია, თბილისი, 1973, 84-85.

²⁵ რცხილაძე ვ., XX საუკუნის გერმანელი მოაზროვნეები ღვთის არსებობის შესახებ, თბილისი, 2010 .

²⁶ ხასაია ზ., ფილოსოფიის სისტემური კურსი, თბილისი, 2015, 59-61

²⁷ თათარაშვილი თ., ლექციები ფილოსოფიის ისტორიაში, თბილისი, 2019,

²⁸ ეკალაძე ზ., ბონავენტურა, ჟურნ. „გული გონიერი“, N7, 2014.

და ორიგინალურია. კერძოდ, ჩემი მიზანია, მოკლედ და კონსპექტირებულად მიმოვიხილო, ამ არგუმენტის ის ვარიაცია, რომელიც ფილოსოფოსმა ნორმან მალკოლმა (1911–1990) წარმოადგინა, რადგან ამ ფილოსოფოსის მიერ ონტოლოგიური არგუმენტის ახლებული ფორმულირება და დაცვა, ჩემი აზრით, ყველაზე ორიგინალური (ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ ონტოლოგიური არგუმენტის მალკოლმისეულ ვარიაციას, ყურადღება მიაქცია რიჩარდ ტეილორმა²⁹, კარლოს ალვინ პლანტინგამ³⁰, გრემ ოპიმ³¹ და მრავალმა სხვა ფილოსოფოსმა), საინტერესო და მნიშვნელოვანია. ამის გამო, ჩემი მიზანია, მოკლედ და კონსპექტირებული სახით მიმოვიხილო ონტოლოგიური არგუმენტის მალკოლმისეული ვარიაცია.

II.

ნორმან მალკოლმი (1911-1990) არის მე-20 საუკუნის გამორჩეული ფილოსოფოსი და თეოლოგი. ის იკვლევდა რელიგიის ფილოსოფიის, ენის ფილოსოფიის, მოდალური ლოგიკის, ანთროპოლოგიის და სხვა მსგავსი თემატიკის (ფილოსოფიურ–თეოლოგიური) საკითხებს³². მიუხედავად ამ ყოველივესი, მან მაინც სწორედ იმით გაითქვა სახელი, რომ ღრმად გამოიკვლია ონტოლოგიური არგუმენტი, შექმნა მისი ახალი ფორმულირება და ის დაიცვა ტრადიციული (გაუნილო და კანტი) კრიტიკისგან³³. სწორედ ამიტომ, ჩემი მიზანია, მოკლედ მიმოვიხილო ონტოლოგიური არგუმენტის მალკოლმისეული ვარიაცია.

ნორმან მალკომის აზრით, ანსელმ კენტერბერიელის „პროსლოგიონში“, წარმოდგენილია ონტოლოგიური არგუმენტის 2 განსხვა-

²⁹ The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by A. Plantiga, Macmillan, 1965, XIII.

³⁰ იქვე, 160-171.

³¹ Oppy G., Ontological Arguments and Belief in God, UK, 2007.

³² McDonough R., Norman Malcolm (1911-1990), <tl.y/FShV> [12.06.2020]

³³ The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by A. Plantiga, Macmillan, 1965, 136.

ვებული ვარიაცია, რომელსაც ის (ანსელმი) ერთმანეთისგან არ ანსხვავებს. პირველი ვარიაცია მოცემულია ამ ნაშრომის II თავში, ხოლო მეორე ვარიაცია მოცემულია იგივე ნაშრომის III თავში. მეორე თავში, არგუმენტს შემდეგი სახე აქვს. ტერმინ „ლმერთში“ იაზრება რეალობა, რომელზე აღმატებულის წარმოდგენაც შეუძლებელია. გონების მიღმა და გონებაში ერთდროულად არსებობა, ან უბრალოდ გონების მიღმა არსებობა, უფრო სრულყოფილებაა, ვიდრე მხოლოდ გონებაში არსებობა. ამიტომ, რადგან სიტყვაში ღმერთი ყველაფერზე აღმატებული, უდიადესი და უსრულყოფილესი არსება იაზრება, მას გონების მიღმა არსებობა, ანუ რეალური არსებობა, როგორც თვისება აუცილებლობით მიეწერება. შესაბამისად, ღმერთი არსებობს. არგუმენტის ეს ფორმა, ნორმან მალკოლმის აზრით, არასწორია, რადგან ის ეფუძნება იმ დებულებას, რომ არსებობა (უბრალოდ გონების მიღმა არსებობა) არის სრულყოფილება. მაგრამ, არსებობა არ არის სრულყოფილება, როგორც ეს გაუნილომ და კანტმა მართებულად დაასაბუთეს, გვეუბნება ნორმან მალკოლმი. მიუხედავად გაუნილოს და კანტის სწორი შენიშვნისა, მალკოლმის აზრით, ონტოლოგიური არგუმენტის ის ფორმა, როგორადაც ეს „პროსლოგიონის“ მე-3 თავშია გადმოცემული, აღარ ექვემდებარება გაუნილოს და კანტის კრიტიკას, რადგან არგუმენტის ეს ფორმა, ეფუძნება არა იმ დებულებას, რომ არსებობაა სრულყოფილება, არამედ იმ დებულებას, რომ „არარსებობის ლოგიკური შეუძლებობა, ანუ აუცილებლად არსებობაა სრულყოფილება“³⁴. სწორედ ამის გამო, მალკოლმის პირველი მიზანი სწორედ იმის დასაბუთებაა, რომ არა არსებობა, არამედ აუცილებელი არსებობაა სრულყოფილება. ამ დებულების ჭეშმარიტებას ის შემდეგნაირად ასაბუთებს. ჩვენ როდესაც რაიმე საგანზე ვმსჯელობთ, მას მივანერთ გარკვეულ თვისებებს, მაგალითად იმას, რომ ამ საგანს შეუძლია ცვლილება, ფრენა, შედეგის გამოწვევა და ა.შ. ჩამოთვლილ თვისებებს თუ კიდევ ერთ თვისებას დავუმატებთ და, მაგალითად, ვიტყვით, რომ ამ საგანს შეუძლია ცოდნის მიღება, ამით ამ საგნის ცნება

³⁴ იქვე, 142.

იცვლება, რადგან მას ახალი თვისება დაემატა. მეორეს მხრივ, ჩვენ თუ ვიტყვით, რომ ამ თვისებების მქონე საგანი უბრალოდ არსებობს, ამით მისი ცნება ოდნავადაც არ შეიცვალა, რადგან ამ საგნის ცნებას, არაფერი შემატა არსებობამ. ამიტომ, მალკოლმის აზრით, გაუნილო და კანტი მართებულად აღნიშნავენ, რომ არსებობა არ არის თვისება, ანუ პრედიკატი (პრედიკატი არის ის, რას სუბიექტს მიენერება. მაგალითად: დებულება სოკრატე არის ადამიანი, სოკრატე არის სუბიექტი, ადამიანია პრედიკატი, ხოლო სიტყვა არის წარმოადგენს კოპულას³⁵. ამიტომ, კოპულა არის ის, „რაც სუბიექტს აკავშირებს პრედიკატთან“)³⁶, არამედ მხოლოდ კოპულა. მაგრამ, მათ სწორედ ის გამორჩათ მხედველობიდან, რომ აუცილებელი არსებობა თვისებაა და ამის ჩვენება, მალკოლმის აზრით, შემდეგნაირად შეიძლება. დავუბრუნდეთ წინა მაგალითს, როდესაც ჩვენ რაიმე საგანზე ვმსჯელობდით და მას გარკვეულ თვისებებს მივანერდით. ამ თვისებების მიწერის დროს, ჩვენ თუ მასზე ვიტყვით, რომ ის არსებობს აუცილებლად, (ანუ ისე, რომ მისთვის ლოგიკურად შეუძლებელია არ არსებობდეს), მაშინ ისმის კითხვა: შეიცვალა თუ ამით მისი ცნება? პასუხი მარტივია: რომ შეიცვალა, რადგან აუცილებლად არსებული საგანი განსხვავდება იმისგან, რაც არ არსებობს აუცილებლად, მაშინ როდესაც გარკვეული თვისებების მფლობელი საგნის მხოლოდ იდეა არ განსხვავდება რეალურად არსებული ამ საგნის იდეისგან. სწორედ ამიტომ, აუცილებელი არსებობა თვისება და სრულყოფილებაა, რომელიც ღმერთს, როგორც უსრულყოფილეს და უდიადეს რეალობას, ლოგიკური აუცილებლობით მიენერება. თუმცა, ნორმან მალკომი აღნიშნავს, რომ მის დასკვნის გაკრიტიკება, ორი არგუმენტით შეიძლება: 1. იქნებ ღმერთი შეუძლებელია არსებობდეს. 2. თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ის არსებობს აუცილებლობით. მაგრამ, ეს ვერ ადასტურებს იმას, რომ ღმერთი არსებობს. თუ ამ ორი არგუმენტის მცდარობა იქნება დასაბუთებული, მაშინ ნორმან მალკოლმის აზრით, ონტოლოგიური არგუმენტი სწორია.

³⁵ იხ., Кант И., Критика Чистого Разума, Перев. Н. Лосский, Азбука, 2019, 485-493.

³⁶ „კოპულა“, უცხო სიტყვათა ლექსიკონი, იხ., <ly/KFe6> [12.06.2020]

ამის გამო, მისი მიზანი, სწორედ ამ ორი არგუმენტის გაბათილებაა. დასახელებული ფილოსოფოსი, პირველი არგუმენტის კრიტიკას, შემდეგი ფორმით წარმოადგენს. პირველი არგუმენტი მაშინ იქნებოდა სწორი, თუ ღმერთის იდეა იქნებოდა თვითკონტრადიქტორული იდეა, რომელიც არამართო არ არსებობს, არამედ შეუძლებელიც არის არსებობდეს. მაგრამ, ღმერთის იდეა, რომელშიც უსრულყოფილესი, უდიადესი, ულიმიტო და აუცილებლად არსებული რეალობა იაზრება, არ შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას, რადგან ეს იდეა არ არის კუთხეებიანი წრის, მრგვალი კვადრატის და მსგავსი თვითკონტრადიქტორული იდეების იგივეობრივი. შესაბამისად, ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, რადგან მის იდეაში არ არის ლოგიკური წინააღმდეგობები. ამის გამო, დებულება, რომ ღმერთი შეუძლებელია არსებობდეს, აუცილებლად მცდარია. მეორე არგუმენტს კი მალკოლმი შემდეგნაირად აბათილებს. მალკოლმის აზრით, კატერუსი, კანტი და სხვა ფილოსოფოსები ეთანხმებიან იმ დებულებას, რომ თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ის არსებობს აუცილებლობით. თუმცა, აქვე აღნიშნავენ, რომ ღმერთს, აუცილებელი არსებობა, მხოლოდ მაშინ მიენერება, თუ ის არსებობს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ღმერთი, ანუ აუცილებლად არსებული რეალობა არ არსებობს. შესაბამისად, ის ფაქტი, რომ თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ის აუცილებლობით იარსებებს, ვერ ადასტურებს იმას, რომ ის მართლაც არსებობს, რადგან ღმერთს აუცილებელი არსებობა მას შემდეგ მიენერება, რაც ჩვენ რაიმე გზით (ონტოლოგიური არგუმენტის მიერ არჩეული გზისგან განსხვავებული გზით) გვეცოდინება, რომ ის არსებობს და არა იმით, რომ მის ცნებაში იაზრება აუცილებლად არსებული რეალობა. ამ არგუმენტს ნორმან მალკოლმი შემდეგნაირად პასუხობს. აუცილებლად არსებული საგანი, ნიშნავს იმას, რომ მისთვის ლოგიკურად შეუძლებელია არ არსებობდეს. ეს კი თავის მხრივ ნიშნავს იმას, რომ თუ მისი არსებობა შესაძლებელია, მაშინ ის არა უბრალოდ არსებობს, არამედ არსებობს ისე, რომ მისთვის მხოლოდ არსებობაა შესაძლებელი, რადგან მისთვის არარსებობა შეუძლებელია. ამიტომ, დებულება, რომ თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ის

აუცილებლობით არსებობს, მაგრამ ის შესაძლებელია არც არსებობდეს, შემდეგი 2 მიზეზის გამოა ლოგიკურად არასწორი დებულება: 1. დებულება, თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ის არსებობს აუცილებლობით, გულისხმობს იმას, რომ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია. ახლა წარმოვიდგინოთ, რომ ღმერთი არ არსებობდა წარსულში, არ არსებობს აწმყოში და არ იარსებებს მომავალში. თუ ეს ასეა, მაშინ რამდენად სწორია იმის თქმა, რომ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ ის დროის არცერთ კატეგორიაში (წარსული, აწმყო და მომავალი) არ არსებობდა? ამ კითხვაზე პასუხი მარტივია, რომ ამის თქმა ლოგიკურად არასწორია, რადგან ტერმინი შესაძლებელია ნიშნავს იმას, რომ ის პრინციპულად განხორციელებადია. მაგრამ, თუ ღმერთის არსებობის შესაძლებლობა არასდროს არ აქტუალიზირდა, ესეგი ეს შეუძლებელიც არის. ამიტომ, დებულება, რომ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, მაგრამ ის არასდროს არ არსებობდა და იარსებებს, ლოგიკურად არასწორია დებულებაა. 2. მეორეს მხრივ, თუ აუცილებლად არსებული რეალობის, ანუ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, მაგრამ ის არ არსებობს ახლა, ეს გულისხმობს იმის აღიარებას, რომ ღმერთი ან არსებობდა წარსულში და ახლა არ არსებობს, ან არ არსებობს ახლა, მაგრამ შეუძლია (ანუ, აწმყოში არარსებულმა ღმერთმა, არსებობა დაიწყო მომავალში) იარსებოს მომავალში. მაგრამ, ასეთი მსჯელობაც არასწორია ნორმან მალკოლმის აზრით³⁷, რადგან თუ იყო დრო, როცა ღმერთი არ არსებობდა და შემდეგ დაიწყო არსებობა გარეგანი მიზეზის, ან მიზეზების დახმარებით, ეს ორი ასპექტით ეწინააღმდეგება ღმერთში აუცილებელი არსების გააზრებას. ერთის მხრივ, აუცილებლად არსებული რეალობისთვის, შეუძლებელია არარსებობა, თუ მისი არსებობა შესაძლებელია. ამიტომ, იმის თქმა რომ ღმერთს შესაძლოა გარკვეულ დროს არ ეარსება, არასწორია, რადგან შეუძლებელია ერთიდაიგივე სინამდვილისთვის არარსებობა შეუძლებელი იყოს და ამავე დროს მას გარ-

³⁷ The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by A. Plantiga, Macmillan, 1965, 143-156.

კვეულ დროს არც ეარსება. მეორეს მხრივ, თუ აუცილებლად არსებულმა საგანმა დაიწყო არსებობა, მაშინ ამას ქონდა მისგან განსხვავებული და მის მიღმა მყოფი მიზეზი, ან მიზეზები. მაგრამ, ესეც არასწორია, რადგან აუცილებლად არსებული საგანი, თუ მისი არსებობა შესაძლებელია, ის მხოლოდ საკუთარი თავიდან და საკუთარი თავის დახმარებით არსებობს მარადიულად და მას არ აქვს გარეგანი შექმნელი, ან შემნარჩუნებელი მიზეზი, ან მიზეზები, რაც იმას ნიშნავს, რომ თუ მისი არსებობა შესაძლებელია, მაშინ ის არსებობს ისე, რომ მისთვის შეუძლებელია არსებობის დაწყება, ან შეწყვეტა, რადგან არსებობს მარადიულად და მხოლოდ საკუთარი თავის დახმარებით. ამ ორი მიზეზის გამო, დებულება, რომ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, მაგრამ ის შესაძლოა არც არსებობდეს, ლოგიკურად არასწორი დებულებაა. ამ ყოველივედან გამომდინარე, ფრაზა, რომ ღმერთის, ანუ აუცილებლად არსებული რეალობის არსებობა შესაძლებელია, მაგრამ ეს ვერ ადასტურებს იმას, რომ ის მართლაც არსებობს, ორი მიზეზის გამოა ლოგიკურად არასწორი ფრაზა. ეს კი, თავის მხრივ, ნიშნავს შემდეგს: 1. თუ ღმერთის, როგორც უსრულყოფილესი, უდიადესი და ულიმიტო რეალობის არსებობა შესაძლებელია, მაშინ ის არსებობს აუცილებლობით, ანუ ისე, რომ მისთვის ლოგიკურად შეუძლებელია არარსებობა³⁸; 2. ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, რადგან მისი იდეა არ არის თვითკოტრადიქტორული. ამ ორი დებულებიდან კი ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ღმერთი არსებობს რეალურად ისე, რომ მისთვის შეუძლებელია არარსებობა, ანუ ის არსებობს აუცილებლობით.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, მალკოლმის ონტოლოგიური არგუმენტის ვარიაციის ორიგინალურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ის ასაბუთებს შემდეგი დებულების³⁹ ჭეშმარიტებას: თუ

³⁸ იქვე, 136-160.

³⁹ იმ დებულების დასაბუთება, რომ ღმერთის იდეა არ არის თვითკონტრადიქტორული იდეა და, შესაბამისად, მისი არსებობა შესაძლებელია, არ არის მალკოლმის ორიგინალური მოსაზრება, რადგან იგივე დებულების ჭეშმარიტებას, ჯერ კიდევ ფილოსოფოსი და ლოგიკოსი ლაიბნიცი

დებულება ღმერთის არსებობის შესაძლებლობა სწორია (ის, რომ თავად ამ დებულების ჭეშმარიტებას, მალკოლმი არგუმენტირებულად ასაბუთებს, ეს უკვე ვნახეთ), მაშინ თავად ამ დებულების ჭეშმარიტება მოიცავს მეორე დებულების ჭეშმარიტებასაც, რომელიც ამბობს შემდეგს: ღმერთი არსებობს აუცილებლობით, ანუ ისე, რომ მისთვის ლოგიკურად შეუძლებელია არარსებობა. ამ დებულების (ღმერთის არსებობის შესაძლებლობა, ლოგიკური აუცილებლობით მოიცავს მის რეალურ და აუცილებელ არსებობასაც) ჭეშმარიტების დასაბუთებით კი, მალკოლმმა ადამიანებს დაანახა შემდეგი რამ: დებულება, ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, მაგრამ, ის შესაძლოა არც არსებობდეს, ლოგიკურად არასწორი დებულებაა, ჩვენ თუ ვიღებთ და ვაღიარებთ ღმერთის კლასიკურ (ანსელმისეულ დეფინიციას, რომელსაც ეთანხმება კლასიკური იუდეურ-ქრისტიანული თეოლოგია⁴⁰) დეფინიციას, რომ ღმერთი არის უდიადესი და უსრულყოფილესი რეალობა, რომელზე აღმატებულის წარმოდგენაც შეუძლებელია⁴¹. ამ ყოველივედან გამომდინარე, ნორმან მალკოლმი აკეთებს შემდეგ გაბედულ დასკვნას: ღმერთის ცნებიდან მისი არსებობის წარმატებით დასაბუთება, დღესაც (მიუხედავად იმისა, რომ ამ არგუმენტის კრიტიკა, გაუნილომ, კანტმა და სხვა ფილოსოფოსებმა განახორციელეს) შესაძლებელია, ჩვენ თუ აქცენტს „პროსლოგიონის“ III თავზე გავაკეთებთ და მასში გადმოცემული აზრების, მოდალური ლოგიკით დაცვას მოვახდენთ.

(1646-1716) ასაბუთებდა. იხ., Leibniz G.W., That a Most Perfect Being Exists, English Translation, <t.ly/gluU> [12.06.2020] ამ დებულებიდან გამომდინარე, მეორე დებულების (თუ ღმერთის არსებობა შესაძლებელია, მაშინ ის არსებობს აუცილებლობით) ჭეშმარიტება, მალკოლმმა ისე დაასაბუთა, რაც უკვე ლაიბნიცთან არ გვხვდება. სწორედ ამაშია მალკოლმის ორიგინალურობა.

⁴⁰ Horn T., Answering Atheism: How to Make the Case for God with Logic and Charity, USA, 2013, 16.

⁴¹ The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by A. Plantiga, Macmillan, 1965, 136-160.

III.

როგორც ვნახეთ, ამ მცირე მოცულობის ნაშრომში, მე განვიხილე ონტოლოგიური არგუმენტის მალკოლმისეული ვარიაცია, ანუ ის საკითხი, თუ როგორი ფორმულირება მოახდინა მალკოლმმა ამ არგუმენტის, რაზე გააკეთა აქცენტი და როგორც დაიცვა ონტოლოგიური არგუმენტის მისეული ვერსია, ამ არგუმენტის კლასიკური კრიტიკისგან (ამ არგუმენტის კლასიკური კრიტიკის ავტორები, მალმოდმის აზრით, როგორც ეს ვნახეთ, გაუნილო და კანტი არიან). თუმცა, სანამ ამ საკითხის განხილვაზე გადავიდოდი, მე მოკლედ განვიხილე ის თუ რა არის ონტოლოგიური არგუმენტი, როგორ იგება ის, რომელი ფილოსოფოსები იცავდნენ მას, ვინ არიან მისი კრიტიკოსები და რომელმა ქართველმა ფილოსოფოსებმა მიაქციეს ამ არგუმენტს განსაკუთრებული ყურადღება. ამ საკითხების მოკლე მიმოხილვა, აუცილებელი იყო, რადგან მის გარეშე, ჩვენ ვერ გავიგებდით იმას, თუ რატომ მოახდინა მალკოლმმა ამ არგუმენტის ახლებული ვარიაციის შემუშავება და მისი აპოლოგია (აპოლოგია ნიშნავს, რაიმე პოზიციის ინტელექტუალურ დაცვას⁴²).

როგორც ამ ნაშრომის შესავალში იყო აღნიშნული, ონტოლოგიური არგუმენტის განხილვა, მისი კრიტიკა, ან დაცვა და ზოგადად იმაზე კამათი, არის თუ არა სწორი ეს არგუმენტი, ან მისი რომელიმე ვარიაცია, უკვე 900 წელიწადზე მეტია მიმდინარეობს⁴³. ეს კი აჩვენებს, რომ ეს არგუმენტი, დღესაც აქტუალურია, რადგან დღესაც მიმდინარეობს ამ საკითხზე კამათი, ფილოსოფოსთა, თეოლოგთა, მეცნიერთა, და ლოგიკოსთა შორის. ამის გამო, აუცილებელია, ამ არგუმენტის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ანალიზი და მისი ღრმა შესწავლა, რადგან ეს ყოველივე, ადამიანის ინტელექტს, ეხმარება ცნებების სწორ ანალიზში, ანალიტიკური და ლოგიკური აზროვნების დახვეწაში, მოდალური ლოგიკის შესწავლაში, ისევე როგორც, ამ არგუმენტის შესწავლა,

⁴² Craig W.L., On Guard: Defending Your Faith with Reason and Precision, USA, 2010, 3.

⁴³ იხ., Oppy G, Ontological Argument and Belief in God, USA, 2007.

ყველა პოზიციის მქონე (ათეისტი, თეისტი, პანთეისტი, ჰენოთეისტი და ა.შ.) ადამიანს, ეხმარება იმაში, რომ მის მიერ ღმერთზე საუბარი, იყოს მაღალი დონის და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურად დახვეწილი. სწორედ ამ მიზეზების გამო მოვახდინე, ამ არგუმენტის ზოგადი და მისი ერთი კონკრეტული ვარიაციის მოკლე განხილვა, რომ ადამიანებს არამართო ზოგადი ინფორმაცია მიეღოთ ამ არგუმენტზე, არამედ ამ ინფორმაციის გაცნობით, მათში აღძრულიყო სირვილი იმისა, რომ ამ არგუმენტის უფრო ღრმა კვლევაში შესულიყვნენ და თავად დაეწერათ სტატიები და წიგნები ამ არგუმენტზე. ამიტომ, ამ სტატიის წაკითხვით, თუ ერთი ადამიანი მაინც დაინტერესდება ამ არგუმენტით იმ დონეზე, რომ დაინყებს წიგნების, სტატიების კითხვას ამ არგუმენტზე, ან გადანყვეტს თავად დაწეროს თუნდაც მცირე მოცულობის ნაშრომში ამ საკითხზე, მაშინ ამ სტატიის მიზანს, შესრულებულად ჩავთვლი.

NORMAN MALCOLM'S ONTOLOGICAL ARGUMENT

Bakar Kavtaradze*

In this paper authors discusses ontological arguments, many variations of it, philosophers who critic, or defense these arguments and so on. After this, researcher discusses Modal Versions of the Argument (ontological arguments) by Norman Malcolm. This philosopher used modal logic and tried to revise and defense these arguments. Because of all this, author's goal is to give reader basic information about the ontological argument and one particular variation of it.

Key words: Argument, God, Ontological, Modal Logic, Existence, Possible, Potentiality, Variation.

* Researcher at the Institute for Theology and Philosophy of Sulkhan-Saba Orbeliani University. b.qavtaradze@sabauni.edu.ge

**„მიზეზთა წიგნი“, როგორც საქართველოს
ისტორიის უცნობი ბულგარული წყარო**

ბექა ჭიჭინაძე*

მე-13 საუკუნის პირველი ნახევრის ბულგარული თხზულება „მიზეზთა წიგნი“ (**“Razoumnik”**) მრავალმხრივ საყურადღებო ნაწარმოებია, სადაც შეჯამებულია ეპოქის მთელი მეცნიერული ცოდნა, რომელიც კითხვა-მიგებითი ფორმითაა გადმოცემული.

თავისი მდიდარი შინაარსით **“Razoumnik”** უაღრესად მაღალღირებული ძეგლია, მასში მოცემულია შუა საუკუნეების ინტელექტუალისათვის აქტუალური მრავალი კითხვა და პასუხი.

ცხადია, ამ ევროპული სახელმძღვანელოს ცნობები საქართველოს შესახებ დიდი მეცნიერული ღირებულების მქონეა.

სრული უფლება გვაქვს, თხზულებაში მოტანილი ცნობები განსახილველი ხანის საქართველოს შესახებ, მივიჩნიოთ ერთ-ერთ გამორჩეულ წყაროდ ქართული ისტორიოგრაფიისათვის.

საკვლევი ცნობა ეხება მე-13 საუკუნის პირველ ნახევარს, ესაა ბულგარეთის მეორე იმპერიის აღორძინების პერიოდი, რომელიც, ამავდროულად, ემთხვევა საქართველოს ოქროს ხანასაც.

წინამდებარე წყაროს ისტორიული კონტექსტი სწორედ ამ გარემოებაში მდგომარეობს.

თარგმანი შესრულებული მაქვს ტექსტის ინგლისურენოვანი ვერსიიდან:

„ამგვარად, თქვენ, ძმანო, უნდა უწყოდეთ, რომ არსებობს სამი იმპერატორი ქვეყნად, სამი, მსგავსად წმინდა სამებისა ზეცად. პირველი იმპერია არის ბერძენთა, მეორე იმპერია არის ბულგარელთა, მესამე არის ქართველთა. მამა არის ბერძენთა იმპერია, ძე არის ქართველთა და წმინდა სული არის ბულგარელთა იმპერია.

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის მკვლევარი. b.chichinadze@sabauni.edu.ge

ბერძენთა გამოხატავს იმპერიას ღმრთისას, ბულგარელთა გამოხატავს ქრისტიანობას და ქართველთა ავრეთვე გამოხატავს ქრისტიანობას ღმრთისადმი (ნიშნავს შემონახვას ჭეშმარიტი ქრისტიანული რწმენისას).

ყველა ხალხს შორის არსებობს თორმეტი მნიგნობრობა. **მართლმადიდებლური მნიგნობრობა არის სამი, ბერძნული, ბულგარული და ქართული.**

ნახევრად მართლმადიდებლური არის ფრანგული, გერმანული, უნგრული, ჩეხური, სომხური. უსჯულოთა მნიგნობრობა ოთხია: ებრაული, სარკინოზული, თურქული და ლიეტუვეური. ხოლო რიცხვი ყოველი ერისა არის სამოცდათორმეტი, მხოლოდ მათ ნახევარს აქვს სჯული“. ¹

შთამბეჭდავია, რომ მოხმობილი ბულგარული ტექსტის თანახმად, სამყაროში სამი იმპერია არსებობს და მათგან ერთ-ერთი ქართველთა იმპერიაა. აზრი სამი იმპერიის შესახებ, როგორც ვნახეთ, მეტად თავისებურად, მაგრამ მეტყველად – სამების დოგმატთან მხატვრული ანალოგიის მეშვეობითაა გადმოცემული.

წყაროს ავტორმა იცის, რომ მართლმადიდებელი ხალხები, შესაძლოა, სხვანიც იყვნენ (ვთქვათ, რუსები), მაგრამ იმპერია მათგან აქვთ მხოლოდ ბერძნებს, ბულგარელებს და ქართველებს, ამასთანავე, ყურადსაღებია, რომ მხოლოდ ამ სამ ხალხს აქვს საკუთარი მართლმადიდებლური ლიტერატურა, მნიგნობრობა.

ბულგარელი ავტორის მითითება ქართველთა იმპერიის შესახებ, ერთი შეხედვით, მოულოდნელია, მაგრამ ისტორიული რეალობის თვალსაზრისით, მიუღებელი აქ არაფერია. ფეოდალური ქართული მონარქიის თავბრუდამხვევი წარმატებები ამ ეპოქაში ფართოდ იყო ხმაგანსმენილი მთელ მსოფლიოში. მრავალეთნიკური საქართველო იმდროინდელ მსოფლიოში ერთ-ერთი ყველაზე ანგარიშგასაწევი ძალა იყო, რომელსაც თავად ჯვაროსნული

¹ Trencsenyi B., *Whose Love of Which Country?*, Leiden, 2010, 617.

წყაროები მიიჩნევდნენ „ურწმუნოთა წინააღმდეგ ბრძოლის წინა ბურჯად“ და გავლენიან მოკავშირედ.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ამ ეპოქის ქართულ წყაროებში იშვიათი არაა ქართველთა მეფეთა-მეფის მოხსენიება იმპერატორადა და კეისრად, რაც, სხვათაშორის, სათანადოდ აისახებოდა ქართველ მონარქთა იკონოგრაფიაშიც (ქართველთა მეფის **უავეუსტოესი ბასილევსობა** საგანგებოდაა ხაზგასმული, მაგალითად, ლაშა-გიორგის გამოსახულებებში).

კავკასიის მრავალეთნიკური იმპერია, რომელიც კავადან აფშერონის ნახევარკუნძულამდე აღწევდა, ეკონომიკურად და კულტურულად თანადროული მსოფლიოს ერთ-ერთი ყველაზე მაღალგანვითარებული სახელმწიფო იყო, მისი მმართველი, რომელიც თავად აფუძნებდა საკეისროს (ტრაპიზონის საკეისრო), წოდებული, როგორც მეფეთა-მეფე აფხაზთა, ქართველთა, რანთა, კახთა, სომეხთა, შარვანელთა, დვინელთა, განძელთა, ოვსთა, ქაშაგთა და სხვათა და სხვათა, რეგიონში სტაბილურობის გარანტი იყო „ტრაპიზონითგან შარვანამდის“.

ყველაფრის მიუხედავად, ბულგარული წყაროს ცნობა მოულოდნელია, ამიტომაც მისი ისტორიული კონტექსტის წარმოსადგენად მივმართოთ წყაროებს. **მათე პარიზელმა** (მე-13-ს.) შემოგვინახა, ამ თვალსაზრისით, ერთი უძვირფასესი წყარო, სადაც აღმოსავლური ქრისტიანული სახელმწიფოები სამხედრო და პოლიტიკური ძლიერების შესაბამისადაა ჩამოთვლილი, ყველაზე მძლავრ ქრისტიანულ სახელმწიფოებს შორის პირველ რიგში იხსენიება იბერია. აღნიშნული წყარო გ. კუტალიამ განიხილა.

მსოფლიო პატრიარქ გერმანე II-ს წერილი რომის პაპ გრიგოლ IX-ს მიმართ (1232-წელი):

„ერთს დავამატებ კიდევ და დავასრულებ, როგორც ვხედავთ, არსებობს მრავალი დიდი ერი, რომელთაც ისეთი რწმენა აქვს, როგორიც ჩვენ, ამასთან, ჩვენ, ბერძნებს ყველაფერში გვგვანან, პირველყოვლისა, ისინი, რომელნიც ცხოვრობენ მახლობელ აღმოსავლეთში: ეთიოპნი, შემდგომ სირიელნი და სხვები კიდევ უფრო მნიშვნელოვნები და მძლავრები, კერძოდ - იბერები, ლაზები, ალა-

ნები, გოთები, ხაზარები, ურიცხვი რუსები და ძლიერი ვულგართა სამეფო და ესენი ყველანი ჩვენი დედა (საყდრის) მორჩილებაში მყოფნი, დღემდე მტკიცედ დგანან უწინდელ მართლმორწმუნეობაში.²

“Hoc solum addam, et verbo finem imponam, quod vide licet multae et magnae gentes sunt, quae nobiscum sapient, et nobiscum, qui Graeci sumus, conveniunt in omnibus. Primi, illi qui in prima parte Orientis habitant Ethiopes, beinde Syri, et alii qui graviores sunt, et magis virtuosii, scilicet Hyberi, Lazi, Alani, Gothi, Ghazari, innumeralis plebs Rusiae, et regnum magnae Victoriae Wegarorum. Et hi omnes tuncquam matri nostrae obediunt, in antiqua orthodoxia immobiles hactenus permanente...”

შუა საუკუნეების ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ინტელექტუალი, ჯვაროსნული ომების ცნობილი მემატიანე, ეპისკოპოსი უილიამ ტირელი, გვანჯდის დანვრილებით ცნობებს იმის შესახებ, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძლიერი ქართული სახელმწიფოს გამარჯვებებს იმდროინდელი ქრისტიანული სამყაროსთვის და ჯვაროსნებისთვის. „აღმოსავლეთში ლათინების პირველი გამოჩენიდან იერუსალემის სამეფოს არსებობის მეორმოცე წლამდეც კი ქრისტიანები ვერაფრით გათავისუფლდნენ ამ სატანჯველისაგან, ეს გახლავთ ჰიდრაზე გაცილებით მეტი უბედურება, რაც მეტ თავს კვეთ მას, კიდევ მეტი სისწრაფით ამოდის ახალი, ლამის ყოველ წელიწადს სპარსეთის სიღრმეები აურაცხელი რაოდენობით გადმონათხევდნენ ამ საზარელ ხალხს და ისინი ფარავდნენ ქვეყნიერების თითქმის მთელ ზედაპირს. მაგრამ ჩვენმა ტანჯვამ ღვთაებრივი განგებაც შეძრა და მისმა მოწყალებამ სპარსელთა ამპარტავნული თავხედობის წინააღმდეგ ალაზევა მათი მოწინააღმდეგე სამეფო იბერთა მოდგმის სახით, ღვთის მადლით, მუდმივი გამარ-

² კუტალია გ., საქართველო მე-13 საუკუნის ინგლისელ ავტორთა ცნობებში, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომები, გორი, 2018, 15.

ჯვებებით ეს ერი ისე გაიზარდა და გაძლიერდა, რომ მათ გატეხეს და დაამხეს სპარსელთა ამპარტავნება, ადრე ამ ერს თვითონ ეშინოდა სპარსელებისა, ახლა კი ისინი ბევრად აღემატებიან სპარსელებს ძალითა და სამხედრო გამოცდილებით, ამგვარად, სპარსელები, რომლებიც დიდი ხნის განმავლობაში შორეულ სამეფოებსაც კი შიშის ზარს სცემდნენ, ახლა იმითაც კმაყოფილი არიან, რომ თავიანთი სამფლობელოების ფარგლებში დროებითი მშვიდობა მაინც თუ ექნებათ. **ბერიის სამეფო ჩრდილოეთით მდებარეობს, ის აგრეთვე აფხაზეთის სახელითაა ცნობილი**, ისინი სპარსელების მეზობლები არიან, გამოირჩევიან მაღალი აღნაგობით, უაღრესი სიძლიერითა და მხედრული თვისებებით, **ხშირი ომებით და განუწყვეტელი თავდასხმებით მათ გატეხეს სპარსელთა ძალები ისე, რომ ეს უკანასკნელნი თავიანთ თავს მათ ტოლად უკვე აღარ თვლიდნენ, ამიტომ, თავიანთი მდგომარეობით შეშვოთებულებმა, თავი დაანებეს სხვა ქვეყნების რბევას და ძარცვას.**³

კათოლიკე ბერი ანსელუსი, დავით აღმაშენებლის, მეფე დიმიტრის და მათი სახელმწიფოს შესახებ:

„...დავით, რომელსაც მის წინაპრებივით, კასპიის კარი – გოგსა და მაგოგს რომ ზღუდავს, ეჭირა და დარაჯობდა, რასაც მისი შვილი აქამომდე ასრულებს, ვისი ქვეყანა და სამეფო მდებარეობს და სპარსთა წინააღმდეგ ჩვენი, ასე ვთქვათ, წინა ბურჯია.“⁴

უილიამის ამ ცნობის სწორად გასაგებად განსაკუთრებული სიფრთხილეა საჭირო. ერთი შეხედვით, იგი აჭარბებს, რადგანაც ჯვაროსნული სამეფო-სამთავროების გათავისუფლება თურქების (აქ სპარსელების) მრავალრიცხოვანი მარბიელი რაზმებისაგან, მიჩნეულია ქართველთა წარმატებული ბრძოლების შედეგად. სრული სისავსით ამ აზრის მიღებას აძნელებს ის გარემოება, რომ საქართველო ჯვაროსნულ ცენტრებს საკმაო მანძილით იყო დაცი-

³ თვარაძე ა., იბერები გიომ ტიროსელის ქრონიკაში, საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, თბილისი, 2008, 9.

⁴ ავალიშვილი ზ. ჯვაროსანთა დროიდან, თბილისი, 1925, 17.

ლებული, ამიტომაც საეჭვო ჩანს, რომ ჯვაროსნული სამყაროსთვის თურქთა წინააღმდეგ ქართველთა ბრძოლებს ისეთი გარდამტეხი ხასიათი ჰქონოდა, როგორც ამას უილიამ ტირელი წარმოგვიდგენს, თუმცა გასათვალისწინებელია, რომ უილიამს ქართველთა სასარგებლოდ მიკერძოების არანაირი მოტივი არ ჰქონია. ვფიქრობ, უილიამის ცნობა ლოგიკურად იმ შემთხვევაში ინტერპრეტირდება, თუკი მას მრავალწახნაგოვან ისტორიულ კონტექსტში განვიხილავთ. როგორც ცნობილია, კავკასია, (კერძოდ, აზერბაიჯანი), წარმოადგენდა ქრისტიანულ სამყაროზე სელჩუკთა ექსპანსიის ბაზას. აღმაშენებლის ისტორიკოსი სწორად შენიშნავს, რომ თითქოს მთელი მსოფლიოს თურქობა აქ იყო შემოკრებილი, სწორედ ამ პლაცდარმიდან ხდებოდა მათი მრავალრიცხოვანი ურდოების მასობრივი ექსპანსია ქრისტიანული სამყაროს წინააღმდეგ, ეს უნდა ჰქონდეს მხედველობაში უილიამსაც, როდესაც წერს, რომ „სპარსეთის სიღრმეები,“ ურიცხვ მომთაბარეებს აღმოაჩენებდნენ ქრისტიანული სამყაროს წინააღმდეგ, რომელთაც ქრისტიანები ვერ უმკლავდებოდნენ. დავით აღმაშენებლის სამხედრო გენიის წყალობით, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველომ სრულად გაანეიტრალა მომთაბარეთა ეს პლაცდარმი, აზერბაიჯანის თითქმის მთელი ტერიტორია ქართულმა ლაშქარმა დაიკავა, ამიერიდან, შეუძლებელი იყო „სპარსეთის ამ სიღრმეს“ კვლავაც აღმოენთხია ურიცხვი ლაშქარი ჯვაროსნული სამყაროს წინააღმდეგ, ამიტომაც უილიამი მართალია, როდესაც შენიშნავს, რომ ქართველთა სამეფოს აღზევებამდე ამ პლაცდარმიდან უწყვეტად მოედინებოდა ჯვაროსანთა დამთრგუნველი ძალა. ამგვარად, ქართველებმა მოშალეს თურქმენტა ექსპანსიის ბაზა ქრისტიანული სამყაროს წინააღმდეგ, რამაც უილიამის თანახმად ჯვაროსნებს ამოსუნთქვის საშუალება მისცა. დაახლოებით ამავეს უნდა გულისხმობდეს ქრისტეს საფლავის ლათინი ბერი ანსელუსიც, როცა წერს, რომ ქართველთა მეფეები, დავითი და დიმიტრი, იცავენ ქრისტიანულ სამყაროს აპოკალიპტური გოგ-მაგოგელებისაგან, განსახილველ ხანაში ეს აპოკალიპტური ხალხი სწორედ სელჩუკებთან იგივედებოდა. მართალია ანსელუსთან საუბარია კასპიის, კავკასიის კარიბჭეზე, რომელსაც ქართველთა მეფეები იცავენ, მაგ-

რამ მიიჩნეოდა, რომ სელჩუკები სწორედ ამ ბჭიდან გადმოვიდნენ, ჩანს, იმიტომ, რომ ქრისტიანულ სამყაროზე თავდასხმის პლაცდარმი მომთაბარე თურქმენებისთვის, მართლაც, აქვე, მახლობლად, აზერბაიჯანში იყო. ვფიქრობ, ანსელუსის ცნობის რეალური ისტორიული შინაარსიც ქართველთა მეფეებისაგან ამ პლაცდარმში აკუმულირებული უზარმაზარი თურქული სამხედრო პოტენციალის განეიტრალება უნდა იყოს, რომელიც, უილიამის მიხედვით, ჯვაროსნებს ამოსუნთქვის საშუალებას არ აძლევდა.

დავით აღმაშენებლის სახელმწიფოზე საუბრისას, რატომღაც „აჭარბებენ“ სხვა ევროპული წყაროებიც, სიტყვას გრძლად აღარ გავაგრძელებ გალტერიუსის თხზულების ცნობილ პასაჟზე, რომლის მიხედვითაც ქართველთა სამეფო იყო ის ბარიერი, რომელიც მუსლიმთათვის შეუძლებელს ხდიდა იერუსალემისა და ჯვაროსანთა სხვა სამფლობელოების აღებას და რის გამოც მის წინააღმდეგ დიდგორის დიდი მუსლიმური კოალიცია შედგა, აქ მსურს ყურადღება გავამახვილო სხვა ევროპული წყაროს, მარიო სანუდო ტორსელის შესანიშნავ ცნობაზე, რომელსაც ყურადღება არ ექცევა. სანუდოს მიხედვით, აღმაშენებლის ეპოქაში, ქართველებმა, თვით სპარსეთის სელჩუკებიც კი აიძულეს გადასახლებულიყვნენ მცირე აზიაში.⁵ რამდენადაც არ უნდა აჭარბებდეს სანუდო, ფაქტია, რომ საკვლევი ხანის საქართველო წარმოადგენდა სუპერქრისტიანულ სახელმწიფოს, რომლის წარმატებათა შესახებ ევროპული წყაროები შთამბეჭდავ ცნობებს გვანვდიან.

ყოველივე ამის შემდეგ, გასაკვირი არაა ბრწინვლების ის შარავანდი, რომელიც ქართულ სახელმწიფოსა და ქართველთა მეფეს მოსავს ანსელუსთან, უილიამთან, მარიო სანუდოსთან და ბოლოს, „მიზეზთა წიგნის“ ავტორთანაც.

ქართველთა მეფის წარმატებებს სათანადოდ ეხმაურებოდნენ როგორც ქრისტიანულ, ისე მუსლიმურ სამყაროშიც; მეფე დემეტრეს შესახებ, თვით დიდი მუსლიმი პოეტი, ფალაქი, წერდა: „ზეცამ გარდმოავლინა თავის სამეფო ტახტიდან გვირგვინოსანი

⁵ Lock P., Mario Sanudo Torsello – The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross, Routledge, 2011.

მმართველად (მინაზე)...მეფეთა მეფე აფხაზეთისა და შაქისა, მეფე თვალსანიერთა... დემეტრე, ვაჟი დავითისა...**მახვილი ქრისტესი**, ვინც ცათა სიმაღლეც კი თავისი ვარსკვლავური დროშის ქვეშ მოაქცია“, სხვა დიდი მუსლიმი პოეტი, ხაყანი შარვანელი კი დემეტრეს ვაჟის – გიორგის შესახებ წერს: „**ახალი ავგუსტუსი... ჰერაკლეზე დიდი... სწორუპოვარი მსოფლიოში... უმაღლესი მცველი ჯვრისა... მახვილი მესიისა... გარდასახვა ქრისტესი**,⁶ სხვაგან მუსლიმური წყაროები ქართველთა მეფის შესახებ წერენ: „**ქრისტიან მეფეთა შორის უდიდესი**“, „ქრისტიანთა მოსარჩლე“, „მართლმადიდებლური (რუმის) და კათოლიკური (ფრანგის) სამყაროს მარბზანი“.

განსახილველი ხანის დასავლეთევროპულ წარმოდგენებში საქართველო პრესვიტერ იოანეს სუპერქრისტიანულ იმპერიად წარმოიდგინებოდა, ნიშნულია, რომ „მიზეზთა წიგნი“ თავისებურად ეხმიანება როგორც ლეგენდათა ამ ციკლს, ისე მოხმობილ წყაროებსაც, სადაც ქართველები მსოფლიოს ერთ-ერთ ყველაზე მძლავრ ხალხად არიან მიჩნეული.

მე-12-მე-13 საუკუნის სომხური, არაბული, ბერძნული და ლათინური წყაროების ცნობები ქართველთა სუპერქრისტიანულ სახელმწიფოზე აურაცხელია, ყველა მათგანის აქ წარმოდგენა არც შესაძლებელია და არც საჭირო.

საკმარისად წარმოდგენილი მასალა, ვფიქრობ, კარგად გვიჩვენებს, რომ „მიზეზთა წიგნის“ ცნობა ქართველთა იმპერიის შესახებ უწანამძღვროდ არ გაჩენილა და მას ფართო საფუძველი ჰქონდა იმდროინდელ მსოფლიოში **ქართველთა მრავალეთნიკური სახელმწიფოს შესახებ არსებული მაღალი წარმოდგენების** სახით.

ქართველთა ის იმპერია, რომელზეც ბულგარული წყარო წერს, დავით აღმაშენებლის დაფუძნებული დიდი სახელმწიფო იყო. საგულისხმოა, რომ იმპერიის მშენებლობას დავითი საგანგებოდ ეხება „გალობანი სინანულისანში“:

⁶ Rayfield D., What Did the Iranians do for Georgia ?, Journal of the Iran Society, Vol.2, 2017, 16.

„სოლომონის წურბელასავით გაუმადლარი სამყაროს კიდევებს ვეძებდი დასაპყრობად... ბოროტად გადავლახე საზღვრები და სახლებს სახლები შევმატე და აგარაკებს აგარაკები და სუსტებს ნა-ვართვი თავიანთი წილი, როგორც ერთადერთი, ვმკვიდრობდი სამყაროში“. „სოლომონისასა წურბლისა მსგავსად ვერ-მადლარი სხუათა სოფლის კიდეთა ვეძიებ დაპყრობად... ბოროტად გარდავხედ საზღვართა და შევრთე სახლი სახლსა. და აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა მივჭხუეჭე ნაწილი მათი, ვითარცა მარტოი ვმკვიდრობდი ქუეყანასა ზედა“.

აღბათ, ეს ერთადერთი შემთხვევაა, როცა იმპერიის შემოქმედი ქადილის ნაცვლად ბოროტებად ნათლავს თავის ქმნილებას. თავად უცხოენოვანი წყაროების მიხედვით, დავითი საგანგებოდ ზრუნავდა საკუთარი იმპერიის ეთნიკური უმცირესობების უფლებებისთვის, მის სახელმწიფოში ეთნიკურ უმცირესობათა უფლებები მტკიცედ იყო დაცული. უზრუნველყოფილი იყო მათი მშვიდი ეკონომიკური ცხოვრება და ნახალისებული კულტურული საქმიანობა, მაგრამ ყველაფერ ამის მიუხედავად დავითი დიდ უსამართლობას ხედავს საკუთარი იმპერიის შექმნაში. შემოიღია გულწრფელად ვთქვა, რომ ამ ეპოქისთვის უჩვეულო აზროვნების წესით იგი მაღლდება ჩემთვის ცნობილ ყველა მსოფლიო ისტორიულ პერსონაზე. ეპოქისათვის უპრეცედენტო მისივე პოლიტიკური ნარმატებები უკანა პლანზე გადაინევენ, თუკი მხედველობაში მის, როგორც განმანათლებელი მეფის დიდბუნებოვნებას მივიღებთ.

“BOOK OF REASONS” AS UNKNOWN BULGARIAN SOURCE OF THE GEORGIAN HISTORY

Beka Chichinadze*

Previous article regarding one of the unknown sources of the history of Georgia, the Bulgarian “Book of Reasons” (“Razoumnik”) Information about Georgia, which is an important acquisition of Georgian wellspring.

The high intellectual value of the source derived from the fact, that source author made Georgia unique among the Country of the contemporary world.

The information about the Georgian literary language is also noteworthy, its special place is shown in comparison with other languages.

For the context of the source, the article cites other, already well-known sources, that clearly show us the historical context of the “Book of Reasons”.

Key words: Unknown Source, Book of Reasons, Razoumnik, Georgia, Empire.

* Researcher at the Institute for Theology and Philosophy of Sul Khan-Saba Orbeliani University. b.chichinadze@sabauni.edu.ge

**1686 წლის „გაცემის დოკუმენტი“ და
მასთან დაკავშირებული საპატრიარქო ეპისტოლეები**

ივანე შოშიაშვილი*

I. შესავალი

წინამდებარე სტატიაში საუბარი შეეხება 1686 წლის კონსტანტინოპოლის მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ მიღებულ დოკუმენტს, რომელიც გადაეცა მოსკოვის პატრიარქ იოაკიმეს. აღნიშნული დოკუმენტის (და არა ტომოსის) საფუძველზე, ამ უკანასკნელს უფლება ეძლეოდა, რომ კიევის მიტროპოლიტების ხელთდახსმა (ქიროტონია) აღესრულებინა.¹ ვიდრე უშუალოდ ზემოთხსენებული დოკუმენტის განხილვას შევუდგებოდეთ, მინდა მცირე სახის ისტორიული ექსკურსი შემოგთავაზოთ, რათა წარმოდგენა შეგვექმნას, თუ რა მოვლენები უძლოდა წინ ამ დოკუმენტის შემუშავებას.

1589 წელს, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი – იერემია II (ტრანოსი) სპეციალური მისიით ჩავიდა კიევში, რათა მოქმედი მიტროპოლიტი ონისიფორე განეკვეთა და ახალი მიტროპოლიტისა და რამოდენიმე სასულიერო პირის ქიროტონია აღესრულებინა. რა თქმა უნდა, მიტროპოლიტის განკვეთის მიზეზებზე არ განვაცოტოთ საუბარს, რადგან ეს სხვა თემაა და არ ეხმიანება წინამდებარე საკითხს. აქ, ყურადღებას ორ ფაქტზე ვამახვილებთ: 1) არსებული მიტროპოლიტის განკვეთაზე და 2) ახალი მიტროპოლიტის ხელთდახსმაზე. ამ ფაქტით ისიც იკვეთება, რომ კიევის კათედრა, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში და გამგებლობაში შედიოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, პატრიარქი იერემია ვერ მოახერხებდა ვერც მიტროპოლიტ ონისიფორეს გან-

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის მკვლევარი. ioane.tbilisi@gmail.com

¹ დოკუმენტი, რომლის საფუძველზეც მიეცა მოსკოვის საპატრიარქოს ქიროტონიის უფლება, ყველა სამეცნიერო ტექსტში „გაცემის წერილით“ „Γράμμα ἑκδόσεως“ არის სახელდებული. ამასთან დაკავშირებით, იხ., O OIKOYMENIKOS ΘΡΟΝΟΣ ΚΑΙ Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΟΥΚΡΑΝΙΑΣ - ΟΜΙΛΟΥΝ ΤΑ ΚΕΙΜΕΝΑ.

კვეთას და ვერც ახალი მიტროპოლიტის დადგინებას, რადგან ეს არაკანონიკურ ქმედებად ჩაითვლებოდა, რადგან კანონიკური სამართლის მარტივი აქსიომაა, რომ სასულიერო პირებს არ აქვთ მღვდელმოქმედების აღსრულების უფლება იმ ტერიტორიებზე, რომლებიც იურისდიქციულად მათ არ განეკუთვნებათ. გარდა ამისა, ისტორიულად ცნობილი და დადასტურებული ფაქტია, რომ კიევის სამიტროპოლიტო ოდითგანვე კონსტანტინოპოლის მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში შედიოდა.²

მნიშვნელოვანია აგრეთვე 1654 წელი, როდესაც უკრაინისა და რუსეთის პოლიტიკური გაერთიანება მოხდა. ამ დროს რუსეთის სახელმწიფო და ეკლესია დიდად ილწვოდნენ და ცდილობდნენ, რომ უკრაინის ეკლესია მათ გამგებლობაში გადასულიყო, თუმცა ეს წადილი სისრულეში ვერ მოიყვანეს. ამის შემდეგ რუსმა იერარქებმა სტრატეგია შეცვალეს და ამჯერად უკვე მხოლოდ კიევის მიტროპოლიტების ხელთდასახმის უფლების მოპოვებას ცდილობდნენ, თუმცა ეს მცდელობებიც უშედეგოდ დასრულდა. ოდნავ მოგვიანებით პეტრე დიდმა, მოსკოვის პატრიარქ იოაკიმეს (1674-90) დაჟინებული თხოვნის შედეგად, მსოფლიო პატრიარქისაგან, უკრაინის ანექსირებული აღმოსავლეთ ეპარქიების, დიდი რუსეთის სამეფოსადმი და მოსკოვის საპატრიარქოს საეკლესიო იურისდიქციისადმი მიკუთვნილება მოითხოვა, თუმცა მსოფლიო პატრიარქმა დიონისე მეოთხემ უფულებელყო ცარის მოთხოვნა და არ შეასრულა მისი წადილი.³ 1685 წელს, რუსეთის პატრიარქი იოაკიმე, საეკლესიო კანონმდებლობის გვერდის ავლით, ლუცკის და ვოლინის ეპისკოპოს გედეონის ხელთდასახმას აღასრულებს კიევის მიტროპოლიტად, თუმცა, ამავე წელს კიევში შედგა გაფართოებული კრება, რომელმაც ზემოთხსენებული ქიროტონია ანუღირებულად და უკანონოდ გამოაცხადა.⁴ აღნიშნულთან დაკავშირებით ძალიან დიდ ინტერესს იწვევს იერუსალიმის პატრიარქ დოსითეოსის ეპისტოლე მოსკოვის იოაკიმესადმი, სადაც იერუსალიმელი პატრიარქი საკმაოდ მკაცრი ტონით

² ΦΕΙΔΑ Β.ΙΩ., Εκκλησιαστική Ιστορία Γ', Αθήναι, 2014, 447-448.

³ ΦΕΙΔΑ Β.ΙΩ., Το Ζήτημα της Αυτοκεφαλίας της Ορθόδοξου Εκκλησίας της Ουκρανίας εκ πηγών αψευδών, Αθήναι, 2019, 36.

⁴ ΤΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟ., Ο Οικουμενικός Θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας – Ομιλούν τα κείμενα, 2018, [23.07.2021].

მიმართავს მის კოლეგას: „იქნებ გსურთ, რომ იერუსალიმის კათედრაც თქვენ გამგებლობაში გადმოვიდეს და ფეხები დაგბანოთ? ნუთუ საკმარისი არ არის, რომ მოსკოვის სამიტროპოლიტო, საპატრიარქო პატივში იქნა აღყვანილი, თქვენ სინოდის მიერ ხართ გამორჩეული და ყველა ჩვენთაგანის მიერ პატრიარქად იწოდებით?! თქვენ ყოველგვარი საჭიროების გარეშე, საკუთარი პატივმოყვარეობის გამო გადახვედით წმიდა მამათა მიერ დადგენილ საზღვრებს და ნუთუ შესაძლებელია ამის პატიება?! ამით სიკეთის ნაცვლად ბოროტებას იწვევთ თქვენი თავებისთვისაც და ეკლესიისთვისაც!“.⁵ აღნიშნული ეპისტოლე სხვა კუთხითაც საინტერესოა და მასზე კიდევ მოგვინევს ყურადღების გამახვილება. ასეთი ისტორიული რეალობის ფონზე დადგა 1686 წელიც, როდესაც რუსეთის ეკლესიამ თავის საწინააღმდეგო მანძიკ მიიღწია.

II. 1686 წლის ე.წ. „გაცემის დოკუმენტი“

1686 წელს კონსტანტინოპოლის ეკლესიას სათავეში ედგა პატრიარქი დიონისე IV, რომლის ხელმძღვანელობითაც შემუშავდა ზემოთხსენებული დოკუმენტი.⁶ დასაწყისშივე უნდა აღვნიშნოთ, რომ დოკუმენტის ორიგინალი დაკარგულია და ჩვენამდე ვერ მოაღწია, თუმცა არსებობს რუსული თარგმანი და აგრეთვე ბერძნული ასლები. თანამედროვე თეოლოგი და სას. პირი, კირილე ჰოვორუნი, აგრეთვე დიაკონი ანდრია კურაევი და მკვლევარი კონსტანტინე ვეტოშნიკოვი ერთხმად მიუთითებენ, რომ რუსულად შესრულებული თარგმანი ბუნდოვანებას იწვევს, რადგან ზოგიერთი ფრაზა აბსოლუტურად გაუგებრად არის თარგმნილი.⁷ რაც შეეხება ბერძნულ ასლებს, აქ მსგავს პრობლემას არ აქვს ადგილი, ამიტომ ჩვენც სწორედ ბერძნულ ასლებს დავეყრდნობით საკითხის განხილვისას. ამ დოკუმენტს პატრიარქ დიონისეს ორი ეპისტოლეც ერთვის დანართის სახით და ამ წერილებზე უფრო ვრცელ კომენტარს ოდნავ ქვემოთ შემოგთავაზებთ.

⁵ <t.ly/S9Ng> [23.07.2021]

⁶ ΦΕΙΔΑ Β.ΙΩ., Το Ζήτημα της Αυτοκεφαλίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ουκρανίας εκ πτυχών αψευδών, Αθήναι, 2019, 161-163.

⁷ <t.ly/Ohbn> [23.07.2021]

კიევის სამიტროპოლიტოს შესახებ არსებულ სინოდალურ სიგელში და გადაწყვეტილებაში, რომელიც ამავე ეკლესიის მიტროპოლიტების გამორჩევის წესს განსაზღვრავს, დასაწყისშივე აღნიშნულია, რომ კიევის ეპისკოპოსად დადგინების უფლება, მოსკოვის კათედრის წარმომადგენელს განეკუთვნება „იკონომიით“ და „შემწყნარებლობით“ და საეკლესიო საქმეების მონესრიგების მიზნით (τρόπῳ συγκαταβατικῇ και κατ'οικονομίαν). დოკუმენტის ამ მონაკვეთში ტერმინი იკონომია რამოდენიმეჯერ არის ნახსენები, რაც კიდევ უფრო ცხადყოფს საქმის ვითარებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს იკონომია, იმ ეპოქაში გამძვინვარებული საომარი მოქმედებებით და ორ ქვეყანას შორის არსებული დიდი მანძილით იყო გამოწვეული.

ამ სიგელში არსებობს მთელი რიგი საკვანძო სიტყვები, რომლებიც გვეხმარებიან, რომ უკეთ გავარკვიოთ მისი აზრი. კერძოდ, საკვანძოდ ითვლება, ერთმანეთთან დაკავშირებული ორი სიტყვა: ὑποκείμενος და ὑπερκείμενος.⁸ მათგან პირველი ტერმინი, დაქვემდებარების მდგომარეობას ნიშნავს და ტექსტში კიევის მიტროპოლიას მიემართება, ხოლო მეორე ტერმინი უპირატესობას ნიშნავს და მხოლოდ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს მიემართება. კონსტანტინოპოლი გახლავთ უპირატესი ὑπερκείμενος კიევსთვისაც და მოსკოვისთვისაც. ამასთან, ტექსტში არსად არ არის ნათქვამი, რომ მოსკოვი გახლავთ უპირატესი ὑπερκείμενῃ კიევთან დაკავშირებით. ამ უკანასკნელზე კიდევ ერთხელ გავამახვილებთ ყურადღებას. პროფესორი ვლასი ფიდასი აღნიშნავს: მიუხედავად იმისა, რომ 1589 წელს მოსკოვმა მიიღო ავტოკეფალია, მისი კანონიკური ანგარიშვალდებულება მსოფლიო საპატრიარქოსადმი არ გაუქმებულა, როგორც ეს 1590 და 1593 წლების დიდი კრებების გადაწყვეტილებებიდან მტკიცდება.⁹

სიგელში ორგზის არისნათქვამი, რომ კონსტანტინოპოლის მიერ მოსკოვისათვის გადაცემული უფლებები კიევზე, აკრიბიით (სიზუსტით) კი არ ხდება, არამედ, პირიქით. ამასთან დაკავშირებით სხვადასხვა ტერმინებია გამოყენებული: შემწყნარებლობის

⁸ Говорун К., Комментарии к Константинопольским Синодальным Грамотам 1686 Года, 2018. [23.07.2021]

⁹ ΦΕΙΔΑ Β. ΙΩ., Εκκλησιαστική Ιστορία Γ', Αθήναι, 2014, 444.

ნესით (τρόπα, συγκαταβατικῶ) და იკონომიით (οἰκονομικῶς), რაც ზემოთაც აღინიშნა. შემდეგ საუბარი ეხება ღვთისმსახურების დროს კონსტანტინოპოლელი პატრიარქის მოხსენიების საკითხს. სიგელში ნათქვამია, რომ მოსკოვის პატრიარქების მიერ ხელთდასხმულ კიევის მიტროპოლიტებს, პირველ რიგში კონსტანტინოპოლის პატრიარქი უნდა მოეხსენებინათ და მხოლოდ მის შემდგომ, მოსკოველი პატრიარქი: „...პირველად კონსტანტინოპოლის მსოფლიო პატრიარქის პატივდებული სახელი უნდა მოიხსენიოს, როგორც ყოველი რაიონისა და ეპარქიების ცოცხალი წყარო და საწყისი, ხოლო მის შემდგომ მოსკოვის პატრიარქი, როგორც მისი ხუცესი...“. გარდა ამისა, სინოდალური გადაწყვეტილების შესახებ წარმოდგენილი ბერძნული ტექსტი, მასთან ერთად გამოგზავნილი წერილებისაგან განსხვავებით, კიდევ უფრო მტკიცედ უსვამს ხაზს, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ძალაუფლების შენარჩუნებას უკრაინის ეკლესიაზე. სინოდალური დადგენილების ტექსტშიც ვკითხულობთ, თუ როგორ უნდა აღესრულოს პატრიარქთა მოხსენიება საღმრთო ლიტურგიის მიმდინარეობისას კიეველი მიტროპოლიტის მიერ: აქ აბსოლუტური თანხვედრაა ტექსტებს შორის: „პირველ რიგში, მსოფლიო პატრიარქის სახელი იხსენიება, რადგან იგი წარმოადგენს „წყაროს, და საწყისს“ და მას ექვემდებარება ყველა სამრევლო და ეპარქია, რომელიც არსებობს უკრაინის ტერიტორიაზე. რუსულ თარგმანში, ეს პასაჟი იმდენად გაუგებრად დაფიქსირდა, რომ არასრულად პასუხობს ბერძნული დედნის არსს, რომელშიც გარკვევით არი სნათქვამი, რომ კიევის სამიტროპოლიტოს ტერიტორიაზე კვლავ კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ინარჩუნებდა ძალაუფლებას.

ამასთან დაკავშირებით, კონსტანტინე ვეტოშნიკოვიც მიუთითებს, რომ კიევის მიტროპოლიტის მიერ, პირველ ადგილზე კონსტანტინოპოლის პატრიარქის მოხსენიება იმაზე მონშობდა, რომ კიეველი მღვდელმთავრებისათვის, სწორედ „კონსტანტინოპოლელი“ რჩებოდა კანონიერ პატრიარქად და არა მოსკოვის პატრიარქი. მოსკოვის საპატრიარქოს მრჩეველები უსაფუძვლო და არარეალურ არგუმენტს წარმოადგენენ, რომ თითქოს პატრიარქ დიონისე მეოთხის მოთხოვნა, რომ კიევის მიტროპოლიტების მიერ კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი მოხსენიებულიყო მსახუ-

რებების დროს, არ წარმოაჩენს კონსტანტინოპოლის და კიევის სამიტროპოლიტოს იერარქიულ კავშირს, რადგან ნიკონის რეფორმაციის შემდეგ, ყველა ტაძარში იხსენიებოდნენ აღმოსავლელი პატრიარქები. პროფესორი ვლასი ფიდასი აღნიშნავს, რომ მსგავსი სახის მსჯელობა სრულიად აზრს მოკლებულია, რადგან აღმოსავლელი პატრიარქების მოხსენიება მხოლოდ საპატრიარქო ლიტურგიების აღსრულებისას ხდებოდა, ასევე ძალიან მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ნიკონის მემკვიდრე მოსკოვის პატრიარქები არც იხსენიებდნენ ოთხი პრესვიგენული საპატრიარქოების მეთაურებს და არც შესაბამის სინოდალურ ეპისტოლეებს უგზავნიდნენ მათი აღსაყდრების შემდეგ. სწორედ ამიტომ საყვედურობდა იერუსალიმის დოსითეოზი მოსკოვის პატრიარქ პიტირიმს:

„პატრიარქთა წეს-ჩვეულება იყო და არის კიდევ, რომ როდესაც საპატრიარქო კათედრაზე დაწინაურდებოდნენ, ამის შესახებ დანარჩენი საპატრიარქოებისათვის უნდა ეცნობებინათ.... ამგვარად იქცეოდნენ მოსკოვის პატრიარქები, დაწყებული უნეტარესი იოზიდან, დამთავრებული ნიკონამდე.... იოასაფისა და პიტირიმის წინამორბედნი ამგვარად იქმოდნენ, თუმცა ამ უკანასკნელებმა შეწყვიტეს ეს ტრადიცია.... ამგვარად, იერუსალიმის უნეტარეს პატრიარქ თეოფანეს თანდასწრებით,... ან გარდაცვლილმა ფილარეტმა ბრძანა: „...მე, ღვთის წყალობით გამორჩეული,... აღვიარებ... შვიდ მსოფლიო კრებას, რომლებიც ღმერთშემოსილ მამათა მიერ იმართებოდნენ, მოვიხსენიებ ოთხივე პატრიარქს,... რომელთაც აღმოსავლეთის კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია პატივს მიაგებს, და რასაც ისინი შეინყნარებენ, მეც შევინყნარებ, ხოლო რასაც განეშორებიან, მეც განეშორები“. სწორედ ამგვარი გახლავთ ძმანო, მოსკოვის მღვდელმთავრის კავშირი, კათოლიკე ეკლესიის უწმინდეს პატრიარქებთან...“¹⁰

შესაბამისად, მოსკოვის საპატრიარქოს წარმომადგენელთა არგუმენტები უბრალოდ ალოგიკურია და კრიტიკას ვერ უძლებენ. აღსანიშნავია, რომ, დოკუმენტებში არაფერი არ არის ნათქვამი კიევის კათედრის სამუდამო გადაბარების შესახებ, რაზეც ასევე სრულიად არაკანონიერად აპელირებენ მოსკოვის საპატრიარქოს

¹⁰ ΔΕΛΙΚΑΝΗ Κ., Πατριαρχικά Έγγραφα III, Κωνσταντινούπολη, 1905, 191-197; ΦΕΙΔΑ Β. ΙΩ., Πενταρχία III, Αθήνα, 2014, 366.

მესვეურები.¹¹ გარდა ამისა, მოსკოვის საპატრიარქოს წარმომადგენლებს კარგად მოეხსენებათ, რომ როგორც 1686 წლის სინოდალური დოკუმენტის გაცემის წინ, ასევე მის შემდგომ, კიევისა და სრულიად რუსეთის მიტროპოლიტის ტიტულატურის მატარებელი მღვდელმთავარი, მისი უსაზღვრო იურისდიქციით ლიეტუვაში, ბელორუსიასა და უკრაინაში, როგორც ერთ-ერთი „საპატრიარქო საეგზარქოსო“, მსოფლიო საპატრიარქოს პირდაპირ და სრულ კანონიკურ იურისდიქციას ექვემდებარებოდა ყოველთვის.¹² მიტროპოლიტის გამორჩევის წესის შესახებ არსებულ დადგენილებაში აღნიშნულია, რომ საუბარი ეხება „მომავალი მიტროპოლიტის არჩევის წესს, როდესაც ამის საჭიროება დადგებოდა დღის წესრიგში, საჭიროება კი მხოლოდ ერთი მიზეზით იყო განპირობებული და ეს მიზეზი გახლავთ კათედრის დაქვრივება.

დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ 1686 წლის „გაცემის დოკუმენტს“ ხშირად „ტომოსს“ უწოდებენ, რაც არამართებულია, რადგან ტომოსის ავტორიტეტსა და მასში დაფიქსირებულ გადაწყვეტილებებს არანაირი კავშირი არ გააჩნიათ უბრალო დოკუმენტში დაფიქსირებულ დასკვნებთან. გარდა ამისა, ტომოსით მინიჭებული უფლებების ანულირება არალეგიტიმურია, ხოლო დუკომენტის გაუქმება სავსებით შესაძლებელია. თავად ზემოთაღნიშნული დოკუმენტის ტექსტიდან და არსიდან რომ გამოვიდეთ, ადვილად დავასკვნით, რომ მისი ანულირება სავსებით ლეგიტიმური იყო, რადგან როგორც უკვე არაერთგზის აღინიშნა, მასში შავით-თეთრზე არის აღნიშნული, რომ მოსკოვის პატრიარქისადმი მინიჭებული უფლება იკონომიის ხასიათს ატარებდა და არა აკრიბიის. შესაბამისად, კონსტანტინოპოლის მართლმადიდებელი ეკლესიის ენდიმუსა სინოდმა, თავისი 2018 წლის, 9-11 ოქტომბერს მიღებული გადაწყვეტილებით, აღნიშნული დოკუმენტი გაუქმებულად გამოაცხადა.¹³

¹¹ ΦΕΙΔΑ Β. ΙΩ., Το Ζήτημα της Αυτοκεφαλίας της Ορθόδοξου Εκκλησίας της Ουκρανίας εκ πηγών απευδών, Αθήναι, 2019, 35.

¹² ΦΕΙΔΑ Β. ΙΩ., Εκκλησιαστική Ιστορία Γ', Αθήναι, 2014, 613-614.

¹³ <t.ly/okxb> [23.07.2021].

III. კონსტანტინოპოლის პატრიარქ დიონისე IV-ის და იერუსალიმის პატრიარქ დოსითეოზის ეპისტოლეები

საგულისხმოა, რომ 1686 წელს, ოფიციალურ სინოდალურ დოკუმენტთან ერთად, პატრიარქ დიონისეს ეპისტოლეებიც გამოიცა, რომლებიც რუსეთის მეფეების, ივანესა და პეტრესადმი, მოსკოვის პატრიარქ იოაკიმესადმი, კაზაკების ატმან სომოილოვიჩისადმი და კიევის სამიტროპოლიტოს კლიროსის და მორწმუნე საზოგადოებისადმი იყო მიწერილი. მაშასადამე, არსებობდა უკრაინის ეკლესიისათვის მიცემული ოფიციალური სინოდალური დოკუმენტი და წერილები, რომელნიც კერძო ხასიათს ატარებენ და სინოდალურ დოკუმენტთან შედარებით, ნაკლებად ავტორიტეტულნი არიან. ამ წერილებში ნათქვამია, რომ კიევის მიტროპოლიტების დადგინების უფლება, მაშინდელ მამოსკოვის პატრიარქმა და ასევე „მის შემდგომმ აპატრიარქებმა“ მიიღეს (καὶ οἱ μετὰ τοῦτον πατριάρχαι ὁμοίως), მაგრამ ოფიციალურ საეკლესიო დოკუმენტში ეს უკანასკნელი ფრაზა არ იყო ჩართული და ეს მჭერმეტყველური მდუმარება ხაზს უსვამს, რომ კონსტანტინოპოლის „ნებართვა“ დროებითობის ხასიათს ატარებდა. ასევე ყურადღება ექცევა მეორე გარემოებას: მართალია, დიონისეს ეპისტოლეებში აღნიშნულია, რომ მომავალ პატრიარქებსაც ეძლეოდათ კიევის მიტროპოლიტების ხელთდასხმის ნებართვა, მაგრამ ამავდროულად არსად არ არის ნათქვამი, რომ ეს მდგომარეობა სამუდამო იყო, როგორც ფიქსირდება ხოლმე ხშირად ეს გარემოება საპატროარქო დოკუმენტებში. შესაბამისად, აქედანაც ვასკვნით, რომ ქიროტონიის უფლება მოსკოვმა მიიღო დროებით და არა სამუდამოდ. პატრიარქი დიონისე ამგვარი სიტყვებით მიმართავდა მის კოლეგა მოსკოვის პატრიარქ იოაკიმეს: „სულიწმიდაში საყვარელ ძმას და თანამსახურს (მოსკოვის პატრიარქს), საეკლესიო განსაზღვრებით, კიევის მიტროპოლიტის ხელთდასხმის (ხელთდადების, აღსაყდრების) უფლება ეძლევა მსოფლიო პატრიარქისაგან მხოლოდ ერთი პირობით, რომ კიევის მიტროპოლიტმა, აღნიშნულ რეგიონში უსისხლო მსხვერპლშენიშვნის

აღსრულებისას, პირველად, ყოვლადუნმიდესი მსოფლიო პატრიარქის სახელი უნდა მოიხსენიოს...“.¹⁴

პატრიარქ დიონისეს ეპისტოლეები და სინოდალური დოკუმენტი იმითაც საინტერესოა, რომ ისინი არა მხოლოდ კონსტანტინოპოლის კათედრის პატივით პირველობის იდეის შესახებ არსებულ გზავნილს წარმოადგენენ, რომელზეც ადრეული ხანიდან მიუთითებდნენ ბერძენი ხელისუფალნი, არამედ იმ ტრადიციის არსებობაზეც საუბრობენ, რომლის თანახმადაც, მოსკოვის საეკლესიო კათედრა, როგორც „უმცროსი“, ისე განიხილება კონსტანტინოპოლის საყდართან მიმართებით, რომელსაც ექვემდებარებოდა იგი ადრე.

საინტერესოა ასევე, იერუსალიმის პატრიარქ დოსითეოზის (ნოტარასი) ეპისტოლეები, სადაც იგი აღნიშნავს და მიუთითებს, რომ კიევის სამიტროპოლიტო, მოსკოვის პატრიარქის ზედამხედველობის ქვეშ უნდა ყოფილიყო, თუმცა იქვე ამატებს, რომ აღნიშნული მდგომარეობა დროებითია და იკონომიის ხასიათს ატარებს. არსებული მდგომარეობის და მასთან დაკავშირებული იკონომიის მიზეზად კი იმ ეპოქაში გამეფებულ ტირანias ასახელებს. იგი მიუთითებს, რომ როდესაც ეს ტირანია დასრულდებოდა და კვლავ საღმრთო დღეების მომსწრენი გახდებოდნენ, მაშინ ეს იკონომია შეწყვეტდა მოქმედებას.¹⁵ აღსანიშნავია, რომ პატრიარქი დოსითეოზი საკმაოდ ახლოს იცნობდა საქმის ვითარებას, რადგან იგი უშუალოდ მონაწილეობდა არსებულ პროცესებში და ე.წ. შუამავლის როლს ასრულებდა. უნდა ითქვას, თუ რა იგულისხმებოდა პატრიარქ დოსითეოსის სიტყვებში, როდესაც ის ამბობდა, რომ კიევის სამიტროპოლიტო, დროებით მოსკოვის საპატრიარქოს გამგებლობასა და ზედამხედველობაში უნდა გადასულიყო. გამგებლობა სწორედ ქიროტონიის უფლებას ნიშნავს და არა მთლიანი სამიტროპოლიტოს მოსკოვის საპატრიარქოსადმი იურიდიულობად დაქვემდებარებას. აღნიშნული აზრის გასამყარებლად რამოდენიმე არგუმენტს მოვიშველიებთ:

¹⁴ ΦΕΙΔΑ Β.ΙΩ., Το Ζήτημα της Αυτοκεφαλίας της Ορθόδοξου Εκκλησίας της Ουκρανίας εκ πηγών αψευδών, Αθήναι, 2019, 31.

¹⁵ ΑΡΧΙΜ. ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ., Ο Πατριάρχης Δοσίθεος (1669-1707) και οι αγώνες αυτού και της αδελφότητος υπέρ των Αγίων Τόπων, Εκκλησιαστικός Φάρος, τχ.ΙΒ, 1928, 742.

1) თუკი კიევის სამიტროპოლიტო, მოსკოვის საპატრიარქოს გადაეცემოდა იურისდიქციულად, მაშინ ეს აქტი, შესაბამისი ტომოსით უნდა დამონმებულიყო. მსგავსი ტომოსი კი უბრალოდ არ არსებობს, შესაბამისად პატრიარქ დოსითეოზს არანაირი უფლება არ ჰქონდა, რომ თვითნებურად გადაეცა კიევის სამიტროპოლიტო, მოსკოვის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში.

2) ალბათობის პრინციპს რომ მივმართოთ და ვთქვათ, რომ გარკვეული მიზეზების გამო, ვერ დადასტურდა ეს აქტი ტომოსით, მაშინ 1686 წლის სონოდალურ განჩინებაში მაინც უნდა დაფიქსირებულიყო იგი, თუმცა ამ დადგენილებაში მსგავსი არაფერი წერია.

3) როდესაც ზემოთ დაქვემდებარებისა და უპირატესობის შესახებ ვსაუბრობდით, აღვნიშნეთ, რომ ამ საკითხს კიდევ შევვებოდით და აი მოვიდა დრო: როგორც ითქვა, ტექსტში არსად არ არის ნათქვამი, რომ მოსკოვი გახლავთ უპირატესი (ὑπερκειμένη) კიევთან მიმართებით. მაშასადამე, სინოდალურ დადგენილებაში არა თუ აღნიშნულია რაიმე კიევის სამიტროპოლიტოს გადაცემის შესახებ, არამედ, პირიქით, საწინააღმდეგოა ნათქვამი, რომ მოსკოვი არ გახლდათ უპირატესი, არამედ კონსტანტინოპოლი.

4) 1686 წლის დოკუმენტში ხაზგასმით არის ნათქვამი, რომ კიეველი მიტროპოლიტების გამორჩევის უფლება, მოსკოვის პატრიარქის პრეროგატივა არ იყო. როდესაც გარდაიცვლებოდა არსებული მიტროპოლიტი, ახალი მღვდელმთავარი, ადგილობრივ კლიროსს და მორწმუნე საზოგადოებას უნდა გამოეჩინა. თუკი კიევის სამიტროპოლიტო, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში გადავიდა, მაშინ ეპისკოპოსების გამორჩევის უფლებაც უნდა მისცემოდა მოსკოვს. ამასთან დაკავშირებით, პროფესორი ვლასი ფიდასი მიუთითებს, რომ კიევის მიტროპოლიტები არ ჩადიოდნენ მოსკოვში მათი აღსაყდრებისათვის და არც მოსკოვის საპატრიარქოს კრებებში იღებდნენ მონაწილეობას.¹⁶

5) პროფესორი ვლასი ფიდასი აღნიშნავს, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს ანტიკანონიკური მოთხოვნებისა და პრეტენზიების

¹⁶ ΦΕΙΔΑ Β. ΙΩ., Το Ζήτημα της Αυτοκεφαλίας της Ορθόδοξου Εκκλησίας της Ουκρανίας εκ πηγών αψευδών, Αθήναι, 2019, 40.

გულმოდგინე მხარდამჭერები ცხადად ფიქტიურ და მცდარ არგუმენტებს მიმართავენ, რომ თითქოს მსოფლიო პატრიარქი ანტიკანონიკურად შეიჭრა მოსკოვის საპატრიარქოს კანონიკურ იურისდიქციაში. ისინი ცხადად უგულუბელჰყოფენ იმ ფაქტს, რომ XX საუკუნის ბოლომდე, მოსკოვის საპატრიარქოს არანაირი ოფიციალური ან კანონიკური საეკლესიო ქმედება არ განუხორციელებია, რომელიც ცხადად წარმოაჩინდა, რომ კიევისა და სრულიად უკრაინის სამიტროპოლიტო, ოდესლაც მოსკოვის საპატრიარქოს საეკლესიო იურისდიქციის კანონიკურ ტერიტორიას წარმოადგენდა.¹⁷

6) თუკი ზემოთ მოყვანილ ხუთ არგუმენტს გვერდს ავუვლით და პატრიარქ დოსითეოზის სიტყვებზე დაყრდნობით დავასკვნათ, რომ კიევის სამიტროპოლიტო, იურისდიქციულად გადაეცა მოსკოვის საპატრიარქოს, მაშინ იმავე დოსითეოზის სიტყვები უნდა მოვიშველიოთ, რომ ეს უფლება მოსკოვს მიეცა იკონომიით და არა აკრიზიით. მოგეხსენებათ, საეკლესიო სამართლის მარტივი აქსიომაა, რომ იკონომია არ გახლავთ სამუდამო, არამედ დროებითი. როდესაც მისი საჭიროება აღარ იქნება, იგი წყვეტს მოქმედებას. ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ვასკვნით, რომ „ზედამხედველობის ქვეშ მოქცევა“, ქიროტონიის უფლებას გულისხმობს.

ამ საკითხზე აქცენტის გაკეთება არ გახლავთ შემთხვევითი, რადგან რუსეთის ეკლესიის მესვეურები სწორედ პატრიარქ დოსითეოსის ეპისტოლეში ნათქვამ ამ ფრაზაზე აპელირებენ და ისე იგებენ მას, როგორი გაგების შესაძლებლობაც, შევეცადეთ, რომ გამოგვერიცხა. გარდა ამისა, რუსეთის ეკლესიის წარმომადგენლები ქალკედონის IV მს. კრების 17 და ტრულის კრების 25 კანონებზეც აპელირებენ, რომელნიც ე.წ. 30 წლიან ხანდაზმულობის პერიოდზე მიუთითებენ.

შევეცდებით ჯერ განვმარტოთ თუ რას ნიშნავს ოცდაათწლიანი ხანდაზმულობის პერიოდი და შემდეგ დავასკვნათ, რამდენად შეესაბამება ეს კანონები მოცემულ მდგომარეობას. უნდა აღინიშნოს, რომ IV მს. კრების 17 კანონი, პირობითად ორ ნაწილად იყოფა. პირველ ნაწილში, უკვე ნახსენები ოცდა-

¹⁷ იქვე, 21.

ათწლიანი ხანდაზმულობის შესახებ არის საუბარი, მეორე ნაწილში კი მითითება გვაქვს აპელაციის უფლების შესახებ, რომელიც კონსტანტინოპოლის საყდრის პრეროგატივაა. მაშ ასე, ვნახოთ თუ რას გვეუბნება თავად ეს კანონი:

„თითოეულ ეპარქიაში, სოფლებსა თუ დაბებში არსებული სამრევლოები უცვლელად უნდა დარჩნენ მათი მმართველი ეპისკოპოსების ხელისუფლების ქვეშ, მით უფრო, თუ ისინი ოცდაათი წლის მანძილზე დავის გარეშე წინამძღვრობდნენ და მართავდნენ აღნიშნულ სამრევლოებს; ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი ოცდაათწლიანი ვადის გასვლამდე რაიმე დავას ჰქონდა ან ექნება ადგილი სამრევლოთა განმგებლობის თაობაზე, მაშინ ვინც თავს განაწყენებულად ჩათვლის, ამის შესახებ სარჩელი აღძრას სამთავრო კრების წინაშე; ვინც თავისი მიტროპოლიტის მხრიდან დაიჩაგრება, შეუძლია მიმართოს დიდი სამთავროს ეგზარქოსის, ანდა კონსტანტინოპოლის საყდრის სამსჯავროს; ხოლო, თუ ხელისუფლების ძალისხმევით რომელიმე ქალაქი იქნება დაბრუნებული, ან შემდგომში დაბრუნდება, მაშინ საეკლესიო სამრევლოების დანაწილება, დაე, სამოქალაქო და საერო წესით დადგენილ ტერიტორიულ დაყოფას შეესაბამებოდეს“ (IV მს. კრების 17 კანონი).

აბსოლუტურად იგივეს იმეორებს ტრულის კრების 25 კანონიც და, მაშასადამე, მის დამოწმებას აღარ შევეუდგები. ახლა კი ვნახოთ, რამდენადაა შეხებაში ეს კანონები მოცემულ ვითარებასთან. ზემოთ მოყვანილ კანონებში საუბარი მიმდინარეობს სამრევლოებზე და უდაბურ ადგილებზე და არა სამიტროპოლიტოებზე ან ეპარქიებზე. როგორც მოგეხსენებათ, კიევის სამიტროპოლიტო არც უდაბური ადგილია და არც სამრევლო, მაშასადამე, მარტივად ვასკვნით, რომ მოცემულ ვითარებაში ზემოთ მოყვანილ კანონებს არანაირი კავშირი არ გააჩნიათ და, მაშასადამე, ვერც არგუმენტებად გამოდგებიან. შესაბამისად, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მესვეურების მიერ მოყვანილი არგუმენტები, ერთის მხრივ, იერუსალიმის პატრიარქ დოსითეოსის ეპისტოლეზე და, მეორეს მხრივ, ქალკედონის და ტრულის კრების კონკრეტულ კანონებზე დაყრდნობით, აბსოლუტურად უსაფუძვლოა და, მაშასადამე, არალეგიტიმურიც.

IV. დასკვნა

აღსანიშნავია, თუ როგორ სრულდებოდა დროთა განმავლობაში 1686 წლის დოკუმენტის განსაზღვრებები: რა თქმა უნდა, მოსკოვის საპატრიარქო ქიროტონიის უფლებას იყენებდა და აღასრულებდა კიევის მიტროპოლიტთა ხელთდასხმებს, თუმცა ორ მნიშვნელოვან განსაზღვრებას გვერდს უვლიდა ბოლო დრომდე: პირველი განსაზღვრება, საღმრთო ლიტურგიისას, უპირველესად კონსტანტინოპოლის პატრიარქის სახელის მოხსენიებას ეხება კიევის მიტროპოლიტის მიერ, ხოლო მეორე განსაზღვრება – მიტროპოლიტად გამორჩევის საკითხს. კერძოდ, ამ დოკუმენტის თანახმად, რუსეთის საპატრიარქოს არ ჰქონდა უფლება, რომ კანდიდატი თავად გამოერჩია, არამედ როგორც უკვე აღინიშნა, სამიტროპოლიტო კანდიდატი, უკრაინის ეკლესიის ადგილობრივ სამღვდელოებას და მორწმუნე საზოგადოებას უნდა გამოერჩია. უკანასკნელი მიტროპოლიტი, რომელიც კიევის სამიტროპოლიტოში შემავალი სამღვდელოებისა და მორწმუნე საზოგადოების მიერ იქნა გამორჩეული, გახლდათ მიტროპოლიტი იოასაფი, რომელიც 1718 წელს გარდაიცვალა. აქედან გამომდინარე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ რუსეთის საპატრიარქო XVIII საუკუნის 20-იან წლებში ახდენს კიევის სამიტროპოლიტოს ანექსიას.

ამასთან დაკავშირებით, ძალიან მნიშვნელოვან მოვლენას ჰქონდა ადგილი 2019 წლის მარტში, როდესაც გერმანიის სახელმწიფომ, მოსკოვის საპატრიარქოს მიერ კიევის სამიტროპოლიტოს ანექსიის შესახებ არსებული ოფიციალური დოკუმენტი დაუბრუნა უკრაინას.¹⁸ აღნიშნული დოკუმენტი, პეტრე პირველის მიერ არის გამოცემული და იგი წარმოადგენს ოფიციალურ წყაროს, რომლის საფუძველზეც შეგვიძლია დავასკვნათ:

1) რუსეთის ეკლესიამ ნამდვილად მოახდინა კიევის სამიტროპოლიტოს ანექსია.

2) ანექსია მოხდა XVIII საუკუნის 20-იან წლებში.

აქ ლოგიკურად ჩნდება კითხვა, თუ რატომ არ რეაგირებდა ამ დარღვევებზე კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო? მოგეხსენებათ კონსტანტინოპოლის ეკლესიის მესვეურებს, დღევანდელ დღემდე

¹⁸ < t.ly/bf2Q [23.07.2021].

საკმაოდ რთულ პირობებში უწევთ არსებობა და მოღვაწეობა. განსაკუთრებით მძიმე პერიოდი ედგა საპატრიარქოს სწორედ XVIII-XIX საუკუნეებში, ამის ნათელი მაგალითია კონსტანტინოპოლის პატრიარქ გრიგორიუს V-ის ცხოვრება (1746-1821), რომელიც მონამეობრივი სიკვდილით აღესრულა თურქების მიერ. ამ ხანებში კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს არსებობა - არარსებობის საკითხიც კი იდგა დღის წესრიგში, რითაც ისარგებლა კიდევ რუსეთის ეკლესიამ და მოახდინა მისი ანექსია.

DOCUMENT OF 1686 AND PATRIARCHAL EPISTLES, RELATED TO IT

Ivane Shoshiashvili*

It should be noted that certain principles of the 1686 document have persistently not been upheld by the Patriarchate of Moscow. Undoubtedly, the Patriarchate of Moscow has been exercising its right of ordination (cheirotomia) since 1686 as it kept performing ordinations of metropolitans, however it has not been adhering to the following two important principles – one concerning the commemoration of the patriarch of Constantinople by the metropolitan of Kyiv, and the other concerning the appointment of the metropolitan.

Specifically, according to this document, the Patriarchate of Moscow had no right of appointing the candidate for metropolitan. Instead, the right of choosing the candidate for metropolitan was reserved for the local clergy and the faithful public of the metropolis of Kyiv. The last metropolitan who was lawfully chosen by the local clergy and the faithful of the metropolis of Kyiv was Joasaph, deceased in 1718. Therefore, we can conclude that the Patriarchate of Moscow illegally annexed the metropolis of Kyiv in the 1720s.

In relation to the above, an important event took place in March 2019 when the official document confirming the annexation of the metropolis of Kyiv by the Patriarchate of Moscow was returned to Ukraine from Germany. The aforementioned document was issued by Peter I, tsar of Russia and it constitutes an important official source based on which the following can be deduced:

1. The Patriarchate of Moscow has annexed the metropolis of Kyiv.

2. The annexation happened in the 1720s.

The question then arises as to why this breach of law was neglected by the Patriarchate of Constantinople. As it is widely

* Researcher at the Institute for Theology and Philosophy of Sulkhani-Saba Orbeliani University. ioane.tbilisi@gmail.com

known, since the fall of Constantinople to the Ottomans in 1453, the Orthodox Church of Constantinople had to continue existing and serving its mission in a profoundly hostile environment. The 18th and 19th centuries were particularly difficult periods for the Patriarchate of Constantinople as it is also evidenced by the martyrdom of Patriarch Gregorius V (1746-1821) who was martyred by the Ottomans. During this period, even the physical existence of the Patriarchate itself came under threat. The Church of Russia was therefore able to take advantage of the weak position of the Patriarchate of Constantinople at that time and annexed the metropolis of Kyiv.

Key words: Document, Oikonomia, Subordination, Advantage, Cheirotonia, Kyiv, Constantinople

ჰეპელიდან სარამაგუმდე: ლიტერატურული სახარებები

მიხეილ ანთაძე*

მხატვრულ ლიტერატურაში ევანგელიური თემა ერთობ მნიშვნელოვან, საყურადღებო, გრანდიოზულ თემათა რიცხვშია. იგი უსერიოზულებსი საჯილდაო ქვაა ნებისმიერი მწერლისთვის, ვინც გაბედავს და თავს ღირსად თუ შემძლედ მიიჩნევს შექმნას ახალი სახარება, აღწეროს იესოს ცხოვრება, გამოიყვანოს ქრისტე თავისი ნაწარმოების გმირად.

ამ ვითარებას კაცობრიული ცივილიზაციის ქრისტიანული მდგენელი ესაფუძვლება. ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების გავლენა მსოფლიოს ისტორიაზე, აზროვნებასა და კულტურაზე უზარმაზარია. მაგრამ ამავდროულად ბიბლია ლიტერატურული ტექსტია და ამ ფაქტს ვერსად გავეცევით. თანამედროვე ბელეტრისტიკის წინარე სახე მითოლოგიური და საკულტო ნარატივის ლიტერატურულ ჩანაწერებშია. ეს ტექსტები დღევანდელი ფუნქციით – ხალხის წასაკითხ წიგნებად – არ იწერებოდა, მაგრამ ახლა მათ სწორედ ასე ვკითხულობთ, რადგან, უბრალოდ რომ ვთქვათ, ჩვენი წიგნები მათ ემსგავსნენ. გილგამეშის თავგადასავალს, დიმიუზის და ინანას ტრფობას, ძველევგვიპტელთა სულეთში წასაღებ ავტობიოგრაფიებს, ოლიმპიელ ღმერთთა ლეგენდებს, ილიადას, ოდისეას და მითების სხვა წერილობით ფიქსაციებს დღეს მრავალტირაჟიანი გამოცემებით ვეცნობით, რადგან დამწერლობის შექმნით აღფრთოვანებულ ჩვენს წინაპრებს თიხის ფირფიტებზე, პერგამენტსა თუ პაპირუსზე ჩამწკრივებული ნიშნადტყეული სიტყვები გაუხდიათ ცივილიზაციისა და კულტურის მამოძრავებელ მექანიზმად. ანტიკური სამყაროს მითოსური ჩანაწერების პირველქმნილ ოქეანეში ამოიღვენთა საზოგადოდ მკითხველისთვის განკუთვნილი ახალი ლიტერატურის პირველი კონტურები. შუმერ-აქადის თიხის ფირფიტები ან თუნდაც ძველ

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტისა და კავკასიის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. mantadze@cu.edu.ge

ებრაელთა წიგნები საყოველთაო საკითხავი როდი იყო. ამგვარი ფუნქცია ტექსტებმა ძველ საბერძნეთსა და რომში შეიძინეს, განსაკუთრებით იმ ეპოქაში, როდესაც ქრისტიანობა წარმოიქმნა და გავრცელდა. მაშინ ჯერ კიდევ ძალაში იყო მითოსური ეპოქის სინკრეტულობა, ჯერ კიდევ იწერებოდა სამეცნიერო ტრაქტატები ლექსებად და ფილოსოფიური განსჯანი დრამატულ დიალოგებად, მაგრამ ჩვეულ ლიტერატურულ ფორმებსაც, დღეს რომ ლექსებად, პოემებად, ნოველებად, მოთხრობებად და რომანებად ვახარისხებთ, დასაბამი სწორედ მაშინ დაედო. ამ ფორმით აღიქვა ელინისტურმა სამყარომ ბერძნულად ნათარგმნი თორაც და ქრისტიანთა მიერ შექმნილი სახარებებიც.

ქრისტიანებმა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ოთხი სახარება ამოირჩეს და მათ კანონიკური სახარებები უწოდეს – მათე, მარკოზი, ლუკა და იოანე. ავტორებადაც ქრისტეს თორმეტ ან სამოცდაათ მონაფეთაგანნი იხსენიებიან. ეს ოთხი სახარება ითვლება რელიგიურ ქეშმარიტებად, მათ ეყრდნობა ქრისტიანული რწმენა და ეკლესია.

მაგრამ ჯვარცმოდან საეკლესიო კრებებამდე რამდენიმე საუკუნეს უნდა გაველო. ქრისტიანობა რომის იმპერიაში ვრცელდებოდა, ხოლო რომის იმპერია მაშინ მწერლობით იყო აღსავსე. ყველაფერს წერდნენ ბერძნულად ალექსანდრიაში და ლათინურად რომში; სხვა ქალაქებშიც. ქრისტიანობა ყურადღების ცენტრში მალევე მოხვდა, მის შესახებ უამრავი რამ იწერებოდა. აპოლოგეტიკა, პატრისტიკა და სხვა მრავალი, იქმნებოდა სახარებებიც, არა ერთი, ბევრი, და მათ შორის ის ოთხიც, საერთო რიცხვიდან რომ ამოირჩა საეკლესიო კრებაზე დიდი ხნის მერე. კანონიკურ სახარებათა სიაში ვერმოხვედრილებს აპოკრიფები ჰქვიათ – სახარებანი თომასი, იაკობისა, პეტრესი, იუდასი, მარიამ მაგდალინელის. ამ სახარებებსაც გააჩნდათ კანონიკურობის თეორიული შანსები, მაგრამ თამაშგარე დარჩენ აკრძალული ლიტერატურის გრიფით ქრისტეს შესახებ არასრული და არასწორი მონათხრობის ბრალდებით. ამ ტექსტებმა ნაწილობრივ ჩვენამდე მოაღწია და ჩვენც შეგვიძლია ისე წავიკითხოთ ისინი, როგორც მხატვრული ლიტერატურა. მაშინ კი, იმ უხსოვარ დროში ქრისტიანობამ ქვეყნიერებაზე

რელიგიური აზროვნების პარადიგმა ათასი წლით გააბატონა, ყველაფერი დაიქვემდებარა – მათ შორის ხელოვნება და ლიტერატურაც. ქრისტეს ცხოვრებას აღარ წერდნენ, მხოლოდ ეგზეგეტიკას, ახსნა-განმარტებას, ინტერპრეტაციას, კომენტარებსა და ასეთებს ჯერდებოდნენ.

ახალი დროის დადგომასთან ერთად რელიგიურ აზროვნებას ნელ-ნელა დაუპირისპირდა მეცნიერულ-რაციონალური პარადიგმა და ბოლოს ჩაანაცვლა კიდეც იგი, – რენესანსის, რეფორმაციის, სქიზმის, პროტესტის, დეკარტეს და ნიუტონის, ორთქლის ძრავის, მეცნიერულ დისციპლინათა წარმოქმნისა და დაკარგული ფილოსოფიის კვლავ აღმოჩენის გზით. გამოჩნდნენ ახალი ეპოქის დიდი ფილოსოფოსები. ახალი სახარების პირველი მცდელობაც, სადაც ქრისტეს ცხოვრება არა რელიგიური, არამედ ფილოსოფიური თვალთახედვიდან აღიწერებოდა, სწორედ დიდი გერმანელი ფილოსოფოსის გეორგ ჰეგელის კალამს ეკუთვნის. ჩვენი სათაურიც „ჰეგელიდან სარამაგუმდე“ ამიტომაც.

თავისი ფუნდამენტური წიგნის – „ფილოსოფიის ისტორიის“ მეორე ტომში გეორგ ჰეგელმა შეიტანა ერთი დიდი მონაკვეთი, რომელსაც არაოფიციალურად „ჰეგელის სახარება“ ეწოდება და რომელშიც ქრისტეს ცხოვრებაა განმარტებული, მაგრამ საყურადღებოა, რომ დიდი დიალექტიკოსის, დიდი იდეალისტის, დიდი ფილოსოფოსის ტექსტში არცერთი სიტყვით არ არის ნახსენები, მაგალითად, ხარება ან უბიწო ჩასახვა, ან რაიმე სასწაულები, ან მკვდართა აღდგინება.

ჰეგელის ქრისტე მორალისტია, თან კატეგორიული იმპერატივის ადეპტი, მოკლედ, კანტიანელი, თვით ჰეგელივით. ფილოსოფიას რომ აღარ ჩავეძიოთ და ტექსტს დავუბრუნდეთ, ჰეგელის სახარება ასე იწყება:

„წმიდა და უსაზღვრო გონი თვით ღვთაებაა. გონის კარნახითაა აგებული სამყარო, გონება განუმარტავს ადამიანს საკუთარ დანიშნულებას, სიცოცხლის უცილობელ მიზანს; ხშირად ინავლება, მაგრამ არასოდეს ქრება, ბნელშიც კი მუდამ ინახება მისი მკრთალი ციაგი.“ და მერე: „მხოლოდ გონების რწმენა აძლევს ადამიანს თავისი მაღალი დანიშნულების აღსრულების შესაძლებლობას.

გონება ბუნებრივ ინსტინქტებს არ განიკითხავს, არამედ აკეთილშობილებს მათ და სწორ გეზს აძლევს. ვინც გონებას არ დაემორჩილა და ამით საკუთარი თავი დასაჯა, რადგან მისი ნათელი ვერ შეიფერა, სულში ვერ დაისახლა – მხოლოდ მან დაადასტურა საქმით, თუ რომელი სულის ნაშიერიც ბრძანდება. იგი ემალება გონების ელვარებას, რომელიც უბრძანებს, მოვალეობა ზნეობაში ეძებოს, რადგან მისი ბოროტი საქმეები უფროსიან სინათლეს, რომელიც სირცხვილით აღავსებს, თავს მოაძულებს და სინანულით აღავსებს სიავის მსახურს. ხოლო ვისაც გამოსწორება გულწრფელად სწადია, არ გაუბრუნებს თვითშემეცნებას, საითკენაც გონებას მიჰყავს.“

ამ ტექსტში ქრისტე გამოყვანილია ფილოსოფოსად, რომელიც კანტისა და ჰეგელის ეთიკას ქადაგებს, თუმცა ავტორი ამას მკრეხელობად სულაც არ მიიჩნევს, რადგან ახალი დროის ფილოსოფოსნი თვლიან, რომ სწორედაც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საფუძველზე მოქმედებენ და სურთ, რომ რელიგიის მიმართ დამოკიდებულება ეპოქას მიუსადაგონ, წინა პლანზე ზნეობა დააყენონ, ყოველივე ეთიკის პრიზმაში გაათარონ.

ეს იყო ეპოქის საერთო განწყობილების გამოძახილი, მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში გერმანიაში არსებობდა ლუთერანი ევანგელისტი ეგზეგეტიკოსების ე.წ. „ტუბინგემის სკოლა“, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიიდან გამომდინარე რელიგიას ახალი დროის შესაბამისად განმარტავდა, ქრისტიანულ მასალას თანამედროვე მეცნიერული მეთოდოლოგიით შეისწავლიდა. ამ სკოლის ლიდერის თეოლოგ ფ.კ. ბაურის მიერ პირველად გაჟღერდა აზრი, რომ ახალი აღთქმის კანონიკური სახარებები დაწერილია არა პირველ საუკუნეში, ქრისტეს ჯვარცმიდან ცოტა ხნის შემდეგ, არამედ ასი და მეტი წლით გვიან, სულაც მეორე საუკუნეში.

გაჩაღდა საგნის ფილოლოგიური შესწავლა – რა როდის დაინერა, ვინ დაწერა. გამოითქვა მოსაზრება, რომ ახალი აღთქმის უძველესი ნაწილი პავლეს ეპისტოლეები და აპოკალიპსისია, ხოლო დანარჩენი მოგვიანებით დაინერაო.

ამავე პერიოდში მცხოვრებმა გერმანელმა მწერალმა კარლ ჰენრის ვენტურიიმ დაწერა წიგნი „ნაზარეთელი დიდი წინასწარ-

მეტყველის ბუნებითი ისტორია“. აქ გამოთქმულია აზრი, რომ იესო ჯვარზე კი არ მომკვდარა, არამედ, უბრალოდ გული წაუვიდა, ხოლო შემდეგ გონს მოვიდა, სამარეს თავი დააღწია და ადამიანებს გამოეცხადა. მეცნიერულ-რაციონალური დროება ქრისტეს აღდგომის რეალისტურ, ბუნებისმეტყველებით განმარტებას ითხოვს, რადგან ბიოლოგიიდან ცნობილია, რომ მკვდარი არ ცოცხლდება, მაშასადამე, ქრისტე ჯვარზე კი არ მომკვდარა, უბრალოდ შოკსა თუ ლეთარგიას გადაურჩა. მტკიცებულებას პირველი საუკუნის ებრაელ ისტორიკოს იოსებ ფლავიუსთან მიაკვლიეს. იგი მოგვითხრობს, რომაელებთან ერთად სამხედრო დაზვერვიდან რომ ვბრუნდებოდი, გზად ბევრი ჯვარცმული ებრაელი დავინახე, მათ შორის სამი ჩემი ნაცნობიც იყო და ტიტუსს მათი შეწყალება ვთხოვეო. როდესაც ჯვრებიდან ჩამოხსნეს და მოსულიერება დაუწყეს, ერთ-ერთი მათგანი მართლაც გაცოცხლდა, თუმცა დანარჩენი ორი დაღუპვას ვერ გადაურჩაო. მაშასადამე, შესაძლებელი ყოფილა ჯვარცმული კაცი გაცოცხლებულიყო. აი, ასეთი რეალისტური ნოტები შემოიტანა ამ მწერალმა ლიტერატურულ სივრცეში.

აგრეთვე გერმანელი ჰეგელიანელი ფილოსოფოსი იყო დევიდ ფრიდრიხ შტრაუსი, რომელმაც 1835-36 წლებში დაწერა წიგნი „იესოს ცხოვრება“. ამ ტექსტში უარყოფილია, რომ ქრისტე ღმერთი იყო, იქვეა მტკიცება, ქრისტე უბრალოდ ისტორიული პიროვნება, ხოლო საღმრთო წიგნები – ისტორიული თხზულებებიაო.

ამ მიმართულებით უდიდესი როლი შეასრულა ფრანგმა ავტორმა ჟოზეფ ერნესტ რენანმა და მისმა წიგნმა „იესოს ცხოვრება“, რომელიც პირველად 1863 წელს გამოვიდა. საბჭოეთში ქართულადაც თარგმნეს, მახსოვს, ახალგაზრდამ წავიკითხე და დიდი შთაბეჭდილება დამიტოვა. მეცხრამეტე საუკუნის ისტორიკოსებმა მეცნიერულად შეისწავლეს ძველი რომისა და იუდეის რეალური ცხოვრება, რის საფუძველზეც რენანი დამაჯერებელ სურათებს აღწერს. სინამდვილეში როგორი ქალაქი იყო ჰეროდეს და პილატეს იერუსალიმი? საუკუნეთა განმავლობაში იგი წარმოდგებოდა რელიგიური მითოსის სამოქმედო ადგილად, რაც იხატებოდა ხატებზე, რომელზეც ხალხი ლოცულობდა. რანანის წიგნში კი პირვე-

ლად ხელშესახებად დაიხატა იერუსალიმი - ცოცხალი, ნამდვილი ქალაქი თავისი პოლიტიკური ინტრიგებით, ათასგვარი სოციალური კვანძებით და ამქვეყნიური ამბებით: უმძიმეს პოლიტიკურ სიტუაციაში აღმოჩენილან ებრაელები - ამაყი, თავისუფლებისმოყვარე ხალხი, რომელსაც მსოფლიოში ერთადერთი მონოთეისტური რელიგია აქვს, რელიგია, რომელიც ყველაზე ახლოა ღვთაების ელინურ ფილოსოფიურ კონცეფციასთან დეუსის, ნუსის და დემიურგოსის თაობაზე. ელინ იდეალისტებს კი აქვთ წარმოდგენა ასეთ აბსოლუტურ ღმერთზე, მაგრამ ამგვარი ღმერთის რელიგიური კულტი მხოლოდ ებრაელებს გააჩნიათ. მით უარესია, რომ სწორედ ეს ხალხი კარგავს დამოუკიდებლობას. ებრაელები ვერ ეგუებიან რომაელ ოკუპანტს. ეს უმძიმესი კრიზისი და ეროვნული დეპრესია, მძიმე დროებათათვის ჩვეული და არ ახალი, იუდაიზმის მესიანისტურ დვრიტას მუდამ აღვივებდა და იმჟამადაც მძაფრდება ეროვნულ-გამათავისუფლებელ იდეასთან გადაჯაჭვული მოლოდინი - მესია მოვა და რომაელებს მოგვაშორებსო. ეს იმედი კატასტროფის საფრთხითაა გაჯერებული, რადგან რომს შეუძლია სულ დაანგრის, გაანადგუროს იერუსალიმი, მოსპოს იუდეველთა სახელმწიფო, რაც - ასე აგიხდეთ ყველაფერი - მაინც მოხდება მოგვიანებით, ჯერ კი შიშია და შიშით ხედავენ მომავალს ფარისევლები, სადუკეველები, მღვდლები და მნიგნობრები. ზოგი ღიად პრორომაულია, ზოგი კონსერვატული... ზილოტები სულაც ხოცავენ რომაელ ჯარისკაცებს და ჯვრებზე ასრულებენ სიცოცხლეს. დაძაბულ ვითარებაში, ნაირგვარი მესიებისა და აჯანყების მეთაურების გარდა, თვით რელიგიის წიაღში ხშირად ჩნდებიან რეფორმატორები, რომლებიც ამბობენ, რაღაც სწორად არ გვესმის, რაღაცას სწორად არ ვაკეთებთ ღმერთის წინაშე და რაღაც არის შესაცვლელი იმისათვის, რომ გადავრჩეთო, მაგალითად, მონანიებაო, - ამბობს იოანე ნათლისმცემელი. სწორედ ამ ვითარებაში გამოჩნდება იესო იუდაიზმის მისეული ერთობ რევოლუციური რევიზიით, რაც იმით დამთავრდება, რომ ებრაელები და რომაელები მას ჯვარს აცვამენ.

ჯვარზე მთავრდება რენანის წიგნი, აღარაფერია ნათქვამი აღდგომაზე, ამაღლებაზე...

ეს მეცხრამეტე საუკუნეა.

ცოდნა იზრდება და ადამიანებს მეცნიერების დიდი იმედი აქვთ, ჰგონიათ, რომ რელიგია აღარ სჭირდებათ, რაციო უშველის ყველაფერს. გონიერება და განათლება შექმნის იდეალურ საზოგადოებას, სადაც მხოლოდ ბრძენი ადამიანები იცხოვრებენ, აზროვნებას მინდობილები. ვინაიდან ღმერთი უსაზღვროდ გონიერია, ადამიანთა საზოგადოებაც ასეთი უნდა გახდეს. მეცნიერება ავანგარდშია და რელიგიის კრიტიკულად გადააზრება მიმდინარეობს. მხოლოდ ჩვეულებრივი, რეალური ისტორიები, არავითარი სასწაულები. იესო არ იყო ღმერთი, იესო არ იყო მესია, იესო არ ჩასახულა მამაკაცის გარეშე, არც ბეთლემში დაბადებულია – როგორც ჩანს, ნაზარეთელი იყო და ბეთლემელობა მეფე დავითზე მისაბმელი მითია მხოლოდ; არც აღდგომა მომხდარა ქრისტესი, შესაბამისად, არც ამაღლება.

რენანთან, გარკვეული თვალსაზრისით, იესო ანარქისტიც კი არის. იგი სახელმწიფოს უპირისპირდება. ბუნებრივია, ის ხომ ებრაელია, ხოლო სახელმწიფო კი რომის იმპერიაა, იუდეველებს თავისი სახელმწიფო აღარ შერჩენიათ, რელიგიასლა ეყრდნობიან. რენანის წიგნი მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლებში დაიწერა, რევოლუციურ ეპოქაში, მარქსიზმიც არსებობდა უკვე და ანარქიზმიც. ჰოდა, მოგეჩვენებათ, რომ რენანის ქრისტე სწორედაც რომ ანარქისტია (საუკუნის შემდგომ გადაღებული პაზოლინის კინოსახარებისა არ იყოს) და გრანდიოზული სოციალური რევოლუცია აქვს ჩაფიქრებული, მაგრამ არ დააცლიან და სიკვდილით დასჯიან. მეცხრამეტე საუკუნის მთავარი ლიტერატურული სახარება სწორედ რენანის „იესოს ცხოვრებაა“.

კიდევ ერთი იმდროინდელი ფრანგი ავტორი, ყოფილი კარდინალი და მერე თავგამოდებული ათეისტი ლეო ტაქსილი, ავტორი ერთობ პოპულარული წიგნებისა „სახალისო ბიბლია“ და „სახალისო სახარება“, სრულიად მასხრად იგდებს ქრისტიანთა წმინდა წერილს და ნაწილობრივ ისე გამოჰყავს, რომ არავითარი ქრისტე საერთოდ არასდროს არ არსებობდა. მისი აზრით, იესო მხოლოდ პროპაგანდისტული გამონაგონია და მეტი არაფერი. რელიგიაზე ამგვარი

ათეისტური თავდასხმები უხვად იყო გავრცელებული მეცხრამეტე საუკუნის ლიტერატურაში.

სხვაგვარი მიდგომებიც გვხვდებოდა, – მაგალითად ჩარლზ დიკენსმა ბავშვებს „საშობაო ზღაპრები“ დაუწერა და მომავალ თაობას ბიბლიური სიუჟეტები მენტალურად გასაგები ენით მიაწოდა. ცხადია, მთავარი აქცენტი ზნეობასა და გონიერებაზე კეთდებოდა და არა სასწაულებსა და მკვდრეთით აღდგომაზე...

ზოგადად, იმდროინდელ დიდებულ ევროპულ ლიტერატურაში რელიგიური თემატიკა ფართოდ მუშავდებოდა. ჰიუგო ამბობდა, რელიგია იცვლება, მაგრამ ღმერთი რჩება, ადამიანში არისო, ჭეშმარიტი სინდისია სწორედ ღმერთით და სხვა მრავალი. ამგვარი ქრისტიანული ეთიკით გაჟღენთილიყო ევროპული კულტურა.

დიდი რუსი მწერალი დოსტოვესკი ერთთავად რელიგიურ დისკურსს უტრიალებდა: აპოკალისფური „ეშმაკები“, ევანგელიური „იდიოტი“, სადაც ქრისტეს მსგავს კეთილ ადამიანს საზოგადოება იდიოტად აღიქვამს, ანდა „ძმები კარამაზოვების“ ფენტეზი-პარაბოლა „დიდი ინკვიზიტორი“...

მეორე (ან ეგებ პირველი) დიდი რუსი – ლევ ტოლსტოი თვითონვე აყალიბებს მიშკინის მსგავსი ქრისტიანული სიკეთითა და სათნოებით აღსავსე ახალი ადამიანის კონცეფციას...

კიდევ სანიმუშოდ: – გუსტავ ფლობერი – „იროდიადა“,

– ჰენრიკ იბსენი – „კეისარი და გალილეველი“,

– ოსკარ უაილდი – „სალომეა“,

– ლიუ უოლესი – „ბენ ჰური“,

– ჰენრიკ სენკევიჩი - „ვიდრე ჰხვალ?“ – მეცხრამეტე საუკუნის მრავალფეროვანი მწერლობის მხოლოდ ზოგიერთი უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოები, დაწერილი ევანგელიურ თემებზე.

აქვე შესაძლო იყო მარკ ტვენის, უოლტ უიტმენის, ანატოლ ფრანსის, სელმა ლაგერლოფის და კიდევ მრავალთა ტექსტების გახსენებაც.

XIX საუკუნის მწერლობაში არაისტორიული, მისტიკურ-ეთიკური ხასიათის იშვიათ ნიმუშთაგან ერთ-ერთია ონორე დე ბალზაკის „იესო ქრისტე ფლანდრიაში“, რომელშიც მაცხოვარი თანამედროვე

ფლანდრიელთა ერთ ჯგუფს მათნაირი უბრალო ადამიანის სახით გამოეცხადება.

თუმცა კიდევ ერთხელ უნდა დაფიქსირდეს, რომ საუკუნის ძირითადი მიმართულება მაინც რენანულია - ქრისტე ისტორიული გმირია, მისი ამბავი რეალისტურად მოითხრობა, არავითარი მისტიკა, არავითარი სასწაულები, არავითარი ღმერთი, არავითარი ძე ღვთისა. რელიგიური თემიდან რელიგია თითქმის განდევნილია, მეცხრამეტე საუკუნეში ათეისტური პოზიცია იმარჯვებს. ქრისტე არა ღმერთი, არამედ პიროვნებაა.

XX საუკუნეში ვითარება ნელ-ნელა გადასხვაფერდა, მწერლობა ცხოვრებასავით გართულდა და ახლის ძიებაც ნორმად იქცა. როგორად უნდა ასახულიყო ლიტერატურაში ქრისტე მას შემდეგ, რაც ევროპელებს ნიციშეს პირით ზარატუსტრა დაელაპარაკა? როგორ უნდა დაენერა სახარება მწერალს ისე, რომ არც მეექვსე საუკუნეში დაწერილ აპოკრიფს დამსგავსებოდა და თან მეცხრამეტე საუკუნესავით ცალმხრივი და ბეცი არ ყოფილიყო? როგორ დაებრუნებინათ იესოს მხატვრულ იერსახეში რელიგიური მდგენელი, რათა უბრალო ისტორიული პიროვნების გალიიდან გამოეყვანათ? მართლაც, კაცმა რომ თქვას, თუ ქრისტეს მხოლოდ ისტორიულ პიროვნებად მოვიაზრებთ, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ იესოს მსგავსი ფილოსოფოსები თუ პოლიტიკური მეთაურობები, რომლებსაც რომის იმპერიაში იჭერდნენ და ჯვარზე სიკვდილით სჯიდნენ, ალბათ სხვაც ძალიან ბევრი იქნებოდა. აქედან გამომდინარე, გაუგებარია, როგორ აღმოცენდა მაინცდამაინც მის ფიგურაზე დაფუძნებული მსოფლიო რელიგია. ასე დასმული საკითხი მეოცე საუკუნის გამოწვევა აღმოჩნდა. ორ ნაწილიანი მსოფლიო ომის კატაკლიზმებმა მწერლები ჩაღმავებისა და არსებითი გააზრებისაკენ მიმართა.

1905 წელს, როცა უკვე მეოცე ასწლეული დამდგარიყო, გამოიქცა ბოლო მეტ-ნაკლებად საყურადღებო რენანული ნაწარმოები, ეს იყო გერმანელი პროზაიკოსის გუსტავ ფრენსისის რომანი „ჰილიგენლი“, სადაც ქრისტე კვლავაც ისტორიულ, რეალურ, მოკვდავ ადამიანად დაიხატა.

მაგრამ მალე მოდერნიზმის დრო დადგა, კულტურა ეიფორიიდან უნდა გამოსულიყო და მართლაც, პრობლემა ერთხელ და სამუდამოდ მეოცე საუკუნის დიდმა მოაზროვნემ – ალბერტ შვეიცერმა გადაჭრა. მისი ფუნდამენტური ნაშრომი „იესო ქრისტეს ცხოვრების კვლევის ისტორია“ დაწვრილებით განიხილავს ჰეგელიდან და ტუბინგემის სკოლიდან დაწყებული მთელს ისტორიოგრაფიულ, ფილოლოგიურ, თეოლოგიურსა და მხატვრულ დისკურსს და ცხადად ამტკიცებს, რომ კანონიკური (და მით უფრო არაკანონიკური) სახარებების გააზრება ისტორიულ ტექსტებად, ან თუნდაც ისეთ ტექსტებად, საიდანაც უტყუარ ისტორიულ ფაქტებს დავადგენთ, სავსებით არამართებულია. იესოს სახე მათეს, მარკოზის, იოანესა და ლუკას სახარებებში ქრისტიანობის რელიგიურ თეორიას მორგებული და ავტორთა ინდივიდუალური მხატვრული ინტერპრეტაციით დახატული პერსონაჟია და არავითარი საფუძველი არ გვაქვს, რომ იგი ასე – რენანულად – მხოლოდ და მხოლოდ ერთხელ მცხოვრები მოკვდავის სტატუსით განვიხილოთ. ამრიგად, საკითხის ცენტრმა ისტორიოგრაფიიდან ფილოლოგიისკენ გადმოინაცვლა და მწერლობაშიც ქრისტეს ცხოვრების სულ ახლებური ინტერპრეტაციები წამოვიდა.

მაგალითად, დიდმა ბელგიელმა დრამატურგმა, ნობელის პრემიის ლაურეატმა მორის მეტერლინკმა 1913 წელს დაწერა პიესა „მარია მაგდალინელი.“ რომელი გენერლის ლუციუს ვერიუსის ხასა, მსუბუქი ყოფაცქევის ებრაელი ქალი მარიამი იესო ნაზარეტელის სულიერი გავლენის ქვეშ მოექცევა. ლუციუსი ეჭვიანობს, ქალი კი სთხოვს, ჩემი მოძღვარი ჯვარცმას გადაარჩინეო... ტრაგედიის სიუჟეტს ნულარ გავყვებით და მხოლოდ ის ჩვენთვის საინტერესო მომენტი აღვნიშნოთ, რომ ამ პიესის პერსონაჟთა შორის არიან იესოს მიერ თვალახელილი ბრმები და სხვა განკურნებული სნეულნი...

ლიტერატურა და ხელოვნება იესოს ჩამორთმეულ სასწაულ-მოქმედებას უკან უბრუნებს.

მაგალითად, დიდმა გერმანელმა დრამატურგმა, ნობელის პრემიის ლაურეატმა გერჰარტ ჰაუფტმანმა 1910 წელს დაწერა რომანი „გიჟი ქრისტეისითა – ემანუელ კვინტი," რომლის სიუჟეტი თანა-

მედროვეობაში ვითარდება. სალოსის მსგავსი სახალხო ქადაგის იმანუილ კვინტის ცხოვრება ნაბიჯ-ნაბიჯ მიჰყვება სახარების გზას – მას თავისი იოანე ნათლისმცემელიც შეხვდება, თავისი იუდაც გამოუჩნდება და თავის გოლგოთასაც აივლის. ჰაუფტმანის გმირი თან თითქოს მეოცე საუკუნეში შემოყვანილი იესო ქრისტეს, თან თითქოს უბრალოდ ერთი სალოსის ამბავია, სახარებისეული ძალმოსილების გარეშე, უბრალოდ და უპრეტენზიოდ მოთხრობილი.

დიდმა ირლანდიელმა პოეტმა და დრამატურგმა უილიამ ბატლერ იეიტსმა, დასავლური მოდერნიზმის ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა, 1921 წელს დაწერა დრამატული პოემა „გოლგოთა“, რომელშიც რელიგიური მითოლოგიზმი ევანგელიურ სახეს იბრუნებს, თუმცა ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ უბრალო ადამიანებზე, რომლებიც სასწაულის წინაშე ცხოვრობენ, მაგრამ ვერ სცნობენ მას.

მეოცე საუკუნე უკიდურესად კონტრასტული გამოდგა – თან უწყვეტად პროგრესირებდა მეცნიერება და ტექნიკა, თან იყო ფაშიზმი, ნაციზმი, კომუნიზმი და სხვა ასეთი უბედურებები. ბევრი მწერალი ჭკუიდან იყო გადასული.

მაგალითად, ცნობილი ფრანგი პოეტი ანრი ბარბიუსი, უდავოდ ნიჭიერი ადამიანი, რუსეთის რევოლუციამ გააგიჟა. ბოლშევიკებს აღმერთებდა, ლენინთან მეგობრობდა და დაწერა პიესა, რომელიც დაიდგა კიდეც საბჭოთა კავშირში, 20-იან წლებში, თვით უდიდესი თეატრალური რეჟისორის ვსევოლოდ მეერხოლდის მიერ – „იესო ღმერთის წინააღმდეგ“. პიესის მთავარი გმირია ათეისტი, რევოლუციონერი და, ფაქტიურად, კომუნისტი იესო ქრისტე. სპექტაკლის ფინალში ჯვარცმული მაცხოვრის ფონზე დიდი ასოებით იწერებოდა სიტყვა „ლენინი“. მერე სტალინზეც წერდა ეს ბარბიუსი და 1935 წელს საერთოდაც მოსკოვში გარდაიცვალა, არადა, ცნობილი ფრანგი მწერალია.

ებრაული წარმოშობის გერმანელმა მწერალმა-ბიოგრაფოსმა ემილ ლუდვიგმა 1928 წელს დაწერა რომანი „კაცის ძე: წინასწარმეტყველის ისტორია“, რომელშიც შეეცადა ქრისტეს ცხოვრება ფროიდის ფსიქოანალიზის ჭრილში გადმოეცა.

იმავე 1928 წელს ამერიკელმა მწერალმა, წარმოშობით ლიბანელმა ქრისტიანმა არაბმა ჯუბრან ხალილ ჯუბრანმა, გამოაქვეყნა წიგნი „იესო – კაცის ძე“, რომელიც ქრისტეს ცხოვრების ერთგვარი აღმოსავლური პოეტურ-ფილოსოფიური ინტერპრეტაციაა. აქ იესოს შესახებ ის ადამიანები მოგვითხრობენ, რომლებიც მას სიცოცხლეში იცნობდნენ.

საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთ საუკეთესო ლიტერატურულ სახარებად კიდევ ერთი ნობელიანტის, დიდი ფრანგი მწერლის ფრანსუა მორიაკის 1936 წელს დაწერილი რომანი „იესოს ცხოვრება“ აღიარებული. ავტორმა ევანგელიურ ნარატივს არაფერი მოაკლო, არც არაფერი შეუცვალა. ქრისტე მორიაკთან ერთ სიტყვასაც არ წამოთქვამს ისეთს, სახარებაშიც რომ არ ეწეროს, მაგრამ მეორეს მხრივ, დახვეწილ ბელეტრისტულ ტექსტში იესოს ამბავი დიდოსტატურადაა აღწერილი. მორიაკი ხელახლა, თანამედროვე მკითხველისთვის გასაგები პროზის ენაზე, ფაქიზად და ნახული დეტალებითა და ნიუანსებით გვიყვება ქრისტეს ცხოვრებას.

ლიტერატურა სახარებას კვლავ თავის ნიაღში იბრუნებს.

იბრუნებს და ნაირგვარად ინელებს კიდევც.

მაგალითად, ირლანდიური წარმოშობის დიდი ინგლისელი მწერალი ჯეიმს ჯოისი 1939 წელს წერს რომანს „ფინიგანის ქელები“. ეს არის ნაწარმოები, რომლის ნაკითხვა ნებისმიერი მკითხველის შესაძლებლობებს აღემატება, რადგან ტექსტი მთლიანად მრავალკეცი და საკმაოდ ბუნდოვანი მინიშნებებისგან შედგება, რომლებსაც უკვე მრავალი ათეული წელია სპეციალისტები შეისწავლიან და განიხილავენ. თითოეული პერსონაჟი ერთდროულად მრავალი ნაირგვარი სიმბოლური მნიშვნელობითაა დატვირთული და მათ შორის ერთი ხაზი ქრისტიანულიც არის – ჰემფრი ჩიმპდენ ერვიკერი მამა ღმერთია, მოკალმე შმი იესოა, შონი – მთავარანგელოზი მიქაელი და ასე უსასრულოდ...

დიდ ამერიკელ მწერალს, ნობელის პრემიის ლაურეატს უილიამ ფოლკნერსაც ახასიათებს ამგვარი მინიშნებები. 1932 წელს შექმნილი რომანი, „ავგისტოს ნათელი“ იოანეს სახარების მსგავსად, 21 თავისგან შედგება და მის სიუჟეტურ სქემას მიჰყვება, მთავარ

გმირს ჯო ქრისტმასი ჰქვია. იოკნაპატოფას მითიურ-რეალისტურ ოლქში მცხოვრები ამერიკელები ევანგელიურ პერსონაჟებს შეესაბამებიან, ჯო ქრისტმასი საკუთარ გოლგოთას აივლის. ის შავკანიანია და რასიზმის ჯვარზე გააკრავენ...

მოკლედ, ასეთი ალუზიებითაა აღსავსე არა მხოლოდ ევროპული და ამერიკული, არამედ თუნდაც იაპონური ლიტერატურა. აკუტაგავასა რიუნოსკეს შედევერები აქვს დაწერილი ამ თემებზე. ჯერ მხოლოდ „ნანკინელი ქრისტე“ რად ღირს.

ანდა გენიალური არგენტინელი ხორხე ლუის ბორხესის უამრავი საოცარი პატარა მინიატურა, მათ შორის უმნიშველოვანესი – „სამი ვერსია იუდას შესახებ,“ რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა მომდევნო ლიტერატურულ პროცესებზე. ამ მცირე ფორმატის შედევერის მთავარი პერსონაჟია მეოცე საუკუნის დასაწყისში მცხოვრები შვედი თეოლოგი რუნებერგი. პერსონაჟი, ცხადია, გამოგონილია, თუმცა არაერთი რეალური პროტოტიპი ჰყავს. თავის პირველ ვერსიაში რუნებერგი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ იუდას ლალატი წინასწარგანსაზღვრული აქტი იყო, რომელმაც „კაცობრიობის ხსნის“ საქმეში თავისი საიდუმლო წვლილი შეიტანა, რადგან იუდამ ნებაყოფლობით იტვირთა გამცემის წყეული სახელი მოყვასთა სულების გადასარჩენად. თეოლოგმა იუდა ქრისტეს ანარეკლად წარმოადგინა. მსოფლიო სამეცნიერო და თეოლოგიური წრეები ამ მკრეხელობისათვის რუნებერგს თავის რისხვას ატეხენ და ისიც, წინააღმდეგობის ეშში შესული, თავის მეორე ვერსიას აქვეყნებს – განკაცებული ღმერთი იესო კი არაა, არამედ იუდაო. ამ განაცხადით თვით თეოლოგი რუნებერგი იქცა ქრისტეს ნომერ პირველ გამყიდველად და ამრიგად, მესამე ვერსიის თანახმად, იგი თვითონაა ნამდვილი იუდა.

სამი ვერსია ცნობილ ბერძენ მწერალს ნიკოს კაზანძაკისა ც გამოუვიდა – მან 1928 წელს დაწერა პიესა „ქრისტე“, – ტრაგედია – სადაც იესო წარსული ტრადიციების კვალად მუამბოხედ და ნათელი მომავლისთვის მებრძოლ თავგანწირულ გმირადაა გამოყვანილი, მოგვიანებით კი – 1948 წელს მან დაწერა რომანი „ქრისტეს კვლავ ჯვარს აცვამენ“, სადაც მოქმედება ანატოლიის ერთ სოფელში ხდება, ხოლო ქრისტეს ცხოვრებას ამჯერად მწყემსი

მანოლოსი გაივლის. აშკარა გადაძახილია ჰაუფტმანის ემანუილ კვინტთან. ეს მეორე ვერსია, ხოლო 1955 წელს ნიკოს კაზანძაკისმა, უარი თქვა ნობელის პრემიაზე და დაწერა თავისი საუკეთესო რომანი „უკანასკნელი ცდუნება“, რომელმაც უმაღლესი დიდი პრემია ადგილი ვატიკანის მიერ აკრძალული ნიგნების სიაში და სიკეთე არც ოქთოდოქს-მართლმადიდებელთა მხრიდან დაყრია, სამაგიეროდ, მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი საუკეთესო ლიტერატურული სახარების სახელი მოიხვეჭა, მარტინ სკორსეზეს სკანდალური ფილმითურთ. ამ შესანიშნავ რომანში ავტორს თითქოს ფრანსუა მორიაკის დარად თანამედროვე პროზის ენაზე გადმოაქვს ევანგელიური კონსპექტი, თუმცა კაზანძაკის ნარატივი უფრო მოუზღოვებელია, ქრისტიანული თეოლოგია, კაცობრივი ბუნებით, ცხადია, ისევე მიდრეკილია ცოდვით ცდუნებისკენ, როგორც ნებისმიერი ადამიანი და, მით უფრო, ახალგაზრდა კაცი. ადამიანს სურს ბედნიერება, მშვიდი, ნაყროვანი, სიამტკბილობით აღსავსე ცხოვრება, სიჭაბუკეს სიყვარული სწყურია, ხალისის დაქედება. მერე სიჭარმაგეში შვილები და კეთილი ოჯახია ღმერთისთვის ღირსებაში სათხოვარი. ამ ყოველად ადამიანურ ცდუნებებს ვერაფერს დაძლევა ღვთაებრივი ბუნების გაუცნობიერებელი აქტივობის გარეშე.

რომანში იესო ნამდვილად ღვთაებრივ ბუნებას ატარებს და ჯვარზეც ადის. სწორედ აქ უნდა მწერალი მკითხველს საუცხოო ლიტერატურულ სიურპრიზს. ტანჯვის კულმინაციაში იესოს ეცხადება მშვენიერი გოგონა, მფარველი ანგელოზი, რომელიც მას ჯვრიდან ჩამოიყვანს, გოლგოთას განარიდება და ცხოვრების გაგრძელების საშუალებას მისცემს. იესო ცოლად ირთავს მარიამ მაგდალინელს, იყოლიებს შვილებს, მერე დაქვრივდება და ლაზარეს დას, მართას შეირთავს. ცხოვრობს ბედნიერად. ამასობაში პავლე დეკლარაციული საველე იესოს აღდგომის შესახებ უცნაურ მოძღვრებას ავრცელებს. გაივლის წუთისოფელი და დაბერებული, მომაკვდავი იესოს სასთუმალთან შეიყრებიან ქალარამოსილი მისი ყოფილი მოწაფეები – პეტრე, იუდა და სხვები. იუდა მოძღვარს მოლაპატრავს აცხადებს, ლაზარეს უწოდებს, რადგან მან მესიად ყოფნას ამქვეყნიური ცხოვრება არჩია, ხოლო იესოს მხსნელ მფარველ ანგელოზს სატანად ამხელს. იესო მთელ ღვთაებრივსა და ადამი-

ანურ ძალებს მოიკრებს, ცდუნებას განდევნის და რეალობას უბრუნდება – ჯვარზე.

აშკარაა, ნიკოს კაზანძაკის ქრისტიანობის სანინალმდეგო არაფერი დაუწერია და ტყუილად შემოსწყრა მას მსოფლიო ეკლესია. მისი დედებული რომანი თანამედროვე ადამიანის ფსიქოლოგიაში გატარებული სახარებაა და დღემდე არ კარგავს თავის აქტუალობას.

კაზანძაკის ამ რომანის გამოცემამდე ოციოდ წლით ადრე, მეოცე საუკუნის 30-იან წლებში კიდევ ერთი საუკეთესო ლიტერატურული სახარება შეიქმნა (ეგებ ყველაზე უკეთესიც). თუმცა ჩვენს რეტროსპექციაში მისი ახლა ხსენებით ქრონოლოგიური მიმდევრობა სულაც არ ირღვევა, რადგან 30-იანებში დაწერილი ეს რომანი მხოლოდ 1966 წელს გაიცნო მსოფლიო მკითხველმა – მიხაილ ბულგაკოვის „ოსტატი და მარგარიტა“ – საბჭოურ ჯოჯოხეთში დაწერილი სახარება. ავტორი და მისი ორი პროტოტიპი, შეშლილი მწერალი და „თვით სატანად“ გამოცხადებული ვოლანდი მკითხველს საკუთარ ევანგელიურ ისტორიას აზიარებენ.

იეშუა გა-ნოცრისა და პილატეს ამბავი რომანში ოთხ ჩანართ ეპიზოდად არის განფენილი, როგორც იმ ჯვარცმის ოთხი მხარე, რომელზეც ლაჩარი პილატე უდანაშაულო იეშუას სიკვდილს მიუხვდის.

ბულგაკოვი მკითხველს ნათლად მიანიშნებს, რომ მისი გმირი კანონიკური ქრისტი არ არის, არამედ მარტოედენ ლიტერატურული პერსონაჟია. იესოს ფიგურას რელიგიური იდეოლოგიის მიერ გაბუჟებული ძლევამოსილება რომ გამოვაცალოთ, ხელთ შეგვრჩება მოხეტიალე ახალგაზრდა ფილოსოფოსი იეშუა გა-ნოცრი, რომელიც ქადაგებს, ყოველი ადამიანი კეთილიაო, რომელსაც თორმეტი მოციქული კი არ ახლავს, არამედ ერთი უცნაური კაცი აჩემებია, შენი მოსწავლე ვარო, თუმცა იეშუას ნალაპარაკებს თავდაყირა იგებს და იწერს. საკითხის შვეიცერიული გადანწყვეტაა, რადგან როდესაც რომანში პილატესა და ვოლანდის სიუჟეტური ხაზები გადაიკვეთება, აღმოჩნდება, რომ მაინც სწორედ იეშუა გა-ნოცრი მართავს სამყაროს, უცნაური კაცი მათე ლევიტი კი მისი მოციქულია. იეშუა გა-ნოცრი პოლიტიკური რეპრესიის მსხვერპლი

ხდება, ხოლო ავტორის აზრით, პოლიტიკური რეპრესიით უდანაშაულო ადამიანის მოკვდინება ღმრთის ჯვარზე გაკვრაა და ჯვარცმული არის ღმერთი.

„მასტერის“ რომანი წოდებულია რომანად პილატეს შესახებ. პილატე ისტორიული პიროვნებაა. გერმანელი, რომის მიერ იუდეაში განწესებული. მან, ორიენტალისტური ნიუანსების რა მოგახსენოთ და, პოლიტიკა კი ნამდვილად კარგად იცოდა, ჰოდა, იეშუა განოცრის პერსონაში სახელმწიფოებრივად საშიში ვერაფერი დაინახა. თან ამ კაცმა სასწაულებრივად აუტანელი თავის ტკივილი მოურჩინა. გადაწყვიტა პილატემ, იეშუა გვერდში უნდა მყავდესო და მიუსაჯა პატიმრობა საკუთარ სასახლეში, მაგრამ აქ მოულოდნელად მეორე „დანოსიც“ გამოტყვრა, კეისრის შეურაცხყოფის ბრალდებით. დაკითხვა ნათელჰყოფს, რომ განოცრის არც ეს დანაშაული ჩაუდენია და საერთოდაც, ცამდე მართალია, მაგრამ აქ საქმეში უმაღლესი ბოროტება – იმპერიული აზროვნება ერთვება. შიში იმპერატორის წინაშე მაღალჩინოსან პილატეს მოაჩვენებს, ეს უდანაშაულო კაცი მე რომ ახლა არ დავსაჯო, მერე დამაბრალევენ, იმპერატორის მაგინებელი გაამართლაო, და ვაითუ მეც სიკვდილით დამსაჯონო. ბოროტის შიშით მოქმედება ეშმას მსახურებაა. ამ შიშის გამო პილატემ ერთ წამში სასიკვდილოდ განირა უდანაშაულო კეთილი ადამიანი.

მაგრამ საბოლოოდ ქრისტემ შეუნდო პილატეს. აი, ასეთი სახარება შექმნა ბულგაკოვმა. 2000 წელი იწინებდა პილატე და ფიქრობდა, ნეტავ ის კაცი მედგას ახლა გვერდით, რომ შემომთავაზა ფილოსოფიასა და მაღალ მატერიებზე ვისაუბროთო, ბაღში აკადემიურად ვისეირნებდით ახლაო. ოცნებობდა ამაზე, იწინებდა, ნეტავ არ შემშინებოდა და არ მომეკლა. რა საძაგელი თანამედებობა მაქვს ასეთი, რომ ასეთი ბოროტება ჩამადინინაო. ბოლოს აუხდება ნატვრა.

„მასტერ და მარგარიტაში“ სიტყვა „ჯვარცმა“ ნახსენები არ არის, (ჩანაცვლებულია გამოთქმით „ჯვარზე ჩამოკიდება“). განასულ ერთი არაა, ჯვარს აცვამ თუ დახვრიტავ?!

ბულგაკოვმა რომანი 1940 წელს დაასრულა, თუმცა რამდენიმე ადამიანის გარდა, მეოცე საუკუნის საუკეთესო ლიტერატურული

სახარება კიდევ მეოთხედი საუკუნის განმავლობაში ვერავინ ვერ ნაიკითხა.

ამასობაში კიდევ რამდენი საინტერესო რამ დაინერა მსოფლიო მწერლობაში.

მაგალითად, ცნობილმა შვედმა მწერალმა, ნობელიანტმა პერ ფაბიან ლაგერკვისტმა დაწერა რომანი „ბარაბა“ – იმ ავაზაკის შესახებ, ებრაელებმა რომ შეინყნარეს, იესო კი ჯვარზე გაისტუმრეს.

რომანის პროტოგონისტი უხეში და უინტელექტო ადამიანია. მას ამქვეყნად მხოლოდ ძალადობა სწამს. ქრისტიანების აზრით, ბარაბა ის კაცია, ვის ნაცვლადაც იესო ევნო ანუ ვინც მაცხოვარმა ჯვარზე ჩაანაცვლა. ბარაბას იუდეაში აღარ დაედგომა, იგი რომში აღმოჩნდება, იქაურ ქრისტიან ებრაელთა დიასპორაში, მაგრამ მათ რწმენას ვერაფერს გაუგებს. მხოლოდ მაშინლა, როდესაც რომს ხანძარი მოედება, ბარაბა ამბობს: „აჰა, მოვიდა ჩემი ქრისტი, რომს ცეცხლი წაუკიდა. ამაში მე მას დავხმარები!“ იგი ჩირალდნით ხელში წვავს იმპერიის დედაქალაქს, რამდენიმე სახლს შეუთებს ალს, მაგრამ დააპატიმრებენ და სხვა ქრისტიანებთან ერთად ჯვარზე გააკრავენ, თუმცა მათგან განსხვავებით ბარაბა რწმენის გარეშე კვდება. ისე, უბრალოდ.

ამ რომანის გამოსვლას ერთი წლის შემდეგ ნობელის პრემია მოჰყვა შემდეგი ფორმულირებით: „მხატვრული ძლიერებისა და მწერლის თავისუფალი განსჯისათვის, რომელიც კაცობრიობის წინაშე მდგარ მარადიულ კითხვებზე ეძიებდა პასუხებს“.

1952 წელს გამოვიდა პოლონელი ბელეტრისტიკის იან დობრაჩინსკის „ნიკოდიმოსის წერილები“. ნიკოდიმოსი – იოანეს სახარების ეპიზოდური პერსონაჟი – არის ისრაელის სინედრიონის წევრი, ფარულად ქრისტეს მიმდევარი, და აი იგი რომში თავის მეგობარს უგზავნის წერილებს, სადაც სახარებისეულ ისტორიას გადმოსცემს თანამედროვე პროზის საუკეთესო ტრადიციებში. ნიკოდიმოსს ჰყავს სწეული ახლობელი ქალი, სახელად რუთი (ნაწარმოებში ბოლომდე გაურკვეველი რჩება, თუ ვინ არის იგი – ასული, ცოლი, და თუ, უბრალოდ, ვინმე მოყვასი). ნიკოდიმოსს სურდა რუთი იესოსთან მიეყვანა განსაკუთრად, მაგრამ ვერ მოასწრო და

ქალი გარდაიცვალა. პირადი ტრაგედია ევანგელიურ სიუჟეტს ფსიქოლოგიურ დრამატიზმს სძენს. ეს რომანი, ფრანსუა მორიაკის „იესოს ცხოვრების“ მსგავსად, სრულიად მისაღები აღმოჩნდა ყველა ქრისტიანული კონფესიისთვის.

თუკი მეცხრამეტე საუკუნის ბავშვებს ჩარლზ დიკენსმა თავის „საშობაო ზღაპრებში“ ეპოქის შესაბამის ენაზე მიანოდა ქრისტიანული დისკურსი, ზუსტად ასი წლის შემდეგ იგივე გააკეთა კლაივ ლუისმა, თავისი ზღაპარ-რომანების სერიაში „ნარნიის ქრონიკები“, რომელიც 1950-56 წლებში გამოქვეყნდა. მან გააგრძელა ფენტეზის ჟანრში პარალელური სამყაროებისა და პარალელური ისტორიების შექმნის ტრადიცია, რაშიც იგი უდავოდ თავისი მეგობრის, ჯონ რონალდ რუელ ტოლკინის, ცნობილი „ჰობიტისა“ და „ბეჭდების მბრძანებლის“ ავტორის მიმდევარია, მაგრამ ტოლკინისგან განსხვავებით, ლუისის „ნარნიას ქრონიკები“, რომელიც ცხოველთა ზღაპრული სამყაროს მატთანაა, ბავშვებს უმთავრეს ქრისტიანულ პატერნებს ალეგორიულად გადმოსცემს. მაგალითად, „ნარნიის“ ერთ-ერთი მთავარი გმირი, დიდებული ლომი ასლანი, რომელიც მკვდრეთით აღდგება, აშკარად იესოს სიუჟეტში გაივლის. ამ და სხვა მრავალი პარალელის მიუხედავად, თვით მწერალი თავის „ქრონიკებს“ ალეგორიულ ნაწარმოებებად არ თვლიდა. „ასლანი რომ არამატერიალურ ღვთაებას გამოხატავდეს, მაშინ იგი ალეგორიული სახე იქნებოდა. სინამდვილეში ის გამოგონებაა, რომელიც პასუხობს კითხვას, როგორი იქნებოდა ქრისტი, ნარნიას მსგავსი სამყარო რომ არსებულებოდა. იგი ამ სამყაროშიც გადაწყვეტდა ქვეყნად შობილიყო, მომკვდარიყო და კვლავ აღმდგარიყო, ისევე, როგორც ჩვენს სამყაროში მოიქცა. ეს ალეგორია არ გახლავთ“, – წერდა ლუისი ერთ თავის წერილში.

უდაოდ, მეოცე საუკუნის შესაფერისი მხატვრულ-რელიგიური პოზიციაა.

1973 წელს კიდევ ერთი პოლონელი პროზაიკოსი ჰაინრიკ პანასი აქვეყნებს რომანს – „იუდას სახარება“, რომლის პროტოგონისტი იუდა ისკარიოტიდან კი არა, ალექსანდრიიდან არის და ერთობ განათლებული ადამიანია, ფილოსოფოსი, სექსტიკოსი. საუბედუროდ, მას ქალი შეუყვარდება – რალა თქმა უნდა, მარიამ მაგდა-

ლინელი – და სწორედ მისი გულის მოსაგებად შეუერთდება იესოს მიმდევრებს. ქალის ხელში ჩასაგდებადაც განირავს იგი იესოს ჯვარზე გასაკრავად, თუმცა მარიამი მკვდრეთით აღმდგარ იესოს მიმდევრობას არჩევს, იუდა კი განზილებული რჩება.

უნდა ითქვას, რომ ევანგელიური მოღალატისა და გამცემის იერსახემ მწერლების ყურადღება პანასამდე ბევრად ადრე მიიქცია – მაგალითად, შვედმა პროზაიკოსმა ტორ ჰედბერგმა (სწორედ იგია ბორხესის ნოველის ზემოხსენებული პროტოგონისტის, თეოლოგ რუნებერგის მთავარი პროტოტიპი) ჯერ კიდევ 1886 წელს გამოაქვეყნა ვრცელი მოთხრობა „იუდა“, აგრეთვე რუსმა მწერალმა ლეონდ ანდრეევმა 1907 წელს დაწერა მცირე რომანი „იუდა ისკარიოტელი“. იუდას როგორმე ახლებურ, პოზიტიურ, ტრაგიკულ პერსონაჟად დახატვის ეს სურვილი, მოდამი შემოსული XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მოგვიანებით ბორხესმა გამანადგურებლად ასახა თავის შედევრში „იუდას სამი ვერსია“, რომელშიც ამგვარი მცდელობის სავალალო შედეგზე ანუ იუდას თანამოაზრეობაზე მიუთითა წარსულში დაწერილ თუ მომავალში დასაწერ ამგვარ ნაწარმოებთა ავტორებს, თუნდაც ქართველ პოეტ მიხეილ ქელივიძეს, რომლის კალამსაც ეკუთვნის მშვენიერი და ჩვენში საკმაოდ პოპულარული ლექსი „იუდას მონოლოგი“ : „უნდა ვითავო ეს უმძიმესი / საქმე – გავიღო მსხვერპლი საჩინო, /უნდა გავწირო კაცი-იესო, / ქრისტე-ღმერთი რომ გადავარჩინო!“

ნამდვილად ემოციური და კარგი ლექსია, მაგრამ რაგინდ მომხიბლავადაც ამბობდეს ამ სიტყვებს იუდა, მაინც ისმის შეკითხვა – ვის სჭირდება ლალატი? იუდას მითოლოგიების ლიტერატურული ინტერპრეტაციების საფუძველში ოქსიმორონია – ზნეობრივი რელატივიზმი. ადამიანური ზნეობა, მათ შორის ქრისტიანული, მოღალატესა და გამცემს არ ახალისებს, არც აუცილებელი ბოროტებით ამართლებს, არც ამ ვაკანსიების დაკავებას ურჩევს ადამიანებს.

კიდევ სანიმუშოდ მეოცე საუკუნის ლიტერატურიდან:

- რობერტ გრეივზი „მეფე იესო“, 1946
- მიკა ტომი ვალტარი „მეუფების საიდუმლო“, 1959
- კარლ ადამი „იესო ქრისტე“, 1961

- ლერნეტ ჰოლენია „პილატე“ 1967
- ალექსანდრ მენი „ძე კაცისა“, 1968
- ჩარლზ დოდი „ქრისტიანობის დამფუძნებელი“, 1971
- რომან ბრანდსტეტერი „იესო ნაზარეველი“, 1972
- ენტონი ბერჯესი „კაცი ნაზარეთიდან“, 1979
- მიგელ ოტერო სილვა „და ის ქვა ქრისტედ იქცა“, 1984
- გერდ ტაისენი „გალილეველის ჩრდილები“, 1986
- სილვესტრ ერდეგი „უსახელო სამარე“, 1994
- ნორმან მელიერი „ძე ღვთისას სახარება“, 1997

ერთი სიტყვით, მსოფლიო ლიტერატურაში მრავალი საყურადღებო ნაწარმოები შეიქმნა.

დიდი პოპულარობა მოიპოვა ახალი საუკუნის მიჯნაზე, 2000 წელს დაწერილმა ერიკ ემანიუელ შმიდტის „პილატეს სახარებამ“. ესაა სახარება – დეტექტივი, სადაც პროკურატორი პილატე, რომელიც შეიტყობს იერუსალიმში გავრცელებულ ხმებს მისი ბრძანებით ჯვარცმული იესოს აღდგომის შესახებ, სრულფასოვან გამოძიებას ატარებს გვამის გატაცების ან სხვა გონივრული ვერსიის გადასამოწმებლად და ჰოლმსის, პუაროს თუ მეგრეს სრულყოფილ ნინამორბედად გვევლინება, მაგრამ პილატეს გამოძიების ყველა ძაფი თანდათან ხელში აწყდება და ბოლოს ერთადერთ სარწმუნო ვერსიად აღდგომის ნამდვილობაღა რჩება. მართალია, პილატე ამაღლებამდე ქრისტეს ნახვას ვერ მოასწრებს, მაგრამ დაიჯერებს, რომ იგი ნამდვილად აღდგა და ამაღლდა, რითაც პირველ ქრისტიანთა რიცხვს უერთდება.

ევანგელიური ინტერპრეტაციები ოცდამეერთე საუკუნეშიც გრძელდება.

მაგალითად, ცნობილმა კოლუმბიელმა მწერალმა ხუან კარლოს ტაფურა საავედრამ 2005 წელს დაწერა „მარიამ მაგდალინელის სახარება“, რომელშიც ბელეტრისტურად აღიწერება იესოს ნათლისღება იორდანეში, მისი სასწაულები, დევნა, ჯვარცმა და აღდგომა, ხოლო მთხრობელის როლში მაგდალინელი გვევლინება, რომელიც ქრისტეს ეტრფის და ეს სიყვარული ერთადერთია, რასაც ნაწარმოები კანონიკური ნორმებს გარეთ გაჰყავს. აქვე

უნდა აღინიშნოს, რომ მარიამის ეს გრძნობა ხორციელ ვნებას სრულიად მოკლებულია, თუმცა ნარატივი მარიამ მაგდალინელსა და იესოს შორის სწორედ ჰერეტოგენულ ურთიერთობასა და ზოგ შემთხვევაში, მათი შვილებისა თუ შთამომავლობის არსებობის შესახებ ბოლო დროის ერთ-ერთი ძირითადი ტენდენციაა, რაც, მაგალითად, ასახულია დენ ბრაუნის ყბადალებულ რომანში „და ვინჩის კოდი“ და სხვა არაერთ ამგვარ ნაწარმოებში, რომლებიც აქ განსახილველი საკითხის ფარგლებს შორს ცდება.

ამიტომ ისევ სათაურს მივმართოთ და ჰეგელიდან სარამაგუმდე მოვიდეთ, ჟოზე დე სოუზა სარამაგუმდე, პორტუგალიელ ნობელი-ანტამდე, რომლის მიერ 1991 წელს შექმნილი რომანი „იესოს სახარება“ ევანგელიურ თემაზე მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში დაწერილ საუკეთესო ნაწარმოებადაა მიჩნეული.

სარამაგუ არ არის მორწმუნე ქრისტიანი და არც მალავს ამას. ათეისტი ვარო, ამბობს, თუმცა ალბათ დეისტი უფროა გულის სიღრმეში. კანონიკურ, კათოლიკურ რწმენას ერთობ აღმაცერად უყურებს და ამიტომაც გამოიწვია „იესოს სახარებამ“ ვნებათა ქარიშხალი ვატიკანში, სადაც ძალიან გაუბრაზდნენ ამ რომანს, საშინლად დაესხნენ თავს მის ავტორს, როგორც მკრეხელს, და არა მხოლოდ ვატიკანში, სარამაგუს თავხედობამ პორტუგალიის სრულიად კათოლიკე საზოგადოება აღაშფოთა, რის გამოც მწერალმა პროტესტის ნიშნად სამშობლო დატოვა და ესპანეთში გადასახლდა.

მხოლოდ ლისაბონის კარდინალი გამოეყომაგა ავტორს და გამოთქვა აზრი, რომ ეს ნაწარმოები ნებისმიერ ადამიანს ქრისტეს აყვარებს. „არ არსებობს მორწმუნე, რომელიც ამ რომანით არ აღფრთოვანდება“, აღნიშნა მან. პორტუგალიის უმაღლესი სასულიერო ხელისუფლის აზრს 1998 წელს ნობელის პრემია გამოეხმაურა შემდეგი ფორმულირებით „ნაწარმოებებისათვის, რომლებშიც იგი იყენებს იგავებს, ამყარებს მათ წარმოსახვით, თანაგრძნობით, ირონიით და საშუალებას გვაძლევს ილუზორული რეალობა შევიცნოთ“. ეს ფრაზა ნათლად მიაჩნდება, რომ ჟოზე სარამაგუმ ნობელის პრემია ძირითადად სწორედ რომან „იესოს სახარებისთვის“ მიიღო.

ევროპის მკითხველ საზოგადოებას კარგად მოეხსენებოდა, რომ მხატვრული ნაწარმოები თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ან ეგზეგეტიკურ-რელიგიური ტრაქტატი არ არის. მაშ რაღამ გააცოფა მონუმენტები? სარამაგუმ ქრისტიანული დოგმები დემონსტრაციულად დაარღვია. საამისოდ მან ჰეგელიდან თუ რენანიდან მოყოლებული ლიტერატურული ევენგელისტიკის თითქმის მთელი ორსაუკუნოვანი სივრცე მოიცვა. მეცხრამეტე საუკუნე ირწმუნებოდა, ქრისტე მხოლოდ ადამიანი იყო. მაშასადამე, დარვინული ბიოლოგიის თანახმად, იგი დედ-მამის სექსის შედეგად უნდა ჩასახულიყო, და აი, სარამაგუს რომანის სანყის ნაწილში – იესოს ჩასახვის ნატურალისტური სცენა გვხვდება – ცოლ-ქმრის ყოველდღიური რიტუალი. დარღვეულია ღვთისმშობლის უბინობის დოგმატი. მაგრამ სარამაგუ იქვე მეოცე საუკუნის ტენდენციებსაც ათავსებს – იესო იაჰვეს ვაჟია, ებრაელთა ღმერთმა თვით მიიღო მის ჩასახვაში მონაწილეობა მხოლოდ მისთვის ცნობილი გზით, (სულიწმინდის ვერსია ჯერ არ არსებობდა). რომანის სიუჟეტის მანძილზე იესო და მამა ღმერთი რამდენჯერმე ხვდებიან ერთმანეთს (რითაც ირღვევა სამების დოგმატი), და, რალა თქმა უნდა, იესო მარიამ მაგდალინელის ქმარია და მათი პირველი ეროტიკული შეხვედრა, როდესაც მეძავი უცოდველ იესოს მამაკაცად აქცევს, რომანის ერთ-ერთი ყველაზე მეტად შთამბეჭდავი ეპიზოდია. მოკლედ, იესო, არც მეტი და არც ნაკლები. ღმერთის ვაჟია. იმავდროს დურგალ იოსების შვილიცაა. ასე ააყირავა თავის რომანში ჟოზე სარამაგუმ ქრისტიანული დოგმები.

რომანში ჭაბუკი იესოს ცხოვრება წარმტაცად და საინტერესოდაა მოთხრობილი. ჭაბუკადვე სრულიად ახალგაზრდა ილუპება იგი ჯვარზე.

მამა ღმერთისა და იესოს პირველი შეხვედრა გამოცხადების იმ ტიპს განეკუთვნება, როგორიცაა მოსეს წინაშე უფლის წარდგომა მაყვლოვანისა და ნათლის სვეტის სახით. სარამაგუსთან ყმანვილ იესოს მამა-უფალი პირველად უდაბნოს მტვრის ღრუბლის ინსტალაციით წარმოუდგება, მეორედ კი ადამიანის, მამის სახით, გენისარეთის ზღვის შუაგულში, ნისლში გახვეულ და წყალზე მოტივტივე ნავში შეხვდება უკვე სასწაულმოქმედ და დაკაცებულ იესოს.

ემშაკიც იქვე გაჩნდება მამა-შვილის დიალოგის მოსასმენად. ღმერთი ეუბნება თავის ვაჟს, ჩემი შვილი ხარ და ამიტომ ჩემი განზრახვით სიცოცხლე ჯვარზე უნდა დაამთავრო. ებრაელი ქაბუკისთვის ღმრთის განზრახვა ხელწამოსაკრავი რამ არ გახლავთ, მაგრამ რა მიზანი და საჭიროებაა? თურმე საბოთს აღარ სურს ერთი პატარა ერის ღმერთობა, მთელი მსოფლიოს ღმერთობა ნებას და ამას ვაჟიშვილის დაუხმარებლად ვერ მოახერხებს. ჯვარზე ასვლით იესო მამამისის მორწმუნეთა ელექტორატს მსოფლიო მასშტაბს მიანიჭებს. ეს ვითარება ეშმაკსაც ახარებს – ერთი პატარა ერის ეშმაკი კაცობრიული მნიშვნელობის სატანად იქცევა. შემდეგ რაღა უნდა მოხდესო, კითხვას სვამს იესო, რასაც პასუხად მოსდევს ცნობილი პოსტმოდერნული სია, სადაც ტექსტის რამდენიმე გვერდზე პედანტურადაა ჩამოთვლილი ყველა წმინდანი, რომელსაც წამებით სიკვდილი ელის ქრისტიანობისათვის. იესოს კიდევ ურიცხვი ჯვარცმული, დაჩეხილი, თავმოკვეთილი და კოცონზე ცოცხლად დამწვარი ადამიანი მოჰყვება. ასეთია მამის იდეა. იესო თანახმა არ არის, – განა მამა-შვილის კონფლიქტი ამქვეყნად გასაკვირია? მაგრამ პროტესტს აზრი არ აქვს, განგება გარდაუვალია. იესო ბოლომდე იმედოვნებს, ეგებ ცხოვრება სხვაგვარ განვითარდესო, მაგრამ ბოლოს, როდესაც ჯვარზე მაინც მიაღწერსწმინდენ, იგი ამბობს: „*შეუდეთ, ხალხო, რამეთუ არც კი იცის, რას აკეთებ.*“ ეს ცნობილი სახარებისეული შეძახილის უკუვერსიაა – ადამიანები და ღმერთი ერთმანეთს ადგილს უცვლიან. ასე თავდება ამქვეყნიური ტრაგედია, მაგრამ ღვთაებრივი მისტიერია მაინც შედგება, იესოს და მამამისის მთელი მსოფლიო ღმერთად აღიარებს, გაღმერთებას კი მართლაც მოჰყვება უსასრულო სისხლისღვრა რელიგიური ომების, ჯვაროსნულ ლაშქრობების თუ თანამედროვე ტერაქტების ჩათვლით.

ჯვარცმით მთავრდება სარამაგუს შესანიშნავი რომანი.

რაც შეეხება იესოს ბიოლოგიურ მამას – დურგალ იოსებს, იგი რომანის მრავალფეროვან და შთამბეჭდავ პერსონაჟთა გალერეაში ერთი ყველაზე უმთავრესი სახეა. ბეთლემელი ბავშვების გაჟღერების სახარებისეული სიუჟეტის ერთობ თვითნებური ინტერპრეტირებით სარამაგუმ ქრისტეს ცხოვრებას ფსიქოლოგიური საფანე-

ლი, არაცნობიერი კომპლექსი შეუქმნა. ბეთლემის ბაგებში ახალშობილი იესო წინადაცვეთის მოლოდინში დედის რძეს ეწაფება, იოსები კი იერუსალიმის ერთ-ერთ მშენებლობაზე მოეწყობა დღიური სარჩოს საშოვრად. ერთხელაც, სამსახურიდან შინ – მღვმისკენ – მიმავალი ჯარისკაცების ლაპარაკს მოჰკრავს ყურს და ჰეროდეს საშინელი ბრძანების შესახებ შეიტყობს. ბეთლემში ბევრი ორ წლამდე ყრმა როდი იყო, სულ ოცდაათი, მაგრამ ოცდაათივე ჩვილი მშობლებს ხელში ჩააკლეს, ყელეები გამოჭრეს, ხმლებით დაფატრეს, შუბებზე ააგეს. იოსებს მათი გადარჩენა შეეძლო. თავის ცოლ-შვილის გასახიზნად დამფრთხალი რომ არ გაქცეულიყო, გზად ბეთლემში შეერბინა და იქაურები გაეფრთხილებინა, ბავშვები აღარ დაიღუპებოდნენ. მერე ეს საქციელი მძიმედ დაანვება იოსების სინდისს, მტანჯველ კოშმარად ექცევა და აუხსნელი გზით ეს სიზმრისეული, არაცნობიერი ტანჯვა იესოზეც გადადის, მთელი ბავშვობა ეზმანება, რომ მამამისი მის მოსაკლავად მოდის. აკი ასეც მოხდება. კანონიკურ სახარებათა პერსონაჟ იოსებს ანგელოზი ამცნობს ყრმათა დახოცვის საშიშროებას და ეგვიპტეში გაქცევას უბრძანებს. ბიბლიურ იოსებს ანგელოზის უპირობო მორჩილება მართებს და რალა გაემტყუნება. სარამაგუს იოსები კი ზნეობრივი შეცდომის ტრაგიკული მსხვერპლია.

სარამაგუს რომანში რელიგიურ კანონიკას ვერც იესოსა და მარიამ მაგდალინელის ცოლ-ქმრული ურთიერთობა უთავსდება და ვერც სხვა ბევრი რამ, თუმცა ნაწარმოების აღქმისა და შეფასებისთვის ეს ვითარება უმნიშვნელოა, რადგან აქ მთავარი ფაქტორი მხატვრული ძალაა. მართალი ბრძანა იმ ლისაბონის კარდინალმა, რაც ბრძანა. რომანი თუ ადამიანს ქრისტეს შეაყვარებს, დოგმატურ საკითხებს ნულარც განვიხილავთ. მთავარია, მკითხველმა თქვას - ამ წიგნმა მე მისი მთავარი გმირი შემაყვარა.

იგივე ითქმის ბულგაკოვზეც...

ბევრს სხვაზეც...

FROM HEGEL TO SARAMAGO: LITERARY GOSPELS

Mikheil Antadze*

"From Hegel to Saramago: Literary Gospels" is a comparative retrospective of modern "apocryphal" fiction about the life of Christ.

It shows that in line with the cultural innovations resulting from the Enlightenment, the historiographical approach to the desacralization of Christ was established in the world literature of the nineteenth century, while at the turn of the twentieth and even more so the picture changed dramatically.

The presented picture presents a rich base for future research and at the same time it is advisable to function as an auxiliary literature in certain study programs.

Key words: Literary Gospels, Jesus, Apocrypha, Modern Prose, Paradigms, Evangelical

* Associate Professor at Sulkhan-Saba Orbeliani University and Caucasus University. mantadze@cu.edu.ge

ევროპა და მისი უკმაყოფილებანი

პაპი ბენედიქტე XVI

თარგმნა ირაკლი ჯავახიშვილმა*

როგორია ევროპის ნამდვილი განსაზღვრება? სად იწყება ის და სად მთავრდება? მაგალითად, რატომ არ ითვლება ციმბირი ევროპის ნაწილად, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი ევროპელი ცხოვრობს იქ, და მას აქვს აზროვნებისა და ცხოვრების ევროპული სტილი? რუსეთის ხალხთა თანამეგობრობის სამხრეთით სად ქრება ევროპის საზღვრები? ატლანტის რომელი კუნძულებია ევროპული და რომელი – არა? ევროპა გეოგრაფიული ტერმინია მხოლოდ მეორეხარისხოვანი მოსაზრებით: მეტადრე, ევროპა კულტურული და ისტორიული კონცეფციაა.

ექსპერტები ევროპის საწყისებთან დაკავშირებით ტრადიციულად მიუთითებენ ჰეროდოტეზე (დაახლ. 484-425 წწ. ქრისტემობამდე), პირველ ცნობილ მწერალზე, რომელმაც ევროპა წარმოადგინა გეოგრაფიულ კონცეფციად: „სპარსელები თავიანთი საკუთრების ნაწილად თვლიან აზიას და იქ მცხოვრებ ბარბაროს ხალხებს, იმავდროულად კი ამტკიცებენ, რომ ევროპა და ბერძნული სამყარო ცალკე ქვეყანაა“.

მართალია, დღევანდელი ევროპის გულში მდებარე მიწები ძველი ისტორიკოსის მხედველობით სფეროს მთლიანად სცდებოდა, ელინისტური სახელმწიფოების და რომის იმპერიის ჩამოყალიბებამ გამოიწვია „კონტინენტის“ შექმნა, რომელიც მოგვიანებით ევროპის საფუძველი იქნებოდა. მთლიანად, ხმელთაშუა ზღვასთან მდებარე მიწებმა ჩამოაყალიბეს ნამდვილი კონტინენტი თავიანთი კულტურული კავშირების, სავაჭრო გზების და საერთო პოლიტიკური სისტემის წყალობით. მხოლოდ მეშვიდე და ადრეულ მერვე საუკუნეებში ისლამის დანინაურებისას გაივლო საზღვარი ხმელ-

* სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტის ასისტენტი.
ir.javakhishvili@sabauni.edu.ge

თაშუა ზღვაზე, რომელიც ერთ კონტინენტს სამად ჰყოფდა: აზიად, აფრიკად და ევროპად.

აღმოსავლეთში უძველესი სამყარო უფრო ნელა გარდაიქმნა, ვიდრე დასავლეთში. კონსტანტინოპოლში დედაქალაქის გადატანით, რომის იმპერიამ აღმოსავლეთში მეთხუთმეტე საუკუნემდე იარსება, თუმც კი სულ უფრო და უფრო მცირდებოდა მისი საზღვრები. იმავე პერიოდში ხმელთაშუა ზღვის სამხრეთი რეგიონი მთლიანად ჩამოშორდა იმას, რაც კულტურულ კონტინენტს წარმოადგენდა საუკუნეების მანძილზე, მაშინ, როდესაც ევროპა სტაბილურად იზრდებოდა ჩრდილოეთით. უძველესი კონტინენტური საზღვარი, რომელსაც რომაელები *ლიმესს* უწოდებდნენ, გაქრა. გამოჩნდა ახალი ისტორიული სივრცე, რომლის შუაგულიც გალიას, გერმანიას და ბრიტანეთს მოიცავდა, და რომლის ჩრდილოეთ ჰორიზონტიც უფრო და უფრო იზრდებოდა სკანდინავიისკენ.

ცვალებადი საზღვრების ამ პროცესში ყალიბდებოდა ისტორიის თეოლოგია, რომელიც უზრუნველყოფდა იდეალურ უწყვეტობას ადრეულ ხმელთაშუაზღვიურ კონტინენტთან მისი მრავალგვარი კონფიგურაციით. ამ აზროვნების მიხედვით, რომელიც ფესვგადგმულია დანიელის წიგნში, რომის იმპერია განახლდა და გარდაიქმნა ქრისტიანული სარწმუნოებით, რომელიც, ამგვარად, გახდა უკანასკნელი ხელმწიფება სამყაროს ისტორიაში. ხალხებისა და სახელმწიფოების სტრუქტურა, რომელიც წარმოიშვა, საკუთარ თავს განსაზღვრავდა, როგორც მარადიულ *Sacrum Imperium Romanum*-ს, რომის წმინდა იმპერიას.

ახალი ისტორიული და კულტურული იდენტობის ფორმირების პროცესი სრულებით შეგნებულად მიმდინარეობდა კარლოს დიდის მეფობის დროს, როდესაც ევროპის უძველესი სახელი მიმოქცევას დაუბრუნდა ახალი აზრით. ახლა ის გამოიყენებოდა იმისათვის, რომ განესაზღვრა კარლოს დიდის სამეფო და გამოეხატა სახელმწიფოთა ამ ახალი ერთობის უწყვეტობისა და სიახლის შეგნება, რომელიც საკუთარ თავს წარმოადგენდა, როგორც ძალას, რომელიც ნახალისებული იქნებოდა მომავალში, – მომავალში, ვინაიდან საკუთარ თავს ხედავდა, როგორც მსოფლიო ისტორიის

გაგრძელებას, რომელიც იმ დრომდე უცვლელ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. თვითცნობიერების ეს ახალი განცდა საბოლოო და-ნიშნულებისა და მისიის შეგნებას გამოხატავდა.

თუმცა, კაროლინგების მმართველობის დასრულებასთან ერთად, ევროპის კონცეფცია თითქმის გაქრა, მხოლოდ სამეცნიერო გამოყენებაში დარჩა. ტერმინმა ვერ ჰპოვა სახალხო გავრცელება თანამედროვე ეპოქის დასაწყისამდე – როგორც თვითიდენ-ტიფიკაციის საშუალებამ, თურქული საფრთხის საპასუხოდ – და უფრო საყოველთაოდ განმტკიცდა მეთვრამეტე საუკუნეში. თუ არ ჩავთვლით სახელწოდების ისტორიას, გადამწყვეტი ნაბიჯი ევრო-პისკენ, როგორც დღეს გვესმის იგი, მაშინ გადაიდგა, როდესაც ფრანკთა სამეფომ საკუთარი თავი რომის იმპერიის მემკვიდრედ გამოაცხადა.

ბიზანტიაში (რომელიც საკუთარ თავს ჭეშმარიტ რომად თვლი-და) რომის იმპერიამ მიგრაციებს და ისლამურ შემოჭრას გაუძლო. აღმოსავლეთ რომის იმპერია კვლავაც აცხადებდა პრეტენზიებს იმპერიის დასავლეთ ნახევარზე. ის ჩრდილოეთით გაფართოვდა სლავურ სამყარომდე და შექმნა თავისი ბერძნულ-რომაული სამ-ყარო, რომელიც გამოირჩეოდა დასავლეთის ლათინური ევრო-პისგან, ვინაიდან თავისი ვარიანტები შეიტანა ლიტურგიასა და საეკლესიო მონყობაში, განსხვავებული დამწერლობა მიიღო და უარი თქვა ლათინურის საერთო ენად გამოყენებაზე.

თუმცა, ამ ორ სამყაროს საკმარისი გამაერთიანებელი ელე-მენტებიც ჰქონდა, რათა ერთ კონტინენტად მიჩნეულიყო. პირველ რიგში, აღმოსავლეთიც და დასავლეთიც ბიბლიისა და უძველესი ეკლესიის მემკვიდრეები იყვნენ, რომლებიც ორივე სამყაროში საკუთარ თავს სცდებოდნენ სანყისისკენ, რომელიც დღევანდელი ევროპის გარეთ მდებარეობს პალესტინაში. მეორე, ორივე იზიარებდა რომის იმპერიის და ეკლესიის არსებითი ბუნების და, ამდე-ნად, კანონისა და სამართლებრივი ინსტრუმენტების იდეას. უკა-ნასკნელი ფაქტორი, რომელსაც აღვნიშნავ, არის ბერმონაზვნობა, რომელიც დიდი ისტორიული ძვრებისას კვლავაც იყო არა მარტო კულტურული უწყვეტობის, არამედ, პირველ რიგში, ფუნდა-მენტური რელიგიური და ზნეობრივი ფასეულობების, კაცობრი-

ობის საბოლოო წინამძღოლობის შეუცვლელი მატარებელი. როგორც წინარეპოლიტიკური და ზეპოლიტიკური ძალა, ბერმონაზვნობა აგრეთვე იყო კულტურისა და ცივილიზაციის მუდამ სასურველ და საჭირო ხელახალ დაბადებათა მომტანი.

თუმცაღა, ორი ევროპის საერთო ეკლესიური მემკვიდრეობის გვერდით სირღმისეული განსხვავებაც რჩებოდა. ბიზანტიაში იმპერია და ეკლესია ფაქტობრივად შერწყმული იყო ერთმანეთში. იმპერატორი ეკლესიის მეთაურიც იყო. იგი საკუთარ თავს ქრისტეს წარმომადგენლად თვლიდა და – რაკი მელქისედეკის ბიბლიურ მაგალითს მიჰყვებოდა, რომელიც ერთდროულად მეფეც იყო და მღვდელიც (დაბადება 14:18) – ოფიციალურ ტიტულს ატარებდა, „მეფე და მღვდელი“, მეექვსე საუკუნიდან მოყოლებული. როდესაც იმპერატორმა კონსტანტინემ რომი დატოვა, რომის ეპისკოპოსის ავტონომიური პოზიცია – როგორც პეტრეს მემკვიდრე და ეკლესიის უმაღლესი მწყემსი – შეიძლებოდა გადასულიყო იმპერიის უძველეს დედაქალაქში, სადაც კონსტანტინეს ეპოქის დასაწყისში ძალაუფლებათა დუალიზმი დამკვიდრდა. არც იმპერატორი და არც პაპი იყო აბსოლუტი; თითოეულს ცალკე ძალაუფლება ჰქონდა.

პაპი გელასიუს I (492-496) დასავლეთის თავისეულ ხედვას გამოხატავდა ცნობილ წერილში ბიზანტიის იმპერატორის, ანასტასიუს I-ის, მიმართ და კიდევ უფრო თვალსაჩინოდ – თავის მეოთხე ტრაქტატში, სადაც, მელქისედეკის ბიზანტიურ მოდელზე მიუთითებდა, იგი ამტკიცებდა, რომ ძალაუფლებათა ერთობა მარტოოდენ ქრისტეშია: „ადამიანური უძღურების (სიამაყე!) გამო, ისინი გაიყო იმ დროს, რომელიც ორ ხელისუფლებას მოჰყვა, ისე, რომ ვერცერთი იამაყებდა“. მიწიერ საკითხებზე მღვდლები უნდა მიჰყოლოდნენ იმპერატორის კანონებს, ღმრთიური დადგენილებით მიღებულს, მაშინ, როდესაც ღმრთიურ საკითხებზე იმპერატორი უნდა დამორჩილებოდა მღვდელს. ეს მოითანა ძალაუფლებათა განცალკევებამ და გარჩევამ, რაც სასიცოცხლო მნიშვნელობის იქნებოდა ევროპის შემდგომი განვითარებისათვის, და რამაც საფუძველი ჩაუყარა დასავლეთის გამორჩეულ მახასიათებლებს.

მიუხედავად ამ შეზღუდვებისა, ორივე მხარე კვლავ მიესწრაფოდა აბსოლუტურ ძალაუფლებას და საკუთარი ძალაუფლების სხვაზე თავსმოხვევას, რითაც განცალკევების პრინციპს დაუსრულებელი კონფლიქტის წყაროდ აქცევდა. დღევანდელ და მომავალ ევროპაში კვლავაც ფუნდამენტური საკითხია, თუ როგორ უნდა განხორციელდეს ეს პრინციპი სათანადოდ და როგორ უნდა იქნას იგი კონკრეტიზებული პოლიტიკურად და რელიგიურად.

ევროპის კონტინენტი იშვა კაროლინგების იმპერიის აღზევებიდან და რომის იმპერიის ბიზანტიად გადაქცევიდან, თავისი მისიით სლავი ხალხების მიმართ. თუ ამ წანამძღვარს მივიღებთ, თანამედროვე ეპოქის დასაწყისი წარმოადგენდა წყალგამყოფს, რადიკალურ ცვლილებას ორი ევროპისთვის კონტინენტის და მისი გეოგრაფიული კონტურების არსით.

1453 წელს კონსტანტინოპოლი თურქებმა დაიპყრეს. ისტორიკოსი ოტო ჰილტბრუნერი ამ მოვლენას ლაკონურად აღწერს: „უკანასკნელებმა ასწავლეს ადამიანებს, ემიგრირებულებს... იტალიაში და ორიგინალური ბერძნული ტექსტების თავიანთი ენით ცოდნა გადასცეს ალორძინების ეპოქის ჭუმანისტებს; მაგრამ აღმოსავლეთს უკულტურობამ სძლია“. ეს შეიძლება გაზვიადებული ნათქვამი იყოს, მაშინ, როდესაც ოსმალთა დინასტიის ბატონობასაც ჰქონდა თავისი კულტურა. თუმცა, ბიზანტიის ევროპული, ბერძნულ-ქრისტიანული კულტურა ნამდვილად მიუახლოვდა დასასრულს.

არსებობდა რისკი, რომ ევროპის ერთ-ერთი შტო გაქრებოდა, მაგრამ ბიზანტიის მემკვიდრეობა არ დაღუპულა: მოსკოვმა საკუთარი თავი გამოაცხადა მესამე რომად, და საკუთარი საპატრიარქო დააფუძნა მეორე *translatio imperii*-ის, ანუ, იმპერიის გადანერგვის პრინციპზე. ამგვარად, რუსეთმა საკუთარი თავი წარმოადგინა, როგორც რომის წმინდა იმპერიის ახალი მეტამორფოზა, როგორც ევროპის განსხვავებული ფორმა, რომელიც, მიუხედავად ამისა, დაკავშირებული რჩებოდა დასავლეთთან და სულ მეტად იყო მისკენ ორიენტირებული იმდენად, რომ პეტრე დიდი ისწრაფოდა, რუსეთი დასავლურ ქვეყნად ექცია.

ბიზანტიის იმპერიის ამგვარი ჩრდილოეთ ექსპანსია ნიშნავდა, რომ კონტინენტის საზღვრებმაც დაიწყო აღმოსავლეთით გაფართოება. მაშინ, როდესაც საზღვრად ურალის არჩევა შეიძლებოდა უკიდურესად თვითნებური ყოფილიყო, ურალის აღმოსავლეთით მდებარე სამყარო ევროპის გარკვეულ ქვესტრუქტურად იქცა, არც აზიურად და არც ევროპულად, რომელიც არსებითად გამოიჭედა ევროპული სუბიექტის მიერ სწორედ იმ დროს, როდესაც თვითონ სუბიექტის სტატუსი არ გააჩნდა. ის მეტადრე გახდა ობიექტი, ვიდრე საკუთარი ისტორიის არქიტექტორი, კოლონიური სახელმწიფოს მსგავსად.

თანამედროვე ეპოქის დასაწყისში მოხდა ორი მოვლენა, რომლებიც არადასავლური, ბიზანტიური ევროპის საფუძველში იდო: უძველესი ბიზანტიის და რომის იმპერიასთან მისი ისტორიული უწყვეტობის რღვევა; და მეორე ევროპის დაფუძნება, ახალი დედაქალაქით მოსკოვში, წინაკოლონიური სტრუქტურის ტიპით ციმბირში, რომლის საზღვრებიც აღმოსავლეთით ვრცელდებოდა.

იმავე პერიოდში დასავლეთში აგრეთვე მოხდა დიდი ისტორიული მნიშვნელობის ორი მოვლენა. პირველი ისაა, რომ გერმანიკული სამყაროს უდიდესი ნაწილი მოსწყდა რომს. ქრისტიანობის ახალი, „განათლებული“ ფორმის აღმასვლამ გამყოფი ხაზი გაავლო „დასავლეთში“, რომელიც აშკარად აღნიშნავდა არა მხოლოდ გეოგრაფიულ, არამედ კულტურულ *ლიმესებსაც*: საზღვარს აზროვნებისა და ურთიერთობის ორ განსხვავებულ გზას შორის. პროტესტანტულ სამყაროში განხეთქილება იყო ლუთერელებსა და რეფორმირებულ ეკლესიებს შორისაც. იმავე დროს, ინგლისის ეკლესია ცდილობდა, რომ შუალედური კურსი დაეჭირა კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს შორის. ეს განყოფები მოგვიანებით გააღრმავა განსხვავებამ ქრისტიანობას, როგორც სახელმწიფო რელიგიის ფორმას, რომელიც გაიგივებული იყო ევროპასთან, და იმ თავისუფალ ეკლესიებს შორის, რომელთა სამშობლოც ჩრდილოეთ ამერიკა აღმოჩნდა.

ევროპის ექსპანსია აღმოსავლეთში, აზიაში რუსეთის პროგრესული ექსპანსიის მეშვეობით, დაემთხვა ევროპის რადიკალურ დასავლეთის ექსპანსიას სამყაროში, რომელსაც ოკეანის მეორე

მხარეს „ამერიკის“ სახელი ეწოდა. ევროპის დაყოფა კათოლიკურ და პროტესტანტულ ნახევრებად აისახებოდა ევროპის მიერ ოკუპირებული ახალი სამყაროს ნაწილში. თავდაპირველად ამერიკა ევროპის ავანპოსტად, კოლონიად აღიქმებოდა. თუმცა, საფრანგეთის რევოლუციისა და ევროპაში მის მიერ გამოწვეული ძვრების კვალდაკვალ, ამერიკამ სუბიექტის მახასიათებლები შეიძინა. მეცხრამეტე საუკუნიდან მოყოლებული, მართალია, ამერიკა თავისი ევროპული დაბადებით ჩამოყალიბდა, ის დამოუკიდებელ სუბიექტად იქცა ევროპასთან ურთიერთობებში.

მართალია, რომის წმინდა იმპერია დაცემის გზას ადგა გვიანი შუა საუკუნეებიდან და თანდათანობით კიდეც გაქრა, როგორც ისტორიის განსაზღვრული ინტერპრეტაცია, საფრანგეთის რევოლუციამდე ფორმალურად არ შერყეულა მის მიერ უზრუნველყოფილი სულიერი სტრუქტურა, – რომლის გარეშეც ევროპა ვერ ჩამოყალიბდებოდა. ამ პროცესს დიდი გავლენა ჰქონდა პოლიტიკაზეც და იდეალებზეც. იდეალების თვალსაზრისით, უარყოფილ იქნა ისტორიის და სახელმწიფოს საღმრთო საფუძველი. ისტორია აღარ იზომებოდა ღმერთის იდეის საფუძველზე, რომელიც წინ უსწრებდა და აყალიბებდა მას. სახელმწიფო გაგებული იყო წმინდად სეკულარული თვალსაზრისით, რაციონალიზმისა და მოქალაქეთა ნების საფუძველზე.

პირველად წარმოიშვა სეკულარული სახელმწიფო; მან უარყო და გამორიცხა პოლიტიკური ელემენტის ნებისმიერი ღმრთიური გარანტია ან ლეგიტიმაცია, როგორც სამყაროს და იმ განაცხადის მითოლოგიური ხედვა, რომ ღმერთი არის პირადი საკითხი, რომელიც არ ეკუთვნის საჯარო სფეროს ან საზოგადო ნების დემოკრატიულ ფორმაციას. საზოგადოებრივი ცხოვრება ახლა მიიჩნეოდა მხოლოდ გონების სფეროდ, რომელსაც ადგილი არ ჰქონდა ვითომდა შეუცნობელი ღმერთისთვის. ამ ხედვიდან გამომდინარე, რელიგია და ღმერთისადმი რწმენა განეკუთვნებოდა გრძნობის და არა გონების სფეროს. ამდენად, ღმერთი და მისი ნება აღარ შეეფერებოდა საზოგადოებრივ ცხოვრებას.

ამგვარად, გვიან მეთვრამეტე და ადრეულ მეცხრამეტე საუკუნეებში განვითარდა ახალი სქიზმა, რომლის დიდ მნიშვნელობასაც

მხოლოდ ახლა ვაცნობიერებთ. გერმანულში არ არსებობს სიტყვა ამ სქიზმისთვისთვის შესაფერი, ვინაიდან გერმანიაში მან ძალიან ნელი ტემპით იჩინა თავი. ამის საპირისპიროდ, რომანული ენები მას განსაზღვრავენ, როგორც განყოფას ქრისტიანებს და „საერო“ ადამიანებს შორის. გასული ორი საუკუნის მანძილზე ღრმა ნაპრაღი გაჩნდა ორ ჯგუფს შორის ლათინურ ერებში. შედარებისთვის, პროტესტანტულმა ქრისტიანობამ თავდაპირველად შეძლო განმანათლებლობის ლიბერალურ იდეებთან შეგუება ისე, რომ საფრთხეში არ ჩაუგდია ფართო ქრისტიანული კონსენსუსის სტრუქტურა. იმპერიის უძველესი იდეა თანდათანობით დაჩრდილა ეროვნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბებამ – რომლებიც ისტორიის და უმაგალითო ძალის ჭეშმარიტი მატარებლები აღმოჩნდნენ. იმპერიის ადგილას წარმოიშვა პლურალური ისტორიული სუბიექტი, დიდი ევროპული ერები, რომელთა დრამაც ის იყო, რომ თითოეული მათგანი საკუთარ თავს თვლიდა საყოველთაო მისიის შემნახველად, თითოეული ქმნიდა პოტენციურ კონფლიქტებს, რომელთა საბედისწერო შედეგიც ძალზე მტკივნეულად ვიგრძენით იმ საუკუნეში, რომელიც სულ ახლახანს მიიწურა.

უძველესი პრემოდერნული ევროპის ორი ნახევარი არსებითად იცნობდა მხოლოდ ერთ კარის მეზობელს, რომელთანაც მოლაპარაკებები უნდა ჰქონოდათ, როგორც სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხი: ესაა ისლამური სამყარო. მხოლოდ დროის საკითხი იყო, ვიდრე ისინი ამერიკისკენ და ნაწილობრივ აზიისკენ გაფართოვდებოდნენ, – იმ კონტინენტებისკენ, რომლებსაც არ ჰყავდათ დიდი კულტურული პროტაგონისტები. კიდევ მოგვიანებით, ევროპამ შეტევები დაიწყო ორ კონტინენტზე, აფრიკასა და აზიაზე, რომლებთანაც წინათ მხოლოდ ირიბად ჰქონდა შეხება, და რომელთა ევროპულ კოლონიურ კონცესიებად გარდაქმნასაც ცდილობდა.

კოლონიზაცია წარმატებად შეიძლება ჩაითვალოს იმ გაგებით, რომ თანამედროვე აზია და აფრიკა შეიძლება აგრეთვე მიჰყვებოდეს ტექნოლოგიით და კეთილდღეობით ფორმირებული სამყაროს იდეალს. თუმცა, იქაც უძველესი რელიგიური ტრადიციები კრიზისს განიცდის და სეკულარულმა აზროვნებამ დაიწყო შეტევები და საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე გაბატონება. მაგრამ ამ

პროცესებს საპირისპირო შედეგიც ჰქონდა: ისლამი ხელახლა დაიბადა, ნაწილობრივ ისლამური ქვეყნების მიერ შეძენილი ახალი მატერიალური სიმდიდრის გამო, მაგრამ ძირითადად ადამიანთა რწმენის გამო, რომ ისლამს შეუძლია ჭეშმარიტი სულიერი საფუძველი მისცეს მათ ცხოვრებას. ჩანს, რომ ასეთი საფუძველი ხელიდან დაუსხლტა ძველ ევროპას, რომელიც, მიუხედავად მისი მტკიცე პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლებისა, როგორც ჩანს, დაკნინებისა და დაცემის გზაზე დგას.

ევროპის მიერ თავისი რელიგიური და ზნეობრივი საფუძვლების უარყოფასთან შედარებით, აზიის დიდი რელიგიური ტრადიციები, განსაკუთრებით ბუდიზმში გამოხატული მისტიკური კომპონენტი, ამაღლდა, როგორც სულიერი ძალები. ოპტიმიზმი ევროპული კულტურის მიმართ, რომელიც არნოლდ ტოინბის კვლავაც შეეძლო გაეხმოვანებინა ადრეულ 1960-იან წლებში, დღეს უჩვეულოდ დრომოჭმულად ჟღერს. „ოცდარვა კულტურიდან, რომლებთანაც საკუთარ თავს ვაიგივებდით . . . თვრამეტი მკვდარია, ხოლო დარჩენილი ათიდან ცხრა – ე.ი., ჩვენს გარდა ყველა – უკვე სასიკვდილოდ დაჭრილი ჩანს“. ვინ გაიმეორებს იმავე სიტყვებს დღეს? უპირველეს ყოვლისა, რა არის ჩვენი კულტურა, და რა დარჩა მისგან? იქნებ ევროპული კულტურა სხვა არაფერია, თუ არა ტექნოლოგიისა და ვაჭრობის ცივილიზაცია, რომელმაც ტრიუმფალური მარშით მოიარა პლანეტა? ან იქნებ, ამის ნაცვლად, იგი უძველესი ევროპული კულტურების ნანგრევებზე აღმოცენებული პოსტევროპული კულტურაა?

ამ მოვლენებში არსებობს პარადოქსული სინქრონი. პოსტევროპული ტექნოსეკულარული სამყაროს გამარჯვებამ და მისი ცხოვრების წესისა და აზროვნების უნივერსალიზაციამ გააწვავა შთაბეჭდილება (განსაკუთრებით აზიასა და აფრიკაში), რომ ევროპის ფასეულობათა სისტემამ, კულტურამ და რწმენამ – სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი იდენტობის საფუძვლებმა – გზის დასასრულს მიაღწიეს და სინამდვილეში უკვე გაქრნენ. ამ ხედვიდან გამომდინარე, დადგა დრო სხვა სამყაროების ფასეულობათა სისტემების მტკიცებისა, როგორებიცაა კოლუმბამდელი ამერიკა, ისლამი ან აზიური მისტიციზმი.

თავისი უდიდესი წარმატების ჟამს ევროპა ცარიელი ჩანს, თითქოს შინაგანად პარალიზებული ყოფილიყოს თავისი ცირკულარული სისტემის მარცხით, რომელიც საფრთხეს უქმნის მის ცხოვრებას, ემორჩილება რა იმ გარდაქმნებს, მის იდენტობას რომ შლიან. იმავდროულად, მისი განმამტკიცებელი სულიერი ძალების მოშლის პარალელურად, მისი ეთნიკურობაც მეტად განიცდის დაცემას.

ევროპა დასნებოვნებულია მომავლის სურვილის უცნაური სიმწირით. შვილები, ჩვენი მომავალი, აღიქმებიან საფრთხედ ანმეოსთვის, თითქოს ისინი რაიმეს სტაცებდნენ ჩვენს ცხოვრებას. შვილები განიხილებიან – სულ მცირე ზოგიერთი ადამიანის მიერ – მეტადრე ვალდებულებად, ვიდრე იმედის წყაროდ. აქ საჭიროა, რომ დღევანდელი მდგომარეობა შევადაროთ რომის იმპერიის დაცემას. თავის უკანასკნელ დღეებში რომი კვლავაც მუშაობდა, როგორც დიდი ისტორიული წარმონაქმნი, მაგრამ პრაქტიკულად მისი სასიცოცხლო ენერგია ამოწურული იყო.

ამ ყოველივეს დღევანდელობის პრობლემებთან მივყავართ. არსებობს ევროპის შესაძლო მომავლის ორი საპირისპირო დიაგნოზი. ერთი მხრივ, არსებობს ოსვალდ შპენგლერის თეზისი, რომელსაც სწამდა, რომ ბუნებითი სამართალი დადგინდა დიადი მონეტებისთვის კულტურულ ისტორიაში: ჯერ მოდის კულტურის დაბადება, შემდეგ – მისი თანდათანობითი აღმასვლა, აყვავება, ნელი დაღმასვლა, დაბერება და სიკვდილი. შპენგლერი თავის თეზისს ამტკიცებდა კულტურათა ისტორიიდან ამორჩეული მაგალითებით, ბუნებრივი ცხოვრების ციკლის კანონს რომ წარმოაჩენდა. მისი თეზისი იყო, რომ დასავლეთი დასასრულს უახლოვდებოდა, და რომ ის დაუდევრად მიელტვოდა თვითგანადგურებას, მიუხედავად მისი შეკავების ყოველგვარი მცდელობისა. რასაკვირველია, ევროპას შეუძლია თავისი ნიჭები ახალ დამწყებ კულტურას დაუტოვოს – წინა კულტურების მაგალითისამებრ, როგორც ეს ხდებოდა მათი დაცემის პერიოდში – მაგრამ, როგორც ისტორიული სუბიექტი, მისი ცხოვრების ციკლი ფაქტობრივად დასრულდა.

შპენგლერის „ბიოლოგისტურმა“ თეზისმა მწვავე ოპოზიციონერები შვა ორ ომს შორის პერიოდში, განსაკუთრებით კათოლიკურ

ნრეებში. არნოლდ ტოინბი მკვახე სიტყვებს იმეტებდა მის მიმართ, რასაც დღეს ძალიან მარტივად უგულებელყოფენ ხოლმე კამათისას. ტოინბი ხაზს უსვამდა განსხვავებას ტექნოლოგიურ-მატერიალურ პროგრესს და ჭეშმარიტ პროგრესს შორის, რომელსაც იგი განსაზღვრავდა, როგორც სპირიტუალიზაციას. იგი აღიარებდა, რომ დასავლური სამყარო ნამდვილად განიცდიდა კრიზისს, რომელსაც იგი მიაწერდა რელიგიის მიტოვებას ტექნოლოგიის, ნაციონალიზმის და მილიტარიზმის კულტის გამო. მისთვის ამ კრიზისს თავისი სახელი ჰქონდა: სეკულარიზმი. თუკი იცით ავადმყოფობის მიზეზი, სამკურნალო საშუალებასაც იპოვით: რელიგიური მემკვიდრეობა ყველა თავისი ფორმით ხელახლა უნდა დანერგილიყო, განსაკუთრებით „დასავლური ქრისტიანობის მემკვიდრეობა“. ბიოლოგისტურ ხედვაზე მეტად, იგი იძლეოდა ვოლუნტარისტულ ხედვას, ორიენტირებულს შემოქმედ უმცირესობათა და გამოწვევის ინდივიდთა ენერგიაზე.

ამ ყველაფერს მივყავართ იმ საკითხამდე, სწორია თუ არა ტოინბის დიაგნოზი. თუკი სწორია, მაშინ უნდა ვიკითხოთ, არის თუ არა ჩვენს ძალებში რელიგიური განზომილების ხელახლა დანერგვა ქრისტიანობის ნარჩენისა და კაცობრიობის რელიგიური მემკვიდრეობის სინთეზით. რა ფაქტორები უზრუნველყოფენ მომავალს და რომლებმა მისცეს საშუალება ევროპის შინაგან იდენტობას, რომ დარჩენილიყო ისტორიაში თავისი მეტამორფოზებით? უფრო მარტივად რომ წარმოვადგინოთ, დღეს და ხვალ რამ შეიძლება უზრუნველყოს ადამიანის ღირსების არსებობა?

საფრანგეთის რევოლუციიდან მოყოლებული, ორი ახალი ევროპული მოდელი განვითარდა. ლათინურ ერებში საერო მოდელი გაბატონდა. ისინი მკვეთრად მიჯნავენ სახელმწიფოს რელიგიური ორგანოებისგან და ფიქრობენ, რომ ისინი კერძო სფეროში უნდა მოექცნენ. სახელმწიფო უარყოფს, რომ მას რელიგიური საფუძველი აქვს, და ამტკიცებს, რომ გონებას და რაციონალურ ცოდნას ემყარება. თუმცა მაშინ, როდესაც გონება შინაგანად მყიფეა, ეს საერო სისტემები სუსტი აღმოჩნდა და ადვილ მსხვერპლად იქცა დიქტატურისთვის. ისინი მხოლოდ იმიტომ გადარჩნენ, რომ ძველი ზნეობრივი ცნობიერების ელემენტები შეუპოვარია, თუნდაც ად-

რეული საფუძვლების გარეშე, შესაძლებელს ხდის რა ფუნდამენტური ზნეობრივი კონსენსუსის არსებობას.

გერმანიკულ სამყაროში ეკლესიისა და სახელმწიფოს ლიბერალური პროტესტანტული მოდელი გაბატონდა. ამ მოდელის მიხედვით, განათლებული ქრისტიანული რელიგია – თავყვანისცემის არსებითად ზნეობრივი და სახელმწიფოს მიერ მხარდაჭერილი ფორმებით წარმოდგენილი – უზრუნველყოფს ზნეობრივ კონსენსუსს და ფართო რელიგიურ საფუძველს, რომელსაც უნდა შეეწყონ ცალკეული არასახელმწიფო რელიგიები. ეს მოდელი დიდი ხანია უზრუნველყოფს სახელმწიფოს და სოციალურ კოჰეზიას დიდ ბრიტანეთში, სკანდინავიის სახელმწიფოებში, და ერთ დროს პრუსიის მიერ დომინირებულ გერმანიაშიც. თუმცა, გერმანიაში პრუსიის სახელმწიფო ქრისტიანობის კრახმა დატოვა ვაკუუმი, რომელმაც მოგვიანებით ნოყიერი ნიადაგი შექმნა დიქტატურისთვის. დღეს სახელმწიფო ეკლესიები მთელ მსოფლიოში დაღლილობით ხასიათდებიან. ზნეობრივი ძალა – საძირკველი, რომელზეც აშენებული უნდა იქნას – არ მომდინარეობს სახელმწიფოზე დამოკიდებული რელიგიური ორგანოებიდან ან თვითონ სახელმწიფოდან.

ამ ორ მოდელს შორის მდებარეობს ამერიკის შეერთებული შტატების მოდელი. ის თავისუფალი ეკლესიების საფუძველზე შეიქმნა და ლებულობს განცალკევებას ეკლესიას და სახელმწიფოს შორის. ცალკეულ დენომინაციებზე უწინ და მათ გაუთვალისწინებლად, ის ხასიათდება პროტესტანტული ქრისტიანული კონსენსუსით, რომელიც არ განისაზღვრება დენომინაციური თვალსაზრისით, არამედ მეტადრე დანარჩენი მსოფლიოს მიმართ განსაკუთრებული რელიგიური მისიის მისეულ გაგებასთან კავშირში. ამგვარად, რელიგიური სფერო იძენს მნიშვნელოვან წონას საჯარო საქმეებში და წარმოჩნდება, როგორც წინარეპოლიტიკური და ზეპოლიტიკური ძალა თავისი პოტენციალით, რომ გადამწყვეტი გავლენა ჰქონდეს პოლიტიკურ ცხოვრებაზე. რასაკვირველია, შეიძლება დამალონ ის ფაქტი, რომ შეერთებულ შტატებშიც განუწყვეტლივ დაცემას განიცდის ქრისტიანული მემკვიდრეობა მაშინ, როდესაც იმავდროულად ლათინოამერიკული მოსახლეობის ზრდა

და მთელი მსოფლიოს რელიგიური ტრადიციების არსებობა ცვლის სურათს.

ეს სურათი რომ გავართულოთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ კათოლიკე ეკლესია დღეს წარმოადგენს უდიდეს ცალკე რელიგიურ საკრებულოს შეერთებულ შტატებში მაშინ, როდესაც ამერიკელმა კათოლიკეებმა შეითვისეს თავისუფალ ეკლესიათა ტრადიციები ეკლესიას და პოლიტიკას შორის ურთიერთობაზე იმ რწმენით, რომ ეკლესია, რომელიც განცალკევებულია სახელმწიფოსგან, უკეთესად უზრუნველყოფს მთლიანად ზნეობრივ საფუძველს. აქედან გამომდინარე, დემოკრატიული იდეალის ხელშეწყობა გაგებულია, როგორც ზნეობრივი მოვალეობა, რომელიც სიღრმისეულად შეეფერება რწმენას. ამ პოზიციაში სწორად შეგვიძლია დავინახოთ ზემოთ აღწერილი პაპ გელასიუსის, იმ დროისთვის შესაფერისი მოდელის უწყვეტობა.

მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნეში ევროპაში ამ ორ მოდელს შეუერთდა მესამეც, სოციალიზმი, რომელიც სწრაფადვე დაიყო ორ განსხვავებულ შტოდ, ერთი – ტოტალიტარული, ხოლო მეორე – დემოკრატიული. დემოკრატიული სოციალიზმი ორ არსებულ მოდელს მოერგო, როგორც რადიკალური ლიბერალური პოზიციების სასურველი საპირწონე, რომლებიც მან განავითარა და შეასწორა. ის სხვადასხვა დენომინაციასაც მიესადაგა. ინგლისში კათოლიკეთა პოლიტიკურ პარტიად იქცა, რომელთაც თავი არასდროს უგრძნიათ შინ პროტესტანტ კონსერვატორებს ან ლიბერალებს შორის. ვილჰელმის გერმანიაშიც კათოლიკური ჯგუფები უფრო ახლოს იყვნენ დემოკრატიულ სოციალიზმთან, ვიდრე ხისტად პრუსიულ და პროტესტანტულ კონსერვატიულ ძალებთან. მრავალი თვალსაზრისით, დემოკრატიული სოციალიზმი ახლოს იყო და არის კათოლიკურ სოციალურ მოძღვრებასთან და, ნებისმიერ შემთხვევაში, მან აღსანიშნავი წვლილი შეიტანა სოციალური ცნობიერების ფორმირებაში.

ტოტალიტარული მოდელი, შედარებისთვის, დაკავშირებული იყო ისტორიის მკაცრად მატერიალისტურ, ათეისტურ ფილოსოფიასთან: იგი ისტორიას უყურებდა დეტერმინისტულად, როგორც პროგრესის გზას, რომელიც ჯერ რელიგიურ, შემდეგ კი ლიბერა-

ლურ ფაზას გადის, აბსოლუტურ, საბოლოო საზოგადოებას რომ მიაღწიოს, რომელშიც რელიგია დაძლეულია, როგორც წარსულის რელიქვია, ხოლო კოლექტიური ბედნიერება უზრუნველყოფილია მატერიალური პირობების სამუშაოებით.

ეს მეცნიერული ფასადი შეუწყნარებელ დოგმატიზმს მალავს, რომელიც სულს განიხილავს მატერიის პროდუქტად, ხოლო ზნეობას – გარემოებათა პროდუქტად. მისი ნორმების თანახმად, ზნეობა უნდა განისაზღვროს და შესრულდეს საზოგადოების მიზნების საფუძველზე, და ყველაფერი ზნეობრივია, რაც ეხმარება ბედნიერების საბოლოო მდგომარეობაში შეყვანას. ამგვარი დოგმატიზმი მთლიანად ანადგურებს იმ ფასეულობებს, რომელთაც ევროპა ააშენეს. ის აგრეთვე ამსხვრევს კაცობრიობის მთლიან ზნეობრივ ტრადიციას, რაკი უარყოფს მატერიალური პროგრესის მიზნებისგან დამოუკიდებელი ფასეულობების არსებობას. გარემოებებზე დამოკიდებულებით, ნებისმიერი რამ შეიძლება გახდეს კანონიერი და აუცილებელიც კი; ნებისმიერი რამ შეიძლება გახდეს ზნეობრივი ამ ტერმინის ახლებური გაგებით. თვითონ კაცობრიობასაც კი შეიძლება მოეპყრონ, როგორც ინსტრუმენტს მაშინ, როდესაც ინდივიდი არაა მნიშვნელოვანი, არამედ მხოლოდ მომავალი, სასტიკი ღვთაება, ერთსა და ყველას რომ განსჯის.

კომუნისტურმა სისტემებმა კრაზი განიცადეს თავიანთი მცდარი ეკონომიკური დოგმატიზმის ტვირთის გამო. მიუხედავად ამისა, ანალიტიკოსები ძალზე ადვილად უგულებელყოფდნენ ადამიანის უფლებათა მიმართ კომუნისტების სიძულვილის როლს და მათ მიერ ზნეობის დაქვემდებარებას სისტემის მოთხოვნილებებისა და მომავლის დაპირებისადმი. უდიდესი კატასტროფა, რომელსაც ასეთი სისტემები წააწყდნენ, არ იყო ეკონომიკური. ეს იყო სულის შიმშილი და ზნეობრივი ცნობიერების მოსპობა.

ჩვენი დროის არსებითი პრობლემა ევროპისა და მსოფლიოსთვის ისაა, რომ, მართალია, კომუნისტური ეკონომიკის მცდარობა აღიარებულ იქნა, მისი ზნეობრივი და რელიგიური მცდარობა ჯერაც არ განხილულა. მარქსიზმის გადაუწყვეტელი საკითხი არსებობას განაგრძობს: ღმერთის, საკუთარი თავისა და სამყაროს შესახებ ადამიანის თავდაპირველ გაურკვევლობათა მსხვრევა. ზნე-

ობრივი ცნობიერების დაცემა, აბსოლუტურ ფასეულობებში ფესვ-გადგმული, კვლავაც ჩვენი პრობლემაა და უმკურნალებელი რჩება, მან შეიძლება გამოიწვიოს ევროპული ცნობიერების თვითგანადგურება, რომელიც უნდა განვიხილოთ რეალურ საფრთხედ – შპენგლერის მიერ ნაწინასწარმეტყველები დაცემის უწინ და მიღმა.

ჩვენი დროის დიდ ცვლილებებს შორის არის თუ არა ევროპული იდენტობა, რომელსაც მომავალი აქვს და რომლის მიმართაც შეგვიძლია გაბედულად ავიღოთ ვალდებულება?

პირველი ელემენტი არის უპირობოობა, რომლითაც ადამიანის უფლებები და ადამიანის ღირსება წარმოდგენილი უნდა იქნას ღირებულებებად, რომლებიც ნებისმიერ სახელმწიფო იურისდიქციაზე უპირატესია. ფუნდამენტური უფლებები არც კანონმდებლის მიერ იქმნება და არც მოქალაქეს მიეცემა. ადამიანის მთავარი ღირებულება – ღირსება, რომელიც წინ უსწრებს ყოველგვარ პოლიტიკურ მოქმედებას და ყველანაირ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებას, მიუთითებს შემოქმედზე: მხოლოდ მას შეუძლია დაადგინოს ღირებულებები, რომლებიც ფესვგადგმულია კაცობრიობის არსში და ურღვევია, მათი არსებობა, რომელთა სახეცვლილებაც არავის შეუძლია, ჩვენი თავისუფლებისა და ადამიანური სიდიადის ჭეშმარიტი საწინდარია. ამ ფაქტში ქრისტიანული სარწმუნოება ხედავს შემოქმედის საიდუმლოს და ადამიანის მდგომარეობას, რომელიც ღმერთის ხატად შეიქმნა.

დღეს თითქმის არავინ უარყოფს ღიად ადამიანის ღირსებისა და ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებათა პირველობას ნებისმიერ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებაზე. ნაციზმის საშინელებები და მისი რასისტული დოქტრინა ჯერ კიდევ არ მოძველებულა მახსოვრობაში. მაგრამ მედიცინისა და ტექნოლოგიის სფეროში დღეს რეალური საფრთხეები ემოქრება ამ ფასეულობებს. თუ მხედველობაში მივიღებთ კლონირებას, ადამიანური ჩანასახების შენახვას კვლევითი მიზნებით და ორგანოების გამოყენებას, და გენეტიკური მანიპულაციის მთლიან სფეროს, ყველა შენიშნავს ადამიანის ღირსების ნელ ეროზიას, რომელიც ყველას გვიქმნის საფრთხეს. მდგომარეობას მხოლოდ აუარესებს ადამიანებით გაზრდილი ვაჭრობა, მონობის ახალი ფორმები და ადამიანის ორგანოებით ვაჭრობა

გადანერგვათა გამო. ასეთი გაუმართლებელი საშუალებების გასა-
მართლებლად გამუდმებით იმონმებენ „კეთილ მიზნებს“.

მეორე ელემენტი, რომელიც ევროპულ იდენტობას ახასიათებს,
არის ქორწინება და ოჯახი. მონოგამიური ქორწინება – როგორც
ფუნდამენტური სტრუქტურა მამაკაცებსა და ქალებს შორის ურ-
თიერთობისათვის და როგორც უჯრედი სახელმწიფო საზოგადო-
ების ფორმირებისთვის – ბიბლიურ რწმენაში გამოიჭედა. მან გან-
საკუთრებული ფიზიონომია და ადამიანურობა მისცა ევროპას, და-
სავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც, სწორედ იმიტომ, რომ ერთგუ-
ლების ფორმა და მსხვერპლი, რომელსაც ის ინვესტ, ყოველთვის
ხელახლა შექენილი უნდა იქნას დიდი ძალისხმევითა და ტანჯვით.

ევროპა ველარ იქნებოდა ევროპა, მისი სოციალური ნაგებობის
ეს ფუნდამენტური უჯრები რომ გამქრალიყო ან არსებითად შეცვ-
ლილიყო. ჩვენ ყველამ ვიცით, რაოდენ საფრთხეშია ქორწინება და
ოჯახი. მათ მთლიანობას ძირს უთხრის განქორწინების მარტივი
ფორმები, იმავდროულად კი ვრცელდება მამაკაცებსა და ქალებს
შორის თანაცხოვრების პრაქტიკა ქორწინების სამართლებრივი
ფორმის გარეშე. პარადოქსულია, რომ ჰომოსექსუალები ახლა მო-
ითხოვენ, რომ მათ კავშირებს მიეცეს სამართლებრივი ფორმა,
რომელიც მეტ-ნაკლებად ქორწინების ტოლფასია. ასეთი განვითა-
რება კაცობრიობის მთელი ზნეობრივი ისტორიის მიღმა აღმოჩნ-
დებოდა, რომელსაც, რაც არ უნდა განსხვავებული სამართლებ-
რივი ფორმები ჰქონოდა, არასდროს გამორჩენია მხედველობიდან
ის ფაქტი, რომ ქორწინება არსებითად მამაკაცისა და ქალის
განსაკუთრებული თანაზიარებაა, რომელიც გახსნილია შვილების
და, ამდენად, ოჯახის მიმართ.

წამოჭრილი საკითხი არ გულისხმობს დისკრიმინაციას, არამედ
იმას, რაც ქმნის ადამიანის პიროვნებას, როგორც მამაკაცს, ან
როგორც ქალს, და თუ რომელმა კავშირმა უნდა მიიღოს სამართ-
ლებრივი ფორმა. თუ კავშირი მამაკაცსა და ქალს შორის სულ
მეტად მოსწყდება სამართლებრივ ფორმებს, და თუ ჰომოსექსუ-
ალური კავშირები სულ მეტად იქნება აღქმული ქორწინების მსგავს
მდგომარეობად, მაშინ ნამდვილად დავდგებით კაცობრიობის

სახიერების რღვევის წინაშე, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურესად სერიოზულ შედეგებს მოიტანს.

ევროპული იდენტობის უკანასკნელი ელემენტი რელიგიაა. მე არ მსურს, უახლესი წლების კომპლექსურ დისკუსიაში შევიდე, არამედ ერთ საკითხს აღვნიშნავ, რომელიც ფუნდამენტურია ყველა კულტურისათვის: პატივისცემა იმის მიმართ, რასაც მეორე ჯგუფი წმინდად თვლის, განსაკუთრებით პატივისცემა ღმრთიურის მიმართ უმაღლესი საზრისით, ღმერთის მიმართ, რასაც მავანი გონივრულად აღმოაჩენს იმათ შორის, ვისაც არ სურთ, რომ ღმერთი იწამონ. როდესაც ამგვარი პატივისცემა ირღვევა საზოგადოებაში, რაღაც არსებითი იკარგება. დღევანდელ ევროპულ საზოგადოებაში (მადლობა ღმერთს!) ვინც შეურაცხყოფას აყენებს ისრაელის რწმენას, მისი ღმერთის ხატს, ან მის დიდ ფიგურებს, ჯარიმა უნდა გადაიხადოს. იგივე სიმართლეა ყველასთვის, ვინც ყურანს და ისლამის რწმენებს შეურაცხყოფს. მაგრამ როდესაც საქმე იესო ქრისტეს ეხება და იმას, რაც წმინდაა ქრისტიანებისთვის, სიტყვის თავისუფლება უზენაესი სიკეთე ხდება.

ეს შემთხვევა ცხადად წარმოაჩენს თავისებურ დასავლურ თვითსიძულვილს, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა პათოლოგიური. საქებარია, რომ დასავლეთი ცდილობს, იყოს უფრო გახსნილი, უფრო გამგები გარეშე პირთა ფასეულობების მიმართ, მაგრამ მან დაკარგა თვითსიყვარულის ყოველგვარი უნარი. ყველაფერი, რასაც ის ხედავს თავის ისტორიაში, საძულველი და გამანადგურებელია; მას აღარ შეუძლია, აღიქვას, რა არის დიდი და წმინდა. ევროპას სჭირდება ახლებური თვითცნობიერება, – თვითცნობიერება, რომელიც კრიტიკული და თავმდაბლურია, თუკი მას ნამდვილად სურს გადარჩენა.

მულტიკულტურალიზმი, რომელსაც ესოდენ მგზნებარედ უწყობენ ხელს, შეიძლება ზოგჯერ მიტოვებას და უარყოფას, საქმეებიდან გაქცევას გაუტოლდეს. მულტიკულტურალიზმი გვასწავლის, რომ სხვათა სინწინდეების მიმართ პატივისცემა გამოვიჩინოთ, მაგრამ ამის გაკეთება მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია, როდესაც თავად არა ვართ ჩამოშორებულნი ღმერთისგან. განსხვავებულთან მიმართებაში, ჩვენი მოვალეობაა, გამოვიმუშაოთ პატივისცემა

ღმრთიურის მიმართ და ვაჩვენოთ გაცხადებული ღმერთის სახე – ღმერთი, რომელიც შემბრალეა უპოვართა და უძღურთა მიმართ, ქვრივთა და ობოლთა მიმართ, ხიზნის მიმართ; ღმერთი, რომელიც იმდენად ადამიანურია, რომ თავად გახდა ადამიანი, – ადამიანი, რომელიც დაიტანჯა, და რომელმაც თავისი ტანჯვით ჩვენთან ერთად ღირსება და იმედი მიანიჭა ჩვენს ტკივილს.

ვიდრე საკუთარი ღმრთიურის მემკვიდრეობას არ გავიცნობიერებთ, ჩვენ არა მარტო ევროპის იდენტობას უარვყოფთ, არამედ ვერც სხვებს გავუწევთ მსახურებას, რისი უფლებაც გააჩნიათ. მსოფლიოს სხვა კულტურებისთვის რაღაც სიღრმისეულად უცხოა აბსოლუტურ სეკულარიზმთან დაკავშირებით, რომელიც დასავლეთში ვითარდება. ისინი დარწმუნებულნი არიან, რომ სამყაროს ღმერთის გარეშე მომავალი არა აქვს. ამგვარად, თავად მულტიკულტურალიზმი მოითხოვს, რომ კიდევ ერთხელ დავუბრუნდეთ საკუთარ თავებს.

ჩვენ არ ვიცით, როგორი იქნება ევროპის მომავალი. აქ უნდა დავეთანხმოთ ტოინბის, რომ საზოგადოების ბედისწერა ყოველთვის დამოკიდებულია მის შემოქმედებით უმცირესობებზე. ქრისტიანმა მორწმუნეებმა საკუთარ თავებს უნდა შეხედონ, როგორც უბრალოდ შემოქმედებით უმცირესობას, – დაეხმარონ ევროპას, რომ დაიბრუნოს ის, რაც საუკეთესოა თავის მემკვიდრეობაში და, ამის მეოხებით, საკუთარი თავი ჩააყენოს მთელი კაცობრიობის სამსახურში.

EUROPE AND ITS DISCONTENTS

Pope Benedict XVI

Translated by Irakli Javakhishvili*

Pope Benedict XVI tries to define Europe geographically and religiously and identify the causes of loss of morale in European societies, as well he gives certain remedies for ways out of the situation.

Pope Benedict notes Oswald Spengler's model of history - the pattern of civilizations that grow, bloom and die. Biological metaphors used by Spengler leave a little room for hope. Pope likes much more Toynbee's model. It is not deterministic and indeed provided for diagnosis of the problems of modern Europe - that is, loss of social cohesion due to loss of religious faith.

Finally, according to Pope, Europe must regain its signs of identity: human rights must have their transcendent origins; Marriage and family must conform to historical norms; and there must be respect for the sacred - even atheists must express their respect for that people consider to be holy.

Key words: Europe, Christianity, Identity, Faith, Heritage, Family.

* Assistant at Sulkhani-Saba Orbeliani University.
ir.javakhishvili@sabauni.edu.ge