

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მფ. 3.12

დ: საინო... საინო... ყინდის... სიბუყსი... ესე... წინაჲ... ყოფილს...
სიმერს... ითხუ... სოლოდონ... სიბუყს... ესე... დ: ღმერთ... მის...
ყილიდს... მის თას... სიმერს... ითხუ... ში: სიბუყს... ესე...
წიბდს... დ: არს... ითხუ... თივის... შივის... დღიბი... მრავალნი...
დ: არს... ითხუ... სიმდიდრე... დ: არს... ითხუ... თივი... მ
ტყვის... შიბ... არმად... ითხუ... თივის... შივის... ღვთის ჳი
ს ყაფ... სიმერს... სიმართლის... აჲ... ღვთ... მსუილად... სი
ტყს... შივის... დ: მივეც... ში: ღვთი... გონიერი... დ:
შეიბი... დ: შივიბი... არს... ვინ... იყო... ყინდის... შივის...
დ: შივის... შივიბი... არს... აღდგეს... მსუილი... შივის...

№28/2025

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“
III მეფ. 3.12

თბილისი
2025

მთავარი რედაქტორი — თეიმურაზ ბუაძე
რედაქტორის მოადგილე — თორნიკე გოგინაშვილი

რედაქტორის სვეტი

მართლმადიდებლურ რწმენაზე დაფუძნებულ მსოფლმხედველობას, კულტურასა და ცხოვრების წესს შეიძლება თამამად ვუწოდოთ კონსერვატიული, ამ სიტყვის საუკეთესო გაგებით, რადგან მას (მართლმადიდებლობას) ზედმიწევნით მიესადაგება კონსერვატიული პრინციპი — ერთმანეთისგან განასხვავოს ორი რამ: პირველი, რაც ცვალებადობას არ უნდა ექვემდებარებოდეს და მეორე, რაც ცვლილებებს მოითხოვს; ამასთან, ამ მეორის ცვლილებების ხარჯზე დაიცვა და უცვლელად შეინარჩუნო პირველი ანუ მთავარი („კონსერვატიზმი“ მოდის ლათინური სიტყვიდან *conservare*, რომელიც „შენარჩუნებას“, „დაცვას“ ან „მოფრთხილებას“ ნიშნავს და არა „გაქვავებას“).

შემთხვევითი არაა, რომ თავად კონსერვატორები თავიანთი მრწამსის საილუსტრაციოდ ხშირად იყენებენ იალქნიანი

გემის მაგალითს. გემის კაპიტნის მთავარი და უცვალებელი ამოცანაა, ხომალდის დანიშნულების ადგილზე მიყვანა, რისთვისაც მან იალქნების პოზიცია ხშირად უნდა ცვალოს (ქარის მიმართულების მუდმივი ცვალეზადობის გამო). ეკლესიის შემთხვევაში პირველი ანუ უცვალებელი – მართლმადიდებელი იდენტობაა, რომელიც უცვალებელ დოგმატიკასა და წმინდა ტრადიციას ეფუძნება. მეორე – ადაპტაციის პროცესია, ის მუდმივად ცვალეზად კულტურულ, სოციალურ და პოლიტიკურ გარემოში მისიონერული მოღვაწეობისა და სოციალური მსახურების ეფექტურად წარმართვას უნდა ემსახურებოდეს. ჩვენი ხალხის ისტორია, კულტურა, სოციალური ყოფა, ზნეობრივი და მსოფლმხედველობრივი ორიენტირები საუკუნეების განმავლობაში ეფუძნებოდა მართლმადიდებლურ რწმენას.

აქედან გამომდინარე, თანამედროვე რელატივისტურ მსოფლმხედველობრივ გარემოში ეროვნული იდენტობისა და ჯანსაღი სულიერი ცხოვრების შენარჩუნებისთვის აუცილებელია, ყოველი ადამიანი შეძლებისდაგვარად ეცადოს, მართლმადიდებლურ რწმენაზე დაყრდნობით ერთმანეთისგან განასხვავოს უცვალებელი და ცვალეზადი, მარადიული და წარმავალი, მთავარი და მეორეხარისხოვანი, იქნება ეს რელიგია, ფილოსოფია, ლიტერატურა, ხელოვნება თუ სხვა სფეროები.

ჟურნალის ამ ნომრის სტატიებში სწორედ ამ საკითხებზე მსჯელობაა ასახული.

სარჩევი

3 რედაქტორის სვეტი

7 **უცვალეხელი და ცვალეხადი
ქრისტიანობაში**

9 **ნინო საძაგლიშვილი**
ახალი ღვინისა და ძველი ტიკების დილემა
სისტემური თეოლოგიის პერსპექტივებიდან

28 **თეიმურაზ ბუაძე**
უცვალეხელი და ცვალეხადი ქრისტიანობაში

49 **თორნიკე გოგინაშვილი**
ავგუსტინეს *Civitate Dei* და *Civitate Terrena*
ცვალეხადის და უცვალეხელის სიმბოლო

65 **ბაქარ ქავთარაძე**
ქრისტიანობა და კონსერვატიზმი

83 **უცვალეხელი და ცვალეხადი
ხელოვნებაში**

85 **თეა ინჭირველი**
მუდმივი და ცვალეხადი შემადგენელი
ხატუერის კანონში

- 106 სამსონ ლეჟავა**
კონსტანტურობა და კონტექსტი ქართულ
ხელოვნებაში – პრობლემის თემატიზაციის ცდა
- 118 ნანა ბურჭულაძე**
მარადიულისა და ცვალებადის საკითხი
„ჯვარცმის“ იკონოგრაფიაში
-
- 141 უცვალეპელი და ცვალეპელი**
ისტორიაში
- 143 ავთანდილ ჯოხაძე**
სახელმწიფო და მეორედ მოსვლა
-
- 163 უცვალეპელი და ცვალეპელი**
ლიტერატურაში
- 165 ქეთი სირაძე**
ქრისტიანული ფასეულობები და სათნოებები
ქართულ მწერლობაში
-
- 179 თარგმანები**
- 181 პროტოპრესვიტერი გიორგი მეტალინოსი**
თარგმნა გიორგი გვასალიამ
წმინდა გრიგოლ პალამას სწავლება და
მისი გზავნილი ჩვენი დროისთვის

უცვალეველი და ცვალევადი
ქრისტიანობაში

ახალი ღვინისა და ძველი ტიკების დიღემა სისტემური თეოლოგიის პერსპექტივიებიდან

ნინო საძაგლიშვილი

არავინ შთაასხის ღვინოდ ახალი თხიერთა ძუელთა,
რადთა არა განხეთქნეს ღვინომან ახალმან თხიერნი იგი,
და ღვინოდ დაითხიოს, და თხიერნი წარწყმდენ
(ლუკ.5,37)

„სახილველთა ყოველთა ჯვარცმად ჯერ-არს“ და
„ზრახულთა ყოველთა დაფლვად“¹

წმ. მაქსიმე აღმსარებელი

2025 წლის დასაწყისში სრულიად ათენის მორწმუნე
საზოგადოება შეაშფოთა ქრისტეფორე კაცადიოტი-
სის უკიდურესად თამამმა ნამუშევრებმა, ეროვნულ გალე-

რეაში რომ გამოიფინა. მათზე ღვთისმშობელი, წმინდა გიორგი და წმინდა მოწამე ქრისტეფორე ძაღლისთავა² იყო გამოსახული უაღრესად სიურრეალისტური და მეტიც, – ვიტყვით, რომ სკანდალური ფორმებით. ნამუშევრები ბერძნულმა პრესამ ასე შეაფასა: „მასტერკლასიდან მონსტერკლასამდე“³. საბოლოოდ, სასულიერო პირებისა და მრევლის პროტესტის შედეგად, ნამუშევრებმა კედლებიდან გაღერების იატაკზე ჩამოინაცვლა, მოგვიანებით კი გაღერებიდანაც გაიტანეს.

* * *

ნოვატორობისა და კონსერვატორობის საკითხი დღესაც ისევე აღელვებს კაცობრიობას, როგორც 2025 წლის წინ, როდესაც მაცხოვარს დაუსვეს კითხვა ძველისა და ახლის თაობაზე, მან კი მიუგო, არავინ ასხამს ახალ ღვინოს ძველ ტიკებში, თორემ დახეთქავს ახალი ღვინო ტიკებს, თვითონაც დაიქცევა და ტიკებიც უვარგისი გახდებაო. მართალია, ამ სიტყვებს იესომ სხვა დატვირთვა მიანიჭა, მაგრამ თავად კითხვა და მისი მოტივი არ შეცვლილა:

როგორ დავიცვათ ძველი ისე, რომ ახლის მიღებაც შევძლოთ?

ნაზარეველი დურგლის, იესოს, სწავლება იმ დროის ებრაული საზოგადოებისთვის თამამი განაცხადი, პავლე მოციქულის ენით რომ ვთქვათ, „ჰურიათა საცდურ და წარმართთა სისულელე“ (1 კორ. 1, 23) იყო, დღეს კი ქრისტეს ეკლესიას ხშირად სდებენ ბრალს ზღვარგადასულ კონსერვატიზმსა და ანაქრონიზმში.

არის თუ არა მართლმადიდებელი ეკლესიის დამოკიდებულება მართლაც ანაქრონიზმი და რეტროგრადულობა, ამის გასაგებად, უპირველეს ყოვლისა, მის დოგმატურ სწავლებებში, განსაკუთრებით კი ეკლესიოლოგიაში უნდა გავერკვეთ.

რადგან თვით სიტყვაც „დოგმა“ მავანთათვის უკვე ნეგატიური მნიშვნელობისა და სტატიკურობის დამღის მატარებელია, უმჯობესი იქნება, დოგმის მნიშვნელობიდან დავიწყოთ.

დოგმები წმინდა კრებების განჩინებებია, რომლებიც ენობრივ ფორმებში გადმოსცემენ ეკლესიის ემპირიულ გამოცდილებას. ეს თეორიული დებულებები და წარსულის ავტორიტეტით განმტკიცებული წესები როდია.⁴ არც ეკლესიის წმინდა მამები ყოფილან მხოლოდ მოაზროვნეები, რომლებიც რაციოს საფუძველზე გამოითანდნენ ინსტიტუციურ დასკვნებს. მართლმადიდებლური თეოლოგიის საფუძვლები მარტივია:

ღმერთი განეცხადება თავის მეგობრებს, რომელნიც ამ გამოცდილებას კაცობრიობას უზიარებენ. ეკლესიის მთელი დოგმატური სწავლება ღვთის მეგობრების — მადლისმიერ განღმრთობილი ადამიანების გამოცდილებაა.⁵ დოგმები, როგორც განღმრთობის გზაზე ეკლესიის გამოცდილება, ადამიანის კურნებას ემსახურება. დოგმას, როგორც ამ პრაქტიკულ გამოცდილებაზე დამყარებულ გამოხატულებას ჭეშმარიტებისა, მართლმადიდებლური ეთოსისგან ვერ განვყოფთ. დოგმები და ლიტურგიკული ცხოვრება კათარსის (κάθαρσις), განათლებისა (φαισιμός) და განღმრთო-

ბის (მწათი) გარეშე ადამიანს ვერ აცხონებს. ეს სამივე კი პრაქტიკული სულიერი ცხოვრების ნაყოფია⁶. შესაბამისად, ერესი საეკლესიო ყოფიერებისა და ცნობიერებისგან, პრაქტიკისა და სწავლებისგან გაუცხოება გამოდის.⁷

რასაკვირველია, ეკლესიაში გონისმიერი და რაციონალური ელემენტიც არსებობს, მაგრამ ეს ელემენტი მადლისმიერ გამოცდილებაშია განბანილი და უკონტროლოდ არ მოქმედებს.⁸

თვით სისტემური თეოლოგიაც, რომელზეც მოგვიანებით ვისაუბრებთ, კატეხიზაციასა და ემპირიულ-პრაქტიკულ სწავლებაზე დაყრდნობით დაიბადა.

წმინდა მამები ეკლესიური სულისკვთებით მოქმედებენ, ეკლესიის საერთო გამოცდილებას მიჰყვებიან:⁹ „სინოდალურობა წმინდა, ფუნდამენტური და სავალდებულო რამ არის მართლმადიდებელი ეკლესიის ფუნქციონირებისთვის და მისი ერთობისა და სამყაროში ჭეშმარიტების სიტყვის დასამოწმებლად,¹⁰ – აღნიშნავს ავსტრალიის მთავარეპისკოპოსი მაკარიოსი, – მართლმადიდებელი ეკლესია კრებებისა და ევქარისტიის ეკლესიაა!“¹¹

სწორედ ესაა ეკლესიის უცდომელობის გარანტი – ერთი ქრისტეს ეკლესია, მოქმედი სინოდალურობის პრინციპით, რომელშიც ქარიზმისა და ინსტიტუციის ელემენტები ბრძნულად ერწყმის ერთიმეორეს.

და საერთოდ, რა არის თვითონ ეკლესია?

არის კი ეკლესია მხოლოდ ადმინისტრაციული ერთეული, ისტორიული ინსტიტუცია, რომელსაც თავისებური იერარქიული ფუნქციონირება გააჩნია? ამგვარი განსაზღვრე-

ბა ეკლესიას სოციოლოგიურ ფენომენამდე დაიყვანდა, რომელსაც, უბრალოდ, განსაკუთრებული მახასიათებლები ექნებოდა.¹²

ეკლესიის რაობის შესახებ ყველაზე მოკლედ ფორმულირებული პასუხი აქ ქრისტეს სხეული იქნებოდა, თუმცა ეკლესიის ღმერთკაცობრივი რეალობის უკეთ აღსაქმელად; საკითხის რამდენიმე აქტუალური ასპექტი გამოვყოთ.

ეკლესიოლოგიის ფუნდამენტი ტრადოლოგიაა, რამდენადაც ეკლესია საღმრთო იკონომიის განსრულება და გვირგვინია (ανακεφαλαίωσι). საღმრთო იკონომია წმინდა სამების წევრთა უშუალო მონაწილეობით განცხადდება.¹³ ეკლესიის მთელი გზა დროსა და სივრცეში, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისტორიაში, ერთი გამუდმებული აპოკალიფსი, ღვთის გამოცხადებაა კაცობრიობისადმი. საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ამას იკონომიასაც¹⁴ უწოდებენ.

ეკლესიის გზა ქრისტეს განკაცებიდან არ დაწყებულა, ეკლესიას ფესვები ღვთის შესაქმნის დასაწყისში აქვს, მაგრამ ისტორიაში მას საკუთარი ეტაპები გააჩნია. რაც ისტორიაშია, მას უეჭველად ქრონოლოგიაც უნდა ჰქონდეს, ხოლო ქრონოლოგია დინამიკასა და განვითარებასაც ნიშნავს.¹⁵ ეს სიტყვა — „განვითარება“ — ჩვენთვის საკვანძო მნიშვნელობისაა, დავიმახსოვროთ იგი და ოდნავ ქვემოთ განვიხილოთ.

Unus Christianus, Nullus Christianus (ცალკე ქრისტიანი ქრისტიანი არ არის!), ამბობდნენ ძველი ქრისტიანები, რათა ხაზი გაესვათ, რომ ეკლესია, — ეს არა ეგოცენტრული რელიგია, არამედ ქრისტეს მორწმუნეთა კრებულია¹⁶. იგი მართლაც

იესო ქრისტეს სხეულია, რომელსაც თვით მაცხოვარი მართავს და წარმოადგენს ღვთივექმნილ კრებულს, განცხოვრებულს სულისა მიერ წმინდისა. ამ კრებულის წევრები ჭეშმარიტი სარწმუნოებისა და საღმრთო საიდუმლოებებში მონაწილეობის გზით ურთიერთთან არიან შეკავშირებულნი.¹⁷

ეკლესია, ისტორიული კრებული, ევქარისტიას აღასრულებს და, ამრიგად, ქრისტეს მყოფობას შეიგრძნობს. იგი ქრისტეს ჯვარცმას, დაფვლას, აღდგომასა და ამაღლებას უბრალოდ წარსულის მოვლენებად კი არ მიიჩნევს, არამედ მომავალ ცათა სასუფეველამდე რეალურად განიცდის. ამგვარად, წარსული უკან მოხედვა კი აღარ არის, არამედ მომავლისთვის მზადება და ისტორიის წინააღმდეგობრიობათა გადალახვა. როგორც დიდი ბერძენი თეოლოგი, თესალონიკის არისტოტელეს სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორი ნიკოს მაცუკა აღნიშნავდა, ესქატოლოგია საღმრთო იკონომიის გზის განსრულებაა¹⁸, ეკლესიაში კი ისტორიისა და ესქატას დიალექტიკური ურთიერთობის მომსწრენი ვხდებით:

ესქატოლოგიური მოლოდინით მცხოვრები და ისტორიაში მოქმედი ეკლესია გამუდმებით ეჯახება ხრწნასა და სიკვდილს. იგი სულიწმინდის მიერ აერთებს ისტორიას ესქატოლოგიასთან. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეკლესია განისაზღვრება, როგორც ევქარისტიული გამოცდილება და ცათა სასუფეველის წინაგემება.¹⁹

ეკლესიას სამღვდელოება ემსახურება, რომელიც უწყვეტი სამოციქულო გარდამოცემის მეშვეობით, ეკლესიის თავის, უფალი იესო ქრისტეს მაცხოვრებელ და გამომხსნელ

საქმეს განაგრძობს ვიდრე დასასრულამდე ქვეყნისა.²⁰

ეკლესია სტატიკური და დასრულებული არ არის, არამედ ესქატოლოგიური სრულყოფისკენ მიემართება.²¹

ქრისტიანები ამ ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში ვცხოვრობთ:

„იესო ქრისტე გუშინ, დღეს და იგი თავადი არს უკუნისადმე“ (ებრ.13,8), „დღეს იშვების“, „დღეს დაიკლვის“, „დღეს დამოეკიდების ძელსა“ და ეკლესიის დოგმები არც იცვლება, არც ვითარდება, არამედ მისი ფორმულირება და ინტერპრეტაციები განივრცობა და ეპოქის შესაბამისად მოგვეწოდება.

აი, სწორედ აქუნდა დავაკვირდეთ, რა არის განვითარება:

ეკლესიის დოგმატური ტერმინოლოგია ისტორიული ეტაპების შესაბამისად შეიძლება შეიცვალოს, მაგრამ ეს თვით სარწმუნოების ევოლუციურ განვითარებასა და დოგმის ცვლილებას არ ნიშნავს. დოგმა საიდუმლო და მიუწვდომელ საქმეთა გამოხატულებაა, მაგრამ არა თვით ამ საიდუმლოთა რაციონალურად და ადამიანის გონებრივი ეტაპების შესაბამისად წვდომა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დოგმები მხოლოდ მსოფლიო კრებების დადგენილებები არ არის, არამედ ეკლესიის მთელი გამოცდილებაც:

სახარება, საეკლესიო მუსიკა, ხატწერა, არქიტექტურა, წმინდა ნაწილთა თაყვანისცემა — ყოველივე, რაც მის სულიკვეთებას გამოხატავს და დოგმატური გამოცდილებისა და სწავლების ანარეკლია.²²

თანამედროვეობასთან ეკლესიისა და მისი სწავლე-

ბის დიალოგსა და კავშირს სისტემური თეოლოგია²³ შეისწავლის. სისტემური თეოლოგია ფუნდამენტია პრაქტიკული თეოლოგიისა, რომელიც დოქტრინული სწავლებების ცხოვრებაში დანერგვას გვთავაზობს.

დასავლურმა სამყარომ აქტიურად შემოიტანა კონტექსტური თეოლოგიის მოდელი. დღეს მსოფლიო ქრისტიანთა დებატებისას ხშირად საუბრობენ თეოლოგიაზე, როგორც „თარგმანებაზე“, ეკლესიის სწავლების ეპოქის ენაზე გადატანის შესახებ, ხოლო ინტერკონფესიური დიალოგის დროს აქცენტს აკეთებენ ისეთ თანამედროვე პრობლემატიკაზე, როგორიც არის შავი თეოლოგია (Black theology²⁴), ეკოთეოლოგია²⁵ და ა.შ. ბუნებრივია, სწავლებათა ეპოქის ენასთან შეთავსება არც მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ყოფილა უცხო:

თვით მსოფლიო კრებები და ეპოქის ერესებთან პოლემიკაც დოგმის კონტექსტური განშლის მაგალითებია.

ეკლესიის ჭეშმარიტება, ბუნებრივია, მეოთხე საუკუნეში, პირველ მსოფლიო კრებასთან ერთად არ დაბადებულა, არამედ I-მა მსოფლიო კრებამ და მისმა შემდგომმა კრებებმა ეს ჭეშმარიტება ეპოქის, სოციუმისა და კულტურული ქარგის შესაბამისად განმარტეს და ჩამოაყალიბეს ისე, რომ ფუნდამენტი არ შეუცვლიათ.

წმინდა მამებმა ტერმინოლოგიის დიდი ნაწილი კლასიკური, ფილოსოფიური განათლებიდან შემოიტანეს, ხოლო მათ სწავლებებში საილუსტრაციოდ ხშირად ვხვდებით იმ დროისთვის აქტუალურ სურათ-ხატებს. დღეს, როდესაც ტრიადოლოგიურ დოგმებზე მეტად, ეთნოფილეთიზმის

ერესი და სეკულარიზმის სული გვითევს, მსოფლიო კრება ალბათ უფრო ამ ასპექტებზე გაამახვილებდა ყურადღებას.

თანამედროვე ეპოქაში კონტექსტური მიდგომის კარგი მაგალითია დედა მარია სკობცოვა, რომელმაც მეორე მსოფლიო ომის პირობებში სამონასტრო ცხოვრების ახლებური მოდელი შემოგვთავაზა, თუმცა იგი მუდამ ხაზს უსვამდა, რომ არსი და გულისგული სამონაზვნო სულისკვეთებისა, შენარჩუნებული უნდა ყოფილიყო (ფორმების მიუხედავად).²⁶

აქ მთავარი ზომიერების განცდა და განსჯის უნარია, რათა კონტექსტური მიდგომა ერთგვარ რელატივიზმში²⁷ არ გადაიზარდოს.

როდესაც ეკლესიის წინაშე მდგარ თანამედროვე გამოწვევებზე ვსაუბრობთ, ვერცერთი მაგალითი ვერ იქნება ისე თვალსაჩინო, როგორც ბიოეთიკა²⁸ და მისი თანმდევი პრობლემატიკა.

ვინაიდან ბიოეთიკა ინტერდისციპლინური კვლევაა და მრავალ საკითხს მოიცავს, აქ მხოლოდ სამ მათგანზე გავამახვილებთ ყურადღებას:

რეპროდუქციული ეთიკა, ევთანაზია და ხელოვნური ინტელექტი.

საბერძნეთის წმინდა სინოდმა ადამიანის სიცოცხლის დასაბამსა და დასასრულთან დაკავშირებულ საკითხებზე პოზიციები ოფიციალური დადგენილებების სახით გამოხატა. ტექსტში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ ეკლესიის მიზანი არა შეზღუდვების დაწესება, არამედ იმ კრიტერიუმების გამოკვეთა და აქცენტირებაა, ცხოვრებისა და ჭეშმარიტებისკენ რომ წარგვიძღვება.

ეკლესია ადამიანის, როგორც ფსიქოსომატური ერთობის დესაკრალიზაციასა და ბიოლოგიზაციას ერიდება. ადამიანი უნდა ჩაისახოს და არა „მომზადდეს.“ გარდა ამისა, ადამიანის ჩასახვის დესექსუალიზებასა და სიყვარულის ელემენტისგან განძარცვას ეკლესია ემიჯნება²⁹, ვინაიდან იგი ადამიანის სხეულს დუალისტური და პლატონური ზიზღით არასოდეს ეკიდებოდა.³⁰

ტექნოლოგიას ეკლესია აღიქვამს, როგორც ღვთის კურთხევასა და კაცობრიობის მონაპოვარს და არც ცვლილებებს უშინდება, თუმცა ემიჯნება მის ზღვარგადასულ გამოყენებას ადამიანის მანქანიზაციისა (რომელსაც რასაც და როცა გინდა, მაშინ შეუცვლი) და მექანიზმების შედეგით. ეს ყოველივე ღვთის შემოქმედებისადმი და ადამიანის პიროვნებისადმი უპატივცემულობაა.³¹

ადამიანი თავისი ცხოვრების სათავე და საბაზი ვერ იქნება, შესაბამისად, ვერც — დასასრულის განმგე. ადამიანის სიცოცხლის ბოლო ისეთივე საკრალურია, როგორიც დაბადება. ნებისმიერი ხელოვნური, არჩევანისმიერი ჩარევა ამ მოვლენაში, რომელიც ღვთის ხელთაა, ეკლესიისთვის მიუღებელია.³² აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება, თუ როგორ უყურებს ეკლესია ტკივილსა და ადამიანური ღირსების საკითხს³³.

სიცოცხლის საწყისსა და დასასრულს შორის ცხოვრების კეთილმოწყობისა და ხარისხის გაუმჯობესების საკითხები დგას, რაშიც დღეს ხელოვნური ინტელექტი უზარმაზარ როლს ასრულებს.

ხელოვნური ინტელექტი, რომელიც ჩვენს ყოველდღიუ-

რობად იქცა გაჯეტებისა და ტექნოლოგიების ხელმისაწვდომობასა და სწრაფ პროგრესთან ერთად, ფართო ცნებაა:

ყოველდღიური ცხოვრებიდან დაწყებული, მედიცინითა და მეცნიერებით დამთავრებული, იგი ყველგან გვხვდება, მაგრამ ახლა ყურადღება მის უკიდურეს გამოვლინებასა და იდეალზე გავამახვილოთ:

ხელოვნური ინტელექტის მწვერვალი და კულმინაცია დღეს ტრანსჰუმანიზმი და სინგულარობაა (როგორც მანქანისა და ადამიანის გონის შერწყმა), რომელიც უკვე მრავალი სამეცნიერო კონფერენციისა და მწვავე დებატების თემა გახდა.

ამ იდეასა და იდეალს კარგად ასახავს ფუტურისტისა და ტექნოლოგიების სპეციალისტის რეი კურცველის წიგნი *Singularity is near* (სინგულარობა უკვე ახლოსაა). ავტორი იმედოვნებს, რომ კაცობრიობა სინგულარობის მეშვეობით უახლოეს მომავალში მოახერხებს სნეულებების, ტკივილის, ფიზიკური უძლურების, ბიოლოგიური ბარიერებისა და სიკვდილის დაძლევას და ამ ეტაპამდე თავის მისაყვანად, საგანგებოდ იღებს დანამატებსა და აბებს.

თვით რეი კურცველის ნაშრომის სათაურები, ანდა მის ვებ-გვერდზე თემატიკის გაშუქების სტილიც („როცა ადამიანი სძლევს ბიოლოგიას“, „მარადიული ცხოვრება“, ანდა „როგორ ვაშენოთ ტვინი“) კარგად წარმოაჩენს, რომ ეს ერთგვარი ნეოანთროპოლოგია და ჩვენი დროის „Homocentric“ და „data-centric“ ნეოფილოსოფიაა (გნებავთ ნეორელიგიაც!). ეს ნეოანთროპოლოგია ადამიანს მხოლოდ ფუნქციებამდე დაიყვანს და მის უკეთეს და უკეთეს ტექნო-შედეგებს

ესწრაფვის, ხოლო ქრისტიანობისთვის ადამიანის ყოფიერების ცენტრი მისი გულია, რომელიც მიმღებელია სულიწმინდის სინათლისა (1 პეტრ.3,15). ქრისტიანობის ეს მიდგომა ნათლად აისახა ისიქასტურ მონაზვნობაში.

ტრანსჰუმანიზმიც, თანამედროვე ეპოქის ფილოსოფიური ქვა და იდეალი, ერთგვარი თეოზისია, ოღონდ თვითგანღმრთობის გაგებით და ძალიან გვახსენებს ადამისა და ევას მცდელობას, პარალელური რეალობა, ღვთისგან ავტონომირებული ყოფიერება შეექმნათ, რასაც „ტყავის სამოსელი“ (შესაქმ.3,21) და ჩვენთვის უკვე ცნობილი შედეგები მოჰყვა.

ქრისტიანობას უკვე აქვს სიკვდილსა და ხრწნაზე, დროსა და სივრცეზე აღმატების გამოცდილება (და ამის მაგალითი წმინდანები არიან წყალზე სიარულით, უხრწნელი სხეულითა და დროსა და სივრცეში გადაადგილების უნარით), რომელსაც ტრანსჰუმანიზმი ასე მიელტვის, ოღონდ ეს საღმრთო ენერგიებთან მაღლისმიერი თანაზიარების შედეგია და არა ადამიანის თვითკმარად გამოცხადების მცდელობა, სადაც ყოველი „ტრანს“ და „ჰიპერ“ საკუთარი თავის ზღვიდან ქეჩოთი ამოთრევას ჰგავს, საკუთარ ბუნებაზე ეგოცენტრულად გადაბიჯებას და შემოქმედსა და ქმნილებას შორის ბუნებრივი იერარქიის წაშლას.

ქრისტიანული ასკეზის, როგორც სიკვდილსა და ხრწნაზე აღმატების მიზანი, დაცემამდელი მდგომარეობის დაბრუნებაა და არა მანიქეური გათავისუფლება სხეულის ტყვეობისგან, მომავალ საუკუნო ცხოვრებაში სხეული სულთან ერთად იდიდება და ადიდება უფალს.

შესაბამისად, მთელი ეს პროცესია ფრიდრიხ ნიცშეს ზე-კაციდან რეი კურცველის სინგულარობის იდეალამდე, ადამიანის თვითკმარობის, თვითსრულყოფისა და თვითგანღმრთობის აპოგეაა, რომელიც ფილოსოფიიდან იწყება და ტექნოლოგიაში აირეკლება³⁴.

„მოძღვარო, ვიცით, რომ მართალს ამბობ და ასწავლი, და არ უყურებ სახეს კაცისას, არამედ სიმართლით გვასწავლი ღმრთის გზას!“ (ლკ.20,21) – მიმართავენ სახარებაში იესოს. ქრისტე, რომელიც მარადიული უფალია ამ სამყაროში, დღესაც კაცობრიობისა და თითოეული ადამიანის გულსა და მოტივებს უყურებს და არა მხოლოდ მის სახეს. ეკლესიის კრიტერიუმი ვერ იქნება ოდენ გარეგნული შედეგი, არამედ მოტივებიც თითოეული ქცევისა.

სიტყვა რომ არ გაგვიგრძელდეს, დასკვნისთვის ვიკითხავდით, თუ სად არის პასუხი ჩვენს მთავარ კითხვაზე – *რატომ ვერ შეიცვლება არა მხოლოდ დოგმა (რაზეც უკვე ვისაუბრეთ), არამედ მიდგომები და ცხოვრების წესიც?* არის კი ეკლესია მართლაც ანაქრონისტული და მეტიც, რეტროგრადული?

ეს პასუხი სწორედ ეკლესიის ბუნებასა და მის გამოცდილებაში უნდა ვეძიოთ.

პირველი, რის გამოც ეკლესია თავის ფუნდამენტს ინარჩუნებს, ჯვარ-აღდგომისეული და ესქატოლოგიური პერსპექტივა და დროის საღმრთო განზომილებაში აღქმა (ამის მაგალითად სტატიის დასაწყისში მოყვანილი წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის სიტყვებიც გამოგვადგება: „სახილველთა ყოველთა ჯვარცმაჲ ჯერ-არს“ და „ზრახულთა ყოველთა

დაფლვად“).

ეკლესიისთვის კაცობრიობის სახსნელად აღსრულებული მოვლენები წარსულის ლიტონი გახსენება როდია, არამედ მათი მარადიული განცდა ვიდრე უკანასკნელ დღემდე, ჟამთა განსრულებამდე, ხოლო საღმრთო იკონომია და წინასაუკუნეთა განზრახვა და განგება ღმრთისა, მხოლოდ ქმნილ დროსა და სივრცეს როდი მოიცავს.

მეორე ასპექტი თვით იმ საკითხთა ბუნებაა, რომელთა ცვლილებასაც ხშირად ითხოვენ.

ეკლესიას იშვიათად სთხოვენ, ტრიადოლოგიური, ან პნევმატოლოგიური, ქრისტოლოგიური ანდა ეკლესიოლოგიური დოქტრინა შეცვალოს, არამედ ცვლილებების მოთხოვნა ხშირად ეხება ანთროპოლოგიურ-სოციოლოგიურ საკითხებს, სახელმწიფოსთან ურთიერთობას და ა.შ.

აქ ავიწყდებათ, რომ გარემო ცვლილებების მიუხედავად, ეკლესიისთვის ამოსავალი წერტილი და კრიტერიუმი სულიწმინდის ტაძრის („არა უწყითა, რამეთუ ტაძარნი ღმრთისანი ხართ, და სული ღმრთისაჲ დამკვდრებულ არს თქვენ შორის?“ – 1კორინთ.3,16.) – ადამიანის ცხოვნებაა.

ეკლესიის ანთროპოლოგიური სწავლება ეფუძნება სახარებას და მის ღმერთკაცობრივ გააზრება-განმარტებას წმინდა მამათა მიერ, შესაბამისად, ძირითად ღირებულებებსა და ფასეულობათა სისტემას ეკლესია ვერ შეცვლის, თუმცა მას, ეპოქის შესაბამისად და თანამედროვე ადამიანის უძღურებათა გათვალისწინებით, სიყვარულსა და სამოძღვრო მზრუნველობაზე დაფუძნებული იკონომიის³⁵ პრინციპით მოქმედება შეუძლია. რასაკვირველია,

იკონომიის პრინციპი გამონაკლისის წესად ქცევას გამოიციხავს.

ამ ყველაფრის ანარეკლია ხელოვნების ქრისტიანული ხედვაც — ხატი უბრალო ნახატი და რელიგიური კიჩი არ არის, არამედ ესქატოლოგიური პერსპექტივის გამოხატულება და ერთგვარი სულიერი სიურრეალიზმია, რომელიც რეალობას სულ სხვა პრიზმაში წარმოგვიდგენს:

ბევრ ხატზე წმინდანს ანატომიის თვალსაზრისით შეუფერებლად დიდი თვალეები, ან ხელეები აქვს (რასაც თავისებური სიმბოლური დატვირთვა ენიჭება), ხოლო სახვითი ხელოვნებისთვის ჩვეული სივრცის პერსპექტივისა და ობიექტთა განლაგების კანონები ხშირად დარღვეულია. პრიორიტეტები, განცდები და გამოცდილებები აქ სხვაგვარად არის დალაგებული. იმავეს ვიტყვით სეკულარულ ხელოვნებაზე, რომლითაც დავიწყეთ:

წმინდისა და საკრალურის სარკისებური ეფექტი და შებრუნებულად გამოსახვა (იესო, როგორც „მე ვარ გზა და ცხოვრება (სიცოცხლე)“ და იესო ჩონჩხის ფორმითა და ბნელი ფერებით, უბიწო ღვთისმშობელი და სკანდალური და ვულგარული ვრეფოკრატუსა³⁶) ეკლესიისთვის ვერ იქნება მხოლოდ ხელოვნების მორიგი ექსპერიმენტი ზუსტად იმ კონტექსტის გამო, რომელშიც ქრისტეს კრებული ამ სამყაროს აღიქვამს. სწორედ ეს არის ეკლესიის ფრთხილი დამოკიდებულების მიზეზი და მას ნაკლები კავშირი აქვს სეკულარული საზოგადოების მიმართ მტრულ დამოკიდებულებასა და კულტურულ რეგრესთან.

თუკი ეკლესიის ესქატოლოგიურ პერსპექტივებს გავი-

ხსენებთ, იგი არა მხოლოდ უაღრესად თანამედროვე გამოდის, არამედ დროსაც კი უსწრებს — იმ ქმნილ და ეფემერულ დროს, რომელსაც კითხვები მეტი აქვს, ვიდრე პასუხები „დასასრულამდე სოფლისა.“

-
1. Περι θεολογίας και της ένσάρκου οίκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ, PG 90, 1108.
 2. Χριστόφορος ο Κυνοκέφαλος — რეალური წმინდანი. მისი ხატი დაცულია ათენის ბიზანტიურ მუზეუმში, აგრეთვე შემორჩენილია ვოლოსის რეგიონის ერთ-ერთი მონასტრის კედელზეც. მისი ხსენება 9/22 მაისს აღინიშნება და განსაკუთრებით ევედრებიან ავდრისა და სეტყვის დროს. არსებობს რამდენიმე მოსაზრება, თუ რატომ გამოისახება წმინდანი ასე და ამ საკითხს ცალკე სტატიაც კი შეიძლება მიუძღვნათ, მაგრამ ფაქტი ერთია: მისი გამოსახულება დღეს მართლმადიდებლურ ტრადიციაში კანონიკური და მიღებულია. მიუხედავად ამისა, ეს ამბავი სახვითი ხელოვნების ახალი და სკანდალური ნიმუშების გასამართლებლად ვერ გამოდგება მოტივაციისა და მსოფლმხედველობრივი პრინციპების სხვაობის გამო.
 3. Από αριστουργήματα μέχρι τερατουργήματα. ბერძნულში ზედმიწევნითი თარგმანით „არისტურგიზმა“ ნიშნავს შედევრს, ხოლო „ტერატურგიზმა“ საშინელ ქმნილებას, ურჩხულებრივს.
 4. Σταύρος Γιαγκάζογλου, *Μαθήματα δογματικής θεολογίας, ερμηνευτικά σχόλια στο Σύμβολο της Πίστεως*, Εκδ. Δόμος 2021, 65-66.
 5. Ιερόθεος Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου και Αγ.Βλασίου, *Πατερική και Σχολαστική θεολογία και το περιβάλλον τους: Με βάση τις προφορικές παραδόσεις του π. Ιωάννου Ρωμανίδη*, Ι.Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου (Πελαγίας), Α' έκδοση, 2021, 189-192.
 6. Ιερόθεος Βλάχος, *Πατερική και Σχολαστική θεολογία και το περιβάλλον τους*, 204.
 7. https://immofo.org.cy/δόγμα-και-ηθική-η-εμπειρία-της-αποκαλύψης/?utm_source=chatgpt.com
Δόγμα και Ηθική. Η εμπειρία της αποκαλύψεως. Οι φορείς της αποκαλύψεως. Εισήγηση στην Α' συνάντηση (23.11.2016) του Εμπροσφωτικού Σεμιναρίου της Ιεράς Μητροπόλεως Μόρφου Ε' Ακαδημαϊκού Έτους (2016-2017).
Μοψხენებელი: Πρεσβύτερος Νεκτάριος Χατζημιχαήλ,
ნავაპეტოსა და წმინდა ვლასისის მიტროპოლიტი იეროთეოს ვლასისის წიგნის, «Εμπειρική Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας κατά τις προφορικές παραδόσεις του π. Ιωάννου Ρωμανίδη» (τόμος Α', 2η έκδοση: გვ. 102-269) მიხედვით.
ასევე იხ. Ιερόθεος Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου και Αγ.Βλασίου, Εμπειρική Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας κατά τις προφορικές παραδόσεις του π. Ιωάννου Ρωμανίδη. Τόμος Α': Έκδοση Β', Ι.Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου, 2011, 125-128.

- აგრეთვე:** https://energeticprocession.wordpress.com/2006/07/12/doctrinal-development-in-orthodoxyuh-not/?utm_source=chatgpt.com
 "Doctrinal development in Orthodoxy?"
 Fr. George Florovsky's "Revelation, Philosophy and Theology" This article originally appeared as "Offenbarung, Philosophic und Theologie" in Zwischen den Zeiten, Heft 6 (München, 1931). Translated from the German by Richard Haugh.
8. Ιερόθεος Βλάχος, *Πατερική και Σχολαστική Θεολογία και το περιβάλλον τους*, 195.
 9. იქვე, 198.
 10. Οίκουμενικοῦ Πατριάρχου Βαρθολομαίου, τοῖς ἐντευξομένοις ἀδελφοῖς καὶ τέκνοις τῆς ἡμῶν μετριότητος ἐν κυρίῳ ἀγαπητοῖς, χάριν καὶ εἰρήν νην παρὰ θεοῦ, *Ἐν συνόδῳ, ἐπετειακὴ ἐκδοσις τοῦ περιοδικοῦ Ἀπόστολος Τίτος με ἀφορμὴν τὴν σύγκλησιν τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Συνόδου τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς τὴν Κρήτην*, κρήτη 2016, 9.
 11. Μακαάριος Αρχιεπίσκοπος Αυστραλίας, *Το Οικουμενικό Πατριαρχεῖο, Ἐκκλησία Ἀρχουσα καὶ Πάσχουσα*, Λιβάνη, Αθήνα, 2023, 181.
 12. Στ. Γιαγκάτζογλου, *Μαθήματα δογματικῆς θεολογίας*, 550.
 13. Στ. Γιαγκάτζογλου, *Μαθήματα δογματικῆς θεολογίας, ερμηνευτικά σχόλια στο Σύμβολο της Πίστεως*, Εκδ. Δόμος 2021, 487.488.491.553.
 14. ნუ აღვეუვევთ აკრიბიბისა და იკონომიბის კანონიკურ პრინციპში, რომელსაც ამ ტექსტშივე ვახსენებთ.
 15. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και συμβολική θεολογία Β', έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*, έκδ.Κυριακίδη, 2016, 367.370.
 16. Στ. Γιαγκάτζογλου, *Μαθήματα δογματικῆς θεολογίας*, 478.
 17. Παναγιώτης Τρεμπέλας, *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμος β', Αθήναι 1959, 317. ტრეპელას ეს სიტყვები დამოწმებული აქვს ნიკონ მაგუკასაც წიგნში *Δογματική και συμβολική θεολογία Β', έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη Δυτική χριστιανοσύνη*, έκδ. Κυριακίδη, 2016, 352.
 18. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και συμβολική θεολογία Β', έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη Δυτική χριστιανοσύνη*, έκδ.Κυριακίδη, 2016, 378.
 19. Στ. Γιαγκάτζογλου, *Μαθήματα δογματικῆς θεολογίας*, 487.488.491.553.
 20. Π.Τρεμπέλας, *Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας*, τόμος β', Αθήναι 1959, 317.
 21. Ν. Ματσούκας, *Δογματική και συμβολική θεολογία Β', έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη Δυτική χριστιανοσύνη*, έκδ.Κυριακίδη, 2016, 367.
 22. https://immorfou.org.cy/δόγμα-και-ηθική-η-εμπειρία-της-αποκαλύψεως/?utm_source=chatgpt.com
 Δόγμα και Ηθική. Η εμπειρία της αποκαλύψεως. Οι φορείς της αποκαλύψεως.Εισήγηση στην Α' συνάντηση (23.11.2016) του Επιμορφωτικού Σεμιναρίου της Ιεράς Μητροπόλεως Μόρφου Ε' Ακαδημαϊκού Έτους (2016-2017).
 მომხსენებელი: Πρεσβύτερος Νεκτάριος Χατζημιχαήλ,
 ნავაქეტოსა და წმინდა ვლასიოსის მიტროპოლიტ ივროთელს ვლასიოს წიგნის, «Εμπειρική Δογματική της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας κατά τις προφορικές παραδόσεις του π. Ιωάννου Ρωμανίδη» (τόμος Α', 2η έκδοση: 83. 102-269) მიხედვით.
სხვვვ იბ. Ιερόθεος Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου και Αγ.Βλασίου, Εμπειρική Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας κατά τις προφορικές παραδόσεις του π. Ιωάννου Ρωμανίδη. Τόμος Α'.Έκδοση Β', Ἰ.μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου, 2011, 125-128.
აგრეთვე: https://energeticprocession.wordpress.com/2006/07/12/doctrinal-development-in-orthodoxyuh-not/?utm_source=chatgpt.com
 "Doctrinal development in Orthodoxy?"
 Fr. George Florovsky's "Revelation, Philosophy and Theology" This article originally appeared as "Offenbarung, Philosophic und Theologie" in Zwischen den Zeiten, Heft 6 (München, 1931). Translated from the German by Richard Haugh.

23. ტრიადოლოგია — სწავლება შესაქმნე, სოტირიოლოგია (გამოხსნაზე), ქრისტოლოგია, პნევმატოლოგია (სულიწმინდის შესახებ), ეკლესიოლოგია, ესქატოლოგია (ბოლო ჟამისა და მომავალ ცათა სასუფეველზე), ქრისტიანული ეთიკა და ა.შ.
24. შავი თეოლოგია ქრისტეს წარმადგენს, როგორც გათავისუფლებისა და მარგინალიზებული ხალხის მხარდამჭერ ღმერთს და, ძირითადად, შავკანიანი კონტექსტის ირგვლივ არის კონცენტრირებული. მას მჭიდრო კავშირი აქვს ვუმენისტურ (გლობალური და ზოგადი ფემინისტურისგან განსხვავებით) თეოლოგიასთან, რომელიც შავკანიანი ქალების პრობლემატიკას იკვლევს. შავი თეოლოგია ხშირად ქრისტესაც შავი ფერის კანით წარმოგვიდგენს, ანუ მთლიანად მორგებულია ლოკალურ კონტექსტს. მისი მთავარი წარმომადგენლები არიან ჯეიმს კოუნი (შავი თეოლოგიის მამამთავარი), კელი ბრაუნ დუგლასი, კორნელ უესტი და დელორეს უილიამსი. შავ თეოლოგიასთან ხშირად აკავშირებენ რასიზმისა და სამართლიანობის, აქტივიზმისა და თანასწორობის სოცო-პოლიტიკურ თემებსაც. ამ პრობლემატიკას ხანგრძლივი დებატები ეთმობა ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოში. ამ დებატებში მონაწილეობის გამოცდილება სტატიის ავტორს 2022-2024 წლებში ჰქონდა. მართლმადიდებელი ეკლესია, რასაკვირველია, რასობრივ დაყოფას ეწინააღმდეგება, მაგრამ მისთვის ამოსავალი წერტილი პირადი ღვაწლი, განწყობილი და თეოზისა და ამ ყოველივეს სოცო-პოლიტიკურ კონტექსტში გადატანას ერიდება.
25. განსაკუთრებული აქცენტი ეკოლოგიისა და გარემოს დაცვის საკითხებზე.
26. Nino Sadzaglishvili, *Maria Skobtsova — Orthodox female witness to ecumenical Commitment: A thesis presented as part of the requirements for the degree of Masters of Advanced Studies in Ecumenical Studies, Geneva University and Bossey Ecumenical Institute, 2024, 8-9*
რომელშიც გამოყენებული მქონდა სტატიები:
Maria Skobtsova, "Toward a New Monasticism I: At the Heart of the World,"
Maria Skobtsova, "Toward a New Monasticism II: Love without Limits,"
გამოცემიდან *Mother Maria Skobtsova: Essential Writings, Modern spiritual masters series* (Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 2003).
27. რეალიზიზმი — მიმდინარეობა, რომელიც ობიექტურ რეალობასა და აბსოლუტს უარყოფს და მიიჩნევს, რომ მოვლენები დამკვირვებლისა და გარემოს შესაბამისად აღიქმება.
28. ბიოეთიკა — მულტიდისციპლინური კვლევა, რომელიც შეისწავლის სიცოცხლესა და მასთან დაკავშირებულ ეთიკურ-სამართლებრივ საკითხებს. 1971 წელს ტერმინი ბიოეთიკა ვან რენსელერ პოტერმა განსაზღვრა, როგორც სიცოცხლისა და უკეთესი ცხოვრების მეცნიერება. ქრისტიანული ბიოეთიკის საგანია სიცოცხლის საწყისისა და დასასრულზე, აგრეთვე მის ხარისხთან დაკავშირებული საკითხების საეკლესიო რეგულაციების თანახმად განხილვა.
29. I. Σύντομος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Επιτροπή βιοηθικής, Επίσημα κείμενα βιοηθικής: Μεταμοσχέσεις, Ευθανασία, Υποβίθισιμνη αναπαράγαγι, Αθήνα 2007, 52-72.
30. არქიმანდრიტი ფილოთეოს ფარონი, „მატერია, სხეული და სიყვარული ქრისტიანულ გარდამოცემაში“, ნინო საძაგლიშვილის თარგმანი <https://lireusi.wordpress.com/2018/04/26/მატერია-სხეული-და-სიყვ/>
დედანი იხ. Φιλόθεος Φάρος, Έρωτος φύσις, Αρμός, Αθήνα, 2015.
31. I. Σύντομος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Επιτροπή βιοηθικής, Επίσημα κείμενα βιοηθικής: Μεταμοσχέσεις, Ευθανασία, Υποβίθισιμνη αναπαράγαγι, Αθήνα 2007, 52-72.
32. I. Σύντομος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Επιτροπή βιοηθικής, Επίσημα κείμενα βιοηθικής: Μεταμοσχέσεις, Ευθανασία, Υποβίθισιμνη αναπαράγαγι, Αθήνα 2007, 31-48.
33. დამატებით ტკივილის შესახებ იხ.
Γεώργιος Μαντζιρίδης, «Το παράδοξο του πόνου» წიგნში: Χριστιανική Ηθική Β'. Ανθρώπος και Θεός, άνθρωπος και συνάνθρωπος, υπαρξιακές και βιοηθικές θέσεις και προοπτικές, Ι.Μονή Βατοπαιδίου, 2015.
და აგრეთვე:
Κωνσταντίνος Κορναράκης, «Ο «σοφός ἄρρωστος» δὲν ἀπελπιζέται:
Ἡ νηπτική ἐλπίδα καὶ οἱ ψυχολογικές προοπτικές της στὴ σκέψη τοῦ ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου.»

34. კრეტაზე, მსოფლიო საპატრიარქოსა და ავსტრალიის ეპარქიის ორგანიზებით გამართულ ბიოეთიკის მეორე კონფერენციაზე (30.11.–1.12.2024) წაკითხული მოხსენებიდან: „Η σύγχρονη φιλοσοφία του Μετανθρωπισμού: Από τον Homo sapiens στον Homo Deus. Ορθόδοξη, θεολογική προσέγγιση“, რომელშიც გამოყენებული მქონდა რამდენიმე საყურადღებო წყარო:
– Marius Dorobantu, “Imago Dei in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for a Science-Engaged Theology, Christian Perspectives on Science and Technology», New Series, Vol. 1 (2022), 185.
– Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near: When humans transcend biology*, Penguin Group, 2005, <https://paisdospuntocero.files.wordpress.com/2018/04/book-kurzweil-singularity-is-near-1.pdf>, ανάκτηση: 22-12-2023.
რადგანაც აღნიშნული წიგნის ელექტრონულ ვერსიას გვერდების ნუმერაცია არ გააჩნდა, იხ. თავი 4.
– Brandon Gallaher, *Godmanhood vs Mangodhood: An Eastern Orthodox Response to Transhumanism*, *studies in Christian Ethics* 2019, Vol. 32(2), 207.
– Kallistos Ware, “The unity of the human person: The body-soul relationship in Orthodox Theology?” https://apostoliki-diakonia.gr/en_n/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=dogma&main=technology&file=Kallistos.html ανάκτηση: 22-12-2023.
35. იკონომია — გამონაკლისი, ადამიანისადმი სიყვარულით დაშვებული, მისი პირადი მდგომარეობის გათვალისწინებითა და სამოქდლო სიბრძნით. მისი საპირისპიროა აკრიბია — წესი, ეკლესიის კანონებით დამკვიდრებული და განმტკიცებული პრაქტიკა.
36. Βρεφοκρατούσα — ბერძნ. ყრმის მპყრობელი. ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მართლმადიდებლური ხატის სახელწოდება.

უსცვალეებელი და ცვალეებადი ქრისტიანობაში

თეიმურაზ ბუაძე

წიგნში “*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*”¹ კირკეგორი ჰყვება შეშლილის ისტორიას, რომელიც თავშესაფრიდან გამოიპარა. ის ცდილობს, მის გარშემო მყოფებს თავი ნორმალურად მოაჩვენოს. ამ მიზნით გადაწყვეტს, მხოლოდ ყველასთვის ცნობილ ფაქტებზე ისაუბროს, თუმცა მას მალევე ამოიცნობენ და თავშესაფარში დააბრუნებენ. მისი წარუმატებლობის მიზეზი ფაქტოლოგიური შეცდომები კი არაა, არამედ არასწორი დამოკიდებულება მათ მიმართ. მას არ შეუძლია პირველ ხარისხოვნისა და მეორე ხარისხოვნის ერთმანეთისგან გარჩევა, ანუ არ აქვს უნარი დაინახოს, როდის აქვს ფაქტს ღირებულებითი

მნიშვნელობა და როდის არა. ცხადია, კირკეგორს ამ იგავით იმის თქმა სურს, რომ ჯანსაღი სულიერი ცხოვრება ფასეულობათა იერარქიულ შკალას, ანუ მთავრისა და მეორე ხარისხოვნის გარჩევის უნარს ეფუძნება.

მთავრისა და მეორე ხარისხოვნის ერთმანეთისგან გარჩევის უნარი იმიტომაცაა ეგზისტენციალურად მნიშვნელოვანი, რომ ის გვეხმარება გავაცნობიეროთ, რა უნდა იყოს ჩვენში და ჩვენს ცხოვრებაში უცვალელები და რა უნდა ექვემდებარებოდეს ცვალეებადობას. ჩვენ შემთხვევით არ ვიხმარეთ სიტყვები „უნდა“ და „ეგზისტენციალური“. აქ მოდალური ზმნა „უნდა“ ფასეულობით ანუ, როგორც იტყვიან, აქსიოლოგიურ არჩევანს გულისხმობს, ცხადია, რომ ყოველი ასეთი არჩევანი, რომელიც ჩვენი ცხოვრების შინაარსს განსაზღვრავს, ეგზისტენციალურ მნიშვნელობას ატარებს.

უცვლელი ფასეულობები, რომლებიც ჩვენს ცხოვრებასეულ ორიენტაციებს, მისწრაფებებს, მსოფლმხედველობრივ და ზნეობრივ პრინციპებს განაპირობებს, ჩვენი პიროვნული იდენტობის² საფუძველია. პიროვნული იდენტობის შენარჩუნება და დაცვა გარდაუვალი აუცილებლობით უკავშირდება მისი (პიროვნების) გამოვლინებების ცვალეებადობას, რომელიც არამდგრად გარე სამყაროსთან ადაპტაციის მუდმივ პროცესს მოაქვს. ადამიანი, პატარა ბავშვობიდან მოყოლებული — მოხუცებულობამდე, ინარჩუნებს საკუთარ პიროვნულ იდენტობას ანუ „მეს“, თუმცა ასაკის ცვლილებასთან ერთად გამუდმებით იცვლება მისი პიროვნული გამოვლინებები. ცვალეებადობის აუცილებლობა ცხოვრებას მოაქვს, უცვალელები კი ჩვენი თვითცნობიერების, ჩვენი პიროვნული იდენ-

ტობის საფუძველია. ამიტომაც არის უცვალელებისა და ცვალელების გაცნობიერება და მათი ერთმანეთისგან მკვეთრად განცალკევება ეგზისტენციალური ამოცანა ყველა ჩვენგანის ცხოვრებაში.

უცვალელებს ფასეულობათაგან, რომლებსაც ჩვენი პიროვნული იდენტობა უნდა დაეფუძნოს, ყველა თუ არა, უდიდესი ნაწილი მაინც, რელიგიური წარმოშობისაა, რადგან მხოლოდ ჭეშმარიტი რელიგიაა თავისი ბუნებით ზედროული და, აქედან გამომდინარე, მარადიული ღირებულებების წყარო. ყველაფერი, რაც დროში წარმოიშობა და თავის არსებობას ეპოქალურ გარემოებებს უმაღლის, დროშივე კარგავს აქტუალობას, ქრება ან გადაგვარებას განიცდის. ამიტომაცაა, რომ უმაღლესი ფასეულობები, იქნება ის ეროვნული სიწმინდეები თუ კულტურული ფასეულობები, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში განსაზღვრავდა ხალხების, საზოგადოებებისა თუ კერძო პიროვნებების ცხოვრებისეულ საზრისსა და ორიენტირებს, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ უკავშირდება რწმენას, რელიგიურ კულტებსა და სიწმინდეებს. განა ამის მიმანიშნებელი არაა, რომ ეტიმოლოგიურად სიტყვა „კულტისგან“ მომდინარეობს „კულტურა“, რომლის შინაარსი სხვა არაფერია, თუ არა გაზიარებული ფასეულობები?

რელიგიურ კონტექსტში სიტყვები „უცვალელები“ და „ცვალელები“ ითარგმნება როგორც „მარადიული“ და „წარმავალი“, ხოლო მორწმუნეების რელიგიური ენერგია და ძალისხმევა მარადიულის დაცვისა და შენარჩუნებისკენაა მიმართული. ამიტომაც ატარებს რელიგიური ცნობიერება და ცხოვრების წესი კონსერვატიულ ხასიათს, ამ სიტყვის

საუკეთესო გაგებით, რადგან კონსერვატორებს სწორედ ეს პრინციპი აერთიანებს: განასხვაო ის, რაც ცვალელებას არ უნდა ექვემდებარებოდეს იმისგან, რაც ცვლილებებს მოითხოვს, რათა პირველი უცვლელად შენარჩუნდეს. მართალია, კონსერვატიზმი უმეტეს შემთხვევაში რაღაც ძველის შენარჩუნებას უკავშირდება, მისთვის ცვალელებადობა ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც მუდმივობა, რადგან ლათინური სიტყვა *conservare*, რომელიც ამ ცხოვრებისეული პოზიციის ეტიმოლოგიური საფუძველია, „შენარჩუნებას“, „დაცვასა“ და „გაფრთხილებას“ ნიშნავს და არა „გაქცევებას“. ცხადია, შემთხვევითი არაა, რომ თავად კონსერვატორები თავიანთი მრწამსის საილუსტრაციოდ ხშირად იყენებენ იალქნიანი გემის მაგალითს. გემის კაპიტნის მთავარი, უცვალელები ამოცანაა, ხომალდის დანიშნულების ადგილზე მიყვანა, რომლისთვისაც მას იალქნების პოზიციის ხშირი ცვლილება მოუწევს ქარის მიმართულების მუდმივი ცვალეობის გამო.

თქმა არ ჭირდება, რომ არსად ისე აუცილებელი არ ჩანს უცვალელებსა და ცვალელებს შორის მკაცრისაზღვრის გავლება, უცვალელების მკაცრად შენარჩუნება, ხოლო ცვალელების დროულად შეცვლა, როგორც მართლმადიდებლობაში, ანუ მართლმადიდებელ ეკლესიაში; მისი (ეკლესიის) იდენტობა გამოცხადებით, უცვალელებს საეკლესიო დოგმებს ეფუძნება, მისიონერული მოწოდება კი მიდგომებისა და ადაპტაციის განუწყვეტელ ცვალელებადობას მოითხოვს, რადგან მართლმადიდებლურ ეკლესიას, არსებობის ორიათასწლოვანი ისტორიის განმავლობაში სხვადასხვა ეპოქალური,

კულტურული, ცივილიზაციური, გეოგრაფიული და ა.შ. თავისებურების პირობებში მოუწია არსებობა და ღვთის სიტყვის ქადაგება. განა პავლე მოციქულიც არ წერს თავის ერთ-ერთ ეპისტოლეში: „ღმერთმა მოგვცა იმისი ძალა, რომ ახალი აღთქმის მსახურნი ვიყოთ; არა ასოსი, არამედ სულისა, ვინაიდან ასო კლავს, ხოლო სული აცოცხლებს“ (II კორ. 3:6). ამ სიტყვებით პავლე მოციქული იმას გვეუბნება, რომ ჭეშმარიტების მსახურება მხოლოდ მთავრის, არსებითის (სული) გამოყოფითა და მისი ერთგულებითაა შესაძლებელი, გარეგანის (ასო) გაფეტიშებას კი სიკვდილი, ანუ ჭეშმარიტებისგან დაშორება მოაქვს.

კათოლიციზმისა და პროტესტანტიზმის მაგალითებზე ძალიან ნათლად და, ამავე დროს, სიღრმისეულად ვლინდება სავალალო შედეგები, რომლებიც უცვალელებისა და ცვალელების მკაცრად გამიჯვნისა და კონსერვატიული პრინციპის დაცვის უგულებელყოფამ შეიძლება მოიტანოს. აქ მხედველობაში გვაქვს ორი რამ:

- I. კათოლიკურმა ეკლესიამ არაერთგზის შეცვალა ბევრი ისეთი რამ, რომელთა ცვლილება არ ეგებოდა.
- II. პროტესტანტიზმმა კი უარყო და არ მიიღო ცვლილებები, რომლებიც ეკლესიას, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, აუცილებლად უნდა განეცადა საუკუნეების განმავლობაში.

პირველის ერთ-ერთ (თუმცა არა ერთადერთ) საილუსტრაციო მაგალითად დოგმები გამოდგება, მეორისა კი *sola scriptura*-ს³ პრინციპი. ჩვენი სტატიის არსებითი ნაწილი სწორედ ამ შეცდომების ეკლესიოლოგიური⁴, სოტერიოლოგიუ-

რი და ტელეოლოგიური თვალსაზრისით ანალიზსა და შეფასებას გვინდა დავუთმოთ.

სანამ უშუალოდ ამ ანალიზზე გადავალთ, ბუნებრივია, მანამდე მცირედ მაინც უნდა შევეხოთ ქრისტიანული დოგმისა და *sola scriptura*-ს ბუნებას. ჯერ პირველით დავიწყოთ.

ქრისტიანული დოგმის დანიშნულებაა წმინდად, ანუ რაიმეს მიმატების ან გამოკლების გარეშე გამოხატოს გამოცხადებითი ჭეშმარიტება. ეს უკანასკნელი ისეთი ცოდნაა, რომელიც მხოლოდ ღმერთისგან მიიღება და რომელზეც ადამიანურ გონებას საკუთარი ძალით ხელი არ მიუწვდება. ცოდნის ამ სფეროს მიეკუთვნება, მაგალითად, ტრიადოლოგია (სწავლება ყოვლადწმინდა სამების შესახებ); ქრისტოლოგია (სწავლება იესო ქრისტეს ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების, მისი მკვდრეთით აღდგომისა და ზეცად ამაღლების შესახებ), სწავლება ეკლესიის ერთადერთობაზე, საშინელ სამსჯავროზე და ა. შ. რაკი დოგმების ფუნქცია არსებითად ღვთისგან მიღებული გამოცხადებითი ჭეშმარიტების შეუცვლელი დაცვაა, ისინი ზემოხსენებული სფეროების გარეთ არ გადიან. სწორედ ამის გამოა, რომ ქრისტიანული დოგმები არ არის „დოგმატური“ ამ სიტყვის უარყოფითი გაგებით. ისინი არ ზღუდავს ადამიანის გონებას იმ სფეროში, სადაც ის კომპეტენტურია, ანუ იქ, სადაც მეცნიერულ კვლევასა და უშუალო, ადამიანურ გამოცდილებას ექვემდებარება. ქრისტიანული დოგმატიკა არ იჭრება კერძო მეცნიერებების სფეროში, მაგალითად — ქიმიაში, ფიზიკაში, მედიცინაში და ა.შ. ის თავს არ ახვევს საზოგადოებას პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური ცხოვრების საკრალურ, დოგ-

მატიზებულ ფორმებს. ამით განსხვავდება ის, ვთქვათ, კომუნისტური ან სხვა რეალურად დოგმატური ბუნების მქონე იდეოლოგიებისგან.

მართლმადიდებლური დოგმატიკა, არსებითად, სხვა არაფერია, თუ არა ნახევარგვერდიანი „მრწამსის“ პერიფრაზირება ფილოსოფიურ ტერმინებში. ამ პერიფრაზირების აუცილებლობა ერესების გაჩენამ მოიტანა. ერეტიკოსები ხშირად მრწამსისგან განსხვავებულ სწავლებას ფილოსოფიური ტერმინებით გამოხატავდნენ. ამ განსხვავების საპირისპიროდ აყალიბებდნენ წმინდა მამები მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე დოგმებს. დოგმებშიც გამოყენებულია ფილოსოფიური ტერმინები, ოღონდ ისინი ყალიბდებოდა მრწამსის შინაარსის ზედმიწევნით გამოსახატავად და არა მისგან განსხვავებული დებულებების გადმოსაცემად. დოგმის დანიშნულება არ არის მრწამსის ცვლილება, მასზე რაიმე არსებითის, ახლის დამატება, არამედ უარყოფა იმ სიახლისა, რომელიც მცდარ ერეტიკულ მოძღვრებას მოაქვს. მართლაც, ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების „ჰომოუსიო“ (ერთარსი) უპირისპირდება არიანიზმის მიერ შემოტანილ მანამდე არარსებულ ერეტიკულ სწავლებას, ქალკედონის კრება კი სიტყვებით – „განუცალკევებლად“ და „განუყოფლად“ – ნესტორიანულს, ხოლო სიტყვებით – „შეურევნელად“ და „შეუცვლელად“ – მონოფიზიტურს. სწორედ ამიტომ, რომ დოგმები ეკლესიაში მისი დაარსებისთანავე არ ჩამოყალიბებულა და მოგვიანებით ფორმულირდა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე. სამაგიეროდ, ეკლესიაში თავიდანვე იყო მრწამსი, რომელიც წმინდა წერილისგან

ამოღებული გამოცხადებითი ჭეშმარიტების გამოხატველი ფრაზებისგან შედგებოდა. რაკი დოგმის ფუნქცია, უპირველეს ყოვლისა, მრწამსში გამოხატული ჭეშმარიტების დაცვაა და მისი არსებობის აუცილებლობა მხოლოდ ერესების გაჩენამ მოიტანა, ახალ დოგმას არ შეუძლია უკვე არსებულ გამოცხადებით ჭეშმარიტებას რაიმე არსებითი შემატოს, მისი სიახლე მხოლოდ გამოხატვის ფორმაში, ანუ პერიფრაზირებაში ვლინდება. ეკლესიაში თავიდანვე არსებული გამოცხადებითი ჭეშმარიტების შეუცვლელად დაცვის მოთხოვნა გამოხატულია თავად უფლისა და პავლე მოციქულის სიტყვებში. მართლაც, იოანეს სახარებაში (14:26) უფალი ჰპირდება მოციქულებს, რომ სულიწმინდა, რომელსაც მამა მისი სახელით მოავლენს, „გაგახსენებთ ყველაფერს, რაც გითხარით“. ეს ნიშნავს, რომ სულიწმინდა რაიმე არსობრივად ახალ სწავლებას კი არ მოიტანს, არამედ მოციქულებს იმის სწორად გაგებაში დაეხმარება, რაც მათ უკვე მიიღეს განკაცებული ლოგოსისგან. პავლე მოციქულიც გალატელთა მიმართ ეპისტოლეში (1:8) აცხადებს, რომ თვით ანგელოზებსაც არ აქვს უფლება, მორწმუნეებს ისეთი რამ ახარონ, მოციქულებს რომ არ უქადაგიათ.

ზემოქმულის საპირისპიროდ, ე. წ. „დოგმატური განვითარების“ კათოლიკური კონცეფცია ამტკიცებს, რომ ახალ დოგმატებს, უკვე არსებულის „გაღრმავებისა“ და „განვითარების“ გზით, არსებითად ახალი ჭეშმარიტებების მოტანა შეუძლია. ასეთი „გაღრმავებისა“ და „განვითარების“ შედეგია დოგმები, რომლებსაც არათუ იცნობს ეკლესიის წმინდა გადმოცემა, არამედ წინააღმდეგობაშიც კი მოდის მათთან.

ასეთი დოგმების მაგალითებია: ფილიოქვე („და ძისაგანაც“), ის საბოლოოდ დადასტურდა ლიონის მეორე (1274) და ფლორენციის (1438-1445) კრებებზე; ქალწულ მარიამის უბიწო ჩასახვა (1854); პაპის უცდომელობა *ex cathedra* (1870) და ა. შ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ლუთერმა *sola scriptura*-ზე დაყრდნობით უარყო ეკლესიის წმინდა გადმოცემა, იერარქია, წმინდანებისა და ხატების თაყვანისცემა და ა.შ. მან ეს გააკეთა იმ საბაბით, რომ წმინდა წერილი მათზე პირდაპირ არ საუბრობს. ამის მიზანი კი, მისივე სიტყვებით, „ეკლესიის პირვანდელი სიწმინდის აღდგენა“ იყო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ლუთერი ფიქრობდა, რომ საუკუნეების განმავლობაში არაფერი უნდა შეცვლილიყო ეკლესიის ცხოვრების გარეგან გამოხატულებებშიც კი. მისი ასეთი პოზიცია არა მარტო გაუმართლებელია ეკლესიოლოგიური თვალსაზრისით, არამედ თავისთავადაც ალოგიკურია. ეკლესიოლოგიური თვალსაზრისით, „პირვანდელი სიწმინდის აღსადგენად“ არათუ აუცილებელი, არამედ გაუმართლებელია პირველი საუკუნის ეკლესიის ბრმად კოპირების მცდელობა. ეკლესიაში არ უნდა იცვლებოდეს დოგმები, ანუ გამოცხადებითი ჭეშმარიტება და საკრამენტულ ცხოვრების არსი, რაც მისი იდენტობის განმსაზღვრელია, მაგრამ უნდა იცვლებოდეს და მდიდრდებოდეს ამ ცხოვრების გარეგნული გამოვლინებები. მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობა დევნულობის მდგომარეობიდან რომის ძლევამოსილი იმპერიის სახელმწიფო რელიგიად იქცა, ეკლესია ახალი გამოწვევების წინაშე დადგა, რასაც გარკვეული ცვლილებების აუცილებლობა მოჰყვა: ახალმა ადმინისტრაციულმა

ამოცანებმა პატრიარქების, მიტროპოლიტებისა და არქიეპისკოპოსების არსებობა მოიტანა. ამ დროს შეიცვალა ძველი ეპისკოპოსების მხოლოდ გარეგანი ადმინისტრაციული სტატუსი, მაგრამ მათ, როგორც მღვდელმსახურთა საკრამენტულ უფლებებსა და მოვალეობებს, არც მიმატებია რამე და არც დაჰკლებია. მღვდელმსახურებისა და ეკლესიის წევრების ცხოვრებისა და მსახურების ახალ გარემოებებს ახალი კანონიკური დადგენილებებისა და მათი კოდიფიკაციის აუცილებლობა მოჰყვა; ეკლესიას საშუალება მიეცა, ღიად და უფრო ფართოდ გაეშალა საგანმანათლებლო და მისიონერული მოღვაწეობა და სოციალური მსახურება, რამაც ბუნებრივად განაპირობა შესაბამისი ინსტიტუციური ცვლილებები მის ადმინისტრაციულ სტრუქტურებში და ა. შ. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ დროს იცვლებოდა ეკლესიის მხოლოდ გარეგანი გამოვლინებები და არა მისი არსი, ანალოგიურად მოზრდილი ადამიანისა, რომელიც განსხვავდება იმისგან, როგორიც ჩვილობის ასაკში იყო, თუმცა მასთან იგივე იდენტობა აერთიანებს. რაც შეეხება წმინდა წერილის ერთადერთ ავტორიტეტად გამოცხადებას ქრისტიანული რწმენისა და ცხოვრების საქმეში, უნდა აღინიშნოს, რომ ეკლესია კი არ წარმოიშვა ახალი აღთქმის წმინდა წერილიდან და მასში კი არ პოულობს თავისი არსებობის საფუძველს, როგორც ეს ლუთერს წარმოუდგენია, არამედ, პირიქით, ახალი აღთქმის წმინდა წერილი შეიქმნა ეკლესიის წიაღში, რომელიც მისი დამაარსებელი მოციქულების ქადაგების გაგრძელებაა. როგორც ტერტულიანე სამართლიანად აღნიშნავს, წმინდა წერილი ეკლესიის

წიგნია და წმინდა გადმოცემის გარეშე შეუძლებელია მისი სწორად გაგება. ლუთერისა და, ზოგადად, პროტესტანტიზმის ალოგიკური პოზიცია შემდეგი ფაქტიდანაც ჩანს: ახალი აღთქმის წმინდა წერილის შემადგენლობა (27 წიგნი) ეკლესიამ დაადგინა. მას რამდენიმე საუკუნე დასჭირდა სულიერ გამოცდილებაზე დაყრდნობით ერთმანეთისგან განესხვავებინა კანონიკური ანუ ღვთივსულიერი ტექსტები აპოკრიფულისგან. ლუთერი დემონსტრაციულად უარყოფს წმინდა გადმოცემას, თუმცა უკრიტიკოდ იღებს ამ გადმოცემის მიერ დადგენილ წმინდა წერილის კანონს. როგორც ხდება ხოლმე, არასწორ პოზიციაზე მდგომი ადამიანი ვერ ითვალისწინებს ან შეგნებულად უგულებელყოფს ფაქტებს, რომლებიც მას ეწინააღმდეგება. კერძოდ, თავად ახალი აღთქმის წმინდა წერილზე არ შეიძლება მისი კანონიკურობის ფორმალური დაფუძნება. როდესაც მოციქულები „წერილს“ ახსენებენ, იქ ძველი აღთქმის წმინდა წერილის წიგნებს გულისხმობენ. მოციქულთა არცერთი ეპისტოლე არ ამოწმებს, რომ ის კანონიკური ტექსტების ნაწილია. უფრო მეტიც, ზოგიერთი წმინდა მამა და ძველი ადგილობრივი ეკლესია რაღაც პერიოდამდე წმინდა კლიმენტი რომაელის პირველ ეპისტოლესა და ჰერმიას „მწყემსს“ მიიჩნევდა კანონიკურ ტექსტად. თვით იოანეს „აპოკალიფსი“ წმინდა წერილში საბოლოოდ მხოლოდ მე-5 საუკუნეში დამკვიდრდა. ლუთერის ალოგიკური პოზიციის საილუსტრაციო უამრავი მაგალითიდან შეიძლება კიდევ რამდენიმე მოვიყვანოთ: წმინდა წერილში არსად გვხვდება ტერმინი „სამება“, მასში ვერ ვნახავთ ლოცვას, რომელიც პირადად იესო ქრის-

ტესადმია მიმართული, თუმცა ლუთერი მათ კანონიერებას არ უარყოფს. ის ასევე არ უარყოფს მსოფლიო საეკლესიო კრებების მიერ დადგენილ ზოგიერთ დოგმასაც. ეს ყველაფერი მიუთითებს, რომ ფუნდამენტურად არასწორია ეკლესიაში ყველაფერი უცვალელებლად მიიჩნიო.

ადვილი დასანახია, რომ ჩვენ აქამდე ვცდილობდით უცვალელებისა და ცვალელების არასწორი დიალექტიკა კათოლიციზმისა და პროტესტანტიზმის მართლმადიდებლობისგან განსხვავების ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორად წარმოგვეჩინა. ამ სამ კონფესიას შორის არსებული განსხვავება ფუნდამენტურ ხასიათს ატარებს, რადგან ის ქრისტიანული რწმენის არსებით ელემენტებს ეხება. ამის საჩვენებლად უპრიანი იქნება განვიხილოთ, როგორ შეესაბამება თითოეული მათგანი ქრისტიანული გამოცხადების უმთავრეს ელემენტებს: სოტერიოლოგიურს (გამოხსნის აუცილებლობა) და ტელეოლოგიურს (ადამიანის განდმრთობა). ამ ელემენტების ფუნდამენტურ მნიშვნელობას თავად ქრისტიანობის ყველა სხვა რელიგიისგან განმასხვავებელი თავისებურებები განაპირობებს: მისი გამოცხადების სპეციფიკური ფორმა (ღვთის განკაცება) და შინაარსი (ადამიანური ბუნების დაცემულობა, გამოხსნის აუცილებლობა და ამის შეუძლებლობა კაცთაგან).

ჩვენი ამოცანის გასაადვილებლად კარგი იქნება, თუ ქრისტიანული გამოცხადებიდან მუხლობრივად გამოვყოფთ რამდენიმე უმთავრეს პუნქტს:

ადამისა და ევას პირველყოფილმა ცოდვამ ადამიანური ბუნების საყოველთაო დაცემულობა გამოიწვია.

ადამიანური ბუნების დაცემა გამოიხატება ცოდვისადმი დაუძლეველ მიდრეკილებაში. ადამიანს შეუძლია თავი აარიდოს რომელიმე კონკრეტულ ცოდვას, მაგრამ ვერ გაეცემა ცოდვილიანობას, ანუ გაცნობიერებულად თუ გაუთვინცნობიერებლად მაინც ჩაიდენს რაღაც სხვა ცოდვას. ადამიანური ბუნების დაცემულობა საყოველთაო ემპირიული მოცემულობაა. კაცობრიობის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში ადამიანები ყველგან და ყოველთვის რაღაც ცოდვას ჩადიოდნენ. ამის გამოა, რომ მართლმადიდებლური ასკეტური ტრადიცია ცოდვას უფრო უძლურების, ანუ დაავადების გამოხატულებად მიიჩნევს, თუმცა, ამავე დროს, არ უარყოფს იმასაც, რომ უმეტეს შემთხვევაში ის (ცოდვა) გადაწყვეტილების,, ანუ ნებაყოფლობითი არჩევანის შედეგია. პრინციპში, ცოდვისადმი მიდრეკილება და ნებაყოფლობითი არჩევანი ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება, პირიქით, ისინი ერთმანეთს განაპირობებენ. ამ უკანასკნელის მიუხედავად, მართლმადიდებლებს სწამთ, რომ ადამიანს სულიწმინდის დახმარებით შეუძლია სიკეთე ჩაიდინოს (სინერგია). ამით განსხვავდება მართლმადიდებლობა პროტესტანტიზმისგან, რომელიც მთლიანად უარყოფს სულიერ თავისუფლებას ადამიანში (სიკეთის თავისუფალ არჩევანს). ამის გამოა, რომ პროტესტანტი „ღვთაებრივი ამნისტიის“ იმედგადაქრისტიანული ეკლესიის ასკეტურტრადიციას (ცოდვასთან ბრძოლის საუკუნოვან გამოცდილებას) უარყოფს. რაც შეეხება კათოლიკეებს, ისინი ცოდვაში უფრო დანაშაულს (ასე ვთქვათ, იურიდიულ ასპექტს) ხედავენ, ვიდრე უძლურების, დაავადების გამოვლინებას. ამის გამოხატუ-

ლებაა სატისფაცციის (შეურაცხყოფილი ღმერთის კეთილი საქმეებით დაკმაყოფილების) მოძღვრება და მასზე დაფუძნებული ინდულგენციებით ვაჭრობის პრაქტიკა, რომელსაც წმინდა სამოციქულო გადმოცემა არ იცნობს.

ადამიანს არ შეუძლია საკუთარი ძალისხმევით განიკურნოს თავი დაცემული ადამიანური ბუნებისგან (გულის ვნებებისგან განწმენდა) და თავიდან აიცილოს საკუთარი ბუნების დაცემულობის შედეგები (გარდაცვალების შემდეგ მისი უკვდავი სულის ჯოჯოხეთში მოხვედრა).

ამ დებულების პირველი ნაწილიც საყოველთაო ემპირიული მოცემულობაა. კაცობრიობის არსებობის მთელი ისტორიის განმავლობაში ყველა ხალხსა და კულტურაში არსებობდნენ ფილოსოფოსები, მოძღვრები, რელიგიური ფიგურები, ავტორიტეტული ტექსტები, რელიგიური ტრადიციები და ა. შ., რომლებიც ადამიანებს სწორი ცხოვრებისკენ მოუწოდებდნენ და მისკენ მიმავალ გზას მიუთითებდნენ, მაგრამ ამაოდ. ჯერ ერთი, ამ საკითხთან დაკავშირებით არასოდეს არსებულა ერთიანი აზრი, მეორე, მაშინაც კი, როდესაც ადამიანს გულწრფელად სჯერა რომელიმე მოძღვრების ან რელიგიური ტრადიციისა და სურვილი აქვს, მას მისდიოს, მაინც ვერ ახერხებს ამის სათანადოდ გაკეთებას. მართლმადიდებლური ასკეტური ტრადიციის თანახმად, გაცნობიერება იმისა, რომ ადამიანს ღვთაებრივი მადლის შეწევნის გარეშე სიკეთის გაკეთება და ღვთის მცნებების აღსრულება არ შეუძლია თავმდაბლობის და წმინდა ცხოვრების საფუძველთა საფუძველია. მართლმადიდებლური ასკეტუ-

რი ტრადიციის თანახმად, „კეთილ საქმეებს“ თავისთავადი ღირებულება არ გააჩნია, ღმერთი ადამიანურ საქმეებს მაშინ აძლევს ფასს, როდესაც ისინი გულის შემუსვრილების (საკუთარი უძღურების განცდის), თავმდაბლობისა და გულწრფელი რწმენის გამოვლინებაა. ამის საპირისპიროდ, კათოლიკეები სიკეთედ მიიჩნევენ ისეთ საქმეებს, რომლებიც ღმერთის სახელით კეთდება და თანხმობაშია უფლის მცნებებთან. კათოლიკური ზნეობრივი ღვთისმეტყველების თანახმად, ასეთ საქმეებს ინტრინსიკური (თავისთავადი, სხვებისგან დამოუკიდებელი, შინაგანი) ღირებულება აქვთ. კეთილი საქმეების ამგვარ გაგებას ეფუძნება ზეჭარბი დამსახურების კათოლიკური მოძღვრება, „თანაგამომსხნელის“ (Co-Redemptrix) კათოლიკური კონცეფცია, ინდულგენციებით ვაჭრობის პრაქტიკა, სწავლება განსაწმენდელის არსებობის შესახებ და ა. შ. ამ ჩამონათვალის არცერთი ელემენტი სამოციქულო წმინდა გარდამოცემის ნაწილი არაა, ისინი ამ წმინდა ტრადიციის დამახინჯების გამოვლინებებია. რაც შეეხება პროტესტანტებს, ისინი მეორე უკიდურესობაში ვარდებიან და არა მარტო კეთილი საქმეების კათოლიკურ კონცეფციას უარყოფენ, არამედ სინერგიის (ღმერთთან თანამოქმედების) მართლმადიდებლურ სწავლებასაც. ამის გამო უარყოფენ პროტესტანტები ბერ-მონაზვნური ცხოვრების ტრადიციას, ისინი ლაპარაკობენ არა ადამიანის განწმენდასა და სულიერ სრულყოფაზე, არამედ „გამართლებაზე“ (Justificatio), რომელშიც წმინდად იურიდიულ შინაარსს დებენ. პროტესტანტების მიხედვით, ღმერთი ადამიანს „გამართლებას“, ანუ ცოდვებისგან ამნისტიას, მხოლოდ და მხოლოდ

რწმენის გამო ანიჭებს (Sola Fide). ამასთან, პროტესტანტული სწავლებით, ეს რწმენაც აბსოლუტურად დაუმსახურებელი წყალობაა ღვთისგან. აქედან გამომდინარე, პროტესტანტები ფაქტობრივად მთლიანად უარყოფენ ადამიანის რეალურ მონაწილეობას მისი გამოხსნის იკონომიაში. აქედან მოდის „ღვთაებრივი პრედესტინაციის“ მოძღვრება, რომელიც თითქმის ყველა პროტესტანტულ დენომინაციაში გვხვდება და უკიდურეს ფორმას კალვინისტებთან (ორმაგი პრედესტინაცია) იღებს. ამ მოძღვრების თანახმად, ღმერთი წინასწარ, ადამიანური საქმეების გაუთვალისწინებლად, იღებს გადაწყვეტილებას რჩეულების „გამართლებაზე“ ანუ გადარჩენაზე, დანარჩენები კი ჯოჯოხეთში ხვდებიან სამუდამო ტანჯვისთვის. პრედესტინაციის პროტესტანტული მოძღვრება არა მარტო ადამიანების გამოხსნის ქრისტიანულ-სოტერიოლოგიურ სწავლებას ანგრევს, არამედ პირდაპირ კონფლიქტში შედის ღვთაებრივი სამართლიანობის ქრისტიანულ განცდასა და თვით საღ აზრთანაც კი.

ადამიანების საცხონებლად აუცილებელი იყო ღმერთის განკაცება, მისი ჯვარცმა და მკვდრეთით აღდგომა. ქრისტეს მაცხოვრებელ ძალასთან თანაზიარება მხოლოდ საეკლესიო საიდუმლოებებში მონაწილეობითაა შესაძლებელი.

ნათლისღებით ადამიანი ეკლესიის წევრი ხდება, ლიტურგიაში მონაწილეობით კი უფლის სისხლსა და ხორცთან ზიარების შესაძლებლობა ეძლევა, რომელიც ევქარისტიული პურისა და ღვინის საშუალებით მოიცემა. ევქარისტიული პურისა და ღვინის უფლის სისხლად და ხორცად გადაქცევა შეუქმნელი ღვთაებრივი მადლის ზემოქმედებით

ხდება. მართლმადიდებლური სწავლებით (წმინდა გრიგოლ პალამა), მადლი ღმერთისგან განუყოფელი, ანუ შეუქმნელი და მარადიული ღვთაებრივი მოქმედება და ძალაა. რაკი ღმერთი დროისა და სივრცის მიღმაა, ასეთივეა მისი მარადიული მადლიც. აქედან გამომდინარე, მართლმადიდებლური სწავლებით, ყველა მართლმადიდებლური ეკლესია, აღსრულების დროისა და ადგილის მიუხედავად, საიდუმლო სერობის ნაწილი და გაგრძელებაა, რადგან დროისა და სივრცის კატეგორიები ქმნილებას მიემართება და არა თავად ღმერთს და მისი მადლის მოქმედებას. კათოლიკური ეკლესიის ტრადიციული სწავლებით, ღვთაებრივი მადლი ქმნილია, მაგალითად, ის ლიტურგიკული ღვთისმსახურებისას იქმნება მღვდელმოქმედების დროს (რამდენიმე თანამედროვე კათოლიკე თეოლოგი ამ სწავლების მოდიფიკაციას ცდილობს). ამიტომ კათოლიკეების აზრით, მესა საიდუმლო სერობის გაგრძელება კი არაა, გამეორებაა. ეს აბსურდია, რადგან ადამიანს არ შეუძლია ღვთის საქმეები გაიმეოროს, ღმერთის მოქმედებას არ შეიძლება გაუტოლდეს ღვთის სახელით აღსრულებული ადამიანური ქმედებები. ეს არასწორი შეხედულება გამოხატულებას პოულობს კათოლიკური მესის კონცეფციასა და პრაქტიკაში. საეკლესიო საიდუმლოებები, განსაკუთრებით ლიტურგიკული მსახურება, წმინდა სამოციქულო ტრადიციის უმთავრესი ნაწილია, საეკლესიო საიდუმლოებები იესო ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების საკრამენტული გაგრძელებაა დედამიწაზე, აქედან მოდის მათი ცხოველმყოფელი ძალა, ამიტომ დამახინჯებული საკრამენტული მოძღვრება და პრაქტიკა რისკის

ქვეშ აყენებს ამ საიდუმლოებების გამომხსნელობით ძალას. რაც შეეხება Sola Fide-ით დაიმედებულ პროტესტანტებს, ისინი რეალურად აღარც საჭიროებენ საეკლესიო საიდუმლოებებს. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ პროტესტანტული ეკლესიების აბსოლუტური უმრავლესობა ლიტურგიულ მსახურებას მხოლოდ სიმბოლურ მნიშვნელობას, საიდუმლო სერობის „მოგონების“ ფუნქციას ანიჭებს.

ეკლესია ქრისტეს მისტიკური სხეულია

ეს ნიშნავს, რომ განკაცებული ღმერთი ეკლესიაში საკრამენტულად აგრძელებს თავის ფიზიკურ მყოფობას დედამიწაზე. ამ თვალსაზრისით, იუდეაში მცხოვრებ ქრისტეს თანამედროვე მორწმუნეებს უპირატესობა არა აქვთ სხვა მორწმუნე, ეკლესიურ ადამიანებთან მიმართებით. რა ძალითაც შეეწეოდა ქრისტე მორწმუნეებს, რომლებიც მას პირადად მიმართავდნენ იუდეაში ფიზიკური არსებობისას, ზუსტად იგივე ძალა მოქმედებს საეკლესიო საიდუმლოებებში. სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან იესო ქრისტე მხოლოდ მისი თანამედროვე და თანამემამულე ადამიანებისთვის არ მოსულა დედამიწაზე. თუ ეკლესია ქრისტეს მისტიკური სხეულია, მღვდელმსახურებს მხოლოდ რეპრეზენტაციული ფუნქცია აქვთ საიდუმლოებების აღსრულებისას, ისინი ამ დროს ღმერთს წარმოადგენენ, ანუ განასახიერებენ და არ მოქმედებენ მის მაგივრად. კათოლიკური სწავლება რომის პაპის პრიმატის შესახებ და მისი *ექს კათედრა შეუმცდარობის* დოგმა (*Infallibilitas ex cathedra*) პირდაპირ ეწინააღმდეგება ზემოხსენებულ პრინციპს, რადგან ის რომის პაპს მხოლოდ ღმერთისთვის შესაფერის ატრიბუტებს ანიჭებს. ეს კათოლიკური

ცდომილებები წმინდა სამოციქულო ტრადიციისა და ქრისტიანული ეკლესიოლოგიის სერიოზული გაუკუღმართებაა. რაც შეეხება პროტესტანტებს, ისინი საერთოდ აღარ ცნობენ საეკლესიო საიდუმლოებებს, პროტესტანტული ეკლესია არსებითად არ განსხვავდება იუდაური სინაგოგისა და მუსლიმური მეჩეთისგან, რომლებიც საერთო ლოცვის, წმინდა წერილის კითხვისა და ქადაგებების მოსმენის ადგილია და არა საღვთო საიდუმლოებების აღსრულებისა.

ღმერთმა ადამიანი განღმრთობისთვის, ღვთაებრივ ბუნებასთან თანაზიარებისთვის შექმნა.

მართლაც, პეტრე მოციქული თავის მეორე ეპისტოლეში წერს: „რომელთაგანაც გვებოძა დიადი და ფასდაუდებელი აღთქმანი, რათა ამქვეყნად გულისთქმის ხრწნილებისაგან განრიდებულნი, საღმრთო ბუნების თანაზიარნი გახდეთ“ (II პეტრე, 1, 4). მართლმადიდებლური სწავლებით, საღმრთო ბუნებასთან, ანუ ღმერთის შეუქმნელ, მარადიულ არსთან ზიარება, ადამიანს მხოლოდ ასევე შეუქმნელი, მარადიული მადლის, ანუ ენერგიების საშუალებით შეუძლია. რაკი ღვთაებრივი მადლი ჩვენი დედამიწაზე ცხოვრების დროსაც მოქმედებს, ადამიანის განღმრთობა მისი მიწიერი ცხოვრებიდან იწყება. ამის მაგალითებია ყოვლადწმინდა ღვთისმშობელი და წმინდანები, რომლებიც ადამიანებად რჩებიან, მაგრამ ღვთაებრივი ძალითა და ავტორიტეტით მოქმედებენ: კურნავენ, წინასწარმეტყველებენ და სხვა სასწაულებს აღასრულებენ.

რაკი კათოლიკური ტრადიციული სწავლებით, ღვთაებრივი მადლი ქმნილებაა, მას არ შეუძლია ადამიანის

განღმრთობა. მათი აზრით, ადამიანი განღმრთობას გარდაცვალების შემდეგ იწყებს, რაც ღვთაებრივი არსის ე. წ. „ნეტარი ჭვრეტით“ (*Visio beatific*) მიიღწევა. მართლმადიდებლური თეოლოგია უარყოფს ასეთი ჭვრეტის შესაძლებლობას, რადგან ის წინააღმდეგობაში მოდის ქრისტიანული აპოფატიკური ღვთისმეტყველების უძველეს ტრადიციასთან. რაც შეეხება პროტესტანტებს, ისინი საერთოდ არ ლაპარაკობენ განღმრთობაზე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მათთვის მთავარი „გამართლება“ (*Justificatio*).

ცხადია, რომ ზემოთქმული მთლიანად არ ამოწურავს ყველა განსხვავებას, რომლებიც მართლმადიდებლურ, კათოლიკურ და პროტესტანტულ კონფესიებს შორის არსებობს, თუმცა ის საკმარისია იმის საჩვენებლად, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ეკლესიის ცხოვრებაში მკვეთრად გაიმიჯნოს უცვალელები ცვალელებად, რათა პირველი მტკიცედ იქნეს დაცული, მეორე კი გონივრულად დაექვემდებაროს ცვლილებას საეკლესიო იკონომიისა და ადაპტაციის პრინციპის გამოყენებით.

1. დანიურად დაწერილი ეს წიგნი ინგლისურ ენაზე ყველაზე ხშირად ითარგმნება შემოკლებული სათაურით: *Concluding Unscientific Postscript*. რაკი მისი ქართული თარგმანი ჯერ არ არსებობს, სტატიაში ის ორიგინალური სათაურით მოვიხსენიეთ.
2. აქ ჩვენი აზრის უფრო მაკაფიოდ და გასაგებად გამოსახატავად გადავწყვიტეთ, ერთმანეთისგან გაგვეჩივრა პიროვნული და ინდივიდუალური იდენტობა. ინდივიდუალური იდენტობაში გვეხმის ის პირადი თავისებურებები — ხშირად ჩვენი დამოუკიდებელი — რომლებიც სხვებისგან განგვასხვავებს, მაშინ როდესაც პიროვნული იდენტობა უფრო ეფუძნება აქსიოლოგიას ანუ ფასეულობით არჩევანს ანუ ცხოვრების საზრისს. ასეთი განსხვავების გაკეთება სასურველია, რადგან ინდივიდუალური იდენტობა იმ საზღვრებს გვაძლევს, რომლებითაც კოლექტივისგან ან ბრბოსგან განვცალკევდებით, მაშინ როდესაც პიროვნული იდენტობა იმისთვის გვჭირდება, სხვა პიროვნებებთან აქსიოლოგიური, ანუ კრებსითი ერთობა რომ დავამყაროთ, რომელიც საერთო გაზიარებულ ფასეულობებს ეფუძნება.

3. ლათინური ტერმინი *sola scriptura* („მხოლოდ წერილი“) პროტესტანტული თეოლოგიის ფუნდამენტურ პრინციპს გამოხატავს, რომელიც ქრისტიანული რწმენისა და ცხოვრების ერთადერთ ავტორიტეტად წმინდა წერილს შიიხნევს. ამ პრინციპის მიხედვით, ეკლესიაში მხოლოდ იმას აქვს არსებობის უფლება, რაც წმინდა წერილშია მოხსენიებული. ამ პრინციპის სახელით უარყოფენ პროტესტანტები წმინდა გადმოცემას, საეკლესიო იერარქიას, წმინდანებისა და ხატების თაყვანისცემას, საეკლესიო საიდუმლოებებს და, ზოგადად, წმინდა გადმოცემას.
4. სიტყვები „ეკლესიოლოგია“, „სოტერიოლოგია“ და „ტელეოლოგია“ ბერძნული წარმოშობისაა, პირველი ნიშნავს სწავლებას ეკლესიის შესახებ, მეორე – ცხოვნების, გადარჩენის შესახებ, მესამე კი – საბოლოო მიზანს, დანიშნულებას, საზრისს და ა. შ.

ავგუსტინეს *Civitate Dei* და *Civitate Terrena* ცვალებადის და უცვალებელის სიმბოლო

თორნიკე გოგინაშვილი

ცვალებადი და უცვალებელი ცხოვრების ყველა სფეროში ვლინდება. ადამიანის ყოველდღიურობიდან დაწყებული სხვადასხვა დისციპლინით დასრულებული. თავად ადამიანიც, შეიძლება ითქვას, ერთდროულად ცვალებადიცაა და უცვალებელიც. სხეულისა და სულისგან შემდგარი არსება მუდმივად იცვლება, როგორც გარეგნულად, ისე შინაგანად. სული ხან წარემატება სათნოებებსა და მადლის მოხვეჭაში, ხან კი ეცემა. თუმცა მასზე მაინც ვამბობთ, რომ ის მარადიულია, უკვდავია და, ამავე დროს, უცვლელიც. ამ შემთხვევაში აუცილებელია გავიაზროთ, რა იგულისხმე-

ბა ცვალებადსა და უცვალებელში. უცვალებელი არ მესმის მხოლოდ იმგვარ რამედ, რაც უძრავი, მუდმივად ერთ მოცემულობაში მყოფია, ხოლო ცვალებადი კი ყოველთვის მოძრავი, არამედ იმად, თუ რასთან ან ვისთან არის ეს ცვალებადობა-უცვალებელობა დაკავშირებული.

მკაცრი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური პერსპექტივიდან ყველაფერი, რაც შექმნილია, დროისა და სივრცის ნაწილია და, შესაბამისად, აუცილებლად ცვალებადია. თუმცა ამ შექმნილ სამყაროში არსებობს უცვალებელი მოცემულობებიც, როგორც ქრისტიანული სწავლების დოგმატური ნაწილი ან, თუ გნებავთ, ბიბლიაში გაჟღერებული ღვთის სიტყვები, რომლებიც ესაია წინასწარმეტყველის პირით ამბობს: „განჯმა თივა და ყუავილი დამოცკვა, ხოლო სიტყვა ღმრთისა ჩუენისა ჰკიეს უკუნისამდე“ (ისაია 40:8). დოგმატიკა, ქრისტეს სიტყვები და სწავლებები უცვალებელია იმიტომ, რომ ის უშუალოდ უცვალებელი ღმერთის მიერ არის გამოცხადებით მოცემული ადამიანთათვის. ეს სწავლებები კი, სულიწმინდით განბრძნობილმა ეკლესიის მამებმა ადამიანთათვის გასაგები ენით გადმოსცეს. ამდენად, უცვალებელში მესმის იმგვარი რამ, რასაც კავშირი აქვს თავად უცვალებელსა და მარადიულთან, რაც უცვალებელისგან მოდის და, პირუკუ, ის, რაც უცვალებელისკენ მიდის და მიისწრაფვის, თუნდაც გარეგნულად, მოქმედებითი ფორმით ცვლილებას განიცდიდეს, შინაარსობრივად უცვალებელია. ნეტარი ავგუსტინე აბელის წილ სეთის შობის შესახებ საუბრისას აღნიშნავს, რომ რთულია ამაში დიდი საიდუმლოს დაუნახაობა. აბელსაც კი იმედი ჰქონდა, რომ უფლის სახელს მოიხმობდა, რადგან, როგორც წმიდა

წერილი აღნიშნავს, მისი მსხვერპლი ესათნოვა ღმერთს. ასევე სეთსაც ჰქონდა იმედი, რომ უფლის სახელს მოიხმობდა, რადგან, როგორც მასზე ბიბლია მიუთითებს, ღმერთმა მისცა ადამს სხვა თესლი, აბელის ნაცვლად, რომელიც კაენმა მოკლა. მაგრამ, უფლის სახელის მოხმობა, რომლის შემადგენლობა ღვთის შექმნილი ყოველი ადამიანისთვისაა მოცემული, განსაკუთრებით ენოშთან არის დაკავშირებული. ავგუსტინესთვის ამის მიზეზი თავად ენოშია, რადგან ის წარმოადგენდა სიმბოლოს, როგორც განსახიერებას ადამიანთა საზოგადოებისა, რომელიც ცხოვრობს არა დროებითი სიამოვნების სამფლობელოში, არამედ ღმერთის მიხედვით, მარადიული ნეტარების იმედით.¹ ცვალებადში კი მესმის ის, რაც უცვალელების საპირისპირო ბუნებას ამჟღავნებს. ცვალებადისა და უცვალელების ურთიერთმიმართება კარგად ჩანს ნეტარი ავგუსტინეს ნაშრომში „ღვთის ქალაქი“, რომელიც კაცობრიობის ისტორიის ფონზე წარმოაჩენს, რას უკავშირდება ცვალებადობა და რას უცვალელობა.

კაცობრიობის ისტორიის დასაწყისიდანვე გამოჩენილი უცვალელები რამ არის ღმერთის აღთქმები, რომელიც პირველმშობლების დაცემის შემდეგ გახშირდა ჯერ ადამსა და ევასთან, შემდეგ ისრაელიანთა წინაშე, რომელიც აბსოლუტურად ყველასთვის არის მოცემული, განურჩევლად ეროვნებისა, და ბოლოს, მთელი კაცობრიობისთვის:

1. მოვიდოდა ის, ვინც გველს თავს გაუჭეჭყავდა, ე.ი. ადამიანს იხსნიდა მარადიული სიკვდილისგან (დაბ. 3.15).
2. უფლის სიტყვები ისრაელიანებისათვის, რომ თუ ივლიდნენ მის წესზე და დაიცავდნენ მის მცნებებს და შეასრუ-

ლებდნენ მათ, თავის სავანეს დაიდებდა მათ შორის და არ შეიზიზღებდათ მისი (ღმერთის) სული. ივლიდა მათ შორის და იქნებოდა მათი ღმერთი, ისინი (ისრაელიანები და მათი სახით თითოეული საზოგადოება) კი მისი ერი იქნებოდა (ლევ. 26. 3,1,12).

3. ქრისტეს მიერ მთელი კაცობრიობისთვის მიცემული უკანასკნელი აღთქმა: „ნუ შეძრწუნდება თქვენი გული; გწამდეთ ღმერთი და მიწამეთ მე. მამაჩემის სახლში ბევრი სავანეა. ასე რომ არა, განა გეტყოდით, მივდივარ, რათა ადგილი გაგიმზადოთ-მეთქი? ხოლო როცა წავალ და ადგილს გაგიმზადებთ, კვლავ მოვალ და ჩემთან წაგიყვანთ, რათა, სადაც მე ვიქნები, თქვენც იქვე იყოთ. ხოლო სადაც მე მივდივარ, თქვენ იცით ის გზა“ (იოან. 14. 1-3).

ამ აღთქმებიდან პირველი უკვე აღსრულდა, როდესაც ქრისტე განკაცდა, ჯვარს ეცვა და თავისი სიკვდილით კაცობრიობის გამოხსნა მოიტანა. მეორე აღთქმა დღემდე მოქმედებს და ამგვარად იქნება ბოლო აღთქმის აღსრულებამდე, სანამ ქრისტე დიდებით მოვა მეორედ. თითოეული ამ აღთქმის შესახებ ერთი და იგივე პრინციპი მოქმედებს, რომ ცა და მიწა გადავლენ, ხოლო მისი (ქრისტეს) სიტყვები არ გადავლენ (მათ. 24. 35). როგორც პირველი აღთქმა უცვალელებლად იყო ვიდრე ჟამამდე და აღსრულდა, ამგვარადვე უცვალელებელი დანარჩენი ორი აღთქმაც, რომლებიც ისტორიის სარბიელზე ცვალებადი ფორმებით გამოიხატებოდა და დღესაც სახილველია. ამ უცვალელებელი აღთქმების განხორციელებას ნეტარი ავგუსტინე კაცობრიობის ისტორიის სათავიდან იწყებს ორი ქალაქის ალეგორიის გადმოცემით. ავ-

გუსტინეს მიხედვით, არსებობს *Civitate Dei* (ღვთის ქალაქი) და *Civitate Terrena* (მიწიერი ქალაქი). საღვთო ქალაქის დამაარსებელი თავად ღმერთია², ხოლო მიწიერი ქალაქი კი ადამიანებმა დააარსეს. მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ქალაქი ამ ქვეყანაზე მოქმედებს, მათი ორიენტირები და მისწრაფებები რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისგან. საღვთო ქალაქის მკვიდრთა მსოფლმხედველობა და მისწრაფება ღმერთისკენ არის მიმართული, ხოლო მიწიერი ქალაქისა — ამქვეყნისკენ. უპირველესად, მნიშვნელოვანია გავარკვიოთ, რას გულისხმობს ავგუსტინე ამ ორიენტირებში და როგორ გამოიხატება ისინი ორივე ქალაქის შემთხვევაში, რათა შემდეგ ზემოთ ჩამოთვლილი უცვალეპელი აღთქმების განხორციელებაზე შევძლოთ საუბარი ამ ორი ქალაქის ანალოგიით.

ავგუსტინესთვის ორი ტიპის საზოგადოება არსებობს, რომელიც წარმოიშვა ორი სახის სიყვარულიდან. მიწიერი საზოგადოება, აყვავებული ეგოისტური სიყვარულისგან (*cupiditas*), რომელმაც ღმერთის უგულებელყოფაც კი გაბედა და წმინდანთა საზოგადოება, რომელიც დაეფუძნა ღმერთის სიყვარულს (*caritas*) და მზადაა საკუთარ თავზე ასამაღლებლად. ამ უკანასკნელის საყრდენს უფალი წარმოადგენს, ხოლო პირველი საკუთარ შესაძლებლობებს ეყრდნობა. ადამიანთა ქალაქი ეძებს ადამიანთა მხრიდან ქებას, მეორისთვის კი დიდებას ღმერთის სიტყვის მოსმენა წარმოადგენს. მიწიერ ქალაქში, როგორც მმართველები, ასევე ის ხალხი, რომელსაც ისინი მართავენ, ბატონობის სურვილით არიან დამონებულნი; ხოლო ღვთის ქალაქში ყველა მოქალაქე სიყვარულით ემსახურება ერთმანეთს, თანამდებობაზე ყოფნის პასუხის-

მგებლობითა თუ მოვალეობის მორჩილებით აღსრულებით. ერთი ქალაქს თავისი წინამძღოლი უყვარს, ხოლო მეორემ ღმერთი მიიჩნია თავისი სიყვარულად და ძალად.³ ავგუსტინეს მიხედვით, მიწიერი ქალაქი დაკავშირებულია ყველაფერ ცვალებადთან, ხოლო ღმერთის ქალაქი – უცვალებელთან, რადგან თავად მისი დამაარსებელი და ის ენერგია, რომელიც ღმერთის ქალაქში მოქმედებს, არის უცვალებელი. ქრისტე ასე მიმართავს მასთან მისულ იუდეველებს: „თქვენ ქუეყანისაგანნი ხართ, ხოლო მე ზეცისაგანი ვარ; თქვენ ამის სოფლისაგანნი ხართ, ხოლო მე არა ამის სოფლისაგანი ვარ“ (იოან. 8.23). ქრისტეს ეს სიტყვები იმას კი არ გულისხმობს, რომ მისთვის ამსოფლიური რაიმე უცხოა, არამედ იმას, რომ მისი სურვილი, ორიენტირი და აზროვნება არა ამ სოფლისაკენ, არამედ უცვალებელი ზეციურისკენაა მიპყრობილი, რადგან თავად იგია უცვალებელი.

ავგუსტინეს მიხედვით, ქალაქების ორიენტირები მათმა დამაარსებლებმა და ასევე იმ არჩევანმა განსაზღვრა, რომელიც ისტორიის განმავლობაში თითოეულ ქალაქში გამოვლინდა. მიწიერი ქალაქის დაარსება მისთვის კაენისა და აბელის ამბავთან არის დაკავშირებული. კაენმა დააარსა მიწიერი ქალაქი, რომლის შესახებაც ძველი აღთქმა გვეუბნება: გააშენა კაენმა ქალაქი და უწოდა ამ ქალაქს შვილის სახელი – ენოქი (დაბ. 4.17) ; ხოლო აბელს, ღვთის ქალაქის მკვიდრს, რომელიც პილიგრიმი იყო, არ დაუარსებია თავისი ქალაქი, რადგან, ავგუსტინეს მიხედვით, წმინდათა სამყოფელი სწორედ ღვთის ზეციური ქალაქია.⁴

მიწიერი ქალაქის დაარსების საფუძველს ავგუსტინეს–

თვის წარმოადგენს კაენის ძმისმკვლელობა, რომელიც იძულებული გახდა, ლტოლვილი გამხდარიყო ამ ქვეყანაზე. არა პილიგრიმი, არამედ ლტოლვილი, რომელიც თავის-სავე დაარსებულ ქალაქში თავის მიწიერ და ცვალეზად ორიენტირებს ადგენს. ავგუსტინე კაენისა და აბელის ბიბლიური თხრობის პარალელს პოულობს რომის დაარსების ისტორიასთან. მისთვის რომი წარმოადგენს მიწიერი ქალაქის სიმბოლოს, რომლის დაარსებაშიც, ბიბლიური ისტორიის მსგავსად, ძმის მკვლელობა დგას სათავეში. ამ შემთხვევაში რემუსი და რომულუსი ებრძოდნენ ერთმანეთს. ავგუსტინეს თანახმად, კაენისა და აბელის შემთხვევაში ძმებს არ ჰქონდათ ერთმანეთთან დაპირისპირება მიწიერი სიკეთეების სიხარბის გამო, არც შური ან მკვლელობის ცდუნება, რომელიც გამოწვეული იყო რაიმეს მმართველობის დაკარგვის შიშით. აბელს არ ჰქონდა პირველობისა თუ უპირატესობის ამბიცია იმ ქალაქში, რომელსაც მისი ძმა აშენებდა. ავგუსტინესთვის პრობლემის ფესვი იყო შური, რომელიც ბოროტ ადამიანებს ამოძრავებს — სძულდეთ კარგები მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი კარგები არიან.⁵

ავგუსტინე, ერთი მხრივ, კაენისა და რომულუსის შედარებით, მეორე მხრივ კი მიწიერი ქალაქის რომთან დაკავშირებით, წარმოაჩენს იმ ორიენტირებს, რომლებიც ადამიანთა დაარსებულ მიწიერ ქალაქს აქვს. მიუხედავად იმისა, რომ ავგუსტინე ბევრს არ საუბრობს ამაზე, შეიძლება ითქვას, რომ მიწიერი ქალაქი ურჩობაზე, შურზე, ერთმანეთზე ღომინაციის სურვილსა და ყველაფერ იმაზე დგას, რაც უპირისპირდება ღვთის ქალაქს.⁶ თავად პავლე მოციქულიც საუბრობს

ამ ორიენტირებზე რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში, რომ ღმერთის „უხილავი სრულყოფილება, წარუვალი ძალა და ღვთაებრიობა, ქვეყნიერების დასაბამიდან მისსავ ქმნილებებში ცნაურდება და ხილული ხდება. ასე რომ, მათ არ აქვთ პატიება, რაკი შეიცნეს ღმერთი, მაგრამ არ აღიდეს, როგორც ღმერთი, და არც მადლი შესწირეს, არამედ ამაონი იქმნენ თავიანთი ზრახვით და დაბნელდა მათი უგონო გული. ბრძენკაცებად მოჰქონდათ თავი და შლეგებად იქცნენ; და უხრწნელი ღმერთის დიდება ხრწნადი კაცის, ფრინველთა და ქვეწარმავალთა ხატებაზე გაცვალეს“ (რომ. 1. 20-23). პავლე მოციქულის ეს სიტყვები მხოლოდ ხილული კერპების თაყვანისცემას კი არ გულისხმობს, არამედ ნებისმიერი ფორმისა და სახის კერპისა, იქნება ეს შური, სხვაზე ბატონობის სურვილი თუ სხვა, რაც ვნებების სახით ბატონობს ადამიანზე. მიწიერი ქალაქი ცვალებადია თავისი ფიზიკური რეალობითაც და თავისი ბუნებითაც, არა მხოლოდ როგორც ქმნილი, არამედ როგორც დაპირისპირებული ღვთის ქალაქს, რომელიც უცვალებელია.

ღვთის მიერ მიცემული პირველი აღთქმა, რომლის შესახებაც ზემოთ ვსაუბრობდით, ცხადია, კაენის მოდგმასა და მის მიერ დაარსებულ ქალაქში ვერ პოვებდა განხორციელებას. ავგუსტინე ძალიან საინტერესოდ გამოხატავს ღმერთის ქალაქის დაარსებას, რომელსაც აბელსა და სეითს უკავშირებს. ავგუსტინეს მიხედვით, აბელის სახელი ნიშნავს „მწუხარებას“, ხოლო მისი ძმის, სეითის, სახელი — „აღდგომას“. ამრიგად, ეს ორი სახელი წინასწარმეტყველური სიმბოლოა ქრისტეს სიკვდილისა და მისი აღდგომისა. ავგუსტინესთვის კი სწორედ აღდგომის რწმენიდან იბადება

ღვთის ქალაქი, ქალაქი, როგორც კაცობრიობის იმედი, რომ „უფლის სახელს მოიხმობს“. სეთის შთამომავალი ენოში კი, რომლის მერეც ღვთის სახელის ხსენება დაიწყო, იმ ალთქმის მოიმედება, რომელიც არ იცვლება და ქრისტეს განკაცებით სრულდება.

ავგუსტინესთვის კაცობრიობის ისტორიაში აღნიშნული ალთქმის გამოხატულება ძველი ალთქმის პერიოდში სხვადასხვა ადგილას ჩნდება. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე ცხადი არის აბრაამის ორი ძის, ისმაილისა და ისააკის, შობა. ერთი მხრივ, ავგუსტინესთვის ისინი გამოხატავენ მიწიერ და ღმერთის ქალაქს, ხოლო მეორე მხრივ, იმ ალთქმის და, შესაბამისად, ორიენტირების გაგრძელებას, რომლებიც ღმერთმა ადამს მისცა. ავგუსტინესთვის ბუნება, რომელიც ცოდვით არის დაცემული, შობს მოქალაქეებს ამასოფლის საზოგადოებისა. მხოლოდ მადლს, რომელიც ბუნებას ცოდვისგან ათავისუფლებს, შეუძლია ზეცის ქალაქის მოქალაქეების წარმოშობა. პირველებს „რისხვის ჭურჭლებს“ უწოდებენ, მეორეებს — „მოწყალებისას“. ავგუსტინესთვის ეს განსხვავება სიმბოლურად იყო გამოხატული აბრაამის ორ ვაჟში. ერთი, ისმაელი, დაიბადა მხევლისგან, რომლის სახელიც იყო აგარი და ის დაიბადა „ხორცის“ მიხედვით. მეორე, ისააკი კი, ალთქმის მიხედვით, იშვა თავისუფალი ქალისგან, სარასგან. რა თქმა უნდა, ორივე იყო აბრაამის ვაჟი, მაგრამ მან ერთი გააჩინა კანონის მიხედვით, რომელიც ბუნების წესრიგს გვთავაზობს, ხოლო მეორე დაიბადა დაპირების ძალით, რომელიც მადლზე მიუთითებს. ერთ შემთხვევაში აშკარაა ადამიანის მოქმედება; მეორეში, ღვთიური მოწყალება.⁷

ყველანაირი სიმბოლიკა, რომელთაც ავგუსტინე წარმოაჩენს, ხაზს უსვამს იმას, რომ სხვა დასაწყისი და დასასრული აქვს მიწიერ ქალაქს და სულ სხვა – ღვთისას. ღვთის ქალაქის დასაწყისსა და დასასრულზე საუბარი არ ნიშნავს მის ცვალებადობას ან დროულობას. თავისთავად ცხადია, ავგუსტინესთვის ღვთის ქალაქი ამ სამყაროშიც არსებობს და ამის გამოხატულებაა ყველა ზემოთ მოყვანილი პარალელი. ღვთის ქალაქის დაარსება იმის სახელის ხსენებით იწყება, ვინც უცვალებელია და მისი მცნებების მიდევნებითა და დაცვით გრძელდება. ის, რის შესახებაც მეორე ალთქმის სახით ზემოთ ვსაუბრობდით, სწორედ აქ საცნაურდება, რადგან ვიზუალური, გარეგნული ფორმით ადამიანი სხვადასხვანაირად აღასრულებს ამ მცნებებს და მიდის ღვთისკენ, რომელსაც თავისი შედეგი მოჰყვება მესამე ალთქმის აღსრულებისას.

თავისთავად ცხადია, ღვთის ქალაქში არა მხოლოდ ანგელოზები ან წმინდანები, არამედ ის ადამიანებიც შედიან, რომლებიც ცდილობენ ღვთის გზით სიარულს და იმის მიბაძვას, ვინც უცვალებელია. ამას უსვამს ხაზს ავგუსტინეც, როდესაც ამბობს, რომ ადამიანები, რომლებიც ამ რეალობაში ღვთის ქალაქში შედიან, ცხადია, იცვლებიან, მაგრამ მათში უცვალებელი რჩება მისწრაფება ალთქმული ნეტარებისკენ, რომელიც ადამიანებში იმედის სახით გამოიხატება. მოსე წინასწარმეტყველი ამ მიწიერ, ცვალებად სამყაროში ყოფნისას ეუბნება ღმერთს, რომ თუკი ისრაელიანებს არ შეუძნობს ცოდვას, მაშინ ამოშალოს იმ წიგნიდან, რომელშიც ჩაწერა (გამოს. 32. 32-33), ამოშალოს იმ უცვალებელ და მარად ცხოვ-

რეზულტა წიგნიდან, რომელშიც მოსეს მსგავსი ადამიანების სახელები წერია. მოსემ სწორედ ღვთის ის აღთქმა იცოდა, რომ თუკი მასთან იქნებოდნენ, ისიც (ღმერთიც) მათთან იქნებოდა და მაშინ არაფერი იყო საშიში. როგორც დავით მეფესალმუნე ამბობს, „უფალი ნათელ ჩემდა და მაცხოვარ ჩემდა; ვისა მეშინოდის? უფალი შესავედრებელ არს ცხორებისა ჩემისა; ვისგან შევძრწუნდე? მოახლებასა ჩემ ზედა უკეთურთასა შეჭმად ხორცთა ჩემთა, მაჭირვებელნი ჩემნი და მტერნი ჩემნი — იგინი მოუძღურდეს და დაეცნეს“ (ფსალმ. 26. 1-3); ცვალელები, მიწიერი ქალაქი ამიტომ ცდილობს გამუდმებით, უბრალოდ კი არ დაუპირისპირდეს ღვთის ქალაქს, არამედ ადამიანებისთვის წარმოადგინოს ალტერნატივა, რომელიც უფრო მიმზიდველი იქნება უმრავლესობისთვის.

ცვალელები ქალაქის ალტერნატიული შემოთავაზებები უცვალელები ღვთის ქალაქის პარალელურად ჩნდება, რადგან ორივე ქალაქი ამ სამყაროში თანაარსებობს და ურთიერთკავშირშია, თუმცა მათ შორის დიდი და გადაულახავი უფსკრულია. ქალაქთა ურთიერთკავშირი არ გულისხმობს ცვალეებადობა-უცვალეებელობის დავიწყებას ან მათ შორის არსებული დაპირისპირების გაქრობას. რადგან, ქრისტეს სიტყვებისამებრ, შესაძლებელია კეთილი თესლი და სარეველა ერთად აღმოცენდეს რაღაც დროს განმავლობაში, თუმცა მაშინ, როდესაც მოსავლის აღების დრო დადგება, ერთმანეთისგან განირჩევა ღვარძლი და კეთილი ნაყოფი (მათ. 13. 24-30). თავად სახელებიც, რომლებითაც ორივე მათგანია მოხსენიებული, აბსოლუტურ ანტითეზის წარმოადგენს. ღმერთის ქალაქი, მარადიული, უკვდავი,

წმინდა ზეციური ქალაქია, მაშინ როდესაც მიწიერი ქალაქი, დროებით, მოკვდავად, დავრდომილ ქალაქად იწოდება. თავად ამ ქალაქების მახასიათებლებიც ცხადად წარმოაჩენს მათ ცვალებადობა-უცვალებელობას. ღვთის ქალაქისთვის დამახასიათებელია ზებუნებრივი შობა, მარადიულობა, დაუსრულებლობა, მორჩილება, სიყვარული, მსახურება ჭეშმარიტი ღმერთისა, ღვთის სულით ცხოვრება და ა.შ. ყოველივე ამის საპირისპირო მახასიათებლებს კი ავლენს მიწიერი ქალაქი, რომელიც, თავისთავად, ცვალებადია, რადგან დასრულებადია და ამიტომაც — უცვალებელის მოწინააღმდეგე.

ავგუსტინესთვის ამქვეყნად ღვთის ქალაქის გამოხატულებას ეკლესია წარმოადგენს. ეკლესიაში, რომელიც, პავლე მოციქულის სიტყვებით, ქრისტეს მისტიკური სხეულია, ქრისტე თავადვე მყოფობს (1 კორ. 12). ვინ არის ეკლესია? შემთხვევითი არაა კითხვის ამგვარი ფორმულირება, რადგან ეკლესიაა ის, ვინც ქრისტეს სახელით იკრიბება და ერთ სისავსეს წარმოადგენს. რას ნიშნავს ქრისტეს სახელით შეკრება? იმას, რომ თავად ღმერთი იმყოფება ამგვარ კრებულში და მოქმედებს მისი მადლი, რომელიც მის მორწმუნეებს ამგვარივე უცვალებელ მადლს ანიჭებს.

ავგუსტინესთვის ღვთის ქალაქი არის ეკლესია, როგორც ღვთის სახლი, რომელიც ამ მიწაზე დაარსდა ადამიანთა ცოდვის ტყვეობისგან გამოსნის შემდეგ.⁸ ქრისტემ მესამე აღთქმაში, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, სწორედ იმ სახლის სავანეებზე მიუთითა, რომელთა ხილულ გამოხატულებასაც ეკლესია წარმოადგენს. ცვალებად სამყაროში უცვალებელი ეკლესია ამგვარივე ცვალებადი წევრებისგან შედგება,

რომელთაც უცვალელები მადლი კრებს და ერთმანეთთან აკავშირებს, რათა თავიანთი არჩევანით ასევე უცვალელები ღმერთისკენ მიისწრაფოდნენ. ავგუსტინესთვის ქრისტეს ეს აღთქმა მიუთითებს იმას, რომ ამქვეყნად არსებული ეკლესია და ღვთის ქალაქი მხოლოდ მოგზაურია, უცხო, რომელიც თავისი ნამდვილი სამშობლოსკენ მიისწრაფვის. ავგუსტინეც ამიტომ უწოდებს მიწაზე არსებულ ღვთის ქალაქს *civitas peregrinas* (პილიგრიმთა ქალაქს); პილიგრიმობისას ქრისტიანები შესაძლოა უფრო მარტივად ივლიან იმ გზაზე, რომელიც მათ სამშობლოსკენ მიუძღვის ისე, თითქოს ავგუსტინეს ღვთის ქალაქი დედამიწაზე დაფუძნდა, რათა მორწმუნეები შეეკრიბა ქვეყანად ხილული ეკლესიის არსებობის დროს; მაგრამ ქრისტეს მესამე აღთქმის აღსრულებისას იგი კვლავ უკან დაბრუნდება, ზეცაში, უკანასკნელი სამსჯავროს შემდეგ. მესამე აღთქმის აღსრულება უკანასკნელი და საბოლოო გაყოფა იქნება ცვალებადი და უცვალელები ქალაქებისა.⁹

რატომ მაინცდამაინც პილიგრიმი? თუ დავუკვირდებით, პილიგრიმი არაა არის ჩვეულებრივი მოგზაური მოხეტიალე. გარეგნულად ორივე მათგანი გზას ადგას, თუმცა ჩვეულებრივი მოგზაურისა თუ მოხეტიალისგან განსხვავებით, პილიგრიმმა ზუსტად იცის, სად მიდის, რატომ და რისთვის. მისი გზა რაღაც საკრალურთან, რაღაც სიწმინდესთან არის დაკავშირებული. მან იცის ამ გზის შესახებ, მაგრამ არ იცის, რა ელოდება მასზე სვლისას. ამიტომ არის მისი გზა ცვალებადი, ხოლო დანიშნულების ადგილი და მიზანი — უცვალელები. მნიშვნელობა არ აქვს, როგორია ეს გზა, ფართო თუ ვიწრო, იგი ყოველთვის ცვალებადია. თუმცა გზა, რო-

მელსაც პილიგრიმი უცვალებელი ადგილისკენ ირჩევს, ვიწროა და ძნელი, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ცოტას შეუძლია მასზე სიარული სივიწროვის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ შინაგანი ცვალებადობა ხელის შემშლელია მარადიული უცვალებელობისკენ სვლისას. ამ გზაზე სიარული სხვაგვარად ბრძოლაა, რომელსაც პილიგრიმი საკუთარ თავთან და გარე სამყაროსთან წარმართავს იმისთვის, რომ უცვალებელი შეინარჩუნოს. ავგუსტინეს პილიგრიმული ეკლესია ამის გამო იწოდება მებრძოლ ეკლესიად; ის მიისწრაფვის მოზეიმე ღვთის ქალაქში მყოფი ზეციური ეკლესიისკენ, სადაც, ქრისტეს აღთქმისამებრ, მრავალი სავანეა გამზადებული.

ავგუსტინესთვის მიწისა და ღვთის ქალაქის ანტითეზა სრულდება უცვალებელობით, რომელიც საბოლოო იქნება. ღვთის ქალაქი, თავისი წევრებით, იზეიმებს და მარადიულ ბედნიერებას მოიპოვებს მაშინ, როდესაც მიწის ქალაქთა მკვიდრთათვისაც უცვალებელი დარჩება მათი მოქალაქეობა, თუმცა არა საზეიმო და მარადიული ბედნიერების მდგომარეობით.

თანამედროვე სამყაროში, დროის აჩქარებასთან ერთად, ყოველივეს ცვალებადობა იმდენად აშკარაა და ზოგჯერ ხელშეუხებელი, რომ ადამიანს უჭირს აღიქვას და გაიაზროს, როგორ და რა ფორმით შეიცვალა ერთი მდგომარეობა მეორით. ამის მიზეზი არა მხოლოდ ცვალებადობის ბუნებაა, არამედ თავად ის სურვილები, მოცემულობები თუ ორიენტირებია, რომელთაც გამოვხატავთ ქმედებითა თუ სიტყვით. ამის მიუხედავად, ცვალებადი ადამიანის ბუნებაშივე დევს იმისი ძალა და უნარი, რომ უცვალებელს მიემსგავ-

სოს და ზუსტად იმგვარი რამეები აღასრულოს, რაც, ერთი შეხედვით, წარმოუდგენელია. ამას ეუბნება ქრისტე თავის მოწაფეებს, „თუ დარჩებით ჩემში და ჩემი სიტყვები დარჩება თქვენში, ყველაფერი, რასაც ისურვებთ, ითხოვეთ და გექნებათ“ (იოან.15.7). თავად მიწიერი და ღვთის ქალაქის ანტითეზა, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით, უცვალელები მოცემულობაა, იგი ყოველთვის დაპირისპირებაში იქნება ერთმანეთთან. შესაბამისად, იგი კი არ შეიცვლება, არამედ დასრულდება. დასასრული კი მხოლოდ იმას შეიძლება ჰქონდეს, რაც ცვალებადია. ხშირად ადამიანი იმას ემსგავსება და ისე ცხოვრობს, როგორი მსოფლმხედველობაც აქვს. უცვალელები ორიენტირების მიდევნება ადამიანს უცვალელებს ამსგავსებს იმ ენერგიით, რომლითაც ეს უცვალელებობა მჟღავნდება. ამდენად, ცვალებად სამყაროში მუდმივი და უცვალელები ღირებულებები, ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, დაკავშირებულია ქრისტესთან, რომელიც, პავლე მოციქულის სიტყვებით, იყო და არის „გუშინ და დღეს და იგი თავადი არს უკუნისამდე“ (ებრ. 13:8).

1. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 457.
2. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 225. ასევე იხ.: Saint Augustine, The City of God, Books XVII—XXII, in The Fathers of the Church 24, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America 2008, გვ. 427.
3. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 410–411.
4. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 415.

5. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 421.
6. შდრ.: Johannes van Oort, Jerusalem and Babylon A Study of Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities, Boston: Brill, 2013. გვ. 130.
7. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 417.
8. შდრ.: Saint Augustine, The City of God, Books VIII—XVI, in The Fathers of the Church 14, trans. By Gerald G. Walsh, SJ. and Grace Monahan, Washington: The Catholic University of America, 2008. გვ. 67.
9. შდრ.: Maria Ana Travassos Valdez, Historical Interpretations of the "Fifth Empire" The Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira, S.J. in *Studies in the History of Christian Traditions, Volume: 149*. Boston: Brill, 2011. გვ. 192. „Therefore, it is possible to admit that the author's city had first come down to earth to include the believers, the time of the Church, but would once more go back to heaven after the Last Judgement . The major consequence of this return of the city to heaven is the final separation between the two cities.“

ქრისტიანობა და კონსერვატიზმი

ბაქარ ქავთარაძე

შესავალი

სმერიკელი დიპლომატი და პოლიტიკოსი ელეონორე რუზველტი (1884-1962), ამბობდა: „პატარა გონებები განიხილავენ ადამიანებს, საშუალო გონებები მოვლენებს, ხოლო დიდი გონებები იდეებს“.¹ ეს თეზისი, ბევრნაირ ინტერპრეტაციას (**ინტერპრეტაცია** — საგნის² დანახვის, გაგების, ფორმა და გზა) ექვემდებარება, რომლებიდანაც უპირატესობას მივანიჭებ შემდეგს: პიროვნებების, ისევე როგორც მოვლენების განხილვა, როგორც ადამიანის გონების აქტივობა, ნორმალური მოვლენაა. თუმცა, თუ ეს განხილვები იდეების ანალიზის გარეშეა, მაშინ ისინი მშრალ და არასილრმისეულ განსჯად იქცევა, მაგალითად: ამერიკის შეერთებული შტა-

ტების მე-40 პრეზიდენტის, რონალდ რეიგანის (პიროვნების განხილვა) ან პროტესტანტული რეფორმაციის (XVI საუკუნის ისტორიული მოვლენის) განხილვა, თუ არ გავანალიზებთ იდეები პრეზიდენტის თანამდებობაზე, მმართველობის ფორმებზე, ქრისტიანობის არსზე, ერესებზე, ქრისტიანულ მიმდინარეობებსა და სხვა ფენომენებზე, ნამდვილად მშრალი და არასიღრმისეული გამოვა. ამის გათვალისწინებით, ნამდვილად სწორია შემდეგი აზრი: პიროვნებები და მოვლენები იდეების ფონზე უნდა გაანალიზდეს, რადგან ამის გარეშე მათი განხილვა მხოლოდ მშრალი აღწერები ან ახსნები (განმარტებები) გამოვა (დაზუსტება: სპეციფიკური იდეების სათვალთ უნდა განვიხილოთ პიროვნებები და მოვლენები, ისევე როგორც კრიტიკულად გავანალიზოთ თავად ჩვენი იდეები).

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ იდეების განხილვა, უმნიშვნელოვანესია, რათა ადამიანური კვლევები სიღრმისეული და ფუნდამენტური იყოს. ამას გარდა, ფაქტია ისიც, რომ განსხვავებულ იდეებს (მაგალითად, ღმერთის იდეა და მეცნიერების იდეა) შორის მიმართების განხილვა, საინტერესო, მნიშვნელოვანი, ძველი, რთული და უნივერსალური **(ინტერდისციპლინური—**ის, რაც შეინიშნება ერთზე მეტ დარგში) ფენომენია. ამიტომ ყოველივე ამის გათვალისწინებით, წინამდებარე სტატიაში ქრისტიანობასა და კონსერვატიზმს შორის მიმართების განვიხილავ, რადგან ორივე, სპეციფიკური იდეების კრებულის აღმნიშვნელი ცნებებია.

სტატიაში, ქრისტიანობისა და კონსერვატიზმის რამდენიმე დონის მოკლე აღწერისა და თითოეული ცნების და-

ვიწროების შემდეგ, განვიხილავ მათ შორის მიმართებას, რის შედეგადაც, დავიცავ ორ საინტერესო თემისს (**თემისი** – „თხრობითი წინადადებით“ გამოთქმული შინაარსიანი აზრი, რომელიც „შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი, იმის მიხედვით, თუ რამდენად სწორად აღწერს რეალობას“³), რომლებიც შემდეგნაირად გამოიყურება: 1. ქრისტიანს არ უნდა ეშინოდეს მეცნიერული და ფილოსოფიური სიახლეების. 2. ქრისტიანს კონსერვატიული დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეს ქრისტიანობის შიგნით არსებული დოგმატური ხედვების მიმართ.

ორიოდე სიტყვა კონსერვატიზმის შესახებ

ცნება კონსერვატიზმი (conservatism) მომდინარებს ფრანგული სიტყვიდან conservatisme (ლათ. Conservare), რაც ნიშნავს „დაცვას, შენახვას“.⁴ ამის გათვალისწინებით, ამ დონეზე, კონსერვატიზმი, როგორც ბუნებრივი ინდივიდუალური პოზიცია („ნატურალისტური კონსერვატიზმი“), ყოველთვის არსებობდა კაცობრიობის ისტორიაში⁵, რადგან ყოველი ადამიანი (როგორც ადრე, ასევე დღესაც), ცდილობს დაიცვას და შეინახოს (დააკონსერვოს⁶) ის, რაც მისთვის ღირებული, არსობრივი და მნიშვნელოვანია. მეორე მხრივ, ისტორიულ დონეზე კონსერვატიზმი (კონსერვატიული იდეები), როგორც სოციალური, პოლიტიკური, ფილოსოფიური და საჯაროდ დეკლარირებული პოზიცია ან იდეოლოგია,⁷ ფრანგული რევოლუციის (1789-1799)⁸ და ევროპული განმანათლებლობის (XVII-XVIII)⁹ საწინააღმდეგოდ წარმოიშვა და ამის შემდეგ მრავალი ფორმა მიიღო.¹⁰ ამიტომ ინდივიდუალუ-

რი კონსერვატიზმი, ამა თუ იმ ფორმითა და დოზით, სულ არსებობდა, ხოლო ის, როგორც საჯარო და დეკლარირებული იდეოლოგია, XVIII საუკუნის მიწურულიდან იწყებს არსებობას და ამის შემდეგ მრავალ განსხვავებულ ფორმას იღებს (პატერნალისტური კონსერვატიზმი, ფილოსოფიური კონსერვატიზმი, ავტორიტარული კონსერვატიზმი და ა.შ.).

კონსერვატიზმი მრავალფეროვანი და მოქნილი იდეოლოგიაა. მიუხედავად ამისა, კონსერვატიზმის ძირითადი შეხედულებები მიემართება ისეთ ფენომენებს, როგორებიცაა: ტრადიცია, ადამიანის ბუნება, საზოგადოება, იერარქია, ძალაუფლება და საკუთრება. ამიტომ, ადგილის სიმცირის გამო, ზოგადი წარმოდგენა რომ შეიქმნას კონსერვატიზმზე, ქვემოთ დავეყრდნობი პოლიტიკის ფილოსოფოსს, ენდრიუ ჰეივუდს, და მისი კვლევების გათვალისწინებით ძალიან მოკლედ ჩამოვაყალიბებ კონსერვატიზმის ბაზისურ ხედვებს ზემოთ ჩამოთვლილ ფენომენებზე.¹¹

კონსერვატიზმის ბაზისური ხედვები (ის ძირითადი კონსერვატიული ხედვები, რომელთა დიდი ნაწილსაც ბევრი კონსერვატორი დაეთანხმება), რომლებიც ტრადიციას, ადამიანის ბუნებას, საზოგადოებას, იერარქიას, ძალაუფლებასა და საკუთრებას მიემართება, შემდეგნაირად გამოიყურება:

ტრადიცია — კონსერვატიზმი პატივს სცემს ყოველივე იმას, „რამაც დროის გამოცდას გაუძლო“ (ადათ-წესებს, ინსტიტუციებს და ა.შ.). ერთ-ერთი ასეთი თვალსაჩინო რამ — ტრადიციაა, რომელიც „წარსულში დაგროვებულ სიბრძნეს“ ასახავს. ამის გამო კონსერვატიზმი ტრადიციების შენარჩუნებას როგორც ახლანდელი, ასევე მომავალი თაობის სასი-

კეთო აქტად თვლის, რადგან მიიჩნევს, რომ ის (ტრადიციები) საზოგადოების სტაბილურობისა და დაცულობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საყრდენია.

ადამიანის ბუნება — კონსერვატიზმის აზრით, ადამიანის ბუნება, როგორც ეპისტემურად (ცოდნისმიერად), ასევე მორალურად (ცუდთან და კარგთან მიმართებაში), ნაკლოვანია (ადამიანი, „შეზღუდული, სხვაზე დამოკიდებული და მფარველობის მაძიებელია“). კერძოდ, ეპისტემურ დონეზე, სამყაროს სირთულის გამო, აბსტრაქტული პრინციპები და თეორიები არასანდოა, ხოლო მორალურ დონეზე ადამიანი სიხარბისკენ, ძალაუფლებისა და თავკერძობისკენ (ეგოიზმი) ისწრაფვის. ამიტომ ამ ორი გარემოების გათვალისწინებით, კონსერვატიზმი მიიჩნევს: საზოგადოებრივი „წესრიგის შენარჩუნებისთვის“ საჭიროა ვენდოთ „გამოცდილებას („ადამიანი მხოლოდ ათასჯერ ნაცადს ენდობა“), ისტორიასა და პრაგმატიზმს“, ხოლო ადამიანის მორალური ნაკლოვანებების გამოვლინების შესაკავებლად საჭიროა „ძლიერი სახელმწიფო, მკაცრი კანონები და დანაშაულის შესაბამისი სასჯელი“.

საზოგადოება — კონსერვატიზმის აზრით, საზოგადოება არა ადამიანის ან მისი აზროვნების მოქმედების შედეგია, არამედ „ბუნებრივი აუცილებლობა“, რომლის (ჯანსაღი და სტაბილური საზოგადოების) ჩამოყალიბებაში „ოჯახს, თემს, ერს“ და სხვას თავიანთი წვლილი შეაქვთ. ამას გარდა, რადგან საზოგადოება არ არის უბრალოდ „თავისი წევრების არითმეტიკური ჯამი“, მის (საზოგადოების) შესანარჩუნებლად მხოლოდ წევრთა ერთად მყოფობა არასაკმარისია. „საზოგადოებრივი თანხმობისა და ადამიანთა ერთობის

შენარჩუნებისთვის“, აუცილებელია „საერთო კულტურა და ტრადიციული ფასეულობები“.

იერარქია — კონსერვატიზმის აზრით, საზოგადოებაში სტატუსებისა და სოციალური მდგომარეობების მიხედვით, არსებობს იერარქია, ანუ მეტ-ნაკლებობა, რაც „ბუნებრივი და გარდაუვალი“ ფენომენია. მიუხედავად ამ იერარქიისა, ის არ ხდება კონფლიქტისა და ქაოსის მიზეზი, რადგან საზოგადოებას „საერთო პასუხისმგებლობა და ურთიერთვალდებულება“ აკისრია. ხოლო ამ იერარქიიდან გამომდინარე, ის მდგომარეობა, რომ ერთი ადამიანი, სოციალური ან სხვა სტატუსით, მეორეზე მაღლა დგას, რაც უსამართლობად შეიძლება აღვიქვათ, შემდეგი ფენომენით ბალანსდება: ის, ვინც სტატუსით ან სოციალური მდგომარეობით სხვაზე მეტია, ამის გამო მას სხვაზე მეტის გაღებაც მოუწევს.

ძალაუფლება — კონსერვატიზმის აზრით, ხელისუფლების ძალაუფლება, ყოველთვის ზემოდან ქვემოთ განივრცობა და მისი ერთ-ერთი ფუნქციაა, წინამძღოლობა და მხარდაჭერა გაუწიოს მას, ვისაც ავტონომიურად რაციონალური გადაწყვეტილებების მიღება სწორედ „ცოდნისა და გამოცდილების“ ნაკლებობის გამო არ შეუძლია. ამიტომ, კონსერვატიზმის აზრით, ხელისუფლება, თავისი არსით (ბუნებით), პატერნალისტურია (მზრუნველი).

საკუთრება — კონსერვატიზმი დიდ პატივს სცემს საკუთრებას (მანქანა, სახლი და ა.შ.), რადგან მოიაზრებს, რომ ის მნიშვნელოვანია ადამიანის უსაფრთხოებისთვის, მისი ხელისუფლებისგან დამოუკიდებლობისა და თვითშეფასებისთვის (როგორ აღიქვამ შენ თავს).

ყველასთვის ცხადია, რომ კონსერვატიზმის თემა, ძალიან ვრცელი, კომპლექსური და მრავალდონიანი საკითხია, რის გამოც მასზე იმაზე მეტი შეიძლება ყოფილიყო თქმული, ვიდრე ზემოთ ითქვა. მიუხედავად ამისა, ადგილის სიმცირის გამო, ზემოთ გადმოცემული აზრების შესაბამისად, წინამდებარე სტატიის მკითხველს შეეძლება ზოგადი წარმოდგენა (იმ ხარისხის წარმოდგენა, რაც საკმარისია წინამდებარე სტატიის ფარგლებში) კონსერვატიზმის შესახებ.

ორიოდე სიტყვა ქრისტიანობის შესახებ

ნებისმიერი საკვლევი საგანი, იქნება ეს რელიგია, ადამიანი, გრავეიტაციის კანონი თუ კოსმოსი, იმდენ დონეზე შეიძლება აღიწეროს და აიხსნას, რამდენი დონეც მას აქვს ობიექტურად (ანუ ჩვენგან დამოუკიდებლად). ამას გარდა, როცა საკვლევი საგანს რამდენიმე (ყველა დონეზე, ან ბევრ დონეზე) დონეზე სწორად აღვწერთ (ან ავხსნით, ან ორივე) და მათ შევაერთებთ (გავაერთიანებთ, შევკრებთ), ამით მივიღებთ საკვლევი საგნის ნაწილობრივ ან სრულ „დიდ სურათს“ (**დიდი სურათი** — საკვლევი საგნის სხვადასხვა დონის ახსნებისა და აღწერების კრებული).¹²

ზემოთ გადმოცემული თეზისის ჭეშმარიტებას კარგად აჩვენებს ფრანკ როუდსის შემდეგი მაგალითი: ჩაიდანში არსებული წყალი დუღს და ჩვენ ამას ვაკვირდებით. ამ დროს ისმის კითხვა: რატომ დუღს წყალი? დასახელებულ კითხვაზე, სულ მცირე, შემდეგი ორი პასუხი შეიძლება არსებობდეს: 1. წყალი დუღს, რადგან „ენერგიის მიწოდებას ტემპერატურა იმ ნიშნულამდე აჭყავს, რაც წყალს ადუღებს“. 2. წყალი დუღს,

რადგან ადამიანს ერთი ფინჯანი ჩაის დალევს სურს. მოხმობილი ორი პასუხის დასახელებისას ისმის შემდეგი დროული კითხვა: რომელი პასუხია სწორი? ცხადია, ორივე პასუხი სწორია¹³, რადგან ისინი საკვლევი ფენომენის სხვადასხვა დონეს (პირველი ფიზიკური მექანიზმის დონეს, ხოლო მეორე ტელეოლოგიურ, ანუ მიზნობრივ დონეს) შეესაბამება, რის გამოც, ერთის ხარჯზე მეორეს უარყოფა კი არ არის საჭირო ან პირიქით, არამედ მათი გაერთიანება, რათა ამით მისი (საკვლევი საგნის) „დიდი სურათი“ მივიღოთ.¹⁴ შესაბამისად, ცხადია, რომ საკვლევი ფენომენის დიდი სურათის დასაუფლებლად საჭიროა მისი რაც შეიძლება ბევრ დონეზე აღწერა და ახსნა და მათი გონივრული გაერთიანება. ამიტომ, ამის გათვალისწინებით, წინამდებარე თავში ქრისტიანობის დიდი სურათის დასახატად ქვემოთ მის რამდენიმე ფუნდამენტურ დონეს აღვწერ.

ქრისტიანობა, როგორც კვლევის ობიექტი, სულ მცირე, შემდეგ ხუთ დონეზე შეიძლება აღიწეროს და ეს აღწერები შემდეგნაირად გამოიყურება:

1. **ისტორიული დონე** — ქრისტიანობა, ინდუიზმის, ბუდიზმის, იუდაიზმის, ისლამის და მრავალი სხვა რელიგიის მსგავსად, ისტორიული რელიგიაა, რადგან ის სპეციფიკურ დროს წარმოიშვა. კერძოდ, ქრისტიანობა პირველ საუკუნეში წარმოიშვა და მას სათავე ისტორიულმა პიროვნებამ, იესო ნაზარეტელმა (-4-30),¹⁵ თავისი დაბადებით, ქადგებით, სასწაულებით, სიკვდილით, აღდგომით, ეკლესიის დაფუძნებით და ამაღლებით დაუდო.¹⁶
2. **სტატისტიკური დონე** — ქრისტიანობა, რომელმაც წარმო-

შობის შემდეგ რომის იმპერიის მრავალრიცხოვან პროვინციებში დაიწყო გავრცელება,¹⁷ დღევანდელი მონაცემებით, ყველაზე მრავალრიცხოვანი რელიგიაა. კერძოდ, 2012 წლის სტატისტიკით, ქრისტიანობას (იგულისხმება ქრისტიანობაში არსებული ყველა დენომინაციის წევრების ჯამი), რომელიც ყველა კონტინენტის თითქმის ყველა ქვეყანაშია გავრცელებული,¹⁸ 2.4 მილიარდზე მეტი მიმდევარი ჰყავს, რაც მთლიანი მოსახლეობის 33 პროცენტია.¹⁹

3. **თეოლოგიური დონე** — ქრისტიანობა, იუდაიზმისა და ისლამის მსგავსად, გამოცხადების რელიგიაა, რადგან ის მიიჩნევს, რომ მასში არსებული ყველაზე ძირითადი ცოდნები (ცოდნა, რომ ღმერთი სამებაა, ცოდნა, რომ იესო ქრისტე განკაცებული ღმერთია, ცოდნა, რომ კაცობრიობა განისჯება და მსგავსი), თავად ღმერთმა განაცხადა „განსაკუთრებული გამოცხადებით“ (კოსმოსში და კაცობრიობის ისტორიაში აშკარა ხილული ჩარევით და მოქმედებით). ამის გათვალისწინებით, ქრისტიანობა, როგორც გამოცხადების რელიგია, მიიჩნევს, რომ ეს რელიგია ადამიანმა კი არ აღმოაჩინა რაიმე ბუნებრივი გზით (მეცნიერებით, ფილოსოფიით ან რაიმე სხვა ბუნებრივი გზით), არამედ ის თავად ღმერთმა განაცხადა და დააფუძნა თავისი „განსაკუთრებული გამოცხადებით“.²⁰
4. **ფილოსოფიური დონე** — ქრისტიანობა, იუდაიზმისა და ისლამის მსგავსად, თეიზმის ერთ-ერთი ვარიანტია, რადგან ის აღიარებს კლასიკური თეიზმის მთავარ დოქტრინას, რომელიც ამბობს: არსებობს „სამყაროს სუპერნატურალუ-

რი შემოქმედი, ღმერთი, რომელიც არის აუცილებლად არსებული (შეუძლებელია არსებობა შეწყვეტის), მარადიული (არ არის დროში), არამატერიალური (არ არის სივრცეში), ყოვლისშემძლე (ღმერთს აქვს უსასრულო ძალა ან მას შეუძლია გააკეთოს ყოველივე ის, რაც არის შესაძლებელი), ყოვლისმცოდნე (იცის ყველა ჭეშმარიტი თეზისი და არაფერს მიიჩნევს ჭეშმარიტად, რაც მცდარია. მან იცის ყველა რეალური ან პოტენციურად რეალური საგანი), ყოვლადკეთილი (სამართლიანობის, სიყვარულისა და ყველა სხვა სიკეთის მფლობელი), უსრულყოფილესი (რომელზე აღმატებულიც წარმოუდგენელია) და რომელიც სამყაროსთან ამყარებს კავშირს“. ²¹ აქედან, სულ მცირე, შემდეგი ორი დასკვნა გამომდინარეობს:

1. ქრისტიანობა სამართლიანად არის წოდებული თეისტურ რელიგიად, რადგან ის ეთანხმება კლასიკურ თეიზმს და არა დეიზმს (ღმერთმა შექმნა სამყარო და შემდეგ აღარ ერევა მასში), პანთეიზმს (თავად სამყაროა ღმერთი), პანეთეიზმს (ღმერთი არის სამყაროს სული, ხოლო სამყარო მისი სხეული), პოლითეიზმს (არსებობს მრავალი ღმერთი, რომლებიც ადამიანების მსგავს დადებით და უარყოფით თვისებებს ფლობენ და მათგან მხოლოდ იმით განსხვავდებიან, რომ არიან უკვდავნი და სასწაულმოქმედნი) და ჰენოთეიზმს (არსებობს მრავალი ღმერთი და მათ შორის, ერთი არის სხვებზე აღმატებული). ²²
2. ქრისტიანობა იუდაიზმისა და ისლამისგანაც განსხვავდება (იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და ისლამს იმ დოგმით აქვთ საერთო ხედვები ღმერთზე, რომ

ამის გამო თეიზმის სამ ვარიაციად იყვნენ მიჩნეულნი²³), რის გამოც მას, უბრალოდ „თეისტური რელიგიის“ გარდა, „ქრისტიანულ თეიზმსაც“ უწოდებენ, რათა ამით მისი სპეციფიკურობა და მისი თეიზმის სხვა სისტემებისგან განსხვავებულობა გამოიხატოს.²⁴

5. **მსოფლმხედველობრივი დონე** — მსოფლმხედველობა (ინგლისურად– worldview. World — სამყარო view — ხედვა), ერთი თვალსაზრისით, საბოლოო კითხვებზე პასუხების კრებულია.²⁵ ამიტომ, ამ კრიტერიუმით, ქრისტიანობა ნამდვილად არის მსოფლმხედველობა (თეისტური მსოფლმხედველობა), რადგან ის საკუთარ თავში საბოლოო კითხვებზე პასუხებს (მაგალითად: ქრისტიანობას აქვს პასუხები სამყაროს წარმოშობის, მისი მიზნის, მისი მომავლის, ადამიანის დანიშნულებისა და სხვა საბოლოო საკითხების შესახებ²⁶) შეიცავს. სწორედ ასე გამოიყურება ქრისტიანობის რამდენიმე ფუნდამენტური დონის მოკლე აღწერა.

ქრისტიანობა და კონსერვატიზმი

კონსერვატიზმი ზოგჯერ განიმარტება როგორც უკვე არსებული სტატუსკვოს (ნებისმიერი, უკვე არსებული ფენომენისადმი მხარდაჭერა, იქნება ეს ტრადიცია, ცოდნა, ინსტიტუტი, ცხოვრების წესი თუ სხვა) მხარდაჭერა, მისი ერთგულება, ნებისმიერი სიახლის მიმართ შიში და მისი მიუღებლობა (ცხადია, ეს არის კონსერვატიზმის ერთ-ერთი გაგება და ვარიაცია და არა ერთადერთი).²⁷ აღსანიშნავია, რომ ამ სახის მიდგომა და პოზიცია ქრისტიანობის შიგნითაც არსებობს,

რადგან მრავალ რიგით ქრისტიანს (როგორც ადრე, ასევე დღესაც), ისევე როგორც ქრისტიან თეოლოგს, აპრიორი მიუღებლობა აქვს სიახლეებისადმი, რადგან ეშინია, რომ ისინი ამა თუ იმ სახის პრობლემას შეუქმნიან ქრისტიანობას. ამის გათვალისწინებით, წინამდებარე აბზაცში, რამდენიმე გარემოების დაზუსტების შემდეგ, აღნიშნულ საკითხზე წარმოვადგენ და დავიცავ სპეციფიკურ თეზისს (თეზისს, რომ ქრისტიანს არ უნდა ეშინოდეს ფილოსოფიური და მეცნიერული სიახლეების), რაც შემდეგნაირად გამოიყურება: ქრისტიანობა (ქრისტიანული რწმენა) ჭეშმარიტებაა, ნიშნავს, რომ საგნები ისეთია, როგორც ქრისტიანობას მიაჩნია, რომ არის.²⁸ მაგალითად: ქრისტიანული თეზისი, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო — ჭეშმარიტებაა, ნიშნავს, რომ ღმერთმა მართლაც შექმნა სამყარო. რაც შეეხება ცნებას „სიახლე“. ამ აბზაცის ფარგლებში მასში ვიგულისხმებ იმ სიახლეებს (ახალ თეზისებს, რომლებიც მეცნიერებაში და ფილოსოფიაში ფიქსირდება და რომლებიც სწორად მიიჩნევა²⁹), რომლებიც ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში ფიქსირდება (მეცნიერული და ფილოსოფიური სიახლეების მაგალითებია: ევოლუციის თეორია, დიდი აფეთქების თეორია, მულტივერსის თეორია, თეზისი, რომ სამყარო ფართოვდება და ცივდება, თეზისი, რომ მეორადი ახსნის სწორად მიჩნევისთვის არ არის საჭირო თავად მისი ახსნაც ვიცოდეთ და ა.შ.). ამიტომ, ამ ორი ფენომენის დაზუსტების შემდეგ, შემდეგნაირად წარვადგენ და დავიცავ ზემოთ ხსენებულ თეზისს: ქრისტიანობასა და, შესაბამისად, ქრისტიანს, არ უნდა ეშინოდეს იმ სიახლეების, რომლებიც ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში ფიქსირდე-

ბა და ამის მიზეზი არის შემდეგი გარემოება: ჭეშმარიტებას, როგორც ამას ქრისტიანი ფილოსოფოსი და თეოლოგი თომა აკვინელი (1225-1274) მიუთითებს, მხოლოდ სიცრუე უპირისპირდება და არა ისევ ჭეშმარიტება („შეჯამება წარმართთა წინააღმდეგ“, წიგნი 1.7.1.7.6.). ამიტომ თუ ქრისტიანს სჯერა, რომ ქრისტიანობა ჭეშმარიტებაა (ცხადია, ქრისტიანს, სწორედ იქიდან გამომდინარე, რომ ქრისტიანია, აუცილებელია ჰქონდეს ასეთი რწმენა), მაშინ მას არ უნდა ეშინოდეს მეცნიერული და ფილოსოფიური სიახლეებისა, რადგან თუ ამ სიახლეებიდან ნებისმიერი ასევე ჭეშმარიტებაა, მაშინ ის (ფილოსოფიური ან მეცნიერული სიახლე, რომელიც ჭეშმარიტია) შეუძლებელია შეეწინააღმდეგოს ან რაიმე პრობლემა შეუქმნას ქრისტიანობას, რომელიც ასევე ჭეშმარიტებაა (როგორც ეს ქრისტიანობას სჯერა). მაგალითად, თუ ქრისტიანული თეზისი – ღმერთმა შექმნა სამყარო – ჭეშმარიტებაა (როგორც ეს ქრისტიანობას სჯერა), მაშინ მას ვერ შეეწინააღმდეგება ან პრობლემას ვერ შეუქმნის ვერცერთი ის მეცნიერული (მაგალითად, კოსმოსში იმ ფორმის წესრიგია, რომ შესაძლებელია ადამიანის წარმოშობა და განვითარება³⁰) ან ფილოსოფიური (მაგალითად: „ონტოლოგია ახდენს ეპისტემოლოგიის დეტერმინირებას – საკვლევი საგნის ბუნება განსაზღვრავს იმას, თუ როგორ და რა დოზით შეიძლება მისი შემეცნება“³¹) სიახლე, რომლებიც ასევე ჭეშმარიტია. შესაბამისად, ჩემი დასკვნა გასაგებია, რომ ქრისტიანს არ უნდა ეშინოდეს არცერთი მეცნიერული და ფილოსოფიური სიახლისა, რადგან თუ ამ სიახლეებიდან რომელიმე ასევე ჭეშმარიტია, ის ვერ დაუპირისპირ-

დება (ან შეუქმნის რაიმე პრობლემას) ქრისტიანობას, რომელიც ჭეშმარიტებად არის მიჩნეული ქრისტიანის მხრიდან (დაზუსტება: აუცილებელია ვიცოდეთ, რომ ორი განსხვავებული ჭეშმარიტება ზოგჯერ ავსებს ერთმანეთს, ზოგჯერ შეხება არ აქვთ, მაგრამ არასოდეს ეწინააღმდეგებიან და ყოველთვის შეთავსებადი არიან ერთმანეთთან).

ქრისტიანობის შიგნით არსებობს დოგმატური და არადოგმატური საკითხები. კლასიკური ხედვით, დოგმატურ საკითხებზე (დოგმატური საკითხებია: ღმერთის სამპიროვნულობის, ქრისტეს ორბუნებოვნების, სამყაროს შექმნისა და მსგავსი საკითხები³²) ქრისტიანობას აქვს ერთმნიშვნელოვანი ხედვები, რომელთაც თავად ქრისტიანობა ღმერთის გამოცხადების შედეგად, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად და უცდომლად მიიჩნევს. მეორე მხრივ, არადოგმატურ საკითხებზე (არადოგმატური საკითხებია: სულის უკვდავების თეზისის სისწორის ფილოსოფიურად დასაბუთების შესაძლებლობის საკითხი, ყველას სულიერი გადარჩენის საკითხი, მეცნიერებისა და ქრისტიანობის მიმართების საკითხი და ა.შ.) ქრისტიანობის შიგნით არსებობს განსხვავებული ხედვები (მათი შეზღუდული რაოდენობა) ისე, რომ ქრისტიანი თავისუფალია ზოგიერთი დაიჯეროს, ხოლო ზოგიერთი არა, ისე, რომ ამით (ამ მოქმედებით) არ გავა ქრისტიანობის მიღმა. ამიტომ დოგმატური და არადოგმატური საკითხების განსხვავების გათვალისწინებით, წინამდებარე აბზაცის ბოლოს, წარმოვადგენ და დავიცავ თეზისს, რომ ქრისტიანობა (და შესაბამისად ქრისტიანი) უნდა მოუფროთხილდეს, დაიცვას და შეინარჩუნოს ის ერთმნიშვნელოვანი ხედვები (ქრისტიანული

ხედვები), რომლებიც დოგმატურ საკითხებს მიემართება, ანუ ის (ქრისტიანობა) საკუთარი დოგმატური ხედვების მიმართ უნდა იყოს კონსერვატიული. კერძოდ, კი აღვნიშნავ: კლასიკური ქრისტიანული განმარტებით, გამოცხადებითი ჭეშმარიტება არ შეიძლება შეიცვალოს ან არსობრივად დარედაქტირდეს სწორედ იქიდან გამომდინარე, რომ ის გამოცხადებითი ჭეშმარიტებაა, ანუ არის აბსოლუტური, უცდომელი და მარადიული ჭეშმარიტება. მაგალითად, ქრისტიანობა თავად ღვთის განცხადებად მიიჩნევს, რომ ღმერთი სამებაა, რომ ქრისტეს ორი (ღვთაებრივი და ადამიანური) ბუნება აქვს, რომ ღმერთმა სამყარო არარსებობიდან არსებობაში შემოიყვანა, რომ საყოველთაო აღდგომის შემდეგ ღმერთი განსჯის ყველა ადამიანს და ა.შ.³³ ყველასთვის ცხადია, ასეთი ხედვებიდან ვერცერთი ვერ შეიცვლება და ვერც არსობრივად დარედაქტირდება იმის მიხედვით, თუ რომელი ეპოქაა, რა ხდება მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში ან რომელი პოლიტიკური წყობაა, რადგან ასეთი ხედვები, თავად ქრისტიანობის მიხედვით, უცდომელმა და უსრულყოფილესმა ღმერთმა განუცხადა კაცობრიობას, რის გამოც ისინი ზედროული ჭეშმარიტებებია (ლოგიკის მიხედვით, უცდომელი და უსრულყოფილესი მიზეზისგან მომდინარე ცოდნაც უცდომელი უნდა იყოს). შესაბამისად, გამოცხადებითი ჭეშმარიტების ბუნების მოკლე ანალიზის გათვალისწინებით, ჩემი დასკვნა ასეთია: ქრისტიანობა, მისი თვითაღქმიდან გამომდინარე, უნდა იყოს კონსერვატიული (ანუ შემნახველი, მზრუნველი და, კარგი გაგებით, „დამკონსერვებელი“) მის შიგნით არსებული დოგმატური ხედვების (თეზისების) მიმართ.

დასკვნა

წინამდებარე სტატიაში განხილულია ქრისტიანობისა და კონსერვატიზმის მიმართება. მას შემდეგ, რაც მოკლედ აღვწერე ქრისტიანობისა და კონსერვატიზმის რამდენიმე დონე და თითოეულის გაგება დავავიწროვე, ამის შემდეგ დავიცავი თეზისი/დებულება, რომ ქრისტიანობა არ უნდა იყოს ერთი გაგებით კონსერვატიული (არ შეეშინდეს იმ სიახლეების, რომლებიც ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში ფიქსირდება), მაგრამ იყოს მეორე გაგებით კონსერვატიული (შეინახოს, მოუფროთხილდეს და, კარგი გაგებით, „დააკონსერვოს“ მის შიგნით არსებული დოგმატური ხედვები).

1. Eleanor Roosevelt Quotes, https://www.brainyquote.com/quotes/eleanor_roosevelt_385439,
2. იქნება ეს საგანი, ფენომენი, ტექსტი თუ მთლიანად რეალობა.
3. კახელი თ., დავერების ხარისხების კონცეპტუალური ანალიზი, სამაგისტრო ნაშრომი, თბილისი, 2024, 1.
4. მოხელის სამაგიდო ლექსიკონი (შემდგ. სამსონ ურიდია და სხვ. რედ. ვაჟა გურგენიძე), თბილისი, 2004, 483.
5. Hamilton A., Conservatism, <https://plato.stanford.edu/entries/conservatism>,
6. დ. თინიკაშვილი წერს: „სიტყვა კონსერვატიული მიუთითებს რაღაცის შენახვაზე, დაკონსერვებაზე“. თინიკაშვილი დ., პოლიტიკური მართლმადიდებლობა: ლიბერალური და კონსერვატიული იდეოლოგიების სპეციფიკა, ჟურნ. მართლმადიდებლობა და თანამედროვეობა, N2(3) თბილისი, 2022, 70.
7. ჰეივედის მიხედვით, სიტყვა კონსერვატიზმი სპეციფიკური პოლიტიკური იდეოლოგიის ან პოზიციის აღსაწერად პირველად XIX საუკუნის დასაწყისში გამოიყენეს. ჰეივედი ე., პოლიტიკური იდეოლოგიები, მთარგმნელთა ჯგუფი, მესამე გამოცემა, თბილისი, 2005, 78.
8. საფრანგეთის რევოლუცია – 1789-1799 წლების ისტორიული მოვლენა (რევოლუცია – „მოკლე დროში მომხდარი დიდი ცვლილებები“), რომლის შედეგადაც აბსოლუტური მონარქიზმი („მონარქის მიერ შეუზღუდავი ძალაუფლების ფლობა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში“) შეიცვალა რესპუბლიკით (ქვეყნის მმართველის არჩევა გარკვეული დროით და ძალაუფლების დანაწილება). ანთაძე თ., რევოლუცია, თბილისი, 2013, 1-20. http://www.reading.ge/ka/books-pdf/?bk=books_bylevels/140411023148.pdf,
9. განმანათლებლობა არის XVII-XVIII საუკუნეების ევროპული ინტელექტუალური მოძრაობა, რომელიც განიხილავდა იდეებს ღმერთზე, ბუნებაზე, აზროვნებაზე, ხელოვნებასა

- და პოლიტიკაზე. განმანათლებლობის ცენტრალური რწმენა იყო ის, რომ გონებას (რაციონალიზმს) შეუძლია „სამყაროს გაგება და ადამიანის კონდიციის გაუმჯობესება“ (განმანათლებლობას ბევრი ისტორიკოსი „გონების ეპოქას“ უწოდებს). განმანათლებლობის რაციონალიზმის მიზანი იყო, დაუფლებოდა „ცოდნას, თავისუფლებასა და ბედნიერებას“ Duignan B., Enlightenment, <https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history>, 12.03.2025.
10. ჰეიუუდი ე., „პოლიტიკური იდეოლოგიები“, მთარგმნელთა ჯგუფი, მესამე გამოცემა, თბილისი, 2005, 79-80.
 11. იხ. ჰეიუუდი ე., „პოლიტიკა“, მესამე გამოცემა, გ. ჯუმბურიძისა და ზ. ჭელიძის თარგმანი, თბილისი, 2008, 75-77. ასევე: ჰეიუუდი ე., „პოლიტიკური იდეოლოგიები“, მთარგმნელთა ჯგუფი, მესამე გამოცემა, თბილისი, 2005, 78-120.
 12. ალისტერი წერს: „რაიმეს სრული აღწერა სხვადასხვა დონის ანალიზის ერთობლიობას გულისხმობს“. მაკგრეთი ა., ღმერთი როგორც გამონაგონი: სტატიები და ესეები, დ. თინიკაშვილის თარგმანი, თბილისი, 2023, 38.
 13. დასასვლელზე ორ პასუხზე თავად როუდსი წერს: „ამრიგად, ეს ორი პასუხი სრულიად სხვადასხვაა... მაგრამ ორივე სწორია, ორივე მათგანი ურთიერთშემავსებელია და არა ურთიერთგამომრიცხავი. თითოეული პასუხი შეესაბამება მათთან დაკავშირებულ კოორდინატთა სისტემას. გარკვეული აზრით, ერთი პასუხი არასრულია მეორის გარეშე“. მაკგრეთი ა., ღმერთი როგორც გამონაგონი: სტატიები და ესეები, დ. თინიკაშვილის თარგმანი, თბილისი, 2023, 40.
 - იქვე, 38-40.
 14. იქვე, 38-40.
 15. ისტორიკოსი ბარტ ერმანი იესოს ისტორიულობაზე წერს: „რეალობა ისაა, რომ რასაც არ უნდა ფიქრობდე იესოზე, ის არსებობდა... იესო თავად არ იყო მითი. ის რეალურად არსებობდა“. Ehrman, D. B., Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth, HarperOne, 2012, 4.
 16. თინიკაშვილი დ., ჯაში მ., მსოფლიო რელიგიები, თბილისი, 2012, 11-278.
 17. იქვე, 82-89.
 18. პაპუაშვილი ნ., მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბილისი, 2002, 20.
 19. Mind-Blowing Statistics About Christianity You Need to Know, <https://www.holyart.com/blog/mind-blowing-statistics-christianity-need-know/>,
 20. რელიგიის ფილოსოფიაში განასხვავებენ ღმერთის გამოცხადების შემდეგ ორ ფორმას: 1. საერთო (ზოგადი, ბუნებრივი) გამოცხადება — ღმერთის გაცხადება ქმნილებების (ადამიანი, კოსმოსი) მეშვეობით 2. განსაკუთრებული (ზებუნებრივი, სუპერნატურალური) გამოცხადება — ღმერთის გაცხადება სიზმრების, ხილვების, თეოფანიების, ანგელოზების, წინასწარმეტყველების, ისტორიაში ჩარევის („ღმერთის ჩარევა ისტორიის მსვლელობაში“) და სხვა მსგავსი გზებით. იხ. რაირი ჩ., ღვთისმეტყველების საფუძვლები, ლ. მაისურაძის თარგმანი, თბილისი, 2016. 31-39. 75-80.
 21. Horn T., Answering Atheism: How to Make the Case for God with Logic and Charity, Catholic Answers Press, 2013, 15-17. 65-77.
 22. ქავთარაძე ბ., შესავალი ნატურალურ თეოლოგიაში, თბილისი, 2022, 14-20.
 23. Turek F., Geisler L. N., I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist, Crossway, 2004, 46.
 24. Craig L. W., Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics, 3rd edition, Crossway, 2008, 20.
 25. მსოფლმხედველობა, — ეს არის რეალობის დიდი სურათი (Big picture of reality), ანუ მისი საბოლოო დონეების აღწერებისა და ახსნების კრებული („საბოლოო კითხვები“ და მათზე პასუხები სწორედ რეალობის საბოლოო დონეებს მიემართება). იხ: Geisler N.L., Bocchino P., Unshakable Foundations: Contemporary Answers to Crucial Questions about the Christian Faith, Bethany House Publishers, 2001, 59-60.
 26. ალისტერი შენიშნავს: „ქრისტიანობა არ არის უბრალოდ რელიგიური და თაყვანისცემითი

- პრაქტიკები ან ეთიკური ქცევის კულტივაცია. ის ასევე არის რეალობის დიდი სურათი (Big picture of reality) — ღმერთის, სამყაროს, ადამიანის იდენტობის და მიზნის გაგება". McGrath E. A., *Christianity An Introduction*, Third Edition, Wiley Blackwell, 2015, 54.
27. ჰეივუდის აზრით, კონსერვატიზმი შეიძლება ნიშნავდეს შიშს ცვლილებების მიმართ ან მისგან თავის არიდებას. ჰეივუდი ე., პოლიტიკური იდეოლოგიები, მთარგმნელთა ჯგუფი, შესამე გამოცემა, თბილისი, 2005, 78.
 28. სვინბერნი წერს: „ჩემი რწმენები ჭეშმარიტია მაშინ (და მხოლოდ მაშინ), თუ საგნები ისეთია, როგორადაც მე ვჭერა, რომ არიან. ჩემი რწმენა, რომ პლანეტები ბრუნავს მზის გარშემო, ჭეშმარიტია მაშინ (და მხოლოდ მაშინ), თუ პლანეტები მართლაც ბრუნავს მზის გარშემო". Swinburne R., *Epistemic Justification*, Clarendon Press, 2001, 1.
 29. ფილოსოფიაშიც და მეცნიერებაშიც, სხვადასხვა კვლევებით ხდება ახალი თეზისების დაუფლება, რომლებიც, დაუფლების-ათვისების დროს სწორად მიიჩნევა. თუმცა ახალი კვლევებისა და მათი შედეგების გათვალისწინებით, ხშირად ხდება ამ თეზისების (მათი ნაწილის) დარღვევები (არსობრივი ან არაარსობრივი), ან სრული უარყოფა. ამიტომ ფილოსოფიაც და მეცნიერებაც რაღაც დოზით, დინამიკური (განვითარებადი და ცვალებადი) დარგებია და არა სტატიკური (უცვლელი და ერთ ადგილას გაყინული). იხ: McGrath E. A., *Dawkins' God: From The Selfish Gene to The God Delusion*, Second Edition, Wiley Blackwell, 2015, 77-80.
 30. იხ: McGrath A., *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*, Westminster John Knox Press, 2011, 66-74.
 31. McGrath A., *Science & Religion: A New Introduction*, 3rd Ed., Wiley-Blackwell, 2020, 185-189.
 32. დოგმატური საკითხების ყველაზე მკაფიო ნიმუშია პირველ (325) და მეორე (381) მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე შემუშავებული მრწამსი, რომელიც 12 მუხლისგან შედგება და რომელიც ქრისტიანული რწმენის „მოკლე შეჯამებას“ წარმოადგენს. მასში წარმოდგენილია ერთმნიშვნელოვანი ხედვები (ქრისტიანული) მრავალ ფუნდამენტურ თეოლოგიურ (დოგმატურ) საკითხზე (იქნება ეს საკითხი სამყაროს შექმნა, ღმერთის განკაცება, ღმერთის სამპიროვნელობა თუ საყოველთაო აღდგომა). თინიკაშვილი დ., ჯაში ზ., მსოფლიო რელიგიები, თბილისი, 2012, 121-122. McGrath E. A., *Christian Theology: An Introduction*, 3rd Edition, Wiley-Blackwell, 2001, 19. 581.
 33. იხ: პომპაზანსკი მ., „დოგმატური ღვთისმეტყველება“, მე-2 გამოცემა, ნ. ბელთაძის თარგმანი, თბილისი, 2006,

უცვალეპელი და ცვალეპადი
ხელოვნებაში

მუდმივი და ცვალეპადი შემადგენელი ხატუნარის კანონში

თეა ინჭკირველი

მხატვრობა ადამიანისთვის თვითგამოხატვის, მისი მსოფ-
 ლხედვისა და მსოფლგანცდის გაზიარების უძველესი
 და ერთ-ერთი ძირითადი შესაძლებლობაა. უდავოა, რომ
 მან განსაკუთრებული როლი ითამაშა კაცობრიობის გან-
 ვითარების საქმეში. ისტორიულად ის არასოდეს ყოფილა
 მხოლოდ ესთეტიკური აღქმის საგანი, პირიქით, სწორედ
 სიღრმისეული, ფუნდამენტური განცდების გამომხატველი
 იყო. მსოფლიო ხელოვნების ისტორიიდან გამომდინარე, თა-
 მამად შეიძლება ითქვას, რომ მხატვრობამ სხვადასხვა დრო-
 სა და სივრცეში, საზოგადოების საჭიროების შესაბამისად,
 რადიკალურად განსხვავებული მისიები იტვირთა. რა გახდა

ამის საწინდარი? პასუხი მარტივია — მხატვრობის სპეციფიკა, ანუ მისი სახვითი შესაძლებლობების უსასრულო სიმრავლე; ხაზის, ფერის, ფორმის, კომპოზიციის, სივრცის აგებისა თუ ზედაპირის ტექსტურის ელემენტებისაგან შედგენილი ვიზუალური ენა წარმოადგენს მრავალშრიან და უნივერსალურ სისტემას, რომელსაც შეუძლია სხვადასხვა აზრის, მეხსიერების, გამოცდილების გადმოცემა. ის მარტო გონებრივ აღქმაზე კი არ ოპერირებს, არამედ ემოციურსა და ასოციაციურზეც; ამიტომაც მოქმედებს მაყურებლის შინაგან სამყაროზე — როგორც პიროვნულ, ისე კულტურულ დონეზე — აზრობრივად გადასცემს და ემოციურად გადასდებს მას ავტორის ჩაფიქრებულ გზავნილს და, შესაბამისად, სასურველ განცდას აღძრავს მასში. სწორედ სასურველი შედეგის მისაღწევად იცვლებოდა მხატვრობა; სხვადასხვა მიზანდასახულობიდან, ფუნქციიდან გამომდინარე არჩევდა ხსენებული ელემენტების ახალ-ახალ შეფარდებებს და ყოველ ჯერზე ახალ მხატვრულ სამყაროს ქმნიდა. ყველაზე ზოგადი და ზედაპირული თვალის გადავლევაც კი იოლად და ნათლად წარმოაჩენს, თუ როგორი უძირო საუნჯე აქვს მხატვრობის ენას ადამიანის სულიერი საჭიროებების დასაკმაყოფილებლად და როგორი რადიკალურად განსხვავებული სურათების შექმნა შეძლო მან აქამდე.

* * *

ისტორიის საწყის ეტაპზე მხატვრობის ამოცანას სხვადასხვა რელიგიურ თუ მაგიურ რიტუალებში საკრალურთან კომუნიკაცია იყო, როგორც, მაგალითად, გამოქვაბულთა უძველესი

(ძვ. წ. 15000-10000 წ.) მხატვრობის ნიმუშებში. ალტამირასა და ლიასკოს მღვიმეების მხატვრობა ცხოველის რეალისტურ, ბუნებრივ მსგავსებას აჩვენებს, რისთვისაც, ძირითადად, ხაზის პლასტიკურ გამომსახველობას იყენებს. შეზღუდული პალიტრის გარდა, მღვიმის უსწორმასწორო რელიეფიც გამოყენებული იყო მოცულობის გადმოსაცემად. სულ სხვა, მსუბუქი და ნატიფი სამყაროს გადმოცემას ესწრაფვის ეგვიპტელი მხატვარი, როცა საიქიო ცხოვრებისა და ღმერთების ძალაუფლების ვიზუალური განსხეულება უნდა გადმოსცეს. ამისთვის ის კარტოგრაფიულ აგებას მიმართავს, სიუჟეტის კომპოზიციურ ქარგას იერარქიულ წესრიგს უქვემდებარებს და ყოველი ფიგურა თუ სცენა ხედვის იმ წერტილიდან იხატება, რომელიც საუკეთესოდ აჩენს მის მახასიათებელ ფორმებს. ქრისტიანულ ეპოქაში მხატვრობას ღვთისმეტყველების ვიზუალური გაფორმების მისია ერგო წილად. ამიტომ შუა საუკუნეების ევროპული მხატვრობის თემა ქრისტიანობა გახდა; მასის, წონისა და მოძრაობისაგან (სივრცისა და დროისაგან) დაცლილ, მარადიულ სამყაროში განღმრთობილი ადამიანების გამოსახატად საეკლესიო ხელოვნების ოსტატები სიმბოლურ მხატვრულ ენას მიმართავდნენ; სულიერი ძალმოსილების წარმოსაჩენად კი ფიგურების რეალისტური პროპორციების დარღვევასა და სტილიზაციასაც არ ერიდებოდნენ. განსხვავებული ამოცანა ჰქონდათ იაპონელ მხატვრებს, რომელთა რელიგია ადამიანის ბუნებასთან ჰარმონიულ შერწყმას ასხამს ხოტბას. ხელოვნება მშვენიერი, თუმც წარმავალი სამყაროს ნაწილად აჩვენებს ადამიანს და ამისთვის მხატვრობის მინიმალისტური, უფაქიზესი შეფარ-

დებების დაცვა საუკეთესო ხერხია . ჰუმანისტური იდეალების სამსახურში ჩამდგარი მხატვრობა, რომელსაც მაღალი აღორძინების სახელით ვიცნობთ, გამომსახველობის მწვერვალს სწორედ ტექნიკური ხერხების სუხვით, დახვეწილობითა და განვითარებით აღწევს. ანთროპოცენტრისტული მოძღვრება, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ნაყოფიერ ნიადაგად იქცა იმისათვის, რომ მხატვრობას საკუთარი შესაძლებლობები მაქსიმალურად გამოეყვლინა და რეალური სამყაროს მხატვრულ ფორმაში აღსაწერად სივრცის, ფორმის, შექის, ფერისა თუ კომპოზიციის აგების ახალი სისტემები აღმოეჩინა. ახალსა და მოდერნის ეპოქაში კი მხატვრობამ ფუნქციური მრავალფეროვნების ფარგლებში კვლევითი მნიშვნელობაც შეიძინა. ფილოსოფიური, სოციალური, ინდივიდუალური ძიებებისა და თვითგამოსახვის პლატფორმად იქცა, სადაც გამომსახველობის ხერხები ხშირად საშუალებას კი აღარ წარმოადგენს, არამედ თავისთავად ღირებულებას ატარებს. ასეთი ხელოვნება, ფუნქციური მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე, სხვა მახასიათებლებს იძენს და სცდება კიდევ მხატვრობის ტრადიციულ დეფინიციას.

მსოფლიო ხელოვნების ისტორიიდან ეს უმცირესი ნიმუშებიც კი ცხადად ადასტურებს, რომ რადიკალურად განსხვავებულია შთაბეჭდილება, რომელსაც სხვადასხვა მსოფლხედვის სამსახურში ჩაყენებული მხატვრობა გვთავაზობს. ვხედავთ, რომ მხატვრობას შესანიშნავად შეუძლია სხვადასხვა კატეგორიის აზრისა და ემოციის ვიზუალიზაცია, თანაც იმგვარად, რომ იგი საუკუნეების განმავლობაში გასაგები დარჩეს და ზემოქმედებდეს მნახველზე; ამიტომ, ბუნებრივია,

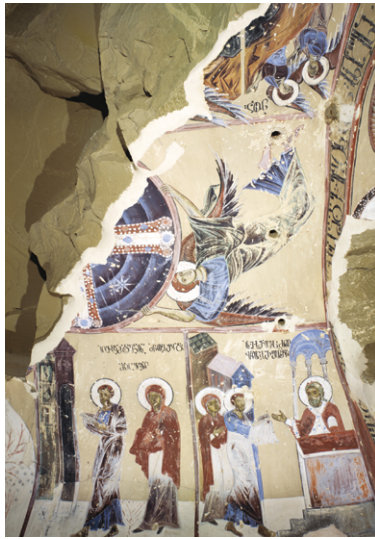
ვიკითხოთ, რა ხდება მაშინ, როცა მხატვრობას ერთი და იგივე მისია ეკისრება? რამდენად მრავალფეროვანი და ფართოა მისი გამომსახველობის დიაპაზონი? როგორ იცვლება ის, ქრისტიანული მოძღვრების სამსახურში ყოფნისას, დროსა და სივრცეში?

ამ საკითხზე ზოგადი წარმოდგენის შესაქმნელად უპრიანია, ქართული ხატწერის ისტორიას მივმართოთ და ყველაზე საეტაპო ნიმუშები ამ ჭრილში დავათვალიეროთ.

* * *

ქართული ხატწერის მნიშვნელოვანი ნიმუშები ადგილობრივი სკოლებისა და ეპოქების მიხედვით არის დაჯგუფებული. ხელოვნებათმცოდნეებმა გამოყვეს ამ ჯგუფების მახასიათებლები — საერთო და განმასხვავებელი ნიშნები — და განსაზღვრეს მათი მნიშვნელოვნება ამა თუ იმ სკოლის ხატწერისათვის. ამით მათ დიდი სამსახური გაუწიეს საეკლესიო ხელოვნების მოყვარულებს, რადგან მოგვცეს საშუალება, ისტორიული მეცნიერების შედეგად ნაკვლევი და გამოვლენილი პრინციპები თეოლოგიურ კონტექსტში გადავიაზროთ.

უადრესი ნიმუშები ქართული ხატწერის ისტორიაში დავით-გარეჯის სკოლას ეკუთვნის. დავით გარეჯში მხატვრობით ამკობდნენ საკრებულო ტაძრებს, საშუალო და მცირე ეკლესია-სამლოცველოებს, სამარტომყოფელოებსა და სენაკებს. მათ მოსახატად ძველ, საყვარელ იკონოგრაფიულ თემებსაც იყენებდნენ და ტრადიციაზე დაფუძნებულ ახალ მოტივებსაც.¹ მხატვრული თვალსაზრისით, დავით გარეჯის



სკოლა ასკეტური ხასიათისაა, თუმცა თბილი, ხალისიანი და ნათელი კოლორიტისა.

ტაო-კლარჯეთის მონასტრების ფერწერული სკოლის მხატვრობაში ფიგურათა ზეიმურობა, კოლორიტი, ნახატი და კომპოზიცია მოწმობს როგორც იკონოგრაფიულ თავისებურებაზე, ისე წმინდა მხატვრული გადაწყვეტის უნიკალურობაზე. ის ახლოსაა სვანეთის ფერწერულ სკოლასთან, რომელიც კიდევ უფრო მრავალფეროვანია. ამ სკოლის მხატვრობა მკვეთრი თავისებურებებით ხასიათდება და ხალხური, პრიმიტიული მხატვრობიდან დაწყებული, მეფის მხატვრის შესანიშნავი ოსტატობის ფერწერით დასრულებული, ძლიერი, კუშტი სახეებითა და მტკიცე ფიგურებით გამოირჩევა.



დედაქალაქურ სკოლად მიიჩნევა ქუთაის-გელათის, მცხეთისა და თბილისის არტელები, რომელთა საუკეთესო ნიმუში ატენის სიონის მოხატულობაა. არქიტექტურასთან ჰარმონიული თანხმობა, მეტყველი სახეები, შემართული მოძრაობის ასახვა ნახატში ამ სკოლის დამახასიათებელი ნიშნებია.



ხელოვნებათმცოდნეები მიიჩნევენ, რომ ქართული ხატუნების ისტორიაში განსაკუთრებულ მახასიათებლებს ავლენს ზოგიერთი ეპოქა. ასეთია თამარის ხანის (XII-XIII სს. ვარძია, ბეთანია, ყინწვისი, ბერთუბანი, ტიმოთესუბანი



და მისი შემდგომი, ე. წ. პალეოლოგოსური (XIII-XVI სს. უბისა, საფარა, ზარზმა, წალენჯიხა, ნაბახტევი) მოხატულობები, რომლებიც მხატვრული სტილის (ასევე, პროგრამული და სხვა მახასიათებლებითაც) მხრივ სრულებით განსხვავებულ სურათებს გვთავაზობენ.



მათ შორის ცალკე ადგილი უკავია ე.წ. „ხალხური ნაკადის“ ნიმუშებს, რომლებიც განსაკუთრებული უშუალოდობითა და სიუფეტების ორიგინალური გადაწყვეტით ხასიათდება.

ვიდრე შუასაუკუნოვანი ქართული ხატწერა არსებობას შეწყვეტდა, კიდევ რამდენიმე — რუსულ-ევროპული „აკადემიზმის“ სტილის, შინაარსით ქართული მოხატულობა შეიქმნა (ბოდბის წმინდა გიორგის, 1823 წ., თბილისის სიონის 1854 წ., თბილისის მამა დავითისა 1889 და წმინდა სამების ტაძრები 1895 წ.).



თავის დროზე ამ ხატწერამ საზოგადოების მოწონება დაიმსახურა, თუმცა მათი ჩანაცვლება ეროვნული სტილის ხატწერით მხოლოდ XX საუკუნეში განხორციელდა. ამის ნიმუშად ქაშვეთის, დიდუბისა და თბილისის სიონის მოხატულობები იქცა.



* * *

ქართული ხატწერის განვითარების ანალიზი (რომელიც სცდება ჩვენი სტატიის ფორმატს) ერთმნიშვნელოვნად ადასტურებს, რომ ის, რაც უცვლელი რჩება ჩვენს ხატწერაში (ისევე, როგორც ზოგადად, ქრისტიანული ეკლესიის ყველა ქვეყნის ლიტურგიკულ მხატვრობაში) არის: 1) მხატვრობის თემა — იესო ქრისტესა და წმინდანთა ცხოვრება; ამით ხატწერა უკავშირდება ისტორიულად მომხდარ ამბებს და, შესაბამისად, მათ გამოსახატად ყოველთვის ანთროპომორფულ გამოსახულებებს იყენებს. 2) ისტორიულად ცნობილი პერსონების შესახებ არსებული ცნობების — გარეგნული ნიშნებისა და მოვლენების სიმართლის აღწერა ხატწერის ერთ-ერთი მისიაა და ყოველთვის ადვილი ამოსაცნობი უნდა იყოს მათთვის, ვისაც ისინი სხვა ნიმუშებში უნახავს, ამიტომ უცვლელია მათი პერსონალური მახასიათებლები (ვარცხნილობა, სახის ნაკვთების პროპორციები, ასაკი, სამოსი და სხვ., რასაც ტრადიციულ იკონოგრაფიას ვუწოდებთ); 3) საერთო და უცვლელია სიმბოლური ნიშნებიც, რომლითაც ხატწერა მეტყველებს, რადგან ის ღვთაებრივი ამბების შესახებ საუბრობს და რეალურ სამყაროში მათი გარეგნული შესატყვისი არ მოიპოვება. ამიტომ საჭიროა გარკვეული ნიშან-სიმბოლოების გამოყენება, რომლებიც მთელი საქრისტიანოსთვის ასევე ცნობილი და საყოველთაოა (მაგ. შარავანდი, ჯვარი, მაკურთხეველი მარჯვენა და სხვ.).

ეს მუდმივი მახასიათებლები, როგორც აღვნიშნეთ, საერთოა ყველა ქვეყნისა და დროის ხატწერისათვის, მისი თემიდან გამომდინარე; მაგრამ იმგვარი მახასიათებლებიც

არსებობს, რომლებიც მხოლოდ ქართული ხატურისთვისაა თვისობრივი, ესთეტიკური ხასიათისაა და ნაციონალური გემოვნების შესახებ მეტყველებს. მაგალითად, ხელოვნებათმცოდნეები ამტკიცებენ, რომ ცალკეული ეპოქებისა თუ ლოკალური სკოლების თავისებურებათა ფონზე, ქართული ხატურის კოლორიტი, სხვა ქვეყნის საეკლესიო მხატვრობასთან შედარებით, გაცილებით უფრო თავშეკავებულია, ხოლო კომპოზიცია – გამორჩეულად ტექტონიკური.

თვალსაჩინოებისთვის, ვფიქრობთ, ჩვენი ქვეყნის ხატურის საეტაპო ნიმუშების ერთი თვალის შევლელაც საკმარისია იმის მკაფიოდ დასანახად, რომ ქართული ხატურის ისტორიაში, სხვადასხვა დროსა და სივრცეში, ერთი და იმავე მისიის განსახორციელებლად ქართველი მხატვარი-ხატმწერები ერთმანეთისგან აბსოლუტურად განსხვავებულ გამომსახველობით საშუალებებს მიმართავდნენ და, შესაბამისად, არაერთფეროვან მხატვრულ ეფექტსაც აღწევდნენ. ისევე, როგორც მსოფლიო ხელოვნების ისტორიაში, აქაც, უგამონაკლისოდ, ყველა ხერხი, ყველა სახვითი საშუალება არის გამოყენებული ახალ-ახალი სათქმელის, განწყობის, ემოციის გადმოსაცემად.²

ზემოთქმულის გათვალისწინებით, საკითხავია, რატომ გახდა საჭირო ესოდენ მრავალგვარი მხატვრობის შექმნა ერთი მსოფლმხედველობის – ქრისტიანული სწავლების – ვიზუალიზაციის მისაღწევად? ბუნებრივია და, გამოკვლევის გარეშეც ცხადია, რომ, ისევე, როგორც მხატვრობის ნებისმიერ ნიმუშზე, ქართულ ხატურაზეც მნიშვნელოვან გავლენას იქონიებდა თავად ავტორის ინდივიდუალური გემოვნება,

ნიჭიერება, ტემპერამენტი, გამოცდილება და სხვა პერსონალური და ეპოქალური მახასიათებლები; მაგრამ არსებობს ამ მრავალფეროვნების გაცილებით ფუნდამენტური მიზეზი, რომელიც ხატწერის თეოლოგიაში უნდა ვეძებოთ. საქმე ისაა, რომ ხატწერა, ანუ ქრისტიანული ეკლესიის ლიტურგიკული მხატვრობა, საკმაოდ კონკრეტულ და, ერთი შეხედვით, სწორხაზოვან მიზანს უსახავს ავტორს (ხატმწერს): ესაა იესო ქრისტეს ცხოვრებისა და სწავლების იმგვარი გამოხატვა, რომ მაყურებელი მიიზიდოს და მჭიდროდ დააკავშიროს მასთან. ამ დარგის უცვლელი მიზანი და მყარი კომპონენტია მაყურებლის შეყვანა გამოსახულის შინაარსში, მისი აღფრთოვანების გამოწვევა და ძლიერი (დადებითი) შთაბეჭდილების ქვეშ მოქცევა. ამგვარი ეფექტი კი მხოლოდ მაშინ მიიღწევა, თუ ავტორი, ანუ ხატმწერი, თავის შემოქმედებაში ითვალისწინებს მნახველის გემოვნებას, ფსიქოლოგიას, მომზადებას, საჭიროებებს და სწორად განსაზღვრავს იმ მხატვრულ სახეს, რომელიც მის დატყვევებას, სახარების ენაზე თუ ვიტყვით, მონადირებას მოახერხებს.

ამრიგად, ქართული ხატწერის მხატვრული მრავალფეროვნება და გამოსახვის საშუალებების შეუზღუდავი გამოყენება, საბოლოო ჯამში, ხატწერის ზოგადქრისტიანულ თეოლოგიურ მისიას ემსახურება; მისი დანიშნულებაა, ყოველი ახალი ადამიანის, ქრისტიანობაზე მოსაქცევი წარმართისა თუ ახლადმოქცეულისთვის სასუფეველის მარადიული სიხარულისა და მშვენიერების მიმზიდველობა გამოხატოს. ამისთვის უწევს, ყოველ ჯერზე ახალი ადამიანის — ახალი ეპოქისა და გემოვნების, ასკეტიკისა თუ სამეფო

დახვეწილობის, მკაცრი ძლევამოსილებისა თუ ინფანტილური უშუალობის მოყვარულისთვის მისაღები და სასურველი კუთხით წარმოადგინოს ქრისტიანული შინაარსის კომპოზიციები. აქ კიდევ ერთხელ უნდა დავიხმართ ხელოვნებათმცოდნე მეცნიერები. ისინი ამბობენ, რომ მხატვრობაში განსხვავებულ მხატვრულ ეფექტს განაპირობებს: 1) მიმღების, ადრესატის გემოვნება და მზაობა 2) ავტორი მხატვრის პირადი ცოდნა-გამოცდილება და მისი ხედვა 3) სოცუმისა და ეპოქის ესთეტიკური იდეალები (უბრალოდ ენით რომ ვთქვათ, მოდური ტენდენციები) 4) დამკვეთის ამოცანა, ანუ სურათის მთავარი დანიშნულება 5) და ბოლოს, მასალისა და ტექნოლოგიის შერჩევა³, რაც დიდწილად განსაზღვრავს ნამუშევრის მხატვრულ სახეს. რაკი პირველი ოთხი მიზეზი მეტ-ნაკლებად უკვე ვახსენეთ, უკანასკნელსა და ყველაზე მნიშვნელოვანზე შევჩერდეთ.

* * *

მხატვრობა, როგორც ვიზუალური ენა, თავის „ლექსიკონს“, ანუ გამოსახვის შესაძლებლობებს, ყველაზე მეტად სახატავი მასალის შემადგენლობასა (ტექნოლოგია) და გამოყენების ხერხებზე (ტექნიკა) ამყარებს. ეს სრულიად ბუნებრივია, რადგან, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მხატვრისთვის საღებავი და ტილო (დაფა, კედელი და სხვ.) იმავე ფუნქციას ასრულებს, რასაც მუსიკოსისთვის საკრავი, მოცეკვავისთვის სხეული, მომღერლისთვის ხმა და პოეტისთვის სიტყვა, ნათელი გახდება, რომ ნახატის საბოლოო სახე დიდწილად სწორედ ამ მატერიაზეა დამოკიდებული; სწორედ ეს იარაღები

– საღებავი და დასახატი ზედაპირი – განაპირობებს, თუ რა შესაძლებლობებს მისცემს მხატვარს ფერი, ხაზი, ფორმა თუ ტექსტურა, ანუ სურათის შემადგენელი კომპონენტები, რომლებითაც ის ოპერირებს. ამიტომაც იყო, რომ ტექნოლოგია განსაზღვრავდა ხოლმე ტექნიკას,⁴ ხოლო ტექნიკა, თავის მხრივ, განაპირობებდა სურათის მხატვრულ სახეს.⁵

საეკლესიო ხელოვნებისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ ხატწერის ტექნოლოგიის საკითხი, გარკვეული აზრით, მსოფლიო საეკლესიო კრების განჩინების ტექსტშიც იხსენიება. კერძოდ, ხატმებრძოლეობის ერესის გამო შეკრებილი მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომელიც ნიკეაში 787 წელს შედგა, ადასტურებს რა წინა კრებების მიერ დადგენილ გადაწყვეტილებებს, თავად განაჩინებს, რომ „თაყვანსაცემი და წმინდა ხატები – საღებავის, კენჭებისა თუ სხვა ნივთიერებისგან დამზადებული (ხაზი ჩემია. თ.ი.) – პატიოსანი და ცხოველმყოფელი ჯვრის ნიშის მსგავსად განთავსდეს ღვთის წმინდა ეკლესიაში, სამღვდლო ჭურჭელზე, სამოსზე, კედლებსა და დაფებზე, სახლებსა და გზებზე,“ იმისთვის, რომ ამ სიწმინდეების ხილვამ მნახველი თაყვანისცემისა და მიბაძვის სურვილით განმსჭვალოსო.⁶ მსოფლიო საეკლესიო კრება, როგორც ცნობილია, ეკლესიის უმაღლეს მმართველ ორგანოს წარმოადგენს და მისი დადგენილების ყოველი სიტყვა საგანგებოდაა აწონილი მღვდელმთავართა მიერ; კრება საჭიროდ თვლის, ჩამოთვალოს ის მასალები, რომლებიც ხატწერისთვის (როგორც ფერებისთვის, ისე ზედაპირისთვის) არის საჭირო და ხაზგასმით მიუთითებს, რომ თუკი რამ ნივთიერება აქ არ/ვერ

დასახელდა და სამომავლოდ გამოყენებულ იქნება, დაე, მიღებულ და შეწყნარებულ იქნეს წმინდა ეკლესიის მიერო. ეს ფაქტი ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს, რომ საეკლესიო კრების წევრები განაჩინებენ რა, განსხვავებული (და აკონკრეტებენ – ნებისმიერი) მასალისაგან შექმნილი მხატვრობის მიმღებლობას, შესაბამისად, აკურობებენ განსხვავებული ტექნიკისა და სტილის გამომსახველობის გამოყენებას ხატწერაში, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ტექნოლოგია და ტექნიკა ურთიერთგანმპირობებელი და ურთიერთგანმსაზღვრელი მოცემულობებია მხატვრობაში. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან, როგორც ზემოთაც ითქვა, თუკი ხატი სხვადასხვა დროის, ტემპერამენტისა და გემოვნების ადამიანისთვის იქმნება, ის განსხვავებულიც უნდა იყოს; ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ ხატი, როგორც ქადაგებისა და ღვთისმსახურების ფორმა, აუცილებლად საჭიროებს მოსაქცევი და მოსანადირებელი ადამიანის ენაზე საუბარს, როგორც ეს დადგენილია კიდევ მქადაგებელთა მიერ; თუმცა ამ შემთხვევაში ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა შემდეგი: საეკლესიო კრების განჩინება მოითხოვს, ყველა ქრისტიანი მთელი სისრულით იზიარებდეს იქ გამოთქმულს, ხოლო „ვინც გაბედავს, სხვაგვარად იფიქროს ან ასწავლოს, (...) უკეთუ ეპისკოპოსი იყოს, ან კლერიკოსი – დასიდან განიკვეთოს, ხოლო თუ მონაზონი, ან ერისკაცი, – ზიარებისგან განეყენოს“. მაშ, რას უნდა ნიშნავდეს მსოფლიო კრების კატეგორიული მოთხოვნა იმგვარი ხატების შექმნის შესახებ, რომლებიც მნახველს მასზე გამოსახულის სიყვარულსა და პატივისცემას გაუღვიძებს და ამის განსახორციელებლად

ყოველგვარი ტექნოლოგიისა და ტექნიკის არჩევანს უშვებს, ხოლო ვინც ამას არ ეთანხმება, უმკაცრესი სასჯელი — ეკლესიის წევრობისგან განყენება ელის?

* * *

ეკლესიის სწავლება ხატის შესახებ (მათ შორის, ხსენებული საეკლესიო კრების განჩინებაც) ამბობს, რომ რასაც წმინდა წერილი სიტყვით გადმოსცემს, იმავეს გამოხატავს ხატწერა გამოსახულებით. ამრიგად, მოვალენი ვართ, ხატის მეტყველება მოციქულთა ქადაგების პრინციპებს შევუდართ, ხოლო მისი შემოქმედების საქმე — მქადაგებელთა ქმედებებს. წარმართთა მოქცევისა და ქადაგებით მონადირების მისიას მოციქულებმა შესწირეს საკუთარი სიცოცხლეცა და ღვთისგან მონიჭებული ფიზიკური თუ სულიერი ენერგიაც, რადგან ასეთი იყო მათზე დაკისრებული მოვალეობა შემოქმედისგან; ცხადია, ამას ისინი პატივად მიიჩნევდნენ და სიხარულით ასრულებდნენ, მაგრამ პავლე მოციქული იმასაც გვიმხელს, რომ ამ (ღვთის მორჩილების) გზაზე შემდგარ ადამიანს სხვა არჩევანი და უკან დასახევი გზა აღარ აქვს: „რადგანაც თუ ვახარებ, ვითომ რა მაქვს სასიქადულო? ვინაიდან აუცილებლობით ეს მადევს ვალად, და ვაი ჩემს თავს, თუ არ ვახარებ. რადგან თუ ნებით ვაკეთებ ამას, საზღაური მაქვს, ხოლო თუ ძალაუვნებურად, მხოლოდ ჩემთვის მონდობილ მნეობას ვასრულებ“ (1კორ. 9: 16–17). ეს საკითხი გაგრძელებაა იმ თემისა პავლე მოციქულის წერილიდან, რომელშიც ავტორი აღნიშნავს, რომ საკუთარი შრომის სასყიდელით არ უსარგებლია, მიუხედავად იმისა,

რომ ამის უფლება ჰქონდა. იგი ამბობს: სიკვდილი მირჩევნია იმ სიხარულის დათმობას, რომ ამ საქმეს — ქრისტეს ქადაგებას — უსასყიდლოდ, ჩემს (მახარებლის) ძალაუფლებასა და საკუთარ თავისუფლებაზე უარის თქმით ვაკეთებ, თორემ თუკი მხოლოდ დაკისრებულს შევასრულებდი, ეს ისედაც მევალება და შეუსრულებლობის შემთხვევაში დავისჯებოდი. ნებით რომ უარს ვამბობ კუთვნილ ძალაუფლებასა და თავისუფლებაზე, ესაა ჩემი სიქადული და მხოლოდ ამისთვის ველი უფლისგან საჩუქარსო.

ზოგადად, წმინდა წერილის არაერთი ადგილი მეტყველებს იმაზე, რომ ყველა შრომა და მსახურება უფლის წინაშე მაშინაა საქებარი, როცა მას ადამიანი სწორედ საკუთარი თავისუფალი ნებით ასრულებს და ამგვარი მაგალითების მონახვა ძნელი არაა,⁷ მაგრამ ვფიქრობთ, საეკლესიო კრების განჩინებაში ასახული კატეგორიული მოთხოვნა მრავალფერი და მრავალგვარი ხატის დაკანონების შესახებ სწორედ ამ, ზემოხსენებულ აზრს შეიცავს წარმართთა მომაქცეველი მქადაგებელი მოციქულის გამოცდილებიდან და მიუთითებს, რომ ვისაც მქადაგებლობის მისია დაეკისრა, მისი შესრულებისთვის აუცილებლად მოუწევს, მიბაძოს მოციქულს, რომელიც ამბობს: ყველასაგან თავისუფალმა ყველას ვუმონე თავი, რათა უმრავლესნი შემეძინა. (...) ხოლო ამას ვასრულებ სახარებისთვის, რათა ვიყო მისი თანაზიარო (1კორ. 9:19-23). მქადაგებელ მისიონერს, ისევე, როგორც ხატმწერს, საკუთარი თავისუფლების დათმობის გარდა ისიც ევალება, რომ ჭკვიანურად მოიხმაროს შემოქმედისგან ნაბოძები საკუთარი ნიჭი და ისიც კვლავ დაკისრებული მისიის, ანუ უფ-

ლის სამსახურში ჩააყენოს. წმინდა იოანე ოქროპირი მოციქულის ამ აზრის განმარტებისას მკითხველს შეახსენებს, რომ უფლისგან დაკისრებული ვალდებულება ერთია და მისი შესრულებისთვის გამოჩენილი კრეატიული ძალისხმევა — მეორე. ამას ასწავლის უფალი იმ იგავებითაც, რომლებშიც მონებისთვის მიცემული ვერცხლის გამრავლებასა და ნავაჭრი სარგებლითურთ მისთვის უკან დაბრუნებას მოითხოვს; ხოლო ვინც ამ მოთხოვნას უსამართლოდ მიიჩნევს და არ აღასრულებს, გარდა იმისა, რომ რაც აქვს ისიც წაერთმევა, მწარედაც დაისჯება, რადგან ასეთია უფლის განგებულება.⁸

* * *

ხატწერას, როგორც ძლიერსა და შთამბეჭდავ მედიას, განსაკუთრებული როლი ერგო ეკლესიის ისტორიაში — მას მრავალი საუკუნის განმავლობაში იცავდნენ საკუთარი სისხლით მოწამეები, სიტყვით — თეოლოგები, სასულიერო პირები და იმპერატორები; მას ეძღვნებოდა სიღრმისეული საღვთისმეტყველო ნაშრომები და საეკლესიო კრებები, ხატის თაყვანისცემა დოგმატურ საკითხად იქცა. ამგვარი მნიშვნელოვანი ხვედრი იმის საწინდარი გახდა, რომ მკაფიოდ განისაზღვრა ხატწერის მისია და შესაძლებლობა; დადგინდა, რომ ხატწერა ერთი მხრივ მხატვრობის დარგია და მეორე მხრივ — ღვთისმსახურებისა და ღვთისმეტყველების ფორმა. მისი კანონმდებელი წმინდა ეკლესიაა, შემსრულებელი კი მხატვარი ოსტატები. მას, როგორც მხატვრობის დარგს, მრავალფეროვნება ახასიათებს, როგორც ღვთისმეტყველებას — გამოცხადებითი ჭეშმარიტების გამოვლენა.

შესაბამისად, ხატურის კანონი მოითხოვს, რომ უცვლელი შინაარსი და საზრისი, რომელიც არის გამოცხადებითი სწავლება, უცვლელად და ხელუხლებლად უნდა იყოს დაცული, ხოლო მისი გამოხატვის ფორმა ასევე აუცილებლად და სავალდებულოდ უნდა იცვლებოდეს ხატის მისიიდან გამომდინარე. ეს პროცესი – უცვლელი ჭეშმარიტების ცვალებად ესთეტიკურ ფორმაში გამოხატვა – სავალდებულოა და მორწმუნე ოსტატისგან მოითხოვს თავდადებას, ძიებას და კიდევ ერთხელ ვიტყვით, საკუთარი თავისუფალი შემოქმედებითი შესაძლებლობებისა და ნიჭიერების ამავე საქმის სამსახურში ჩაყენებას.

ხატურის კანონი, რომელიც მსოფლიო საეკლესიო კრებამ განაჩინა, ისევე, როგორც სახარების სულით ნაკარნახევი ყოველგვარი ქმედების წესი, ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ქრისტიანის შინაგან მდგომარეობას ღვთისმსახურების მისიის მიმართ: გამოთქვი და გამოხატე გამოცხადებით მიღებული ღვთაებრივი ჭეშმარიტება უცვლელად და ხელუხლებლად; ხოლო ამ საქმის აღსასრულებლად ეძებე, იფიქრე, იშრომე, ყოველი უნარი, ნიჭი და შესაძლებლობა გამოიყენე, რათა ყოველ ჯერზე ახლებურად, თავისებურად, განსაკუთრებულად, ორიგინალურად გამოამჟღეურო ცათა სასუფეველის ღვთაებრივი საუნჯე. ამისკენ მოგიწოდებენ ეკლესიის მამები და მოციქულები, რადგან ტალანტი, რომელიც სახარების იგავის მსგავსად, ღვთისგან მოგეცა, საჩუქარი კი არ არის, არამედ მხოლოდ საწინდარია ღვთის საჩუქრის მისაღებად; ეს ჯერ მხოლოდ ვალია, სესხია, რომელიც დროსა და სივრცეში უნდა გაამრავლო და პატრონს დაუბრუნო,

თუ გინდა, რომ აირიდო ის განაჩენი, რომლის გამო გვაფრთხილებს წმინდა წერილი: „ბოროტო და ზარმაცო მონავ! შენ იცოდი, რომ ვიმკი, სადაც არ დამითესავს, და ვკრეფ, სადაც არ დამიბნევია. ამიტომ ჩემი ვერცხლი მოვაჭრეთათვის უნდა მიგეცა და დაბრუნებისას ჩემსას სარგებლითურთ მივიღებდი“ (მათე 25: 26-27).

1. იხ. ბულია მ., დავით გარეჯის მონასტრები, ნათლისმცემელი, ბერთუბანი, 2010წ.
2. აქ ვგულისხმობთ, რომ წარმოდგენილ ხატწერის ნიმუშებში იგივე ხერხები — სახვითი საშუალებები გამოიყენება, რომლებიც სხვა ქვეყნებისა და ეპოქების მხატვრობაში; განსხვავებული სურათის მიღება მხოლოდ იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორია ამ კომპონენტების ურთიერთშეფარდება, როგორი ან რაგვარი გამოსახულების მიღება აქვს ჩაფიქრებული მხატვარს.
3. Stephen Bann. "Art and the Visual Regime: A History of the Visual." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No. 2 (Spring, 1996), გვ. 139—147.
4. ფერწერის ტექნიკა და ტექნოლოგია განსხვავებული ცნებებია, თუმცა მჭიდრო ურთიერთკავშირშია. ტექნოლოგია აღნიშნავს სახატავი მასალების შემადგენელ კომპონენტებს (გრუნტი — ზედაპირი), პიგმენტებს (ფერადი ფხვნილები), წებო-შემკვრელებს და მათი დამუშავების პროცესს. ხოლო ტექნიკა აღნიშნავს მხატვრული მუშაობის ხერხს, სტილსა და შესრულების მანერას — ანუ, როგორ იყენებს მხატვარი ამა თუ იმ საღებავს თავისი მიზნისთვის.
5. აქვე უნდა ითქვას, მართალია, ხატწერის, განსაკუთრებით კი ქართული ხატწერის ისტორიაში, ტექნოლოგიური შესაძლებლობები დიდი მრავალფეროვნებით ვერ გამოირჩეოდა, თუმცა, ხატწერები ხშირად ინდივიდუალურად ამდიდრებდნენ ხოლმე მხატვრობის ტექნიკას სხვადასხვა ახალი მასალითა თუ ხერხების შემოღებით.
6. მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრების განჩინება. თარგმნა გიორგი ჯულაყიძემ, ხელნაწერის უფლებით.
7. მაგ. იხ. ზორ. 31, 11-12; ფს. 53, 8; 2 კორ. 9, 7 და სხვ.
8. იხ. მათე 25; 14-30; ლუკა 19, 11-27.

კონსტანტურობა და კონტექსტი ქართულ ხელოვნებაში – პრობლემის თემატიზაციის ცდა¹

სამსონ ლეჟავა

ზორგი ჩუბინაშვილის სახელოვნებათმცოდნეო სკოლის უფალსაჩინოესმა წარმომადგენელმა, აკად. ვ. ბერიძემ თავის შესანიშნავ წიგნში ქართული გუმბათოვანი არქიტექტურის შესახებ, გამოკვეთა აზრი, რომ ქართულ საეკლესიო ხუროთმოძღვრებას, სხვადასხვა ეპოქაში ჩენილ სტილურ ცვალებადობათა მიუხედავად, გამოარჩევს მდგრადი, სწორედაც კონსტანტური მახასიათებლები, რაც გამოიხატება შემდეგში: „უცვალებლად, მიუხედავად სტილური სახესხვაობისა, რჩება ქართული არქიტექტურის კონსტანტები: საერთო აგებულების სიმკაცრე, კომპოზიციის

მკაფიოობა და უბრალოება, ტექტონიკურობა, რომელსაც ვერ ფარავს თვით მდიდარი დეკორი, რაციონალიზმისა და თავდაჭერილობის ნიშნები და იმავდროულად, საკვირველი პოეტურობა”².

ვახტანგ ბერიძის აზროვნების წესის გამჭვირვალობისა და ნათელი სტრუქტურულობის შედეგად, ეს თემა უაღრესად ეკონომიურად და მისაწვდომად არის ჩართული მის ტექსტში და კონკრეტული ეპოქის ძეგლთა დახასიათების დროსაც ავტორს შემოაქვს ბევრად ტევადი, სახელდობრ კი – თეორიული განზომილება. თუმცაღა, მისი მიდევნებით ამ დაკვირვების გავრცობა სავსებით შესაძლებელია ჩვენებური საერო აღმშენებლობის სივრცეზეც, კერძოდ კი დარბაზული ნაგებობების (რომელნიც, ძირითადად, ინტერიერულად არის აღიარებული), ერთი მხრივ, და კოლხური ოდის (რომელიც უპირველესად მაინც, ექსტერიერულადაა მართებულად მიჩნეული), მეორე მხრივ, ხუროთმოძღვრულ პრინციპებზეც.

დარბაზულ არქიტექტურაში, ეკლესიებისაგან განსხვავებული კონსტრუქციების მიუხედავად, ჩვენ გადამწყვეტად უნდა ვიგულისხმოთ (გ. ჩუბინაშვილის კონცეფციაზე დაყრდნობით) ლ. სუმბაძის მიერ გამოკვეთილი უმკაფიოესი ტექტონიკა³ – ორსავ შემთხვევაში ჩენილი. (ეს ვლინდება არა მხოლოდ ეკლესიების აგებულებაში, არამედ გვირგვინისა და თავად დედაბოძის უმწყობრეს „დაწახნაგებულობაშიც“). აღსანიშნავია როგორც დარბაზში, ისე ჩვენებურ ტაძრებში შიდა სივრცის გ. ჩუბინაშვილის მიერ გამოკვეთილი სიმულტანურად აღქმის პრინციპი. რაც შეეხება კოლხურ ოდას: მასში კვლავაც გამოიკვეთა უმკაფიოესი ტექტონიკა (ზოგ ავტორ-

თან ოდა-სახლი პირდაპირაა მიჩნეული სულაც სრულყოფილი ტექტონიკურობის მქონედ)⁴. იგი გარეგანი სახის სისრულის მატარებლობისას, ჩვენებურ ტაძრებზე ეგების უფრო მარტივი, მაგრამ, მხატვრული თვალსაზრისით, ძირეულად ანალოგიური იერის მქონეა. ეს დასტურდება ისევ და ისევ ვახტანგ ბერიძის⁵, ადრიანო ალპაგო ნოველოს⁶ (მასთან ოდის აღნაგობის ეკლესიათა მგვან, ნათელ სტრუქტურაზეა საუბარი), გიორგი მარსაგიშვილის (მისი თქმით, ოდაში ქართული ტაძრის იერის შემახსენებელი „განწყობაა“) და სხვათა მიერ — მაგ. ლონგინოზ სუმბაძე და ვახტანგ ცინცაძე ოდაში ხომ „დაკრისტალებულობასაც“ ხედავენ⁷.

ყოველივე ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დიაქრონიული თვალსაზრისით, რეალურად ძალზე მრავლისმომცველად აღიქმება ქართული ხუროთმოძღვრების ის „ზედროული“ მახასიათებელი, რომელნიც, თითქოსდა, არც კი ივიწყებს თვით ათასწლეულებშიც კი გამოტარებულ სულიერ და პრაქტიკულ გამოცდილებას, თანაც დიდად სხვაობრივ სოციალურ-ეკონომიკურ ფორმაციათა ხანდახან მძაფრი ცვალებადობა-დინამიკის, რელიგიურ ორიენტირთა თუ თავად ცხოვრების წესთა თვალსაჩინო განსხვავებულობის ამა თუ იმ სახით აღმოცენების დროს თუ სხვა.

ამასთანავე, თუკი ჩვენ დავაკვირდებით ქართული საერო არქიტექტურის სრულებით სხვა სახის მქონე, ღრმად სპეციფიკურ და საქართველოს „სასაზღვრო“ მთიანეთში გავრცელებულ ხუროთმოძღვრულ გამოხატულებებს, მაშინ ამ მხრივაც (თუმც კი მეტი „დაცილებულობით“), შეიძლება დავაკვირდეთ ზოგი ყველაზე ძირეული გამოვლინების ერ-

თვარ მონათესაობასაც კი როგორც ჩამოქნილ დარბაზთან თუ, თავის მხრივ, „გამონაკვეთურ“ ოდასთან, ისე თავად სატაძრო არქიტექტურასთან. ეს არის, მაგალითად, სვანურ კოშკში გ. ლეჟავას მიერ აქცენტირებული, ისევ და ისევ უმკაფიოესი ტექტონიკა⁸, სისადავე და, გრიგოლ რობაქიძის თქმით, ზოგადი ნიშანი — „პლასტიკური ჩამოსხმულობა“; აგრეთვე თვით თავისებური „დაწურულობაც“ — ფუნქციურადაც „კვინტესენციური“, პლასტიკურად მძლავრი აგებულები-სას და სხვა. შეჯამების სახით რაღა ითქმის? სწორედაც ის, რომ ყოველ ზემოაღნიშნულ გამოვლინებაში სააღმშენებლო კულტურისა, უთუოდ გადამწყვეტია ფორმათა უტყუარი ლაკონიზმი, მხატვრულად ძალზე ტევადი ეკონომიურობა, არამრავალსიტყვაობა ენერგიულად „აღვსილი“ ფორმებისა და კიდევ — ივანე ჯავახიშვილის მიერ გაანალიზებული; აგებულების უპირატესი როლის არსებობა მორთულობასთან მიმართებით (რაც ოდა-სახლისთვისაც არსებითია მასში „აღმოცენებული“ დეკორის სიცხოველისას) და სხვა.

შესაბამისად (რასაც, როგორც ვნახეთ, ვ. ბერიძე გაცხადებით ნათელყოფს), დეკორი ჩვენში არაა უპირატესი, არამედ, მეტწილად, სუბორდინირებულია, თუმცაღა, თუკი მას უკვე ცალკერძ, საგანგებოდ, „თვითღირებულად“, ერთგვარი „ავტონომიურობით“ განვიხილავთ, მაშინ მისი განსაკუთრებული ძალა და ხატოვანება, მაგ. სატაძრო არქიტექტურაში, მართლაც უთვალსაჩინოესი გახდება — თუგინდ რ. შმერლინგის ესოდენ ინტენსიური კვლევა-ძიების საფუძველზე რომ არის დადასტურებული⁹. აღიარებულია, რომ დეკორის თუგინდ სხვა სახის ძლიერი მეტყველებით (მაგ. ი.

სურგულაძესთან) გამოირჩევა დედაბოძის მორთულობაც. მაშასადამე, ქართული ხუროთმოძღვრება, მთელი თავისი ფუნქციური ნაირსახოვნებისას (შეუვალად სათავდაცვო შენობანი იქნება, საკრალურობით აღვსილი სატაძრო, თუ ამ საკრალურობასთან „თანამოზიარე“ საცხოვრებელი ნაგებობანი), ამჟღავნებს დიდად სხვაობრივ „ვერსიათა“ ურთიერთშეხმობილობას, ურთიერთმხვედრობას, საბოლოოდ კი – თავისებურ „ერთძირიანობასაც“.

შესაძლებელია, აღნიშნული თვალსაზრისით საგულისხმო იყოს კარგად ცნობილი ფაქტორი ჩვენი კულტურისა, რაც შემდეგში გამოიხატება: ჩვენთვის ხომ ძირითადად მისაწვდომია V საუკუნისეული „შუშანიკის წამების“ ენა, რომელიც, რაღა თქმა უნდა, მნიშვნელოვან სახეცვალებებსაც განიცდიდა ისტორიის ურთულეს ქარტეხილებში, მაგრამ, იმავდროულად, მაინც უწყვეტელობასაც ატარებდა. ამ მოვლენის უკეთ ასახსნელად საგულისხმო ჩანს რ. თვარაძის მიერ შემოტანილი „თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობის“ ცნება. ისიც უცილობელია, რომ ქართულ ენას – დამწერლობამდელ სივრცეშიც, ლამის რომ „განუზომელი“ ქრონოლოგიური ტევადობა ჰქონდა, რაც, სავარაუდოდ, ამა თუ იმ, „ფილოსოფიურად“ შეფერილი ცნების მსოფლმხედველობრივ სიღრმეებშიც არის საძიებელი, თუგინდ, ისეთებში, როგორიცაა მაგ. „საწუთრო“, „გამომზეურება“, „გულმხურვალება“ თუ მისთანანი – რომელნიც შესაძლოა, უხსოვარი დროიდან მომდინარეობდეს.

აქ უთუოდ უნდა გამოიკვეთოს ქართული კულტურის შინაგანი „ბმა“, მისი თავისებური „ჰოლისტიკურობა“, ან-

და თუ გნებავთ — „გეშტალტურობაც“ კი. ბუნებრივია, ასეთ დროს აუცილებელია მკაფიო დიფერენციაციაც სამყაროს ამ ერთიანი სურათისა. დ. თუმანიშვილმა კარგად უჩვენა, რომ სატადრო ხუროთმოძღვრებაში საყოველთაოობის როლი გადამწყვეტია ჩვენში. საერო არქიტექტურის ნიმუშებში კი, ბუნებრივია, არსებით როლს ასრულებდა ეკოგარემოს მრავალნაირობასთან დაკავშირებული, თვალსაჩინოდ განმასხვავებელი ფაქტორებიც.

სატადრო არქიტექტურაშიც, მსოფლმხედველობრივი მაინტეგრირებლობიდან მომდინარე, მაერთებელი, სულიერად „შემკვრელი“, ცხადია, სწორედაც ქრისტიანობაა, რომელიც ქართველ ისტორიკოსთა (მაგ. გ. მელიქიშვილის) აზრით, ერის უძლიერესი მაერთებელი აღმოჩნდა თავის მთლიანობაში...

ამასთანავე, სატადრო ხუროთმოძღვრების სულიერ სივრცესთან — მართალია მეტი თუ ნაკლები დისტანციით, მაგრამ მაინც ერთსულოვნად, „შეხმიანებულნი“ არიან სხვადასხვა სახის საერო საცხოვრებელი ნაგებობანი, ხოლო მეტი დისტანცირებით — წმინდა სათავდაცვო შენობანიც, რომლებშიც (მაგ. სვანურ „მურყვამში“), მკვლევარნი axis mundi-ს ნაირსახეობასაც ხედავენ.

აქ, საბოლოო ჯამში, ფუნდამენტურ ფაქტორად აღიქმება საკუთარი გარემოცვიდან „ამომდინარება“, თვით ერთგვარი „ამოზრდილობა“ ნიადაგიდან (რაც აერთიანებს მცხეთის ჯვარსა და შატილს), თუ მასთან „წილხვდომილობაც“, რის თაობაზე სიღრმითი ხედვით გვესაუბრება გ. ასათიანი¹⁰. ოღონდ ყოველივე ეს ხორციელდება საკუთარი, კულტუ-

რისმიერი სტრუქტურის „თვითობის“ შეუბღალავად, რაც არსებითია.

ამ ძალზე საგულისხმო პრობლემატიკაზე საუბრისას ჩვენ ძალაუწევდა მისი „გაფართოებისაკენ“ მივემართებით. მართლაც, დაბეჯითებით ითქმის, რომ ზემოთ მოხსენიებული მიდგომები როდი შეეხება მხოლოდენ ხუროთმოძღვრებას, არამედ დიდწილად – ქართულ ფერწერასაც.

ამ თვალსაზრისით ახალი დროის საკვანძო ფიგურად უდავოდ ნ. ფიროსმანაშვილია მისაჩნვეი (რომლის მხატვრული ენა ღრმად გააანალიზა გ. ხოშტარიამ). მისი მიდევნებით, ის ითქმის, რომ ნიკალასთანაც საკვირველი ძალითაა წარმოჩენილი, თუკი გ. ქიქოძის ერთ გამონათქვამს მოვიშველიებთ ქართულ ხუროთმოძღვრებაზე – „უბრალო ენერგიულობა“. ნ. ფიროსმანაშვილთან სავსეობა, სიცხოველე და იმპროვიზაციულობა ფორმისა (გ. ხოშტარია), ამოუწურავია და დიდი ძალმოსილებით მოწვდილი. მასში სამართლიანად ხედავენ მცხეთის ჯვრისმიერ ლაკონიურობას. ეს ის არამრავალსიტყვაობაა, როდესაც „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“, დაკუმშულად, კონცენტრულად და თან დიდი შინაგანი თავისუფლებით. ფორმა ფიროსმანაშვილთან მოწვდილია მთელი თავისი პირველადობით, შეუბღალველობით, სწორედაც რომ „პირველქმნილობით“.

ამჯერად კი მახვილს ვსვამთ დ. კაკაბაძის მიდგომაზე, რომელიც ფიროსმანაშვილის სრულებით არაპირდაპირი, მაგრამ ყველაზე ძლიერი მეგკვიდრება: 1918 წელს, როდესაც ნ. ფიროსმანაშვილი გარდაიცვალა, შეიქმნა „იმერეთი – დედაჩემი“, რაც მრავლისმეტყველია! თუკი ფიროსმანაშ-

ვილი თავიდან ბოლომდე (მიუხედავად მისი გარემოცვის ღრმად კონტექსტუალური ინფორმაციულობისა, რომელიც ნათლად გამოიხატებოდა მაგ. საფლავის ქვებში, რაზეც თავდაპირველად ყურადღება გაამახვილა ნ. ბერძენიშვილმა), ის მაინც, იმავდროულად, უსათუოდ თვითნაბადი ფიგურაც არის, ოღონდ „ფესვებიდან“ ამომდინარეც! ანუ: დ. კაკაბაძის ფენომენი სულ სხვა სახისაა — ის მიზანსწრაფულად „მიემართება“ სათავეებისაკენ, როგორც, ერთი მხრივ, უნიჭიერესი მხატვარი, ხოლო მეორე მხრივ — ინტელექტუალი, სციენტისტი, მკვლევარი, თეორეტიკოსი... მისი ინტუიცია და შემოქმედებითი ენერგია იმ სახისაა, რომ საკუთარი „ძირების“ ინტენსიური მაძიებლობისას იგი იქცევა უაღრესად თანამედროვე, XX ს-ის საერთაშორისო რანგის „მოდერნულ“ ფიგურად.

მისსავ შემოქმედებაში არსებითია ერთი მახასიათებელი: ეს არის წინარე, თუგინდ უმნიშვნელოვანეს მონაპოვრებთან გარეგანი არამგვანებისას (ანდა „არაწამიერად — არა იმთავითვე საცნობობისას“), არსებითი რამ: შინაგანი, სიღრმითი, ღრმად ჩამწვდომი მგვანების (უკეთ კი — თანამოზიარეობის) არსებობა, როგორც მაგ. „ვადებით“ უფრო „შორ“ (მაგ. სატაძრო ხუროთმოძღვრება)¹¹, ისე შედარებით „ახლო მყოფ“ (მაგ. კოლხური ოდა) მახასიათებლებთან¹². აქ არც არის არანაირი, შედარებით უშუალო პროლონგირება — თუგინდ არსებითი სახეცვალეებით. ჩვენ ვხედავთ საკუთრივ რადიკალურ განმაახლებლობას — შეიგრძნობა არა „გარე“, არამედ „შინა“ ფორმათაქმნის, შემოქმედებით წესთა არათუ მხოლოდ მოხელთება, არამედ სისავსით მატარებლობა, რაც

მასთან შედარებით მაინც, ლატენტურია, და მით მეტად – ძირეული! ასეთი მიდგომის ნაყოფიერებას დავითი თავისი თეორიული ნააზრევითაც მტკიცედ ასაბუთებდა.

კვლავ ვიმეორებ: „გარესახით“ დისტანცირებული ფორმები მასთან – „შინასახით“ – არსებითად, კონსტანტურ მახასიათებელთა ამომამზეურებელი გამოდგა (რაც „მატრიცულად“ – დარბაზშია ჩენილი).

მთლიანობაში, ეს არის ასევე მაგალითი თეორიული ნააზრევისა და მხატვრობას ურთიერთშეთანხმებებისა, ანუ სიტყვისა და საქმის იშვიათი ერთობისა! ამ მხრივ XX ს-ის მხატვრობის მთელ სივრცეში იგი ფიროსმანაშვილის შემდგომ ყველაზე მრავლისდამტევი ფიგურაა. მისი ამ მეტად არსებითი მიმართების საგულისხმო წვდომა შემოგვთავაზა ი. მათიაშვილმა, როდესაც დაასაბუთა ქართული საეკლესიო ხუროთმოძღვრების საფასადო მორთულობისა და დ. კაკაბაძის ე.წ. „კოლაჟთა“, ვფიქრობ, „შეფარულად“ ფუნდამენტური კავშირები, თუმცაღა, ეს თემა ღიაა და ამოუწურველი.

აქ, პირველყოვლისა, ის „ნათელაღნაგობა“ და – კვლავ და კვლავ – მწყობრი ტექტონიკა გვახსენდება, ღრმად რომ გაანალიზა ვ. ბერიძემ, მათ შორის დ. კაკაბაძის შემოქმედებაშიც, რომელიც, მისი სწორი ხედვით, დანამდვილებით ენათესავება მის მიერვე გამოკვლეული ჩვენებური სატაძრო არქიტექტურის არტიკულაციას, თუმც კი ყოველნაირი ბაძვის გარეშე.

ეს ყოველივე კი იმას ნიშნავს, რომ დ. კაკაბაძემ შეძლო, ერთი მხრივ, შინაგანად „ეხილა“ ქართული კულტურის ის დიდწილად უნივერსალური მახასიათებელნი, რომელნიც მან, ამჯერად საკუთარი დიდი შემოქმედებით, მისივე სიტყვე-

ბით — „საკაცობრიო ჭერს ქვეშ“ არსებული სახითა და ძირეულად განახლებული მიდგომით — კვლავაც წარმოაჩინა, რითაც ნათელყო, ვ. ბერიძის თქმით, „ქართული ხელოვნების იშვიათი შემოქმედებითი დაუბერებლობა.“

ახლა კი, დასკვნის სახით, ისმება ერთი არსებითი კითხვა: უკეთუ ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ჩვენსავე სატადრო არქიტექტურას, სწორედაც „მატრიცულად“ — დარბაზულ ხუროთმოძღვრებას, კოლხურ ოდას, სვანურ მურყვამს, ნ. ფიროსმანაშვილსა და დ. კაკაბაძეს, მიუხედავად ფორმათაქმნის თვალსაჩინო სხვაობებისა, აერთიანებს, ერთი მხრივ, თითქოსდა, მოუხელთებელი, მაგრამ მეორე მხრივ, პარადოქსულად — გათვალსაჩინოებული, შინაგანი, „არქეტიპული“ ურთიერთმცნობობაცა და აგების წესთა სიახლოვეც (რაც გამოიხატება გადამწყვეტი, მრავლისდამტევი სისადავის, ერთგვარი „მინიმალიზმის“, „აღვსილი“ ლაკონიზმისა და ზემოხსენებული „კვინტესენციურობის“ წარმმართველობაში), მაშინ ბუნებრივად ისმება კითხვა: მაინც რაღა განაპირობებს ამგვარი სახის თვისობრივობას?

ცხადია, რომ ერთმნიშვნელოვანი პასუხის არსებობა უბრალოდ გამოირიცხება. მხოლოდ გარკვეული ჰიპოთეტურობის მოხმობა თუა შესაძლო ამ მცირე წერილში. ვფიქრობ, შეიძლება დავუშვათ, რომ ერთი მიზეზთაგანი, სხვა მრავალთა შორის, შეიძლება იყოს ქართველ მწერალთა და მეცნიერთა მიერ აქცენტირებული ჩვენი გეოგრაფიული მდებარეობა, ერთგვარი მხვედრობა თუ, „ურთიერთკვეთა“ დასავლური, აღმოსავლური, ჩრდილოური და სამხრეთული „ტრაექტორიებისა“, რაც პირობითად ქმნის ერთგვარად

„ჯვარისებრ კონფიგურაციას“, რომლის ცენტრშიც თავისებური „ბირთვისებრივობით“ — მდებარეობას საქართველო, რომელშიც ეს ნაირმიმართულებანი კულტურისმიერი შენაკადები, გ. ჩუბინაშვილის თანახმადაც, — „იფილტრება“; ისინი იცხრილება, განერიდება ჭარბსიტყვიანობას, გადამეტებებსაც თუ უკმარობებსაც; „შემოკრებილია“, ძირეულად შუაგულისეულია, ატარებს რა, თუ გნებავთ, გარკვეულ „კვირვულობას“, თავმოყრელობას, ხოლო ამდაგვარი დამხრობა არსებითად „მოითხოვს“: გამოსათქმელი იმ სახისა უნდა იყოს, რომ აღქმა-გათავისების პროცესში ატარებდეს, სულიერი ტევადობისას — მისაწვდომობას, უმთავრესთან „მოკლე“ გზით მისავალობას, ცოცხალ, მოქნილ ამომწურავობას.

ზემოაღნიშნული „გაფილტრულობა“ გულისხმობს იმას, რომ ჩვენში შემოსული გავლენები შეეხება არა იმდენად თავად სტრუქტურას, ფორმათა აგების წესებს, არამედ ისინი უფრო მეტად „გარემორისეულად“ უნდა აღვიქვათ, ხოლო მაშინაც კი, როდესაც შემოსული ელემენტები შედარებით „ძირეულადაცა“ დამკვიდრებული, ასეთ დროსაც თავს კვლავაც იჩენს სწორედაც რომ საკუთარი, წარმმართველი „განწყობის“ მიმართ შემოსულის შესატყვისობა. აღნიშნული პოზიცია გ. ჩუბინაშვილისეულია, თუმცაღა ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს, რომ, როგორც ჩანს, აქ იხილვება რეალური სიახლოვე დ. უზნაძის კონცეფციასთან, რომელთანაც განწყობა მთლიანი პიროვნების მოდუსია და თუკი ეს ასეა, მაშინ გ. ჩუბინაშვილი, იზიარებს რა, როგორც ჩანს, განწყობის თეორიის პრინციპებს, შესაძლოა, „განავრცობს“

კიდევ ამ მრავლისმომცველ ცნებას თავად ერის, როგორც მთლიანობის „გეშტალტურ“ „კატეგორიაზე“, რაც უთუოდ საგულისხმოა, თუმცა კი მითითებული საკითხი, ცხადია, ინტერდისციპლინური კვლევის პრეროგატივაა. აქ მხოლოდ ერთი რამ უნდა დაემატოს: ის, რაც ასე თუ ისე, გავლენის სფეროს უკავშირდება, ქართველ ოსტატთა მხრივ, საკუთარი მსოფლგანცდის სიმყარისას, სათავისოდ შემოქონილის მიმართ მიმღებლობის დროს, კრიტიკული აღქმის ინტენსივობაზეც მეტყველებს, რაც ისევ და ისევ, კონსტანტურობის პრინციპთა სიმდგრადეს ეხმიანება — თუგინდ მთელი, ნაირგვარი ვარიანტურობის არსებობისას...

1. კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის“ მხარდაჭერით, პროექტის — „ტრადიციული საცხოვრისი აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში“ ფარგლებში [გრანტის ნომერი: FR -23-569].
2. В. Беридзе, *Некоторые аспекты грузинской купольной архитектуры*, Тбилиси, 1976.
3. Л. Сумбадзе, *Архитектура грузинского народного жилища Дарбази*, Тбилиси, 1984.
4. ვ. ფიფია, *არქიტექტურული კომპოზიციის შესავალი*, თბილისი, 1989.
5. ვ. ბერიძე, *XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრება*, ტომი I, თბილისი, 1983.
6. *Art and Architecture in medieval Georgia*, Milan, Louvain-La-Neuve, 1980.
7. ლ. სუმბაძე, ვ. ცინცაძე, იმერეთის საცხოვრებელ შენობათა არქიტექტურა, ARS GEORGICA, ტომი II, სერია A, თბილისი, 1948.
8. Г. Лежава, *Архитектура сванетии*, Тбилиси, 1948.
9. რ. შმერლინგი, *ქართული ხუროთმოძღვრული ორნამენტი*, თბილისი, 1954.
10. გ. ასათიანი, *სათავეებთან*, თბილისი 1982.
11. В. Беридзе, Н. Езерская, *Искусство Советской Грузии*, Москва, 1975.
12. ს. ლეჟავა, *ქართული ხელოვნების რაობის გავებისათვის*, ACADEMIA, 3, 2013-2014.

მარადიულისა და ცვალებადის საკითხი „ჯვარცმის“ იკონოგრაფიაში

ნანა ბურჭულაძე

ქრისტიანული ხელოვნება ზოგადქრისტიანულ, მარადიულ ღირებულებებს ემყარება. მისი ლიტერატურული საფუძველი, ძირითადად, წმინდა წერილი და დოგმატური ღვთისმეტყველებაა, ნაწილობრივ კი იგი ასახავს ამა თუ იმ მნიშვნელოვან მოვლენას საკუთრივ ეკლესიის ისტორიიდან.

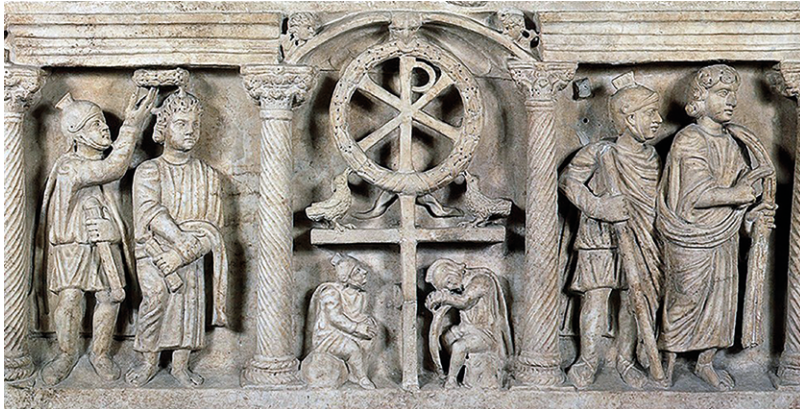
ნათქვამიდან გამომდინარე, მართლმადიდებლური ხელოვნება განვითარების ორი ათას წელზე მეტი ხნის განმავლობაში არსობრივად უცვლელი რჩება, ისევე, როგორც მისი მასაზრდოებელი საღვთისმეტყველო დოგმები და სწავლება. რაც შეეხება მარადიული ღირებულებების მქონე

შინაარსის გადმოცემის ფორმას – ის ცვალეპადია და რამდენიმე ფაქტორს ეფუძნება. პირველი უკავშირდება წმინდა მამათა განმარტებებს, მეორე – გადმოსაცემი ამბის თავად მხატვრის (ოსტატის) მიერ საკუთარ გონებასა და განცდებში გატარებას, ხოლო მესამე – ეპოქათა მხატვრული სტილის ცვლილებებს, რომლებზეც სხვადასხვა საეკლესიო თუ საერო გარემოება ახდენს გავლენას.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ განვიხილავთ უფლის ჯვარცმის რამდენიმე გამოსახულებას, რომლებშიც სახარებისეული ჭეშმარიტება განსხვავებული ინტერპრეტაციით გადმოიცემა, რაც არ არის გასაკვირი, ვინაიდან ამის „ნებართვას“ თვით ახალი აღთქმა იძლევა, რომლის ოთხ თავში მახარებელთა მიერ ერთი და იგივე ისტორია მთელი რიგი განსხვავებებით აღიწერება.

ჯვარცმის იკონოგრაფია მაცხოვრის გამოსახულებით საფუძველს იღებს V საუკუნიდან¹; უფრო ადრე, ე.წ. კატაკომბების პერიოდში, არც უფლისა და არც მოწამეთა ვნების სცენები არ გამოისახებოდა. იმდროინდელი ხელოვნება მხოლოდ ქრისტეს სასწაულებს ასახავდა და მასაც და მოწამეებსაც ტრიუმფატორებად – სიკვდილზე სიკვდილით გამარჯვებულ, მარადისობაში გადასულ გმირებად წარმოადგენდა. თუმცა ადრეული პერიოდის რომაულ სარკოფაგებზე უკვე ხდება ჯვარცმაზე მინიშნება, მაგრამ ისე, რომ ჯვარზე იესოს სხეულის ნაცვლად მის ნიშან-სიმბოლოებს – ე. წ. ქრიზმას ან კრავს ვხედავთ² (სურ. 1).

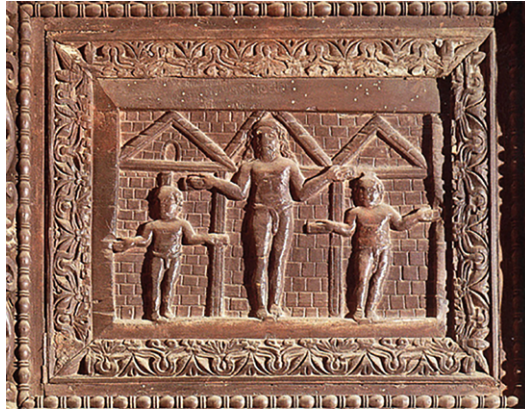
ქრისტეს გამოსახულებიანი ჯვარცმის უადრესი, V საუკუნის ნიმუში რომში, წმ. საბინას ტაძრის ხის კარზე ამოკვე-



1. მარმარილოს სარკოფაგი დომიცილას კატაკომბიდან. IV ს-ის
შუა წლები. ვატიკანის მუზეუმი

თილ ძველი და ახალი აღთქმის სცენებს შორის გვხვდება. ის სამფიგურიანია და ჯვარცმულ მაცხოვარს წარმოგვიდგენს ავაზაკებთან ერთად (სურ. 2). კომპოზიციის ფონად იერუსალიმის კედელი მოჩანს, ჯვარცმულთა თეძოებზე შემოკრული ვიწრო ქსოვილი კი მონათა შესამოსელს ჰგავს. ეს დეტალები ნიშანია ადრეული იკონოგრაფიისა, ისევე, როგორც ჯვარცმულთა გამართული ფიგურები და ღია თვალები, რაც ცოცხლებად წარმოგვიდგენს უფალსაც და ავაზაკებსაც.

ასევე ცოცხლად არიან ნაჩვენები სამივე ჯვარცმული აღმოსავლური, სირიული ან პალესტინური წარმომავლობის „ჯვარცმის“ სცენაში, რომელიც ხის სანაწილე ყუთის – სტავროთეკის სახურავის შიდა მხარეზეა დახატული და ამჯერად ყუთთან და წმინდა ნაწილებთან ერთად ვატიკანის მუზეუმში ინახება (სურ. 3). ამ მხატვრობაში 5 სცენაა (შობა,



2. ხის პანო წმ. საბინას ტაძრის კარზე. V ს. რომი.

ნათლისღება, ჯვარცმა, აღდგომა და ამაღლება), რომელთა შორის „ჯვარცმას“ ცენტრალური და სხვებზე ორჯერ დიდი ადგილი ეთმობა. მის იკონოგრაფიულ სქემაში ქრისტეს მეწამული კვართი – კოლობიუმი აცვია, ხოლო ავაზაკებს მოკლე არდაგები მოსავთ. სამივე გამართული სხეულებით და ღია თვალებითაა ნაჩვენები და საყურადღებოა, რომ უფალს უჩვეულოდ მოკლე თმა და წვერი აქვს. ამ სცენაში უკვე დამატებულია ღვთისმშობლის, წმ. იოანე ღვთისმეტყველისა და ორი ჯალათის ფიგურები, რომლებიც მომდევნო პერიოდებში „ჯვარცმის“ გავრცობილ კომპოზიციებში თითქმის ყოველთვის გამოისახებიან.

ადრეული „ჯვარცმებიდან“ აღსანიშნავია აგრეთვე 586 წლის სირიული ხელნაწერის – ე. წ. რაბულას სახარების ილუსტრაცია, სადაც თემა მრავალფიგურიაა და რამდენიმე ეპიზოდისგან შედგება (სურ. 4). კომპოზიციის ცენ-

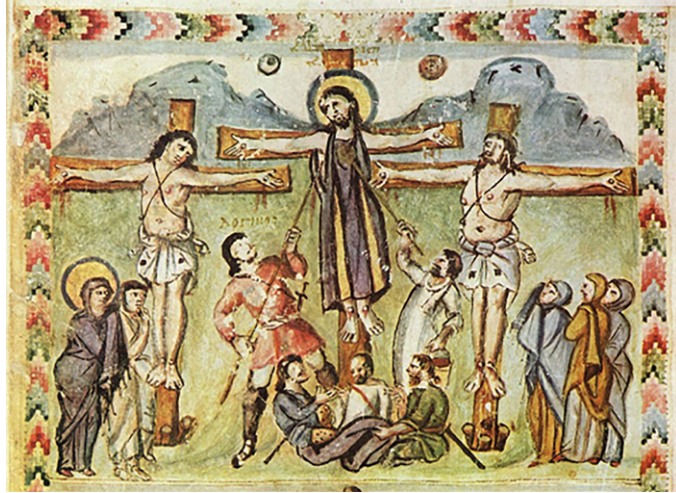


3. სირიულ-პალესტინური სტავროთეკის მხატვრობის ფრაგმენტი.
VI ს. ვატიკანის მუზეუმი.

ტრალურ გამოსახულებას წარმოადგენს გრძელი კოლობიუმით („მეწამული ქლამიდით“ — მათე 27: 28) შემოსილი მაცხოვარი, რომლის ჯვარი ავაზაკთა ჯვრებზე დიდია და რომელსაც სახე მარჯვნივ შეუბრუნებია. მისი მზერა მიღმურია, თუმცა ითვლება, რომ იგი სიტყვით მიმართავს ქვედა მარცხენა კუთხესთან გვერდიგვერდ მდგარ ღვთისმშობელსა და იოანე მოციქულს, რომელსაც საზრუნავად აბარებს დედას (იოანე 19: 26-27). ამავე სცენაში დამატებული არიან ასისთავი ლონგინოზი, რომელიც შუბით უგმირავს ფერდს მაცხოვარს და მამაკაცი, რომელიც ღრუბლით წყლის ნაცვლად ძმარს აწვდის მომაკვდავს (იოანე 19: 29, 34)³. იქვე, ჯვრის

ძირში, ნაჩვენებია სამი მცველის მიერ უფლის კვართზე წილის ყრა (იოანე 19: 23-24), ხოლო ქვედა მარჯვენა კუთხეში – სამი წმინდა დედა, რომლებიც მგლოვიარე სახეებით შეჰყურებენ ადამიანთა მიერ სასიკვდილოდ განწირულ ღმერთკაცს (იოანე 19: 25). ამ გამოსახულებაში ადრეული ხანისთვის დამახასიათებელი დეტალებია ცოცხალი ქრისტე, მისი ძოწისფერი კოლობიუმი (იოანე 19: 2), ავაზაკებისა და კვართზე წილისმყრელი მცველების ჩვენება, ისევე, როგორც ზედა ნაწილში მზისა და მთვარის წარმოდგენა, რასაც გამოსახულებაში თხრობითობის ელემენტები შეაქვს.

ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ სწორედ ნარატიულობით გამოირჩევა აღმოსავლეთქრისტიანული ხელოვნ-



4. ილუსტრაცია რაბულას ოთხთავიდან. 586 წ. ბიბლიოთეკა ლაურენცია, ფლორენცია.

ნება დასავლეთქრისტიანულისგან. პირველი ისე აღწერს მოვლენებს, როგორც ისინი სახარებაშია მოთხრობილი, მაშინ, როცა დასავლელი ოსტატები უპირატესობას ანიჭებენ თემის სიმბოლურ ინტერპრეტაციას.

აქ მოხმობილი ადრეული მაგალითები გვიჩვენებს, რომ ქრისტიანულ ხელოვნებაში ჯვარცმის იკონოგრაფია თავიდანვე განსხვავებული ვერსიებით გავრცელდა. იგივე სურათი გვაქვს ქართულ ხელოვნებაშიც, სადაც ჯვარცმის გამოსახულებები იკონოგრაფიული სქემების ისეთივე მრავალგვარობით ხასიათდება, როგორითაც წმინდა მიწაზე, რომში თუ ბიზანტიაში იქმნებოდა.

ქართულ ხელოვნებაში ჯვარცმის უძველესი გამოსახულებები ქვის რელიეფებმა შემოგვინახა. მათ შორის უადრესია იყალთოს წმ. ესტატეს ეკლესიის ტრაპეზზე გამოსახული სცენა, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში X-XI საუკუნეებით თარიღდება⁴, თუმცა, ჩვენი აზრით, ტრაპეზიც ეკლესიის აშენების დროინდელი – VI-VII საუკუნეებისაა და პირდაპირ კავშირშია წმინდა მიწის, კერძოდ სირიულ-ანტიოქიურ ხელოვნებასთან⁵. იგი იმ ქრისტიანული რეგიონის მხატვრული სკოლის ყველა იკონოგრაფიულ-სტილურ ნიშანს ატარებს, საიდანაც იყალთოს მონასტრის ფუძემდებელი, ზენონ იყალთოელი ამ ადგილს ეწვია და სამოღვაწეოდ დამკვიდრდა.

იყალთოს ტრაპეზის „ჯვარცმა“ სამფიგურიანია და ქრისტეს და მასთან ერთად ჯვარცმულ ავაზაკებს ასახავს. ამ შემთხვევაშიც, ადრეული იკონოგრაფიული ტრადიციისამებრ, სამივე ჯვარცმული ტანგამართული და ცოცხა-



5. იყალთოს ტრაპეზის ქვის ფრაგმენტი. VI-VII სს. თელავის ისტორიული მუზეუმი

ლია, მხოლოდ მართალი ავაზაკია ოდნავ გადახრილი ქრისტესკენ. საინტერესოა, რომ ამ სცენის მარჯვნივ, ზედა ნაწილში, გამოსახულია მამალი, რაც ნიშნავს, რომ მის გაგრძელებაზე, ქვის გვერდითა მხარეს, წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო პეტრეს უარყოფა (იოანე 19: 26-27) და, შესაძლოა, ჯვარცმაც. ამის თემის საფუძველს იძლევა საქართველოს ხელოვნების მუზეუმში დაცული VII-VIII საუკუნეების წებელდის კანკელის ფილა (სურ. 6), რომლის ცენტრალური ნაწილი უკავია „ჯვარცმას“ და ქვემოთ „აღდგომას“ („დედები მაცხოვრის საფლავთან“), ჩარჩოზე კი შემორჩენილია „პეტრეს უარყოფის, ტირილისა და მისი ჯვარცმის“ სცენები, „ნათლისღება“ და „ესტატე პლაკიდას ნადირობა“⁶. კანკელის ეს ფილაც, იყალთოს ტრაპეზის მსგავსად სტილით, იკონოგრაფიითა და ნარატიულობით აღმოსავლეთ საქართველოს ხელოვნებას უკავშირდება. აქაც ქრისტეს კოლობიუმი მოსავს, ხოლო რაც შეეხება ავაზაკებს, მათი ხელები ჯვრის ჰორიზონტალურ ძელზეა გადატარებული და წინაა შეკრული. ასევე უჩვეულოა ის ფაქტიც, რომ ქრისტესგან მარჯვნივ ღვთისმშობლის ნაცვლად შუბიანი ჯალათი

მოჩანს, ყოვლადწმინდა დედა კი მის მოპირდაპირედ, წმ. იოანე მახარებლის ადგილზე დგას. ჯვარცმის სცენის მონაწილეთა ამგვარი დაწყვილება და განლაგება ადრე ქრისტიანული ხანის იკონოგრაფიისთვის ძალზე იშვიათია, ისევე, როგორც პეტრე მოციქულის ტირილისა და თავდაყირა ჯვარცმის გამოსახულება და აგრეთვე ხეზე და არა სვეტზე მჯდარი მამალი, რომლის ანალოგებიც მხოლოდ IX საუკუნის ბიზანტიური მინიატურის ხელოვნებასა და კაპადოკიის კედლის მხატვრობაში გვხვდება⁷.



6. კანკელის ფილა წებელდიდან. VII-VIII სს. საქართველოს ეროვნული მუზეუმი.

საინტერესო იკონოგრაფიითაა წარმოდგენილი ჩვენ-
თვის საინტერესო სცენა ქართული ტიხრული მინანქრის
ნაკეთობებზეც, რომელთაგან ერთ-ერთი ადრეული ამშვე-
ნებს ხახულის ღვთისმშობლის ხატს (სურ. 7)⁸. იგი ხატის კუ-
ბოს ცენტრალური ნაწილის ზედა მარცხენა მხარეს მოთავ-
სებულ კვადრიფოლიუმზეა მოცემული და ბევრი რამით იქ-
ცევს ყურადღებას. ჯერ ერთი, მწვანე ფონისა და არქაული
იკონოგრაფიული სქემის მიხედვით, ეს მინანქროვანი ფირ-
ფიტა VIII ს-ით თარიღდება და მეორე — კომპოზიცია ფაქ-
ტობრივად ორ — ზეციურ და მიწიერ ზონად იყოფა. „ზეცაში“
მოჩანს ჯვარცმულისკენ დაშვებული მამა ღმერთის მაკურ-
თხეველი მარჯვენა, მზე და მთვარე და ორი დიდი ზომის
სრულფიგურიანი ანგელოზი, რომელთაც ხელები ქრისტეს-
კენ გაუწვდიათ. ქვემოთ, „მიწაზე“, ღვთისმშობლისა და წმ.
იოანე ღვთისმეტყველის მცირე ფიგურებია მოცემული, რო-
მელთაც ხელები, ანგელოზთა მსგავსად, წინ ვედრების ნიშ-
ნად გაუწვდიათ. ბოლოებგამშვენებულ ჯვარზე გამართულად
„მდგარი“, ცოცხალი მაცხოვარი კომპოზიციურად აერთია-
ნებს (კრავს) „მიწასა“ და „ზეცას“, რაც, გარდა მხატვრული
ეფექტისა, სიმბოლურადაც აღრმავებს სცენის შინაარსს, ვი-
ნაიდან სახარების მცოდნე ყველა ადამიანისთვის ჯვარცმის
თემა, უწინარეს ყოვლისა, მის ბრწყინვალე აღდგომასთან
ასოცირდება და თითოეულ მორწმუნეს ქრისტეს გზაზე ურყე-
ვად სიარულის ჯილდოდ უკვდავების მოპოვების წინაპირო-
ბად წარმოუდგება.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ კომპოზიციაში ის,
რომ ანგელოზთა და მიწაზე მდგომთა ხელების ჟესტები ერ-

თმანეთს ემთხვევა, რაც თვალსაჩინოს ხდის, რომ ჯვარზე გაკრული მაცხოვარი (მისი ბერძნული ინიციალები აქ ხაზგასმულად მსხვილად წერია) ზეციური მეუფე და ამქვეყნიური მეფე — ხილული და უხილავი სამყაროს შემქმნელი და ზეციერი მამის მიერ ადამიანთა მხსნელად მოვლენილი ქრისტე-ყოვლისმპყრობელია.

ასევე საინტერესოა ტიხრული მინანქრის კიდევ ერთი ნაკეთობა „ჯვარცმის“ გავრცობილი იკონოგრაფიული სქემით, რომელშიც მაცხოვრის, ღვთისმშობლისა და წმ. იოანე ღვთისმეტყველის გარდა ორი დედაკაცი ჩანს⁹ (სურ. 8). ერთი — ქრისტეს ეკლესიის ალეგორია, ბარძიში აგროვებს უფლის სისხლს, ხოლო მეორე — სინაგოგა — ზურგიით დგას დანარჩენებისგან. აღსანიშნავია, რომ ეს ჯვარცმის იკონოგრაფიის ამგვარი ინტერპრეტაციის ერთ-ერთი ადრეული მაგალითია და მართლმადიდებლურ ხელოვნებაში შედარებით იშვიათად გვხვდება. რაც შეეხება ამ კვადრიფოლიუმის ფორმის ფირფიტის თარიღს, მას აფხაზთა მეფის, გიორგი I-ის სადიდებელი ასომთავრული წარწერა განსაზღვრავს, რაც ნიკთის X საუკუნის პირველი ნახევრით დათარიღების საბაბს იძლევა. საინტერესოა, რომ ამ შემთხვევაში მაცხოვარს თვალები დახუჭული აქვს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის გარდაცვლილია. აქვე უნდა ითქვას, რომ მიცვალებული ქრისტეს იკონოგრაფია სწორედ X საუკუნიდან ვრცელდება¹⁰, თუმცა ეს არ გამორიცხავს, რომ მას მერე ქრისტეს ცოცხლად გამოსახვა იკრძალება (იხ. X ს-ის მომინანქრებული ოქროს ოვალური რელიკვარიუმი, X-XI სს-ის იშხნის, ბრილის, მარტვილის, ბრეთის საწინამძღვრო



7. ხახულის ხატის
მინანქრიანი ჯვარცმა. VIII ს.



8. კვადრიფოლიუმში
შემოქმედიდან. X ს.

ჯვრები, XI ს-ის ზარზმის ღვთისმშობლის ხატი, ამავე ხანის საეპისკოპოსო პანაგია-რელიკვარიუმი მარტვილიდან და სხვ.)¹¹. საინტერესოა, რომ განვითარებული შუა საუკუნეების ოსტატებმა მოძებნეს ჯვარზე გარდაცვლილი და ცოცხალი ქრისტეს გამოსახვის შუალედური ფორმაც. ხშირად მისი ზედა ქუთუთო არა ბოლომდე დახურული, არამედ მხოლოდ ძირს დაშვებულია.

უნდა ითქვას, რომ X საუკუნიდან მოყოლებული „ჯვარცმის“ გამოსახულებები ქართული ხელოვნების ყველა დარგში – კედლის მხატვრობა, ჭედურობა, ხატწერა, მინანქარი, ნაქარგობა – ფართოდ ვრცელდება და ყველა შემთხვევაში მათი იკონოგრაფია ცალკეული დეტალებით სხვაობს ერთმანეთისგან, მიუხედავად იმისა, რომ გამოსახულებათა

ლიტერატურული პირველწყარო ყველგან უცვლელია, თუ არ ჩავთვლით იმ შემთხვევებს, როცა იკონოგრაფიულ სქემებს ემატება ცალკეული დეტალები შეწყნარებული აპოკრიფებიდან (მაგ. „ნიკოდიმოსის პირველსახარება“, „ჯოჯოხეთის წარმოტყვევნა“).

საქართველოში შექმნილი „ჯვარცმის“ ერთ-ერთი შესანიშნავი ნიმუშია ფერწერული ხატი სვანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმიდან, რომელიც 1930-იან წლებში მუზეუმში გადატანამდე ცხუმარის თემის სოფელ სვიფის ეკლესიაში ინახებოდა (სურ. 9). იგი შესრულებულია თხელ ფიცარზე, რომელიც წარმოადგენს სტავროთეკის იმ ნაწილს, რომელიც სქელი დაფის სისქეში ამოჭრილ ძელი ცხოველისა და სხვა წმინდანთა წმინდა ნაწილების ბუდეებს ფარავს. სვიფის სტავროთეკის მხატვრობა XI-XII საუკუნეების ხატწერის ბრწყინვალე ნიმუშია. იგი ოქროს ფონზეა შესრულებული და ამითაც და, ზოგადად, ხატვის მანერითაც, მინიატიურული მხატვრობის მსგავსია. ოსტატი გაწაფული ხელითა და განსაკუთრებული სინატიფით გადმოსცემს სამფიგურიან ჯვარცმის სცენას, რომელსაც ჯვრის ჰორიზონტალური მკლავის ზემოთ ცაში „მოლივლივე“ ორი მფრინავი ანგელოზის ნახევარფიგურები ემატება.

კომპოზიციის მთავარი ღერძი თითქოს ქვემოდან დანახული, ხაზგასმულად მაღალი ჯვარი და მასზე გაკრული იესო ქრისტეს უჩვეულოდ წაგრძელებული, S-ისებურად გაზნექილი სხეულია. უფალს თავი გვერდზე მოუდრიკავს და თვალები დახუჭული აქვს ანუ გარდაცვლილია. მისი მარჯვენა ფერდიდან სისხლი და წყალი ძირს ძლიერ ნაკადად ეშვება,



9. სტავროთეკა ცხუმარის სვიფიდან. XI-XII სს. სვანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი.

ისევე, როგორც ეს მიმსჯვალული ხელ-ფეხიდან გამომაგალი სისხლის ჩვენების შემთხვევაში ხდება.

ჯვრის ორ მხარეს, მისკენ $\frac{3}{4}$ -ით შებრუნებული ღვთისმშობელი და წმ. იოანე დგანან. ღვთისმშობელს ტრადიციულად ძოწისფერი მაფორიუმი მოსავს და მჭმუნვარე გამომეტყველება აქვს, წმ. იოანე ცისფერ კვართსა და მოვარდისფრო მოსასხამშია გამოწყობილი, მწუხარე სახესთან მარჯვენა ხელი მიუდია, მარცხენა კი ძირს უღონოდ დაუშვია. მთლიანად კომპოზიცია მკაცრად სიმეტრიული, გაწონასწორებულია. რაც შეეხება უფლის გამოსახულებას, იგი არაპროპორციულად თხელია და ძალზე წვრილი კიდურები აქვს; ისე, რომ

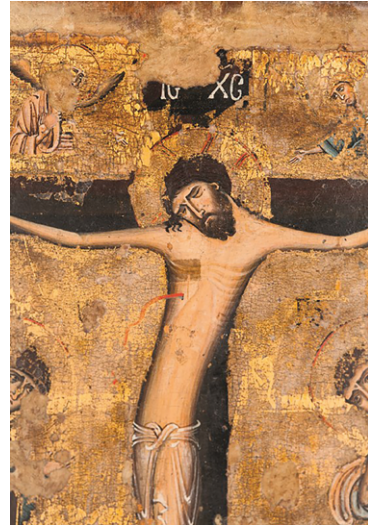
ის არა ჩვეულებრივი ადამიანის, არამედ ღმერთ-კაცის არაჩვეულებრივი სხეულის სიმბოლური ნიშანია, რომელსაც მთლიანობაში მოოქროსფრო შეფერილობა აქვს და, ერთი შეხედვით, ანთებული სანთელივით მოქნილი და დრეკადია. უჩვეულო ტექნიკითაა ნაწერი უფლის თეძოებზე შემოხვეული მოვარდისფრო-მოცისფრო, თითქოსდა, გამჭვირვალე ქსოვილი, რომელიც ახლოდან დაკვირვებით სრულიად გაუმჭვირვალეა.

ჯვრის ძირში, გოლგოთის მთის ადგილზე არ მოჩანს ადამის თავის ქალა, რაც XII საუკუნიდან მოყოლებული „ჯვარცმის“ იკონოგრაფიის თითქმის განუყრელი დეტალია. ხატის იკონოგრაფიულ სქემაში განსაკუთრებით საინტერესოა ღვთისმშობლის ხელების წყობა, რომელიც დაზიანების გამო თითქოს ძნელად გასარჩევია, თუმცა, დაკვირვებისას ჩანს, რომ მას მარცხენა ხელის მტევანი მკერდზე, კისერთან ახლოს უდევს, მარჯვენა კი ჯვარზე აღსრულებული ქრისტესკენ გაუწვდია. ამ ჟესტიით იგი, ერთი მხრივ, მიუთითებს ადამიანთაგან განწირულ ღმერთზე, ხოლო მეორე მხრივ – ამ მდგომარეობაშიც კი ევედრება მას. ხელების უფრო დეტალურად განხილვისას ვხედავთ, რომ ყოვლადწმინდა დედის მარჯვენა მტევანი ისეა შეკრული და მიშვერილი იესოსკენ, რომ ის ბარძიმს ჰგავს, რომელშიც ყოვლადწმინდა ქალწული, როგორც დედაეკლესია, აგროვებს უფლის სისხლსა და წყალს (შევადართო ტიხრული მინანქრის კვადრიფოლიუმს შემოქმედიდან).

სვანური ხატის ღვთისმშობლის ხელების წყობის უკეთ გარკვევაში გვეხმარება მისი თანადროული სინური ხატი,



10. ჯვარცმის ხატი წმ. ეკატერინეს მონასტრიდან. XI-XII სს. სინას მთა.



11. ქართული სტავროთეკის მხატვრობის ფრაგმენტი.

რომელიც ჩვენი ხატის უახლოესი იკონოგრაფიული და სტილური პარალელია¹². ის სინას საგანძურის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი სიწმინდეა და ბიზანტიური ხატწერის შედეგად ითვლება (სურ. 10).

სინური ხატის ცენტრალურ ნაწილზეც წარმოდგენილია სამფიგურიანი ჯვარცმა, რომელსაც, ქართული სტავროთეკის მსგავსად, ანგელოზებიც ემატება და რომელიც კომპოზიციით ჩვენი ხატის იკონოგრაფიული სქემის იდენტურია. სინურ ხატზეც ჯვარი წაგრძელებულია და ქვემოდან ჩანს, გარდაცვლილი ქრისტეს სხეულიც მასზე უღონოდაა დაკიდებულ-გაზნექილი და მასაც არაპროპორციულად თხელი კიდურები

აქვს. თუმცა ორივე სხეულის შედარებისას აშკარად ჩანს, რომ სინურ ხატზე მაცხოვრის ფიგურა ანატომიურად უფრო „რეალისტურია“, მაშინ, როცა ქართველ მხატვარს უფლის სხეული სრულიად მისტიკურად გადმოუცია (სურ. 11). უკვე ითქვა და გავიმეორებთ, რომ ეს სხეული კი არა, სხეულის ნიშანია და რომ ეს მართლაც ასეა, ამას მოწმობს ქრისტეს არდაგის ნასკვის X — ისებური ფორმა, რომლითაც უფლის მისტიკური სხეული მისი სახელის პირველი ასოთი დაბეჭდილ სეფისკვერს — ლიტურგიულ პურს, ამნოსს ემსგავსება. და, თუ ამას დავუმატებთ ღვთისმშობლის ხელის, როგორც ბარძიმის, სისხლისა და წყლის ნაკადისკენ გაწვდას, მაშინ გამოდის, რომ ქართველ ხატმწერს მლოცველისთვის ძალზე დახვეწილად მიუნიშნებია ხორცი და სისხლი უფლისა, რასაც მორწმუნენი ევქარისტიის დროს ეზიარებიან და თავად „ჯვარცმის“ თემაც სიმბოლურ-ლიტურგიკულ კონტექსტში, ზიარების ხატად გაუაზრებია.

აქ ხაზგასმით უნდა ითქვას კიდევ ერთი სახისმეტყველებითი დეტალის შესახებაც, რომელიც ორივე ხატის შემთხვევაში ღვთისმშობლის მკერდზე გადაჯვარედინებულ ხელებს ეხება. თუ დავუკვირდებით, ეს ის პოზაა, რომლითაც მართლმადიდებლები ზიარების დაწყებამდეც და აგრეთვე წმინდა ძღვენის მიღებისას დგანან, რაც კიდევ მეტად ჰფენს ნათელს ჩვენთვის საინტერესო ხატების სახისმეტყველებას. და მაინც, სინურ ხატზე შინაარსის ეს მხარე ქართულის მსგავსი სიღრმით გამოხატული არაა, რადგან ქართულზე უფლის არა მხოლოდ სისხლი, არამედ ხორციც, არდაგის ნასკვით ძალზე მკაფიოდ მიგვნიშნება.

საინტერესოა, თუ რას ეძღვნება სინური ხატის ჩარჩოს გამოსახულებათა პროგრამა, ვინაიდან ქართული სტავროთეკის სადა ჩარჩოსთან შედარებით იგი ძალზე დატვირთულია, რაც ცხადყოფს, რომ ხატმწერს ხატის იკონოგრაფიული სქემის ამ ნაწილზე საგანგებოდ უმუშავია. მას ჩარჩოზე 16 ნახევარფიგურა გამოუსახავს, რომლებიც ხატზე დატანილი ფურცლოვანი ოქროს წრიულად გაპრიალების შედეგად მოელვარე მედალიონებში განსაკუთრებით ეფექტურად ჩანან¹³. მათი შერჩევაცა და განლაგებაც იერარქიულობის პრინციპს ექვემდებარება. ზედა ველზე, ცენტრში, გამოსახულია წმ. იოანე წინამორბედი, რომელიც კაცთაგან შობილთა შორის ყველაზე აღმატებული წმინდანი და ღვთისმშობლის შემდეგ იესო ქრისტესთვის ყველაზე ახლო მყოფი ადამიანი — მისი ნათლიაა. მის გვერდით მთავარანგელოზები და თავნი მოციქულთა ჩანან. მათ ქვემოთ, ვერტიკალურ ველებზე, ორ-ორადაა განთავსებული დიდი მღვდელმთავრები: წმ. ბასილი, წმ. იოანე ოქროპირი, წმ. გრიგოლი (ე. წ. ლიტურგიის მამები) და წმ. ნიკოლოზი, რომლებსაც მოსდევს წმ. მოწამე მეომრების — გიორგის, თევდორეს, დიმიტრისა და პროკოფის — ოთხი ნახევარფიგურა. ქვედა ველის ცენტრში წარმოდგენილია სადედოფლოდ შემოსილი წმ. ეკატერინე, მის ორ მხარეს კი წმ. ვალაამი, სადედოფლო სამოსიანი წმ. ქრისტინა, და საბერმონაზვნო კუნკულებიანი ორი მესვეტე მამა — წმ. სვიმეონ უფროსი და წმ. სვიმეონ უმცროსი საკვირველმოქმედი, რომელთაც მკედთან მათი იკონოგრაფიის სახასიათო დეტალი — სვეტების ბალუსტრადები მოუჩანთ.

როგორც ირკვევა, ხატის პროგრამაში, რომელიც შესაძლოა თავად ხატმწერმა შეადგინა, წარმოდგენილია იდეალური ეკლესია — სადაც ზეციურ ძალებსა და ახალი აღთქმის წმინდანთა ყველა დასის წარმომადგენელს ვხედავთ. ამგვარი არჩევანით პროგრამის ავტორს წინ წამოუწევია სამონასტრო თემა. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მას ბერმონაზვნური ცხოვრების წინამძღოლის — უდაბნოს ანგელოზად წოდებული იოანე ნათლისმცემლისა და, კონკრეტულად, სინას მონასტრის მფარველი წმინდანის — ალექსანდრიელი ქალწულ-მოწამის, ეკატერინეს, გამოსახულებები ჯვარცმული მაცხოვრის თავს ზემოთ და ქვემოთ, გეომეტრიულ და შინაარსობრივ ღერძზე განუთავსებია, რითაც ხატის შექმნის კონკრეტული ადგილიც (წმ. ეკატერინეს მონასტერი) მკაფიოდ მიუნიშნებია.

მისგან განსხვავებით, ქართული სტავროთეკის ჩარჩო, ერთი შეხედვით, ნეიტრალური, მხოლოდ ჭედური დეკორით გამშვენებული ჩანს. თუმცა, მისი მხატვრული მოტივები სახისმეტყველებითად არანაკლებ დატვირთულია. საქმე ისაა, რომ ჩარჩოს სტილიზებული, გეომეტრიული ორნამენტის ფონზე თავის დროზე რვა გლუვი წრე გამოუჭედავთ, რომელთაგან ზედა ცენტრალური არ შემორჩენილა. რიცხვი რვა კი, ქრისტიანული სიმბოლიკით მერვე დღეს, ანუ უფლის მეორედ მოსვლისა და სამყაროს აღსასრულის დადგომას უკავშირდება. ეს ის დღეა, როცა ესქატოლოგიური მოძღვრების თანახმად, საშინელი სამსჯავრო იმართება, რაზეც ქრისტე, როგორც სამართლიანი მსაჯული, განიკითხავს თითოეული ადამიანის ცოდვა-მადლს და საიქიო ცხოვრებაში

განსხვავებულ სამყოფელში დაამკვიდრებს ცოდვილთა და მართალთ. მათგან სულის ცხონებას მიიღებს ის, ვინც ამქვეყნად მისდევდა და მისდევს ქრისტეს სწავლებას, წევრია ქრისტეს ეკლესიისა და ზიარების საიდუმლოში იღებს მონაწილეობას. ამ მხრივ, სვანეთის ხატის მხატვრობა და მისი ჩარჩოს მოჭედილობა სიმბოლურად გაცილებით ფართო და ღრმა, სახისმეტყველებითი მნიშვნელობისაა, ვიდრე სინური ხატია. მისი შინაარსი არა ლოკალური მნიშვნელობის, არამედ ზოგადქრისტიანული, ზეეროვნული მასშტაბისაა, რაც ქრისტიანული ხელოვნების ნაწარმოებისთვის განსაკუთრებულ ღირებულებად ითვლება. ეს კი, თავის მხრივ, მოწმობს შემოქმედებით პროცესში ჩართული ოსტატის სულიწმინდის მაღლით ღვთივგანბრძნობილობას.

დამატებით უნდა ითქვას, რომ სვანეთში დაცული სტავროთეკა და სინას საგანძურის „ჯვარცმის“ ხატი არა მხოლოდ ერთი ეპოქის, ე. წ. კომნენოსთა პერიოდის ხელოვნების შესანიშნავი ნიმუშებია, არამედ მათი ზომებიც ერთმანეთს ზუსტად ემთხვევა, რაც, ცხადია, არ უნდა იყოს შემთხვევითი მოვლენა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ სინას მთა უცხოეთში ქართველ ბერ-მონაზონთა მოღვაწეობის უძველესი კერაა¹⁴ და რომ იქ ქართული საძმო განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანი და სამწერლობო თუ სამხატვრო საქმიანობაში განსაკუთრებით აქტიურად ჩაბმული სწორედ X-XIII საუკუნეებში ჩანს¹⁵, შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე იქაურობის მოსალოცად ჩასულმა ქართველმა ხატმწერმა პირველნიმუშად აიღო სინური ხატის „ჯვარცმა“, მაგრამ მხატვრულადაც და შინაარსობრივადაც საფუძვლიანად

შეცვალა მისი გამოსახულება. მან, დიდი ალბათობით უკვე საქართველოში მყოფმა, ინდივიდუალურად განსაჯა სინური ხატის სქემა და გაცილებით ღრმა — ზოგადქრისტიანული თვალსაზრისით, ყოვლისმომცველი შინაარსის უნიკალური გამოსახულება შექმნა.

განხილული მაგალითებით ჩანს, რომ შუა საუკუნეების მართლმადიდებლურ ხელოვნებაში ისეთი მარადიული თემა, როგორიცაა უფლის ჯვარცმა, უამრავი ვერსიებითა და რედაქციებით გადმოიცემოდა. თითოეულ მათგანში თავისებურად აისახებოდა ეპოქის ზოგადი საღვთისმეტყველო ტენდენციები და სტილური სიახლეები, მაგრამ ჭეშმარიტი, მაღალი ხელოვნების ნიმუში მხოლოდ მაშინ იქმნებოდა, როცა მხატვარი გონიერი გულით მიუდგებოდა მის წინაშე მდგარ ამოცანას და ზოგადქრისტიანულ ჭეშმარიტებებზე დაყრდნობით ამა თუ იმ მოვლენას საკუთარ ნაფიქრსა და განცდილს უმატებდა. ამის მაგალითია სვანეთის სტავროთეკა, რომელიც მართლაც რომ ქრისტიანული ხელოვნების განსაკუთრებული მნიშვნელობის შედეგია. ის თემის გააზრების თავისთავადობით, მხატვრული ხედვითა და ესთეტიკური ღირებულებით ქრისტიანული ხელოვნების ერთ-ერთი უნიკალური ნიმუშია, რომლის ფასი ეროვნულ საზღვრებს სცილდება და რომელსაც საერთაშორისო კატეგორიის ძეგლთა შორისაც კი გამორჩეული ადგილი უკავია.

დასასრულს ისიც უნდა ითქვას, რომ ცხუმარის სვიფის სტავროთეკის საქართველოში შექმნაზე მეტყველებს ერთი მხრივ მისი ჩარჩოს ტიპობრივი ქართული მოჭედილობა¹⁶, ხოლო მეორე მხრივ ის გარემოება, რომ ზემო სვანეთში,

სვიფთან ახლოს მდებარე სოფელ ფხოტრერში ინახება კიდევ ერთი სტავროთეკა, რომელიც ზომითა და დაფის კონსტრუქციით თითქმის ზუსტად იმეორებს სვიფის ხატს¹⁷. სამწუხაროდ, მასზე ფერწერა სრულადაა წარხოცილი, დაფის ერთ მონაკვეთზე კი მოოქრული ვერცხლის მოჭედილობის ძალზე მცირე ფრაგმენტი ჩანს. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ სვიფისა და ფხოტრერის სტავროთეკები ადგილობრივი ნაწარმია, მით უფრო, რომ შუა საუკუნეების ქართულ საეკლესიო სიწმინდეთა შორის წმინდა ნაწილებისა და რელიკვიების შესანახი სხვადასხვა ფორმის ხატები მრავლად გვხვდება¹⁸.

1. Покровский Н., *Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских*, СПб., 1892, გვ. 314-316.
2. Milburn R., *Early Christian Art & Architecture*, Berkeley and Los Angeles, 1988, გვ. 69, 72.
3. ამ მხრივ საინტერესოა ქართული ხელნაწერი კრებულის — A-65-ის 23r გვერდზე ნახატი „ჯვარცმა“ და მასთან გაკეთებული XII-XIII სს-ის მინაწერი, რომელშიც ასეთი მითითებაა მხატვრებისთვის: „ხოლო ჟუარცმისა ხატსა თუ ვინმე დასწერდეს, მაცხოვარსა ოდენ უკმს ჯვრცმულისა დასახვად და მარჯვენით მელახურისად ლახვართურთ და გვერდსა გუმირით და სისხლსა წყლისა მდინარეთათვს განცვრბებით განკრთომილისა, ხოლო მარცხენით — ღრუბლისა ძმრითა და ნაღველითა სავსისა მიმპყრობელისად და სხვსა არავისი. ხოლო ზედწერილისად ამის მკლავთა ქვეშე მაცხოვრისათა ორკერძოვე დაწერე ესრესახედ: „ღმერთი სიტყვად ჯვრსა ზედა „ და „სული სიტყვიერი და ხორცი“ (გველესიანი ნ., „A-65 ხელნაწერისა და მის თანავარ კრებულთა ურთიერთმიმართებისათვის“, *საქართველოს სიძველენი*, № 6, 2005, გვ. 64).
4. დადიანი, კვაჭატაძე, ხუნდაძე, შუა საუკუნეების ქართული ქანდაკება. თბ. 2017, გვ. ილ. 272, 301.
5. ბურჯულაძე ნ., „ქვაზე კვეთის ხელოვნების ორი ნიმუში იყალთოდან: ქართული ხელოვნება ბიზანტიური და აღმოსავლეთ ქრისტიანული ხელოვნების კონტექსტში“. *ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საერთაშორისო კონფერენცია: საქართველო-მიხანტია-ქრისტიანული აღმოსავლეთი. მოხსენებათა თეზისები*, თბ. გვ. 18-21.
6. Шмерлинг Р., *Малые формы в архитектуре Средневековой Грузии*, Тб. 1962, გვ. 106, ტაბ. 2, 3.
7. Хрушкова Л., *Скульптура раннесредневековой Абхазии*, Тб. 1980, გვ. 54-56.
8. ხუსკივაძე ლ., *შუა საუკუნეების ტიხრული მინანქარი საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში*. თბ. 1984, გვ. 21.
9. ხუსკივაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

10. ჯვარცმული ქრისტეს ცოცხლად ჩვენება უკავშირდება ადრექრისტიანული პერიოდის წმ. მამათა და ხელოვანთა მცდელობას ეჩვენებინათ, რომ იგი, როგორც ღმერთი, მედგრად უძლებდა უმძიმეს წამებას და სულის განტევების მიუხედავად სიკვდილზე გამარჯვებული რჩებოდა (Покровский, დასახ. ნაშრომი, გვ. 326).
11. ხუსკივაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 37; ბურჭულაძე ნ., *შუა საუკუნეების საქართველოს ქრისტიანული ხელოვნების საგანძური*, თბ. 2023, გვ. 101, 282, 296, 305, 315, 317.
12. ბურჭულაძე ნ., „ქართული ხატების სინური პარალელები: XI-XII საუკუნეების ჯვარცმის ორი ხატი სინას მთაზე და საქართველოში“, *საქართველოს სიძველენი*, № 1, 2002, გვ. 68-78.
13. წმინდანთა შარავანდებისა და ფონების ამ მეთოდით გადმოცემა მხოლოდ და მხოლოდ სინას მთის ხატებისთვის დამახასიათებელი ტექნიკურ-მხატვრული ნიშანია.
14. მენაბდე ლ., *ქართული მწერლობის კერები*, ტ. 2, თბ. 1980, გვ. 60.
15. Burchuladze N., 'Icons from Svaneti in the Context of Byzantine Paintin'. *Convivium Supplementum*, Muni Arts, № 2, 2023, გვ. 184-207.
16. სინას შუა საუკუნეების საგანძურში ბიზანტიური პერიოდის ჭედური ან თუნდაც ნაწილობრივ მოჭედილი ხატები არ ინახება.
17. ბურჭულაძე ნ., *ქართული ხატები*, თბ. 2016, გვ. 344-345.
18. იქვე, გვ. 338-377.

უცვალეპელი და ცვალეპადი
ისტორიაში



სახელმწიფო დე მეორედ მოსვლა

ავთანდილ ჯოხაძე

სხალი ქართველი ერის დამფუძნებელ მამად მიჩნეული და ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი ილია ჭავჭავაძე, ლიბერალიზმის, როგორც პოლიტიკური იდეოლოგიის, აღმსარებელიც იყო და — კონსერვატორიც. ორკეცი იდეური პლატფორმა ილიას სხვადასხვა მსოფლმხედველობის ხალხთან თანამშრომლობას უიოლებდა. მისი ერთ-ერთი თანამებრძოლი, ვარლამ ჩერქეზიშვილი, მაგალითად, ანარქო-კომუნიზმის აღმსარებელი გახლდათ; თუ ილია ქართველების პოლიტიკური ვინაობის გაღვივებას და ქართული სახელმწიფოს აღორძინებას ესწრაფოდა, ჩერქეზიშვილი ფსონს სამოქალაქო საზოგადოების გაძ-

ლიერებაზე დებდა და ქართველი ხალხის თვითდადგენას ლამობდა. პარადოქსია, მაგრამ ანარქისტი, ანუ სახელმწიფოებრიობის უარმყოფელი რევოლუციონერი, ქართული სახელმწიფოს აღდგენისთვის თავგანწირულ ილიას ედგა მხარში. წინამდებარე სტატია ამ უცნაური თანამშრომლობის მხოლოდ ზოგიერთ — უფრო რელიგიური თვალსაზრისით საგულისხმო — ასპექტს შეეხება.

ანარქიზმი, საზოგადოდ, სინკრეტული იდეოლოგიაა. ყველა სხვა იდეოლოგიაც სინკრეტულია, — ყველა მათგანი სხვადასხვა პოლიტიკური ფილოსოფიიდან ამოკენკილი მოსაზრებებისა და სხვადასხვა — ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი — ღირებულებების ნაზავი და მრწამსის რეესტრში აყვანილი მოძღვრებაა, პოლიტიკური მიზნების ინტელექტუალური გამკვლევის დანიშნულებით და არა წინასწარშერჩეულ ღირებულებათა ერთიანი, მწყობრი სისტემა; საათივით აწყობილი და გამარტივებული იდეოლოგია პოლიტიკური მიზნებისთვის უსარგებლო იარაღად გადაიქცეოდა. პირიქით, ქმედუნარიანი იდეოლოგიები სხვადასხვა, ხშირად ურთიერთუგუებელი, სწავლებებიდან ნასესხები მოსაზრებებით არის ხოლმე გაჯერებული. ანარქიზმის შემთხვევაშიც ასეა, — ისიც ჭრელია და არაერთი დამფუძნებელი მამის ჭკუის სარეწშია გამომცხვარი: პიერ—ჟოზეფ პრუდონის, მაქს შტირნერის, მიხაილ ბაკუნინის, პიოტრ კროპოტკინის, ლევ ტოლსტოის... ვარლამ ჩერქეზიშვილი მათი კალიბრის მანათობელი ვარსკვლავი არა, მაგრამ უახლოესი წრის თანამგზავრი ნამდვილად არის; მისი, როგორც თეორეტიკოსის, დამსახურება ძირითადად ორი საკითხით იფარგლება: მარ-

ქსისტული სახელმწიფო-სოციალიზმის გამანადგურებელი კრიტიკითა და სოციალისტურ იდეათა ისტორიის ანარქისტული ინტერპრეტაციებით. გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ჩერქეზიშვილი ამ ორივე შემთხვევაში უბადლოა.

ანარქო-კომუნიზმს, რომლის მიმდევარიც ვარლამ ჩერქეზიშვილი ბრძანდებოდა, კლასიფიკატორები *კოლექტივისტური სოციალიზმის* ერთ-ერთ ფორმად განიხილავენ. საზოგადოებრივი ურთიერთობების მოწესრიგებისა და საზოგადოების მომავალი მოწყობის ქვაკუთხედს ეს მოძღვრება ადამიანში, როგორც ურთიერთდახმარების თანდაყოლილი უნარის მქონე არსებაში, ხედავს. პიოტრ კროპოტკინის თანახმად, ურთიერთთანამშრომლობისა და სოლიდარობის სულით ანტიკური საბერძნეთის და შუა საუკუნეების ევროპული ქალაქ-სახელმწიფოები იყო გაჟღენთილი — კაპიტალიზმმა კი ეს სულისკვეთება ჩაკლა. მის ასაღორძინებლად სახელმწიფოს, როგორც ადამიანის მიერ ადამიანზე ძალადობის იარაღის ან, თუ გნებავთ, გაბატონებული სოციალური კლასის მიერ დაჩაგრულ კლასზე გასაბატონებელი ხელსაწყო და მსხვერველა საჭირო, რაც აჯანყებისა და რევოლუციის გზით მიიღწევა. სახელმწიფოს მოსპობის პარალელურად ახალი საყოფაცხოვრებო დაწესებულებებიც უნდა მოეწყოს და საზოგადოება საბოლოოდ არასახელმწიფოებრივ საწყისებზე დაშენდეს. ასეთი საზოგადოება მცირე თვითმმართველი თემებისა და კომუნების ფედერაციას განასახიერებს, სადაც წარმოების საშუალებები კომუნალურ, ანუ სათემო კუთვნილებაში იქნება მოქცეული, ხოლო შრომის ნაყოფი სამართლიანად განაწილდება. პოლიტიკურ საკითხებს თე-

მის წევრები არა წარმომადგენლობითი ორგანოების, პარლამენტისა და მისთანების მეშვეობით, არამედ უშუალო ჩართულობით გადაჭრიან...

ამ და მსგავსი თეორიების უტოპიური ხასიათი და კვაზირელიგიური ელფერი იმთავითვე თვალში საცემია: ნებისმიერი მოდიფიკაციის ანარქისტული მოძღვრება ადამიანის კეთილშობილების რწმენაზეა დაფუძნებული. ქრისტიანული ორბიტის ქვეყნებში წარმოქმნილი ეს სწავლება, პირველ რიგში, სწორედ ქრისტიანული გადასახედიდან უნდა შეფასდეს:

ქრისტიანული საზომით, ანარქიზმი მწვალებლური მოძღვრებაა და ე.წ. ხილიასტური ერესების რიგს განეკუთვნება. ჟან-ჟაკ რუსოს და მისი იდეებით განათლული მოაზროვნეების რწმენით (მათ რიგებში ანარქიზმის ისეთი გიგანტიც იგულისხმება, როგორიც ლევ ტოლსტოია), ადამიანი ბუნებით ჯანსაღი იბადება და მხოლოდ არასათანადო აღზრდა და შერყვნილი სოციალური გარემო ასახიჩრებს. ქრისტიანული პოზიციიდან ეს აზრთწყობა კატეგორიულად მიუღებელია: ადამიანი ცოდვილია, სამყარო კი — დაცემული, „ბოროტშია დანთქმული“; ზეცის სასუფეველი, რომელიც ანარქისტების და, ზოგადად, სოციალისტების ენაზე სწორედ ის საზოგადოებაა, სადაც ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლუატაციას ბოლო აქვს მოღებული და „თხა და მგელი ერთად ძოვს“ (ესაია. 65.25),¹ ამქვეყნად კი არ არის საგულებელი, არამედ სწორედ ზეცაში — იმქვეყნად. მიწაზე მისი ჩამოტანა, ანუ სანატრელი სოციალური წესრიგის ამქვეყნად დამყარება, მხოლოდ იესო ქრისტეს მეორედ მოს-

ვლის მერეა შესაძლებელი, როცა დედამიწაზე უფლის ათასწლოვანი მეუფების ხანა დაიწყება. თეოლოგიაში ეს კონცეფცია მილენარიზმის სახელით არის ცნობილი. დავძენთ, რომ უფლის მეორედ მოსვლა იმდენად ისტორიულ დროს არ ეხება, რამდენადაც ადამიანის ბუნების შეცვლას, მის სოციაბილურ, ანუ თანამოქმის მოყვარულ, ჭირისა და ღვინის გამზიარებელ არსებად გადაქცევას. მეორედ მოსვლამდე ადამიანი დაცემული და ცოდვილი რჩება, მისი ბუნება შერყვნილია.

ვაზუსტებთ: ადამიანი უმართებულო სოციალური წესრიგის და არსებული წყობის გამო კი არ არის ცოდვით დაცემული, — არა, მისი გადაგვარების მიზეზი უფრო ღრმაა და ონტოლოგიურ პარამეტრებშია ფესვადგმული. პირიქით, არამართებული სოციალური წყობა თვითონ არის კაცთა ცოდვილიანობის შედეგი და ვისაც რომელიმე სოციალური წყობის გაუმჯობესება სურს, მან საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ტრანსფორმაციაზე მეტად, ან მის პარალელურად, ამავე საზოგადოების დედაბოძის (თუ გნებავთ, მთავარი ამგები ელემენტის) — *პიროვნების* — სრულყოფაზე უნდა იზრუნოს — „იყვენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაი თქუენი ზეცათაი სრულ არს“ (მათ. 5.48).

ანარქისტები საკითხს თავდაყირა აყენებენ: უმართებულო სოციალური წყობა და აღზრდა ასახიჩრებს პიროვნებას, თორემ ბუნებით და დაბადებით ის კეთილი და სრულყოფილია და ა.შ. საკითხავია, ბუნებით კეთილშობილ და სოციაბილურ მოდგმას — ანარქისტები სწორედ ასეთი მაღალი აზრის არიან ადამიანზე — უმართებულო წყობის დამყარება რაღამ

აიძულა? აქ აზრი გამოუვალ ჩიხში ემწყვდევა და ვერავითარი რევოლუციური შემართება ამ მანკიერ წრეს ვერ გაარღვევს: საზოგადო წყობა მანკიერი ადამიანების მანკიერების გამო ხდება; მანკიერი საზოგადო წყობა — მანკიერ ადამიანებს წარმოქმნის; დედამიწა ვეშაპზეა — ვეშაპი კი დედამიწის წყლებზე დაცურავს. სახელმწიფოს რევოლუციური ნგრევის მეშვეობით ასეთი მოჯადოებული წრედის გარღვევა წყალში ჩავარდნილი ბარონ მიუნჰაუზენის მიერ თმაში ხელის მოვლებით მისივე თავის (და იმ ცხენისაც, რომელზეც ზის) წყლიდან ამოზიდვის ტოლფასია. ბარონი ხუმრობდა, ანარქისტები კი სრული სერიოზულობით ცდილობდნენ თავიანთი რევოლუციური პროექტების რეალიზებას და არაფერს საამისოდ — მათ შორის, არც ტერორს, სისხლისღვრას და აჯანყებას — ერიდებოდნენ, თუმცა დავსძენთ, რომ სადღეისოდ მშვიდობიანი საშუალებების მომხრე განშტოებების გავლენა უფროა გაზრდილი ანარქისტულ მიმდინარეობებში.

სოციალური წყობა და საზოგადოებრივი წესრიგი რომ ზემოქმედებს პიროვნებაზე, ეს არც ქრისტიანული და არც არანაირი პოზიციიდან არაა სადავო; ცუდ გარემოში მოხვედრილი ადამიანი შეიძლება ზნეობრივად გადაგვარდეს (ხარი ხართან თუ დააბი, ან ზნეს იცვლის, ან — ფერს), მაგრამ კარგ წრეში მოხვედრილი რომ უეჭველად გაკეთილშობილდება — ეს არ არის გარდაუვალი! არც აღზრდაა პანაცეა. აკაკის გენიალური „გამზრდელი“ შეგვაგონებს: „მაგრამ მართო წვრთნა რას უზამს, თუ ბუნებამც არ უშველა?“²; — მგლის თავზე სახარების კითხვას აზრი არ აქვს, ადამიანი კი ზოგი მგელია, — ეზოპეს თანახმად, — ზოგი — ცხვარი და ზოგიც —

მელაკუდა. ერთი სიტყვით, ადამიანის არსი და ბუნება არ არის საზოგადოებრივ წყობაზე ცალსახად დამოკიდებული და მის ხასიათს მხოლოდ სოციალური ურთიერთობები და გარემომცველი სკალონა არ განსაზღვრავს. ადამიანის არსის გასააზრებლად სოციალური გარემოს როლის გაგვიადება, უფრო სწორად, გააბსოლუტურება შეუწყნარებელია. ადამიანი თვითმყოფადი, გარემოსგან დამოუკიდებელი საწყისიდან არის ჩამოსხმული, მაგრამ ანარქისტებს — და ზოგადად სოციალისტებს — ასეთი ავტონომიური საწყისების აღმსარებელი ბრძნობა მეტაფილოსოფიად და მეტაფიზიკად, ანუ მეცნიერების ფარგლებს გარეთ გაჭრად მიაჩნიათ და სწორედ ამ განმანათლებლური ინერციით არ იწყნარებენ (მეცნიერების გაფეტიშება განმანათლებლური ტრადიციაა). უვარგისი სოციალური წყობის მთავარი მცველი — ანარქისტების აზრით — სახელმწიფოა. თუ ის მოისპობა — უვარგისი სოციალური წყობაც იოლად გადაკეთდება მცირე თემთა სა-
ნუკვარ კონფედერაციად...

რასაკვირველია, ვარლამ ჩერქეზიშვილს სავსებით გაცნობიერებული ჰქონდა ანარქისტული იდეოლოგიის ფუტურისტული ხასიათი. ის ანარქისტული სასუფეველის დამყარებას შორეული მომავლის საქმედ თვლიდა³ და თუ „კარდუს დონ კიხოტი“ (ასე უწოდა ვარლამ ჩერქეზიშვილს გრიგოლ რობაქიძემ) მაინც ებრძოდა ლევიათანს, ეს სერვანტესის გმირის ქარის წისქვილებთან ბრძოლას როდი ჰგავდა: ჩაგვრის — და არა ადამიანის უფლებების დაცვის — იარაღად ის, ძირითადად, ცარისტულ რეჟიმს და მარქსისტულ დიქტატურას განიხილავდა და ამაში მისი გამტყუნება ნებისმიერ

ოპონენტს გაუჭირდება. აი, ქართული სახელმწიფოს მიმართ მიდგომა კი მკვეთრად განსხვავებული ჰქონდა, — ქართული სახელმწიფოს ასაღო რძინებლად ის „წმინდა შეშლილის“ (ეს თიკუნიც გრიგოლ რობაქიძისეულია) თავგანწირვით იბრძოდა.

სახელმწიფოს მართონარქისტები არ უცქერდნენ ათვალწუნებით. სახელმწიფოს საჭიროებას უკიდურესი, ულტრალიბერალური ინდივიდუალიზმიც უარყოფს; კაცმა რომ თქვას, მარქსისტებიც ვერ შეელივნენ სახელმწიფოს ზედმეტ ბარგად შერაცხვის ცთუნებას, — სახელმწიფოს ისინიც ჩაგვრის იარაღად იაზრებდნენ და როგორც ყველას და ყველაფერს, მასაც სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანეს, ოღონდ აღსრულება კომუნისტური სამოთხის დადგომამდე გადაავადეს. მანამდე, სოციალიზმის ფაზაში, სახელმწიფო არა მართონარჩუნდებოდა, საყოველთაო ბედნიერების დამამკვიდრებელ იარაღადაც კი ტრანსფორმირდებოდა. სწორედ ამ პუნქტში ჩერქეზიშვილი მარქსისტებს მწარედ აკრიტიკებდა: კომუნიტარული მიზნების მისაღწევად სახელმწიფო, მისი მტკიცებით, სრულიად გამოუსადეგარი ინსტრუმენტი იყო; თუ ასეა, მაშინ როგორღა ახამებდა იგი სახელმწიფოს მოსპობა—გაუქმების ანარქისტულ იმპერატივს ქართული სახელმწიფოს აღორძინებისთვის ბრძოლასთან?

ლოგიკას ამ „შეხამებაში“ ტყუილად დავუწყებთ ძებნას. უკვე აღვნიშნეთ, რომ იდეოლოგიები სინკრეტულია და მოცემული იდეოლოგიის ერთ მწყობრ ლოგიკურ სისტემად ჩამოქნა არც გაამდიდრებს მის შესაძლებლობებს... ვარლამ ჩერქეზიშვილის თვალში დაპყრობილი ხალხების მიმართ

დამპყრობელი სახელმწიფოს რეპრესიული მანქანა ორ-
მაგად მჩაგვრელი ჩანდა: დაპყრობილი ხალხები სოციო-
ეკონომიკურადაც უფრო მეტად იჩაგრებოდნენ და ეთნო-
ეროვნულ ნიადაგზეც იჭყლიტებოდნენ. უცხო სახელმწიფოს,
საკუთარი – უკვე მართო ამიტომ სჯობდა. საკუთარი სახელ-
მწიფოს გარეშე, საზოგადოება ისევ გარე დამპყრობლის და,
მაშასადამე, ისევ ორკეცი ჩაგვრის ქვემდებარე გახდებოდა.
სახელმწიფო სისტემები ან ყველგან ერთდროულად უნ-
და გაუქმებულიყო, ან – სანამ ის ერთგან, ერთი ხალხის
შემთხვევაში, მაინც მყარად იდგა – მეორე ხალხის შემთხვე-
ვაშიც უნდა შენარჩუნებულიყო. რაკი ქვეყანაზე სხვა სა-
ხელმწიფოები ჯერაც არსებობდნენ, ქართველ ერს უფლება
ჰქონდა – საკუთარი სახელმწიფო აღედგინა და თანასწორ
ერთა კონფედერაციაში გაერთიანება ეცადა.

სხვა მოტივებიც შეიძლება დაიძებნოს. გრიგოლ
რობაქიძე, მაგალითად, ჩერქეზიშვილის ანარქისტობას დამ-
პყრობლის დამარცხების მოსურნე პატრიოტის ქვეშეცნეული
სურვილით ხსნიდა: სამშობლო ქვეყანა რომ აღორძინდეს
– დამპყრობელი სახელმწიფო უნდა განადგურდეს და ანარ-
ქისტული მოძღვრებაც ზედგამოჭრილია საამისოდ; ის, პირ-
ველ რიგში, არსებულ სახელმწიფოს აუქმებს.

სახელმწიფოს უარყოფა ანარქიზმის ნეგატიური გამიზ-
ნულობაა. პოზიტიურ ჭრილში ანარქო-კომუნიზმი –
დღევანდელი, უტილიზებული ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ
– სამოქალაქო საზოგადოების და სათემო ბიზნესორგანი-
ზაციების მოწყობას ქადაგებს. ჩერქეზიშვილის თანახმად,
საზოგადოება კონფედერაციული წესით შეკავშირებულ

მცირე სინდიკატებისგან.⁴ უნდა აიგოს. ფორმირების პროცესში მყოფი ახალი და რუსული სოციალურ-პოლიტიკური სისტემისგან დამოუკიდებელი, ქართული საზოგადოების დაფუძნებისას, თუ ეს “პოზიტიური” პრინციპები იმთავითვე გატარდებოდა, მაშინ, რასაკვირველია, ქართული საზოგადოება ანარქისტული იდეალების რეალიზებისთვის საუკეთესო გარემოდ ჩაითვლებოდა, მაგრამ ასეთი საზოგადოების კონსოლიდირება და თუნდაც გარეშე აგრესიისაგან თავდაცვის უზრუნველყოფა სახელმწიფოს გარეშე, ცხადია, ვერ მოხერხდებოდა. ეს გარემოებაც შეიძლებოდა ქართული სახელმწიფოს მიმღებლობის თეორიული საფუძველი გამხდარიყო; ამ მოსაზრებას ვერ აბათილებს ის ფაქტი, რომ ვარლამ ჩერქეზიშვილი სოციალისტური საზოგადოების სამშენებლო ინსტრუმენტად სახელმწიფოს გამოყენების ბოლშევიკურ პრაქტიკას გმობდა და აქილიკებდა. საქმე ის გახლავთ, რომ ქართული საზოგადოების შემთხვევაში, ინიციატივა სახელმწიფოდან, ანუ ზემოდან კი არა — საზოგადოებიდან, ანუ ქვემოდან, აიღებდა დასაბამს. აკი უკვე დაწყებულიც იყო ასეთი მუშაობა:

„როდესაც 1918 წელს ჩერქეზიშვილი საქართველოში დაბრუნდა, პირველი, რაც მან გააკეთა, ამ „პაწია თემთა სოციალიზმის“ იდეის რეალიზაციას შეუდგა საგარეჯოს ივრისპირეთში. ეს იყო ილიას საქმის გაგრძელება, რამდენადაც სწორედ ილიას ინიციატივით და დიდი მხარდაჭერით დაფუძნდა პირველი ხოდაბუნური სასოფლო-სათემო კორპორაციები საგარეჯოში და აგრეთვე ქიზიყის სოფელ მაჩხანში. დიმიტრი მაჩხანელს ილიამ არაერთი გრძელვა-

დიანი და შეღავათიანი სესხი გამოუყო ბანკიდან ამ ხოდა-ბუნური „კორპორაციისათვის“.⁵

აქ ილიას გახსენება მართლაც უპრიანია. ანარქიზმის ლაიტმოტივი ლიბერალურია. ამ იდეოლოგიის მიზანდასახულობა და მამოძრავებელი იმპულსი პიროვნების სოციალური გათავისუფლებისკენ არის მიმართული და ამით ლიბერალიზმს ენათესავება. ლიბერალიზმი აქცენტს პიროვნების უფლებებსა და საზოგადოების პოლიტიკურ მოწყობაზე აკეთებს, ანარქიზმი — საზოგადოების სოციალურ მოწყობასა და სოციალური ურთიერთობებით პიროვნების განსაზღვრულობაზე. ლიბერალიზმსა და ანარქიზმს შორის განსხვავება თავისუფლების მაგარანტირებელი სოცოპოლიტიკური ინსტიტუტების შეფასებებში უფროა... ანარქიზმის კოლექტივისტური მიმდინარეობების გვერდით ინდივიდუალისტური განშტოების წარმოქმნა კიდევ უფრო აახლოებს მას ლიბერალიზმთან⁶. იდენტური მიდგომები ამ ორ იდეოლოგიას სახელმწიფოს საკითხშიც ეძებნება: კლასიკური ლიბერალიზმის თანახმად, სახელმწიფო გუშაგის ფუნქციით უნდა შემოიფარგლოს და „მინიმალისტური“ გახდეს. სახელმწიფოს კომპეტენციების მინიმუმამდე დაყვანიდან სახელმწიფოს ზედმეტობის ანარქისტული იდეალამდე ერთი ნაბიჯიღა რჩება...

ეს კონცეპტუალური თანხვედრები ვარლამ ჩერქეზიშვილს, როგორც ანარქისტს, ლიბერალიზმის მთავარ მედროშესთან, ილიასთან, თანამშრომლობას უიოლებდა. ილიას ყოვლისმომცველი, მასინთეზირებელი პოლიტიკური ფილოსოფიის პლატფორმიდან⁷. ანარქიზმი, მისი სოციაბილური

შემადგენლითა და სამართლიანობის სულისკვეთებით, სავსებით ადაპტირებად სწავლებად გამოიყურება; მით უმეტეს, ვარლამ ჩერქეზიშვილის — ილიასავით ქართული წარსულის დამფასებლის, შემთხვევაში.

და მაინც, ქართული სახელმწიფოს აღორძინების საქმეში ქართველი ანარქისტის ილიასთან იდეურმა თანხმობამ და თანამშრომლობამ არ შეიძლება არ გაგვაოცოს. რაც არ უნდა იყოს, ანარქიზმი სახელმწიფოს უარყოფის, როგორც კონცეპტის, გარეშე — წყვეტს არსებობას. სახელმწიფოს გაუქმების საკითხის სამომავლოდ გადავადება — საქმეს არ შველის. სამომავლოდ სახელმწიფოს გაუქმების იდეას არც ვარლამ ჩერქეზიშვილის მიერ კრიტიკის ქარცეცხლში გატარებული მარქსისტები უარყოფდნენ, მაგრამ ამ საფუძველზე ანარქისტებად მათი ჩათვლა ანარქიზმის ცნებას მეტისიმეტად გააფართოებდა⁸, არადა, ვარლამ ჩერქეზიშვილის ილიასთან, ქართული სახელმწიფოს უპირველეს მაშენებელთან, თანამშრომლობა და თანამებრძოლობა უეჭველი ფაქტია.

ანარქისტების მიერ სახელმწიფო ორი თვალსაზრისით უარიყოფა: ერთი იმიტომ, რომ კომუნის, თემის ინტერესების თარგზე საზოგადოების გამოჭრა ისეთი პირდაღრენილი ნაგაზის (watchdog) სადარაჯოში, როგორადაც ანარქისტები სახელმწიფოს მიიჩნევენ, ვერ მოხერხდებოდა; და მეორე — თემის საქმიანობის გარედან, ზემოდან რეგულაციის უფლებამოსილება არავის უნდა ჰქონოდა, — სახელმწიფოს არსებობის პირობებში კი ეს — ანარქისტების მრწამსით — შეუძლებელია. სხვაფრივ, თუ ეს ორი პირობა — სამოქალა-

ქო ინსტიტუტების თავისუფლად ფორმირება და მერე მათი შეუვალობა — გარანტირებულია, სახელმწიფოს მიმართ საპრეტენზიო ნაკლები რჩება და მისი ლიკვიდაციის აუცილებლობაც ისე მწვავედ აღარ დგას. ასეთი აზრთა წყობა კი ლიბერალურ-დემოკრატიულ თარგს, ანუ მინიმალისტური სახელმწიფოს იდეას უახლოვდება. ილიას და ვარლამ ჩერქეზიშვილის თანამშრომლობის იდეური საფუძველი — პატრიოტული სულისკვეთების გარდა — ამაშიც უნდა დავინახოთ.

ლიბერალურ დემოკრატიაში სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოება ერთმანეთს აწონასწორებს. ამ წონასწორობის დარღვევა მთელ საზოგადოებას ატორტმანებს და ან ავტოკრატიის მარწუხებში მოქცევას უქადის, ან განუკითხაობის მორევში მოისვრის⁹. სახელმწიფოს მეტისმეტი გაძლიერება და მისი ტოტალური გაბატონება გასარესით ემუქრება პიროვნებას. ტოტალიტარიზმი, რომელიც მხოლოდ მემარცხენე, სოციალისტური სისტემების სახით ვითარდება¹⁰, ადგილს არ უტოვებს სამოქალაქო საზოგადოებას. ანარქისტები — პირიქით, ბაგირს მეორე ნაპირისკენ, სამოქალაქო ინსტიტუტების სასარგებლოდ ეწევიან. ძნელი მისახვედრი არაა, რომ უკიდურესობამდე მიყვანილი ეს ტენდენციაც, პირველის მსგავსად — მავნეა. ისიც მთელ საზოგადოებას ატორტმანებს, მაგრამ ვარლამ ჩერქეზიშვილს — როცა საქმე მის სამშობლოს, საქართველოს ეხებოდა — საღი პოლიტიკური ინტუიცია უკარნახებდა, ზომიერება დაეცვა: თეორიულად მას ანარქისტების ანტიეტატიზმის რევიზია არსად ჩაუტარებია, მაგრამ პრაქტიკაში ქართულ სახელმწიფოს ქომაგობდა.

ეს ერთგვარი გაორება იმას მოწმობს, რომ ჩერქეზიშვილი მეტი იყო, ვიდრე დოქტრინის აღმსარებელი; ის პრაქტიკოსი, ცოცხალი, მოქმედი, დაუდეგარი მოღვაწე გახლდათ და სავსებით გაცნობიერებული ჰქონდა იდეოლოგიის უტილიტარული, ინსტრუმენტული ხასიათი. ამ ტიპის ადამიანები რომელიმე დოქტრინის მართლმორწმუნე ფანატიკოსებად როდი გადაგვარდებიან ხოლმე. და ეს იმის მიუხედავად, რომ დოქტრინების გაწმინდავება-გაფეტიშება და ორთოდოქსიად შერაცხვა ასე ძალიან დამახასიათებელი იყო რუსული პოლიტიკური საზოგადოებისთვის. ამ სოციალური ფსიქოლოგიის ძირი, ალბათ, რუსულ რელიგიურ ტრადიციაშია ბორჯადგმული; დოქტრინის (სულ ერთია, რომლის) ორთოდოქსულობის საკითხი რუსულ საზოგადოებას გარდигარდმო მსჭვალავდა. ამ გაბატონებული სოციო-ფსიქოლოგიური სტიქიისგან დისტანცირების უნარი კი მხოლოდ დიდსული ადამიანების ხვედრია. ვარლამ ჩერქეზიშვილის დიდსულოვნების უტყუარი მოწმე მისი ცხოვრების განვლილი გზაა. დოქტრინარული განსხვავებისა და თავისებურების მიუხედავად, ის ილიას ჯუფთი და თანატომელია, ამ სიტყვის პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით. არავინ ჩერქეზიშვილის დარი შემართებითა და დამაჯერებლობით არ ებრძოდა ილიას იდეურ მტრებს – რუს სოციალ-დემოკრატებს.

სოციალიზმი, ლიბერალიზმის არ იყოს, გამათავისუფლებელი იმპულსის წარმონაშობია. მაგრამ სოციალიზმის ერთი განშტოება – მარქსიზმი, უფრო დაზუსტებით კი – რუსული სოციალ-დემოკრატია, განსაკუთრებით კი მი-

სი ბოლშევიკური მოდიფიკაცია, — მოწყდა ლიბერალიზმის დიდ ორბიტას. მან პიროვნებას ყოველნაირი, მათ შორის, წარმოების საშუალებების საკუთრების, უფლება წაართვა და ლევიათანს (სახელმწიფოს) გადაუღოცა, თანაც ეს იმ პირობებში მოიმოქმედა, როცა ეს უკანასკნელი (სახელმწიფო) მაქსიმალურად გააუცხოვა ფართო საზოგადოებისგან და დანაშაულებრივი დაჯგუფების, ბოლშევიკური პარტიის სახელისუფლო ინსტრუმენტად გადააქცია. ბოლშევიზმმა რიგითი ადამიანი, პიროვნება, სახელმწიფო კონტროლს თვით საყოფაქცეო ეთოსის დონეზეც კი დაუქვემდებარა. ამიტომ გამოვრცხავთ ლიბერალური და გამათავისუფლებელი მოძრაობის საერთო იდეური დინებიდან რუსული ყაიდის სოციალ—დემოკრატიას, მაშინ როცა ვარლამ ჩერქეზიშვილს და მის ანარქოკომუნიზმს ლიბერალიზმის და გამათავისუფლებელი მოძრაობის საერთო ნაკადის შიგნით მოვიაზრებთ.

XIX-XX საუკუნეების მიჯნის ქართული იდეოლოგიური სპექტრის საერთო სურათში ანარქისტები ილიას ლიბერალურ—კონსერვატიზმსა და სოციალ—დემოკრატებს შორის დადგნენ. ანარქიზმი „ორმაგი ბუნებისაა. იგი, ერთი მხრივ, შეიძლება განისაზღვროს როგორც „ულტრალიბერალიზმის“ გარკვეული ფორმა, რომელიც უკიდურეს ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს მოგვაგონებს და, მეორე მხრივ, როგორც „ულტრასოციალიზმის“ ფორმა, ორიენტირებული მკაცრად სოციალისტურ კოლექტივიზმზე.“¹¹

შუალედური პოზიცია უკიდურესობების მორიგება და სინთეზირება იყო ის მიდრეკილება, რაც ვარლამ ჩერქეზიშ-

ვილს ილიასთან ანათესავებდა. ჩერქეზიშვილი მალულად ხვდებოდა ილიას, ისინი თანამშრომლობდნენ:

„იდეურთან ერთად, პრაქტიკულ სფეროშიც ილია და ჩერქეზიშვილი ერთად იღვწოდნენ»¹². „ჩერქეზიშვილის ფედერალიზმის იდეა ფაქტიურად იდენტური იყო ილიას ავტონომიის იდეასთან»¹³, მეტიც, „ვარლამ ჩერქეზიშვილის „ანარქო-სინდიკალიზმის“ თეორია „საერთო ნიადაგის“ თეორიის გაგრძელებაა, მისი თავისებური, საერთაშორისო ვარიანტია»¹⁴.

ილიას და ვარლამ ჩერქეზიშვილის იდეური მემკვიდრეობის შეფასებისას, ნაწერებისა და წარმოთქმული სიტყვების გარდა, მათი საქმიანობაც არის გასათვალისწინებელი. უნდა დავეთანხმოთ ბატონ ე. ბატიაშვილს, როცა ვარლამ ჩერქეზიშვილის შესახებ ამბობს, რომ ის სიტყვის კაციც იყო და საქმისაცო. ასეთი იყო ილიაც: „ორივეს პრინციპი საქმით მეტყველი სიტყვაა.»¹⁵ ამ ორ ადამიანში ქართული ისტორიის ორი საძალაუფლებო გრეხილი (სახელმწიფო და სამამულო) პერსონიფიცირდა საუკეთესო ვერსიით, რის შესაძლებლობასაც ამ ორი მოაზროვნის კონსერვატული სულისკვეთება იძლეოდა. არც ქართული სახელმწიფოს უპირველესი გულშემატკივარი ილია უარყოფდა მეორე სახელისუფლო გრეხილის, ადგილობრივი ხელისუფლების, როლს და მნიშვნელობას¹⁶ და არც ანარქისტი და სახელმწიფოს უცნაური ოპონენტი, ვარლამ ჩერქეზიშვილი — პირველი გრეხილის საჭიროებას; ამ ორი პიროვნების საქმიანობა ერთმანეთს ავსებდა.

კონსერვატორული და ტრადიციონალისტური მიდრეკი-

ლებები ძლიერია ქართულ საზოგადოებაში. არავინ და არაფერი ისე არ გამოგვადგება ამ ერთი შეხედვით ურთიერთუგუებელი ღირებულებითი სისტემების მოსარიგებლად, როგორც ილიას მემკვიდრეობა. ილია, როგორც აღვნიშნეთ, ლიბერალიც იყო და კონსერვატორიც, — ორივე იდეოლოგია მის კონცეფციებში უკონფლიქტოდ თანაარსებობდა; ილიას სჯეროდა, რომ ყველა ცივილიზებული ერი სხვადასხვა იდეოლოგიის შერწყმა-შეხამების გზით აშენებს თავის სახელმწიფოს. მაგრამ ეს თვალსაზრისი საკაცობრიო ცივილიზაციის დღევანდელი მიღწევა უფროა — ვიდრე იმ პერიოდის, როცა ილია და ვარლამ ჩერქეზიშვილი მოღვაწეობდნენ. იდეოლოგიათა დაახლოებისა და სინთეზირების პროცესი მაშინ ჯერაც ძნელი შესამჩნევი იყო და მხოლოდ მე-20 საუკუნის შუა ხანებიდან მიიღო გამოკვეთილი და შეუქცევადი ხასიათი, რაც შესაბამისად აისახა კიდევ პოლიტიკურ მეცნიერებაში. „ლიბერალ—კონსერვატიული კონსენსუსი, როგორც კონვერგენციული პროცესი, დამუშავდა ამერიკელი მეცნიერებისა და პოლიტიკოსების: დ. ეიზენშაუერის, ე. სტივენსონის, ე. გოლდმენის, კ. როსისტერის, რ. ჰოფსტედტერის შრომებში».¹⁷ ეს ამერიკაში გახდა პირველად ლიბერალიზმი კონსერვატორული და კონსერვატიზმი — ლიბერალური. დღეს სოციალ—დემოკრატიას, ანარქიზმს, ლიბერალიზმს და კონსერვატორობას შორის განსხვავება კლებულობს; დღეს მკვლევრები, მაგალითად, დანიელ ბელი — «ლიბერალ—კონსერვატორის და კონსერვატორ—ლიბერალის ცნებებს იყენებს... ილიამ ეს პერსპექტივა რამდენიმე ათწლეულით ადრე დაინახა და ამ

ორი იდეოლოგიის ურთიერთგაძლიერების პროცესი ისტორიის წარმმართველ ფაქტორად აღიარა»⁸.

ვარლამ ჩერქეზიშვილთან ილიას თანამშრომლობის იდეური საყრდენიც ილიას ამ თანამედროვეობისთვის მისაღებ მიდრეკილებაში, იდეოლოგიათა სინთეზირებაშია საგულებელი. ორივე მოღვაწე — ილია ჭავჭავაძეცა და ვარლამ ჩერქეზიშვილიც — დროს უსწრებდნენ!

1. რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი. თბილისი 1974. სტროფი — 1657. გვ. 514.
2. ქართული პოეზია, ტომი 8. თბილისი 1978. გვ. 491.
3. და აქ, ამ გააზრებაში, ქრისტიანული „მეორედ მოსვლის“, როგორც ახალი ეონის დადგომის, რემინისცენციასთან ერთად, ანარქისტ-პატრიოტს ილიაც ჩურჩულით ესიტყვებოდა: „აწმყო თუ არა გეწალოს — მომავალი ჩვენია!“ შევნიშნავთ, რომ გავრცელებული მოსაზრება, თითქოს ვარლამ ჩერქეზიშვილს ქართული დავიწყებული პქონდა (და შესაბამისად, ილიას პოეზიას ვერ გაეცნობოდა), არ შეეფერება სინამდვილეს; აკი და-ძმა, მარჯორი და ოლივერ უორდროპებს ქართულს ასწავლიდა?!...
4. ელბერტ ბატიაშვილი თავის წიგნში — „იოსებ სტალინი და ვარლამ ჩერქეზიშვილი“ — ქართული სოფლის/თემის შემთხვევაში ტერმინ სინდიკატების ქართულ შესატყვისად „ხოდაბუნების“ აღორძინებას გვთავაზობს.
5. ბატიაშვილი ელბერტ, იოსებ სტალინი და ვარლამ ჩერქეზიშვილი. იდეური ბრძოლა დღესაც გრძელდება. თბილისი. 2011, გვ. 101.
6. „მრავალი თვალსაზრისით, ანარქიზმის დასკვნები ლიბერალური ინდივიდუალიზმის ლოგიკურ უკიდურესობამდე მიყვანის შედეგს წარმოადგენს. მაგალითად, უილიამ გოდენის ანარქიზმი კლასიკური ლიბერალიზმის უკიდურესი ფორმაა“ — იხ. პეიველი ენდრიუ, პოლიტიკური იდეოლოგიები, თბილისი, 2005, გვ. 234.
7. ილიას სინთეზური გონებისთვის ლიბერალიზმი სხვა იდეოლოგიებზე მიმზიდველად თუნდაც ამ დოქტრინის ყოვლისმომცველობის გამო გამოჩნდებოდა: ლიბერალიზმს „ზოგჯერ მეტაიდეოლოგიადაც ხატავენ, რომელსაც შეუძლია ურთიერთუგუებელი ღირებულებებისა და მრწამსების ფართო სპექტრი მოიცვას“ — Heywood Andrew, Politics. Second edition. 2002. 43.
8. თუმცა კი ანტიეტიკიზმს და სხვა ანარქისტულ კომპონენტს მარქსის მოძღვრებაში მაინც მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. ბოლოსდაბოლოს, ორივე თეორია სოციალისტურია. ანარქიზმთან იდეური თანხვედრები ბოლშევიკების მიერ ხელისუფლების მითაცების პირველ ხანებში ანარქისტებთან მათ თანამშრომლობას განაპირობებდა, რაც, ერთი მხრივ, ანარქისტების გავლენის ზრდიდა, ხოლო, მეორე მხრივ (ბოლშევიზმის დისკრედიტაციის კვალობაზე), მათი

(ანარქისტების) სახელის გატეხვის და პოპულარობის კლების მიზეზი გახდა. მარქსიზმსა და ანარქიზმს შორის მთავარი განსხვავება სამოქალაქო საზოგადოების მიმართ მიდგომებშია: ბოლშევიკური ტოტალიტარიზმი ერთ კუნტულსაც არ ტოვებს სამოქალაქო საზოგადოების ინსტიტუტებისათვის. ანარქიზმი კი თავის პოზიტიურ ნაწილში (ნეგატიურ ნაწილში ის უარყოფს არსებულ წყობას და, პირველ რიგში, არსებულ სახელმწიფოს, როგორც ამ წყობის საყრდენ ბურჟს), სწორედ სამოქალაქო ინსტიტუტების მოწყობას ესწრაფის და მომავლის საზოგადოება თავიდან ბოლომდე სამოქალაქო, სათემო საზოგადოებად ესახება.

9. ორივე საწყისის (სახელმწიფოს და ადგილობრივი თვითმმართველობის) განვითარება ფეოდალიზმის წიაღში ხდება. ბიუროკრატიზირებული სახელმწიფო სისტემის ფორმირების შერე რეგიონებში გახელმწიფებული ადგილობრივი მმართველები ქედს იხრიან სახელმწიფო ძალაუფლების წინაშე, ანუ დამოუკიდებლობას ეთხოვებიან, მაგრამ შეუვადლობისა და ავტონომიურობის რაღაც ხარისხს მაინც ინარჩუნებენ. სახელმწიფოს და ადგილობრივი მმართველების კომპეტენციები იმიჯნება და თვითმმართველი ერთეულებიც ფორმალიზდება. ნორმალური განვითარების შემთხვევაში, ძალაუფლების ადგილობრივი სტრუქტურები თანდათან სამოქალაქო საზოგადოების ელემენტებად ტრანსფორმირდებიან, როგორც ეს, მაგალითად, საფრანგეთის შემთხვევაში ხდებოდა: „შუა საუკუნეებში საფრანგეთის საზოგადოება შუალედურმა გაერთიანებებმა — გილდიებმა, რელიგიურმა ორდენებმა, მუნიციპალურმა წარმონაქმნებმა, კლუბებმა — წაღეკა“ (Фукуяма Ф. Доверие, Москва, 2004. 191), თუმცა კი, მოგვიანებით, ძლიერმა ფრანგულმა სახელმწიფომ სამოქალაქო ინსტიტუტების განვითარება მაინც დააბრკოლა. ანომალიურ შემთხვევაში (რომლის ნიმუშადაც ქართული სინამდვილე გამოდგება), პირიქით, ისინი გასამხედროვებულ და შეუვალ მიკროსაბრძანისებად ფორმდებიან (ქართული „სათავადო“).
10. აქ, საბჭოთა ტოტალიტარიზმის გარდა, გერმანული ნაციონალ-სოციალიზმიც და იტალიური ფაშიზმიც იგულისხმება. ამ უკანასკნელის უკიდურეს მემარჯვენე იდეოლოგიად შერაცხვა რუსული პროპაგანდისტული მანქანის მიერ დანერგილი მცდარი თვალსზრისია. ჩვენ ისინი მემარცხენე იდეოლოგიებად მიგვაჩნია (იხ. Goldberg Jonah, Liberal Fascism. The Secret History of the American Left, from Mussolini to the Politics of Change. New York 2007. იხ. აგრეთვე Паулс Ричард, Россия под большевиками, глава 5, «Коммунизм, Фашизм и Интернационализм».
11. ჰეიდეკი ენდრიუ, პოლიტიკური იდეოლოგიები, თბილისი. 2004. გვ. 218.
12. ბატიაშვილი ელბერტ, დასახელებული ნაშრომი. გვ. 101.
13. იქვე, გვ. 48-49.
14. იქვე, გვ. 106.
15. იქვე, გვ. 118.
16. „ილიას აზრით, სახელმწიფომ იმძლავრა და დაიმორჩილა „საზოგადოება საერთოდ და ადამიანი ცალკედ. ყველაფერი თვითონ მიითვალა და საზოგადოება და ადამიანი ცარიელზე დასვა“. ილია ამ დასკვნას არ ააბსოლუტურებს. იცის რომ ... მის მიერ აღწერილი ერთი ხაზი იყო განვითარების“ (იხ. თევზაძე გურამ, ილია ჭავჭავაძე და ახალი აზროვნება, თბილისი, 2010. გვ. 9).
17. გოგიაშვილი ომარ, ილია დღეს, თბილისი, 2004. გვ. 115.
18. იქვე, გვ. 115.

უცვალეპელი და ცვალეპადი
ლიტერატურაში

ქრისტიანული ფასეულობები და სათნოებები ქართულ მწერლობაში

ქეთი სირაძე

„ყოველივე მოცემული კეთილი და ყოველივე ნიჭი
სრული ზეგარდამო არს გარდამოსრულ
მამისაგან ნათლისა, რომლისა თანა არა არს
ცვალება, გინა თუ ქცევისა აჩრდილ“
(იაკ. 1:17)

ყოველივე, რაც არსებობს ამ მზისქვეშეთში, დასაბამიდან
ქმნილია: „და არა რაჲ არს ყოველივე მგესა ამას ქუეშე,
რომლისათვის იტყვს და თქუას, ვითარმედ: ესე ახალი არს.
მიერითგან ქმნილ არს საუკუნეთა მათ ყოფილთა უწინარეს
ჩუენსა“ (ეკლ. 1:10).

ყოველგვარი სათნოება და ნიჭი ღმერთისგან გვაქვს, „რომლისა თანა არა არს ცვალება“. წინამდებარე ნაშრომში შევეცდებით გამოვყოთ ის უცვალებელი პრინციპები, რომელთაც ბიბლიური საფუძვლები აქვთ, გვინდა წარმოვაჩინოთ ის მოძღვრებები, რომელთაც ქართული მწერლობა ქადაგებს და ამ კონფორმისტულ სამყაროში ღვთაებრივ საწყისებთან მიახლოების გზებს გვისახავს. არადა, როგორ გაუტაცია წუთისოფლის მკვიდრნი წარმავლობას ამა სოფლისა. რაოდენ დიდია ხიბლი პოპულარობისა. სწორედ მას მოუცავს მთელი კაცობრიობა – ამქვეყნიური დიდებისა და ხორციელი ტკობისაკენ სწრაფვას.

ჩვენს ეპოქაში თავად საკრალური რელიგიური სიწმინდეებიც და დღესასწაულებიც ესთეტიკური ტკობის საგნად გვიქცევიან, ხოლო სათნოებები – ეთიკური ქცევის ნორმებად. მივისწრაფვით იმისკენ, რაც გარეგნულად გვიზიდავს, ხორციელად გვატკობს, გულს იპყრობს და თვალს იტაცებს. სულიერ იდეებსაც ვამიწიერებთ. დაგვიწყნია, რომ ყოველივე ხორციელი წარმავალია, როგორც სხეულის სილამაზე, აგრეთვე, ამქვეყნიური დიდება.

„სილამაზეა ნიჭი მხოლოდ ხორციელების
და, ვით ყვავილი, თავის დროზე მსწრაფლად დატკნების,
აგრეთვე გულიც, მხოლოდ მისდა შენამსტვალები,
ცვალებადა, წარმავალი და უმტკიცები!“
(ნ. ბარათაშვილი, „რად ჰყვედრი კაცსა“).

გული სიხარბისა და მომხვეჭელობის ასპარეზად იქცევა, თუკი მის განწმენდაზე არ ვიზრუნებთ:

„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი,

გული ჟამ-ჟამად ყოველთა ჭირთა მთმო,
ლხინთა მნდომელი,
 გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამომძველო,
 ვერცა პატრონობს სიკვდილი, ვერცა პატრონი რომელი“
 („ვეფხისტყაოსანი“).

რით ვართ მინდვრის ყვავილებსა და ბალახზე უკეთესი?
 მათ მსგავსად, ჩვენი სხეული ხრწნადია და მტვრად იქცევა.
 სილამაზე ხორციელი ნიჭია, არამდგრადია, ცვალეპადი და
 წარმავალი.

დავით მეფსალმუნე წერს: „კაცი, ვითარცა თივა, არიან
 დღენი მისნი; ვითარცა ყუავილი ველისა, ეგრეთ აღყუავდეს“
 (ფსალმ. 102:15).

ამასვე ამბობს ესაია: „ყოველი ჭოროცი თივა და ყოველი
 დიდებაჲ კაცისა, ვითარცა ყუავილი თივისა. განჴმა თივა და
 ყუავილი დამოსცვავ, რამეთუ სულმან უფლისამან განვლო
 მის შორის, რამეთუ მართლიად თივა არს ერი ესე. განჴმა
 თივა და ყუავილი დამოსცვავ, ხოლო სიტყვა ღმრთისა ჩუენი-
 სა ჰგიეს უკუნისამდე“ (ეს. 40:6-8).

რაოდენ უგუნურია ადამიანი, რომელიც არ გულისხმა-
 ყოფს ამ სწავლებებს. რაოდენ ამაოა ყოველი სხვა მოსახვე-
 ჭელი, გარდა სულიერი საგანძურის დაუნჯებისა. ეს უკანას-
 კნელი კი მოითხოვს სურვილთა დათმობასა („მომეც დათ-
 მობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო“ — „ავთან-
 დილის ლოცვა“) და საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღებას
 („გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად“).

სწორედ ამგვარად მოძღვრავს შუშანიკი მასთან მოსულ
 მონანულთ, რომელთაც უჩვენებს საღმრთო გზას: „ესე ყო-

ველი ცხორებად, ვითარცა ყუავილი ველთად, წარმავალ არს და დაუდგრომელ, და ვინ სთესა — მოიმკო და ვინ განაბნია გლახაკთათვის — შეიკრიბა, და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თვისი, მან პოოს იგი, რომელმან ადიდა იგი“.

ღვთაებრივი საუნჯე ბიბლიურ სიმბოლიკაში ის მარგალიტია, რომლის შესახებაც წმინდა წერილი გადმოგვცემს: „მერმე მსგავს არს სასუფეველი ცათად კაცსა ვაჭარსა, რომელი ეძიებნ კეთილთა მარგალიტთა. და პოის რად ერთი მარგალიტი მრავალ-სასყიდლისად, წარვიდა და განყიდა ყოველივე, რადცა ედვა, და მოიყიდა იგი“ (მათ. 13:45-46).

წმინდა მამები განმარტავენ: ვაჭრები არიან ისინი, ვინც ცოდნის მიღებას ცდილობენ, მაგრამ მათგან მხოლოდ ერთს აქვს ფასი — ერთია ჭეშმარიტება, რომელიც არის ქრისტე და როდესაც ამ ჭეშმარიტებას პოულობ, სხვა ყველა უფერულდება: „მე ვარ გზად და მე ვარ ჭეშმარიტებად და ცხორებად; არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ“ (მათ. 14:6). სწორედ ამ მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახსენები „ვეფხისტყაოსანში“ „მარგალიტი ობოლი“, რამდენადაც „ვეფხისტყაოსანი“ სულიერი სწავლებებით საღვთო ჭეშმარიტებას შეგვაშეცნებინებს, მხოლოდ ამ მარგალიტის მოსაპოვებლად საჭიროა ყოველივეს დათმობა, როგორც ავთანდილი ამბობს: „მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“.

ქრისტეს ქადაგებამ ცოდვათა წყვდიადი განაქარვა: „ვერც სიკვდილი მძლე ექმნა მას, ვერცა საცდური, არამედ ბრწყინავს ყოველსა ადგილსა ძალითა თვისითა“. „რამეთუ არს უძლეველ და არა დაემკვიდრების სულთა შინა, რომელსაც არა სწადოდის განათლება“ (იოანე ოქროპირი).

„უფალი სუფევს, მშვენიერება შეიმოსა; შეიმოსა უფალმა ძალა და გარს შემოირტყა იგი; რადგან მან დაამყარა ქვეყნიერება, რათა არ შეიძრას“ (ფსალმ. 92:1).

როგორც ათანასე დიდი განმარტავს, კაცობრიობას, ცათა სასუფევლის დაკარგვის შემდეგ სატანის სატანჯველში რომ მოექცა, მოევლინა მხოლოდშობილი ძე, რათა კვლავ დაემორჩილებინა იგი თავისი ძალმოსილების ქვეშ. ღვთის მშვენიერებას ის კაცობრიობის მხსნელ ძალას უწოდებს. რადგან თუ უფალი არ განკაცდებოდა და არ მიიღებდა ჩვენს ბუნებას, მაშინ ხსნა ვერ მოგვენიჭებოდა. რადგან მას შეეფერებოდა მეფობა, სანამ ყველა მტერს თავის ფეხქვეშ არ მოაქცევდა (1 კორ. 15:25).

ბარათაშვილი მშვენიერებას ღვთაებრივ ძალას უწოდებს. განწმენდა გულისა, სულისა და გონებისა მხოლოდ მას ძალუძს.

„მშვენიერება ნათელია, ზეცით მოსული,
რომლით ნათლდება ყოვლი გრძნობა, გული და სული...“
(„რად ჰყვედრი კაცსა“).

გავიხსენოთ 50-ე ფსალმუნი: „გული წმიდაი დაჰბადე ჩემთანა, ღმერთო, და სული წრფელი განმიხლე გუამსა ჩემსა“.

„თვით უკვდავება მშვენიერსა სულში მდგომარებს,
მას ვერც შემთხვევა და ვერც ხანი ვერ დააბერებს“
(ნ. ბარათაშვილი, „რად ჰყვედრი კაცსა“).

თუ მშვენიერება ნათელია, მაშინ „მშვენიერი სული“ ნათლით მოსილი სულია.

„ნათელი ქრისტესი განგვანათლებს ყოველთა“, – პირველშეწირულის ლიტურგიის სიტყვებია. საუბარია სიცოც-

ხლის მომნიჭებელ ძალაზე, რომელსაც ძალუძს ადამიანის სულის ბნელი უფსკრულიდან ამოყვანა, „შავ-ბედისგან და-ღამებული“ გულის გაცოცხლება, მისთვის ნეტარების მონიჭება. ამგვარი ნათელია ბარათაშვილის ლექსში „აღმოხდა მნათი აღმოსავალს, მზეებრ ცხოველი...“ პოეტი მზადაა, მისთვის დათმოს ყოველივე:

„ვჭფუცავ ძლიერსა სხივსა შენსა, ჰოჲ, მნათო ჩემო!

ოდეს ვიხილო მცირე ბინდი შენს შუქს გარემო,

მყის დამიღამდეს ამ სოფლისა სიამოვნება

და შენთვის დავთმო ტრფობის წინდად ყოვლი დიდება!“

სწორედ ამგვარი ნათლის შუქი ჩანს იმედად ამ უიმედო, უსახურ სამყაროში გალაკტიონის „ღურჯა ცხენებშიც“, იქ, სადაც:

„როგორც ნისლის ნამქერი, ჩამავალ მზით ნაფერი,

ელვარებდა ნაპირი სამუდამო მხარეში!

არ სჩანდა შენაპირი, ვერ ვნახე ვერაფერი,

ცივ და მიუსაფარი მდუმარების გარეშე.

მდუმარების გარეშე და სიცივის თარეშში,

სამუდამო მხარეში მხოლოდ სიმწუხარეა!“

და ამ მწუხარებით სავსე მხარეში, სადაც სიცივეა და მიუსაფრობა, ჩანს შუქთა კამარა, რომელიც სწორედ ის ნათელია, რომელიც „ბნელსა შინა ჩანს და ბნელი მას ვერ ეწია“.

„მხოლოდ შუქთა კამარა ვერაფერმა დაფარა:

მშრალ რიცხვების ამარა უდაბნოში ღელდება!“

სიბნელეზე სინათლის გამარჯვების იდეაა ასახული გალაკტიონის ლექსში „ბინდი ღამისა გაქრა“:

„ბინდი ღამისა გაჰქრა,

ვით მოჩვენება მკრთალი,
 აღმოსავლეთმა გაჰკრა
 ყინვებს სხივების ალი.
 ხავერდოვანი მდელი,
 ხავერდოვანი მთები,
 გატანილია ლელი
 და აღტაცებით ვთვრები.
 ო, რანაირად ერთო
 სულს გატაცებით ქროლა,
 მადლობელი ვარ, ღმერთო,
 რომ განვიცადე ბრძოლა.“

აქ ჩანს ბრძოლა სულიერი, ჩანს ძალა მაცოცხლებელი
 სინათლის სხივისა, რომელიც აღმოსავლეთიდან ამოვალს
 და მოაქვს ნეტარება არაამქვეყნიური.

გავიხსენოთ, როგორ ამბობს მეფე მირიანი: „ამან წმიდა-
 მან (ე.ი. წმ. ნინო) აღანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლი-
 საი და შუა ღამეს ოდენ მეჩუენა მე მზეი იგი სიმართლისაი“
 და შევადაროთ ანა კალანდაძის ლექსს („როდესაც მზეი
 თბილი სხივით...“):

„როდესაც მზეი თბილი სხივით
 მინდვრებს შემოსავს
 და ცვარნაპკური შეირხევა
 მთაზე მოცხარი,
 ნინოს ნათელი დაადგება საქართველოსა,
 ქვაბში ჩურჩულით გადაიწერს
 პირჯვარს მოძღვარი...“
 ასეთია ნათლის სიმბოლიკა ქართულ მწერლობაში.

ახლა კი შევეხებით ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანეს ბიბლიურ რწმენას, რომელზედაც საუბარია ფსალმუნში: „უფალი ნათელ ჩემდა და მაცხოვარი ჩემდა; ვისა მეშინოდის? უფალი შესავედრებელ არს ცხოვრებისა ჩემისა; ვისგან შევძრწუნდე?“ (ფსალმ. 26:1) „უფალი არს მწე ჩემდა, არა შემეშინოს; რად მიყოს მე კაცმან?“ (ფსალმ. 117:6)) აქ საუბარია იმაზე, რომ თუ მივედობით ღმერთს და ვაღიარებთ მის უზენაესობას, იგი დაგვიფარავს და როცა მისი მფარველობის ქვეშ ვართ, მაშინ რამ უნდა შეგვაძრწუნოს? როდესაც უფალი გვიფარავს, ყველა სხვა შიში უფერულდება. რა უნდა გვიყოს კაცმა, როდესაც ზეციურ ძალთა მფარველობა გვაქვს?

„განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი; მარტობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ („ვეფხისტყაოსანი“).

„რად-მე უკუე ვთქუათ ამისთვის? უკუეთუ ღმერთი ჩუენ კერძო არს, ვინ არს ძვრის მყოფელ ჩუენდა? რომელმან-იგი ძესაცა თვსსა არა ჰრიდა, არამედ ჩუენ ყოველთათვს მისცა იგი, ვითარ უკუე არა მითურთ ყოველივე მოგუანიჭოს ჩუენ? “ (რომ. 8:31-32) — წერს პავლე მოციქული. ღმერთი თუ გვმფარველობს, ვინ შესწევს უნარი, რომ გვავნოს? მამა ღმერთს იმდენად ვუყვარვართ, რომ მან მხოლოდშობილი ძეც გაიმეტა ჩვენი ხსნისათვის და, ცხადია, არაფერს დაიშურებს ჩვენთვის. სწორედ ამგვარი რწმენითი დამოკიდებულებით გულში ჩასახული სასოება აქრობს შიშს და გვანიჭებს ძალას.

ამასთან, არასდროს არ უნდა დავკარგოთ იმედი, რადგან, როგორც თქმულა, შეუძლებელი კაცთაგან შესაძლებელი

არს ღმრთისა მიერ“ (ლუკ. 18:27). იმედს უნდა ვეძიებდეთ საკუთარ ფიქრებში. იმედი რწმენას უკავშირდება, რადგან როდესაც გაქვს რწმენა, გეუფლება მომავლის იმედიც:

გალაკტიონი წერს:

„იმედთა ძებნა გულის სიღრმეში,
მე არასოდეს არ მომწყინდება,
მგონია, არვინ არ გამიღიმებს,
უეცრად: შუქი გამობრწყინდება.
მადლობელი ვარ, ჩემო ვარსკვლავო,
სხვა ვარსკვლავები შენთან მკრთალია“
(„მარადისი იმედი“).

იმედი, დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიის თანახმად, პიროვნების მომცველი, სულის განმანათლებელი მდგომარეობაა. სასოება კეთილი სულის ხვედრია. სასოებას სჭირდება კეთილი გული და კეთილი თვალი, რათა დაინთოს თუნდაც მცირე სანთელი რწმენისა. დღევანდელი რთული და დაუნდობელი დროისთვის ეს იქნება ერთადერთი რამ, რაც განაქარვებს წყვილადს, გაფანტავს შიშს (რევამ სირაძე).

„უსასოობა, სიკვდილი

ნადგურდება და იხრწნება,

სადაც კი შენი დიადი

ბორბალი ამობრწყინდება“ („ზევით ასწიეთ მზე, ზევით“, გალაკტიონ ტაბიძე).

პავლე მოციქული კორინთელთა მიმართ ეპისტოლეში წერს: „ხოლო აწ ესერა ჰგიეს სარწმუნოებად, სასოებად და სიყუარული, სამი ესე; ხოლო უფროდს ამათსა სიყუარული არს.“

(კორ. 13:13) ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ რწმენასა და იმედზე და ახლა კი უმთავრეს გრძნობას — სიყვარულს შევეხებით.

ქრისტიანული სარწმუნოების უმთავრესი სწავლება გადმოცემულია სახარებაში: „გესმა, რამეთუ თქემულ არს: თუალი თუალისა წილ და კბილი კბილისა წილ. ხოლო მე გეტყვ თქუენ: არა წინა-აღდგომად ბოროტისა, არამედ რომელმან გცეს შენ ყურიმალსა შენსა მარჯუენესა, მიუპყარ მას ერთკერძოცა. და რომელსა უნდეს სასჯელად და მიღებად კუართი შენი, მიუტევე მას სამოსელიცა და რომელი წარგიცევიდეს შენ მილიონ ერთ, მივლე მის თანა ორიცა. და რომელი გთხოვდეს შენ, მიეც; და რომელსა უნდეს სესხებად შენგან, ნუ გარე-მიიქცევი. გესმა, რამეთუ თქემულ არს: შეიყუარო მოყუასი შენი და მოიძულო მტერი შენი. ხოლო მე გეტყვ თქუენ: გიყუარდედ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენთა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქუენ და გდევიდენ თქუენ“ (მათ.38-44).

ილია ჭავჭავაძე სააღდგომო წერილში, რომელიც 1887 წელს დაიბეჭდა გაზეთ „ივერიაში“ საუბრობს იმის თაობაზე, თუ რა მოუტანა კაცობრიობას ქრისტეს მოძღვრებამ, რამაც დაუდო ზღვარი ძველსა და ახალ აღთქმას, რომ იქით დარჩა შურისძიება, ჯავრი და მრისხანება, ხოლო აქეთ მშვიდობისმოყვლეობა და მიტევება. ძველი აღთქმა ბოროტის არქმნისკენ მოუწოდებდა, ხოლო ახალი — ქმედითი სიკეთისკენ. ხშირად გაიგონებთ ადამიანთაგან (თავად ლუარსაბ თათქარიძეც არ იყო ამგვარი განსჯისგან შორს): დიდი ცოდვა არაფერი ჩამიდენია: კაცი არ მომიკლავს, ვცდილობ,

ტყუილი არ ვთქვა და არ მოვიპარო, არც ვალი მმართვეს არავისი, სხვისი არ მშურს და ა.შ. მაგრამ ფიქრობენ კი ეს ადამიანები, კარგი რამდენი გაუკეთებიათ, თუკი მათი ცხოვრების პრინციპი ცუდის არკეთებაა და არა ფიქრი იმაზე, თუ რა მოუტანონ სამყაროს კარგი?

ილია კი წერს: „დიდი მანძილია ბოროტის არაქმნისა და კეთილის ქმნას შორის. ერთმანეთს არასფერში არა ჰგვანან. ბოროტის არაქმნა იგია, რომ არ მიაყენო ვნება მოყვასსა, კეთილის ქმნა იგია, რომ სიკეთე მიანიჭო, სიკეთე უყო. საკმაო არ არის, რომ კაცი არ მოჰკლა, უნდა აცოცხლო კიდეც; საკმაო არ არის არა გამოსწირო რა, უნდა შესძინო კიდეც; საკმაო არ არის არა ცილი სწამო, უნდა მართალს მიუწყავდე კიდეც; საკმაო არ არის არა გული გითქმიდეს მოძმის კეთილისათვის, უნდა გიხაროდეს, მხიარულობდე კიდეც, უნდა შველოდე, ხელს უწყობდე; საკმაო არ არის არა გძულდეს მოძმე, უნდა გიყვარდეს კიდეც, საკმაო არ არის არყოფა ბოროტისა, უნდა კეთილის ყოფა; საკმაო არ არის ბოროტისათვის ხელ-ფეხი შეიკრა, უნდა სიკეთისათვის ხელი, ფეხი გაშალო, ამოქმედო“:

„გებრალეობდეს, ნუ ჰრისხავ
კაცს შენზედ შურით მწდომსაო!..
კეთილი ფარად უფარე
შენთვის ბოროტის მდომსაო,
მადლისა წყაროს ასმევდე
ცოდვის გუბეში მდგომსაო.“

თუ გსურს, რომ ბოროტისმყოფელი კეთილად მოაქციო, მიუტევე და კეთილი გაუკეთე მას. მხოლოდ ამგვარად შეძ-

ლებ დაცემული ადამიანის ცოდვის მორევიდან ამოყვანას. ამის მაგალითს არაერთს ვხედავთ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. თუნდაც გოგოთურის მაგალითი ავიღოთ, რომელმაც მიმტევებლობით და სიყვარულით მძარცველ აფშინაში სინანული გააღვიძა.

რუსთაველი წერს: „გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა რბილისა“. კირილე ალექსანდრიელის ზაქარია წინასწარმეტყველის განმარტებებში ძალზე საინტერესო ეპიზოდს ვხვდებით: „ადამანტიტის ქვა, როგორც ამბობენ, რბილი ტყვიით ადვილად იმსხვრევა, თუმცა იგივე მას სხვა ნივთიერებათაგან არ ემუქრება. ამრიგად, ჩვენ ვამბობთ, რომ ქრისტე, თუმცა სახიერია, მაგრამ ასევე ყოვლისშემძლეა. ღმერთს არ აქვს სისასტიკე, მაგრამ ის სიკეთით ანადგურებს სატანას, მსგავსად ადამანტიტისა“.

ვაჟასავე ლექსი „სამეფო სიყვარულისა“ თითქოს სამოთხისეული სამეფოს წარმოსახვაა. ლექსში პოეტს სატრფო დაუკარგავს და ხეტიალში ერთ მდელოზე ხვდება. მდელოზე უკვდავების წყარონი ურიცხ ყვავილთ პირს ჰბანენ. აქ სამეფო ტახტზე სიყვარული გამეფებულია და სულდგმულთა შორის მშვიდობა სუფევს. სწორედ ამ მდელოზე ერთმანეთის მიმართ შურიტა და მტრობით აღძრული ორი მეფე გამოჩნდება, სიძულვილით ალესილი, მაგრამ ერთმანეთს რომ გაუსწორდებიან, მოულოდნელად შედგებიან, იარაღს დაუშვებენ და ძმებივით კოცნას დაუწყებენ. ამასობაში პოეტი კვლავ სატრფოს ეძახის და პასუხს ქვეყნისგან იღებს, მე ვარ შენი სატრფოო. სიყვარული იმარჯვებს. ვაჟას გმირები სიყვარულით თითქოს თავიანთ თავს უსწრებენ.

გრიგოლ რობაქიძე სტატიაში „ვაჟა-ფშაველა“ წერს: „რელიგიის მიზანი შინაგანი სასიყვარულო კავშირისა და გარეგანი თავისუფალი ერთიანობის აღდგენაა. ამისათვის აუცილებელია ყოველგვარი შეზღუდულობის ბორკილებიდან დახსნა. აუცილებელია წვდომა „სხვაგვარისა“, მიხედვითა „სხვანაირისა“, გადასვლა „განსხვავებულში“, „სხვად“ ქცევა (იდეალურად).“ ასეთია მინდია.

„მაღალი, ქვეყნის მოყვარე სული შეიძლება მხოლოდ იქმნეს სიცოცხლის მქნელად და სრულის სიმშვენიერით მოგვევლინოს, მხოლოდ თუ თავისუფალია იგი. ადამიანი თუ არა ჰგოდნობს თავს ბედნიერად, ვერც სულის გაზაფხულობას განიცდის, და იგი, ვინც სიყვარულს არის მოკლებული, ვერა დროს ვერ ეღირსება გაზაფხულს სულისას. უპირველეს ყოვლისა სული უნდა ჰგოდნობდეს ბედნიერებას, იგი, როგორც გაზაფხულზე ბუნება, უნდა ჰყვოდეს, უნდა მწვანობდეს, უნდა იყოს ცხოველმყოფელი, მქნელი სიცოცხლისა, ცოცხალ არსებათა მომცემი თუ აღმომცენებელი, მაშასადამე ახალგაზდა და ამასთან ერთად უსათუოდ თავისუფალი, როგორც გაზაფხულზე ბუნება.“ (ვაჟა, „საგაზაფხულო ფიქრები“)

უფალი უცვალეპელია. მას რომ დავემსგავსოთ, ჩვენ უნდა ვიცვალოთ სახე. მარადიულობა იმედითა და სიყვარულით აღსავსე, მშვენიერებით შემოსილ ცხოველმყოფელ სულთა ხვედრია.

თარგმანები



წმინდა გრიგოლ კალამას სწავლება და მისი გზავნილი ჩვენი დროისთვის

პროტოპრესვიტერი გიორგი მეტალინოსი

თარგმნა გიორგი გვასალიამ

ისიქაზმი¹ წარმოადგენს მართლმადიდებლური გადმოცემის კვინტესენციას და თავისი არსით ის იგივეობრივია იმასთან, რასაც მოიცავს და გამოხატავს ტერმინი მართლმადიდებლობა. მართლმადიდებლობის წარმოდგენა ისიქასტური ტრადიციის გარეშე შეუძლებელია; ისიქაზმის გარეშე იგი არ არსებობს. გარდა ამისა, ისიქასტური პრაქტიკა წარმოადგენს „საძირკველ ქვას“ ჭეშმარიტი ქრისტიანობის ამოსაცნობად. მართლმადიდებლური გადმოცემის

მიხედვით, მარხვა, მღვიძარება და ლოცვა, ისევე როგორც ისიქაზმისათვის დამახასიათებელი სხვა ღვაწლი, ხელს უწყობს ზეციური ნიჭების მიღებას. აუცილებელია თავიდანვე განიმარტოს, რომ ისიქაზმში, პირველ რიგში, ცხოვრების წესს, ანუ განღმრთობისაკენ მიმავალ გზასა და განღმრთობის გამოცდილებას ნიშნავს. მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება ამ გამოცდილებისა და გზის გამოკვლევა და აღწერა, ანუ მისი აკადემიური გააზრება თეოლოგიური ტერმინებით.

ისიქაზმში წარმოდგენს საფუძველსა და ფუნდამენტს მსოფლიო კრებების იმ დოგმატურ-თეოლოგიური გადაწყვეტილებებისათვის, რომლებიც მიიღებოდა გაწმენდის, განათლებისა და განღმრთობის სულიერი პროცესის კვალობაზე და არა უბრალოდ ინტელექტუალურ-გონისმიერი მეცნიერული მოღვაწეობის შედეგად. ამდენად, ღმერთის შემეცნება პირადი განღმრთობის გზით ყველასათვის ხელმისაწვდომია, როგორც ერუდირებულთათვის, ისე უსწავლელთათვის, როგორც ბრძენთათვის, ისე უმეცართათვის. ეს არ არის მხოლოდ ფილოსოფოსთა პრივილეგია, როგორც ამას XIV საუკუნეში ამტკიცებდა უნიის მომხრე ვარლამ კალაბრიელი (1290–1359). მისი მთავარი ოპონენტი იყო წმინდა გრიგოლ პალამა (1296–1359)² – თავისი დროის გამორჩეული მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი და მართლმადიდებელი ეკლესიის დიდი მამა, ისიქასტური ტრადიციის მთავარი წარმომადგენელი და დამცველი.

წმინდა გრიგოლ პალამა თეოლოგიას მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტი საღვთისმეტყველო სკოლის, პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლის

(თავები 12–14) მიხედვით სწავლობდა, რომელშიც საუბარია მადლისმიერი ნიჭების მეშვეობით ეკლესიის აღშენებაზე. იგი ამ გზას ასკეტიზმითა და სინანულით მიუყვებოდა. პალა-მა ზოგადსაცხოვრებელ მონასტერში მოღვაწეობით გახდა ღვთისმეტყველი. მისი ღვთისმეტყველების წყარო არ ყოფილა აკადემიური და მეცნიერული ცოდნა, რომელსაც სრულად ფლობდა, არამედ ცხოვრება სულიწმინდაში. სულიერი ცხოვრებისათვის სწორედ ამ აუცილებელმა პირობამ გახადა ის წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა და ეკლესიის მამათა მემკვიდრე — ჩვენი გადმოცემის ჭეშმარიტი ღვთისმეტყველი. მისი მრავალი სასწაულის გათვალისწინებით — რაც ადასტურებს იმას, რომ იგი „სულიწმინდის ტაძრად“ (1 კორ. 6: 19) იქცა — ეკლესიამ 1368 წელს იგი წმინდანად შერაცხა; მაგრამ არა მისი დიდებული საღვთისმეტყველო შრომების გამო, რასაც ამას ამქვეყნიური სული მოითხოვდა, არამედ აგიოლოგიური კრიტერიუმების შესაბამისად.³

ერეტიკული ცდომილების წინააღმდეგ მიმართული წმინდა მამათა სწავლება

წმინდა გრიგოლ პალამამ, ღვთის მადლით, უპირველეს ყოვლისა, გამოავლინა თავი როგორც თეოლოგმა-ისიქასტმა. მან ძალიან რთულ პერიოდში დაიცვა წმინდა მამათა სწავლება ერეტიკული ცდომილებისგან, თვითნებობისა და დასავლური ქრისტიანობის დამახინჯებებისგან. ერესის (Filioque) და ეკლესიოლოგიური (კანონიკური წესრიგის) დამახინჯების წინააღმდეგ პირველი მნიშვნელოვანი განსაზღვრება ჩამოაყალიბა წმინდა ფოტიოს დიდმა (820-891),

მაგრამ მისი უფრო მკაფიოდ და ღრმად ფორმულირება მოგვცა წმინდა გრიგოლ პალამამ. წმინდანებმა ფოტიოსმა და გრიგოლმა შეიმუშავეს დასავლური ქრისტიანობისადმი სწორი მიდგომა, რომელიც მართლმადიდებლურ გადმოცემად ჩამოყალიბდა. ამ გზას, გადამწყვეტ მომენტში, გაჰყვა წმინდა მარკოზ ეფესელიც (1394-1445). ჩვენც, თუნდაც მცირედად, არ უნდა გადავუხვიოთ ამ გზიდან — ვიდრე ლათინური ეკლესია ჯიუტად დგას თავის ცდომილებებში — წინააღმდეგ შემთხვევაში, მართლმადიდებელი რწმენისთვის და მის მიერ მოცემული ხსნის გზისთვის შეუქცევადი შედეგები დადგება.

წმინდა გრიგოლ პალამამ გადაიბარა სულიერი ესტაფეტა, რომელიც წმინდა ფოტიოს დიდმა დაიწყო, როდესაც დასავლურ ერესს დაუპირისპირდა. წმინდა ფოტიოს დიდმა გააცნობიერა დასავლური ქრისტიანობის მოახლოებული გაუცხოება ჭეშმარიტი რწმენისგან, რაზეც მოწმობს მისი უდიდესი საღვთისმეტყველო ნაშრომი „სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ“,“⁴ რომელიც იმ დროიდან გახდა მთავარი წყარო Filioque-ს ერეტიკული სწავლების დამდუპველი უფსკულის დასანახად. მისი პატრიარქობის დროს ჩატარდა კრება, რომელსაც ბევრი ბერძენი ღვთისმეტყველი მერვე მსოფლიო კრებად მიიჩნევს (კონსტანტინოპოლი, 879/880).⁵ აქ დაიგმო Filioque-ს სწავლება და მისი ჩამატება მრწამსში. დასავლური გამოწვევების გაძლიერებისა და განსაკუთრებით 1204 წლის ტრაგიკული მოვლენების შემდეგ,⁶ წმინდა გრიგოლ პალამა ნათლად აცნობიერებდა, რომ დასავლეთში გაჩნდა „ქრისტიანობის“ ახალი სახეობა, რომელიც სრულიად უც-

ხო იყო წმინდა მამათა გადმოცემის სულისკვეთებისთვის. წმინდა გრიგოლ პალამას დროს, კერძოდ, 1341, 1347 და 1351 წლებში ჩატარდა ისიქასტური კრებები, რომლებსაც ასევე მეცხრე მსოფლიო კრებას უწოდებენ. განსაკუთრებით უკანასკნელმა (1351 წლის) კრებამ⁷ დაამტკიცა ღვთაებრივი მადლის შეუქმნელობის (უქმნელობის) შესახებ სწავლება და დაიცვა ჩვენი ეკლესიის რწმენა ერეტიკული სქოლასტიკური სწავლებისგან, რომლის თანახმადაც თომა აქვინელი ე. წ. „ქმნილი მადლის“ (gratia creata) შესახებ ასწავლიდა. ამგვარად, ხშირად მოყვანილი არგუმენტი, რომლის მიხედვითაც, არც ერთმა მსოფლიო კრებამ არ დაგმო ლათინური ეკლესია, რეალობას არ შეესაბამება.

ბრძოლა ღვთის ბუნებასა და ღვთის ენერგიას-მოქმედებას შორის განსხვავების სწავლების შენარჩუნებისთვის

მაინც, რა წარმოადგენს წმინდა გრიგოლ პალამას წვლილს თეოლოგიაში? მისი დამსახურება, რომელიც დღეს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს მიმდინარე ეკუმენური დიალოგის კონტექსტში, შეიძლება შევაჯამოთ შემდეგი ძირითადი პუნქტებით:

ამოცანად იქცა ბრძოლა წმინდა მამათა ღვთისმეტყველების (მაგალითად, წმინდა ბასილი დიდის) თანახმად ღვთის არსისა და ენერგიების გარჩევის სწავლებისა, ასევე ღვთაებრივი მადლის (სამების ენერგიის) შეუქმნელობის დაცვა. წმინდა გრიგოლ პალამას მიხედვით, ღმერთს აქვს ბუნება და ენერგია. მოქმედი არის პიროვნება, ხოლო ენერგია წარ-

მოადგენს ღვთაებრივი ბუნების არსებით მოძრაობას. ამ განსხვავებას პალამა ახასიათებს როგორც „ღმერთისთვის შესაფერის და უთქმელ საიდუმლოს,“ რომელიც ადამიანის განღმრთობის (თეოზისის) აუცილებელი პირობაა. თუ ღმერთისგან სამყაროსკენ (ქმნილებისაკენ) მომავალი მადლი შექმნილი იქნებოდა, მაშინ ადამიანის განღმრთობა (ხსნა) და სამყაროს გაწმენდა შეუძლებელი გახდებოდა. მადლის შეუქმნელობა ადასტურებს ღვთის ცოცხალ და მოქმედ მყოფობას ისტორიაში. ღვთაებრივ მადლთან ზიარება აღემატება სქოლასტიკური თეოლოგიის ლოგიკურ მცდელობებს, რომელიც დაჟინებით იცავს „actus purus“-ის — ღვთაებრივი ბუნებისა და ენერგიის გაიგივების — სწავლებას. თავს ნებას მივცემ, ამასთან დაკავშირებით, ერთი მაგალითი განვიხილო, რომელიც ისიქაზმის არსს ხსნის: დასავლური თეოლოგია ღმერთს აღიქვამს ცაზე მანათობელი მზის დისკოს სახით, რომლის სხივები მიწამდე ვერ აღწევს, სამყაროს გასათბობად და სიცოცხლის მისანიჭებლად. ამ შემთხვევაში, იქნება თუ არა მზე – არანაირი პრაქტიკული მნიშვნელობა არ აქვს. ამისაგან განსხვავებით, მართლმადიდებლური მოძღვრების მიხედვით, ღმერთი არის მზე, რომლის სხივები ათბობს და აცოცხლებს დედამიწას. ამიტომ ადამიანები ცოდვისა და დაღუპვის „სარდაფებიდან“ ცდილობენ ამოსვლას (სინანულის გზით), რათა იგრძნონ სიმართლის მზის მხსნელი ენერგია და მოიპოვონ ხსნა.

Filioque-ს ერესი

დასავლური სქოლასტიკური სწავლებიდან, რომელიც ღვთის ბუნებისა და ენერგიის გაიგივებას ეფუძნება, გამომ-

დინარეობს დასავლური ქრისტიანობის ყველა ერესი და ცდომილება. მაგალითად, Filioque-ს კათოლიკური ერესი, რომელიც ყოვლადწმინდა სამების გმოებაა. ამ სწავლების თანახმად, მამა ღმერთმა, თავისი არსი (დაუსაბამო და და დაუსრულებელი) ძეს გადასცა და, ამასთან, თითქოს, სულიწმინდის გამომავლობაც მასვე გადასცა. ამგვარად კი ნადგურდება საღვთო ჰიპოსტასების პიროვნული განმასხვავებელი თვისებები: მამის უშობელობა, ძის შობილობა და სულიწმინდის გამომავლობა. ამ შემთხვევაში შეიძლება დაისვას კითხვა: განა ეს უბრალოდ თეორიული, სქოლასტიკური საკითხებია, რომლებსაც სოტერიოლოგიისთვის (ხსნისათვის — მთარგმნ.) მნიშვნელობა არ აქვს? თუმცა, როგორც წმინდა იოანე დამასკელი (680–754) ბრძანებს: „ღმერთმა გაგვიძილა მხოლოდ ის, რაც ჩვენთვის სასარგებლო იყო; ხოლო ის, რასაც ვერ დავიტევდით, მან დუმილით მოიცვა.“ ღმერთის შესახებ ჩვენ მხოლოდ ის ვიცით, რასაც თავად ღმერთი გვაცხადებს. და თუ ჩვენ საღვთო სამებას ჩვენი ცრურწმენებით აღვჭურავთ, მაშინ კერპთაყვანისმცემლობაში ჩავცვივდებით, რადგან ამით „ვემნით“ ღმერთს, რომელიც სინამდვილეში არ არსებობს.

ამასთან დაკავშირებულია კიდევ ერთი მცდარი შეხედულება — ლათინების მიერ მატერიალური სამყაროს დაკნინება, რადგან ის „არ განიწმინდება“ შეუქმნელი მადლით; ღვთისმსახურთა სავალდებულო უქორწინებლობა; ნაკურთხი წყლის დამცრობა (რაც გამოიხატება ნათლობის საიდუმლოს შესრულებაში სხურებით ან შეპკურებით); ღვთის ძის განკაცების შეზღუდვა მხოლოდ ადამიანის დანაშაულის

გამოსყიდვითა და მისი განღმრთობის გზად არგანხილვა, და ქრისტეს ჯვრისმიერი მსხვერპლის მხოლოდ ღვთაებრივი სამართლიანობის დაკმაყოფილებამდე დაყვანა.⁸ პაპის ქრისტეს ნაცვალად აღიარება დედამიწაზე (Vicarius Christi in terra) არის გამოგონება, რომელიც აუცილებელია ღმერთსა და სამყაროს შორის წარმოქმნილი სიცარიელის შესავსებად. ჩვენი წმინდანების მართლმადიდებლურ რწმენას არასოდეს გასჩენია ადამიანი-შუამავლის საჭიროება. მხოლოდ „ერთია შუამავალი ღმერთსა და კაცთა შორის“ (1 ტიმ. 2: 5) და ის „ვიდრე ქვეყნის დასასრულამდე“ (მთ. 28: 20) რჩება „მაცხოვარი ქვეყნისა, ქრისტე“ -დ (ინ. 4: 42). წმინდანები არ არიან ჩვენი „შუამავლები“ ღმერთთან, როგორც ქრისტე, არამედ ლოცულობენ ჩვენთვის ქრისტეს წინაშე.

რწმენა იმისა, რომ ღმერთი სამყაროსთან ქმნილი ენერგიით ურთიერთობს, არა მხოლოდ ერესებს, არამედ ეკლესიის გამიწიერებასაც იწვევს. ამ სწავლების თანახმად, არ არსებობს ჭეშმარიტი საიდუმლოებები. ღვთაებრივი ევქარისტია არ არის ჭეშმარიტი და მხსნელი, რადგან ის ადამიანს აკავშირებს არა შეუქმნელ ღმერთთან, არამედ მის თითქოსდა შექმნილ (ქმნილ) მადლთან, რომელიც არ არის მარადიული, რადგან აქვს დასაწყისი და დასასრული. როგორც უკვე ითქვა, ამ წარმართულ ღმერთთან მიმართვის შედეგია დასავლური კანონიკური სამართალი და ფეოდალიზმი, რომელთა მთავარი გამოხატულებაა პაპის სახელმწიფო (754 წლიდან). პაპის ინსტიტუტი (პრიმატი, უცდომელობა, პოლიტიკური ხელმწიფების მატარებელი პაპი) ფეოდალურ საფუძველზე ჩამოყალიბდა. პაპს აქვს ძა-

ლაუფლების სისავსე (plenitudo potestatis) და ახორციელებს ორ-
მაგ ძალაუფლებას, სულიერსა და საეროს.⁹

მართლმადიდებლობაში ღმერთსა და ადამიანს შორის ურთიერთობა ონტოლოგიური ხასიათისაა

სწავლებას შექმნილი (ქმნილი) მადლის შესახებ, კერ-
ძოდ, ნომინალიზმს, სავალალო შედეგები მოჰყვა დასავ-
ლური ქრისტიანობისთვის, რადგან გამოიწვია (XVI საუკუნის
ბოლოდან) ე.წ. დეიზმი: Deus creator, sed non gubernator (ღმერთი
არის შემოქმედი, მაგრამ არა სამყაროს მმართველი), რაც
გახდა „ღმერთის სიკვდილის თეოლოგიის“ წინაპირობა (XX
საუკუნეში). ამ მიმდინარეობის მიხედვით, ღმერთი არსე-
ბობს თუ საერთოდ არ არსებობს, პრაქტიკული სოტერიო-
ლოგიური (გამომხსენელობითი – *მთარგმნ.*) მნიშვნელობა არ
აქვს, რადგან ეს არანაირ გავლენას არ ახდენს ადამიანისა
და სამყაროს ცხოვრებაზე. დასავლური ქრისტიანობის დაჟი-
ნებული კონცენტრაცია მორალურ-სოციალურ პრობლემებ-
ზე მსგავსი შეხედულებების სისტემის ნაყოფია. განღმრთო-
ბისთვის ბრძოლა ჩანაცვლებულია ადამიანის უფრო მორა-
ლურად ქცევის მცდელობით. მაგრამ ხსნა მდგომარეობს
ადამიანის ბუნების გარდაქმნაში ღმერთის შეუქმნელი ენერ-
გიით (მადლით), ანუ ადამიანის გაბრწყინება წმინდა სამე-
ბის შეუქმნელი ნათლით, ისევე როგორც რკინა ცხელდება
მატერიალური ცეცხლით და იძენს ახალ თვისებებს. გან-
ღმრთობის გზა აყალიბებს მართლმადიდებლურ მორალს
(გალ. 5: 22).

მართლმადიდებლური სწავლება შეუქმნელი მადლის შე-

სახეზე ოპტიმიზმს გვინერგავს. მართლმადიდებელმა მორწმუნემ იცის, რომ ღმერთი სამყაროსთან ურთიერთობაშია, მას თავის სიცოცხლეს გადასცემს. მართლმადიდებლური სწავლების თანახმად, ღმერთისა და კაცობრიობის ურთიერთობა არ არის შუამავლობითი და მორალიზატორული, არამედ უშუალო და ონტოლოგიური ხასიათისაა. მართლმადიდებლობაში სამყარო გარდაიქმნება ახალ ქმნილებად, „ახალ დაბადებულად“ (2 კორ. 5: 17) და ყველაფრად, რაც ამ ცნებას გამოხატავს. გარდა ამისა, ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთობა საეკლესიო მოვლენაა, რომელიც ეკლესიის საიდუმლოში მონაწილეობასთან არის გაიგივებული.

ეკლესიისათვის ავტორიტეტებს განღმრთობილი წმინდანები წარმოადგენენ

ამის შემდეგ წმინდა გრიგოლ პალამა განიხილავს მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების არსსა და ხასიათს. თეოლოგია და თეოლოგიური მსჯელობა არ არის გონებით ღვთაებრივ საკითხებზე მსჯელობის ნაყოფი, რაც არ უნდა ღვთისმოსავი იყოს ის. ეს არის მოწმობა იმისა, თუ სულიწმინდაში როგორ ხდება ცვლილება „ღვთაებრივის განცდით“. სიტყვა ღმერთთან დაკავშირებით ღმერთის ცოდნას გულისხმობს. წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის სწავლების თანახმად, რომელსაც წმინდა გრიგოლ პალამა მისდევს და იმეორებს, ღვთის შემეცნება ღმერთის შემეცნების ემპირიულ, გამოცდილებით მიდგომას გულისხმობს.¹⁰ ღმერთი შეიცნობა ღვთის ჭვრეტის ან განღმრთობის პროცესში. თეოლოგი არის ღმერთის თანაზიარი, ანუ

წმინდანი. მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი, რომელიც „ყველა წმინდანთან“ ერთად დადის და ჯერ არ მიუღწევია განღმრთობის გამოცდილებისთვის, — როგორც ჩვენ, მართლმადიდებელი აკადემიური თეოლოგები, — ღვთისმეტყველებს წმინდანების განდიდების გამოცდილებაზე დაყრდნობით და არა ჭვრეტითი-მეტაფიზიკური პირადი ძიებებით. თეოლოგი ბუკვალურად „წინასწარმეტყველია“, ანუ ისაა, ვინც ღვთის ხილვის გამოცდილებით, როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში, ხდება „ღვთის ბაგეები ქვეყნიერებისადმი“, „ის, ვინც ღვთის წინაშე ქადაგებს ქრისტეს მიერ“ (2 კორ. 2: 17).

უკვე ძველ აღთქმაში „ნაბი“ (წინასწარმეტყველი) ხდებოდა „როე“, ღმერთის მჭვრეტელი მის შეუქმნელ ნათელში-ენერგიაში. აკადემიური თეოლოგიის მოწყვეტამ ღვთის ქმედითი შემეცნების გამოცდილებიდან, აღმოსავლეთშიც დაამახინჯა ქრისტიანობა, რასაც მოჰყვა რწმენის გამიწიერება და გაუაზრებლობა. წმინდა გრიგოლ პალამას ეპოქაში იგივეს აკეთებდნენ ვარლამი და მისი მოწაფე აკინდინე, ასევე ბიზანტიელი სქოლასტიკოსები. მართლმადიდებლური თეოლოგიის ეს „ბაბილონის ტყვეობა“, რომელიც ძალიან მკაფიოდ აღწერა მარადსახსოვარმა მამა გიორგი ფლოროვსკიმ,¹¹ მნიშვნელოვნად დაიძლია XX საუკუნეში ჩვენი აკადემიური თეოლოგიის ასკეზასა და სულიერ ცხოვრებასთან გაერთიანების წყალობით, რომელიც დაიწყო ჩვენმა მარადისსახსოვარმა ძმებმა, მამებმა პოპოვიჩმა, სტანილოვმა და რომანიდისმა.

წმინდა გრიგოლმა დაადასტურა წმინდა ირინეოს ლიო-

ნელის (II საუკუნე) სიტყვები, რომლის მიხედვითაც, ეკლესიისთვის ავტორიტეტები ტექსტები კი არა, განდმრთობილი ადამიანები — წმინდანები არიან.¹² თეოლოგია და განსაკუთრებით დოგმატური სწავლება, საეკლესიო მწყემსობის სფეროს განეკუთვნება. სწორედ ასეთი ხასიათისაა წმინდა მამათა შრომები. ეს არ არის საკანცელარიო სამუშაო, არც კაბინეტური შრომა. ჭეშმარიტების დაზუსტებას და ერესისგან დაცვას თან ახლავს გულის განკურნება ვნებებისგან, ღოცვა, შეგონება და სულიერი აღმშენებლობა. წმინდა მამათა თეოლოგია არ არის საერო პოლემიკა, არამედ სამწყემსო კურნება და ზრუნვა სხეულის დაავადებულ წევრებზე — ერეტიკოსებზე და ცდომილებაში მყოფებზე. ერესებთან ბრძოლა კაცთმოყვარეობისა და სიყვარულის საქმეა, რომელიც მიმართულია ერესის სენისგან განთავისუფლებისთვის (რომელიც ვერ მისცემს ხსნას ვერც ადამიანს და ვერც სამყაროს). ამიტომ ერეტიკული ცდომილების მოგერიება ყველა ხელმისაწვდომი საშუალებით ადამიანის სიყვარულის გამოვლინებაა. ამით გამოირჩეოდა ისეთ მამათა ანტიდასავლური პოზიცია, როგორებიც იყვნენ ფოტიოს დიდი, გრიგოლ პალაშა და მარკოზ ეფესელი, რომლებსაც ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვუწოდოთ „ევროპისა და მისი ქრისტიანობის კეთილისმყოფელები.“¹³

გაციტ მონიჭებული ღვთაებრივი სიბრძნე მხსნელია

საკუთარ ნაწარმოებებში წმინდა გრიგოლ პალამა უფრო ზუსტად აყალიბებდა წმინდა მამათა დამოკიდებულებას განათლებისადმი. ის, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის მსგავსად, არისტოტელეს ფილოსოფიის შესანიშნავი მცოდნე გახლდათ და არ უარყოფდა გარეშე სიბრძნის („ელინური მეცნიერებების“) სარგებლობას, მაგრამ მხოლოდ „სწავლების ფარგლებში.“ იგი წმინდა მამების გზას მიჰყვებოდა და გმოვდა მართლმადიდებლობის გაუფასურებისა და მისი საერო განათლებით შეცვლის მცდელობას, იმდენად, რამდენადაც მართლმადიდებლობა სრულად ფლობს ჭეშმარიტებას და თვითკმარია ადამიანის ხსნისათვის. წმინდა გრიგოლ პალამა უარყოფდა იმ ფილოსოფიას, რომელიც ცდილობდა რწმენისა და ქრისტიანული გამოცხადების ნგრევას, იმ რწმენისა, რომელიც ერთხელ გადაეცა წმინდანებს (იუდ. 3). „მისგან (ანუ ბერძნული სიბრძნისგან) რომელიმე ზუსტი ცოდნის მიღებას ღვთაებრივი საგნების შესახებ სრულიად ვკრძალავთ“, — აღნიშნავს წმინდა გრიგოლ პალამა.¹⁴ ანუ, ის უარყოფდა გარეშე სიბრძნის მაცხოვნებელ ხასიათს, რომელსაც ამკვიდრებდა ვარლამი (შდრ. იაკ. 3:13) და მკაფიოს ასხვავებდა ცოდნისა და სიბრძნის ორ სახეს — ღვთაებრივსა და ადამიანურს. ღვთაებრივი სიბრძნე („გემოდან“) მაცხოვნებელია, ხოლო „მიწიერი“ უბრალოდ განავითარებს გონებას და ზრდის ცოდნას, რომელიც ზოგჯერ ადამიანის დემონიზაციითაც კი სრულდება.

წმინდა გრიგოლ პალამა იმ ღვთისმეტყველის მაგა-

ლითია, რომელიც მაცხოვრებელი რწმენისათვის იბრძვის და იმ ეკლესიური მოღვაწის ნიმუშია, რომელიც ერესსა და რწმენის მცდარ გააზრებას უპირისპირდება. მისი მოძღვრების სიდიადე და სანდოობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის არასოდეს მიდიოდა კომპრომისზე ეკლესიის წმინდა გადმოცემის საკითხებში. პირიქით, იგი მას ყოველთვის განიხილავდა, როგორც ურყევ საფუძველს და ორიენტირს ერესის განსაქარვებლად. ეკლესიისა და წმინდა მამათა სწავლების გადმოცემის დაცვით, ის გვახსენებს, რომ ისიქასტური ტრადიცია უმნიშვნელოვანესი კატალიზატორია, რომელსაც შეუძლია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ღვთისმეტყველება ჩვენი დროის გამოწვევების მორევიდან სწორ გზაზე დააყენოს. თავისი საღვთისმეტყველო დიალოგებით წმინდა გრიგოლ პალამამ აჩვენა, რომ ნებისმიერი საკითხის თეოლოგიური განხილვა უნდა მიმდინარეობდეს არა ამქვეყნიური მიზანშეწონილობის, არამედ მხოლოდ ხსნისა და განღმრთობისათვის. დიალოგს უნდა მივყავდეთ სინანულამდე, რადგან მხოლოდ ამ შემთხვევაშია შესაძლებელი ხსნა. წმინდა გრიგოლ პალამას მაგალითი საშუალებას გვაძლევს გამოვავლინოთ თანამედროვე საღვთისმეტყველო დიალოგების მეთოდოლოგიური ნაკლოვანებები განსხვავებული აღმსარებლობის მქონე ქრისტიანებთან. პროფესორ გიორგი გალიტისის თქმით: „თუ ღვთაებრივი არსისა და ენერგიის გარჩევის დოგმატი დიალოგების საფუძვლად იქცეოდა და ჩვენი მოსაუბრეები ამის გარჩევას დაიწყებდნენ, მრავალი დაბრკოლება მოიხსნებოდა და თანხმობის მიღწევის გზა ბევრად გამარტივდებოდა.“¹⁵ ეს კიდევ

უფრო აშკარად წარმოაჩენდა ისეთ ცდომილებებს, როგორიცაა რომის პაპის პრიმატი, რომელსაც ჩვენს ეპოქაში მხოლოდ იმის გამო ეწინააღმდეგებიან, რომ ეკლესიოლოგიურ შეცდომად აღიქვამენ.

ის ამხელდა არქონტებსა და ზილოტებს

წმინდა გრიგოლ პალამა მართლმადიდებლობის პოზიციისა და პასუხისმგებლობის გამომხატველი ხდება თანამედროვე მსოფლიოში, სოციალური ცხოვრების ყველა ასპექტში. ისიქაზმი არ არის პოლიტიკური უმოქმედობა (ტერმინი „პოლიტიკა“ აქ გამოიყენება არისტოტელესეული მნიშვნელობით, რომელიც VIII საუკუნეში წმინდა იოანე დამასკელმა გადმოიღო). ამას ადასტურებს წმინდა გრიგოლ პალამას ჩარევა მისი დროის პოლიტიკურ მოვლენებში. პალამა აკრიტიკებდა პატრიარქ იოანე კალეკას პოლიტიკურ ინტრიგებს, როდესაც ის იმპერატორ იოანე კანტაკუზინის (1295–1383) წინააღმდეგ შეთქმულებას უწყობდა ხელს, მაგრამ ამავდროულად ამხელდა ზილოტებსაც თესალონიკში მათი დანაშაულების გამო და ყველას, ვინც ძალადობას ემხრობოდა. მწყემსთა, განსაკუთრებით კი ეპისკოპოსთა, ჩარევა აუცილებელი და გარდაუვალია, განსაკუთრებით იმ საზოგადოების ცხოვრებაში, რომელიც ქრისტიანობის სახელით მოქმედებს. მისი ღვთისმეტყველება იქცა „ამა სოფლის მარილად“ და „ამა სოფლის ნათლად“. წმინდა გრიგოლ პალამასთვის სამყაროსთან დიალოგს მისიონერული მსახურების ხასიათი აქვს. არასოდეს დგება ეჭვქვეშ ხსნის უნიკალურობა და ექსკლუზიურობა ქრისტეში (იხ. საქმ. 4:12), იმ

სახით, როგორითაც იგი წმინდა მამათა გადმოცემაში აღიქმება და განიცდება.

ვარლამისა და მისი გარემოცვის წინააღმდეგ მებრძოლი, ასევე მუსლიმებთან დაპირისპირებული წმინდა გრიგოლი, მიუხედავად მის წინაშე არსებული საფრთხეებისა, არავითარ კომპრომისზე არ წასულა რწმენის საკითხებში და არ გამოუვლენია შემგუებლობის სული პირადი სარგებლის მიღწევის მიზნით. ზუსტად ასევე, დღესაც წმინდა გრიგოლ პალამა ყოველგვარი კომპრომისის გარეშე მოუწოდებს მორწმუნეებს განდმრთობის გზაზე, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე მსოფლიო უარყოფს ამ მოწოდებას და თვითგაღმერთების ვნებაში ცხოვრობს.

წმინდა გრიგოლ პალამა პატივს მიაგებს და განადიდებს წმინდა მთას, ათონს, ამტკიცებს რა, რომ ათონის სახელმწიფო მართლმადიდებლურად დარჩება მანამ, სანამ წმინდა გრიგოლის წმინდა გადმოცემის ერთგული, მისი რწმენისა და ღვთისმეტყველების, ასევე მისი ღვაწლის დამცველი იქნება — ღვაწლისა, რომელიც ქრისტესადმი სიყვარულის ნაყოფია. განსაკუთრებულ იმედს იძლევა ის ფაქტი, რომ დასავლური ღვთისმეტყველება, რომელიც ადრე (მაგალითად, მ. ჟიუჟი) წმინდა გრიგოლ პალამას „ერეტიკოსად“ მიიჩნევდა, დღეს მის მიმართ დამოკიდებულებას უკეთესობისკენ ცვლის. ღმერთმა ქნას, დადგეს დრო, როცა მისი ღვთისმეტყველება ქრისტიანთა შორის დიალოგს ჭეშმარიტ გზაზე წარუძღვება.

1. იხ. მამა იოანე მეინდორფის საკმაოდ შემეცნებითი სტატია „რელიგიურ და ზნეობრივ ენციკლოპედიაში“ («Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια», τ. 6 (Αθήνα 1965) στ. 83–87) თავისი ბიბლიოგრაფიით. ამ თემასთან დაკავშირებით ტექსტების ყველაზე ფართო კრებული წარმოდგენილია სათნოებათმცყვარეობაში. თუმცა, ტექსტები გაფანტულია მინას ბერძნული პატროლოგიის (PG-Patologia Graeca) მიხედვით. საკმაოდ მდიდარი ლიტერატურა აქვს ბალკანურ ქვეყნებს. მაგალითისათვის იხ.: მამა იოანე რომანიდისი, „ეკლესიის ბერძენი მამები“ (π. Ιωάννου Ρωμανίδου, Ρωμαίοι ή Ρωμηοί Πατέρες της Εκκλησίας, τ. Α', Θεσσαλονίκη 1984); გ. ი. მანძარიდისი, „ზიარება ღმერთთან“ (Γ. Ι. Μαντζαρίδου, Μέθεξις Θεού, Θεσσαλονίκη 1979). მისივე „ადამიანის განღმრთობა გრიგოლ პალამას სწავლების მიხედვით“ (Παλαμικά, Θεσσαλονίκη 1983); არქიმანდრიტი იორეთელს ვლახოსი. „გრიგოლ პალამა, როგორც მთაწმინდელი (ანუ ათონის მთის წარმომადგენელი — მთრგმნ.)“ (Αρχιμ. Ιεροθέου Βλάχου, Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς ως αγιορείτης, Λεβαδεία 1992). მისივე (უკვე მიტროპოლიტის ხარისხში გამოცემული) „ძველი და ახალი რომი — მართლმადიდებლური და დასავლური გადმოცემა“ (Παλαιά και Νέα Ρώμη — ορθόδοξη και δυτική παράδοση, Λεβαδεία 2009); ბერი თეოკლიტ დიონისიანელი, „წმინდა გრიგოლ პალამა. მისი ცხოვრება და ღვთისმეტყველება“ (Μονάχου Θεοκλήτου Διονυσιάτου, Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς, ο βίος και η θεολογία του, Θεσσαλονίκη 1976). ისიქაშვე, მის ეპოქასა და წმინდა გრიგოლ პალამაზე მდიდარი და მნიშვნელოვანი მასალაა წარმოდგენილი კრებულში „წმინდა გრიგოლ პალამა წარსულსა და აწმყოში“ (Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν (Πρακτικά Διεθνών Επιστημονικών Συνεδρίων Αθηνών και Λεμεσού), Άγιον Όρος 2000); რუმინეთში ისიქაშმის შესახებ იხ. რუმინეთის აკადემიის ყოფილი ვიცე-პრეზიდენტის, ვ. კინდეს, უმნიშვნელოვანესი მოხსენება. იხ. ბიბლიოგრაფიაში გვ. 727–736;
2. იხ. ვრცელი წერილი „რელიგიურ და ზნეობრივ ენციკლოპედიაში“ («Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια»). Παναγιώτου Κ. Χρήστου στην ΘΗΕ, τ. 4 (1964) στ. 775–794 (βιβλιογραφία). უფრო მდიდარია მოვიანო ბიბლიოგრაფია;
3. როგორც ამის შესახებ 1368 წლის კრების ხელმძღვანელმა, მსოფლიო პატრიარქმა ფილოთეოს კოკინოსმა (Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος) (1345–55 – 1364–76) განაცხადა: „მე მიეცვას ის და თავყვანს ესეც მას როგორც წმინდანს იმ სასწაულებიანათვის, რომლებითაც ის ემსახურა ღმერთს გარდაცვალების შემდეგ, რამეთუ თავისი საფლავი კურნებოდა წყაროდ აქცია.“ (Τόμος Συνοδικός» ανακηρύνεως της αγιότητος Γρηγορίου του Παλαμά, PG 151, 711. См. Φιλοθέου (Κοκκίνου), Λόγος εγκωμιαστικός εις τον εν Αγίοις Πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον, Αρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης τον Παλαμᾶν, PG 151, 648/9);
4. PG 102, 263–391;
5. მართლმადიდებელი ეკლესიის დიდი ღვთისმეტყველები უპირობოდ აღიარებენ ძველი ეკლესიის მთავარ კრებას, რომელიც ჩატარდა დასავლური საპატრიარქოს (ძველი რომის) მონაწილეობით, როგორც ბოლო კრებას დიდი განხეთქილების (სქიზმის) წინ. მას მსოფლიო კრებისათვის დამახასიათებელი ყველა ნიშანი აქვს. იხ. Филипп Зимарис, пресвитер «Историческое, догматическое и каноническое значение Константинопольского Собора (879–880)» (Φιλίππου Ζυμάρη, πρεσβύτερος, Ιστορική, δογματική και κανονική σπουδαίτης της Συνόδου Κωνσταντινουπόλεως (879–880), φωτοτυπημένη διατριβή, Θεσσαλονίκη 2000). შტრ.: Иоанн Н. Кармирис «Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви» (Ιωάννου Ν. Καρμίρη, τα Δογματικά και Συμβολικά Μνημεία της Ορθοδόξης Καθολικής Εκκλησίας, Αθήνα 19602, σ. 261–2);
6. ახალი რომის — კონსტანტინოპოლის პირველი დაცემა ფრანკების შეტევის შედეგად მეოთხე ყვაროსნული ლაშქრობის ფარგლებში;
7. იხ. Μητροπολίτου Навпактский и Свято-Власиевский Иерофей «Старый и Новый Рим...» (Μητροπολίτου Ναυπάκτου και Αγίου Βλασίου Ιεροθέου, Παλαιά και Νέα Ρώμη..., σ. 207–210). შტრ.: ο, Димитрийс Кущуриς «Соборы и Богословие об Исихазме» (π. Δημητρίου Κουτσούρη, Σύνοδοι και Θεολογία για τον Ησυχασμό, (διδακτορική διατριβή), Αθήνα 1997);
8. ეს ანხელმ კენტერბერლიერის ყბადალებული (1033-1109) სწავლებაა. იხ. ο. Г.Д. Металлинос, «Учение «об удовлетворении божественной справедливости» и современная греческая катехизическая и проповедническая практика» (π. Г.Д. Μεταλλινού, Η «περί ικανοποιήσεως της θείας δικαιοσύνης»;

διδασκαλία και η νεοελληνική κατηχητική και κηρυκτική πράξη, στο: Λόγος ως Αντίλογος, Αθήνα 1992, σ. 85–98). შტ.: ο. Βασίλειος Ι. Καλλιакманис «Учение об удовлетворении божественной справедливости в новогреческом богословии» (π. Βασίλειος Ι. Καλλιакμάνη, Η διδασκαλία περί ικανοποίησας της θείας δικαιοσύνης στη νεοελληνική θεολογία, в сборнике «Γρηγόριος ο Παλαμάς», т. 71 (τεύχ. 723), 1988, σ. 529–537. (См. том: Simposio Christiano, Milano 1989, σ. 103–109);

9. პაპმა გრიგოლ VII ჰილდებრანდმა (1073–1085) დოკუმენტ „Dictatus Papae“-ს (პაპის დიქტატი) (PL 148, 107f.) 27 დებულებაში ჩამოაყალიბა პაპის აბსოლუტური ძალაუფლების ურყევი თეორია. ცრუ ისიდორეს დებულებებთან გაიგივება სრულია. „პაპი ეკლესიისა და სახელმწიფოს აბსოლუტური მმართველია;“
10. მისი მითითებით, თეოლოგია არის საქმე, რომელიც ხელმისაწვდომია იმ ადამიანებისთვის, რომლებმაც „გამოცადეს თავი, გაატარეს ცხოვრება ჭვრეტაში და უპირველეს ყოვლისა გაწმინდეს, ან ყოველ შემთხვევაში წმენდენ სულსა და სხეულს“ (პირველი სიტყვა თეოლოგიის შესახებ (Λόγος Θεολογικός Α'), 3–4. PG 36, 13 ε.). თუ ეს პირობა არ არსებობს, მაშინ გამოსადეგია ბასილი დიდის სიტყვები: „ჩვენთან ყველა თეოლოგია, თუმცა ათასობით ლაქა აქვს სულზე;“ (PG 32, 213D);
11. იხ. См. о. Г. Флоровский «Пути русского богословия» (π. Г. Флорόφσκυ, Σταθμοί της Ρωσικής Θεολογίας, Θεσσαλονίκη, 1986);
12. იხ. Стилиан Г. Пападопулос «Πατρολογία» (Στυλιανού Г. Παπαδοπούλου, Πατρολογία, т. Α', Αθήνα 1977, σ. 300);
13. იხ. о. Г.Д. Металлинос «Антизападные» Отцы-благодетели Европы» (π. Г.Д. Μεταλλινού, «Αντιδυτικοί» Πατέρες ευεργέτες της Ευρώπης), в его книге «Наблюдение за духовным хождением по канату» (Ιχνηλασία πνευματικής σχοινοβάσις. Κατερίνη 1999, σ. 45–54);
14. „ტრიადები წმინდა მღუმარების დამცველთა დასაცავად“ („Λόγος υπέρ των ιερών ησυχάζόντων.“) 1.1.12: „სრულიად გამორიცხულია იმის მოლოდინი, რომ ვინმე მისგან ღვთაებრივ ცოდნას მიიღებს.“
15. გიორგი ა. გალიტისი — „ღვთისმეტყველება და გამოცდილება. წმინდა გრიგოლ პალამას გზავნილი ჩვენი დროისთვის.“ (Γεωργίου Α. Γαλιτή, Θεολογία και εμπειρία. Το μήνυμα του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά στην εποχή μας, στον παραπάνω τόμο: Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς..., σ. 481–488 (εδw: 484));

გარეკანზე: ჯანაშვილისეული ბიბლია. XV-XVI სს. (A 646)
დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.



ფასეულობათა
კვლევის საზოგადოება

გამომცემელი: ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება
მისამართი: თავისუფლების მოედანი 4
email: StudyofValuesSociety@gmail.com

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2018

ISSN 1512 – 3650
ISBN 9771512365000
UDC (uak) 34 (051.2)
g – 942