

# გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“  
III მფ. 3.12

ე: სიონო... სიონო... ყინდის. სოფეყანი. ესე. წინსძე. ყთა  
 ლმირეყ. ითხეყ. სოლოომონ. სოფეყ. ესე. ე: ღრეყ. მ  
 ყქლომან. ამის თაჲ. ლმირეყ. ითხეყ. ში: სოფეყ. ე  
 რიბეს: ე: არა. ითხეყ. თივის. ში: სოფეყ. მრისკლი  
 ე: არა. ითხეყ. სიმდიდრე. ე: არა. ითხეყ. თივის.  
 გქლით. ში: არა. ითხეყ. თივის. ში: სოფეყ. უკლის  
 ს ყოთყ. ში: სოფეყ. სიმართლის. აჲ. იყე. მსგეჲსად.  
 ტყს. ში: სოფეყ. ე: მთეყ. ში: სოფეყ. უკლის. უკლისი. ე  
 ლმირეყ. ე: ში: სოფეყ. არა. უბ. იყა. ყინდის. ში: სოფეყ.  
 ე: ში: სოფეყ. ში: სოფეყ. არა. თლდეს. მსგეჲსი. ში: სოფეყ.



№23/2019

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

# გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი  
2019

მთავარი რედაქტორი – თეიმურაზ ბუაძე  
მთავარი რედაქტორის მოადგილე – ირაკლი ორჟონია



# სარჩევნი

---

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება  
და ფილოსოფია

## 5

- 7 **თეიმურაზ ბუაძე**  
ტრადიციის ქრისტიანული გაგება
- 23 **ირაკლი ორჟონია**  
წმინდა და ცხოველმყოფელი პასექის შესახებ
- 47 **გოჩა ბარნოვი**  
წმინდა წერილი და პატერიკული ტრადიცია  
ეკლესიის შესახებ
- 64 **გიორგი გვასალია**  
რჩეულობისა და ექსკლუზივიზმის ბიბლიური გააზრება
- 82 **ზურა ჯაში**  
წმინდა წერილი და საეკლესიო გადმოცემა
- 104 **მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრალიძე**  
„საიდუმლო ლოცვები“ - ტრადიცია და გამოწვევები
- 123 **ზურაბ ეკალაძე**  
ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი

---

ქრისტიანული ხელოვნება

133

135 **თეა ინჭვირველი**  
ხატმწერთა ტრადიციების შესახებ

---

ისტორია

161

163 **დეკანოზი ილია ჭილაძე**  
მოკლე მიმოხილვა მიტროპოლიტისა და  
მთავარეპისკოპოსის წოდებების შესახებ მსოფლიო  
მართლმადიდებელ ეკლესიაში და ამ წოდებების  
ისტორია საქართველოს ეკლესიაში

---

ლიტერატურა

183

185 **საბა მეტრეველი**  
ტრადიციებთან მებრძოლი მწერლობა

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება  
და ფილოსოფია



## ტრადიციის ქრისტიანული გაგება

თეიმურაზ ბუაძე

ზანკაცებული ღმერთის ჯვარცმამ და მკვდრეთით აღდგომამ ადამიანებს მარადიული ზეციური ცხოვრება დაუბრუნა. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანობამ რადიკალურად შეცვალა ცხოვრების საზრისი, სულიერი ცხოვრების შინაარსი და წესი; მან ადამიანებს შორის ურთიერთობის ახალი იდეალი მოიტანა; სათავე დაუდო ახალ ქრისტიანულ კულტურასა და ცივილიზაციას, რადიკალურად შეცვალა ჩვენი მსოფლმხედველობა, რადიკალურად ახალი შინაარსი ჩადო სიტყვებში, რომლებითაც ჩვენ ღმერთს, სამყაროს, ადამიანებს შორის ურთიერთობას, ინდივიდუალურ და სოციალურ ცხოვრებას ვახასიათებთ. ეს უკანასკნელი მთელი სიცხადით იჩენს თავს არა მხოლოდ წარმართულ რელიგიურ კულტურებთან შედარებით, არამედ თვით ძველი აღთქმის რელიგიურობასთანაც კი.



ვიდრე უშუალოდ სტატიის მთავარ საკითხებს შევეხებოდეთ, განვიხილოთ რამდენიმე ტერმინი, რომლებიც ზემოთქმული აზრის კარგ ილუსტრაციას იძლევა. ავილოთ რელიგიური თვალსაზრისით ისეთი მნიშვნელოვანი სიტყვები, როგორებიცაა: „მოყვასი“, „სამართლიანობა“ და „მშვიდობა“. ძველი იუდეველისთვის, ისევე როგორც ძველი სამყაროსთვის დამახასიათებელი ბევრი კულტურისთვის, „მოყვასი“ უფრო ეთნიკური კატეგორია იყო, ვიდრე მორალური. იქ შენი მოყვასი მხოლოდ შენივე ტომის წარმომადგენელი შეიძლება ყოფილიყო. „კეთილი სამართლის“ მითში კი იესო ქრისტე აცხადებს, რომ მოყვასია ყველა, ვისაც შენი დახმარება სჭირდება. ძველი იუდეველისთვის „სამართლიანობა“ ყველასთვის შესაფერი საზღაურის მიგებას ნიშნავდა („კბილი კბილისა წილ“), ქრისტიანობა კი მორწმუნისგან სამართლიანობაზე უფრო სიმართლეს ითხოვს. სამართლიანობა ფორმალურ კანონებს ეფუძნება, მაშინ როდესაც სიმართლე მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ყველაფერს მოყვასისადმი სიყვარული და ზრუნვა წარმართავს. სიტყვა „შალომი“, რომელიც „მშვიდობის“ ძველებრაული შესატყვისია, მხოლოდ მიწიერ მშვიდობასა და კეთილდღეობას აღნიშნავს (ეს გასაკვირი არ უნდა იყოს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ათ მცნებაში ერთხელაც არ არის ნახსენები ცათა სასუფეველი და ერთადერთი ჯილდო, რასაც იქ ვხედავთ, ხანგრძლივი ქვეყნიური ცხოვრებაა). ამ სიტყვის შესატყვისი ძველებრძული „ირინი“, რომელსაც ახალი აღთქმის წმინდა წერილში ვხედავთ, გარეგანზე უფრო შინაგან სიმშვიდეს გულისხმობს, რომელიც ვნებებისგან გათავისუფლებასა და სულის მადლისმიერ გარდაქმნას მოაქვს. ახალი აღთქმით

მოსულმა ქრისტიანობამ რადიკალურად შეცვალა სულიერ ცხოვრებასთან დაკავშირებული ტერმინების მნიშვნელობა.

ანალოგიურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე სიტყვა „ტრადიციის“ შემთხვევაშიც. ამ სიტყვის ჩვეულებრივი და ქრისტიანული გაგება ძალიან განსხვავებულია ერთმანეთისგან. ფართოდ გავრცელებული, ჩვეულებრივი გაგებით „ტრადიცია“, სათავეს ისტორიაში იღებს და არსებითად მას ეკუთვნის. ტრადიციას ქმნის დროში რეგულარულად განმეორებული მოვლენები და მათთან დაკავშირებული რელიგიური და კულტურული შინაარსის მატარებელი ქმედებები. რადგან ჩვენ ფაქტობრივად მხოლოდ წარსულ დროს ვფლობთ, ჩვეულებრივი გაგებით, ტრადიციაც ისტორიულია და ყოველთვის ისტორიული ფორმით ვლინდება. აქედან გამომდინარე, ის ბუნებით კონსერვატულია. ტრადიციის სიმტკიცე მისადმი მორჩილებას ეფუძნება, ამიტომ, ჩვეულებრივი გაგებით, ტრადიციის სიძლიერისთვის აუცილებელია, რომ ის სრულად იყოს ფიქსირებული და მკაცრად ჩამოყალიბებულ წესებსა და რიტუალებში ვლინდებოდეს. ისტორიულად შემორჩენილი ტრადიცია გონივრული და სასარგებლოა რაღაც აზრით, სწორედ ამიტომად იქცა ის ტრადიციად. ჩვენ შეიძლება ყოველთვის არ ვიცოდეთ, როდის და სად წარმოიშვა ესა თუ ის ტრადიცია და რომელ კერძო მოვლენას უკავშირდება მისი გაჩენა, მაგრამ ის ყოველთვის რაციონალიზებადია, ყოველთვის, ან თითქმის ყოველთვის, გასაგებია, რა მიზანს ემსახურება, რომელი მოვლენის ან ისტორიული ფასეულობის გახსენებასა და შენარჩუნებას ცდილობს.

„ტრადიციის“ ქრისტიანული გაგება პირდაპირ არ ეწინააღმდეგება მის ჩვეულებრივ გაგებას, თუმცა მასში ამ

უკანასკნელისგან განსხვავებულ შინაარსს დებს. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ჩვეულებრივი გაგება ტრადიციაში, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიულ კატეგორიას ხედავს, მაშინ როდესაც ქრისტიანული თვალსაზრისით ის ონტოლოგიური კატეგორიაა. როდესაც „ონტოლოგიურ კატეგორიაზე“ (ბერძნული სიტყვა „ონტოს“ ქართულად ყოფიერებას ნიშნავს) ვსაუბრობთ, ამით იმის თქმა გვსურს, რომ ქრისტიანული თვალსაზრისით, ტრადიცია უფრო მაღალი რანგის ყოფიერებასთან გვაზიარებს, ვიდრე ჩვენია. ის, რაც ისტორიულია, ჩვენს ყოფიერებას ეკუთვნის, უბრალოდ, დროის თვალსაზრისით ჩვენზე ადრე წარმოიშვა და ჩვენამდე ისტორიული ფორმით მოვიდა; მაშინ როდესაც ჩვენზე მაღლა მდგომი ონტოლოგიური კატეგორია, ანუ ღმერთი, დროსა და ისტორიაზე მაღლა დგას და თავისი არსით მეტაისტორიულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის ისტორიაში კი არ იძენს საზრისს და ხორციელდება, არამედ მარადიულია, ყოველთვის ერთნაირად მყოფია, ისტორიაში მხოლოდ ვლინდება და თავად განსაზღვრავს ისტორიის საზრისს.

სანამ „ტრადიციის“ ქრისტიანულ გაგებაზე საუბარს გავაგრძელებდეთ, ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ ქრისტიანული ტრადიციები და ქრისტიანული ტრადიცია (ამ უკანასკნელ სიტყვას აქედან მოყოლებული ყოველთვის იტალიკით დავწერთ). ქრისტიანული ტრადიციები, მართლაც, ისტორიულად ლოკალურად წარმოიშობა, დროთა განმავლობაში იცვლება, ვითარდება ან ღარიბდება და ზოგჯერ იკარგება კიდევ. ასეთი ტრადიციების მაგალითია, ვთქვათ, სადმე, რომელიმე ხალხში გავრცელებული საეკლესიო არქიტექტურის, გალობის, ხატწერისა და ა. შ. ადგილობრივი, ისტორიულად ჩამოყალიბებული სკოლა, მიმდინარეობა.

ტრადიცია კი ღვთაებრივ მყოფობასთან მაღლისმიერი ზიარების, განღმრთობის, ჩვენში ძველი ხორციელი კაცის ახლით, ქრისტეს მსგავსებით აღბეჭდილი კაცით ჩანაცვლების პროცესია.

რაკი ტრადიცია მაღლისმიერად გვაზიარებს ენით გამოუთქმელ ღვთაებრივ რეალობასთან, ის თავადაც არ რაციონალიზდება და ენით არ გამოითქმება. ამიტომაცაა, რომ ღვთაებრივი გამოცხადება ჩვენამდე ორი გზით მოდის: წმინდა წერილითა და წმინდა გადმოცემით. წმინდა წერილი სიტყვებით გადმოგვცემს იმას, რისი სიტყვებით გადმოცემაც შესაძლებელია, კერძოდ, – განკაცებული ღმერთის მიწიერი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს მომენტებს, და მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვებს, მაშინ როდესაც ტრადიცია იესო ქრისტეს ღმერთკაცობრივი საქმეების საკრამენტული გაგრძელებაა.

იესო ქრისტემ ეკლესია მისი ზეცაში ამაღლების შემდეგ დააარსა. ეკლესია განკაცებული ღმერთის ქვეყნიური მყოფობის მაღლისმიერი გაგრძელებაა. ამიტომაც ეწოდება ეკლესიას ქრისტეს მისტიკური სხეული. ეკლესია სულთმოფენობის დღეს დაარსდა და ის იქ არსებობს, სადაც ეკლესიური საიდუმლოებები სულიწმინდის მოქმედებით აღესრულება. აქედან გამომდინარე, ჭეშმარიტი ტრადიცია, ჭეშმარიტი წმინდა გადმოცემა მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ევქარისტია აღესრულება. ეკლესიის საკრამენტული ცხოვრება ტრადიციის სულიერი ცენტრი და საფუძველია. შემთხვევითი არაა, რომ როდესაც ბასილი დიდი საღვთისმეტყველო მსჯელობებისას წმინდა გადმოცემიდან, ანუ ტრადიციიდან მოტანილ არგუმენტებს იშველიებს, ეს უკანასკნელნი არსებითად ლოცვის წესსა

და ევქარისტიას ეხება (კვირა დღეს ეკლესიაში მუხლის არმოდრეკა, აღმოსავლეთისკენ პირმიქცეული ლოცვა, წირვის დროს წარმოსათქმელი გარკვეული ლოცვითი ფორმულები და ა. შ.).

ამ თვალსაზრისით ძალიან ნიშანდობლივია ძველ ეკლესიაში გამოყენებული ორი ტერმინი: *დოგმა* და *კერიგმა*. *კერიგმა* ეკლესიაში წარმოთქმულ ქადაგებას ნიშნავდა, დოგმა კი წირვა-ლოცვისას წარმოთქმულ საღვთისმეტყველო ფორმულებს. აქედანაც კარგად ჩანს, რომ პირველი საუკუნეების ქრისტიანები ეკლესიის დოგმატური სწავლების ჭეშმარიტ საფუძვლად ქადაგებებს (ფართო გაგებით, – სპეკულატური თეოლოგია) კი არ მიიჩნევდნენ, არამედ საკრამენტალურ ცხოვრებას ანუ ტრადიციას. ამით აიხსნება ასევე მსოფლიო კრებების პრაქტიკა, რომელსაც ეკლესია საკუთარი გამოცხადებითი ჭეშმარიტების დასაცავად იყენებდა, როდესაც რომელიმე ერესიარქს თავისი სიახლით საეჭვო საღვთისმეტყველო შეხედულება შემოჰქონდა; მისი ექსპერტიზისა და დაგმობისთვის ეკლესია საყოველთაოდ აღიარებული ავტორიტეტისა და დიდი თეოლოგიური კომპეტენციის მქონე ღვთისმეტყველებისგან შემდგარი კომისიის დასკვნებს კი არ ეყრდნობოდა, არამედ უზარმაზარ იმპერიაში მოქცეული ოიკუმენის ყველა ადგილიდან ერთ ქალაქში იწვევდა მღვდელმთავრებს, რომელთაგან დიდი ნაწილი განსაკუთრებული საღვთისმეტყველო განათლებით არ გამოირჩეოდა. აქედანაც ჩანს, რომ ეკლესია თავისი რწმენის სიმტკიცეს უპირველესად აფუძნებდა არა თეოლოგიურ კომპეტენციაზე, რომელიც ყველას არ გააჩნდა, არამედ ტრადიციამზე, რომელსაც ყველა იცნობდა და ეკლესიის საკრამენტალური ცხოვრების საშუალებით ეზიარებოდა.

ასე გაგებული ტრადიცია არა მარტო ეკლესიის დოგმატური სწავლების საფუძველი იყო, არამედ თავად ეკლესიის იდენტობისაც. ტყუილად არ ამტკიცებს ეგნატე ღმერთშემოსილი, რომ ეკლესია იქაა, სადაც ევქარისტია აღესრულება. ამით აიხსნება ჩვენი ეპოქიდან ერთი შეხედვით გაუგებარი *disciplina arcani*-ის უძველესი საეკლესიო პრაქტიკა. ეს უძველესი ჩვეულება ეკლესიის წევრებს უკრძალავდა არა მარტო წარმართებისთვის და იმ ეპოქაში ერეტიკოსებად მიჩნეული გნოსტიკოსებისთვის არ გაემხილა, თუ როგორ აღესრულებოდა საეკლესიო საიდუმლოებები (განსაკუთრებით ევქარისტია), არამედ კათაკმეველებისთვისაც, რომლებსაც მოსანათლად ამზადებდნენ. ძველ ეკლესიაში დისციპლინა არკანის არსებობაზე მიუთითებს ფრაზა – „კათაკმეველნო, განვედით“, რომელსაც მღვდელმსახური წირვისას წარმოთქვამს მანამ, ვიდრე მართალთა ლიტურგია დაიწყება. მოუნათლავ ადამიანს უფლება ჰქონდა წმინდა წერილი და მის შემდეგ წარმოთქმული ქადაგება მოესმინა, მაგრამ მერე ტაძარი უნდა დაეტოვებინა. კირილე იერუსალიმელის კათეხეტური სიტყვებიდან ვიგებთ, რომ ამ ტრადიციას მკაცრად იცავდნენ თვით მეოთხე საუკუნემდეც. მანამ, ვიდრე მსოფლიო კრებებზე დოგმების ფორმულირება მოხდებოდა, რომლებიც ჩვენი მართლმადიდებლობის კრიტერიუმი გახდა, ძველი ქრისტიანები საკუთარი ჭეშმარიტი რწმენის საფუძვლად და კრიტერიუმად მოციქულებისგან წმინდა გადმოცემით მიღებულ ეკლესიის საკრამენტულ ცხოვრებაში მონაწილეობას ასახელებდნენ. გნოსტიკოსების და სხვა ეკლესიის გარეთ მდგომი ადამიანების მიერ საეკლესიო საიდუმლოებების, განსაკუთრებით ლიტურგიის, არცოდნა

პირდაპირი მამხილებელი ნიშანი იყო იმისა, რომ ისინი ნაზიარები არ იყვნენ ტრადიციას და რომ არ შეეძლოთ ჭეშმარიტი ეკლესიის წევრები ყოფილიყვნენ. სწორედ ამიტომ იცავდნენ ასე მკაცრად დისციპლინა არკანის ჩვეულებას ძველი ქრისტიანები და ასე დიდ ყურადღებას ამახვილებდნენ სამოციქულო მემკვიდრეობითობის საკითხზე წმინდა ირინეოს ლიონელი, ტერტულიანე და სხვა ძველი ქრისტიანი ავტორები.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტრადიციის ცენტრი და საფუძველი ლიტურგიაა, რადგან ლიტურგიის ჭეშმარიტი სუბიექტი განკაცებული ძე ღმერთია. წირვისას მღვდელმსახური წარმოთქვამს სიტყვებს, რომლებიც ლიტურგიის არსს გამოხატავს: „შენი შენთაგან შენდა შემწირველი ყოველთა და ყოვლისათვის“. ღმერთთან მყოფობა თავად ღმერთმა შეიძლება მოიტანოს, იგი კი თავის სისხლსა და ხორცს მხოლოდ ექვარისტიით გვაძლევს. ტრადიცია მხოლოდ ღმერთისგან შეიძლება მოდიოდეს და მას მასთანვე მივყავართ ღვთაებრივი ძალის მოქმედებით, რომელიც განსაკუთრებით ლიტურგიკულ მსახურებაში ვლინდება. ცხადია, ეს არ ნიშნავს, რომ ტრადიცია სწორად აღვლენილ ლიტურგიასა და სხვა საიდუმლოებებზე მათი აღსრულების წესებზე, სწორად ჩამოყალიბებულ დოგმატურ სწავლებებსა და, საერთოდ, რაიმე კონკრეტულ ცოდნასა და წიგნებზე დაიყვანება. თუ ტრადიცია ონტოლოგიური აქტია (როგორც ეს ადრე უკვე ვთქვით), რომელიც ადამიანს ღმერთთან აკავშირებს, მასთან ამსგავსებს და მას საბოლოო განღმრთობისკენ მიუძღვება, ის არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს თუნდაც ღვთის სახელით აღსრულებულ ადამიანურ მოქმედებებზე, წესებზე, სიტყვებზე, დოგმატურ

ფორმულირებებზე, წიგნებსა და ცოდნაზე. ის, რაც ქრისტემ გააკეთა, შეუძლებელია ადამიანური სიტყვებითა და რიტუალებით გამოიხატოს, ამიტომ ის არ გადაიცემა მხოლოდ და მხოლოდ ტიპიკონებით და სწორი დოგმატური ფორმულებით. ტრადიცია ღვთაებრივი სულის მოქმედებაა, რომელიც „თავისთვის ქმნის ფორმებს“. ეს ფორმები (საერთო და ადგილობრივი საეკლესიო ტრადიციები) ტრადიციის სხეულს ქმნის და არა მის შინაგან არსს.

მართალია, ტრადიცია უპირველესად ეკლესიის საკრამენტული ცხოვრების, განსაკუთრებით ევქარისტიის, ძალით არსებობს, მაგრამ როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, ის არ შეიძლება უბრალოდ დავიყვანოთ ღვთისმსახურების ტიპიკონზე, ევქარისტიული ლოცვის პრაქტიკაზე, დოგმატურ ფორმულებზე, რომლებიც ეკლესიური საიდუმლოებების არსს განსაზღვრავს; ასევე, ის არ შეიძლება დავიყვანოთ წმინდა გადმოცემის ისეთ ფუნდამენტურ ელემენტებზე, როგორებიცაა ხატთაყვანისცემა, პირჯვრისწერის პრაქტიკა და ა. შ. ტრადიციის სული და ძალა განკაცებული ღმერთი იესო ქრისტეა; ტრადიცია აუცილებლად ქრისტოცენტრულია, რადგან ღმერთთან ზიარება მხოლოდ ქრისტეს საშუალებითაა შესაძლებელი. ლიტურგია, საღვთისმსახურო წესები და გადმოცემები, ხატთაყვანისცემა და ლოცვითი პრაქტიკის შემადგენელი სხვა ძირითადი ელემენტები მხოლოდ ინსტრუმენტებია, რომელთა საშუალებით ქრისტესეული მადლი ღმერთთან გვაზიარებს. ტრადიცია არ შეიძლება მხოლოდ მათ ზუსტ განმეორებაზე დაიყვანებოდეს და მართლამას გულისხმობდეს. მართლაც, წმინდა იპოლიტე რომაელის „სამოციქულო ტრადიციიდან“ ვიცით, რომ მის ეპოქაში ჯერ კიდევ არ არსებობდა უნივერსალური, ყველასთვის



სავალდებულო ლიტურგიკული ტიპიკონი. წირვის აღვლენისას მღვდელმსახურს ზოგიერთი ლოცვის საკუთარი ინტერპრეტაციით წარმოთქმა შეეძლო. მოგვიანებით, მას შემდეგ, რაც ერესები გამრავლდა, ეკლესიამ საჭიროდ ჩათვალა ლიტურგიკული ლოცვების ერთ სავალდებულო უნივერსალურ ფორმაში მოქცევა. ამის მიზეზი, როგორც ვთქვით, ერეტიკული სწავლებებისგან ინსპირირებული ლოცვითი ფორმულების თავიდან აცილების სურვილი იყო და არა ის, რომ ტრადიცია ზუსტად განმეორებად ლოცვით ფორმულებსა და პრაქტიკაზე დაიყვანება; უნიფიკაციის მიუხედავად, მართლმადიდებულ ეკლესიაში ახლაც არსებობს წირვის აღვლენის არაერთი წესი: წმინდა იოანე ოქროპირის, ბასილი დიდისა და იაკობ მოციქულისა.

*ტრადიციისადმი*, წმინდა გადმოცემისადმი ერთგულება არ დაიყვანება კრიტიკულ მომენტში წმინდა მამათა ნაწერების მხოლოდ ზუსტ განმეორებამდეც. *ტრადიციისადმი* ერთგულება ღვთივსულიერი საეკლესიო ცნობიერების ერთგულებაა, რომელმაც შეიძლება ისეთ საღვთისმეტყველო ფორმულებში ჰპოვოს გამოხატულება, რომლებიც ზუსტად არც ერთი წინა მამის ნაწერებში არ გვხვდებოდეს. ამის თვალსაჩინო, თუმცა არაერთადერთი მაგალითია არგუმენტები, რომლებიც წმინდა თეოდორე სტუდიელმა ხატმებრძოლების წინააღმდეგ მოიყვანა ხატთაყვანისცემის ტრადიციის დასაცავად. მანამ, სანამ იკონოკლაზმის ერესი წარმოიშობოდა, ეკლესია ტრადიციულად ქმნიდა და თაყვანისცემდა ხატებს, თუმცა მას არ შეუქმნია სისტემური, ლოგიკურად მწყობრად ჩამოყალიბებული ქრისტოლოგიურ დოგმებზე დაფუძნებული სწავლება ხატთაყვანისცემის დასაცავად. ასეთი სწავლების,

არგუმენტების ჩამოყალიბების აუცილებლობა წმინდა იოანე დამასკელმა და თეოდორე სტუდიელმა მას შემდეგ დაინახეს, რაც ამ საეკლესიო ტრადიციას საშიშროება დაემუქრა. რაკი წმინდა იოანეს და თეოდორეს მზამზარეული საღვთისმეტყველო ფორმულების გამოყენება არ შეეძლოთ ძველი საეკლესიო პრაქტიკის დასაცავად, ისინი იძულებულნი იყვნენ შემოქმედებითად მიდგომოდნენ ამ ამოცანას. ეს განსაკუთრებით წმინდა თეოდორე სტუდიელზე ითქმის. მანამდე, მასავით მკვეთრად, სრულყოფილად არავის გამოუთქვამს ჭეშმარიტება, რომლის თანახმად, უფლის ხატი გამოხატავს არა იესო ქრისტეს ადამიანურ ან ღვთაებრივ ბუნებას, არამედ მის ღვთაებრივ იპოსტასს და რომ ამ იპოსტასის ადამიანური ბუნებით გამოხატვის შესაძლებლობა ყოვლადწმინდა სამების მეორე წევრის განკაცების, ანუ ლოგოსში ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნების გაერთიანების ქრისტოლოგიურ დოგმას ეფუძნება. ამ თვალსაზრისით, კიდევ უფრო მეტად მეტყველია წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის ღვთისმეტყველება, რომლითაც იგი ეკლესიის ჭეშმარიტ, ძველ, დიოთელიტურ სწავლებას ახალი საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიითა და არგუმენტებით იცავდა. მის ეპოქაში დიდი გავლენის მქონე მაღალი იერარქიისა და ღვთისმეტყველების უმრავლესობა მონოთელიზმის არასწორ სწავლებას უჭერდა მხარს, რომლის თანახმად, იესო ქრისტეში მხოლოდ ერთადერთი ნება არსებობდა. რაკი გონიერ არსებებში ნება გააზრებადი მიზნებისკენ არის მიმართული, ბევრი ღვთისმეტყველი ადვილად ტყუვდებოდა და შეცდომით ფიქრობდა, რომ გონიერ არსებებში ნების საფუძველი ჰიპოსტასი ანუ პიროვნებაა და რადგან იესო ქრისტეს ერთი ღვთაებრივი

იპოსტასი ჰქონდა, შესაბამისად, მასში ერთი ნება უნდა არსებულებოდა. ამ შეცდომის ფართოდ გავრცელებას ხელი შეუწყო იმპერიის უმაღლესი პოლიტიკური ხელისუფლების მონოთელიტურმა სიმპატიებმაც. იმპერიული ხელისუფლება მონოთელიტური მოძღვრების გამოყენებით ცდილობდა დიოფიზიტური და მონოფიზიტური ეკლესიების გაერთიანებას, რომლებიც ბიზანტიის მოსახლეობასა და, საზოგადოდ, ქრისტიანულ სამყაროს ორ მტრულ ბანაკად გახლეჩვით ემუქრებოდა. ამის საწინააღმდეგოდ, წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი იძულებული იყო ემტკიცებინა, რომ ნებელობის საფუძველი ბუნებაა, რომ ის ბუნებრივი უნარია. მხოლოდ ასე შეიძლებოდა იმის ახსნა, რომ სამგვამოვან ყოვლად წმინდა სამებას ერთი ნება აქვს და არა სამი ჰიპოსტასური ნება; მხოლოდ ასე შეიძლებოდა ასევე გეთესმანიის ბაღის სახარებისეული თხრობის გაგება, სადაც იესო ქრისტე მასში მოქმედ ორ ღვთაებრივ (მამისეულ) და ადამიანურ ნებებს ახსენებს. ამ ჭეშმარიტი, ტრადიციული საეკლესიო რწმენის დასაცავად წმინდა მაქსიმეს არატრადიციული ტერმინების („ბუნებითი ნება“ და „არჩევითი ნება“) გამოყენება დასჭირდა.

წმინდა ათანასე ალექსანდრიელს ერეტიკული არიანული სწავლების უარსაყოფად და ტრადიციული, ტრიადოლოგიური მოძღვრების დასაცავად არაბიბლიური წარმოშობის, ადრე სხვა ერეტიკოსების მიერ გამოყენებული ტერმინის – „ჰომოუსიოს“ გამოყენება დასჭირდა (ასევე არაბიბლიურ, ანუ არაღვთივსულიერი წარმომავლობის ფილოსოფიურ ტერმინებს იყენებდნენ კაბადოკიელი მამები და სხვა მამებიც, რომლებიც მსოფლიო კრებებზე ფუნდამენტური დოგმატური ფორმულირებების პროცესში იღებდნენ მონაწილეობას).

ესეც კიდევ ერთხელ აჩვენებს, რომ ტრადიცია არ შეიძლება დაიყვანებოდეს თუნდაც ღვთივსულიერი ავტორიტეტის მქონე მზა ფორმულებისა და ტიპიკონური ქმედებების განმეორებამდე. დოგმები და ტიპიკონი ტრადიციის საზღვრებს შემოხაზავს, მაგრამ მისი, როგორც ცოცხალი პროცესის არსს, ღვთაებრივი განგებულების მუდამ, ყოველთვის და ყველგან ერთნაირად ცხოველმყოფელი, სამყაროს სულიერად გარდამქმნელი, ტრანსფიგურაციული ძალა განსაზღვრავს. ტრადიციაში ცხოვრება ღვთაებრივი სულის ერთგულებითაა შესაძლებელი და არა ტრადიციული რიტუალებითა და რწმენითი ფორმულებით ფანატიკური, ფარისევლური სიქადულით. განკაცებული ღმერთის მიერ დაარსებული ახალი აღთქმის ეკლესია ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველური სულის ერთგული დარჩა და არა სჯულისმიერი რიტუალებისა. პავლე მოციქულიც ამასვე ასწავლის მისთვის დამახასიათებელი ღვთივსულიერი სიღრმითა და ლაკონურობით: „რომელმან–იგი შემძლებელ მყვნა ჩუენ მსახურებად ახლისა შჯულისა, არა წიგნისა, არამედ სულისა, რამეთუ წიგნი მოაკუდინებს, ხოლო სული აცხოვნებს“ (II კორ. 3, 6).

თუ საეკლესიო ტრადიცია სამყაროს ფერისცვალების ღვთაებრივ განგებულებასთან საკრამენტული თანაზიარობის პროცესია, ის არა მარტო სამყაროს ცვლის, არამედ თავად ეკლესიის ცხოვრების, გამოვლინების ფორმებს. საეკლესიო გადმოცემის ჭეშმარიტი არსი ძველი ფორმების, ძველი ტრადიციების შენარჩუნება კი არაა, არამედ მათში ძველი ჭეშმარიტი საზრისის დანახვა და დაბრუნება. როდესაც პატარა ბავშვი იზრდება და მოწიფულობაში შედის, რადიკალურად იცვლის საკუთარი პიროვნების, იდენტობის

გამოვლინების ფორმებს, თუმცა, ეს ახალი ფორმები სწორედ მისი ძველი, უცვალებელი იდენტობის განმტკიცების ინსტრუმენტებია. სწორედ ასეა საეკლესიო გადმოცემის, ტრადიციის შემთხვევაშიც, ის ძველ, ჭეშმარიტ საზრისს დებს ეკლესიის გარეგანი ცხოვრების, გარეგანი გამოვლინებების მუდმივად ცვალებად, მუდმივად განახლებად ფორმებში. შეუძლებელია პირველი საუკუნეების დევნილ ეკლესიას ისეთივე გარეგნული გამოვლინებები ჰქონოდა, საზოგადოების კულტურული და სოციალური ცხოვრების ფორმირების ისეთივე ფაქტორი წარმოეჩინა, როგორც კონსტანტინე დიდის შემდგომდროინდელ ეპოქაში. ეკლესიის იდენტობას ტრადიციის სული განსაზღვრავს და არა წმინდა წერილის ტექსტი. სწორედ ეს არ ესმოდათ პროტესტანტებს. ისინი ტრადიციას, ანუ წმინდა საეკლესიო გადმოცემას, უბრალო საეკლესიო ფოლკლორად მიიჩნევდნენ და ფიქრობდნენ, რომ ეკლესიის ჭეშმარიტი იდენტობის, არსის შენარჩუნება მხოლოდ წმინდა წერილზე დაყრდნობით და მისი ინტერპრეტაციით შეიძლება. სწორედ ამის გამოხატულებაა ცნობილი ლუთერისეული პრინციპი *sola scriptura* (მხოლოდ წმინდა წერილი), რაც ეკლესიის ცხოვრების, საიდუმლოებების და რწმენის ერთადერთ საფუძვლად წმინდა წერილს აცხადებს (ანალოგიური, შეიძლება ითქვას, არსებითად იმავე, თუმცა განსხვავებული ფორმით გამოხატულ შეცდომას ვხედავთ ზოგიერთ კათოლიკე თეოლოგთანაც. ეს უკანასკნელნიც ტრადიციას ტექსტებთან აიგივებენ. ოღონდ მათთან ტრადიცია წმინდა წერილის ტექსტი კი არა, მისი დამატებაა, რომელიც კოდიფიცირებული კანონიკური ნორმების, ტრადიციული სამოციქულო გადმოცემების ამსახველი ტექსტებისა და

წმინდა მამების ნაწერებთან იგივდება).

ლუთერმა ზემოხსენებულ სოლა სკრიპტურაზე დაყრდნობით დაასკვნა, რომ ყველაფერი, რაც ეკლესიაშია, მაგრამ წმინდა წერილში არაა ნახსენები, მასში უკანონოდაა შეტანილი ადამიანების მიერ და მათი უარყოფაა საჭირო. ამ საბაბით მან უარყო ყველა საეკლესიო საიდუმლოება, ნათლობისა და ევქარისტის გარდა (მოგვიანებით დორტის კრებამ ნათლობა და ევქარისტია უბრალო სიმბოლოებად, წმინდა წერილში ნახსენები მნიშვნელოვანი მომენტების გახსენებად გამოაცხადა), საეკლესიო იერარქია, წმინდა გადმოცემა, პატრისტიკული ტექსტები, ხატები, მსოფლიო კრებების ავტორიტეტი და ა. შ.

ჩვენი სტატიის დასასრულს გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სოლა სკრიპტურას პრინციპი გაუმართლებელია ეკლესიოლოგიური, ისტორიული და ლოგიკური თვალსაზრისით, რაც ნათლად ჩანს შემდეგი არგუმენტებითაც:

1. ახალი აღთქმის წმინდა წერილი ეკლესიის წიაღში შეიქმნა, ის ეკლესიის დამაარსებელი მოციქულების ქადაგების გაგრძელებაა და თავად ეკლესიის გარეშე შეუძლებელია მისი სათანადოდ გაგება;

2. ახალი აღთქმის წმინდა წერილის შემადგენლობა (27 წიგნი) ეკლესიამ დაადგინა. ეკლესია რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში სულიწმინდის კარნახითა და სულიერი გამოცდილებით განასხვავებდა ერთმანეთისგან ღვთივსულიერ ტექსტებს აპოკრიფულისგან. მაგალითად, მე-5 საუკუნემდე კამათობდნენ, შეეტანათ თუ არა აპოკალიფსი წმინდა წერილის კანონში. ზოგიერთი მამა წმინდა კლიმენტი რომაელის პირველ ეპისტოლეს და ჰერმიას „მწყემს“ წმინდა წერილის შემადგენელ კანონიკურ ტექსტად

მიიჩნევდა. როდესაც მოციქულები „წერილს“ ახსენებენ, იქ ძველი აღთქმის წმინდა წერილის წიგნებს გულისხმობენ. მოციქულთა არც ერთი ეპისტოლე არ ამოწმებს თავის თავზე, რომ ის ახალი აღთქმის კანონიკური ნაწილია. ეს წიგნები ეკლესიამ თავისი სულიერი ავტორიტეტით განსაზღვრა. ლუთერი უარყოფს წმინდა გადმოცემას, მაგრამ უკრიტიკოდ იღებს ამ გადმოცემის მიერ დადგენილ წმინდა წერილის კანონს. ასევე, ლოგიკური თვალსაზრისით გაუმართლებლად იქცევა ლუთერი მსოფლიო საეკლესიო კრებების მიერ დადგენილი ზოგიერთი დოგმის შემთხვევაში;

3. წმინდა წერილში არსად გვხვდება სიტყვა „სამება“, ასევე, მასში ვერ ვნახავთ ლოცვას, რომელიც პირადად იესო ქრისტესადმია მიმართული, თუმცა ლუთერი მათ კანონიერებას არ უარყოფს. უამრავი ასეთი ალოგიკური პოზიციის მაგალითების მოყვანა შეიძლება.

## წმინდა და ცხოველმყოფელი პასექის შესახებ

ირაკლი ორჭონია

ეკლესიის მამათა სწავლების თანახმად, მაცხოვრის ცხოველმყოფელი მოღვაწეობის ყოველი ცალკეული ეპიზოდი ძველი აღთქმის წიგნებში იდუმალი სახით წინდაწინ იყო გაცხადებული, რომელთაგან ზოგი ზეპირსიტყვიერი წინასწარმეტყველების საშუალებით გამოითქმოდა ქრისტეშობამდე ასპარეზზე გამოსული ღვთივგანბრძნობილი მოღვაწეების მიერ, სხვანი კი შესაბამისი ისტორიული შინაარსის მოქმედებებსა და მოვლენებში განიჭვრიტებოდა, როგორც სახე-სიმბოლოებით გადმოცემული წინასწარი უწყება მომავლის შესახებ. წინამდებარე პუბლიკაციაში სწორედ ამ უკანასკნელის (ე. ი. მოქმედებებსა და მოვლენებში დანახული ტროპოლოგიის) თაობაზე გვექნება მსჯელობა, თუმცა ვინაიდან საკითხი უაღრესად მოცულობითია, მხოლოდ



ერთ კონკრეტულ თემას – ძველი აღთქმის საღვთისმსახურო ტრადიციაში «პასექის» სახელით ცნობილ დღესასწაულს განვიხილავთ, რომელიც, თავის მხრივ, მაცხოვრის ცხოველმყოფელი ვნებებისა და კაცობრიობის გამოსხნის იდუმალებას მთელი სისავსით დაიტევდა საკუთარ თავში.

უპირველესად, ეკლესიის დიდი მოძღვრის, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 45-ე სიტყვას დავიმოწმებთ, რომელშიც კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი ტერმინ «პასექის» უაღრესად საყურადღებო განმარტებას გვთავაზობს. აი, რას ბრძანებს იგი (ვიმოწმებთ წმ. ექვთიმე ათონელის თარგმანს): „ხოლო არა უჭმარ არს სწავლის მოყურათათვს და კეთილისა გამომეძიებელთა მცირედი რადმე სახელისთვისცა «პასექისა» თქუმად, რადთა უწყოდინ, თუ რად არს. «პასექსა» (Τὸ Πάσχα) მას, დიდსა და პატიოსანსა, «ფასეკი» (Φάσκα) ეწოდების ებრაელთა ენითა, ხოლო გამოითარგმანების «გამოსლვად» (διάβασις) და მოასწავებს ცხადად ეგვიპტით გამოსლვასა და ქუეყანად ქანანისად მისლვასა, ხოლო სულიერად და ფარულად ქუყანისა საქმეთაგან განსლვასა და ზეცას მისლვასა, ქუეყანასა მას მართალსა და წმიდათათვს განმზადებულსა. ხოლო ვითარცა მრავალი სიტყუად წერილისაჲ შეიცვალა დაფარულისაგან უცხადესისა მიმართ, ეგრეთვე ესე იქმნა. რამეთუ ვიეთმე სახელად ცხოველმყოფელისა ვნებისა ჰგონიეს ესე და ამისთვის გამოსთარგმანებდეს რად ბერძულისა ენისა მომართ, შეცვალეს «ფარი» იგი «პარად» და «კანი» – «ქანად» და «პასექი» უწოდეს, რომელი გამოითარგმანების «ვნებად» (Πάσχα)<sup>1</sup>.

1 Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberica I, Orationes I, XLV, XLIV, XLI, ed. a H. Metreveli et K. Bezarchvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhezouri, M. Raphava, M. Chanidze (Corpus Christianorum, Series Graeca, 36, Corpus Nazianzenum, 5, Turnhout – Leuven) 1998, p. 62-64; შდრ. ბერძ. PG. t. 36, col. 636 B.

წარმოდგენილი განმარტების მიხედვით, იუდეველთა მიერ ეგვიპტის დატევებასა და აღთქმული ქვეყნისკენ სწრაფვას ებრაულ ენაზე «ფასეკი» (ბერძნული ტრანსკრიპციით **Φάσκα**) ეწოდება, რაც შინაარსობრივად, წმ. ექვთიმე ათონელის თარგმანის თანახმად, «გამოსვლას» ნიშნავს. ვინაიდან მოცემულ შემთხვევაში ჩვენი მიზანი შესაბამისი ტერმინის არსის წვდომაა, უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის „სიტყვები“ ღირსი ექვთიმე ათონელის შემდეგ წმინდა ეფრემ მცირემ თარგმნა ქართულ ენაზე. ამდენად, ბუნებრივად იწვევს დაინტერესებას, თუ რა ტერმინი გამოიყენა შავ მთაზე მოღვაწე მოძღვარმა ხაზგასმული ბერძნული სიტყვის (**Φάσκα**-ს) თარგმნისას (ვიმოწმებთ წმ. ეფრემის თარგმანს): „ხოლო ნუუკუე და არა უდარეს სწავლისმოყუარეთა და კეთილისმოყუარეთად სახელისდებისათვისცა «პასექისა» ამის მცირედსა შემოღებად, რამეთუ ექმნების ესე, არა კნინ შესავალ კეთილსასმენელთა. «პასექსა» (**Τὸ Πάσχα**) ამას, დიდსა და სამსახურებელსა, «ფასეკ» (**Φάσκα**) ეწოდების ებრაელთაგან წმინდაებრ მათისა, ხოლო ჳმად ესე ცხადჰყოფს «წიაღსლვასა» (**διάβασις**), თხრობითად უკუე ეგვიპტით ქანანეად ლტოლვასა და მოცვალებასა, ხოლო სულიერად – ქუენათაგან ზენათ მიმართ და ქუეყანად აღთქმისა წიაღ-სლვასა და შესლვასა. ხოლო ვითარ-იგი მრავალით კერძო წერილისა შემთხუეულად ვჰპოვებთ უცხადოთაგან უცხადესადრე შეცვალებასა რათმე სახელთასა, ანუ უსოფლურესთაგან უკეთილსახეესად, ესე აქაცა განვიხილეთ. რამეთუ «საცხორებელისა ვნებისა» სახელად ვიეთმე ჰგონიეს ესე და ამისთვის ჳმასა მას შეცვალებითა «ფარისადთა» «პარად» და «კანისადთა» – «ქანად», «პასექ» უწოდეს დღესა. ხოლო მიიტაცა რად ჩვეულებამან ჳმად, უძლიერეს-

ყო იგი მრავალთსამენელებსა მიმოდადებითა სიტყვსაჲთა, ვითარცა უღმრთისმსახურისაჲთა“ (Ibid. გვ. 63-65).

წარმოდგენილ თარგმანებში ბერძნული ტერმინის – **διάρβασις** ორი შესატყვისი გამოიკვეთა – ექვთიმესეული «გამოსვლა» და ეფრემისეული «წიაღსვლა». შევნიშნავთ, რომ იმავე ებრაული ტერმინის განმარტებას გვთავაზობს ღირსი იოანე ოქროპირი წმინდა პასექის შესახებ წარმოთქმულ პირველ და მეხუთე სიტყვაში<sup>2</sup>, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ნაცვლად გრიგოლ ღვთისმეტყველთან დამოწმებული სიტყვისა **διάρβασις**, კონსტანტინოპოლის ეკლესიის წინამძღოლი პასექის განსამარტად მოიხმობს ბერძნულ ტერმინს **ὑπέρβασις** («გადასვლა»)<sup>3</sup>.

რაც შეეხება ებრაული «ფასექის» სულიერ შინაარსს, ღირსი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თანახმად, ვინაიდან წმინდა წერილის სიტყვები საკუთარ თავში საიდუმლოთა დამმარხველია, საკუთრივ იუდეველ ერთან დაკავშირებული მოვლენა («ფასექი», ე. ი. ეგვიპტიდან გამოსვლა და მეწამული ზღვის «წიაღსვლა-გადასვლით» ქანაანისკენ სრობლა) ჯოჯოხეთის დათრგუნვის შემდგომ მართალთა სულეების

2 ხსენებული შრომა კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის შვიდ სიტყვას აერთიანებს (იხ. PG. t. 59, col. 721-756, **Κατηγορικὸς εἰς τὸ ἄγιον πᾶσχα** – „განსწავლითი [სიტყვა] წმინდა პასექის შესახებ“), რომელშიც «ოქროპირად» სახელდებული მოღვაწე ძველათქმისეული პასექის დღესასწაულის სულიერ განმარტებაზე ამახვილებს ყურადღებას და მაცხოვრის ცხოველმყოფელი ვნებებისა და მკვდრეთით აღდგომის წარმომჩენ წინამოსწავებად დასახავს მას.

3 შდრ. ბერძ. PG. t. 59, col. 723, 734. წმინდა იოანე ოქროპირის დასახელებულ შრომაში სამგზის გვხვდება ტერმინ «პასექის» განმარტება. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილებს: „პასექი“ (**τὸ πᾶσχα**), განმარტების შესაბამისად, არის «გადასვლა» (**ὑπέρβασις**), რადგან ებრაელთა სახლებს გარდავიდა (**ὑπερέβη**) პირველშობილ ყრმათა დამლუპველი“ (PG. t. 59, col. 723); კიდევ: „პასექს დღესასწაულობენ იუდეველები ეგვიპტიდან გამოხსნისა და პირველშობილთა სიკვდილისაგან განკრძალვის მოსაგონებლად. «პასექად» (**Πᾶσχα**) იმის გამო იწოდება, რომ «გადასვლა» (**ὑπέρβασις**) არის სიკვდილისაგან, რადგან ასეთ შინაარსს ცხადყოფს ებრაელთა ენის შესაბამისად“ (PG. t. 59, col. 731); კიდევ: „... სახელი «პასექი» (**πᾶσχα**) «გადასვლას» (**ὑπέρβασιν**) აღნიშნავს“ (PG. t. 59, col. 734).

ზეციურ სასუფეველში დამკვიდრებულობას მოასწავებდა. კაპადოკიელი მღვდელთმთავარი მსჯელობას განაგრძობს და ამბობს, რომ რადგან ძველი აღთქმის პირობებში იღუმა-ლებით მოცული მრავალი მოვლენა ახალი აღთქმისას გაცხადდა, ზოგიერთებმა ზემოხსენებული ებრაული ტერმინის შინაარსი განკაცებული ღმერთის ცხოველმყოფელ ვნებას დაუკავშირეს და ბერძნული ენის შესაბამისად გარდაქმნეს ის. კერძოდ, ებრაული «ფასეკის» შემადგენელი ასოებიდან «ფარი» (ბერძ. **φῖ**) «პარით» (ბერძ. **πῖ**) შეცვალეს, ხოლო «კანის» (ბერძ. **κάνια**) ადგილი «ქანმა» (ბერძ. **χῖ**) დაიკავა. შესაბამისად, ნაცვლად თავდაპირველი ებრაული ტერმინისა **Φάσκα** (ფასკა - «ფასეკი»), მივიღეთ ბერძნული **Πάσχα** (პასხა - «პასექი»), რომელიც მომდინარეობს ზმნიდან **πάσχω** და „ვნებას“ («ვევნები»), „ტანჯვას“ («ვიტანჯები») ნიშნავს, ხოლო საღვთისმეტყველო ლიტურატურაში გოლგოთაზე აღსრულებული მაცხოვრებელი მსხვერპლშეწირვისა და იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის გამომსახველი ტერმინია<sup>4</sup>.

ხსენებული ბერძნული სიტყვის (**πάσχα** - პასექი) აღმნიშვნელად ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში რამდენიმე შესატყვისი გვხვდება, რომლის საუკეთესო ნიმუშია ღირსი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ზემოდამოწმებული 45-ე სიტყვის ექვთიმე ათონელისა და ეფრემ მცირისეული თარგმანების სათაურები (ექვთიმე მთაწმინდელი): „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაჲ აღვსე-

4 შდრ. PG. t. 36, col. 636 BC. აქვე დავიმოწმებთ წმინდა იოანე ოქროპირის საგულისხმო განმარტებას: „პასექს (**Πάσχα**) ვდღესასწაულობთ არა როგორც სიკვდილისაგან ნაწილობრივ ხსნას, იმით (იუდეველთა; ი. ო.) მსგავსად, არა დროებითი მონობისაგან გათავისუფლებას, არამედ სიკვდილისაგან სრულ გამოსყიდვასა და ეშმაკის მონობისაგან ყოვლითურთ გათავისუფლებას“ (PG. t. 59, col. 731).

ბისათვს და აღდგომისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა<sup>5</sup>; (ეფრემ მცირე): „წმიდათა შორის მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაჲ პასექისათვს სიტყუად მეორე“ (Ibid. გვ. 22). აქვე წარმოვადგენთ ორიგინალის დასათაურებას: **Ἐἰς τὸ ἅγιον Πάσχα** (PG. t. 36, col. 624 A).

მოხმობილი წყაროების თანახმად, ბერძნული პასექის შესატყვისად ექვთიმე ათონელი ორ ტერმინს – «აღვსება» და «აღდგომა» – იმოწმებს<sup>6</sup>, ხოლო ეფრემ მცირე იმავე სიტყვას უთარგმნელად, ქართული ტრანსკრიპციით გვთავაზობს (შდრ. „... პასექისათვს სიტყუად მეორე“). ძველ ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში «პასექის» აღმნიშვნელი კიდევ ერთი ტერმინი გვხვდება – «ზატიკი». წარმოვადგენთ წმინდა წერილის რამდენიმე შესაბამის ადგილს: „წარვედით და მოიბთ თქუენ თავისა თქუენისა ცხოვარი ნათესავად-ნათესავადმან თქუენმან და დაკალთ ზატიკად“; შდრ. ბერძ. **Ἄπελθόντες λάβετε ὑμῖν ἑαυτοῖς πρόβατον κατὰ συγγενείας ὑμῶν καὶ θύσατε τὸ πάσχα** (გამოს. 12.21); კიდევ: „ესე შჯული იყავნ ზატიკისაჲ“; შდრ. ბერძ. **Οὗτος ὁ νόμος τοῦ πάσχα** (გამოს. 12.43); კიდევ: „უკუეთუ ვინმე მწირი მოგივდეს თქუენ ყოფად ზატიკისა ამის უფლისა, წინადასცვთო ყოველსავე წულსა მისსა“; შდრ. ბერძ. **ἐὰν δὲ τις προσέλθῃ πρὸς ὑμᾶς προσήλυτος ποιῆσαι τὸ πάσχα κυρίῳ, περιτεμεῖς αὐτοῦ πᾶν ἄρσενικόν** (გამოს. 12.48). ხაზგასმული ტერმინი კორნელი კეკელიძის მიერ ასე განიმარტება: „«ზატიკი» წარმოდგება «აზატ»-ისგან, რაც ტიპიკარულ-ლიტურგიკულ ენაზე ნიშნავს «თავისუფალ» დღეს, ესე იგი დღესასწაულს, როგორც განთავისუფლებასა

5 Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika I, დასახ. გამოცემა, გვ. 20.

6 მცირე სჯულისკანონში იგივე ღირსი ექვთიმე ათონელი ორივე ხსენებულ სიტყვას მოიხმობს და განმარტებითი ხასიათის აღწერილობას გვთავაზობს: „ხოლო აღასრულოთ რად დღს იგი აღდგომისაჲ, რომელ არს აღვსებაჲ, პირველით დღითგან კვრიაკით აღრაცხეთ დღს ორმოცი და აღასრულეთ დღესასწაული ამადღებისა უფლისაჲ“ (მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბილისი, 1972, გვ. 36).

და დაცადებას შრომისა და მუშაობისაგან. ძველ ქართულ მწერლობაში «დღესასწაული» იწოდებოდა «ზატიკად»<sup>7</sup>.

მიუხედავად ზემოდამოწმებული განხილვისა, იმავე ტერმინ ზატიკის უფრო კერძობითი მნიშვნელობის შესახებ განმარტებას გვთავაზობს უდაბნოს მრავალთავში დაცული ერთ-ერთი საკითხავი. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „უკუეთუ გკითხვიდეს შენ ძქ შენი და გრქუას: «რაჲ არს ზატიკ?» არქუ: «კრავისა მის სისხლი, რომლითა აღნიშნეს კარნი წირ-თხლთა მათ მამათა ჩუენთა». მაშინ ეგვპტეს რაჟამს მოვიდა მომსრველი იგი, ვითარ მიხედა, ვერ იკადრა შესლვად. და დაიდვა დღესასწაული მიერთგან მოსაწყსენებელად და განსარინებელად სამარადისოდ. უფროჲსად ხოლო თუ ამას შეიძინებდეს, ძუელთა მათ მოიწყსენებდეს ქველის-საქმეთა, არამედ სხუასაცა უფროჲსისა ყოფასა განაგებდეს, რამეთუ სახჷ იყო იგი კრავი ერთისა მის კრავისა სულიერისა და ცხოველისა (ე. ი. იესო ქრისტესი; ი. ო.) – რომელიმე აჩრდილი და რომელიმე ჭეშმარიტი. რაჟამს გამოჩნდა სიმართლისა იგი მშჷ, მიერთ...“<sup>8</sup>.

მრავალთავში დაცული წმინდა იოანე ოქროპირის ჰომილია ნაკლულია (აკლია დასაწყისი და დასასრული ნა-

7 კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი პირველი, ძველი მწერლობა, თბილისი, 1960, გვ. 595. ზატიკს სამი მნიშვნელობით განმარტავს კორნელი კეკელიძე „იერუსალიმურ კანონარში“: „ზატიკი, ზოგადად, ყველანაირ დღესასწაულს აღნიშნავს. აქედანაა გამოთქმა: „ზატიკი აღვსებისად“, „ზატიკი განცხადებისად“; კერძობითად კი [აღნიშნავს]: 1). პასექის დღესასწაულს, არსებითად იუდაურს (გამოს. 12.2; საქმ. 12.4; 1 კორ. 5.7; ებრ. 11.28); 2). სრულ პერიოდს აღდგომიდან სულთმოფენობამდე; 3). ტრიოდონ ზატიკს (იგულისხმება საღვთისმსახურო წიგნი; ი. ო.), რომელიც მითითებულ ჟამს (ე. ი. აღდგომიდან სულიწმინდის გარდამოსვლამდე პერიოდს; ი. ო.) ემსახურება“ (Протоиерей К.С. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII века, Тифлис, 1912, ст. 328).

8 ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, უდაბნოს მრავალთავი, აკაკი შანიძისა და რევაზ ჭუმბურიძის რედაქციით, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს: ლ. ბარამიძემ, კ. დანელიამ, რ. ენუქაშვილმა, ი. იმნაიშვილმა, ლ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ზ. ჭუმბურიძემ, თბილისი, 1994, „თქუმული იოვანე ოქროპირისად მიცემისათვის იუდაიგან“, გვ. 194-195.

წილი). ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ ზატიკთან დაკავშირებული ეგზეგეტიკის სრულად დამოწმება ვერ ხერხდება, წარმოდგენილი ნაწილი სრულიად მკაფიოდ განგვისაზღვრავს, თუ როგორ განიმარტება ხსენებული სიტყვა: ზატიკი, ერთი მხრივ, ძველალექსისეული პასეჟის აღსანიშნავად გამოიყენება, თუმცა, იმავდროულად, ახალალექსისეულ მსხვერპლს, კაცობრიობის გამოსხნის მიზგით ჯვარცმული მაცხოვრის საიდუმლოს გაამხელს.

ზემოთქმულს შევაჯამებთ და აღვნიშნავთ, რომ ძველ ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ბერძნული «პასეჟის» შესატყვისად საკმაოდ მდიდარი ლექსიკური მარაგი მოგვეპოვება: «აღვსება», «აღდგომა», «ზატიკი» და «პასეჟი»<sup>9</sup>.

წარმოდგენილი განხილვის შემდეგ ამჯერად მკითხველის ყურადღებას ერთი საგულისხმო მოვლენისკენ მივაპყრობთ. კერძოდ, «გამოსვლათა» წიგნში ერთგან ვკითხულობთ: „და ეტყოდა უფალი მოსეს და აჰრონს ქუეყანასა ეგვიპტისასა და ჰრქუა მათ: ესე თთუე არს თქუენდა დასაბამად თთუეთა, პირველი არს ესე თქუენდა თთუეთა შინა წელიწდისათა. ეტყოდე შენ ყოველსა კრებულსა ძეთა ისრაჱლისათასა და არქუ: «ათსა ამის თთუსასა მოიბინ კაცად-კაცადმან ცხოვარი სახლად-სახლად ტომებისა მათისამან, თითოეულმან ცხოვარი სახლად-სახლად»“ (გამოს. 12. 1-3).

მოხმობილი ბიბლიური ციტატა ორ მნიშვნელოვან საკითხს წარმოაჩენს: (1) საუფლო განჩინების თანახმად, მი-

<sup>9</sup> დამოწმებული ტერმინების ვრცელი, წყაროთმცოდნეობითი განმარტებისთვის იხ. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, I, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისი, 2008, გვ. 215-272.

ნიშნებული თვე უნდა იყოს დანარჩენ თვეებს შორის პირველი (შდრ. „ესე თთუე არს თქუენდა დასაბამად თთუეთა, პირველი არს ესე თქუენდა თთუეთა შინა წელიწდისათა“); (2) ძველადღესობისეული პასექის აღსრულების დრო-ჟამს თავად ღმერთი განსაზღვრავს და სწორედ მითითებული თვის ათ რიცხვში უნდა მოხდეს საპასექო კრავის გამორჩევა (შდრ. „ათსა ამის თთუსასა მოიბინ კაცად-კაცადმან ცხოვარი სახლად-სახლად ტომებისა მათისამან“). საქმე ისაა, რომ მიუხედავად ზემოთქმულისა, „გამოსვლათა“ წიგნის დამოწმებულ უწყებაში არ არის დაკონკრეტებული, თუ საკუთრივ რომელი თვე მოიაზრება მოსე წინასწარმეტყველისთვის გაცხადებულ საუფლო ხმოებაში და მხოლოდ ზოგადი მინიშნება გვხვდება (შდრ. „ესე თთუე არს...“; „პირველი არს ესე თქუენდა თთუეთა შინა...“; „ათსა ამის თთუსასა...“).

იმისთვის, რომ აღნიშნულ საკითხში სრულად გავერკვეთ, წმინდა წერილთა და შესაბამისი საეკლესიო ეგზეგეტიკით უნდა ვიხელმძღვანელოთ. ხსენებული ორივე წყაროს თანახმად, ძველადღესობისეული პასექის აღსრულების დროდ განგებულებით განსაზღვრული შესაბამისი ჟამი შეირჩა – ესაა ნისანის თვე. დამოწმებას სათანადო ბიბლიური მუხლებით დავიწყებთ. ეზრას წიგნში, კერძოდ, ასეთი სახის ცნობაა დაცული: „მღდელთა მათგანნი იყვნეს ძენი ფინეგზისნი, ძისა აჰრონისნი: ისუ იოსედეკენი და იოაკიმ, რომელ იყო ზორობაბელ სალათიელენი, თესლისა მისგან დავითისა, ტომისაგან ფარეზისა, ნათესავისა მისგან იუდაჲსი, რომელიცა იტყოდა წინაშე დარელ მეფისა სიტყუათა მათ სიბრძნისათა მეორესა წელსა სუფევისა მისისასა, თთუესა



მას ნისანსა, თთუესა მას პირველსა“ (2 ეზრ. 5. 5-6)<sup>10</sup>; იმავე შინაარსის სწავლებას ვხვდებით ესთერის წიგნში: „და მოუწოდეს მწიგნობართა პირველსა მას თთუესა ნისანსა, ოცდასამსა მის თთუსასა“ (ესთერ. 8.9)<sup>11</sup>.

ეზრასა და ესთერის წიგნებში ნისანის თვისთვის განკუთვნილი პირველობა „გამოსვლათას“ ზემოდამოწმებულ უწყებას ეხმიანება. საქმე ისაა, რომ იუდაური კალენდარი დროის ათვლის ორ განსხვავებულ მონაცემს გვთავაზობს. სამოქალაქო წლის თვეთა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა ასეთია: თიშრეი, ხემვანი, ქისლევი, ტევეთი, შვატი, ადარი, ნისანი, იარი, სივანი, თამუზი, ავი და ელული. წარმოდგენილ რიგითობაში ნისანს მეშვიდე ადგილი განესაზღვრება, თუმცა სრულიად სხვა ვითარებაა იუდაური რელიგიური წლის თვეთა ქრონოლოგიაში, რომელიც სწორედ მრავალგზის ხსენებულ ნისანს განუკუთვნებს თვეთა რიგითობაში პირველობას. აღნიშნული მოვლენა კი, თავის მხრივ, ეგვიპტეში აღსრულებული პირველი პასექით არის განპირობებული, რადგან ძველადოქმისეულ ეორტოლოგიაში ყველაზე მნიშვნელოვან დღესასწაულად მიჩნეული, საკუთრივ ნისანის თვეში აღესრულებოდა იგი, მსგავსად პირველი, ეგვიპტური პასექსითვის განკუთვნილი უამისა.

ვინაიდან ეკლესიის მამათა სწავლების თანახმად, ყო-

10 შდრ. ბერძ. οἱ ἱερεῖς υἱοὶ Φινεεσ υἱοῦ Ααρων· Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ἰωσεδεκ τοῦ Σαραίου καὶ Ἰωακὶμ ὁ τοῦ Ζοροβαβελ τοῦ Σαλαθιηλ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ Δαυὶδ ἐκ τῆς γενεᾶς Φარεσ, φυλῆς δὲ Ἰουδα δεξιὰ ἀπὸ τοῦ βασιλεῶς Περσῶν λόγους σοφοῦς ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ μηνὸς Νισαν τοῦ πρώτου μηνός.

11 შდრ. ბერძ. ἐκλήθησαν δὲ οἱ γραμματεῖς ἐν τῷ πρώτῳ μηνί, ὅς ἐστι Νισα, τριῖν τε καὶ εἰκάδι τοῦ αὐτοῦ ἔτους.

ველი ღვთივკურთხეული მოვლენა საუფლო განგებულებით არის განსაზღვრული, ბუნებრივია, პასექის აღსასრულებლად ნისანის თვის გამორჩევა შესაბამის განმარტებას საჭიროებს და პასუხი უნდა გაეცეს შეკითხვას: რატომ ინება ყოვლადბრძენმა ღმერთმა მაცხოვრის ცხოველმყოფელი მსხვერპლშეწირვის გამომსახველი ძველადთქმისეული წინამოსწავების (ე. ი. პასექის) საკუთრივ ხსენებულ დროში განწესება? დასმულ კითხვას ამომწურავად უპასუხებენ ეკლესიის მამები სათანადო პატრისტიკულ წყაროებში. დავიმოწმებთ წმინდა კირილე იერუსალიმელის ერთ-ერთ ჰომილიას, რომელიც სინურ მრავალთავშია დაცული: „ანუ რომელსა ჟამსა აღდგეს ქრისტე მაცხოვარი: ზაფხულისა ჟამსა ანუ სხუასა ჟამსა? მასვე ქებათასა ზემო კერძო წერილ არს და მეყსეულად იტყვს, ვითარმედ: «ზამთარი წარჴდა და [წჴმაჲ] წარვიდა თჴსაგან, ყუავილი გამოჩნდა და ჟამი სხლვად ვენაჴთა მოიწია»<sup>12</sup>. აწ რაჲ-მე ყუავილით სავსე არს ქუეყანაჲ და სხლვენ ვენაჴთა. აწ იხილე, ვითარ-იგი განცხადებულად ზამთრისა წარსლვად თქუეს წინაწარმეტყუელთა: «მიჰრაცნისა მას თუესა მოწევნითგან ზაფხული არნ»; მერმე რამეთუ ამას თუესა ებრაელებრ «ნისან» სახელ-ედების, რომელსა-იგი დღესასწაული ვნებისად მის აღესრულების, სახჴ იყო, არამედ ჴემშარიტ არს. ესევე ჟამი არს სოფლის შესაქმისად, რამეთუ მაშინ თქუა ღმერთმან: «გამოიღენ ქუეყანამან მწუანვილი თივისად თესლად-თესლადისად მის თესლისად» (დაბ. 1.11), ვითარცა-ესე ხედავ, რამეთუ ყოველი თესლი გამოჴჯლოვის. და ვითარცა-იგი მაშინ შექმნა ღმერთმან მჴჴ და მთოვარჴ და

12 შდრ. „რამეთუ აჴა-ესერა, ზამთარი წარჴდა, წჴმაჲ დაცხრა, წარვიდა გზასა თჴსსა. და ყუავილი გამოჩნდა ქუეყანასა, ჟამი სხლვისად მოიწია“ (ქებ. 2. 11-12).

დღს განზოგებულად და მიჰმადლა მათ სრბად, ეგრეცა უწინარქ მცირედთა დღეთა ამათ დღს განზოგებისაჲ იყო ჟამი. მაშინ თქუა ღმერთმან: «ვემნეთ კაცი ხატად ჩუენდა და მსგავსად» (დაბ. 1.26). და «ხატებაჲ» იგი მოილო, ხოლო «მსგავსებაჲ» იგი დააბნელა ურჩებითა მით; და რომელსა–იგი ჟამსა წარწყმიდა, მასვე ჟამსა აღმართებაჲ იგი იქმნა და გამოვარდა სამოთხით; მასვე ჟამსა ჰრწმენა ავაზაკსა, მორჩილ იქმნა და შევიდა სამოთხედ. მაშინ შე-იქმნა ცხოვრებაჲ, ოდესცა «ყუავილი გამოჩნდა ქუეყანასა ზედა და სხლვად მოიწია». რამეთუ მტილი იყო ადგილი იგი საფლავისაჲ და ვენაჭი იგი, რომელ დაენერგა, ამისათჳს რამეთუ თქუა: «მე ვარ ვენაჭი ჭემმარიტი» (იოან. 15.1). ესე ქუეყანასა ზედა დაენერგა, რადთა აღიფხურეს წყევად იგი, რომელ ადამისათჳს იყო, ეკლითა და კუროდსთავითა დარჩილ იყო ქუყანად. აღმოსცჳნდა ქუეყანით ვენაჭი, რადთა აღესრულოს წერილი იგი: «არამედ ჭემმარიტებაჲ ქუეყანით აღმოსცჳნდა და სიმართლს ზეცით გამოჩნდა» (ფსალმ. 84.11)<sup>13</sup>.

დიდი იერუსალიმელი მღვდელთმთავრის წარმოდგე-ნილ ეგზეგეტიკაში რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი საკითხი

13 სინური მრავალთავი 864 წლისა, სასტამბოდ მოამზადეს კათედრის წევრებმა აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობით და გამოკვლევით; თბილისი, 1959 წელი, „თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა კვრილე მთავარეპისკოპოსისაჲ იერუსალემელისაჲ აღდგომისათჳს მკუდრეთით უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“, გვ. 159. შევნიშნავთ, რომ ხსენებული ეგზეგეტიკა ნიუანსური განსხვავებებით დაცულია კლარჯულსა და უდაბნოს მრავალთავებში (იხ. ძველი ქართული მწერ-ლობის ძეგლები XII1, კლარჯული მრავალთავი; ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო თამილა მგალობლიშვილმა; თბილისი, 1991, „საკითხავი, თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა კვრილს მთავარეპისკოპოსისაჲ იერუსალემელისაჲ, მკუდრეთითა აღდგომისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“, გვ. 235–248; უდაბნოს მრავალთავი, დასახ. გამოცემა, „საკითხავნი წმიდისა აღვსებისანი თქუმული წმიდისა კვრილე მთავარეპისკოპოსისაჲ იერუსალემელისაჲ მკუდრეთით აღდგომისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“, გვ. 222–237).

იკვეთება. უპირველესად, შევნიშნავთ, რომ წმინდა კირილე ზემოდამოწმებულ განხილვას ეხმიანება და „გამოსვლათა“ წიგნში პასექის აღსრულების ჟამად დაუკონკრეტებელი თვის სახელწოდებას გვთავაზობს: „მიჰრაკნისა მას თუესა მოწევნითგან ზაფხული არნ; მერმე რამეთუ ამას თუესა ებრაელებრ «ნისან» სახელ-ედების, რომელსა-იგი დღესასწაული ვნებისად მის აღესრულების, სახჷ იყო, არამედ ჭეშმარიტ არს“.

იმისთვის, რომ საკმაოდ რთულად აღსაქმელი წინადადების საღვთისმეტყველო შინაარსში გავერკვეთ, დანარჩენი ქართული თარგმანების იმავე ადგილებს წარმოვადგენთ; კლარჯული მრავალთავი: „მირაკნისა ამის თუესა მოწევნითგან ზაფხული არნ. მერმე, რამეთუ ამას თუესა ჰებრაელებ «ნისან» სახელ-ედების, რომელ-იგი დღესასწაული ვნებისა მის აღვსებისა სახჷ იყო, ხოლო აწ ჭეშმარიტი არს“ (Ibid. გვ. 238-239); უდაბნოს მრავალთავი: „მიჰრაკნისა ამის თუესა მოწევნითგან ზაფხული არნ. მერმე, რამეთუ ამას თუესა ებრაელებრ «ნისან» სახელ-ედების, რომელსა-იგი დღესასწაული ვნებისად მის აღვსებისა სახჷ იყო, ხოლო აწ ჭეშმარიტ არს“ (Ibid. გვ. 226).

უპირველესად დამოწმებულ წინადადებაში, ერთი შეხედვით, არსებულ გაუგებრობას მოვფენთ ნათელს. კერძოდ, ძველი ქართული თარგმანების თანახმად, ზამთრის დასრულების შემდეგ ზაფხული იწყება, რაც შესაძლოა ცდომილებად აღიქვას მკითხველმა (რადგან, თავისთავად ცხადია, ზამთარს გაზაფხული მოსდევს და არა ზაფხული). საქმე ისაა, რომ იერუსალიმელი მღვდელთმთავრის წარმოდგენილი ეგზეგეტიკა ერთი მცირე ფრაგმენტია, რომელიც მისი ვრცელი კატეხიზმური და მისტაგოგიური

ჰომილიების კრებულში შედის<sup>14</sup>. ამდენად, საკმარისია, მოვიძიოთ ბერძნული ტექსტის შესაბამისი ადგილი, რითაც ნათელი მოეფინება ზემოხსენებულ „გაურკვევლობას“. ორიგინალში ვკითხულობთ: „... **Ξαθηκοῦ γὰρ τούτου τοῦ μῆνός ἔνεοτῶτος, ἔαρ ἔστὶ λουπόν**“ (PG. t. 33, col. 836 A). ხაზგასმული ბერძნული სიტყვა **ἔαρ** ითარგმნება როგორც «გაზაფხული»<sup>15</sup>. იგივე ვითარებაა ძველ ქართულ ენაშიც და ტერმინი «ზაფხული» რიგ შემთხვევაში აღნიშნავს გაზაფხულს<sup>16</sup>. ამდენად, ჰომილიაში მითითებულია, რომ ზამთრის შემდგომ გაზაფხული იწყება, რომლის პირველ თვესაც, ძველი ქართული თარგმანის თანახმად, «მიჰრაკნი» (კლარჯ. მრავ. «მირაკნი») ეწოდება (ბერძ. **Ξαθηκός**) და სწორედ აქ ქართული ტექსტი, ბერძნულისაგან განსხვავებით, ერთგვარ განმარტებას გვთავაზობს: „რამეთუ ამას თუესა ებრაელებრ «ნისან» სახელ-ედების“ და გვიკონკრეტებს, რომ ქართული «მიჰრაკნი» ებრაულ ენაზე გაზაფხულის პირველი თვის – «ნისანის» აღმნიშვნელი სიტყვაა, რომლის დროსაც დღესასწაულობდნენ ებრაელები «პასექს» (ძველ ქართულშია «ვნება», რაც ბერძნულის გავლენით არის განპირობებული, რადგან ორიგინალი აღნიშნულ ადგილზე გვთავაზობს ზემოთ მრავალგზის ხსენებულ ტერმინს **Πάσχα**), რაც სახეობრივად «აღვსების» (მაცხოვრის

14 იხ. PG. t. 33, col. 370-1060 (აღნიშნულ ნაწილში წარმოდგენილია თვრამეტი კატეხიზმური ჰომილია); PG. t. 33, col. 1068-1128 (მითითებულ მონაკვეთში დაცულია ხუთი მისტაგოგიური ქადაგება). კირილე იერუსალიმელის ხსენებული ჰომილიების ბერძნული ტექსტის ახალი ქართული თარგმანი იხ. შემდეგ გამოცემაში: წმინდა კირილე იერუსალიმელი, კატეხიზმური და მისტაგოგიური ჰომილიები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვა და სქოლიოები დაურთო გიორგი კულაყიძემ, თბილისი, 2015.

15 Греческо-Руский словарь составленный А. Д. Вейсманом, С.-Петербург, 1899, ст. 359.

16 იხ. ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973, გვ. 162.

ცხოველმყოფელი ვნებებისა და აღდგომის დღესასწაულის) მომასწავლებელი იყო.

ამჯერად მორიგი საკითხის განხილვაზე გადავალთ და შევნიშნავთ, რომ წმინდა კირილე იერუსალიმელის ჰომილიაში პასუხი გაეცემა შეკითხვას, თუ რა მიზეზით დაადგინა ღმერთმა იუდაური პასექის აღსანიშნავად საკუთრივ ნისანის თვე (გაზაფხულის დასაწყისი ჟამი). ხსენებული მოძღვარი გვაუწყებს: „ესევე ჟამი არს სოფლის შესაქმისად, რამეთუ მაშინ თქუა ღმერთმან: «გამოიღენ ქუეყანამან მწუხანვილი თივისად თესლად-თესლადისად მის თესლისად» (დაბ. 1.11), ვითარცა-ესე ხედავ, რამეთუ ყოველი თესლი გამოჯეჯლოვის“.

პასუხი სრულიად მკაფიოა: დიდი იერუსალიმელი მღვდელთმთავრის თანახმად, სამყაროს შესაქმის პერიოდი (ჰექსემერონი - ექვსი დღე) წელიწადის შემადგენელი თორმეტი თვიდან სწორედ ნისანს (გაზაფხულის პირველ თვეს) შეესაბამება.

იმავეს გვამცნობს წმინდა ეფრემ ასური. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „პირველი ღამის დასაწყისში ცის, მიწის, ბნელის, უფსკრულისა და წყლების თაობაზე თხრობის შემდეგ, მოსემ დაიწყო საუბარი პირველი დღის დილას ნათლის შექმნის შესახებ. მაშ ასე, ღამის თორმეტი საათის გასვლისას ღრუბლებსა და წყლებს შორის ნათელი შეიქმნა და მან ღრუბლების ჩრდილი გაფანტა, რომელიც წყლებს ზემოთ იქცეოდა და სიბნელეს წარმოქმნიდა. მაშინ დაიწყო ნისანის პირველი თვე, რომლის დღე თუ ღამე საათების თანაბარ რიცხვს შეადგენდა“<sup>17</sup>.

17 ღირსი ეფრემ ასური, შესაქმის განმარტება; თარგმნეს გიორგი გველეხიანმა და ვლადიმერ ჩხიკვაძემ, თბილისი, 2014, გვ. 14.

იგივე მოძღვრებაა დაცული იოანე ოქროპირის ერთ-ერთ ჰომილიაში. კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარი, კერძოდ, ძველათქმისეული პასექის აღსასრულებლად განკუთვნილი დროის შესახებ საუბრობს, ჩვენთვის საყურადღებო შეკითხვას დასვამს და თავადვე უპასუხებს: „რატომ არის პასექის [თვე] წლის თვეებს შორის პირველი? ებრაელთა დაფარული სწავლება (**ἀπόρρητος Ἑβραίων λόγος**) ამბობს, რომ ეს ჟამია (ე. ი. ნისანის თვე და, ზოგადად, გაზაფხული; ი. ო.), როდესაც დროთა უფალმა და შემოქმედმა ღმერთმა შექმნა ყოველივე“ (PG. t. 59, col. 739 Υ).

ზემოთქმულს შევაჯამებთ და აღვნიშნავთ: ვინაიდან ძველათქმისეული პასექი წინასახე იყო მაცხოვრის ცხოველმყოფელი ვნებებისა, რითაც, საეკლესიო მოძღვრების თანახმად, სულიერი ახალშობა მიემადლა ადამიანს და, ზოგადად, ქმნილებას, სწორედ აღნიშნული მოვლენის იდუმალებას წარმოაჩენდა ქრისტეშობამდელ ეპოქაში ყველაზე დიდი დღესასწაულის (ე. ი. პასექის) ნისანის თვეში (გაზაფხულის დასაწყისისას) დაწესება, რადგან როგორც გაზაფხულია სამყაროს განახლების ჟამი, მსგავსადვე, ხსენებულ იუდაურ დღესასწაულში განჭვრეტილი მესიანური წინამოსწავების (ე. ი. მაცხოვრის ვნებისა და მკვდრეთით აღდგომის) აღსრულებისას, ზემოთქმულისებრ, სულიერი ახალშობა მიენიჭა საღვთო შესაქმეს.

ზემოდამოწმებული განხილვის შემდეგ ახალი საკითხის გაანალიზებას შევეცდებით. საქმე ისაა, რომ წარმოდგენილი პატრისტიკული წყაროები ნისანის თვისთვის პირველობის განკუთვნილობის მიზეზს მკაფიოდ განგვიმარტავენ (კვლავ გავიმეორებთ, რომ სამყაროს შექმნა სწორედ ნისანის თვეს (წელიწადის ოთხი დროიდან გაზაფხულს) უკავშირდება), თუმცა, გასარკვევია, თუ რა მი-

ზეგით მოხდა ძველათქმისეული პასექის დღესასწაულის დაწესება საკუთრივ ნისანის თვეში, რადგან მოხმობილი წყაროები იმასაც ასაჩინოებენ, რომ ქრისტეშობამდელ ეპოქაში მესიასთან დაკავშირებით მრავლად გაცხადებულ წინასახეებს შორის მაცხოვრის მიერ გოლგოთაზე განცდილი ცხოველმყოფელი ვნებების, სიკვდილის, აღდგომისა და მართალთა გამოხსნის იდუმალებას სწორედ იუდაური პასექი მოასწავლებდა ყველაზე მკაფიოდ. მაშ, რატომ დაწესდა საუფლო მითითებით ძველათქმისეული პასექი – იესო ქრისტეს სიკვდილისა და აღდგომის სახე-სიმბოლო – წელიწადის იმ დროს, რომელიც სამყაროს შექმნის ჟამია? რა კავშირია ხსენებულ ორ მოვლენას, ე. ი. სამყაროს შექმნისა და მაცხოვრის ვნების დროთა შორის?

დასმულ შეკითხებს საფუძვლიანად უპასუხებს წმინდა იოანე ოქროპირი ზემოხსენებულ შრომაში „განსწავლითი [სიტყვა] წმინდა პასექის შესახებ“ (დასახელებული ჰომილიის მეშვიდე სიტყვა სწორედ აღნიშნულ საკითხს ეძღვნება; იხ. PG. t. 59, col. 745–756). კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავარის თანახმად, გარკვეულ ადამიანებს აინტერესებდათ, თუ რატომ აღინიშნება მთელი რიგი დღესასწაულები ერთსა და იმავე კონკრეტულ დღეს, მაგალითად, ქრისტეშობა<sup>18</sup>, ნათლისღება, მოწამეთა ხსენების დღეები და ა. შ. (ე. ი. საუბარია ე. წ. უძრავ დღესასწაულებზე), ხოლო აღდგომის დღესასწაულთან მიმართებით განსახვავებული მიდგომაა და ყოველ წელს სხვადასხვა თარიღით განისაზღვრება ის.

საქმე ისაა, რომ აღდგომის თარიღის გამოთვლა, იოანე

18 ღირსი იოანე შობის დღესასწაულზე საუბრისას ხსენებული დღის თარიღის განსაზღვრად საგულისხმო ცნობას გვთავაზობს: იზეიმებოდა ის (შობა), კერძოდ, „რომელთა შესაბამისად, იანვრის კალენდების რვა [დღით] უწინარეს“ (შდრ. ბერძ. ... πρὸ ὀκτῶ καλανδῶν ἰανουαρίων κατὰ Ρωμαίους) (PG. t. 59, col. 746).



ოქროპირის თანახმად, მჭიდრო კავშირშია სამყაროს ისტორიის პირველ შვიდეულთან, რომლის შესახებაც წმინდა წერილი შემდეგს გვაუწყებს: პირველ დღეს იქმნება ნათელი, მეორე დღეს – მყარი, მესამე დღეს – ხმელეთს გამოეყოფა წყალი და აღმოცენდება მცენარეები, მეოთხე დღეს – ციური მნათობები: მზე, მთვარე და ვარსკვლავები, მეხუთე დღეს – ცის ფრინველები და ზღვის თევზები, მეექვსე დღეს – ხმელეთის ცხოველები და ადამიანი, ხოლო მეშვიდე დღეს განისვენა ღმერთმა (იხ. დაბ. 1).

კონსტანტინოპოლელი მღვდელთმთავრის თანახმად, წარმოდგენილი ჩამონათვალიდან გაზაფხულის დღე-ღამსწორობა ჰექსემერონის რიგით პირველ, ნათლის შექმნის დღეს უკავშირდება. მართალია, აღნიშნული ჟამისთვის მზე ჯერ კიდევ არ არსებობს, თუმცა ხსენებული მოღვაწის მიხედვით (მათ შორის, ეკლესიის სხვა მამათა სწავლებითაც), დღისა და ღამის თანაბარი რაოდენობა სწორედ აქედან აითვლება, რადგან ციურ სხეულებამდეც, ე. ი. შესაქმნის პირველი სამი დღის განმავლობაშიც, დღე და ღამე არსებობდა და ურთიერთს ენაცვლებოდნენ ისინი. იმავე კვირეულის მეოთხე დღეს მთვარე შეიქმნა და ეს მთვარე, ღირსი იოანეს თქმით, სავსე იყო, როგორც მეთოთხმეტე დღეს<sup>19</sup>, ხოლო მეექვსე დღეს ადამიანი შემოდის არსებობაში.

19 იგულისხმება მთვარის წელიწადი, რომლის კალენდარული თვე 29 ან 30 დღეს მოიცავს. ამდენად, სავსემთვარეობა ყოველი ახალმთვარეობით დაწყებული თვის შუა რიცხვებზე მოდის. შესაბამისად, მთვარე, მართალია, პირველად ჰექსემერონის მეოთხე დღეს შემოვიდა არსებობაში, თუმცა არა ახალი მთვარის სახით, არამედ დასაბამიდანვე (ე. ი. შექმნისთანავე) სავსე იყო ის. იმავე სწავლებას გადმოგვცემს წმინდა ეფრემ ასური: „როგორც ხეები, მცენარეები, ცხოველები, ფრინველები და ადამიანი ერთდროულად ასაკოვანნიც იყვნენ და ახალგაზრდებიც – ასაკოვანნი სხეულთა და ნაწევართა ხილვადობის მიზეზით, ხოლო ახალგაზრდები – შესაქმნის დროიდან გამომდინარე, ასევე ხანდაზმული იყო მთვარე და, ამასთან, ნორჩი. ნორჩი – ვინაიდან სულ ახლახან შეიქმნა, ხანდაზმული კი სისხვის გამო,

იმისთვის, რომ ჰექსემრონის თანმიმდევრობაში გავერ-  
კვეთ, წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 44-ე სიტყვას და-  
ვიმოწმებთ (ექვთიმე ათონელის თარგმანი): „რამეთუ ვი-  
თარცა პირველისა მის დაბადებისა დაწყებად კვრიაკე  
იქმნა (ვითარცა საცნაურ არს, რამეთუ მას ეწოდა პირველი  
დღე და მისგან იქმნების შაბათი მეშუდედ, რომელ-იგი არს  
განსუენებად საქმეთად), ეგრეთვე მეორისა მის დაწყებად  
კვრიაკითვე იყოს, რომელი-ესე პირველი არს შემდგომთა  
მისთად და მერვე – უწინარესთა მისთად, მაღლისა უმაღლესი  
და საკვრველისა უსაკვრველესი, რომელი ზეცისა წესად  
მიმიძღვს“<sup>20</sup>.

წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი წარმოდგენილ ეგზე-  
გეზისში შესაქმის პირველ დღეს კვირად მოიხსენიებს (შდრ.  
„პირველისა მის დაბადებისა დაწყებად კვრიაკე იქმნა“)²¹;  
ე. ი. სამყაროს ისტორიაში პირველ დღეს, რომელსაც  
კვირა ეწოდა, ნათელი იქმნება. იმავე ლოგიკის თანახმად,  
ორშაბათს – მყარი, რომელმაც წყლები ორად განყო;

როგორც მეთხუთმეტე დღეს“ (Святой Ефрем Сирин. Творения, том 6, издательство „Отчий дом“, 1995, ст. 224). აღნიშნულ უწყებაში ასურელი მოღვაწე ოქროპირის მიერ სხენებული მეთოხმეტე დღის ნაცვლად მთვარის მეთხუთმეტე დღეზე საუბრობს, თუმცა სურათი არსებითად არ იცვლება, რადგან მეთოხმეტე თუ მეთხუთმეტე დღე საესემთვარეობის ჟამია. წარმოდგენილ სწავლებებში წმინდა ეფრემ ასური საღვთო ყოვლისშემძლეობაზე ამახვილებს ყურადღებას და მიგვიითიებს, რომ შესაქმის ექვს დღეზე მსჯელობისას წმინდა წერილში ჩამოთვლილი არსებები, შესაბამისი დღეების მიხედვით, მეყსეულად შემოდინ არარსებობიდან არსებობაში, თუმცა თითოეულის გარეგნობა (ვიზუალური მხარე), წმინდანის სიტყვების თანახმად, მყისიერი ქმნადობის მიზეზით, შეუსაბამო იყო მათ ასაკთან.

20 Sancti Gregorii Nazianzeni Opera; Versio iberika I, დასახ. გამოცემა, გვ. 178.

21 იმავეს გვამცნობს წმინდა ბასილი დიდი: „და რადთა გონებანი ჩუენნი მიიზიდნეს საუკუნოჲსა მის მიმართ ცხორებისა, ერთად უწოდა მას ხატად საუ-  
კუნოჲსა დასაბამსა მას დღეთასა თანამოჰასაკესა ნათლისასა, წმიდასა კვრიაკესა, აღდგომითა მით უფლისადთა პატივცემულსა, ვითარცა იტყვს: «და იყო მწუხრი, და იყო განთიად დღე იგი ერთი»“ (ბასილი დიდი, „ექუსთა დღეთად“, ტექსტი გამოსცა მ. კახაძემ; თბილისი, 1947, გვ. 26).

სამშაბათს დედამიწის დამფარავი წყლების შეერთების შედეგად ხმელეთი წარმოიჩნდა და მიწამ მცენარეები აღმოაცენა; ოთხშაბათს მზე, მთვარე და ციური სხეულები შეგვამოვნდა; ხუთშაბათს წყლის ბინადარნი და ფრინველები წარმოიშვნენ; პარასკევს ჯერ ცხოველები, შემდეგ კი ადამიანი შემოვიდა არარსებობიდან მყოფობაში. კაპადოკიელი მოძღვარი მსჯელობას ლოგიკურად განაგრძობს და კვირით დაწყებული ჰექსემერონის თანმდევ, მეშვიდე დღეს, წმინდა წერილის შესაბამისად, შაბათს უწოდებს (შდრ. „მას [კვირას; ი. ო.] ეწოდა პირველი დღე და მისგან იქმნების შაბათი მეშვიდედ, რომელ-იგი არს განსუენებაჲ საქმეთაჲ“). სწორედ ზემოწარმოდგენილი თანმიმდევრობით შედგა დასაბამიერი პირველი კვირა.

ამდენად, ადამიანის შექმნის დღე პარასკევია. აღნიშნული მოძღვრების გამოკვეთის მიზეზი კი ისაა, რომ წმინდა იოანე ოქროპირის თანახმად, პარასკევს შექმნილმა ადამიანმა იმავე დღეს დაარღვია საკუთარი შემოქმედის მცნება, რითაც დაცემას დაექვემდებარა და იგივე დაცემა განუკუთვნა სრულიად კოსმოსს. შესაბამისად, სამყაროს ისტორიაში რიგით პირველი კვირეული (შვიდი დღე) საკუთარ თავში რამდენიმე მოვლენის შემომკრებია: ბუნი-აობა<sup>22</sup> (ჰექსემერონის პირველი დღე), სავსემთვარეობა (ჰექსემერონის მეოთხე დღე), ადამიანის შექმნა და დაცემა (ჰექსემერონის მეექვსე დღე). კონსტანტინოპოლის ეკლესიის დიდი მღვდელთმთავრის თქმით, კაცობრიობის გამოსყიდვის მსურველმა უფალმა დაცემული ადამიანისა და სამყაროს განახლების მიზნით საკუთარი ვნების დროდ

განგებულებითად სწორედ ის კვირა განსაზღვრა, როდესაც მსგავსად ზემოთქმულისა, იგივე მოვლენები ერთ შვიდეულში გაერთიანდა, კერძოდ, მაცხოვრის ვნების კვირეული (შვიდი დღე) საკუთარ თავში მოიცავდა დღე-ღამსწორობას, სავსემთვარეობას და პარასკევს (ადამიანის შექმნისა და შეცოდების ჟამს), რა დროსაც განკაცებულმა უფალმა ცხოველმყოფელი ვენებები იტვირთა და ძველათქმისეული სულიერი დაცემულობა თავისი მაცხოვრებელი სისხლით გამოისყიდა<sup>23</sup>. იმავე ღირსი მოღვაწის მიხედვით, ვინაიდან ზემოხსენებული ქრონოლოგია (ერთ კვირეულში (შვიდ დღეში) თავმოყრა ბუნიობისა და სავსემთვარეობისა, რასაც თან სდევს პარასკევი, შაბათი და კვირა დღეები) უიშვიათესი მოცემულობაა (ე. ი. ხსენებული მოვლენები – დღე-ღამსწორობა, სავსემთვარეობა, რომელიც გრძელდება კვირის დამაბოლოვებელი სამი დღით (პარასკევ-შაბათ-კვირით) – ფაქტობრივად გამონაკლისი შემთხვევების გარდა (ასეთი შემთხვევებია სამყაროს ისტორიის პირველი კვირეული და მაცხოვრის ვნების შვიდეული, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ შესაქმის შვიდი დღე კვირით იწყება და შაბათით სრულდება, ხოლო იესო ქრისტეს ვნებისა და აღდგომის ჟამიდან მოკიდებული ძველათქმისეული ათვლა იცვლება და შვიდეულს საკუთრივ კვირა დღე

23 შდრ. „ამ [დღეს] (ე. ი. პარასკევს; ი. ო.) შეიძერწა პირველი ადამიანი და საჭირო იყო, რომელ დღესაც დაეცა შექმნილი, იმავეში აღმართულიყო ის“ (PG. t. 59, col. 751). ვრცელი წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი შექმნის დღესვე პირველმშობლების მიერ აღსრულებული შეცოდების შესახებ იხილეთ ჩვენს სტატიაში: „ეკლესიის მამათა სწავლება ანგელოზის დაცემისა და პირველგამოვლენილი ბოროტების შესახებ“; თბილისის სასულიერო აკადემია, საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები VIII-IX, თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, თბილისი, 2018, გვ. 37-56.

აბოლოებს) სხვადასხვა კვირაში აღესრულება), წმინდა იოანეს თანახმად, ეკლესიამ მაცხოვრის აღდგომის დღის განსაზღვრისთვის გარდაუვალ პირობად დადო, რომ ხსენებული დღესასწაული მხოლოდ და სწორედ გაზაფხულის ბუნიაობის, სავსემთვარეობისა და იუდაური პასექის შემდეგ უნდა აღინიშნებოდეს და არავითარ შემთხვევაში არ უნდა უსწრებდეს წინ რომელიმე ზემოხსენებულ მოვლენას (შესაბამისად, ხსენებული მიზეზის გამო მოძრავია ის და ყოველწლიურად სხვადასხვა დროს აღინიშნება)<sup>24</sup>. დავიმოწმებთ შესაბამის ადგილს: „ევნებოდა ქრისტე დღელამსწორობის შემდეგ, პარასკევს ევნებოდა (*Ἐπαθεν ὁ Χριστὸς μετ’ ἰσημερίαν, καὶ τῆ παρασκευῆ ἔπαθεν*). როგორც ვიცით და წერილები გვიცხადებენ, მთვარის შესაბამისად მეთოთხმეტე [დღეს], პარასკევის დადგომისას, იუდეველთა პასექისას ევნებოდა (*τεσσαρεσκαίδεκάτῃ κατὰ σελήνῃν τῆς παρασκευῆς συντρεχούσης· ἐν γὰρ τῇ πᾶσχα Ἰουδαίων ἔπαθε*), იუდეველთა პასექი კი მაშინ ყველა დროს ვნებისკენ შემოკრებდა“<sup>25</sup>.

24 საგანგებოდ აღვნიშნავთ, რომ იუდაური პასექის დღესასწაული ნისანის თოთხმეტე რიცხვში იწყებოდა და შემდგომი ექვსი დღის განმავლობაში მიმდინარეობდა (ჯამში – შვიდი დღე). მაცხოვრის ვნების კვირას ძველათქმისეული პასექი, რჯულის შესაბამისად, ნისანის თოთხმეტე რიცხვში დაიწყო და ეს დღე პარასკევი იყო, მაცხოვრის ჯვარცმის ჟამი. ამდენად, მართალია, ხსენებული დღესასწაულის მინდინარეობა მომდევნო ექვსი დღე კვლავ გრძელდებოდა (ე. ი. შაბათი, კვირა, ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი და ხუთშაბათი დღეები), თუმცა იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომას (ე. ი. პარასკევიდან მესამე დღეს – კვირას) წინ უსწრებდა ებრაული პასექის საკუთრივ დასაწყისი – პირველი დღე, პარასკევი. ამიტომაც, ოქროპირის ზემომითითებული განმარტებით, მაცხოვრის მკვდრეთით აღდგომის დღე არავითარ შემთხვევაში არ უნდა უსწრებდეს პასექის დასაწყისს და ყოველწლიურად მითითებული დღესასწაულის შემდგომ უნდა აღესრულებოდეს.

25 PG. t. 59, col. 748. აღნიშნული საკითხის სირთულიდან გამომდინარე კვლავ გავიმეორებთ, რომ აღდგომის დღესასწაული, საეკლესიო სწავლევიტო, გაზაფხულის ბუნიაობის, სავსემთვარეობისა და იუდაური პასექის შემდეგ უნდა აღინიშნებოდეს.

მკითხველს შევახსენებთ, რომ საუფლო უწყების თანახმად, ძველალთქმისეული პასექის აღსასრულებლად ნისანის თვე განწესდა. იქვეა დამოწმებული შესაბამისი რიცხვი – ესაა მეთოთხმეტე დღე (თოთხმეტი ნისანი – კრავის დაკვლის დრო), საიდანაც იწყებოდა ხსენებული დღესასწაული<sup>26</sup> და ერთი კვირის განმავლობაში მიმდინარეობდა<sup>27</sup>. შესაბამისად, თუკი აღნიშნულ მოვლენასა და წმინდა იოანე ოქროპირის ზემოდამოწმებულ განმარტებას ერთურთს დავუკავშირებთ, სრულიად მკაფიოდ წარმოჩნდება, რომ ქრისტეშობამდელ ეპოქაში არა მხოლოდ ზოგადად განისაზღვრებოდა მაცხოვრის ვნების ჟამი (ე. ი. გაზაფხული), არამედ ზედმიწვნითი სიზუსტით შესაბამისი დღეც კი იყო მითითებული: საპასექო კრავი ნისანის თოთხმეტეში დაიკვლოდა, ხოლო იესო ქრისტეს ვნების დრო „მთვარის შესაბამისად მეთოთხმეტე დღე“ არის.

სტატიის დასასრულს ზემოდამოწმებულ წყაროებში გადმოცემულ სწავლებებს შევაჯამებთ: ეკლესიის დიდი მღვდელთმთავრის, წმინდა კირილე იერუსალიმელის მიხედვით, ძველი ალთქმის ეპოქაში მოღვაწე წინასწარმეტყველებმა ქრისტეშობამდე განჭვრიტეს, რომ ზამთრის შემდეგ, გაზაფხულის დადგომისას, სამყაროს შექმნის შესაბამის ჟამს ევნებოდა ქვეყნიერებაზე მოსული უფალი, ხოლო ღირსი იოანე ოქროპირის თანახმად, განკაცების

26 შდრ. „პირველსა მას თთუესა, მეთოთხმეტესა დღესა თთვსასა პასექი – ღმრთისა მწუხრთა, ზატივი – ღმრთისა“ (ლევიტ. 23.5).

27 შდრ. „დასაბამსა მეთოთხმეტესა დღესა თთვსა მის პირველისასა მწუხრითგან ჭამეთ უცომოჲ ვიდრე დღედმდე ოც და მეერთედ მის თთვსა ვიდრე მწუხრადმდე“ (გამოსვლ. 12.18).

გზით ყოველივეს განმაახლებელმა იესო ქრისტემ საკუთარი სიკვდილისათვის საღვთო განგებულებით სწორედ ის დრო გამოარჩია, როდესაც მსგავსად დასაბამიერი პირველი კვირისა, კვლავ ერთ შვიდეულში მოიყარა თავი გაზაფხულის ბუნიაობამ, სავსემთვარეობამ, პარასკევი-შაბათი-კვირა დღეებითურთ, რითაც თავდაპირველი უკეთურება იმგავრადვე შემუსრა სათანადო დროის შერჩევით, როგორც არსებობა შეიძინა მან (უკეთურებამ).

## წმინდა წერილი და კატერიკული ტრადიცია ეკლესიის შესახებ

გოჩა ბარნოვი

ეკლესია, როგორც ახალი რეალობა, დასაბამს ღმერთის განკაცების განგებულებიდან იღებს. ეს გამოჩინება ახალ აღთქმაში ხდება, როცა „ყოველივე იქმნა ახალ“<sup>1</sup>. თავად ეკლესიაა ახალი აღთქმა, მაგრამ არა მხოლოდ როგორც ახალი რამ თანხმობა ან კავშირი ღმერთთან, არამედ როგორც ონტოლოგიური რეალობა: ახალი დაბადება, ახალი კაცი, ქრისტეს სხეული. იოანე ოქროპირი ამბობს, რომ ეკლესია ქრისტეს განკაცების საქმეა, ანუ თავად ღმერთის განხორციელებაა. ღმერთის განკაცებამდე არც ეკლესია არსებობდა, როგორც ქრისტეს სხეული<sup>2</sup>. ეკლესია

---

1 2 კორ. 5.17

2 იოან. 1.14: „და სიტყუად იგი ჳორციელ იქმნა“, რაც ნიშნავს, რომ ღმერთი ადამიანიც გახდა. ეს ჳემშარიტება ეკლესიის ფუნდამენტს წარმოადგენს.



ქრისტესთან განუყოფლადაა შეერთებული, და როგორც გ. ფლოროვსკი აღნიშნავს, ეკლესია მთელ ქრისტეს მოიცავს.

ღმერთის განკაცებამდე ადამიანთა ბუნება დანაშაულებითა და ცოდვით მომკვდარი იყო<sup>3</sup>, გულისთქმებით დათრგუნვილი და გახრწნილი<sup>4</sup>; მაგრამ ქრისტემ თავისი მოსვლით განაახლა ადამიანური ბუნება და მას ის ძველი დიდება დაუბრუნა, რომელიც სამოთხეში, დაცემამდე ჰქონდა<sup>5</sup>. ის ადამიანური ბუნება, რომელიც განახლდა და შეერთდა სიტყვა ღმერთთან „შეურევნელად და განუყოფლად“, რეალურად არის ეკლესიის ბუნება და თავად ეკლესია. იოანე ოქროპირი ეკლესიას ქრისტეს სხეულს უწოდებს, რომელიც, მისი გაგებით, ქრისტეს განკაცებას ეფუძნება და მჭიდროდაა დაკავშირებული ადამიანის გამოხსნის, გამართლებისა და ცხოვნების საქმესთან. საუბარია არა რაღაც ანალოგიებსა და მსგავს გამოთქმებზე, არამედ რეალურ, ონტოლოგიურ იდენტურობაზე. რადგან განკაცების პირველივე წამიდან ქრისტეს ადამიანურ ბუნებაში თავი მოიყარა მთელმა კაცობრიობამ, როგორც ორგანულმა მთლიანობამ, რომელიც არის კიდევ ეკლესიის მისტიკური სხეული და მისი თავია ქრისტე. მნიშვნელოვანია, რომ საეკლესიო მამათა უმთავრესი მიზანი ეკლესიის ქრისტესთან აბსოლუტური ერთობისა და ქრისტეს ყოველ მორწმუნესთან თანაზიარების წარმოჩენაა. ამ ერთობის გამოსახატავად პავლე მოციქული სხვადასხვა გამოთქმასა და მაგალითებს იყენებს<sup>6</sup>, „ქრისტეს სხეული“, „ღმერთის შენებული“, „ნამუშავენი“<sup>6</sup>,

3 ეფეს. 2.1.

4 ეფეს. 4.22.

5 იოანე ოქროპირი, PG 61, 289.

6 1 კორ. 3.9.

რითაც მოციქულს სურს აჩვენოს ის ფაქტი, რომ მორწმუნეები ეკლესიაში ეკუთვნიან არა საკუთარ თავს, არამედ ღმერთს, ვინაიდან მისი ქმნილებანი არიან<sup>7</sup>. წარმართთა მოციქულის ეპისტოლეებში ცხადად ჩანს, რომ ეკლესიის აღშენების საქმეში ყველაფერი ქრისტეზეა დამოკიდებული, რომელიც არის ეკლესიის საფუძველი, ყოვლიერების დამცველი და შემაკავშირებელი. საძირკვლად ეკლესია იწოდება ორი ფაქტორის გამო: ერთი, მისი აბსოლუტური დამოკიდებულება ქრისტეზე, როგორც საფუძველზე და მეორე, მორწმუნეების, როგორც „ცოცხალი ქვების“<sup>8</sup> აბსოლუტური შეერთება ეკლესიის წყობაში. ეკლესია არსებობს მხოლოდ იმიტომ, რომ ის შეერთებულია ქრისტესთან<sup>9</sup>. ქრისტესთან ერთობის გამომხატველია პავლეს სიტყვები – „საფუძველი“ და „შენებული“. პავლე მოციქულის სწავლების მთავარი ნიშნული ეკლესიისა და ქრისტეს ერთობას მიემართება. ამ სწავლების თანახმად, ეკლესია დიდებული ტაძარია, რომელიც კლდეზე ანუ ქრისტეზე დაეშენა<sup>10</sup> და რომელშიც წმინდა სამება მკვიდრობს. მოციქულის სიტყვები – „რომლითა ყოველი შენებული, შენაწევრებული, ორძის ტაძრად წმიდად უფლისა მიერ“<sup>11</sup>, ნიშნავს იმას, რომ განკაცებულ ღმერთს – იესო ქრისტეს – ეფუძნება მთელი სხეული, შენაწევრებული შენობა, რომლებიც მორწმუნეები არიან; ანუ როგორც იოანე ოქროპირი ამბობს, ეკლესია სხვა არაფერია, თუ არა ჩვენი სულებისაგან შენებული სახლი, სულებისაგან, რომელთაგანაც თითოეული სული სახლია და სულიერი და

7 ეფეს. 2.10.

8 1 პეტ. 2.5.

9 1 კორ. 6.17.

10 1 კორ. 10.4; 3.11; მთ. 16.16-18.

11 ეფეს. 2.21.

ქრისტეშემოსილი ტაძარი, რომელშიც მკვიდრობს მამა და ნუგეშინისმცემელი<sup>12</sup>. ეს ტაძარი გაიზრდება ღვთისმიერი ზრდით<sup>13</sup>, ვიდრე ესქატოლოგიურად არ აღივსება ცოცხალი ღმერთის ქალაქი – ზეციური იერუსალიმი.

მოციქულებისა და საეკლესიო მამების მიერ ქრისტესა და ეკლესიის ნებისმიერი ანალოგიის მეშვეობით წარმოჩნდება თავად ღმერთის განკაცების საიდუმლო და ამ განკაცებასთან თითოეული მორწმუნის ერთობა, ეკლესიის ქრისტესთან ერთობა და მასზე აბსოლუტური დამოკიდებულება, რადგან ეკლესიის ცხოვრების წყარო და თავად მისი ცხოვრება ქრისტესგან და ქრისტეშია<sup>14</sup>.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეკლესიის, როგორც ქრისტეს სხეულად დახასიათება, რადგან ამ შედარებას უფრო სიღრმისეული შინაარსი აქვს ეკლესიის ბუნების წარმოჩენისათვის, ვიდრე სხვა რომელიმეს. განსაკუთრებულად ამდიდრებს ეს მახასიათებელი ეკლესიის არსს, რადგან ყველაზე უკეთ გამოხატავს ეკლესიის კავშირს და ერთობას განკაცების საიდუმლოსთან. განკაცების საიდუმლოში ღმერთი ხორცში გამოჩნდა, ანუ ხორციელ იქმნა და ეკლესიაც თავის სხეულად ქმნა<sup>15</sup>, და ეკლესიაც არის განკაცების საიდუმლოს გაგრძელება და განვრცობა. შეუძლებელია თავი სხეულისაგან დამოუკიდებლად მოვიზროთ; ზუსტად ამგვარადვე, შეუძლებელია ქრის-

12 1 კორ. 3.16-17; იოანე ოქროპირი, PG 47, 277.

13 კოლ. 2.19.

14 იოან. 15. 4: „დაადგერით თქვენ ჩემ თანა, და მე თქუენთანა. ვითარცა-იგი ნასხლევა ვერ ჳელ-ეწიფების ნაყოფისა გამოღებად თავით თვისით, უკუეთუ არა ეგოს ვენაჴსა ზედა, ეგრეთვე არცა თქუენ, უკუეთუ არა დაადგრეთ ჩემ თანა. მე ვარ ვენაჴი და თქუენ რტონი. რომელი დაადგრეს ჩემ თანა, და მე მის თანა, ამან მოიღოს ნაყოფი მრავალი; რამეთუ თვნიერ ჩემსა არარად ძალ-ვიც ყოფად არცა ერთი“.

15 იოანე ოქროპირი, PG 62,27.

ტეს განცალკევება ეკლესიის სხეულისაგან და, პირიქით, სხეულისა ქრისტესგან. ქრისტეც და ეკლესიაც ერთმანეთთან ონტოლოგიურადაა შეერთებული და ეს ერთობა არის აბსოლუტური, განუყოფელი და მარადიული. ქალკედონის კრების განსაზღვრებაც – ქრისტეში ორი ბუნების შეერთების შესახებ, სწორედ ეკლესიის საიდუმლოს არსის გამომხატველია. ქრისტესა და ეკლესიის ეს ერთობა ყველაზე სიღრმისეულად საღვთო ევქარისტიის მსახურებაზე გამოჩნდება, რომელიც ეკლესიის უმთავრესი საიდუმლოა. ქრისტეს სისხლისა და ხორცის ამ გამოუთქმელ საიდუმლოში ყველაზე რეალურად ჩანს ეკლესიისა და ქრისტეს ერთობისა და იდენტურობის საიდუმლო. ოქროპირი ამბობს, რომ „ის (ეკლესია) და ქრისტე ერთი ხდება, რადგან ქრისტე თავია, ხოლო ჩვენ, მისი თანამკვიდრნი და თანახორცნი<sup>16</sup>, – სხეული. ამგვარად მოიაზრებს მთელი პატერიკული ტრადიცია ქრისტესა და ეკლესიის ერთობას. ფლოროვსკის თანახმად, ფრაზაში – „ქრისტეს სხეული“, მთელი დატვირთვა ქრისტეზე მოდის, მაშასადამე, ეკლესია არის უპირველესად ქრისტეს სხეული და არა მორწმუნეთა. ეს „სხეული“ არ არის რაღაც გრძნობითი ან გამოცდილებითი ერთობა, რომელიც ქრისტეს ეკუთვნის ან დამოკიდებულია ქრისტეზე, ან მის მიერ იმართება რაღაც საერო ორგანიზმის მსგავსად, რადგანაც თავია ის; ამგვარი გაგება უცხოა საეკლესიო სწავლებისათვის; ეკლესია არ არსებობს ქრისტეს გარეშე ისევე, როგორც ნებისმიერი გრძნობითი სხეული არ არსებობს თავის გარეშე ან არ შეიძლება მისი თავი შეიცვალოს. გრიგოლ ნაზიანზელის სწავლებით, თუ ქრისტე ერთია, როგორც თავი

ეკლესიისა – ერთია სხეულიც<sup>17</sup>. ქრისტესა და ეკლესიის ამ ღმერთკაცობრივ ერთობას წარმართთა მოციქული ქრისტეს „აღვსებას“ უწოდებს<sup>18</sup>. ეს განსაზღვრება უშუალოდ თავანაა დაკავშირებული, რაც კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს ქრისტესა და ეკლესიის ურთიერთდამოკიდებულებას. თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეკლესია, როგორც ღმერთკაცობრივი ერთობა, გამუდმებით მატულობს ნათლობის საიდუმლოს მეშვეობით. სწორედ ეს მოიაზრება ქრისტეს სხეულის აღვსებაში, რის შესახებაც საუბრობს პავლე მოციქული.

ქრისტეს სხეულს ეკუთვნიან მორწმუნეები განურჩევლად სივრცისა და დროისა; მსგავსად, არც ეკლესიისათვის არის სივრცითი ან დროითი შემოსაზღვრულობები, წინააღმდეგ შემთხვევაში, გამოსხნაც შემოსაზღვრული იქნებოდა. ყოველი ადგილობრივი ეკლესია მთელ სამყაროში განფენილი ქრისტეს სხეულის ნაწილია. შესაბამისად, ყველა საუკუნის მორწმუნეებიც ქრისტეს ეკლესიას ეკუთვნიან, მასში მყოფობენ და ცოცხლობენ, რადგან ქრისტე, როგორც ეკლესიის თავი, თავადვეა ამ სხეულის მაცხოვარიც, ყველა დროისა და ეპოქის მორწმუნეთა მაცხოვარი.

ქრისტეს „აღვსება“ სხვა გაგებასაც მოიცავს თავის თავში; ესაა ერთობა მიწიერი და ზეციური ეკლესიისა ქრისტეს პიროვნებაში, რაც პირდაპირ უკავშირდება ქრისტეში ყოველივეს თავმოყრის შესახებ სწავლებას. არც სამოციქულო სწავლება და არც პატერიკული გაგება „აღვსებაში“ არ გულისხმობს მხოლოდ შეკრებით გაგებას, როგორც რაოდენობით გამოხატულებას, არამედ ქრისტესა და ეკლესიის ერთობასა და ურთიერთდამოკიდებულებას; რო-

17 გრიგოლ ნაზიანზელი PG 36, 294.

18 ეფეს. 1.22.

გორც იოანე ზიზიულასი ამბობს, – „ერთის სრული მყოფობა სხვაში“<sup>19</sup>, ანუ ქრისტესი ეკლესიაში და ეკლესიისა ქრისტეში. ეკლესია არის ქრისტეს აღვსება, რადგან წარმოადგენს სრულ, სავსე ქრისტეს<sup>20</sup>, როგორც მსხნელს, მესიას, ახალ კაცს, ახალ ადამსა და როგორც ღმერთკაცს. ამიტომ ეკლესია არის ქრისტეს აღვსება და ქრისტეც ეკლესიის აღვსებაა. აქედან გამომდინარე, ეკლესიის არსებასაც და მყოფობასაც ქრისტესთან და ქრისტეში ერთობა განსაზღვრავს. ეკლესიის ქრისტესთან აბსოლუტური ერთობა არის წყარო და წინაპირობა ეკლესიაში არსებული ყოველი ერთობისა. ქრისტეს, როგორც ეკლესიის თავის, ღმერთადამიანური ჰიპოსტაზის ერთობა მისივე ღმერთადამიანური სხეულის ერთობის საფუძველი და არსია, და ეს სხეული ერთადერთი და განუმეორებელია. ქრისტე ასევე წარმოადგენს ეკლესიის ცხოვრების წყაროს და თავად არის ცხოვრება. ქრისტეა მისი სხეულის, ანუ ეკლესიის სიწმინდის წყარო და თავად სიწმინდეც. ის არის ეკლესიის სხეულის მსხნელი და ამ სხეულის ყოველი წევრის ხსნა და ცხონება; ქრისტეა ეკლესიის არსებობისა და ცხოვრების ძირი და წყარო და მასში არსებული ყოველი სიკეთის მიზეზი<sup>21</sup>. შესაბამისად, ქრისტე შეიმოსავს მთელ ეკლესიას და, იმავდროულად, ამ ეკლესიის ყოველ წევრსაც ნათლობის საიდუმლოს აღსრულებისას<sup>22</sup>. პავლეს სიტყვებში – „ცხოველ არღარა მე ვარ, არამედ ცხოველ არს ჩემ თანა ქრისტე“<sup>23</sup>, – ნათლად ჩანს მთელი ეკლესიისა და მისი ყოველი წევრის ცხოვრების საიდუმლო.

19 „ეკლესიის ერთობა“, გვ. 100.

20 „ეკლესიის ერთობა“, გვ. 102.

21 ეფეს. 5.23: „ქრისტე თავ არს ეკლესიისა, და იგი თავადი არს მაცხოვარი გუამისა“; იოანე ოქროპირი, PG 61, 69-73.

22 გალ. 3.27: „რავდენთა ქრისტეს მიმართ ნათელ-იღეთ, ქრისტე შეიმოსეთ“.

23 გალ. 2.20.

აქედან გამომდინარე, ეკლესიის ცხოვრებისა და არსების საიდუმლო არ მდგომარეობს „სხეულში“ ან მის ყოველ ასოებში, ან მათ თანაზიარებაში, არამედ მხოლოდშობილი ძის ზიარებაში, რომელიც არის პირმშო მრავალ ძმას შორის<sup>24</sup>. პავლე მოციქულის ამ სწავლებას ეფუძნება შემდგომი ხანის მთელი პატერიკული გაგებაც ეკლესიის შესახებ, რომ სადაცაა ქრისტე, იქაა კათოლიკე ეკლესია. შესაბამისად, ეკლესიის კათოლიკეობის ანუ საყოველთაოობის წყარო და არსი იესო ქრისტეა. საყოველთაოობაში მოიაზრება ეკლესიის ერთობაც, მთლიანობაცა და იდენტურობაც, რადგან ქრისტემ „ყოველივე ყოველსავე შინა აღავსო“<sup>25</sup>. ეს საყოველთაოობა გამოაჩენს კიდევ ქრისტეს მთელ საიდუმლოს. და ეს ეკლესიის მთელი საიდუმლო მის ყოველ განზომილებაში მოიცავს პავლეს ფრაზას – „ქრისტე იესოში“. ეს ალბათ ყველაზე ხშირად განმეორებული ფრაზაა მის ეპისტოლეებში. მაგრამ, იმავდროულად, იესო ქრისტეში მთელი ეკლესია ერთიანდება წმინდა სამებასთან. ამიტომაც, როგორც სამოციქულო, ისე პატერიკული ტრადიციაც არასოდეს განაცალკევებს ქრისტეს მამისა და სულიწმიდისაგან. „ქრისტე იესოს მიერ“ იმავდროულად ნიშნავს ღმერთში ანუ წმინდა სამებაში მყოფობას; და ამდენად, ეკლესიის საყოველთაოობის შესახებ სწავლებას ტრიადოლოგიური შინაარსი აქვს, ანუ მიემართება წმინდა სამებას, რომლის ეკლესია არის „შექმნილი“ და დაბადებული „ქრისტე იესოს მიერ“<sup>26</sup>. ამდენად, ეკლესია არის წმინდა სამების ქმნილი ხატი<sup>27</sup>. თუკი ეკლესია თანაზიარებაა მხოლოდშობილ

24 რომ. 8.29.

25 ეფეს. 1.23.

26 ეფეს. 2.10.

27 კოლ. 3.10.

ძესთან, მის სხეულთან, მაშინ ეს წმინდა სამებასთან თანაზიარებაცაა, რაც კარგად ჩანს პავლე მოციქულის სიტყვებშიც, რომელიც ყოველ ევქარისტულ მსახურებაში წარმოითქმება ამ თანაზიარების დასადასტურებლად<sup>28</sup>.

ეკლესიის ღმერთკაცობრივ სხეულში მრავალი წევრია, რომლებიც თავისთავად ქრისტეს ნაწილები არიან, თავად ქრისტე კი თავია ამ სხეულისა, ანუ ეკლესიისა<sup>29</sup>. რადგანაც მისი სხეულის წევრები ვართ, ამ სხეულის ერთიანობისა და მთლიანობის გამო ერთმანეთის წევრებიც ვართ, ანუ როგორც ყოველივე ამას პავლე მოციქული ამბობს, ვართ „თანა-ჯორჯ იესოს ქრისტე მიერ“<sup>30</sup>. ამ სხეულის თავი ქრისტეა, ხოლო ჩვენ – „თანა-ჯორჯ“ მისი, მაგრამ „თანა-ჯორჯ“, უპირველესად, ქრისტესი მის სხეულში და შემდგომ – „თანა-ჯორჯ“ ერთმანეთთან. ამიტომაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ეკლესიის წევრად გახდომა და ქრისტეს სხეულის ნაწილად გახდომა იდენტურია; რეალურად კი მეორე პირველის წინაპირობაა და ამიტომაც წინუსწრებს მას. შესაბამისად, ქრისტესთან შეერთებისათვის ადამიანი ეკლესიის წევრი ხდება, რადგან ქრისტეა ის, ვინც შემოკრებს მორწმუნეებს თავის სხეულში. ქრისტე, როგორც ეკლესიის თავი და მაცხოვარი<sup>31</sup>, სულიწმიდის მაღლით, ნათლობისა და საღვთო ევქარისტის მეშვეობით აერთიანებს თავის სხეულში ახალ წევრებს, რომელნიც სარწმუნოების მიერ განიკუთვნებენ ქრისტეს გამომხსნელობით მაღლსა და გამომხსნის ყველა ნაყოფს და ხდებიან ქრისტეს წევრები,

28 2 კორ. 13.13: „მაღლი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და სიყვარული ღმრთისა და მამისაჲ, და ზიარებაჲ სულისა წმიდისაჲ თქუენ ყოველთა თანა“.

29 რომ. 12.5: „ყოველნი ერთ გუამ ვართ ქრისტეს მიერ, ხოლო თვთოეული ურთიერთას ასობე ვართ“.

30 ეფეს. 3.6.

31 ეფეს. 5.23.



მისი სხეულის წევრები, რომელიც არის ეკლესია და ქრისტიანების თანაზიარება. ყველა ამ ქმედებაში ჩანს, რომ ადამიანის გამოსხნა არ ნიშნავს მხოლოდ ქრისტეში ერთობას ეკლესიის გარეშე. ეკლესია არის ქრისტეს იგივე გამომხსნელობითი საქმე, მისი სხეული და აღვსება. მრავალგზის ქრისტედ იწოდებაო პავლეს მიერ ეკლესია, – ამბობს გრიგოლ ნოსელი<sup>32</sup>. თითოეული ჩვენგანის, როგორც ქრისტეს წევრების ადგილი მის სხეულში, ანუ ეკლესიაში, მსგავსია ადამიანის სხეულის ასოების პოზიციისა<sup>33</sup>, როგორც ამას თავად ქრისტე განმარტავს. სხეულის ასოები არ ქრებიან ამავე სხეულის მთლიანობასა და ერთობაში; არც სხეული ნაწილდება მათი სიმრავლის გამო. როგორც პავლე მოციქული ამბობს: „თვითოეული ურთიერთას ასოებ ვართ“<sup>34</sup>, ხოლო იოანე ოქროპირი დაამატებს, რომ „მრავალში ერთია და ერთში მრავალი“<sup>35</sup>. ყოველი წევრი, რომელიც ნათლობის მიერ ორგანულად შეუერთდა ეკლესიის სხეულს და წილმქონეობს მაცხოვრის საქმესა და ცხოვრებაში, არის თანასწორი ყველა სხვა წევრთან მიმართებით და ღვთის წინაშე; რადგან ყოველი მათგანის უფალი, მაცხოვარი და თავი ერთია, რომელიც სულიწმიდის თანამოქმედებით ანიჭებს ცხოვრებასა და ცხოვრებას თითოეულ წევრს, და საბოლოოდ შეკრავს და შეართებს მათ ერთმანეთში სიყვარულით, რომელიც „განფენილ არს გულთა შინა ჩუენთა სულითა წმიდითა“<sup>36</sup>. ქრისტეც რწმენის ძალისაგებ

32 მოსეს ცხოვრება, PG 44, 385.

33 1 კორ. 12.12-28; ეფეს. 4.15-16; რომ. 8.29.

34 რომ. 12.5.

35 1 კორ. 12.12: „ვითარცა-იგი გუამი ერთ არს, და მრავალი ასოები აქუს, და ყოველი იგი ასოები ერთისა მის გუამისაჲ, მრავალდა თუ არს, ერთ გუამვე არს; ეგრეცა ქრისტე“; PG 61.250.

36 რომ. 5.5.

მკვიდრობს მორწმუნეთა გულებში და ამ მორწმუნეებს სიყვარულით შეაკავშირებს, რომ თითოეულმა შეიცნოს ყოველგვარ ადამიანურ ცოდნას აღმატებული „სიყვარული ქრისტესი“<sup>37</sup> ეკლესიის სხეულში, რომელიც არის ქრისტეს აღვსება. როგორც ცხოვრება, ყოველი სიკეთე და მადლი მოდის ქრისტესაგან, მსგავსად, ქრისტეს სიყვარული მოიცავს მის მთელ სხეულს და ყველა წევრს ამ სხეულისა ერთად და თითოეულს ცალ-ცალკე, და ამ გზით ქრისტე შეანაწევრებს, შეამტკიცებს და აღავსებს მის სხეულს სიყვარულით<sup>38</sup>, რათა ეკლესია იყოს „სიყვარულის ზიარება სიყვარულის სხეულში“<sup>39</sup>. ამ სიყვარულის გამოვლენაა ის მზრუნველობა, რომელსაც ეკლესიის წევრები ერთმანეთის მიმართ ადასრულებენ<sup>40</sup>. ეს ის სიყვარულია, რომელიც „სულგრძელ არს და ტკბილ; სიყვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არა მადლოინ, არა განლაღნის, არა სარცხვნელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეჰრაცხის ბოროტი...“<sup>41</sup>.

ეკლესიის ყოველი წევრის ერთობა ქრისტეს სხეულში, ამ სხეულის თავში, სულიწმიდაში, ცხოვრებასა და მადლში, ერთ სარწმუნოებასა და სიყვარულში, და ბოლოს, საღვთო ევქარისტიის საიდუმლოში, – არის საწინდარი და გარანტია ადამიანის ცხოვრებისა. „ნუ განეშორები ეკლესიას, რადგან შენი ხსნა ეკლესიაშია“, – მიმართავს მორწმუნეებს იოანე ოქროპირი<sup>42</sup>. ადამიანის სხეულის ასოების არსებობა არა

37 ეფეს. 4.15-17.

38 ეფეს. 4.16.

39 იოანე ოქროპირი, PG 62, 79.

40 1 კორ. 12.25-26.

41 1 კორ. 13.4-8.

42 PG 52, 398.

იმდენად მათ საკუთარ ბუნებაზე და მოკიდებული, რამდენადაც მათ ორგანულ ერთობაზე ერთ მთლიან სხეულში; მაგრამ თუ რომელიმე მათგანი განცალკევდება სხეულისაგან – დაიღუპება. მსგავსად აღესრულება ეკლესიის სხეულის შიგნითაც; ადამიანის ცხოვრებისათვის აუცილებელია მისი ერთობა ქრისტესთან, რადგან ქრისტეა ჩვენი ცხოვრების წინამძღვარი, ეკლესიის სხეულის თავი და მაცხოვარი; ხოლო ეკლესია, როგორც მაცხოვრის მისტიკური სხეული – არის გამოხსნის სხეული და ყოველი ჩვენგანის დედა<sup>43</sup>. როგორც ადამიანის სხეულშია მრავალი ასო, ზოგი დიდი და ზოგი პატარა, ზოგი მეტად მნიშვნელოვანი და ძვირფასი და ზოგიც ნაკლებ, მსგავსადვეა ეკლესიაშიც მრავალი წევრი, რომელთა შორისაც განსხვავებაა და განსხვავებაა ნიჭებს შორისაც და იმ საქმეებს შორის, რომელთაც ისინი ეკლესიის სხეულში ადასრულებენ. მოციქულებს, ეპისკოპოსებს, ხუცეებსა და დიაკვნებს განსაკუთრებული მსახურება და პასუხისმგებლობა აქვთ, როგორც „ღმრთის მსახურთ“<sup>44</sup>; ამიტომაც ღმერთმა მათ უკანასკნელი ადგილი განუჩინა, როგორც ერისკაცებისათვის მონებს ქრისტესათვის<sup>45</sup>, რათა გულწრფელად იქადაგონ ღმერთთან შერიგების სიტყვა<sup>46</sup>. მაგრამ ეკლესიაში ქრისტეა უპირატესი მოციქულიც, მღვდელმთავარიც და მწყემსიც; ის მუდამ მოქმედებს, როგორც ეკლესიის სხეულის თავი, რადგან მისია პირველობა და მთავრობა ეკლესიის სხეულის მოქმედებაში<sup>47</sup>. ეს კი

43 გალ. 4.26.

44 2 კორ. 6.4.

45 1 კორ. 4.9; 9.19; 2 კორ. 4.5: „რამეთუ არა თავთა თვსთა ვქადაგებთ, არამედ ქრისტეს იესოს, უფალსა; ხოლო თავთა ჩუენთა მონად თქუენდა იესო ქრისტესთვის“.

46 2 კორ. 5.19.

47 კოლ. 1.18: „და იგი არს თავი გუამისა მის ეკლესიისად, რომელი არს დასაბამი, პირმშოი მკურნითი, რაჲთა იყოს იგი თავადი ყოველსა შინა მთავარ“.

ნიშნავს, რომ მოციქულები, ეპისკოპოსები, მოძღვრები, მწყემსები, მღვდლები და დიაკვნები მისგან იღებენ მსახურებას, ძალაუფლებასა და მადლს, მაგრამ მათი ეს ძალაუფლება არსებობს არა ქრისტეს ძალაუფლების პარალელურად, არამედ მასთან იგივედება, ანუ ისინი არიან ქრისტეს ძალაუფლების მსახურნი და მატარებელნი<sup>48</sup>. ქრისტე მოქმედებს და ეკლესიაში ყოველივეს სულიწმიდით აღასრულებს; ამიტომაც ამბობს პავლე, რომ მოციქულთა კერძო საქმეებისა და სხვადასხვა ნიჭის დაყოფას იძლევა სულიწმიდა<sup>49</sup>.

ეკლესია არ არის უპიროვნო სხეული, არამედ ღმერთ-ადამიანური სხეული, რადგან ისინი, ვინც მას შეადგენენ – სულიერი ადამიანური პიროვნებები არიან და არა უბრალოდ წევრები, ბუნებრივი სხეულის ასოების მსგავსად. ადამიანის ბუნებითი სხეულის ასოებთან ეკლესიის წევრთა შედარება საუკეთესო მაგალითია, თუმცა, არ შეიძლება ამ სხეულის ბუნების კანონებს დამორჩილებულ სხეულთან გაიგივება, რომელმაც არ იცის სიყვარული, რადგან ბუნების აუცილებლობითი კანონებით მოქმედებს, ხოლო სიყვარული თავისუფალი, სულიერი პიროვნებებისათვისაა დამახასიათებელი. ამიტომაც ეკლესიის სხეულის გაგება უფრო აღმატებულია, ანუ ღმერთადამიანურია, რადგან თავისუფალი პიროვნებების თანაზიარებაა. ქრისტე არის „პირმშო მრავალთა შორის ძმათა“<sup>50</sup>; როგორც გრიგოლ პალამა იტყობდა, ის არის განღმრთობის თანაზიარება<sup>51</sup>, ანუ ღმერთის თანაზიარება ადამიანებთან. ეკლესიის საი-

48 იოანე ოქროპირი, PG 60, 624.

49 1 კორ. 12.11.

50 რომ. 8.29.

51 გრიგოლ პალამა, Χρήστου, ტ. 2, გვ. 148.

დუმლო სწორედ პიროვნებათა თანაზიარებაა ქრისტეს ღმერთადამიანურ პიროვნებასთან და იმგვარად, რომ არც ერთი ადამიანური პიროვნება არ ქრება ამ თანაზიარებისას.

ქრისტესა და ეკლესიის, როგორც სხეულის უკეთ გაგებისათვის, პავლე მოციქული ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში საუბრობს და ეკლესიას ქრისტეს სძალს უწოდებს. ქორწინების საიდუმლოს დროს ცოლი ხდება თავისი ქმრის სხეული, ანუ „ერთ ჳორც“<sup>52</sup>. შესაბამისად, ქორწინება დიდი საიდუმლოა, რომელსაც პავლე მოციქული ქრისტესა და ეკლესიას შორის კავშირს ადარებს. ქორწინების საიდუმლოში კაცი და ქალი არიან არა ორნი, არამედ ერთნი: პირველი თავი, ხოლო მეორე სხეული<sup>53</sup>. ამდენად, ქორწინება არის ქრისტეს ეკლესიაში მყოფობის სახე, რადგან ეკლესია ქრისტეს სძალია და, შესაბამისად, ეკლესიის აღვსებაც ქრისტეს სძალია, რადგან, ქრისტეს სძალი იქნება არა მხოლოდ ეკლესია, არამედ ამ აღვსების თითოეული წევრიც, ყოველი მორწმუნე და პიროვნება ამ ეკლესიის ერთობაში. ამიტომაც ეკლესიის ყოველი წევრის თავი არის ქრისტე. მაგრამ, როგორც ქორწინებისას არ უქმდება მეორის, ანუ ცოლის პიროვნება, რომლის თავიც ხდება მისი ქმარი, მსგავსადვე ეკლესიაში, მისტიკურ ქორწინებაში, არ უქმდება სძლის, ანუ ადამიანთა პიროვნებების მყოფობა, რომელნიც ამ სძალს შეადგენენ; და ეკლესია – ქრისტეს სძალი – წარმოდგება როგორც პიროვნებათა სიმრავლე, ერთობა, რომელსაც ერთი სხეული აქვს – ეკლესიის სხეული, ქრისტეს სხეული. ეს არის ქრისტესა და ეკლესიას შორის დიდი საიდუმლოს პავლესეული გაგება.

52 ეფეს. 5.31.

53 იოანე ოქროპირი, PG 54, 388.

ეკლესიის წიაღში ყველაზე სრულყოფილად განხორციელდა სამპიროვნული ღმერთისა და ადამიანის ერთობა, ადამიანური პიროვნულობის გაქრობის გარეშე. ეკლესია ყველგან და ყოველთვის იესო ქრისტეა და ყოველი ერთ არიან „ქრისტე იესოჲს მიერ“<sup>54</sup>. ეს ნიშნავს ღმერთისა და ადამიანების განუყოფელ ერთობას, რომელიც ქრისტეს სხეულში – ეკლესიაში აღესრულება. ეს ერთობა არაა „სოფლისა ამისგანი“<sup>55</sup> და განუზომლად აღემატება თავისი თვისებებითა და ხარისხით ნებისმიერ მიწიერ ორგანიზმს, რადგან ხატია და ანარეკლი სამპიროვნული ღმერთისა<sup>56</sup>.

ამრიგად, პავლე მოციქულისა და მთელი პატერიკული ტრადიციის მიხედვით, ეკლესია არის ქრისტეს სხეული და მისი აღვსება, რომელიც (ქრისტე) თავად, თავისი მყოფობით ყველას და ყოველივეს აღავსებს. ამიტომაც არ არსებობს უკეთესი განმარტება ეკლესიისა, ვიდრე მისი ქრისტეს სხეულად გაცხადება, რაც ეკლესიოლოგიის ფუნდამენტი და მისი მთავარი პრინციპია. ეკლესიოლოგიის მთელი სიმძიმე მოდის ქრისტეზე, რომელიც არის საძირკველი, ქვაკუთხედი და საწყისი ეკლესიისა, მისი სხეულის მხსნელი, ეკლესიისა და ყოველი სულის საღვთო სიძე, მღვდელმთავარი, მწყემსი, მოციქული და მსახური, ყოველივეს აღმსრულებელი ეკლესიის სხეულში. მისი (ქრისტეს სხეულის) წევრები კი, რადგანაც ერთ სხეულს შეადგენენ და ყოველგვარ სიკეთეს ამ სხეულის თავისაგან იღებენ, ამ საეკლესიო ერთობაში თანასწორნი არიან; მაგრამ რადგანაც ასე ინება ღმერთმა, მათ აქვთ

54 გალატ. 3.28.

55 იოან. 17.14.

56 იოან. 17.21: „რაჲთა ივინიცა ჩვენ შორის ერთ იყვნენ“.

სხვადასხვა ნიჭი და მისია და ამიტომაც არსებობს მათ შორის განსხვავებები, საიდანაც მოდის საეკლესიო იერარქია. ეს განსხვავებები კი სულაც არ არღვევს ეკლესიის, როგორც ქრისტეს სხეულის ერთობას, რადგან ქრისტეა ყოველივე და ყოველივეში<sup>57</sup>. შესაბამისად, ქრისტეში, როგორც ღმერთისა და ადამიანის ერთობაში, ეკლესია წმინდა სამების ხატია.

როგორც არაერთგზის აღვნიშნეთ, ეკლესიოლოგიის უმთავრესი ხასიათი არის ეკლესიის, როგორც ქრისტეს სხეულის გაგება, რასაც საღვთო ევქარისტის საიდუმლოსთან მივყავართ, რაც არის ზიარება ქრისტეს სისხლთან და ხორცთან. ეს მჭიდროდ აკავშირებს ერთმანეთთან ეკლესიასა და ევქარისტიას. ქრისტეში უხილავად იდენტურობა ეკლესია, როგორც მისი სხეული ევქარისტულ სხეულთან<sup>58</sup>. ევქარისტული ეკლესიოლოგიის უმთავრესი ნიშანი შემდეგია: როგორც უფალი და მისი სხეულია ერთი და შეუძლებელია მათი განყოფა, მსგავსადვე, ქრისტეს პიროვნებაში ეკლესია და საღვთო ევქარისტია მისტიკურადაა ერთიანი მის სხეულში. ეკლესიის ბუნება ევქარისტულია და, თავის მხრივ, ევქარისტია ეკლესიის საიდუმლოს წარმოადგენს; რეალურად, ეკლესიაც და ევქარისტიაც არის ქრისტეს სხეული<sup>59</sup>. საღვთო ევქარისტია მაცხოვრის საიდუმლო სერობისას დგინდება ჩვენივე ცხოვებისათვის; ამიტომაც განუყოფელი კავშირია გამოსხნას, ეკლესიასა და ევქარისტიას შორის<sup>60</sup>. მაშასადამე, ქრისტე არაა მხოლოდ მაცხოვარი, არამედ თავად ცხოვება

57 კოლ. 3.11.

58 იოანე ქოროპირი, PG 61, 671.

59 კირილე ალექსანდრიელი, PG 74, 558.

60 მათ. 26.28-29; ლკ. 22.15-20.

და გამოხსნა, არაა ეკლესიის მხოლოდ თავი, არამედ თავად ეკლესია; ის არის საღვთო ევქარისტიაც, რომელიც ქრისტეს მთელ საიდუმლოს გააცხადებს. რამდენადაც ეკლესია და ევქარისტია იდენტურნი არიან ქრისტეში, იმდენად უძველესი და უარსებითესი საიდუმლოა საღვთო ევქარისტია, რომელიც არის ეკლესიისა და ქრისტეს, ეკლესიის წევრთა და ქრისტეს ერთობის საიდუმლო ევქარისტიულ მსახურებაში<sup>61</sup>. მორწმუნეების ეკლესიაში ერთობა, ანუ ეკლესიის ერთობა, რომელიც ეკლესიის წევრთა ერთობით გაცხადდება, არის თავად ქრისტე. ეკლესიას არა აქვს თავის თავში სხვა რამ საწყისი და მიზეზი ამ ერთობისათვის, გარდა ქრისტესი. შესაბამისად, მორწმუნეების თანაზიარება საღვთო ევქარისტიაში მათ შეაერთებს ქრისტესთან და, იმავდროულად, ერთმანეთთან. საღვთო ევქარისტია არის ეკლესიის ცხოვრება, ცხოვრების პური, რომელიც საუკუნო ცხოვრებას აძლევს მორწმუნეებს<sup>62</sup>. ისინი, ვინც ამ პურს ეზიარებიან, ხდებიან ერთი სხეული ერთი ქრისტეს მიერ, რომელიც მკვიდრობს ევქარისტიულ მსახურებაში<sup>63</sup>. ევქარისტიის საიდუმლო არის ეკლესიის ქრისტესთან უდიდესი და უმჭიდროესი ერთობისა და, იმავდროულად, ეკლესიის, როგორც ქრისტეს სხეულის წევრთა შორის ერთობის გამომხატველი.

61 იოანე ზიზიულასი, „ეკლესიის ერთობა“, გვ. 38.

62 იოან. 6.51-52.

63 იოანე ზიზიულასი, „ეკლესიის ერთობა“, გვ. 115-118.



## რჩეულობისა და ექსკლუზივიზმის ბიბლიური გააზრება

გიორგი გვასალია

ყოველი პიროვნების, საზოგადოებისა თუ ერის აზროვნებაში გარკვეული მიზეზების გამო ჩნდება კითხვა სამყაროსთან ურთიერთობის შესახებ. ამ დროს ობიექტი თავად განსაზღვრავს ხოლმე ურთიერთობას სუბიექტისადმი, რის გამოც ის თავს ერთგვარად განკერძოებულად წარმოიდგენს. სწორედ ეს განკერძოებულობა, პიროვნების, საზოგადოებისა თუ ერის აზროვნებაში ხშირად ქმნის განსაკუთრებულობის, გამორჩეულობის იდეას. მაგალითად, ზოგიერთებს მიაჩნიათ, რომ ისინი გამორჩეულნი არიან საზოგადოებისაგან, საზოგადოების ნაწილი მიიჩნევენ, რომ ის გამორჩეულია მთელი ერისაგან, ხოლო ერს შეიძლება მიაჩნდეს, რომ ის მთელ მსოფლიოში გამორჩეულია სხვა ხალხებისაგან. ალბათ არ არსებობს ქვეყნად ერი, რომლის

ისტორიაშიც გამორჩეულობის ეს იდეა ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ნაციონალური იდეოლოგიის გამსაზღვრელი არ ყოფილიყო. ისიც შესაძლებელია, რომ ერებისათვის რჩეულობის იდეა ნაციონალური თვითმყოფადობის გამსაზღვრელი იყოს და ამიტომაც ამ იდეის დაცვასა და პროპაგანდაზე აფუძნებდნენ მომავლის თავიანთ ხედვას. მსგავსი რამის თქმა შეიძლება საზოგადოებაზეც. საზოგადოების გარკვეული ნაწილისათვის ხშირად აუცილებელი ხდება ელიტურობისა და განსაკუთრებულობის მანტიით შემოსვა, რათა სოციალური პატივი, გამორჩეულობა თუ ერისადმი მსახურების ექსკლუზიური ნიში წარმოაჩინოს. იგივე პროცესი მიმდინარეობს პიროვნების ცხოვრებაშიც, როდესაც განსაკუთრებულობის განცდა ადამიანისათვის ხშირად ხდება მიზნის მიღწევის ძირითადი ფსიქოლოგიური მამოძრავებელი ძალა. თუმცა, გამორჩეულობას შეიძლება სხვა მხრიდანაც შევხედოთ. მაგალითად, პიროვნების გამორჩეულობა შეიძლება გაცხადდეს იმით, რომ მას მთელი არსებით ჰქონდეს გააზრებული სხვისთვის მსახურების აუცილებლობა; საზოგადოების ნაწილი შეიძლება აღძრული იყოს ერის მსახურების განსაკუთრებული მოვალეობის გრძნობით და ერიც, შესაძლებელია, თაობიდან თაობაში ამქვეყნად მისთვის დაკისრებული მისიის შესრულების ისტორიულ საზრისს უღრმავდებოდეს.

ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობა შესაძლებელია სხვადასხვა მიმართულებით იქნეს განხილული, რაც ერთი მცირე სტატიის ფარგლებში ვერ განხორციელდება. ამიტომ ამ ეტაპზე ვისაუბროთ რჩეულობის ნაციონალური გააზრების შესახებ, რომელიც სხვადასხვა ისტორიულ დროს ჩნდება ხოლმე ამა თუ იმ ერის ცნობიერებაში, განსაზღვრავს მის

ნაციონალურ ხასიათს და ეპოქების განმავლობაში ვერ ეძლევა მივიწყებას. წარმოდგენილი საკითხი კი განვიხილოთ რჩეულობის იდეის ორი მაგალითის შედარების ანალიზის ფონზე: ჯერ წარმოვადგონოთ რჩეულობის იდეა ელინური სივრცის მაგალითზე, შემდეგ კი დავუკვირდეთ ძველი ისრაელის რჩეულობის ნიშნებს და ყურადღება მივაქციოთ ბიბლიურ უწყებას ამ მოვლენის თავისებურების შესახებ.

ელინური ეპოქა წარმოვადგინოთ ე. წ. პლატონური ხანის მაგალითზე, რომელიც იმდენად ქრონოლოგიურად არაა, რამდენადაც ისტორიული მოვლენებით იფარგლება. კერძოდ, მხედველობაში ვიქონიოთ ის სოციალურ-კულტურული ფონი, რომელიც ანტიკურ სამყაროში პერიკლესა და ალექსანდრე მაკედონელის გარდაცვალებით სრულდება. მოკლედ აღვნიშნავთ იმ საზოგადოებრივი წყობის რთული იერარქიული ერთობის შესახებ, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ეთნოსების სახელითაა ცნობილი და ასევე ძლიერ მოკლედ მათ ელიტოლოგიურ ხედვასაც შევხებით.

უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ის, რომ ელინები, რომლებიც პოლისებში ცხოვრობდნენ, არ აღიარებდნენ ნაციონალურ ან რასობრივ განსაკუთრებულობას, ამ სიტყვის თანამედროვე გააზრებით. ისინი სამყაროს უფრო ცივილიზებულ და ბარბაროსულ ნაწილებად ჰყოფდნენ<sup>1</sup>. სამყარო, რომელიც ბერძნულად არ მეტყველებდა, ელინებს დაბალგანვითარებულებად მიაჩნდათ და ამის გამო მათ ფონზე თავს ცივილიზებულად მიიჩნევდნენ. სწორედ ამ შეხედულებას ეფუძნებოდა იდეა ელინური ცივილიზაციის განსაკუთრებულობის შესახებ. ამ ნიშნით ელინები გამოწინააღმდეგებდნენ. ეგვიპტელებიც, რომლებიც მი-

1 Кнабе Г.С. Древни Рим - история и повседневность. М., 1986. С.20;

იჩნევდნენ, რომ მსოფლიოში უძველესი ეთნოსი იყო, უცხო ენაზე მოლაპარაკე ხალხებს დაბალგანვითარებულად თვლიდნენ და, შესაბამისად, საკუთარი თავი მათზე უკეთესად წარმოედგინათ. რომაელებსაც ანალოგიური შეხედულებები ჰქონდათ იმ ხალხებზე, რომლებთანაც ომობდნენ და სწორედ ამ შეხედულების საფუძველზე ქმნიდნენ საკუთარი გამორჩეულობის იდეას.

ელინური ეთნოფილოსოფიის ცენტრში დგას იდეა, რომლის თანახმადაც ელინები წარმოდგენილია როგორც ელიტარული ეთნოსი, ხოლო დანარჩენი – ბარბაროსები – ე. წ. „ეთნიკურ მასა.“ პლატონის თანახმად, მის მიერ „სახელმწიფოში“ აღწერილი იდეალური საზოგადოებრივი წყობა მხოლოდ ბერძნებს შეუძლიათ რეალობად აქციონ, ხოლო სხვა ხალხები, რომლებსაც შესაბამისი კულტურა და ცოდნა არ გააჩნიათ, ვერ შეძლებენ ამგვარი გონიერი წყობის დამყარებას. საინტერესოა, რომ პლატონისათვის სამხედრო კონფლიქტი, რომელიც ბერძენსა და უცხო ტომებს შორის მიმდინარეობს, საკუთრივ „ომის“ სახელით იწოდება, იმავე სახის კონფლიქტი ელინთა შორის კი „საოჯახო დავადაა“ სახელდებული და თუკი პირველის შემთხვევაში მტრისადმი სიძულვილის გამოხატვა და დატყვევებულთა მონებად გაყიდვა სრულიად დასაშვებია, მეორე შემთხვევაში მსგავსი რამის კეთება ელინს არ ეკადრება. არისტოტელეც ალექსანდრე მაკედონელს ურჩევს, რომ მის მიერ დაპყრობილ ხალხებში განარჩიოს ელინი და ბარბაროსი. ელინები მართოს როგორც წინამძღვარმა, ხოლო ბარბაროსები – როგორც დესპოტმა; ელინებზე იბრუნოს როგორც მეგობრებსა და ნათესავებზე, ხოლო ბარბაროსებს მოეპყროს როგორც პირუტყვებს<sup>2</sup>.

2     Плутарх. Об удаче и доблести Александра. - В кн.: Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре. М., 1993. С.432;

ეთნოსის ექსკლუზივიზმი უშუალოდ პოლისის განსაკუთრებულობის აღქმას უკავშირდება. არის რა სხვისაგან გამორჩეული და განსაკუთრებული ერთი კონკრეტული ეთნოსი, ის პოლისიც, სადაც ეს ეთნოსი მკვიდრობს და ვითარდება, ასევე განსაკუთრებულია და სხვებზე უფრო დაწინაურებულია. ამ პოლისის გამორჩეულობის ნიშანს ანიჭებს ეთნოსის რჩეულობა და, შესაბამისად, იმისათვის, რომ მისი მარადიულობა დაცულ იქნეს, აუცილებელია ამ ეთნოსის მარად წინსვლის აუცილებლობის იდეამ იცოცხლოს. პოლისის გავლენის სფეროს გაფართოება მხოლოდ სამხედრო ძლევამოსილების მაჩვენებელი არ გახლდათ. ეს იყო საშუალება იმისათვის, რომ პოლისით განსაზღვრული ეთნოსი წარდგომოდა გარე სამყაროს როგორც რაღაცა განსაკუთრებული მისიის მქონე. ძირითადად, ეს მისია პოლისის კულტურული და პოლიტიკური ჰეგემონობის სურვილს ეფუძნებოდა და სამყაროს ელინიზირება განსაკუთრებულ მისიად იყო მიჩნეული.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, რაც თვალში საცემია და ჩვენი საკითხისათვისაა საინტერესო, გახლავთ ის, რომ გამორჩეულობის იდეა ელინურ სივრცეში უწინარესად გულისხმობდა იმ მონაპოვრისა და მიღწევების საყოველთაო გავრცელებასა და სხვა ეთნოსებზე გაბატონებას, რაც ამ ეთნოსის რაციონალური მიღწევებით იყო წარმოდგენილი. სხვაზე უკეთესი, გამორჩეული და ღმერთებისათვის მისაღები იყო ის ძლიერი პოლისი, რომელიც სამხედრო თუ კულტურული ექსპედიციებით ახერხებდა სხვის შევიწროებასა და მათზე ბატონობას. რჩეულობის იდეა ელინურ სივრცეში განიმარტება როგორც ექსკლუზიური უფლება და საშუალება, ქვეყნად დამყარდეს

ელინური წესრიგი და ელინური კულტურისა და ერუდიციის წინაშე ქედი მოიდრიკოს სხვადასხვა ქვეყნის ხალხებმა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ანტიკური ხანის ნაციონალური ელიტოლოგიური ხედვა, მიუხედავად მისი გამოვლინების ფორმებისა, ეფუძნება უმთავრეს მიზანს, ქვეყნად მოეწყოს რაღაცა ერთიანი პოლიტიკურ კულტურული სივრცე, სადაც სხვადასხვა ხალხი (ცხადია, თავიანთ ღმერთებთან ერთად) იცხოვრებენ ერთ სივრცეში, დამპყრობელი ეთნოსის დომინირებისა და ბატონობის ქვეშ. სამყაროს ამგვარი ცივილიზებული მოწყობა მხოლოდ რჩეულ ეთნოსს შეუძლია, რომელსაც ევალება კიდევ წარმართოს სამხედრო თუ კულტურული ექსპანსია და ამით თავისი მისია აღასრულოს. ეს მისია კი განისაზღვრება პოლიტიკური ნიშნით და ის მიწიერი მონაპოვრის გაიდიდებას უკავშირდება.

როგორ იაზრებს გამორჩეულობის იდეას ბიბლია და ქრისტიანული რელიგია?

უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ ის, რომ გამორჩეულობის ელემენტი ბიბლიაში მაშინვე იხილვება, როგორც კი ის ადამიანის შექმნის შესახებ დაძრავს სიტყვას. ადამიანს სამოთხეში ევალება სიცოცხლის ხის ნაყოფის მიღება, ბალის დაცვა და კეთილისა და ბოროტის ცნობადის ხის ნაყოფის მიღებისაგან თავის შეკავება. ამ მოვალეობათა გააზრება და შესრულება ადამიანისათვის განღმერთობის წინაპირობად იქცევა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ბიბლია თავიდანვე გვეუბნება ერთ ძლიერ მნიშვნელოვან რამეს, რაც აუცილებელია გავითვალისწინოთ ჩვენი საკითხის განხილვისას: საღვთო შემოქმედებათა რიგში თავიდანვე ჩნდება რჩეული ქმნილების იდეა ადამიანის სახით და ადამიანის ამ გამორჩეულობას იმთავითვე ახლავს მოვა-

ლეობათა მთელი სფერო, რაც გამორჩეულობის კონკრეტულ მიზანს ასაჩინოებს. გამორჩეულობის ამ შემადგენელი ელემენტების უგულებელყოფას ადამიანის რჩეულობის მთელი იდეა სხვა, პრობლემატურ სფეროში გადააქვს. ტრაგედია, რაც ცოდვით დაცემის კონტექსტში გაცხადდება, ბიბლიაში წარმოდგენილია სწორედ ამ მოვალეობათა უგულებელყოფითა და დასახული მიზნის ცრუიდეით გაშინაარსებით. ადამიანი, ვითარცა რჩეული, უარს ამბობს რჩეულისათვის განკუთვნილი მოვალეობის შესრულებაზე, თუმცაღა, მას რჩება რჩეული ქმნილების სტატუსი. მთელი ტკივილი კი, რაც ცოდვით დაცემას მოჰყვება, შინაარსდება უკვე აღნიშნული იდეით: რჩეული ქმნილება განაგრძობს რჩეულობის ნიშნით ცხოვრებას, მაგრამ უკვე მიზანაცდენილი ანუ ღირებულებითად დეზორიენტირებულია.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნავდით, გარე სამყაროსთან ურთიერთობაში გაჩენილი განსაკუთრებულობის იდეა შესაძლებელია როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი კუთხით იქნეს გააზრებული. უნდა ითქვას, რომ გამორჩეულობის დადებითი მოტივი გულისხმობს სწორედ ადამიანის, საზოგადოებისა თუ ერის მოვალეობებზე ორიენტირებას და ამისაგან განსხვავებით, გამორჩეულობის უარყოფითი მხარე გახლავთ ადამიანის, საზოგადოებისა თუ ერის სურვილი, სხვების წინაშე უპირატესობითა და, აქედან გამომდინარე, საკუთარი უფლებებით აპელირებდეს. როდესაც ქრისტიანული რელიგია რჩეულობაზე საუბრობს, აქცენტს მის დადებით გააზრებაზე აკეთებს, რაშიც სწორედ რჩეულის მოვალეობებს უსვამს ხაზს. როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითიდან ვაჩვენეთ, ადამიანის, როგორც ხილული სამყაროს გვირგვინის განსაკუთრებულობა მხო-

ლოდ მაშინ ვლინდება მთელი თავისი მშვენიერებით, როდესაც ის პასუხისმგებელია სამყაროსა და ღმერთის წინაშე და ეს აზრი წმინდა წერილის ფურცლებზე მხოლოდ ადამიანის ცოდვით დაცემის კონტექსტში არ ვლინდება.

რჩეულობის გამოკვეთილი ხაზი მამამთავარ აბრაამის ცხოვრებიდან იწყება. მართალია, მანამდეც შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ ღვთისაგან რჩეული მოდგმის ბიბლიურ ისტორიას, მაგრამ მამამთავარ აბრაამთან მაინც გამოცხადებითი სიტყვა ადასტურებს ამ გამორჩეულობას. მამამთავარ აბრაამის შემდეგ გამორჩეულობის პრობლემა ოჯახის შიგნით იჩენს თავს, როდესაც რამდენიმე შთამომავალს შორის უნდა აირჩეს ერთი, რომელიც მამამთავრის აღთქმის მემკვიდრე იქნება. ადამიანური არჩევანი ხშირად საღვთო განაზრახვით იფარება და აბრაამიდან მოყოლებული წმინდა წერილი არ წყვეტს თხრობას ამ რჩეულობის შესახებ. ძველადღებულ რჩეულთა ნუსხას მათე და ლუკა მახარებლები გვაწვდიან და შეიძლება ითქვას, რომ ძველი აღთქმის საღვთო ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა ამ სიაში წარმოდგენილ პიროვნებათა საოცარი ბიოგრაფიების სუფიერი კრებული. ერთი ძირითადი ნიშანი, რომელიც რჩეულობას განსაზღვრავს და მამიდან შვილზე ამ რჩეულობის ხაზს აგრძელებს, გახლავთ არა მარტივად ბიოლოგიური შთამომავლობითი კავშირი პატრიარქთან, არამედ მისი ღირებულებითი ანუ სააზროვნო მემკვიდრეობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მომავალ თაობაში პიროვნება რჩეული ხდება არა იმის გამო, რომ ის ძეა დიდი მოღვაწისა, არამედ იმიტომ, რომ ის იმგვარად აზროვნებს და იმგვარი ფასეულობები აქვს, რომლებიც მის დიდ წინაპარს ჰქონდა. ღირებულებითი მემკვიდრეობა ფარავს და უპირატესობს გვარტომობრივ



მემკვიდრეობაზე და როდესაც ბიბლიური თხრობა რჩეული ერის იდეას შემოგვთავაზებს, ის, უწინარეს ყოვლისა, სწორედ ღირებულებითი მემკვიდრეობის სისავსებზე გვესაუბრება. როგორც კი ძველი ისრაელის წიაღში რჩეულობის იდეა ღირებულებითი არჩევანისადმი გაუცხოვდებოდა და ეს ერთობა დაკარგავდა იმ მოვალეობათა გააზრებას, რომლებიც მათ საღვთო რჩეულობით ევალდებოდათ, იწყებოდა ნაციონალური ექსკლუზიურობის ცრუ იდეების აფიშირება, რასაც უგამონაკლისოდ მოჰყვებოდა ერის ღირებულებითი დემორიენტირება. ფასეულობადაკარგული ერთობა კი ვეღარ ინარჩუნებდა თავისი იდენტობის მარკერებს და იწყებოდა უპირობო კრიზისი, რაც სხვადასხვა სოციალური არეულობითა და სამხედრო აგრესიით იყო გამოხატული. მთელი ტრაგედია კი იმაში ცხადდებოდა, რომ რჩეული ერი იტოვებდა რჩეულობის სტატუსს, თუმცა მისი მოღვაწეობა მიზანს იყო აცდენილი, რადგან თუკი საღვთო განაზრახვით რჩეულობა მოვალეობათა გააზრებასა და გაშინაარსებას გულისხმობდა, ღირებულებითად დემორიენტირებული ერთობა რჩეულობას პრივილეგიათა სფეროში მოიპოვებდა.

მაინც, რა არის რჩეულობის ის ნიშანი, რომლითაც ღმერთმა გამოირჩია მამამთავარი აბრაამი და რაც მუდამ უნდა ჰქონოდათ მხედველობაში აბრაამის ღირებულებით შთამომავლებს?

საქმე ის გახლავთ, რომ საღვთო განგებულება ადამიანის გამოხსნისათვის გულისხმობდა ქვეყნად იმგვარი წიაღის არსებობას, სადაც შენარჩუნებული იქნებოდა მესიის მოლოდინის რწმენა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როდესაც ბაბილონის გოდოლის შენების უტოპიური მცდელობის შემდგომ ქვეყნად სხვადასხვა ენა და, შესაბამისად, სხვა-

დასხვა ნაციონალური და კულტურული ერთეული წარმოიქმნა, მთელ ამ წარმართულ სიტყვლეში აუცილებელი ხდება ერთი იმგვარი წიაღის არსებობა, რომელშიც გამოცხადებითი ჭეშმარიტება იარსებებს და მისი შენახვა და დაცვა ამ ერთობის საიდენტიფიკაციო ნიშანი იქნება. სწორედ ამას გულისხმობს ამ ერთობის გამორჩეულობა: ცოდნა და ხსოვნა გამოცხადებითი ჭეშმარიტებისა და დაცვა იმ ღირებულებებისა, რომლებიც ამ გამოცხადებით ჭეშმარიტებაზე იქნებოდა დაფუძნებული. სწორედ ამ წიაღში უნდა იშვას ის, ვინც გახდება ტაძარი დაუტევნელი ღმერთისა, რათა მისგან ღმერთმა სრულად მიიღოს ადამიანური ბუნება და აღასრულოს კაცთა გამოსხნის საღვთო განგებულება. სწორედ ამაზე მიუთითებს მაცხოვარი სამართელ დედაკაცს, როდესაც ეუბნება: „ხსნა იუდეველთაგან არის“<sup>3</sup>.

ამდენად, ძველი აღთქმის ეპოქაში რჩეული ერის იდეა უშუალოდ იმ სამისიონერო განაზრახს უკავშირდება, რომელიც ამ ერს დაევალა. ძველი აღთქმის ეპოქის თავისებურებიდან გამომდინარე, რჩეული ერის ანუ საღვთო განაზრახის რეალიზების წიაღი ემთხვევა საეკლესიო მსახურების არეალს. ძველი პოლიტიკური ისრაელისა და ძველი აღთქმის ეკლესიის საზღვრები იდენტურია, რადგან ამ ეპოქაში სწორედ ამ ერთი შემოიფარგლება იმ გამოცხადებითი ჭეშმარიტების ცოდნა, რომელზეც ზემოთ მივუთითებდით. შესაბამისად, რაღაცა აზრით, ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეპოქაში, სადაც, როგორც აღვნიშნეთ, სახელმწიფოსა და ეკლესიის და პოლიტიკური და რელიგიური საქმიანობის საზღვრები ერთმანეთს ემთხვევა, ერის რჩეულობა მხო-

3 იოან. 4: 22;

ლოდ პოლიტიკური თუ ნაციონალური ექსკლუზივიზმის ნიშნით მაინც არ არის განსაზღვრული. ის, რაც ამ ერის განსაკუთრებულობას წარმოაჩენს, განსულიერებულია საღვთო განგებულების რეალიზების მისიით. ისრაელის განსაკუთრებულობა მოაზრებულია არა იმის გამო, რომ ის გვარტომობრივი ნიშნით უკეთესია სხვაზე, არამედ იმიტომ, რომ მას, სხვა ეთნოსებისაგან განსხვავებით, უშუალოდ ღვთისაგან ემცნო და დაევალა, თავის წიაღში დაეცვა გამოცხადებითი ჭეშმარიტება. შესაბამისად, როგორც ზემოთ აღვნიშნავდით, ამ ერთობის რჩეულობა მხოლოდ სულიერი მისიის გათვალისწინებით განიხილება: ის რჩეულობას ინარჩუნებს და განვითარების გზაზე დგას, თუკი თავისი მისიის რეალიზება ანუ გამოცხადებითი ჭეშმარიტების დაცვა და მასზე დაფუძნებული ღირებულებათა სისტემით ცხოვრება უპირველეს მოვალეობად იქცევა. ამისაგან განსხვავებით, თუკი ისრაელისათვის რჩეულობის იდეა პოლიტიკური და ნაციონალური ექსკლუზივიზმის ნიშნით აღიბეჭდება, მაშინ ამ ერთობას უპირობო რღვევა და დაშლა ემუქრება.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ისრაელის ბიბლიური ისტორია, როგორც ამაზე უცხადესად მოწმობენ ისრაელის წინასწარმეტყველები, ზემოთ აღნიშნული იდეის მართებულად შენარჩუნებისა თუ დამახინჯების ისტორიაა, რომლის განსაკუთრებულად ცხად გამოხატულებას ვპოვებთ მაცხოვრის ამქვეყნიური მსახურების სახარებისეულ თხრობაში. სწორედ სახარებაში ისრაელიანთა წინაშე ისმის ის შეგონება, რომლის შესახებაც ზემოთ ვსაუბრობდით. კერძოდ, როდესაც წმინდა იოანე ნათლისმცემელი იუდეველებს მიმართავს სიტყვებით: „ნუ გგონიათ, რომ შეგიძლიათ უთხრათ თქვენს თავს: მამად

გვივისო აბრაამი; რადგანაც გეუბნებით თქვენ: ღმერთს ხელეწიფება თვით ამ ქვათაგანაც აღუდგინოს ძენი აბრაამს<sup>4</sup>, ხაზს უსვამს სწორედ იმას, რაზეც ზემოთ მივუთითებდით: იუდეველებისათვის საქებარი უნდა იყოს არა აბრაამის ბიოლოგიური მემკვიდრეობა, არამედ მენტალური და ფასეულობითი.

საქმე ის გახლავთ, რომ სწორედ ეს დეტალი ძლიერ საინტერესოდ ვლინდება ბიბლიაში, როდესაც პიროვნება თუ ერი რაიმე ნიშნითაა გამორჩეული. ბიბლიაში რჩეულობა ანუ სხვისაგან გამოცალკევება გულისხმობს არა რაიმე ნიშნით სხვაზე უპირატესობას, არამედ განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის ტვირთვას. სწორედ ამ პასუხისმგებლობის გააზრებაა ის, რაც ამ რჩეულს, იქნება ის ერთი პიროვნება თუ მთელი ერი, ღმერთთან მართებულ კავშირს ანარჩუნებინებს და სწორ ღირებულებით გზაზე სიარულის საშუალებას აძლევს. ამისაგან განსხვავებით კი, როდესაც პიროვნება თუ ერი, რომელიც კონკრეტული მისიის აღსასრულებლად გამოირჩია ანუ გამოაცალკევა ღმერთმა, თუკი საკუთარი გამორჩეულობის (და არა სხვაზე ზემდგომობის, უპირატესობის) წილ დაკისრებულ მოვალეობას არ უკვირდება და მისი შესრულებისათვის არ იღვწის, მაშინ უჩნდება არამართებული აზრი განსაკუთრებულობის შესახებ და ეს აზრი მასში შობს სხვაზე უპირატესობისა და სხვებთან შედარებით განსაკუთრებული უფლებების ქონის დამღუპველ იდეას, რაც საბოლოოდ მას დაკისრებულ მისიას ავიწყებს და ღირებულებითად დემორიენტირებულს ხდის.

4 მათ. 3: 9;

თუკი ერთმანეთს შევადრით ელინური და ისრაელის რჩეულობის ზემოთ წარმოდგენილ ორ იდეას, ერთ ძლიერ საინტერესო და მნიშვნელოვან განსხვავებას შევამჩნევთ: თუკი ელინური საზოგადებისათვის სამყარო ცივილიზებულ და ბარბაროსულ ნაწილებად იყოფოდა, ისრაელისათვის სამყარო გამოცხადებითი ჭეშმარიტების მფლობელ და წარმართულ ნაწილებად არის დაყოფილი. ამასთან, თუკი ელინებისათვის ქვეყნად სამოღვაწეო მიზანს წარმოადგენს პოლიტიკური დომინირება და კულტურული ექსპანსია, ისრაელისათვის, როგორც ძველი აღთქმის ეკლესიისათვის, ნიშნეულია იმ ღმერთის გაცნობა დანარჩენი სამყაროსათვის, რომელიც ერთადერთია და რომლისაგან მომდინარე გამოცხადებასაც ის თავისი იდენტობის გამსაზღვრელად იცავს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ელინურ წიაღში ექსკლუზივიზმის სული მიწიერი იდეებით არის ნაკვები იმ დროს, როდესაც ისრაელის რჩეულობა სულიერ მოვალეობათა სფეროს მოიცავს. რჩეულობის იდეა წარმართულ გარემოში ვერ სცილდება მიწიერ საზრუნავს იმ დროს, როდესაც იგივე იდეა ისრაელის შემთხვევაში რელიგიური და სულიერი ნიშნითაა განსაზღვრული.

სწორედ ამ უკანასკნელ დებულებას უნდა მივაქცოთ ყურადღება.

ისრაელის, ვითარცა ღვთისაგან რჩეული ერის წიაღში სულიერი მისიის უგულებელყოფა და გამოცხადებით ჭეშმარიტებაზე დაფუძნებული ღირებულებების უარყოფა ამ ხალხს წარმართი ერების საფეხურზე აყენებს და ამით სრულიად აქრობს რჩეულობის სულიერ საზრისს. ისრაელზე ნათქვამი იყო: „აჰა, ცხოვრობს ერი განმართებით და ხალხებში არ ირიცხება“<sup>5</sup> რაც მისი სულიერი მისიის იდენ-

---

5 რიცხვ. 23: 9;

ტიფიკატორი გახლდათ. ისრაელი უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი ერი სხვა ერების გვერდით, მაგრამ მათ სათვალავში არ უნდა შესულიყო, რადგან სწორედ სულიერი მისია განსაზღვრავდა მის ამ გამორჩეულობას სხვათაგან. მაშინ კი, როდესაც ეს გამორჩეულობა ნაციონალური ექსკლუზივიზმის ცრუ იდეით იქნებოდა დამახინჯებული, ისრაელი ექცეოდა წარმართი ერების სათვალავში და მისი არსებობა შინაარსს კარგავდა.

ზოგადად, უნდა აღინიშნოს ის, რომ ნაციონალური ექსკლუზივიზმის იდეა ძლიერ საშიშია როგორც ერის განვითარების, ასევე მისი სამყაროსთან ურთიერთობის თვალსაზრისით, რადგან ამ დროს ურთიერთობას სხვისი სიძულვილი განსაზღვრავს. ნაციონალური გამორჩეულობის დამახინჯებული იდეა ეროვნულ ერთობას საშუალებას არ აძლევს, მშვიდობიანი თანაცხოვრების სულით იმოქმედოს და შედეგად, ერებს შორის ურთიერთობათა მახინჯი ფორმები იჩენს თავს. ამისი ძირითადი მიზეზი არის ის, რომ ნაციონალური ექსკლუზივიზმით დაბრმავებული ერთობა ვერ და არ ხედავს სხვა ერის მაიდინტიფიცირებელ კულტურულ ნიშნებს, პატივს არ სცემს მას და მისი ამოძირკვით არის დაკავებული. ის თავის მოვალეობად არ თვლის, გაუფრთხილდეს რაღაცა ისეთს, რაც შეიძლება ზოგადსაკაცობრიოდ იქცეს. ამისაგან განსხვავებით კი, რჩეულობის სულიერი გააზრება ეფუძნება პასუხისმგებლობას ღვთის წინაშე, რაც აუცილებლად ქვეყნიერების წინაშე გაწეული მსახურებით არის გაცხადებული. სწორედ რჩეულობის სულიერი გააზრება გახლავთ ის ნიშნული, რომლის მიღმაც ქრება ყოველგვარი აგრესია სხვისადმი და ურთიერთობა გადადის კულტურული დია-

ლოგის ფარგლებში. საშიშროება დგება სწორედ მაშინ, როდესაც რჩეულობის სულიერი გააზრება ჩანაცვლდება მიწიერი საზრისით და ერთობას, რომელსაც კონკრეტული სულიერი მისიის აღსრულება ევალებოდა, ის პოლიტიკური მოქმედების საზღვრებში გადაჰყავს. ამ დროს ეს ერთობა ივიწყებს თავისი არსებობის უმნიშვნელოვანეს პირობას და მატერიალური იდეებით გატაცებული საამქვეყნო დომინირებისათვის ბრძოლას იწყებს. რჩეულობის პასუხისმგებლობის დავიწყებით ერი კარგავს იმ კულტურულ სახეს, რომლითაც მისი იდენტობა უნდა განსაზღვრულიყო. რაღაცა მსგავსზე მიუთითებს ისრაელს ღმერთი, როდესაც ეუბნება: „იმის გამო კი არ მოგისურვა და გამოგარჩია უფალმა, რომ სხვა ხალხებზე მრავალრიცხოვანი იყავი, შენ ხომ ყველა ხალხზე მცირერიცხოვანი ხარ. არამედ იმის გამო, რომ უყვარდით უფალს და ინახავდა თქვენს მამა-პაპასთან დადებულ ფიცს“<sup>6</sup>. ცხადია, აქ მრავალრიცხოვნობა არ გულისხმობს მხოლოდ ერის წარმომადგენელთა სათვალავს, რადგან ისრაელზე მცირერიცხოვანი ხალხებიც არსებობდნენ. მრავალრიცხოვნობა აქ უფრო რაიმე ნიშნით აღმატებულობაზე მიუთითებს. ამდენად, ღმერთი, რომელიც როგორც სიყვარული, ისე გააცნო მსმენელებს მოციქულმა<sup>7</sup>, სიყვარულია არა მარტო ერთი ერის, არამედ მთელი სამყაროსადმი და ეს ობიექტური რეალობაა როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმის ეპოქისათვის. ზემოთ წარმოდგენილი მიმართვა ისრაელისადმი მხოლოდ ერთი ერის საზომით იფარგლება ეპოქალური თავისებურების გამო, რადგან ძველი აღთქმის ეპოქაში რჩეულობის იდეა

6 2 რჯულ. 7: 7-8;

7 1 იოან. 4: 8;

იმ ერთი ერის წიაღში უნდა განხორციელებულიყო, სადაც სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო ინსტიტუციური ერთობა ერთ მთლიან ორგანიზმს წარმოადგენს. არსებითად კი ის, რაც ღმერთმა ძველ ისრაელს უთხრა, ახალი ისრაელისათვის ანუ ახალი აღთქმის ეკლესიისათვის მთელი სისავსით არის გაცხადებული.

ახალი აღთქმის ეპოქაში ეროვნული ნიშნით რჩეულობა სრულდება და ის სულიერ საზომებს მოიცავს. ამ ეპოქაში რჩეულია ის ერი, რომელსაც ქრისტიანი ეწოდება. ქრისტიანული კრებული კი ზენაციონალური და გეპოლიტიკურია და, შესაბამისად, რჩეულობის მთელი იდეა მხოლოდ სულიერი ასპექტითაა გასააზრებელი. თუმცა, მიუხედავად ამისა, ახალი აღთქმის ეპოქაში ეროვნული ერთეულები არ გაუქმებულა. არსად უქადაგია მაცხოვარს პრონაციონალური ან ანტინაციონალური იდეები. ეს იესო ქრისტეს მაცხოვრებელი ქადაგების თემას არ წარმოადგენდა. მიუხედავად სულთმოფენობისეულ ენებზე ამეტყველების სასწაულისა, სამოციქულო ქადაგება ეროვნული იდენტობის უარყოფის ნიშნით არ წარიმართება. სამოციქულო ქადაგება მიმართულია სულის ცხონების გზის განსაზღვრისაკენ და მოცილებულია ყოველგვარ მიწიერ საჭიროებებს. ცხადია, ეს არ ნიშნავს, რომ სამოციქულო ქადაგებაში კოსმოპოლიტური იდეები დომინირებს, რადგან მსგავსი არაფერი გვხვდება მოციქულთა სწავლებაში. წმ. პავლეს განცხადება იმასთან დაკავშირებით, რომ აღარ არის „ჭურიაება“ და აღარ არის „წარმართება“<sup>8</sup>, გაიაზრება ნაციონალური ნიშნით აღბეჭდილი ექსკლუზივიზმის დასრუ-

8 გალ. 3: 28;



ლების მოწოდებით და არა ნაციონალურ ერთობათა იდენტობის წინააღმდეგ მიმართული სიტყვით, რადგან ციტატის კონტექსტი გულისხმობს, რომ ჭეშმარიტების მიღების ნიშნით ექსკლუზიური ნიშანი უკვე გაუქმებულია და ის საყოველთაოდაა ქცეული.

ამდენად, ახალი აღთქმის ეპოქაში ეროვნულ ერთეულებს რჩებათ თავიანთი იდენტობის გააზრების არეალი და ამას ხელს არ უშლის ქრისტიანობა, მაგრამ, ამავდროულად, ის სულიერი მისია, რომელიც ძველ აღთქმაში ერთი ერის შიგნით იყო წარმოდგენილი, საყოველთაო ხდება ანუ მისია, დაამოწმოს გამოცხადებითი ჭეშმარიტება და იცხოვროს ამ ჭეშმარიტებაზე დაფუძნებული ღირებულებების მიხედვით, უკვე ყველა ერის მოვალეობად იქცევა. შესაბამისად, ისევე, როგორც ძველი აღთქმის ეპოქაში ისრაელისათვის, ამ ჭეშმარიტების უარყოფა და მასზე დაფუძნებული ფასეულობათა სისტემის ნიველირება რყევისა და გაქრობის წინაპირობა ხდებოდა; ეს საფრთხე ახლა უკვე ყველა იმ ერისათვისაა ნიშნული, რომელმაც მიიღო და აღიარა ქრისტიანული ჭეშმარიტება. გამოცხადებითი ჭეშმარიტების მიმღებელი ეროვნული ერთეულისათვის არსებობისა და წინსვლის პირობა ხდება იმ ღირებულებების მიხედვით ცხოვრება, რომელიც ამოზრდილია ქრისტიანული რელიგიისაგან. ამ დროს ეროვნული ერთობა იაზრებს თავის სულიერ მისიას, რაც იმას ნიშნავს, რომ მან, როგორც კულტურულ-რელიგიურმა ერთობამ ქვეყნიერების წინაშე ქრისტიანული ჭეშმარიტება უნდა დაამოწმოს. თუმცა, ამ ღირებულებათა უარყოფის შედეგად ერთობის წიაღში მაინც რჩება ნაციონალური თვითშეგნების აუცილებლობა და სულიერებისაგან დაცლილი ერი იწყებს თავისი ნაცი-

ონალური განსაკუთრებულობის წარმოჩენას. ეს პროცესი კი ორი მიმართულებით შეიძლება გაცხადდეს: თუკი საამისო ძალები ჰყოფნის, ეროვნული ერთეული სხვის მიმართ აგრესიულ ურთიერთობაში გამოხატავს თავისი რჩეულობის იდეას, ხოლო თუ საამისოდ ძალები არ შესწევს და დასუსტებისა და დაკნინების გზაზე დგას, მაშინ სამომავლო ხსნისა და აუცილებელი გადარჩენის ილუზიაში ეფლობა. მნიშვნელობა არ აქვს, აღნიშნულთაგან რომელ გზას ადგას ერი. ორივე შემთხვევაში ის ღირებულებებითად არის დემორიენტირებული, რაც საბოლოოდ მისი იდენტობის გაქრობისა და ეროვნული ერთობის გაუქმების საფრთხეს შეიცავს.

ამდენად, რჩეულობის იდეა, რომელიც შეიძლება ეროვნული ერთობის წიაღში გაჩნდეს, შეიცავს როგორც დიდ საფრთხეს, ასევე მნიშვნელოვან სამოღვაწეო მამოძრავებელ შინაარსს. თვით რჩეულობის იდეა საფრთხეს არ წარმოადგენს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ის მიწიერი და მატერიალური იდეებითა და ინტერესებით არ არის ნასაზრდოები, რადგან, ამ შემთხვევაში, ერის ცნობირებაში დგება პასუხისმგებლობის გააზრებისა და ღვთისმსახურების აუცილებლობის საკითხი და, შესაბამისად, ის მიმართულია იქითკენ, რომ ღვთისაგან დაკისრებული მისია ზედმიწევნით აღასრულოს, რადგან სწორედ ეს მსახურება განაპირობებს მისი იდენტობის შენარჩუნებასა და მისი, როგორც კულტურულ რელიგიური ერთობის თვითმყოფადობას.

## წმინდა წერილი და საეკლესიო გადმოცემა

ზურა ჯაში

რეფორმაციის პერიოდიდან მოყოლებული წმინდა წერილსა და საეკლესიო გადმოცემას შორის ურთიერთ-მიმართება ერთ-ერთი პრობლემურ საკითხად იქცა ზოგადად ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ისტორიაში, რამაც ასევე გავლენა მოახდინა თანამედროვე მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაზე. რეფორმაციის პრინციპი *sola scriptura* (მხოლოდ წმინდა წერილი) მიზნად ისახავდა ბიბლიის ჭეშმარიტების ერთადერთ კრიტერიუმად წარმოჩენას და მისი წაკითხვის შუქზე საეკლესიო ინსტიტუტებისა და დოქტრინის კრიტიკულად განსჯას. ამის საპირისპიროდ, რომის პაპ პავლე III-ის მიერ 1544 წელს ე. ტრენტში მოწვეული კრება, სხვა კონტრარეფორმაციულ დებულებებთან ერთად, ამტკიცებდა, რომ გამოცხადებული ჭეშმარიტება

გადმოცემულია „in libris scriptis et sine scripto traditionibus“ (ლათ. „წმინდა წერილის წიგნებსა და, წერილის გარდა, გადმოცემაში“)<sup>1</sup>. აქ არ განვიხილავთ რეფორმაციული და რომის კათოლიკური პრინციპების საღვთისმეტყველო განმარტებებს, რაც ცდება წინამდებარე სტატიის ავტორის კომპეტენციის ფარგლებს, არამედ იმას, თუ როგორი იყო ადრეული ეკლესიის სწავლება ამ საკითხთან მიმართებით და, შესაბამისად, როგორი უნდა იყოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიცია, რომელიც საკუთარ თავს განსაზღვრავს როგორც ადრეულ ეკლესიასთან განუწყვეტელ ერთიანობაში მყოფ ქრისტეს სხეულს.

დავსვათ კითხვა: არის თუ არა წმინდა წერილი გამოცხადებული ჭეშმარიტების ერთადერთი წყარო, თუ მას არაწერილობითი სახით ავსებს საეკლესიო გადმოცემა როგორც მეორე წყარო? ადრეული საეკლესიო წყაროების განხილვა ქვემოთ დაგვანახებს, რომ თვით კითხვის ასე დასმა არამართებულია და საჭიროა საკითხის უფრო ფართო საღვთისმეტყველო აზროვნების კონტექსტში განხილვა. მაგრამ თუ რამდენად აქტუალურია ეს კითხვა, წარმოაჩინს თანამედროვე საღვთისმეტყველო განათლების სისტემა, ერთი მხრივ, ბიბლესტიკისა და, მეორე მხრივ, პატრისტიკისა და დოგმატური ღვთისმეტყველების დისციპლინების ერთმანეთისაგან მკვეთრი გამიჯნვა.

მართლმადიდებელ ეკლესიაში დღეს გავრცელებული გარკვეული შეხედულების მოწმობად მოვიხმობ ერთ ფაქტს, რომელსაც პირადად შევესწარი გამოჩენილი ბრიტანელი

1 Bruno Steimer, Hrsg. *Lexikon der Kirchengeschichte* (Freiburg: Herder Verlag 2013), 1638.

ბიბლესტის ლარი ჰურტადოს პირად ბლოგზე ახალი აღთქმის ერთ-ერთი სწავლების საჯარო განხილვისას. მსჯელობის ერთ-ერთი მონაწილე გახლდათ ბულგარეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის დიაკონი. მან საკუთარი პოზიციის გამოხატვა დაასრულა დაახლოებით შემდეგი სიტყვებით: *შესაძლოა წმინდა წერილში ამ საკითხთან დაკავშირებით სხვა აზრი იკითხება, მაგრამ ეკლესიისთვის ეს არ არის ძალიან მნიშვნელოვანი; საეკლესიო გადმოცემამ ჩამოაყალიბა მართებული დოგმატი.* აშკარა გახლდათ, რომ პატივცემული დიაკონისთვის წმინდა წერილის ტექსტს არ ენიჭებოდა გადამწყვეტი მნიშვნელობა დოგმატის ჩამოყალიბებაში, მთავარი იყო საეკლესიო გადმოცემა.

ამგვარი განწყობის ჩამოყალიბების მიზეზები ადვილად დასანახია, თუკი თვალს გადავავლებთ ბიბლესტიკის დისციპლინის განვითარებას ბოლო ორი საუკუნის განმავლობაში. განსაკუთრებით გერმანულ ბიბლიურ კვლევებში წარმოშობილმა წმინდა წერილის წაკითხვის მეთოდოლოგიების გასაოცარმა სიმრავლემ და მათი გამოყენების შედეგად მიღებულმა ურთიერთსაწინააღმდეგო შედეგებმა შეუძლებელია მორწმუნე ადამიანი იმედგაცრუებამდე არ მიიყვანოს. იგი აუცილებლად დგება დილემის წინაშე: მან ან უნდა აირჩიოს წმინდა წერილისადმი მეცნიერული მიდგომა და შედეგად მიიღოს შინაგანი წინააღდეგობით სავსე და ერთმანეთისაგან შინაარსობრივად მეტად დაშორებული მრავალი ლიტერატურული შრისაგან შემდგარი წიგნი, რომელიც მის რწმენას ბევრს ვერაფერს ეუბნება; ან აირჩიოს რწმენა და, შესაბამისად, რაციონალური ანალიზის შედეგად განცდილი სულიერი ფრაგმენტირებისგან თავი დაიხსნას. სხვა არჩევანი თითქოს არ ჩანს.

საბედნიეროდ, ამ ბოლო ხანებში შეიმჩნევა საპირისპირო ტენდენცია როგორც თვით ბიბლიისტური (განსაკუთრებით ახალი აღთქმის ინგლისურენოვან მკვლევრებს შორის), ასევე პატრისტიკული კვლევების სფეროებში. ამ ტენდენციას შეიძლება ვუწოდოთ ინტეგრაციის ტენდენცია. თანდათანობით იკვეთება ერთიანი სწავლების სურათი, რომელიც აერთიანებს, ერთი მხრივ, ახალი აღთქმის სხვადასხვა ტექსტში გადმოცემულ გამომხსნელ სწავლებებს ქრისტეს ღმერთკაცობრივი პიროვნების გარშემო, ხოლო, მეორე მხრივ, ახალ აღთქმასა და გვიანდელი ხანის წმინდა მამების დოგმატურ სწავლებებს.

ქვემოთ ვეცდებით, მოკლედ მიმოვიხილოთ თანამედროვე ბიბლიისტურ პატრისტიკაში განვითარებული მიმართულებები. შემდეგ კი გადავალთ თვით ეკლესიის მამათა მიერ თავიანთ დოგმატურ მსჯელობებში წმინდა წერილის გამოყენების მეთოდების განხილვაზე. შედეგად დავინახავთ, თუ როგორ მრავალხმიან ჰარმონიას ქმნიან „ქრისტეს გონებაში“ კულტურული და, ენობრივი განსხვავებების მიუხედავად, ეკლესიის მამათა ღვთისმეტყველება და წმინდა წერილის ავტორთა ღვთიური შთაგონება. საეკლესიო გადმოცემის ამ კუთხით დანახვა შესაძლებლობას მოგვცემს, ჩვენს ეპოქაში განვავგრძოთ წმინდა წერილის კითხვა მოციქულთა და ეკლესიის მამათა ღვთისმეტყველების შუქზე. მხოლოდ ამგვარად შევძლებთ შემოქმედებითად მივიღოთ და გავითავისოთ საეკლესიო ტრადიცია, და გადავცეთ ის მომავალ თაობებს.

დავიწყოთ ბიბლიის კვლევის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის, მიმოხილვით. ზოგადად, მეცნიერულ კვლევას, იდეოლოგიური პროპაგანდისგან განსხვავებით, დღეს

აღვიქვამთ როგორც პრობლემური საკითხების მიუკერძოებელ და კეთილსინდისიერ ძიებას, რომლის მიზანია მხოლოდ ჭეშმარიტების დადგენა. საერთოდ, რამდენად შესაძლებელია ამის მიღწევა ადამიანის მიერ, ეს ცალკე საკითხია, აქ მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვსურს, თუ როგორ არ შეესაბამება ამ ხედვას ბიბლიური კრიტიკული კვლევების ისტორიული სათავეები. ამ სათავეების იდეოლოგიური საწყისების წარმოჩენისას დავეყრდნობით გამოჩენილი რელიგიათმცოდნის ჯონათან სმითის მეტად მნიშვნელოვან ნაშრომს ადრეული ქრისტიანობის კვლევის ისტორიის შესახებ. სმითის მიხედვით, ბიბლიისადმი მეცნიერული ინტერესი გამოიწვია სწორედ ზემოხსენებულმა დაპირისპირებამ რეფორმაციასა და რომის კათოლიკურ ეკლესიას შორის. ბიბლიის კრიტიკული კვლევების საწყის იმპულსს ის ხედავს „პროტესტანტულ, აპოლოგეტურ, ისტორიოგრაფიულ პროექტში“. ამ პროექტის არსს იგი შესანიშნავად წარმოაჩენს თვით ამ პროექტის ერთ-ერთი წარმომადგენლის, მეცხრამეტე საუკუნის ბრიტანელი ისტორიკოსის მარკ პატისონის სიტყვების მოხმობით:

„გერმანული რეფორმაცია არასრულყოფილად შეიძლება აღიწეროს როგორც წმინდა წერილის დაპირისპირება ტრადიციასთან. ეს იყო მიბრუნება ისტორიისკენ. აღმოჩნდა, რომ ეკლესია, როგორი სახითაც ის არსებობდა, იყო ინსტიტუცია, რომელიც აღარ შეესაბამებოდა მის დასაბამიერ სახეს, ის გახლდათ კორუმპირებული, დაცემული და გარყვნილი ინსტიტუცია. წმინდა წერილისკენ მიბრუნება თავისთავად რეფორმაციის მამოძრავებელი ძალა კი არ ყოფილა, არამედ ხრწნისა და გადაგვარების შეგრძნების შედეგი. იგი, როგორც მოძღვრება ადამიანის ცოდვით

დაცემის შესახებ, იყო გასაღები ადამიანის ისტორიისა, ხოლო როგორც მოძღვრება ეკლესიის გარყვნის შესახებ – ეკლესიის ისტორიისა. რეფორმაციამ მიმართა ბიბლიას, რადგან ეკლესიის ამ უადრესი ჩანაწერის სახით მას ხელთ ეპყრა საზომი იმისა, თუ რამდენად გადაიხარა ეკლესია იმ სახიდან, რა სახითაც ის დაფუძნდა.“<sup>2</sup>

რწმენის შინაარსის დონეზე ამ დაპირისპირებამ მიიღო სახე როგორც ქრისტეს უბრალო მორალურ სწავლებებსა და, მოგვიანებით, ეკლესიის „გარყვნის“ შედეგად შემოსულ პლატონურ მისტიკურ სწავლებებს შორის დაპირისპირებამ. ყველაზე მთავარ ასეთ პლატონურ სწავლებად მიიჩნეოდა დოგმატი წმინდა სამების შესახებ. ამიტომ, ჯეფერსონის სიტყვებით, ეკლესიის გასაწმენდად მთავარ ამოცანას წარმოადგენდა „ამ პლატონური ქრისტიანობისთვის ევთანაზიის მომზადება და მისი აღდგენა მისივე დამფუძნებლის თავდაპირველ სიმარტივეში“<sup>3</sup>. აღნიშნული ამოცანის შესასრულებლად მრავალი სქელტანიანი ტომი იწერებოდა ინგლისურ, ფრანგულ და გერმანულ ჰუმანიტარულ წრეებში. ასე ჩამოყალიბდა ქრისტიანობის „ელინიზაციის“ თეორია, რომელმაც პირველად დახვეწილი მეცნიერული სახე შეიძინა 1700 წელს გამოცემულ ფრანგულ ანონიმურ ნაშრომში „მხილებული პლატონიზმი“ (*Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonicien*) და, შესაბამისად, დიდი წვლილი შეიტანა ამ თეორიის განვითარებაში<sup>4</sup>. დღეს ქრისტიანობის ელინიზაციის თეორია უკავშირდება მის

2 Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Chicago: the University of Chicago Press 1990), 13.

3 იქვე, 9.

4 იქვე, 17.



ყველაზე თანმიმდევრულ დამცველის, მეცხრამეტე საუკუნის დიდი გერმანელი მკვლევრის – ადოლფ ფონ ჰარნაკის სახელს და განსაკუთრებით მის ექვსტომეულს – „დოგმატის ისტორიას“ (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*). ჰარნაკი გახლდათ ლიბერალური პროტესტანტიზმის მიმდინარეობის ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელი, რომლის სამეცნიერო ავტორიტეტი, როგორც ეკლესიის ისტორიკოსისა, ბუნებრივია, ანგარიშგასაწევი იყო ისეთი ქართველი ისტორიკოსებისა და ფილოლოგებისთვის, როგორებიც იყვნენ ივანე ჯავახიშვილი და კორნელი კეკელიძე.

დოგმატის ჩამოყალიბების ისტორიას ჰარნაკი მიიჩნევდა როგორც დასაბამიერი, სუფთა ქრისტიანული რწმენის ეტაპობრივი დასუსტების პროცესს, რაც გამოიწვია მასზე ელინური ფილოსოფიისა და რელიგიური კულტურის გავლენამ. თვით დოგმატის ცნება გახლავთ ეკლესიის მამების მიერ რწმენის ახლებური გაგება, რასაც სათავემორე საუკუნეში დაედო. დოგმატი, მისი განსაზღვრების თანახმად, წარმოადგენდა „სახარების ნიადაგზე ბერძნული სულის მუშაობის ნაყოფს“<sup>5</sup>. მეცნიერის მიხედვით, ეს მუშაობა ისტორიაში სხვადასხვა ეტაპად განივრცობა, რაც კულმინაციას მეოთხე საუკუნეში – არიანული დავის წარმოშობისას აღწევს, როდესაც ხდება ელინური კულტურის შერწყმა ქრისტიანულ რწმენასთან და, შესაბამისად, იჩრდილება სახარების მაცხოვრებელი სწრაფვა „ცოცხალი ღმერთის პოვნისა, თითოეული პიროვნების მიერ როგორც საკუთარი ღმერთის, როგორც ძალის, სიხარულისა და მშვიდობის წყაროს პოვნისა“<sup>6</sup>. ქრისტიანული რწმენისაგან

5 Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trans. by Neil Buchanan, vol. I (New York: Dover Publications, 1961), 18.

6 Idem, *What is Christianity? Lectures Delivered in the University of Berlin during the Winter-Term 1899-1900*, trans. by Thomas Bailey Saunders (New York: G.P. Putnam's Sons, 1908), 217.

გაუცხოებისა და მისი დოგმატის სახით დაცემის მიზეზად ის თვლის „ლოგოსის ქრისტესთან გაიგივებას“, რომელიც არის „ბერძნული ფილოსოფიის მოციქულთა მემკვიდრეობასთან შერწყმის გამომწვევი გადამწყვეტი ფაქტორი“<sup>7</sup>. ამ შერწყმამ მოაზროვნე ბერძნებს შეაძლებინა ქრისტიანული რწმენის მიღება, მაგრამ შედეგად მან ისინი არ მიიყვანა იმ ღმერთამდე, რომელსაც იესო ქრისტე ქადაგებდა<sup>8</sup>.

ქრისტიანობის ელინიზაციის ლიბერალურ-პროტესტანტულ თემის ბიბლესტურ კვლევებში განსაკუთრებული სიღრმე მიანიჭა ვიოტინგენის „რელიგიის ისტორიულმა სკოლამ“ (*religionsgeschichtliche Schule*), რომელთაგან თავისი ფართო ერუდიციით გამოირჩეოდა ვილჰელმ ბუსეს ნაშრომი „კირიოს ხრისტოს: ქრისტეს სარწმუნოების ისტორია ქრისტიანობის დასაბამიდან ირინეოსამდე“ (*Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913; rev. ed. 1921)). ამ ნაშრომში პალესტინელ იუდეველ ქრისტიანთა „პირველყოფილი თემი“ წარმოდგენილია როგორც დასაბამიერი, სუფთა ქრისტიანული რწმენის მქონედ, რომლის მიხედვითაც, მკვდრეთით აღმდგარი იესო არის ღვთის მსჯავრის აღმსრულებელი აპოკალიპტური ფიგურა „ძე კაცისა“ (შდრ. დან. 7:13). მაგრამ მალევე, ქრისტიანობაზე მოქცეულ წარმართთა შორის „ელინისტურ წარმართულ“ თემებში განვითარდა ახალი და მეტად გავლენიანი შეხედულება იესოს, როგორც ღვთაებრივი „კირიოსის“ შესახებ (ბერძ. „უფალი“). ეს შეხედულება ჩამოყალიბდა ღვთაებრივი გმირებისა და სხვადასხვა

7 *Ibid.*, 206.

8 *Ibid.*, 221.

ღვთაების წარმართული რწმენა-წარმოდგენების გავლენის შედეგად. სწორედ ამ ტიპის ქრისტიანობაზე მოექცა პავლე მოციქული, რასაც ის ავითარებს თავის ეპისტოლეებში. იესოს ღვთაებრივი წარმომავლობის ელინისტური ვერსია შემდეგ კიდევ უფრო ღრმავდება იოანე მახარებლის ნაწერებში და მეორე საუკუნის მამების - ეგნატე ღმერთშემოსილის, იუსტინე მოწამის და ირინეოს ლიონელის კალმით ყალიბდება ბოლომდე ელინიზირებული ქრისტეს კულტი. ეს ელინისტური ვერსია ქრისტიანობისა არის ის, რასაც ჩვენ კლასიკურ ქრისტიანობად აღვიქვამთ და რაც ასე დაშორებულია პირვანდელი ქრისტიანული რწმენისაგან.

ეს თეორია, სხვადასხვა ვარიაციით, სამოცდათხუთმეტი წლის განმავლობაში ბატონობდა ბიბლიის კვლევებში, ვიდრე რადიკალურად კითხვის ნიშნის ქვეშ არ დააყენა წინამდებარე სტატიის შესავალში ნახსენებმა თანამედროვე ბრიტანელმა მკვლევარმა ლარი ჰურტადომ. სანაცვლოდ, მან შემოგვთავაზა ქრისტიანული რწმენისა და ღვთისმსახურების ისტორიული სათავეების ისეთი წაკითხვა, რომელიც მოგვიანებით განვითარებულ თეოლოგიურ დებულებებში არ აღიარებს არავითარ გაუცხოებას პირველყოფილი ქრისტიანული თემის რწმენისაგან. ბუსეს საპირისპიროდ, ის ამტკიცებს: დღემდე შემორჩენილ უადრეს ქრისტიანულ ნაწერებში, პავლე მოციქულის ეპისტოლეებში „ჩანს, რომ თუ თვალს შევავლებთ ქრისტიანულ მსახურებას, რომელიც მოიცავს იუდეურ ქრისტიანულ დაჯგუფებებს, დროის, კულტურული და გეოგრაფიული თვალსაზრისით, ისინი მეტად ახლოს დგანან ქრისტიანობის სათავეებთან. და ჩვენ გვაქვს მინიშნებები, რომ უკვე ამ დაჯგუფებებში აღზვევული იესო წარმოგვიდგება რელიგიური მსახურების, ჭეშმარიტად

საკულტო თაყვანისცემის ობიექტად. პავლესთვის ცნობილ ქრისტიანულ შეკრებებში ჩანს, რომ ქრისტეს საზეიმოდ უგალობდნენ „ჰიმნებს“, ნათლავდნენ ახლად მოქცეულებს „იესოს სახელით“, რიტუალებში „მოუხმობდნენ“ იესოს სახელს და „აღიარებდნენ“ მას, როგორც „უფალს“ (მაგ. რომ. 10:9-10; 1 კორ. 12:3). ამ ყველაფერში ისინი ჭკრეტენ საკუთარ თავს, როგორც იესოს ზეციური და ესქატოლოგიური თაყვანისცემის ანარეკლს, რაც წინდაწინ მოსწავებელია (ფილ. 2:9-11; შდრ. გამოცხ. 5:1-14)<sup>9</sup>.

მომდევნო ნაშრომებში ჰურტადომ კიდევ უფრო განავითარა და განამტკიცა თავისი ეს დებულება საკმაოდ მრავალრიცხოვანი იუდეური და ადრექრისტიანული წყაროების ანალიზისა და კვლევის შედეგად. ამის გარდა, ინგლისურენოვან ბიბლესტიკაში ქრისტიანობის სათავეებში მაღალი ქრისტოლოგიის არსებობა დასაბუთებულია გამოჩენილი მკვლევრების – რიჩარდ ბაუკჰამის<sup>10</sup>, ნიკოლას თომას რაიტის<sup>11</sup> და რიჩარდ ჰაისის<sup>12</sup> შრომებში. ეს გამოკვეთილი ტენდენცია საშუალებას აძლევს კრისპინ ფლეთჩერ-ლუისს, თავის ჯერ კიდევ არდასრულებულ კაპიტალურ ნაშრომ „იესოს მონოთეიზმი“ (გამოვიდა მხოლოდ პირველი ტომი) ისაუბროს თანამედროვე ბიბლესტებს შორის მიღწეულ „ახალ შეთანხმებაზე“, კერძოდ, ქრისტიანობის დასაწყისშივე ქრისტეს ღვთაებრიობის რწმენის არსებობის შესახებ<sup>13</sup>.

9 Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Edinburgh: T&T Clark 1998), 4.

10 Richard Bauckham, Carl Mosser, *The Gospel of John and Christian Theology*, William B Eerdmans Publishing Co, 2008.

11 მაგალითად, N.T. Wright, *Paul and Faithfulness of God*, Fortress Press, 2013.

12 მის შრომებს ქვემოთ უფრო დეტალურად განვიხილავთ.

13 Crispin Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism, vol. 1 – Christological Origins: Emerging Consensus and Beyond*, Wipf and Stock Publishers, 2015.

ვიდრე წმინდა წერილის კითხვის ეკლესიის მამათა მეთოდის განხილვაზე გადავალთ, ვფიქრობ, მართებული იქნება, ყურადღება შევაჩეროთ ზემოხსენებულ მკვლევართაგან ერთ-ერთზე, რიჩარდ ჰეისზე. ამ ავტორის მიერ ბიბლიურ კვლევებში შეტანილი წვლილი იმით არის მნიშვნელოვანი, რომ ის არა მხოლოდ ამტკიცებს ახალი აღთქმის ტექსტებში მაღალი ქრისტოლოგიური დოგმატის არსებობას, არამედ ასევე აჩვენებს, თუ როგორ არის ეს სწავლება გადმოცემული ახალი აღთქმის ავტორების, პავლე მოციქულისა და მახარებლების მიერ ძველი აღთქმის წაკითხვის გარკვეული მეთოდის გამოყენებით. როგორც შემდეგ ვაჩვენებთ, სწორედ მოციქულთა ამავე მეთოდს იყენებენ მოგვიანებით ეკლესიის მამები წმინდა წერილის კითხვისას სხვადასხვა ერესის წინააღმდეგ ეკლესიის დაცვის დროს.

ჰეისი ამოდის ახალი აღთქმის ავტორებისთვის თავისთავად ცხადი იმ ჭეშმარიტებიდან, რომ წმინდა წერილი მათთვის სხვა არაფერია, თუ არა იმ წიგნების კრებული, რომელსაც ჩვენ ძველ აღთქმას ვუწოდებთ, ანუ იუდეველთა ბიბლია – თორა და წინასწარმეტყველები. და მათი ამოცანაა, აჩვენონ უფლის სიტყვების ჭეშმარიტება: „მოსე რომ გწამდეთ, მეც მიწამებდით, რადგანაც მან ჩემთვის დაწერა“ (იოან. 5:46). ეს კი ნიშნავს, რომ „იმ ახალ ვითარებაში, რომელიც იესოს სიკვდილითა და მკვდრეთით აღდგომით შეიქმნა, ისრაელის წმინდა წერილი ყოვლისმომცველი სახით უნდა ჩამოყალიბებულიყო როგორც მოწმობა სახარებაზე“<sup>14</sup>. ქრისტეს სიკვდილი და აღდგომა არის გასაღები მთელი

წმინდა წერილისა. წმინდა წერილის კითხვა მხოლოდ ამ მოვლენის შუქზე „უხსნის ორივეს – ტექსტსაც და მკითხველსაც – ახალ, მანამდე წარმოუდგენელ შესაძლებლობებს“<sup>15</sup>. ამგვარი წაკითხვის მეთოდი პატრისტიკულ პერიოდში კარგად არის ცნობილი წინასახეობრივი, ანუ ტიპოლოგიური ეგზეგეზის სახელით, რაც გულისხმობს წმინდა წერილის კითხვის შემდეგ პრინციპს: „დროის უწყვეტ ნაკადში ადრინდელ და გვიანდელ მოვლენებსა და პიროვნებებს შორის შესაბამისობის მოულოდნელი სტრუქტურების განჭვრეტა“<sup>16</sup>.

მოკლედ განვიხილოთ ამ მეთოდის პრაქტიკული გამოყენება სახარებაში ქრისტესთან მიმართებით გამოთქმული დოგმატური მნიშვნელობის ადგილების რამდენიმე ნიმუშის მოხმობით. იოანეს სახარების მაღალი ქრისტოლოგია არასოდეს დასმულა კითხვის ნიშნის ქვეშ, მაშინ როცა სინოპტიკური სახარებები მიიჩნეოდნენ უფრო ქრისტეს ადამიანური ბუნების წარმომჩენად. ჰეისი ამ გაბატონებულ შეხედულებას ეჭვქვეშ აყენებს. სინამდვილეში, სინოპტიკური სახარებები არანაკლებ ამოწმებს ქრისტეს ღვთიურობას. მაგრამ ისინი ამას აღწევენ ძველი აღთქმიდან მოხმობილი ტექსტების ქრისტეს ცხოვრების თხრობაში იმ სახით ჩართვითა და შესატყვისობების დამყარებით, რომლებიც თორასა და წინასწარმეტყველთა კარგად მცოდნე მკითხველისთვის არაორაზროვნად გააცხადებს ქრისტეს ღვთიურობას.

დავიწყოთ ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრეული – მარკოზის სახარებით. როდესაც ქრისტეს შეიპყრობენ და სამსჯავროზე წარადგენენ, მასა და მღვდელმთავარს შორის

15 იქვე, 15

16 იქვე, 93

შედგება დიალოგი: „მაშინ შუაში ჩადგა მღვდელმთავარი და ჰკითხა იესოს: რატომ არაფერს იტყვი პასუხად, ესენი რომ მოწმობენ შენს წინააღმდეგ? ხოლო ის დუმდა და არაფერი მიუგო მათ. მაშინ კვლავ ჰკითხა მღვდელმთავარმა: შენ ხარ ქრისტე, ძე კურთხეულისა? იესომ მიუგო: მე ვარ. იხილავთ ძეს კაცისას, მკდომარეს ძალის მარჯვნივ და მომავალს ზეცის ღრუბლებით“ (მარკ.14:60-62). მკვლევარი აჩვენებს იესოს სიტყვების პარალელს დანიელის წინასწარმეტყველებიდან: „ჩემს ღამის ხილვაში ვნახე: აჰა, ცის ღრუბლებზე მოდიოდა კაცის ძის მსგავსი; იგი ძველ დღეთასთან მოვიდა და წარდგენილ იქნა მის წინაშე. მიეცა მას ხელმწიფობა, დიდება და მეფობა, რათა ყველა ხალხი, ტომნი და ენანი მას ემსახურონ. მისი ხელმწიფება საუკუნო ხელმწიფებაა, ბოლო არ ექნება მას და მისი სამეფო არ დაიქცევა“ (დან. 7:13-14). ამ შედარებიდან ჰეისი ასკვნის: „ეს გასაოცარი განცხადება ნათელს ჰფენს ყველაფერს, რაც მანამდე ხდებოდა. თუ ბოლოს იესო ღმერთთან ერთად მართავს სამყაროს, ახლა ჩვენ შეგვიძლია უფრო სრულად გავიგოთ, თუ, მაგალითად, როგორც შეუძლია მას თავისი ხელმწიფებით განმარტოს თორა (მაგ. მარკ. 2:23-28: „ძე კაცისა არის შაბათის უფალი“). ჩვენ შეგვიძლია შევიცნოთ მისი ფერიცვალების საიდუმლო მოვლენის (მარკ. 9:2-8) არსი როგორც იესოს ზეციური დიდების მომასწავებელი. ასევე ვიგებთ, თუ რატომ არ არის საკმარისი იესო განცხადდეს როგორც წინასწარმეტყველი ან თუნდაც დავითიანი მეფე, რადგან ის უფრო მეტია. წინასწარმეტყველისა და მეფის წოდებები მცდარი არ არის, თუმცა არ წარმოაჩენენ მაცხოვრის იდენტობას“.

გადავიდეთ მათეს სახარებაზე. ჰეისი ყურადღებას ამახვილებს ანგელოზის მიერ მარიამის ხარებისას იესოს

ემმანუელად მოხსენიებაზე, რაც ნიშნავს „ჩვენთან არს ღმერთი“ (მათ. 1:23). იგი ამტკიცებს, რომ „ეს მოტივი – იესოს, როგორც ღმერთის აქ მყოფობის გაცხადება – აყალიბებს სტრუქტურულ ჩარჩოს, რომელზეც თხრობაა დაშენებული და რაზეც მიუთითებს ამ მოტივის გამოჩენა სახარების დასაწყისში, შუასა და ბოლოში (მათ. 1:23; 18:20; 28:20)“<sup>17</sup>. ქრისტეს მის მორწმუნეებთან განუყოფელი ყოფნა, როგორც თვით ღმერთის მათთან ყოფნა, იძენს ესქატოლოგიური დაპირების სახეს მის ბოლო სიტყვებში: „და, აჰა, მე თქვენთანა ვარ დღემუდამ ვიდრე ქვეყნის დასასრულამდე“ (მათ. 28:20). მკვლევარი პოულობს აშკარა პარალელს დაბადების წიგნში იაკობისადმი ღვთის მიერ მიცემულ აღთქმასთან: „აჰა, შენთანა ვარ და ყველგან დაგიფარავ, სადაც კი წახვალ; კვლავ დაგაბრუნებ ამ მიწაზე, არ მიგატოვებ, ვიდრე არ აგისრულებ ყველაფერს, რაც გითხარი“ (დაბ. 28:15)<sup>18</sup>.

ლუკას სახარების განხილვისას ჰეისი გამოწვევის წინაშე აყენებს თანამედროვე ბიბლესტიკაში გავრცელებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც ეს სახარება წარმოადგენს „დაბალ“ ანუ „თავდაპირველ“ ქრისტოლოგიას – იესოს, როგორც „სულიწმინდით ცხებულ წინასწარმეტყველს, საღვთო სიბრძნის მასწავლებელს და მართალ მოწამეს“<sup>19</sup>. სინამდვილეში, ლუკას მიერ იესოს ღვთიურობა დასტურდება მისივე სახარების მრავალ ადგილას (რომ არაფერი ვთქვათ მის მოციქულთა საქმეებზე). მაგალითად მოვიყვანთ მხოლოდ ერთ ადგილს, რომელშიც იოანე ნათლისმცემლის მიწიერ მსახურებასთან დაკავშირებით ციტირებს ესაიას

17 იქვე, 38

18 იქვე, 49-50

19 იქვე, 57.



წინასწარმეტყველებას: „როგორც დაწერილია ესაია წინასწარმეტყველის სიტყვათა წიგნში: ხმა უდაბნოში მღალაღებლისა: გაამზადეთ გზა უფლისა, გაასწორეთ მისი ბილიკნი“ (ლუკ. 3:4). საინტერესოა, როგორი სახით არის ტექსტი თვითონ ესაიასთან: „ხმაა მღალაღებლისა: უდაბნოში გაამზადეთ უფლის გზა, მოასწორეთ ტრამალზე სავალი ჩვენი ღვთისათვის!“ (ეს. 40:3). ჰეისისთვის, ისევე როგორც ნებისმიერი ბიბლესტისთვის, ცხადია, რომ ესაია საუბრობს ღვთის მიერ ისრაელის ხელახლა გამოსხნაზე ისე, როგორც უფალმა ხალხი გამოიყვანა ეგვიპტიდან უდაბნოს გავლით და აღთქმულ მიწაზე დაამკვიდრა. მაგრამ ლუკას მიერ ამ ტექსტის იესოსთან მიმართებით გამოყენება მხოლოდ იმას მიაჩნდება, რომ სინამდვილეში იესო არის ისრაელის მხსნელი ღმერთი<sup>20</sup>. ჰეისი ცალკე ნაშრომს უძღვნის პავლე მოციქულის მიერ თორასა და წინასწარმეტყველთა ტექსტების გამოყენებას, საიდანაც იგი მსგავს შედეგებს იღებს<sup>21</sup>.

ყოველივე ეს კარგად აჩვენებს თვით მოციქულთა და მოგვიანო ხანის ეკლესიის მამათა მიერ გაზიარებულ წმინდა წერილის საერთო ხედვას, რომელსაც მამა გიორგი ფლოროვსკი „წმინდა წერილისეული გონების მთლიანობას“<sup>22</sup> უწოდებს. ზემოგანხილული ნიმუშების შუქზე ცხადი ხდება მამა ჯონ ბერის მიერ ამ ბიბლიური „გონების“ არსის შემდეგი განსაზღვრების მართებულობა:

„ადრეულ ქრისტიანთა მთავარ საზრუნავს არ წარმო-

20 იქვე, 63.

21 Richard B. Heys, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, 1989.

22 Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, the Collected Works of Father Georges Florovsky*, v. 1, Nordland Publishing Company, 1972, p.10.

ადგენდა წმინდა წერილის ზუსტი საზღვრების დადგენა; ეს მნიშვნელობას იძენს მხოლოდ დღეს, თუკი მივიჩნევთ, რომ მნიშვნელობა და ავტორიტეტი თვით ტექსტში ძევს. მაგრამ ... „მნიშვნელობა“ მოიპოვება ქრისტეს პიროვნებაში, რომელიც თავად არის ჭეშმარიტება (იოან. 14:6). ამიტომ გასაკვირი არაა, რომ ამის ნაცვლად დასაბამიდანვე იყო მუდმივი დებატები ქრისტეს პიროვნებისა და ღვაწლის შესახებ – თუ როგორ ურთიერთობაშია ის ღმერთთან და ჩვენთან, როგორ გაგვეცხადა სულიწმინდაში და როგორ საუბრობს ამ ყველაფრის შესახებ წმინდა წერილი<sup>23</sup>.

მამა კონისთვის, ქრისტეს პიროვნების, როგორც წმინდა წერილის გაგების გასაღები, ყველაზე კარგად ჩანს მეორე საუკუნის უდიდესი წმინდა მამისა და ღვთისმეტყველის ირინეოს ლიონელის შემდეგ სიტყვებში:

„ამიტომ, თუ ვინმე წმინდა წერილს ამგვარად კითხულობს, ის მასში იპოვის სიტყვას ქრისტეს შესახებ და წინამოსწავებას ახალი მოწოდებისა. რადგან ქრისტე არის „ყანაში დაფლული განძი“ (მათ. 13:44), ანუ ამქვეყანად („ყანა არის ქვეყანა“; მათ. 13:38), დაფარული წმინდა წერილში, რადგან ის მოსწავებელი იყო წინასახეებისა და იგავების მეშვეობით, რომელთა შეცნობა შეუძლებელი გახლდათ ადამიანებისთვის იმ მოვლენების აღსრულებამდე, ვიდრე ნაწინასწარმეტყველები იყო, ე.ი. უფლის მოსვლამდე. და ამიტომ ებრძანა დანიელ წინასწარმეტყველს: „საიდუმლოდ შეინახე ეს სიტყვები და დაბეჭდე ეს წიგნი უკანასკნელ ჟამამდე. მრავალნი შეისწავლიან და მოიმატებს ცოდნა... როდესაც შეწყდება წმიდა ერის ძალის გაფანტვა, ყოველივე

ეს მაშინ ასრულდება“ (დან. 12:4,7). და ასევე ამბობს იერემია: „უკანასკნელ დღეებში მიხვდებით ცხადად“ (იერ. 23:20), რამეთუ ყოველი წინასწარმეტყველება მის აღსრულებამდე სხვა არაფერია ადამიანებისთვის თუ არა იგავი და ბუნდოვანება; მაგრამ როდესაც დადგა ჟამი და წინასწარმეტყველება აღსრულდა, მაშინ მას მიეცა ზუსტი განმარტება (ექსეგეზისი). ესაა მიზეზი იმისა, რომ დღეს იუდეველებისთვის სჯული არის მითი, რადგან ისინი არ ფლობენ ყველა იმ მოვლენის განმარტებას, რომელიც დაკავშირებულია ღვთის ძის მოსვლასთან; მაგრამ როდესაც მას ქრისტიანები კითხულობენ, ის არის განძი „ყანაში დაფარული“, მაგრამ ქრისტეს ჯვრით სინათლეზე გამოტანილი და განმარტებული, რითაც ის ამდიდრებს ადამიანის შემეცნებას და წარმოაჩენს ღვთის სიბრძნეს, გააცხადებს ღვთის განგებულებას ადამიანებთან მიმართებით, წინამოასწავებს ქრისტეს სასუფეველს, წინასწარ ქადაგებს კეთილ ამბებს წმინდა იერუსალიმის დამკვიდრების შესახებ და წინდაწინ გვიცხადებს, რომ ვისაც ღმერთი უყვარს, იქამდე წარემატება, რომ ღმერთსაც იხილავს და მის სიტყვასაც მოისმენს; და იმდენად განდიდდება მისი მოსმენით, რომ სხვები ვერ გაუძლებენ მისი დიდების ხილვას, როგორც ამბობს დანიელ წინასწარმეტყველი: „შემეცნებელნი ცის ნათელივით გაანათებენ, მრავალი მართალი კი ვარსკვლავებივით უკუნითი უკუნისამდე“ (დან. 12:3). ამრიგად, ვაჩვენე, რომ ამ სახით უნდა წაიკითხოს ყველამ წმინდა წერილი“<sup>24</sup>.

როგორც ვხედავთ წმინდა მამისთვის, მოციქულთა

24 წმ. ირინეოს ლიონელი, *ერესების წინააღმდეგ*, 4.26.1

მსგავსად, მთელი წმინდა წერილი დაკავშირებულია ქრისტეს მოსვლასთან და მისი მიერ აღთქმული სასუფევლის დამყარებასთან. და ამ კავშირის შემკვრელი გასაღები არის ქრისტეს ჯვარი, მისი ჯვარცმის მოვლენა, რომელიც ნათელს ჰყენს წმინდა წერილში დაფარულ აზრს. მეტად საგულისხმოა, რომ ირინეოსისთვის, გარდა იუდეველებისა, ამ გასაღებს არ ფლობენ ასევე მისი თანამედროვე ქრისტიანი ერეტიკოსები, ეგრეთ წოდებული გნოსტიკოსები:

„ისინი უგულებელყოფენ წმინდა წერილთა წესრიგსა და მათ შორის კავშირს და, რამდენადაც ძალუცო, ანაწევრებენ ჭეშმარიტებას. ეს ადამიანები ადგილს უცვლიან გამონათქვამებს და ერთისგან მეორის მიღებით, მათ მიერ გადაკეთებული უფლის სიტყვებით, შეცდომაში შეჰყავთ მრავალი. შედარებისთვის, წარმოიდგინე მავანი, რომელიც მარჯვე ხელოვანის მიერ ძვირფასი ქვებისგან დახვეწილად შექმნილ მეფის პორტრეტს აიღებს, მასზე ადამიანის ნაკვთებს წაშლის, ყველაფერს შეცვლის, გადააწყობს ძვირფას ქვებს და გააკეთებს მათგან ძაღლისა ან მელას სახეს, თან მეტად უხარისხოდ. ასევე, წარმოიდგინე, შემდეგ მან თავდაჯერებულად რომ განაცხადოს – ეს არის მეფის არაჩვეულებრივი ხატი, რომელიც მარჯვე ხელოვანმა შექმნა და, ამავე დროს, მიუთითოს იმ ძვირფას ქვებზე, მშვენივრად რომ შეუწყო ერთმანეთს მეფის სახედ პირველმა ხელოვანმა, მეორემ კი შერყვნა და ძაღლის სახედ აქცია. ძვირფასი ქვების ასეთი სასაცილო დაწყობით ის შეცდომაში შეიყვანს გამოუცდელთ, რომელთაც წარმოდგენაც არა აქვთ, როგორ გამოიყურებოდა მეფის სურათი და დაარწმუნებს მათ, რომ ეს უსახური მელიას სურათი იმ მშვენიერი მეფის ხატია. მსგავსადვე იქცევიან ესენიც, ერთად მოკრებენ დედაბრულ

ზღაპრებს, შემდეგ აქა-იქ ჩასვამენ გამონათქვამებსა და იგავებს წმინდა წერილიდან იმის მსურველნი, რომ საღვთო სიტყვები საკუთარ მითებს მიუსადაგონ<sup>25</sup>.

აქ მეფის სახე ქრისტეს სახეს ნიშნავს, წმინდა წერილის სიტყვები კი, როგორც ძვირფასი ქვები, ამ სახის გამოსახატავად ლაგდება. იმგვარი წყობა, რომელიც ქრისტეს ნაცვლად სხვა რაიმეს გამოსახავს, ვერც წმინდა წერილის აზრს გამოხატავს. პირველი ასეთი დალაგება და მოწყობა წმინდა წერილის – თორასა და წინასწარმეტყველთა – სიტყვებისა გახლავთ თვით მოციქულთა ნაწერები, რომლებიც ახალი აღთქმას შეადგენს. სწორედ ასე ესმოდა წმინდა ირინეოსს დამის თანამედროვე ქრისტიანებს წმინდა წერილის კანონის არსი. თანამედროვე გაგებისგან განსხვავებით, მათთვის წმინდა წერილის კანონი არ ყოფილა ეკლესიისათვის მისაღები საღვთო გამოცხადების მატარებელი წიგნების უბრალოდ სია, არამედ ის იყო *regula fidei* (ლათ. „სარწმუნოების წესი“), იგივე *καὶνὼν τῆς ἀληθείας* (ბერძ. „ჭეშმარიტების კანონი“), რომელიც კრისტოფ მარკშიესის დაკვირვებით, „არ იგივდება წმინდა წერილთან [როგორც წიგნთან], არამედ მოიცავს საღვთისმეტყველო სწავლებებს და ეთიკურ ნორმებს, რომლებიც წმინდა წერილშია გამოხატული“<sup>26</sup>. სახარებებსა და მოციქულთა ნაწერებში წმინდა წერილის, ანუ ძველი აღთქმის გამონათქვამები ისეა გამოყენებული და მოწყობილი ძვირფასი ქვებივით, რომ ისინი ქრისტეს ჭეშმარიტებას ამოწმობენ და განმარტავენ, ანუ გამოხატავენ მის ხატებას. სწორედ წმინდა წერილის

25 იქვე, 1.8.1.

26 Christoph Markschies, *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire: Prologomena to a History of Early Christian Theology*, trans. by W. Coppins (Waco: Baylor University Press, 2015), 211.

ამგვარი გამოყენების გადმოცემა არის საეკლესიო გადმოცემა, რომელიც სხვადასხვა ეპოქაში და გეოგრაფიულ არეალსა თუ კულტურულ სივრცეში ეკლესიის ისტორიის განმავლობაში უხვი მრავალფეროვნებით მოწმობს ქრისტეზე – გუშინ, დღეს და მარად.

ეკლესია იყენებს უამრავ ძვირფას ქვას, ვითარების შესაბამისად, განგებულების გათვალისწინებით, მაგრამ ერთი სახის, იესო ქრისტეს გამოსახატავად. სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა სიტყვითა და ამროვნების ფორმებით ეკლესია გადმოსცემს სარწმუნოების ერთ წესს. როცა ეს ფორმები ზოგჯერ ერთმანეთთან ხილულ წინააღმდეგობაში მოდიან, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ისინი საერთო სარწმუნოებრივ შინაარსს დაშორდნენ. ისტორიულ მაგალითად გამოდგება წმინდა ირინეოსის დროს ჩამოვარდნილი უთანხმოება რომის პაპ ვიქტორსა და ეფესოს ეპისკოპოს პოლიკრატეს შორის, როდესაც ეს უკანასკნელი, სხვა მცირე აზიელ ეპისკოპოსებთან ერთად, აღდგომას აღნიშნავდა უძველესი ადგილობრივი ტრადიციის – ეგრეთ წოდებული კვატროდეციმანული წესის მიხედვით (მთვარის კალენდრით – ნისანის თვის მეთოთხმეტე დღეს), იმის მიუხედავად, თუ კვირის რომელ დღეს დაემთხვეოდა იგი. როდესაც პაპი ვიქტორი მზად იყო აზიური ეკლესიების განსაკვეთად, წმინდა ირინეოსმა ის შემავიწყებელი წერილით შეაჩერა, რომელსაც საოცარი სიტყვებით ასრულებს: „მარხვის გამო უთანხმოება ჩვენი რწმენის ერთსულოვნებას განამტკიცებს“ (ή διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν)<sup>27</sup>, ანუ ფორმალური განსხვავებები არათუ არ აბრკოლებს რწმენის ერთობას, არამედ, პირიქით, განამტკიცებს მას. და ეს გასაგებიც არის, რადგან ღვთის განგებულება ანუ იკონომია

27 შემონახული წერილი იხ. ევსები კესარიელი, საეკლესიო ისტორია, 5.15.

ხომ ყოველთვის ითვალისწინებს ადამიანის მდგომარეობას და შესაბამისი ფორმით გამოხატავს ჭეშმარიტებას?! თუ ეს ასეა, მაშინ ისმის კითხვა: როგორ უნდა გადმოიცეს სარწმუნოების წესი, ანუ წმინდა წერილის მართებული წაკითხვის წესი ისე, რომ არ შეიზღუდოს მისი გამოხატვის მრავალფეროვნება? ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა მამა ენდრიუ ლაუთის მიერ მოცემული საეკლესიო გადმოცემის შესანიშნავი განსაზღვრება: „საბოლოო ჯამში, საეკლესიო ტრადიცია არის სულიწმინდა, ის, რაც საუკუნეებიდან საუკუნეებში გადადის ეკლესიის წიაღში, სულიწმინდა გვაქცევს ძეებად ღვთის ძეში, გვანიჭებს ღმერთის მამად წოდების ძალას, და ამგვარად, წილმქონეს გვხდის წმინდა სამების თანაზიარობისა“<sup>28</sup>.

ამიტომ მართლმადიდებელ ეკლესიაში არ არსებობს საეკლესიო ხელისუფლების რაიმე ორგანო, რომელსაც შეიძლება მიეწეროს საეკლესიო გადმოცემის სწავლების უცდლომელობის ავტორიტეტი.

ასეთი ავტორიტეტი არ გააჩნია არც პაპს ან პატრიარქს, არც ეპისკოპოსს ან საეკლესიო კრებას (ისტორია იცნობს მსოფლიო კრების სახელით მოწვეულ კრებებს, რომლებიც შემდეგ დაგმობილ იქნა. მაგალითად, 443 წლის ეფესოს კრება, დღეს ცნობილი „ავაზაკთა კრების“ სახელით, და ასევე, მეცხრე საუკუნის ხატმებრძოლური კრებები). საეკლესიო გადმოცემის სინათლეზე წმინდა წერილის განმარტება არის მადლისმიერი მოვლენა და არა უბრალოდ საეკლესიო მმართველი ინსტიტუციების ფორმალური პროცედურების მუშაობის შედეგი. მხოლოდ იმ პიროვნებას ან პიროვნებათა კრებულს, რომელიც ჯვარცმულ და მკვდრეთით აღმდგარ უფალ იესო ქრისტესთან სულიწმინ-

28 Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford University Press, 1990, 89.

დის მადლით არის დაკავშირებული და განსწავლულია წინარე საეკლესიო გადმოცემაში, ძალუძს თქვას პავლე მოციქულთან ერთად: „თავდაპირველად გადმოგეცით ის, რაც თვითონვე მივიღე, რომ ქრისტე, წერილის მიხედვით, ჩვენი ცოდვებისათვის მოკვდა დაკრძალულ იქნა და, წერილისავე მიხედვით, მესამე დღეს აღდგა“ (1 კორ. 15:3-4). აქ შეუძლებელია არ გავიხსენოთ გასული საუკუნის გამოჩენილი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველების ისტორიკოსის, იაროსლავ პელიკანის შესანიშნავი სიტყვები საეკლესიო გადმოცემის და, ზოგადად, ტრადიციის ორი ურთიერთსაპირისპირო გაგების შესახებ: „ტრადიცია არის გარდაცვლილის ცოცხალი რწმენა, ტრადიციონალიზმი კი არის ცოცხალი ადამიანის მკვდარი რწმენა. და ვფიქრობ, აქვე უნდა დავსძინო, რომ სწორედ ტრადიციონალიზმი უტეხს სახელს ტრადიციას“.<sup>29</sup> მართლაც, საეკლესიო გადმოცემას ვიღებთ იმ ადამიანებისგან, რომლებიც ამქვეყნად აღარ არიან, მაგრამ მათი რწმენა ცოცხლობს და ჩვენც სწორედ ამ სიცოცხლეს ვეზიარებით ქრისტეში. ამ სიცოცხლეს სრულად ვერ დაიტევს და ვერ გამოხატავს ვერცერთი სახის მიწიერი ხელოვნების ფორმა, ენობრივი ტერმინი, რელიგიური რიტუალი თუ საზოგადოებრივი ინსტიტუცია. თუმცა ის ყოველთვის მოგვეცემა ამ ფორმების მეშვეობით, მათში მფეთქავი სიცოცხლე ქმნის სიჭარბეს და აგვამალლებს ფორმების მიღმა არსებულ მარადისობამდე.

მეორე მხრივ, სიცოცხლის თვითონ ამ ფორმებთან გაიგივება, რასაც მიზნად ისახავს ტრადიციონალიზმი, სიცოცხლეს კეტავს და აქვავებს მასში, რაც სიკვდილის ტოლფასია.

29 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition: the 1983 Jefferson Lecture in the Humanities*, Yale University Press, 1984, 65.



## „საიდუმლო ლოცვები“ - ტრადიცია და გამოწვევები

მღვდელ-მონაზონი ლეონიდე ებრალიძე

იზანტიური წესის ეკლესიების თანამედროვე პრაქტიკაში **ღ**ლოცვათა ნაწილი, რომელიც ლიტურგიული შეკრებების თავმჯდომარისათვის არის განკუთვნილი, ხშირად ხმადაბლა ან სულაც უხმოდ იკითხება. ამგვარმა პრაქტიკამ განსაზღვრა თავად ამ ლოცვათა ზედსართავი სახელიც – „საიდუმლო“. აღნიშნულმა განსაზღვრებამ, რომელიც ფართოდ გავრცელდა და დამკვიდრდა საეკლესიო წრეებში, ორი არსებითი პრობლემის წინაშე დაგვაცენა: ერთი მხრივ, სასულიერო პირთა მხრიდან ხშირად ხდება ამ პრაქტიკის აბსოლუტიზაცია და მისი წმინდა ტრადიციად, ანუ საეკლესიო გარდამოცემად გამოცხადება, მეორე მხრივ კი თავად ამ პრაქტიკით ხშირად ირღვევა ლოცვის უწყვეტი დინამიკობა და ლოგიკა.

იმისათვის, რომ ესა თუ ის საეკლესიო პრაქტიკა წმინდა გარდამოცემად ჩაითვალოს, ანუ იმისათვის რომ კონკრეტული საეკლესიო ტრადიცია წმინდა ტრადიციად მივიჩნიოთ, საჭიროა არსებობდეს ერთსულოვანი თანხმობა ამ პრაქტიკის გარშემო და დასტურდებოდეს მისი მოციქულებრივი წარმომავლობა. ტრადიციის ეს საბაზისო განსაზღვრება ასახულია მართლმადიდებელი ეკლესიის კატეხეტურ ტექსტებში, მათ შორის, 1911 წელს ქართულად გამოცემულ კატეხიზმში, რომელიც დღემდე რჩება ქართულად არსებულ სხვადასხვა კატეხიზმის შორის ყველაზე კლასიკურ მოდელად (რეპრინტი 1989 წლის ეკლესიის კალენდარში) - „ჭეშმარიტი გარდამოცემა: 1) არ უნდა იყოს წინააღმდეგი უკვე შეწყნარებული და ცნობილი სამოციქულო გარდამოცემისა; უნდა ეთანხმებოდეს საღმრთო წერილს, რადგან ორივეს აქვთ ერთი წყარო - სული წმიდა 2) საჭიროა, რომ არა ერთი რომელიმე, არამედ ყველა ეკლესია ამოწმებდეს გარდამოცემის სინამდვილესა და თვით გარდამოცემა მოციქულთა დროიდან იწყებოდეს 3) საჭიროა იყოს ერთსულოვანი მოწმობა და თანხმობა ყველა სამოციქულო ეკლესიისა გარდამოცემის შესახებ“.

აქვს კი ლოცვათა ნაწილის საიდუმლოდ კითხვას სა-  
მოციქულო ფესვები?

1. ტრადიცია: კითხვისა და ლოცვის პრაქტიკა ქრისტიანულ ანტიკურობასა და ადრეულ შუასაუკუნეებში

დასაწყისშივე უნდა ითქვას, რომ ლიტურგიული ლოცვების ხმადაბლა (საიდუმლოდ) კითხვის საკითხი საფუძვლია-

1 „კატეხიზმო ანუ სახელმძღვანელო მართლმადიდებლური ეკლესიის მრწამსის შესასწავლად“, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი 1989, 111.

ნად შეისწავლა აწ განსვენებულმა არქმანდრიტმა რობერტ ტაფტმა<sup>2</sup>, შესაბამისად, ჩვენი მიზანი არის არა საკითხის ხელახლა შესწავლა, არამედ ქართველი მკითხველისათვის „საიდუმლო ლოცვების“ ისტორიიდან რამდენიმე დეტალის გაცნობა და ამის ფონზე ზოგიერთი დღეს არსებული გამოწვევის განხილვა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არა მხოლოდ საეკლესიო პრაქტიკაში, არამედ, ზოგადად, წარმართულ და ქრისტიანულ ანტიკურობაში თვალებით, ხმის ამოუღებლად კითხვა ძალიან დიდ იშვიათობას წარმოადგენდა და ისინიც კი, ვინც ერთმანეთის მხარდამხარ კითხულობდნენ, ამას ხმადაბლა, ჩურჩულით აკეთებდნენ, რათა სხვებისთვის ხელი არ შეეშალათ.

ლიტერატურული ნაწარმოებების ნაწილი იქმნებოდა კიდევ სპეციალურად ხმამაღლა წასაკითხად, იმის გათვალისწინებით, რომ ხელნაწერთა ქონა დიდ ფუფუნებას წარმოადგენდა, არ არსებობდა ნაწარმოებების ადვილად და სწრაფად კოპირების საშუალება, საკითხავი მასალა არ იყო ყველასათვის ადვილად ხელმისაწვდომი, ხალხის დიდმა ნაწილმა კი კითხვაც არ იცოდა. ელინურ-რომაული ცივილიზაციის არეალში შეძლებული ოჯახები ხშირად აწყობდნენ კითხვის საღამოებს, სადაც რომელიმე კარგად გაწაფული მონა ან მსახური დამსწრეთა თანდასწრებით ხმამაღლა კითხულობდა ლიტერატურულ ნაწარმოებს<sup>3</sup>.

2 იხ. Taft R. F., "Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud? The Ancient Tradition and What Became of It", in *Worship Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East. An International Symposium in Honor of the 40th Anniversary of St Nersess Armenian Seminary*, ed. Ervine R. R., Crestwood 2006, 15–57.

3 ანტიკურობასა და ადრეულ შუა საუკუნეებში გავრცელებული ხმამაღლა კითხვის ჩვეულება არაერთხელ გამხდარა კვლევის საგანი. შეიძლება ითქვას, რომ ამ პრაქტიკის საყოველთაოობა საბოლოოდ დაამტკიცა უნგრელმა მკვლევარმა

ქრისტიანულ კონტექსტში ხმამაღლა კითხვის არსებობის დასადასტურებლად საკმარისია გავიხსენოთ „მოციქულთა საქმეებიდან“ ეთიოპიელი დიდებულისა და ფილიპე მოციქულის შეხვედრა: მოციქული მიიღებს მის ეტლთან და გაიგონებს, რომ ის წინასწარმეტყველ ესაიას კითხულობს (საქ. 8:27-35). თუ გავითვალისწინებთ არსებულ საზოგადო ჩვეულებას და მას „საქმე მოციქულთას“ დასახელებული პასაჟის ფონზე წავიკითხავთ, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ საყოველთაოდ მიღებული ხმამაღლა კითხვის პრაქტიკა არც ქრისტიანებისთვის უნდა ყოფილიყო უცხო.

ხმამაღლა კითხვის ჩვეულებასა და ქრისტიანთა ლოცვას შორის არსებული კავშირის საჩვენებლად საჭიროა გავიხსენოთ თავად ქრისტიანული ლოცვის განვითარების ბოგიერთი საწყისი ეტაპი (რა თქმა უნდა, ქრონოლოგიური დაყოფა პირობითია და ჩამოთვლილ ისტორიულ ეტაპებს შორის დროის მყარი საზღვარი არ არსებობს)<sup>4</sup>:

1. პირველ რიგში, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეკლესიის ისტორიის პირველი ორი საუკუნე დიდი შემოქმედებითობის ეპოქა იყო. არ არსებობდა ფიქსირებული ლიტურგიული ფორმულები და ტექსტები, ისინი სპონტანურად და ზეპირად იქმნებოდა ყოველი ღვთისმსახურებისას, ანუ ხდებოდა ლოცვათა იმპროვიზაცია.

2. II-IV საუკუნეებში ნელ-ნელა ჩნდება ჩაწერილი ტექსტები, მაგრამ ისინი სწრაფად ვერ ვრცელდება მთელ

იოზეფ ბალოგმა, რომლის პოზიციებიც ნაწილობრივ გააკრიტიკა ასევე ცნობილმა მკვლევარმა ბერნარ ნოქსმა, მაგრამ, რაც ჩვენთვის არსებითად მნიშვნელოვანია, ბალოგის პოზიციებს ლიტურგიული ტექსტების კონტექსტში სავსებით იზიარებს რობერტ ტაფტიც. იხ. Taft R. F., "Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?", სქოლიო 24, 50-51.

4 ქრონოლოგიისათვის იხ. Тафт Р.Ф., 21 ответ на вопросы о литургии и не только, пер. с англ. С. Голованова, Омск 2013, 9-10.

ეკლესიაში, ანუ ჩაწერილი ტექსტების კითხვა ამ პერიოდში ვერ ასწრებს საერთო-საეკლესიო პრაქტიკად გადაქცევას და ამ ტექსტების პარალელურად გრძელდება ლოცვის იმპროვიზაციის პრაქტიკაც.

3. უკვე IV საუკუნიდან მოყოლებული, მას შემდეგ, რაც იწყება ეკლესიისა და იმპერიის თანამშრომლობა (რაც პრივილეგიებთან ერთად ეკლესიის მკვეთრ ინსტიტუციონალიზაციასაც ნიშნავდა), ჩაწერილი ფორმულები სავალდებულოდ გამოიყენება ყველა თემში, ფიქსირებული ტექსტები ინსტიტუციონალიზაციის ერთ-ერთ გამოვლინებად გვევლინება, ხოლო ლოცვათა იმპროვიზაციის პრაქტიკა ქრება<sup>5</sup>.

როგორც არქიმანდრიტი ტაფტი შენიშნავს, პირველი ორი საუკუნის განმავლობაში არ მოიპოვება არც ერთი ნიშანი იმისა, რომელიც საშუალებას მოგვცემდა გვევარაუდა ხმადებლა, ანუ „საიდუმლოდ“ კითხვის პრაქტიკის არსებობა. მართალია, არ გვაქვს პირდაპირი მოწმობა იმისა, რომ ლოცვები ხმამაღლა წარმოითქმოდა, მაგრამ, ბუნებრივია, იმპროვიზაციაში უნდა იგულისხმობდეს კიდევ ხმამაღლა კითხვა, წინააღმდეგ შემთხვევაში არ გვეცოდინებოდა, რომ ეს არის იმპროვიზაცია<sup>6</sup>. მაგალითად, წარმოდგენელია II საუკუნის პირველი ნახევრით დათარიღებული უძველესი

---

5 იმპერიული ლეგალიზმის ლიტურგიაში ასახვის პროცესს შესანიშნავად აღწერს ალექსანდრე შემენი: „შეუძლებელია [ლიტურგიაზე] გავლენა არ მოეხდინა სასახლის კართან მუდმივ კავშირსაც, ღვთისმსახურებაზე იმპერატორის დასწრებას, წმ. სოფიის ტაძრის „იმპერიულ“ იდეას და ა.შ. ამგვარად, კონსტანტინოპოლის ტრადიციაში შევიდა სასახლის კარის რიტუალის ის ელემენტებიც, რომლებიც იმპერატორის ძალაუფლების თეოკრატიულ გაგებას ასახავდა და ყველაფერს, რაც იმპერატორთან იყო დაკავშირებული „ღვთაებრივად“ აქცევდა“. შემენი ა., მართლმადიდებლობის ისტორიული გზა, თბილისი 2011, 245.

6 იხ. Тафт Р.Ф., 21 ответ на вопросы о литургии, 10.

ქრისტიანული ძეგლის „დიდაქეს“ ლოცვების „საიდუმლო ლოცვების“ კონტექსტში მოთავსება მაშინ, როდესაც ეს პალეოქრისტიანული ნაწარმოები მხურვალედ შეაგონებს ქრისტიანულ თემს შემდეგს: „წინასწარმეტყველებს ნება მიეცით აღასრულონ იმდენი სამადლობელი, რამდენიც სურთ“<sup>7</sup>.

ამასთანავე, იმპროვიზებული ლოცვები ხმადაბლა რომ ყოფილიყო წარმოთქმული, არ გვეცოდინებოდა, რომ ზოგიერთი მათგანი ერეტიკული შინაარსისა იყო. მაგ. ირინეოს ლიონელი თავის ნაშრომში „ერესთა წინააღმდეგ“<sup>8</sup> მკაცრად აკრიტიკებს ერეტიკოს მარკოზის ევქარისტიულ ლოცვას. კიპრიანე კართაგენელი ტრაქტატში „ეკლესიის ერთობის შესახებ“ ამბობს, რომ ნოვაციანელები ევქარისტიისას იყენებენ აკრძალულ, სრულიად შეუსაბამო სიტყვებს<sup>9</sup>. როგორ შეძლებდნენ ირინეოსი და კიპრიანე ამ ინფორმაციის მოპოვებას, თუ ევქარისტიული ლიტურგიის ლოცვები ჩუმად წარმოითქმოდა?

როგორც ჩანს, ლიტურგიული შეკრების თავმჯდომარის მიერ ხმამაღლა ლოცვა იმდენად ნორმალური და ბუნებრივი იყო, რომ ორიგენე და იპოლიტე რომაელი ქრისტიანებს „მსმენელ“ მლოცველებს (ἀκροατής) ან „საიდუმლოთა მსმენელებს“ (ἀκροατής τῶν μυστηρίων) უწოდებდნენ<sup>10</sup>.

ძველად, არა მხოლოდ საზოგადო ღვთისმსახურებისათვის განკუთვნილი ლოცვები, არამედ მორწმუნეთა

7 „დიდაქე, თორმეტი მოციქულის მოძღვრება“, კრებ. მოციქულებრივ მამათა სწავლანი, თარგმ. ჯულელი ვ., თბილისი 2014, 254.

8 იხ. Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, ed. Rousseau A., Doutreleau L., SC 264, Paris 1979, 190-192.

9 იხ. PL 4, 512-513.

10 იხ. Taft R. F., „Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?“, 15-16.

პირადი ლოცვებიც კი ხმამაღლა იკითხებოდა. მაგალითად, წმინდა ნიკიტა რემესინელი მეოთხე საუკუნის მიწურულს თავის სამწყსოს შეაგონებდა, რომ ეკლესიაში ყურადღებით ესმინათ საკითხავებისათვის და ხელი არ შეეშალათ წიგნის მკითხველისა და მღვდელმსახურისათვის საკუთარი ლოცვების წარმოთქმით<sup>11</sup>.

პირადი ლოცვების ხმამაღლა წარმოთქმა იმდენად გავრცელებული ჩვეულება იყო, რომ დიაკვნის სპეციალური მოწოდებაც კი გაჩნდა: **Πάσαθε** – შეწყვიტეთ! (ანუ „გაჩუმდით“)<sup>12</sup>.

კირილე იერუსალიმელი მე-14 პროკატეხიზისში, რომელიც, სავარაუდოდ, 349 წლის დიდი მარხვისთვის უნდა წარმოეთქვა, შეაგონებს შეკრებილ ქალწულებს: „როდესაც ქალწულები იკრიბებიან, უნდა იმღერონ ან იკითხონ თავისთვის ისე, რომ ბაგეები ამბობდნენ ლოცვას, მაგრამ სხვის ყურებს არ ესმოდეთ ხმა... ასევე უნდა ილოცონ დაქორწინებულმა ქალებმაც, ბაგეები ამოძრავონ, მაგრამ ისე, რომ ხმა არ ისმოდეს“<sup>13</sup>.

ხმამაღლა ლოცვა იმდენად ბუნებრივი რამ იყო, ბენედიქტე ნურსელის განწესება (ტიპიკონი; 530-560 წწ.) საგანგებოდ აღნიშნავს: „ბერებმა დაისვენონ მეექვსე ჟამის შემდეგ სრულ სიჩუმეში და თუ რომელიმე ძმას სურს თავისთვის რამის წაკითხვა, ეს ისე გააკეთოს, რომ სხვებს სიმყუდროვე არ დაურღვიოს“<sup>14</sup>.

ამის საპირისპიროდ, ჩუმად ლოცვა და კითხვა იმდენად უჩვეულო რამ იყო, რომ ნეტარი ავგუსტინე აღფრთოვანებუ-

---

11 იხ. იქვე, 19.

12 იხ. იქვე, 21.

13 PG 33, 365.

14 PL 47, 703.

ლი ყვება, თუ როგორ შეეძლო თვალეზით კითხვა ამბროსი მილანელს: „*კითხვისას მისი მშერა სწრაფად დასრიალებდა წიგნის ფურცლებზე, სული ცდილობდა ჩასწვდომოდა წა-კითხულის ამრს, ენა კი დუმდა*“<sup>15</sup>.

როგორც რობერტ ტაფტი შენიშნავს: „ძველად ასეთი ჩუმი კითხვა იმდენად იშვიათ რამედ ითვლებოდა, რომ ავგუსტინემ აუცილებლად მიიჩნია განესაზღვრა ეს მოვლენა, როგორც „*tacite legere*“ ან „*legere in silentio*“, რადგან ნორმალურად ითვლებოდა ხმამაღლა კითხვა, რომლისათვისაც გამოიყენებოდა ჩვეულებრივი ზმნა „*legere*“. ის კი, რაც წარმოადგენდა გამონაკლისს, საჭიროებდა სპეციფიკაციას. ავგუსტინე ამ სფეციფიკაციაში მიჰყვებოდა ანტიკურ მაგალითს პატრისტიკული მწერლებისა, რომლებიც იმავეს აკეთებდნენ, – კერძოდ: ჰორაციუსი (*tacitus leget*), ოვიდიუსი (*legere sine murmure*), კასიანე (*taciti legerent*), ბენედიქტე (*legere sibi*)“<sup>16</sup>.

საინტერესოა, რომ ხმამაღლა ლოცვის ესოდენ გავრცელებული პრაქტიკა შედარებით გვიანდელ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ წყაროებშიც კი დასტურდება. მაგალითად შეგვიძლია გავიხსენოთ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ერთი პასაჟი. ჰაგიოგრაფი გვამცნობს, რომ ანჩელი ეპისკოპოსის მიერ მიგზავნილი მკვლელი გადაწყვეტს, ჩაუსაფრდეს გრიგოლს ხანცთის ტყეში, რომელიც გზად უნდა გაევილო წმინდა მამას: „*ხოლო ნეტარი მამად გრიგოლ თვისით აგარაკით მართოდ შთამოვიდოდა ხანცთას და მგზავრ სლვასა ზეპირით წმიდისა მამისა ეფრემის თქუმულთა საკითხავთა იტყოდა გოდებით ტირილსა შინა, ხოლო*

15 ნეტარი ავგუსტინე, აღსარებანი, თარგმ. ბრეგვაძე ბ., თბილისი 1995, 91-92.

16 Taft R. F., “Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?”, 24.



სულითა იხარება, რამეთუ ხედვიდა საღმრთოთა ხილვათა მადლითა სულისა წმიდისაჲთა”<sup>17</sup>.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ცხადი ხდება, ქრისტიანულ ანტიკურობაში ლოცვათა ხმამაღლა წარმოთქმა საგსებით ბუნებრივი, საერთო-კულტურული ჩვეულება იყო, განსაკუთრებით კი იმპროვიზებული ლიტურგიის ეპოქაში და ის ვრცელდებოდა როგორც საზოგადო, ასევე კერძო ლოცვაზეც.

რა ხდება მაშინ, როდესაც პრაქტიკიდან ქრება ლოცვათა იმპროვიზაცია და იწყება ლიტურგიკული ფორმულების ფიქსირება?

წმინდა მელანია ახლის (დაახ. 439) ცხოვრებაში, რომელიც პრესვიტერმა გერონტიმ აღწერა, ვკითხულობთ, თუ როგორ სთხოვს სასიკვდილოდ გამზადებული მელანია პრესვიტერს ევქარისტიას, მღვდელი კი, რომელმაც მისი თხოვნისაებრ წირვა დაიწყო, ევქარისტისას მწუხარებისაგან დადუმდება და ლოცვას ვეღარ გააგრძელებს, რა დროდსაც აგონიაში მყოფი მელანია წამოიწევა და მიმართვს, რომ მას არ ესმის ევქარისტია და სთხოვს, ხმას აუწიოს<sup>18</sup>.

იოანე მოსხი მეშვიდე საუკუნის დასაწყისში შედგენილ პატერიკების კრებულში გვმაცნობს ვინმე აბბა გიორგის მონათხრობს: „ქოზიბას მონასტერში ერთი ძმა ცხოვრობდა. მას ჯერ სამღვდელო ხარისხი არ ჰქონდა, მაგრამ მსხვერპლშეწირვის ლოცვები ზეპირად იცოდა. ერთხელ იგი სეფისკვერის მოსატანად იერიქონში გააგზავნეს. უკან რომ

17 „წმინდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, კრებ. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, ტ. 2, თბილისი 2007, 572.

18 იხ. Taft R. F., “Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?”, 33-34. წმინდა მელანიას ცხოვრების კრიტიკული ტექსტისათვის იხ. Vie de Sainte Mélanie, ed. Gorcé D., SC 90, Paris 1962, 262-265.

ბრუნდებოდა, სეფისკვერი ამოიღო და მთელი მსხვერპლ-შეწირვის ლოცვები თავიდან ბოლომდე წაიკითხა. მისი მოტანილი სეფისკვერი დიაკონმა ფეშხუმზე დაასვენა და ლიტურგიისთვის მზადება დაიწყო. ლიტურგიას პრესვიტერი აბბა იოანე აღასრულებდა, მეტსახელად ხოზვევითი, შემდეგში პალესტინის ქალაქ კესარიის ეპისკოპოსი. როდესაც მან მსხვერპლშეწირვის ლოცვები წაიკითხა, შენიშნა, რომ სული წმიდა არ გადმოდიოდა. ამან ძალიან დაამწუხრა. „ნუთუ რაიმე შევცოდე ამ ღამეს და იმიტომაც არ გადმოდის სული წმიდა“ – გაიფიქრა მან. შემდეგ სადიაკვნოში შევიდა, მიწაზე დაემხო და მწარედ ატირდა. უცბად ბერს ღმრთის ანგელოზი გამოეცხადა და უთხრა: „ძმამ, რომელიც სეფისკვერის მოსატანად გაგზავნეთ, მსხვერპლშეწირვის ლოცვები წაიკითხა გზაში და იმ წუთიდან ეს სეფისკვერი უკვე შეწირულია“. იმ დღის შემდეგ პრესვიტერმა წესად დაადგინა, რომ ხელდასხმამდე აღარავის ესწავლა მსხვერპლშეწირვის ლოცვები და, მით უფრო, აღარავის წაეკითხა ისინი უდროოდ და უადგილოდ”<sup>19</sup>.

ასევე, იოანე მოსხის ცნობით, ერთ-ერთ სირიულ სოფელში, გონაგში, სამწყემსურში მყოფმა ბავშვებმა თამაშისას გადაწყვიტეს წირვა ჩაეტარებინათ, გაინაწილეს მღვდლისა და დიაკვნების როლები, მინდორში მდებარე ქვა საკურთხევლად გამოიყენეს და მასზე მოთავსებულ პურზე წარმოთქვეს ევქარისტიული ლოცვა, როლიც ზეპირად იცოდნენ, რადგან ის ხმამაღლა იკითხებოდა და საკურთხევლის გარშემო მყოფ ბავშვებს, რომლებიც მას ყოველკვირეულად ისმენდნენ, საშუალება ჰქონდათ დაზებობისა<sup>20</sup>.

19 იოანე მოსხი, ლიმონარი ანუ სამოთხე, თბილისი 2006, 33-34.

20 იქვე, 231-232.

როგორც მოხმობილი წყაროები გვამცნობენ, V-VII საუკუნეებში ჯერ კიდევ ვხვდებით ევქარისტული ლოცვების ხმამაღლა კითხვის პრაქტიკას, მაგრამ ზოგიერთ გეოგრაფიულ არეალში ეს ჩვეულება ნელ-ნელა ქრება პრაქტიკიდან.

ასეთი ტენდენცია პირველად შეინიშნება სირიაში. თეოდორე მოფსუესტელის ჰომილიებიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ეპისკოპოსი ევქარისტული ლოცვების ნაწილს ხმადაბლა წარმოთქვამდა. იმავეს მოწმობს კიდევ ერთი სირიული წყაროც, VI საუკუნით დათარიღებული ფსევდო-ნარსაის ერთ-ერთი ქადაგება, მაგრამ ჩანს, ეს ჩუმად კითხვის პრაქტიკა ჯერ კიდევ არ იყო საბოლოოდ გაბატონებული, რადგან იმავე არეალისა და ეპოქის სხვა ავტორი, იაკობ სარუგელი გვამცნობს, რომ ლოცვები ყველასთვის სასმენელად იკითხებოდა<sup>21</sup>.

მეორე მხრივ, თეოდორე მოფსუესტელისა და ფსევდო-ნარსაის ცნობათა კვალდაკვალ, თავად აღმოსავლეთ რომის იმპერიის ცენტრშიც შეიმჩნევა „საიდუმლოდ კითხვის“ ტენდენცია, რომელსაც იმპერატორი იუსტინიანე თავის 137-ე ნოველაში მკაცრად ეხმაურება: „*ვბრძანებთ, რომ ეპისკოპოსებმა და პრესვიტერებმა არ შეასრულონ საიდუმლოდ საღვთო შესაწირავი, არც ნათლობის დროს წარმოსათქმელი ლოცვები, არამედ ისეთი ხმით, რომ გასაგები იყოს მორწმუნე ერისთვის*“<sup>22</sup>.

რობერტ ტაფტისათვის ის ფაქტი, რომ მაქსიმე აღმსარებელი თავის „მისტაგოგიაში“ სარწმუნოების სიმბოლოდან პირდაპირ „წმინდა არსზე“ (Sanctus) გადადის, გამოწვეული

21 იხ. Taft R. F., "Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?", 36-38.

22 ვიშოწმებთ ტაფტიდან: Тафт Р.Ф., 21 ответ на вопросы о литургии, 12.

უნდა იყოს იმით, რომ მაქსიმეს ეპოქაში, ანუ VII საუკუნეში, ლოცვათა ნაწილი უკვე ხმადაბლა უნდა იკითხებოდეს. იგივე დასტურდება გერმანე კონსტანტინოპოლელის კომენტარებშიც, თითქმის ასი წლის შემდეგ. უკვე მერვე საუკუნიდან მოყოლებული კი, სამწუხაროდ, საბოლოოდ მკვიდრდება პრაქტიკა ლოცვათა საიდუმლოდ წართქმისა, რასაც ადასტურებს ბარბერინის ევქოლოგიონის (*Barberini Gr. 336*) რუბრიკები “*μυστικῶς - καθ' ἑαυτὸν*” (თუმცა არა ყველგან). ეს პრაქტიკა მეთერთმეტე საუკუნეში უკვე სავსებით მყარი და შეუქცევადი გახდა, როგორც ამას ადასტურებს ნიკოლოზ ანდიდელის „პროთეორია“, დასახელებული ეპოქის ბიზანტიური კომენტარი ჟამისწირვისა<sup>23</sup>.

## 2. გამონკვევები: ლოცვათა „საიდუმლოდ“ კითხვა და ლიტურგიის საერთო დინამიკა

თითქმის ათასმა წელმა განვლო მას შემდეგ, რაც ნიკოლოზ ანდიდელმა „პროთეორია“ დაწერა. ამ ათასწლეულის ბოლოს განსაკუთრებით გაიზარდა წერა-კითხვის მცოდნე ქრისტიანთა რიცხვი, განვითარდა ხმის გამაძლიერებელი ტექნოლოგიები, შეიცვალა საზოგადოების წარმოდგენები... აღმოსავლეთის ქრისტიანული თემების დიდ ნაწილში (არა ყველგან) კი დღემდე რჩება ლოცვათა ნაწილის „საიდუმლოდ კითხვის“ ჩვეულება, რაც სერიოზული გამოწვევის წინაშე აყენებს ბიზანტიური ტრადიციის ლიტურგიას.

ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ამ გამოწვევათაგან არის ლიტურგიული ლოცვის სინთეტურობისა და ლოგიკური უწყვეტობის შენარჩუნება.

23 იხ. Taft R. F., “Was the Eucharistic Anaphora Recited Secretly or Aloud?”, 41-42.

თანამედროვე პრაქტიკაში ლიტურგიული შეკრების თავმჯდომარის ასამაღლებელი გვევლინება დიაკვნის მიერ წარმოთქმული კვერექსის შეჯამებად, ამიტომ ხშირია ზოგიერთი „საიდუმლო“ ლოცვის სხვა მოწოდებით - კვერექსით ან საგალობლით გადაფარვა, რაც ერთი შეხედვით ბუნებრივადაც კი ჩანს. იმისათვის, რომ ცხადად გავიაზროთ ლიტურგიული შეკრების თავმჯდომარისათვის განკუთვნილ ლოცვებსა და ასამაღლებლებს შორის არსებული კავშირი, აუცილებელია გავიხსენოთ, რომ ხშირ შემთხვევაში, ასამაღლებელი წარმოადგენს თავად ამ ლოცვის დაბოლოებას ან გაგრძელებას, მის დასკვნით, დოქსოლოგიურ ნაწილს და არა კვერექსის ლოგიკურ შეჯამებას.

ეს პრობლემური ანაქრონიზმი ლოცვის კვერექსით გადაფარვა-ჩანაცვლებისა და კვერექსის მიერ ასამაღლებლის მისაკუთრებისა განსაკუთრებით კარგად ჩანს ჟამისწირვის პირველ ნაწილში, „კათაკმეველთა“ ან იმავე „სიტყვის“ ლიტურგიაში ანტიფონებს შორის მოთავსებული კვერექსების წარმოთქმისას.

რომ არა ლიტურგიული შეკრების თავმჯდომარის ლოცვები, გაუგებარი იქნებოდა, რატომ „აქვთ“ ზუსტად ერთი და იმავე შინაარსის მქონე მცირე კვერექსებს განსხვავებული ასამაღლებლები, მაგრამ იმის კვალობაზე, რომ ეს ლოცვები ჩუმად იკითხება, მსმენელისათვის (ხშირად კი თავად მღვდლისათვისაც) აბსოლუტურად იკარგება ეს ლოგიკური კავშირი ლოცვასა და დოქსოლოგიას შორის.

კვერექსსა და ასამაღლებელს შორის არსებული კავშირის ამ პერსპექტივამ ასახვა ჰპოვა თანამედროვე ლიტურგიულ წიგნებშიც, „სამღვდელო კონდაკის“ მრავალი

თანამედროვე რედაქცია „საიდუმლო“ ლოცვებს ათავსებს სწორედ კვერექსზე მიბმული ასამაღლებლის შემდეგ, როდესაც, მაგალითად, მცირე კვერექსების შემთხვევაში სამი მუხლი, რომლებიც ხმამაღლა წარმოითქმის და ფარავს თავმჯდომარის ლოცვას, ისტორიულად საერთოდ არც არსებობდა.

ხუან მატეოსი სამართლიანად შენიშნავს, რომ მცირე კვერექსი არის დიაკვნის მოწოდების „*უფლისა მიმართ ვილოცოთ*“ - განვითარებული ფორმა. ძველად დიაკვნის ეს მოწოდება წარმოადგენდა სამღვდლო თუ საეპისკოპოსო ლოცვის შესავალს. სანამ ლიტურგიული შეკრების თავმჯდომარე მნიშვნელოვან ლოცვას წარმოთქვამდა, დიაკვანი ადამიანებს ლოცვისათვის მზაობისაკენ მოუწოდებდა. ეს უძველესი ფორმა დღემდე არის შემორჩენილი ჟამისწირვაში ამბიონის ლოცვისას: დიაკვანი წარმოთქვამს მოწოდებას, შესავალს სამღვდლო ლოცვისა - „*უფლისა მიმართ ვილოცოთ*“, მღვდელი კი ხმამაღლა კითხულობს ლიტურგიული შეკრების თავმჯდომარის ლოცვას. ნიშანდობლივია, რომ X საუკუნის კონსტანტინოპოლური ტიპიკონი არ იცნობს მცირე კვერექსს. დიაკვნის ამ მოწოდებაზე მხოლოდ X-XI საუკუნის კოდექსებში ჩნდება დამატება „*მერმე და მერმე მშვიდობით*“, რომელსაც მოგვიანებით დიდი კვერექსის ბოლოს წინა (შეგვეწიენ, გვაცხოვნენ...) და ბოლო (*ყოვლადწმინდისა, უხრწნელისა...*) მუხლები დაემატა<sup>24</sup>.

ანუ ისტორიულად სხვადასხვა ღვთისმსახურებისას

24 იხ. Mateso J., La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Etude historique, OCA 191, Roma 1971, 31-33.

მცირე კვერეჯის ნაცვლად ხმამაღლა სწორედ ის ლოცვა წარმოითქმოდა, რომელსაც დღეს „საიდუმლოდ“ ვკითხულობთ, რაც იმას ნიშნავს, რომ მსმენელისათვის, მრევლისათვის სრულიად მიუწვდომელი რჩება იმ ლოცვის შინაარსი, რომელიც პირველ ათასწლეულში მსმენელისათვისაც იყო გათვლილი.

ეკვარისტიულ ლიტურგიის ნაწილშიც რთული სიტუაცია გვაქვს. შეიძლება ითქვას, უფრო რთულიც კი, რადგან თუ სიტყვის ლიტურგიის ცენტრი - წმინდა წერილის კითხვა - ყველასათვის გასაგონად აღესრულება და „საიდუმლოდ“ მხოლოდ ლიტურგიის ამ ნაწილის ზოგიერთი დეტალი იკითხება, თავად ანაფორიდან, რომელიც ეკლესიის ყველაზე მნიშვნელოვანი ლოცვაა, ხმამაღლა მხოლოდ ზოგიერთი დეტალი იკითხება, რაც ამ ლოცვის, როგორც მთლიანი და ორგანული სხეულის ფრაგმენტაციას იწვევს: „ის, რაც მლოცველს [ანაფორიდან] ესმის, არის მხოლოდ ზოგიერთი ასამაღლებელი და ამოკვეთილი ფრაზა, რომელთა შორის კავშირი, ხშირად აბრიც კი, გაუგებელი რჩება მსმენელისათვის“<sup>25</sup>.

ამდენად, შეგვიძლია ანაფორაში იმ რამდენიმე ბლოკის ინდივიდუალიზება, რომლებიც წარმოითქმის ხმამაღლა, ერთმანეთის მიყოლებით, მაგრამ მათ შორის ცხადი კავშირის არსებობის გარეშე:

1. - ვმადლობდეთ უფალსა.

- ღირს არს და მართალ.

2. - ძლევისა გალობისა, მგალობელნი, მხმობელნი, მღალადებელნი და მეტყველნი:

- წმიდაო, წმიდაო, წმიდაო, უფალო საბაოთ, სავსე არიან ცანი და ქვეყანა დიდებითა შენითა: ოსანა მაღალთა შინა, კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისათა, ოსანა მაღალთა შინა.

3. - მიიღეთ და ჰსჯამეთ, ესე არს ხორცი ჩემი, თქვენთვის განტეხილი მისატევებელად ცოდვათა.

- ამინ.

- ჰსუთ ამისგან ყოველთა, ესე არს სისხლი ჩემი ახლისა აღთქმისა, თქვენთვის, და მრავალთათვის დათხეული მისატევებელად ცოდვათა.

- ამინ.

4. - შენნი შენთაგან, შენდა შემწირველნი ყოველთა და ყოვლისათვის.

- შენ გიგალობთ, შენ გაკურთხებთ, შენ გმადლობთ, უფალო, და გევედრებით შენ, ღმერთო ჩვენო.

5. - უმეტესად ყოვლადწმიდისა, უხრწნელისა, უფრო-სადკურთხეულისა, დიდებულისა დედოფლისა ჩვენისა ღვთისმშობელისა და მარადისქალწულისა მარიამისა.

- ღირს არს ჭემმარითად...

რა კავშირია ღვთის მადლობასა და ძლევის (გამარ-ჯვების) გალობას შორის? ვინ გალობს ძლევის გალობას? ან რა კავშირი აქვს შეძახილს - „ოსანა მაღალთა შინა“ და ევქარისტის დამფუძნებელ სიტყვებს - „მიიღეთ და სჯამეთ... სუთ ამისაგან ყოველთა...“?

თითქოს ეს ყველაფერი ერთმანეთისაგან სრულიად დაცალკევებული და უკავშირო ფრაზები იყოს, რეალურად კი ამ ასამაღლებლებსა და საგალობლებს შორის მოთხრობილია ხსნის მთელი ისტორია, რადგან ეს ბლოკები ერთმანეთთან მჭიდრო ლოგიკურ-ნარატიულ კავშირშია მათ



შორის მოთავსებული იმ ტექსტების მეშვეობით, რომლებსაც „საიდუმლოდ“ ვკითხულობთ: ღმერთს მადლობას ვწირავთ მისი დიდებისა და წყალობისათვის, როგორც ამას აკეთებენ ანგელოზები, რომლებიც მისი ტახტის გარშემო დგანან და გალობენ ძღვევის გალობას – „წმინდა არს, წმინდა არს, წმინდა არს...“, ამ გალობას კი ჩვენც ვუერთებთ ჩვენს ხმას, რადგან ღმერთმა მოგვივლინა თავისი ძე, რომელმაც თავი ჩვენთვის მისცა და თქვა: „მიიღეთ და სჭამეთ...“ და ასე შემდეგ, და ასე შემდეგ – ეს ყველაფერი ერთიანი და ჰარმონიული სწორედ „საიდუმლო“ ლოცვების მეშვეობითაა.

ანაფორის ასეთი ფრაგმენტაცია უფრო სერიოზული პრობლემის წინაშეც გვაყენებს, რომელიც არა მრევლს, არამედ უაშუალოდ სასულიერო პირებს ეხება: იმის გამო, რომ ანაფორის ტექსტი ერთ მთლიანობად აღარც მღვდლების მიერ აღიქმება, და იმის გამო, რომ არ შეიქმნას უხერხული სიჩუმე გალობასა და ასამაღლებელს შორის და მოესწროს ლოცვების „საიდუმლოდ“ წაკითხვა, ხშირად, მღვდლები წინასწარ (ლიტურგიის სხვა მომენტში) კითხულობენ ანაფორის ლოცვათა ნაწილს, ასამაღლებლებს კი შემდეგ წარმოთქვამენ. რაც, მსუბუქად რომ ვთქვათ, ანაფორის სტრუქტურის რღვევას ნიშნავს.

### დასკვნა

ბუნებრივია, გარდამოცემა ან წმინდა ტრადიცია არ არის სხვადასხვა ტრადიციის, როგორც კულტურული ფენომენების საცავი, არც რწმენის დეპოზიტი (*depositum fidei*)<sup>26</sup>, არამედ „ეკლესიის შეგნება, რომ ის არის ცოცხალი სივრცე,

---

26 იხ. Булгаков С., *Православие. Очерки учения Православной Церкви*, Paris 1965, 47.

რომელშიც ცხოვრობს და მოქმედებს ღვთის სიტყვა, რომელსაც ეკუთვნის ამოუწურავი რესურსი სიცოცხლისა და გამობატვის ფორმებისა<sup>27</sup>, მაშასადამე ლიტურგიისაც, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეკლესია არ აღიქვამს ლიტურგიულ ფორმებს არქეოლოგიურ მოცემულობად, რადგან ისინი წარმოადგენს ეკლესიის ღმერთთან ცოცხალი ურთიერთობის გამობატვლებას – აქ აბსოლუტურია ურთიერთობა და არა კონკრეტული, მეორეული ფორმები.

მაშასადამე, როდესაც ვსაუბრობთ „საიდუმლო“ ლოცვების პრაქტიკაზე, შეუძლებელია მისი აბსოლუტიზაცია, რადგან, ერთი მხრივ, ის წარმოადგენს სწორედ იმ მეორეულ ლიტურგიულ ფორმასა თუ კონკრეტულ კულტურულ გამოვლენას, რომელიც დროსა და სივრცეში ცვლილებას ექვემდებარება (მაგ. ზოგიერთი ქრისტიანული თემი უკვე დიდი ხანია, რაც ხმამაღლა კითხულობს ამ ლოცვებს), მეორე მხრივ კი შეუძლებელია მისი წმინდა ტრადიციადან გარდამოცემად წარმოდგენა, რადგან მას არ აქვს სამოციქულო ფესვები.

ბუნებრივია, საუბარი იმაზე, რომ ამ ლოცვების მოსმენის უფლება მხოლოდ სასულიერო პირებს აქვთ, რადგან ისინი განსაკუთრებული ტექსტებია და ამ ლოცვების ჩუმიად წარმოთქმის მთავარი მიზეზი მათი მისტიკური ბუნებაა – მიგვიყვანს გნოსტიციზმის საფრთხემდე, რადგან ეკლესიაში არ არსებობს რაიმე დაფარული ტექსტი, რომელზე წვდომაც მხოლოდ განსაკუთრებული კატეგორიის ადამიანებს შეიძლება ჰქონდეთ.

ყველა ნათელღებულს აქვს უფლება, მონაწილეობა

27 Evdokimov P., *L'Ortodossia*, Bologna 1965, 282.

მიიღოს და მოისმინოს როგორც მღვდლის, ისე დიაკვნისა და ერისათვის განკუთვნილი ლიტურგიის წმინდა ლოცვები: „რა თქმა უნდა, ასეთი ხედვა შეიძლება წინააღმდეგობას გადააწყდეს თვითგამოცხადებული 'საიდუმლოს დამცველების' მხრიდან, რომელთათვისაც საიდუმლოება ანაფორის საიდუმლოებრივი ბუნების აუცილებელ დანამატს წარმოადგენს. ასეთი მიდგომა ისტორიულად ცრუა და საღვთისმეტყველოდ გაუმართავი. მას შემდეგაც, რაც ყველა ლოცვა მოსმენილი და შესწავლილია, ღვთისმეტყველებმა კი ამ ლოცვებზე უამრავი რამ თქვეს და დაწერეს, საღმრთო საიდუმლო საიდუმლოდ რჩება თავისი ბუნებით და არა იმიტომ, რომ გაურკვეველი მიზეზებით მის დამალვას ვცდილობთ“<sup>28</sup>.

ცხადია, ლოცვა, ლიტურგია, არ არის და არ შეიძლება იყოს არაორგანიზებული, შეუთანხმებელი და წინააღმდეგობრივი შინაარსის შემცველი ფრაზების კრებული, ამიტომ აუცილებელია ისტორიული განვითარებისა და იმ ქრისტიანული თემების გამოცდილების შესწავლა, კონტექსტუალიზება და გაზიარება, სადაც ხმამაღლა იკითხება „საიდუმლო“ ლოცვები (არ იგულისხმება იმ ლოცვების ხმამაღლა წაკითხვა, რომლებიც უშუალოდ მღვდლისათვისაა გათვალისწინებული, სადაც ის მადლს ითხოვს საკუთარი თავისთვის, მაგ., დიდი შესვლის წინ: „არავინ არს ღირს...“), რადგან მხოლოდ ასე იქნება შესაძლებელი „დავიწყოთ [ანაფორის] ერთიანობის ახლიდან აღმოჩენა“<sup>29</sup>.

---

28 Тафт Р.Ф., 21 ответ на вопросы о литургии, 15.

29 Шмемана А., Евхаристия, 215.

## ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი

ზურაბ ეკალაძე

ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი (Balthasar) XX საუკუნის გამოჩენილი შვეიცარიელი კათოლიკე თეოლოგი და ფილოსოფოსია. ამავე დროს მას, მიუხედავად იმისა, რომ სასულიერო პირი იყო, მნიშვნელოვანი ღვაწლი მიუძღვის კულტუროლოგიური კვლევის სფეროში, რომელსაც იგი სწორედ რელიგიასთან კავშირში განიხილავდა.

ჰ.უ.ფ. ბალთაზარი 1905 წლის 12 აგვისტოს დაიბადა ლიუცერნში. იგი პირველი შვილი იყო არქიტექტორ ოსკარ ფონ ბალთაზარისა და გაბრიელა პიცკერისა, რომელიც, სხვათა შორის, დედის მხრიდან უნგრული წარმოშობისა გახლდათ. პატარა ჰანსის პიროვნების ფორმირება ღვთისმოსავ ოჯახურ გარემოში ხდებოდა: იგი თითქმის ყოველდღიურად ესწრებოდა მესას ლიუცერნის ფრანცისკანულ ტაძარში. რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის

ცხოვრებაში აქტიურად მონაწილეობდნენ მისი ნათესავებიც, რომელთა შორის ერთი ეპისკოპოსიც იყო. მან ჯერ კიდევ ბავშვობაში გამოავლინა ინტერესი ლიტერატურისადმი, ამასთან, შესანიშნავი მუსიკალური ნიჭიც ჰქონდა. ლიუცერნის სახალხო სკოლის დამთავრების შემოდგომ სწავლობდა ენგელბერგის (ავსტრია) ბენედიქტელთა კოლეგიასა და ფელდკირხის (ავსტრია) იეზუიტურ გიმნაზიაში. საშუალო განათლების მიღება საბოლოოდ ციურხში დაასრულა. ამის შემდგომ ცხრა სემესტრის განმავლობაში გერმანისტიკას, ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიას სწავლობდა ვენასა და ბერლინში. უმაღლესი განათლებაც კვლავ ციურხში მიიღო. მისი სადოქტორო დისერტაცია – „ესქატოლოგიური პრობლემების ისტორია თანამედროვე გერმანულ ლიტერატურაში“ – 1930 წელს გამოქვეყნდა. 1927 წლის ზაფხულში იგი მონაწილეობდა 30-დღიან ეკზერციციაში (იეზუიტური ორდენის დამაარსებლის, იგნასიო ლოიოლას სისტემის მიხედვით შექმნილი სულიერი ვარჯიშები), სტუდენტთა ჯგუფთან ერთად, ამ დროს მან სულიერი განსხივოსნება განიცადა და გააცნობიერა საკუთარი მოწოდება – თავი ღვთის ნებისათვის მიენდო.

1928 წელს ჰ.უ.ფ. ბალთაზარს დედა გარდაეცვალა, რაც მან აღიქვა როგორც მსხვერპლი ღვთისადმი და იმავე წლის 28 ნოემბერს იესოს საზოგადოების წევრი გახდა. ავსტრიაში ორწლიანი ნოვიციატის შემდეგ (ნაცვლად სამისა), ორი წლის განმავლობაში სქოლასტიკურ ფილოსოფიას სწავლობდა პულახში, მიუნხენის მახლობლად არსებულ ცნობილ კათოლიკურ სასწავლებელში, სადაც მისი ხელმძღვანელი იყო იეზუიტი ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი ე. ჰშივარა ხოლო შემდგომი ოთხი წელი ღვთისმეტყველების

შესწავლას მიუძღვნა ფურციერში (ლიონთან ახლოს). აქ მის პატროლოგიურ კვლევას ხელმძღვანელობდა ა. დე ლიუბაკი, რომელმაც ირგვლივ შემოიკრიბა ახალგაზრდა მეცნიერები (მათ შორის, გარდა ბალთაზარისა, იყვნენ: ა. ბუიარი, გ. ფოსარი, ჟ. დანიელუ). ისინი, ძირითადად, III-VII საუკუნეების ეკლესიის მამათა ნაშრომებს იკვლევდნენ. ა. დე ლიუბაკთან მეგობრობა ბალთაზარს მთელი სიცოცხლის განმავლობაში აკავშირებდა. 1936 წ. 26 ივლისს, მიუნხენში, კარდინალმა მიხაელ ფაულჰაბერმა ბალთაზარი პრესვიტერად აკურთხა.

ხელდასხმიდან მცირე ხნის შემდეგ ბალთაზარი მიუნხენის იეზუიტური ჟურნალის – “*Stimmen der Zeit*” (დროის ხმა) – თანამშრომელი ხდება, სადაც საავტორო სტატიების გარდა სხვადასხვა წიგნის შესახებ გამოხმაურებებსაც აქვეყნებს. ე. პშივარასა და ა. დე ლიუბაკის გავლენით იგი კვლავ პატროლოგიას მიუბრუნდა და მუშაობა გააგრძელა იმის გასარკვევად, თუ როგორ შეესაბამება ეკლესიის მამათა და მასწავლებელთა ნააზრევი, მათი ღვთისმეტყველება, თანამედროვე ფილოსოფიურ და კულტურულ რეალიებს. მან შერჩევით თარგმნა და გამოაქვეყნა (1936 წ.) ნეტარი ავგუსტინეს „ფსალმუნთა კომენტარები“, დაწერა ესე ორიგენეს შესახებ, რომელიც შემდგომ გადაამუშავა წიგნში “*Parole et Mystère chez Origène*” (P. 1957) და შეადგინა ანთოლოგია, რომელიც ამ მოაზროვნის ათასამდე ტექსტს შეიცავს.

ბალთაზარის შემდგომი ნაშრომები ეხება წმ. გრიგოლ ნოსელის ღვთისმეტყველებას. გერმანულად თარგმნა და გამოიკვლია წმ. გრიგოლის „ქება-ქებათას“ გერმანული თარგმანი. ცალკე ნაშრომი მიუძღვნა ევაგრე პონტოელს, განსაკუთრებით აღსანიშნავია წმ. მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ დაწერილი თხზულება „კოსმიური ლიტურგია: წმ.

მაქსიმე აღმსარებლის მსოფლმხედველობა” – (Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenner 1941 წ. II გამოც. 1961 წ.). გამოაქვეყნა წმ. ირინეოს ლიონელის ნაშრომთა ანთოლოგია.

1937–39 წლებში ბალთაზარი აქვეყნებს სამტომიან ნაშრომს „გერმანული სულის აპოკალიფსი“, რომელშიც განიხილავს XVIII–XX საუკუნის ევროპელ (ძირითადად, გერმანულ ფილოსოფოსთა ნააზრევს, კერძოდ კი: გ. ე. ლესინგს, ი. კანტს, ფ. ვ. შელინგს, ი. გ. ფიხტეს, მ. ჰაიდეგერის, ნ. ბერდიევი), ასევე მწერლების (ფ. შილერი, ნოვალისი, ი. ვ. გოეთეს) შემოქმედებას. ამავე თემატიკას იგი კვლავ დაუბრუნდა 1947 წ. გამოცემულ წიგნში „პრომეთე“. იმავე წლებში ჰ.უ.ფ. ბალთაზარი ინტერესდება ფრანგული კათოლიკური განმაახლებლობის წარმომადგენელთა შემოქმედებით (პ. კლოდელი, შ. პეგი, უ. ბერნანოსი). მეორე მსოფლიო ომის დაწყებისას ბალთაზარს პროფესორობა შესთავაზეს რომის გრიგორიანულ უნივერსიტეტში, მაგრამ მან სტუდენტური თემის კაპელანად დარჩენა არჩია ბაზელში. აქვე ბალთაზარმა პირადად გაიცნო კ. ბართი. მალე მათი ურთიერთობა მეგობრობაში გადაიზარდა. ბალთაზარმა 1949–50 წლებში მოხსენებათა სერია წაიკითხა კ. ბართის შესახებ, ხოლო 1951 წ. გამოსცა მონოგრაფია, რომელშიც ბართის ძირითადი შეხედულებებია გაანალიზებული და მათი საღვთისმეტყველო მნიშვნელობაა ნაჩვენები.

1940 წელს ჰ.უ.ფ. ბალთაზარმა გაიცნო ადრიენ ფონ შპაირი, რამაც დიდწილად განსაზღვრა მისი შემდგომი ცხოვრება და სამეცნიერო შემოქმედების მიმართულება. ა.ფ. შპაირი პროტესტანტულ ოჯახში იყო დაბადებული და ბალთაზარის გავლენით კათოლიკობა მიიღო. მან ლოცვისა

და წმ. წერილის განმარტების მისტიკური ნიჭი გამოავლინა. ბალთაზარი სტენოგრაფიულად იწერდა და გამოსცემდა ა.ფ. შპაირის მონაყოლს, იმავდროულად, უვლიდა კიდეც მას, როდესაც იგი პრაქტიკულად დაბრმავდა და მძიმედ იტანჯებოდა. 1941–1955 წლებში ა.ფ. შპაირმა ბალთაზარს, თავის სულიერ მოძღვარს, თხზულებათა 60 ტომი უკარნახა. 1944 წ. მათ წმ. იოანე ღვთისმეტყველის სახელობის დედათა თემი დააარსეს. 1947 წელს დაარსდა გამომცემლობა „იოჰანეს ფერლაგი“, რომელმაც დაბეჭდა ა. ფ. შპაირის ნაშრომები.

1946 წ. ბალთაზარმა გარკვეული უთანხმოებების გამო დატოვა იეზუიტთა ორდენიც და ბაზელიც. ჩამოერთვა სწავლის უფლება კათოლიკურ სემინარიებში და უნივერსიტეტებში. მხოლოდ 1956 წ. 2 თებერვალს, 50 წლის იუბილესთან დაკავშირებით, მეგობართა დაჟინებული მოთხოვნის შედეგად ბალთაზარი ოფიციალურად ჩაირიცხა ქ. კურის ეპისკოპატში და დაბრუნდა ბაზელში.

1961 წელს დაიწყო ტრილოგიის გამოცემა: „დიდების ბრწყინვა“ (Herrlichkeit 1961–1969), „ღვთაებრივი ლოგიკა“ (Theologik 1985–87) და „ღვთაებრივი დრამა“ (Teodramatik 1985–1987), რომლებზეც ბალთაზარი მთელი ცხოვრების განმავლობაში მუშაობდა. ტრილოგია სამი ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ტრანსცენდენტალიზადმია (მშვენიერება, სიკეთე, ჭეშმარიტება) მიძღვნილი. ამ ნაშრომში ბალთაზარი ერთგვარად დაუპირისპირდა მეორე გამოჩენილ კათოლიკე თეოლოგს – კარლ რანერს, რომელიც ამ ცნებათა აბსტრაქტული გააზრების შედეგად „ანონიმური ქრისტიანობის“ შესაძლებლობას აღიარებდა. ბალთაზარი კი ამ ცნებებს მხოლოდ ღვთის განკაცების პერსპექტივაში



განიხილავდა. მისი აზრით, კაცობრიობის ისტორიის ქრისტოცენტრისტული გაგება გამორიცხავს ყოფიერების საბოლოო საზრისის, ღვთის სიტყვის (ძე ღვთისას) გარეშე ინტერპრეტირებას. ასევე, ღმერთთან ადამიანის მიმართების დროსაც კ. რანერი წარმოაჩენს თავად ადამიანური გონების აქტივობას, ბალთაზარი კი განსაკუთრებულ აქცენტს ადამიანის სულის ამთვისებლობაზე, მის რეცეპტიულობაზე აკეთებს. ადამიანის ღიაობა უსასრულობისკენ, ღვთისაკენ – გაგებულია, როგორც ღმერთის ამთვისებლობის უნარი.

ტრილოგიის პირველ ნაწილში ნაჩვენებია ჭეშმარიტი ჭვრეტისა და აღქმის ხელოვნება (contemplatio), რაც სწორი აზროვნებისა და მოქმედების წყაროა, იგი განკაცებულ ღვთის სიტყვასთან მიგვაახლოებს, რომელიც წმ. სამების ბრწყინვალეობა და ქმნილი სამყაროს მშვენიერებაა. მეორე ნაწილში („ღვთაებრივი დრამა“) საუბარია გოლგოთის მსხვერპლზე, რამაც ქმნილებას შემოქმედისადმი მისწრაფება ყოფიერების ყველა დონეზე დაუბრუნა, თავდაპირველი ჩანაფიქრის (განზრახვის) შესაბამისად. მესამე ნაწილში („ღვთაებრივი ლოგიკა“) ღვთის ისტორიაში განგებულებითი მოქმედების შინაგან ლოგიკაზე მოგვითხრობს.

ბალთაზარს სურს, შუალედური გზა არიჩიოს ტრადიციულ აპოლოგიასა და სუბიექტურ-ფილოსოფიურ იდეალიზმს შორის. ასეთ გზად მას თეოლოგიური ესთეტიკა მიაჩნია, რომელშიც საუბარია ქრისტეს პიროვნებასა და მასში გამოვლენილი ბრწყინვალეობის აღქმაზე, ვინაიდან ქრისტეში გაბრწყინდა და განცხადდა ღმერთის შინაგანი საიდუმლოება, მისი მშვენიერება, ვითარცა თავისუფლების მომტანი უპირობო სიყვარული.

თავისი ტრილოგიიდან ბალთაზარი კლასიკური ტრან-

სცენდენტალიებიდან (კეთილი, ჭეშმარიტი, მშვენიერი) ერთ-ერთის, კერძოდ, მშვენიერების უპირატესობაზე ამახვილებს ყურადღებას. მისი აზრით, ღმერთი უპირველესად გვეცხადება არა როგორც მასწავლებელი (ჭეშმარიტება), არა როგორც მხსნელი (სიკეთე), არამედ ვითარცა უანგარო, ბრწყინვალეობაში მყოფი მარადიული სამპიროვანი სიყვარული, რომელიც თავისთავად მშვენიერია – მშვენიერებაა, რომლისთვისაც შეიქმნა სამყარო და იგი მისით და მასში იქნება ხსნილი; და სწორედ მასში ვლინდება შემოქმედებითი თავისუფლება, რომელიც ადამიანს რაღაც მოულოდნელს, მისთვის წარმოდგენელსა და ნათელს უხსნის. ამიტომ უფლის გამოცხადებისადმი ყველაზე ადეკვატური მიდგომა მშვენიერების აღქმაა, ესთეტიკაა. სწორედ ესთეტიკური ჭვრეტა წარმოადგენს ბალთაზარისათვის ფუნდამენტური თეოლოგიის მთავარ ამოცანას. ეს არის სწავლება ღმრთის თვითგამოცხადების აღქმის შესახებ, მაგრამ ეს აღქმა არ არის არც თეორიული (ლოგიკის) და არც პრაქტიკული (ეთიკის) აქტი, იგი ესთეტიკური პროცესია. ამასთან ერთად, ეს პროცესი არის არა პასიურ-მარტივი ესთეტიკური ჭვრეტა, არამედ „თანაზიარი ყოფიერების გაშინაგანება“), რაც ღვთის მშვენიერებისათვის სივრცის მიცემას, ამ მშვენიერების ბრწყინვალეობაში თანამონაწილეობისათვის აქტიურ მცდელობას ნიშნავს, და რაც, თავის მხრივ, ადამიანის თავისუფალ ნებასა და უფლისკენ სწრაფვის ხარისხზე დამოკიდებული.

1945 წლიდან ბალთაზარი ყოველ ათ წელიწადში ერთხელ აქვეყნებდა თავისებურ თვითანგარიშებს, რომლებიც მისი ბიოგრაფიის უმთავრეს წყაროს წარმოადგენს: „ნება მიბოძეთ, წარმოგიდგეთ“ (1945 წ.), „ჩემი წიგნების მოკლე კონსპექტი“ (1955 წ.); „ანგარიშგება საკუთარ თავთან“

(1965); „კიდევ ერთი ათწლეული“ (1975), „უკან მოხედვისას“ (1985). ყველა ეს ნაშრომი შესულია კრებულში – „Mein Werk-Durchblicke“ (1990).

ჰ.უ.ფ. ბალთაზარმა 1965 წელს, 60 წლის იუბილესთან დაკავშირებით, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის გადაწყვეტილებით, ათონის წმინდა მთიდან საჩუქრად მიიღო ოქროს ჯვარი, დასავლეთში მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების პროპაგანდაში დამსახურებისათვის, რაშიც, უპირველეს ყოვლისა, წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ დაწერილი ნაშრომი („ღმრთაებრივი ლიტურგია“) მოიაზრებოდა.

1967 წელს პაპმა პავლე VI ბალთაზარი საღვთისმეტყველო კომისიის წევრად დანიშნა, რომელშიც მას ერთობ კონსერვატორული პოზიცია ეკავა, კერძოდ, იგი მხარს არ უჭერდა ქალთა ქიროტონიზაციას და კ.რანერისა და ჰ. კიუნგის მოდერნისტული იდეების წინააღმდეგ გამოდიოდა. 1972 წელს ბალთაზარი სათავეში ჩაუდგა საერთაშორისო კათოლიკური ჟურნალ „Communio“-ს რედკოლეგიას. 1984 წელს რომის პაპმა იოანე პავლე II-მ ჰ.უ.ფ. ბალთაზარს საღვთისმეტყველო ნაშრომებისთვის პაპ პავლე VI-ის სახელობის პრემია მიანიჭა. ბალთაზარის ინიციატივით რომში ჩატარდა სიმპოზიუმი, რომელიც ადრიანე ფონ შპაირის მოღვაწეობას მიეძღვნა. ამ დროისათვის, 1944 წელს, ქალთა თემის გარდა 70-იან წლებში შექმნილი მამათა საძმოც მოქმედებდა, რომელსაც ბალთაზარმა დარჩენილი სიცოცხლე მიუძღვნა.

თავისი საქმიანობის უმთავრეს მიზანს ბალთაზარი სწორედ ამგვარ მოღვაწეობაში ხედავდა. მისი აზრით, ასეთი ქრისტიანული თემების შექმნით მოხდებოდა ეკლეს-

სიის განახლება, ამ თემებში ქრისტიანული, სახარებაზე დაფუძნებული ყოფა-ცხოვრება ერულ ცხოვრებასთან უნდა ყოფილიყო შეთავსებული. 1988 წლის მაისში ბალთაზარს აცნობეს მისი კარდინალად დესიგნაციის შესახებ, მაგრამ 26 ივნისის დილას, კარდინალის ხარისხის მიღებამდე 2 დღით ადრე, იგი მოულოდნელად გარდაიცვალა.

ჰ.უ.ფ. ბალთაზარი XX საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული თეოლოგია დასავლეთში. მისი ნააზრევი სხვა არანაკლებ სახელოვანი ღვთისმეტყველებისა და მათი მკვეთრად გამოხატული რაციონალიზმისაგან განსხვავებით, მისტიკურობისაკენ სწრაფვითა და, ამავე დროს, კონსერვატიულობით გამოირჩევა. გარდა ამისა, იგი დიდ ყურადღებას უთმობდა აღმოსავლურ (მართლმადიდებლურ) ღვთისმეტყველებას, წმ. მამათა სულიერ მემკვიდრეობას, რომლის მაგალითსაც თუნდაც მისი წმ. მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ შექმნილი ფუნდამენტური ნაშრომი წარმოადგენს.



ქრისტიანული ხელოვნება





## ხატმწერთა ტრადიციების შესახებ

თეა ინჭკირველი

ხატმწერის საქმე წმინდა გამოსახულების შექმნაა. წმინდა მამებს არც მსოფლიო კრებებზე დაუწესებიათ და არც მოგვიანებით დაუდგენიათ რაიმე კანონი იმის თაობაზე, თუ რა არის საჭირო ისეთი ხატის შესაქმნელად, რომელიც უფალს მოეწონება; მეტიც, თუ გავიხსენებთ, რომ პირველი ხატის შექმნის მცდელობა ოსტატის მარცხით დასრულდა<sup>1</sup> და იესო ქრისტემ საკუთარი სახე ტილოზე სასწაულის ძალით აღბეჭდა, შესაძლოა, უიმედოც კი მოგვეჩვენოს იმის გამოკვლევა, თუ რომელ წესს უნდა მისდოს ხატმწერმა, რათა თავად უფლის მიერ ხელთუქმნელად დადგენილი საქმე ღირსეულად გააგრძელოს საკუთარი ნახელავით.

---

<sup>1</sup> საეკლესიო გადმოცემის თანახმად, იესოს პირველი პორტრეტის (ხატის) შექმნას ცდილობდა ედესის მეფე ავგაროზის მიერ იერუსალიმში საგანგებოდ გაგზავნილი მხატვარი, მაგრამ არ გამოუვიდა.



იქნებ ესეც იყო ერთ-ერთი მიზეზი უფლის ნებისა, პირველი ხატები ერთი მახარებელთაგანის, წმინდა ლუკას ნახელავი ყოფილიყო, სწორედ მას ჩაეყარა საფუძველი იმ საქმისათვის, რომელსაც ქრისტიანული ხელოვნება ჰქვია და რაც, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, მთელი კაცობრიობის მხატვრული საუნჯის უდიდეს ნაწილს მოიცავს. საეკლესიო გადმოცემა იმის შესახებ, რომ მკურნალი და პირველი ხატმწერი ლუკა მახარებელი ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სახეს პირისპირ, ცოცხლად უცქერდა, მისი დროის მხატვრებს დიდ ნუგეშსა და კადნიერებას შესძენდა.

წმინდა ეკლესიის კანონთა წიგნი - დიდი სჯულის კანონი - გვასწავლის: „რომელნიმე საქმენი წესითა და კანონითა იპყრობებიან, ხოლო რომელნიმე ჩუეულებითა დაიწესებიან“<sup>2</sup>. მართლაც, თავად იესო ქრისტეს მიერ ამქვეყნიური ცხოვრების დროს ნაანდერძევი საქმენი, მაგალითად, წმინდა ნათლისღება და ზიარება, წმინდა ეკლესიის უმთავრეს საიდუმლოებებს წარმოადგენს და ისინი ჯერ კიდევ მოციქულების მიერ წერილობით დაკანონდა; საეკლესიო კანონებითა და საგანგებო განწესებებით დაწესდა ღვთისმსახურება წმინდა მამათა მიერ; დაიწერა და განიმარტა სარწმუნეობის სიმბოლო, აგრეთვე, ჟამისწირვისა და სხვა სამღვდელო მოქმედებათა აღსრულების წესები... ხატწერის ისტორია კი განსხვავებულად წარიმართა: მიუხედავად იმისა, რომ ხატთა თაყვანისცემის საკითხს მსოფლიო საეკლესიო კრება მიეძღვნა და შესაბამისი დოგმატიც დაწესდა, მიუხედავად იმისა, რომ ხატმებრძოლთა ხელთაგან აღსრულებული უამრავი წმინდანი შეიძინა ეკლესიამ,

2 იბ კანონი კართაგენს შეკრებულთა ორას ათშვდმეტთა ნეტართა მამათანი.  
<http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etca/cauc/ageo/sjulisk/kanoni/kanon.htm?kanon356.htm>

თავად ხატწერის საქმე დიდწილად უფრო „ჩუქულებით“, ანუ ტრადიციითაა დადგენილი, ვიდრე „წესითა და კანონით“; კერძოდ, ხატმწერებს წმინდა მამებმა მეშვიდე მსოფლიო საეკლესიო კრებით, ანუ რჯულის კანონით (ახლებურად თუ ვიტყვით), მხოლოდ მიზნები და ამოცანები დაუწესეს, ხოლო მათი განხორციელების გზები დაუწერელ ტრადიციებს მიანდეს. იქნებ ამიტომაცაა, რომ საუკუნეების განმავლობაში ხატმწერებს გამუდმებით უწევდათ სიფხიზლე, რათა მათი ოსტატობის ჩვენება რჯულზე უმტკიცესი არ გამხდარიყო.

ისტორიკოსები და თეოლოგები სულ უფრო ხშირად მსჯელობენ იმაზე, თუ საეკლესიო ხელოვნების რომელი ტრადიციების დაცვას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რათა ხატი კანონიკურად, ანუ ეკლესიის ორგანულ ნაწილად, მისი სწავლების ჭეშმარიტ გამომხატველად ჩაითვალოს. ჩვენ აქ, ცხადია, ამ საჭირობოროტო თემას არ შევეხებით, თუმცა შევეცდებით, გავიხსენოთ ის ტრადიციები, რომლებსაც ჩვენი ეკლესიის მხატვრები თავიდანვე მისდევდნენ.

#### იკონოგრაფიული დედნები

ჯერ კიდევ უძველეს დროს, როცა ქრისტიანობა ისე იდევნებოდა, რომ უფლის სახელის მინიშნებაც კი სიცოცხლის საფრთხეში ჩავდებდას უდრიდა, შეიქმნა სიმბოლური ნიშნები, რომლებიც სახელის ნაცვლად მაცხოვარზე მიანიშნებდა. ასეთი იყო, პირველ რიგში, ჯვარი, რომელიც ჯვარცმული ღმერთის აღმნიშვნელ საკუთარ ფორმად იქცა და დღემდე ერთმნიშვნელოვნად ინარჩუნებს ამ საზრისს. ოდნავ მოგვიანებით, ზოგადი ხასიათის (მაგალითად, უწვერული ყმაწვილის) პორტრეტს უკან შარავანდში ჩახატული ჯვარი მიუთითებდა იესოს ვინაობაზე და ის დღემდე რჩება

მის იკონოგრაფიულ მანიშნად. ამგვარი ნიშნები ხატწერაში ბევრი არ არის, თუმცა საუკუნეების განმავლობაში მათი უცვლელი გამოყენება უძველეს ტრადიციასთან კავშირსა და მის პატივისცემაზე მეტყველებს, რადგან ძალიან დიდი ხანი გავიდა მას შემდეგ, რაც ამ ნიშნების პარალელურად ხატზე გამოსახული პერსონის სახელიც აუცილებლად იქვეა დაწერილი. ამის აუცილებლობას ისიც განაპირობებს, რომ თუკი ვინმე მხატვრის მიერ შექმნილი გამოსახულების მეშვეობით პირველსახის ამოცნობაში ეჭვს შეიტანს, წარწერით მაინც დარწმუნდება, რომ ნამდვილად უფალს ან იმ წმინდანს მიმართავს, ვისაც უცქერს. ამ მიზნით ძველად მათი სახელები წოდებით ბრუნვაში იწერებოდა, რითაც წამკითხველნი ამავედროულად მიმართავდნენ კიდევ მათ საკუთარი სახელებით. ამგვარი წარწერა დღემდე აუცილებელი ატრიბუტია ხატისა; თუმცა, ხშირად ხატზე სხვა წარწერებაც იყო დატანილი. მაგალითად, გამოსახული წმინდანის გამონათქვამი (ხშირად მის ხელში გაშლილ წიგნზე ან გრაგნილზე), ან ვინმეს სულის ცხონებისა თუ კეთილდღეობისათვის სავედრებელი ლოცვა. ამგვარ წარწერებში უფრო მეტად დონატორები – მშენებლობის ან მოხატულობის დამკვეთები იხსენიებოდნენ.

ხატის გარეგნული მსგავსება პირველსახესთან აუცილებელი პირობაა, რათა ხატმა თავისი ფუნქცია შეასრულოს – მლოცველს თვალწინ სწორედ ის პერსონა წარმოუდგინოს, რომლის წინაშეც იგი სასაუბროდ წარსდგა. ძველ დროში, როცა არც ფოტოგრაფია არსებობდა და ხატების ცალკეული ნიმუშებიც ძნელად მოიპოვებოდა, ხატმწერებმა შექმნეს ე.წ. იკონოგრაფიული დედნები, რომლებშიც გამოცდილი ოსტატები ან სიტყვიერად აღწერდნენ ამა თუ იმ წმინდანისა

თუ დღესასწაულის უმთავრეს ნიშნებსა და წარწერებს, ან გრაფიკული, ზოგჯერ კი ფერადი გამოსახულებებითაც ავსებდნენ ამ სახელმძღვანელო წიგნებს, რათა სხვებისთვის იოლად და უშეცდომოდ გადაეცათ გამოსასახი სურათების არსებითი მახასიათებლები<sup>3</sup>. დღემდე შემორჩენილი იკონოგრაფიული დედნებიდან ერთ-ერთი უადრესია ქართველთა ნახელავი. ის ათონის ივერთა მონასტრის დედნის სახელითაა ცნობილი და მე-15 საუკუნით თარიღდება<sup>4</sup>.

საგულისხმოა, რომ იკონოგრაფიული დედნების შემოღება იმისთვის გახდა საჭირო, ხატწერის უძველესი ტრადიციები არ დაკარგულიყო და ახალბედა ხატმწერებს ძველებისგან მემკვიდრეობით მიეღოთ საჭირო ცოდნა ყველაზე არსებითის შესახებ, რომლის გარეშე ახალი ხატები თავის პირველსაწყისს მოაკლდებოდა. ერთი-ერთი გამოცდილი ათონელი ბერი, დიონისე ფურნელი, თავისი ცნობილი იკონოგრაფიული დედნის, „ერმინიას“ შესავალში დამწყებ მხატვარს ეუბნება: ეცადე, კარგ ოსტატს დაემოწაფო, თუკი არ გაგიმართლებს და ასეთს ვერ მოძებნი, მაშინ ჩემს რჩევებს მიჰყევით<sup>5</sup>. ამრიგად, დედანში სიტყვიერად აღწერილი ან ესკიზურად გამოსახული მასალა მხატვრის დასახმარებლად იყო განკუთვნილი. ის სავალდებულო წესთა ნუსხას კი არ წარმოადგენდა, არამედ მასწავლებლის გარეშე დარჩენილ მონდომებულ ახალბედას პირველი ნაბიჯების გადადგმაში

3 იხ.: „დედნები ნახატების კრებულია, სქემატური გამოსახულებები, ესაა მასალებისა და ხერხების ერთიანობა, რომლითაც ძველი ოსტატები სარგებლობდნენ. ამ სქემებს მხატვრულ ნაწარმოებთან არაფერი აქვს საერთო, მათ მხოლოდ დოკუმენტაციისა და ინფორმაციის ფუნქცია გააჩნია“; Л.А.Успенский. Богословие иконы Православной Церкви.

4 Евсеева, Л.М. Афонская книга образцов XV века.

5 ЕРМИНИЯ ИЛИ НАСТАВЛЕНИЕ В ЖИВОПИСНОМ ИСКУССТВЕ, СОСТАВЛЕННОЕ ИЕРОМОНАХОМ И ЖИВОПИСЦЕМ ДИОНИСИЕМ ФУРНОАГРАФИОТОМ.

ეხმარებოდა. ამ მიზნით ზოგიერთი დედანი საღებავების მომზადების, შეზავებისა და სხვადასხვა ტექნოლოგიური პროცესის აღწერასაც შეიცავს. მათ შორის, საუბარია იმ საღებავებზეც, რომელთაც ბევრი თანამედროვე ოსტატი ხატწერის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ტრადიციად განიხილავს და მის სიწმინდით დაცვას სავალდებულოდაც კი მიიჩნევს.

#### სამხატვრო მასალები

ხატწერის ტრადიციულ საღებავად კვერცხის ტემპერა<sup>6</sup> მიიჩნევა. მიუხედავად იმისა, რომ უძველესი და უძვირფასესი ხატები მოზაიკითაც (ფერადი კენჭები) და ენკაუსტიკითაც (ცვილის საღებავები) კეთდებოდა, კვერცხის ტემპერით შესრულებული ხატებისა და ფრესკების სიმრავლის გამო დღეს ის ხატწერის საკუთარ მასალად ითვლება. მართლაც, ზემოხსენებულ „დედნებსა“ და სხვა ხელნაწერებში შემორჩენილი რეცეპტები, რომლებიც ხატმწერებს სწორედ ამგვარი ტემპერის დამზადებასა და გამოყენებას ასწავლის, ადასტურებს, რომ ეს ტექნოლოგია ყველაზე ფართოდ იყო მიღებული შუა საუკუნეების ოსტატთა პრაქტიკაში. აქვე აუცილებელია ითქვას, რომ აღწერილი მასალებიცა და მეთოდებიც საკმაოდ მრავალფეროვანი გახლავთ. ადგილობრივი პირობებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა ქვეყანასა და სახელოსნოებში თავისებური, უმეტესად ახლომახლო იოლად მოსაპოვებელი ფერადი მინერალები, მცენარეული თუ ცხოველური წებოები, ლაქები და გამხსნელები იხმარებოდა. შესაბამისად, თავად გამოსახვის ტექნიკაცა

<sup>6</sup> ტემპერა წყალში ხსნადი საღებავია. ის შედგება ფერადი ფხვნილის (პიგენტის) და მაკავშირებლისაგან (წებო). ე.წ. კვერცხის ტემპერის მაკავშირებელი არის კვერცხის გული.

და მხატვრული ეფექტიც ხშირად განსხვავდებოდა ერთიმეორისგან.

გვიან შუა საუკუნეებში ჩრდილოეთ ევროპაში ზეთის ფერწერის აღმოჩენამ და დასავლეთში მისმა ფართო გავრცელებამ (მე-15 საუკუნიდან) ორთოდოქსული საეკლესიო მხატვრობის ტექნოლოგიაზეც იქონია გავლენა. აღორძინების ხანის მხატვრობით მოხიბლული ხატმწერები სულ უფრო ხშირად სარგებლობდნენ ახალი მხატვრული სტილითა და შესაბამისი ტექნოლოგიებით. ამიტომაც იყო, რომ ამ ახლებური და სალოცავად მართლაც ნაკლებად შესაფერისი მხატვრობის გავლენა ხატწერის გულანთებულმა მოამაგეებმა ისე მტკივნეულად განიცადეს, რომ ძველებური, ე.წ. ბიზანტიური მხატვრობის სტილი ერთადერთ მართებულ ტრადიციად გამოაცხადეს. ყველაზე მკაფიოდ ეს პროცესი მე-20 საუკუნეში გამოვლინდა. ახალი ბერძნული ხატწერის უმნიშვნელოვანესი ფიგურა, ფოტიუს კონტუგლუ, ბიზანტიური მხატვრობის მართო ფორმებს კი არა, ფაქტობრივად, მის ტექნოლოგიასაც კი მისტიკურად მიიჩნევდა და მადლის საუკეთესო გამტარად სწორედ ამ მასალებს აცხადებდა<sup>7</sup>. ხელოვნების ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ ბიზანტიური მხატვრობის სტილი და ტექნიკა, – მისი „შემოქმედების იდიომა“, – XX საუკუნის ბერძნული საეკლესიო ფერწერის ახალი კურსის განმსაზღვრელი გახდა<sup>8</sup>. მსგავსი პროცესი განიცადეს XX საუკუნეში მეორე უდიდესი მართლმადიდებელი ქვეყნის, რუსული ხატწერის

7 "Byzantine Art in Greece" by Constantine Cavarnos; New York, 1957. pp.24, 66. Nikos Zias. "The Greek Tradition and Fotis Kondoglou". Athens; 1984. p.57.

8 ა. მგალობლიშვილი. "საეკლესიო მხატვრობის განვითარების თავისებურებები XX ს-ის დასაწყისის (1900-1921წწ) საქართველოში"; 2004.

მესვეურებმაც; მათთვისაც მხოლოდ კვერცხის ტემპერითა და მინერალური ფხვნილებით შექმნილი გამოსახულება შეიძლებოდა გამხდარიყო ზეციური სამყაროს ბინადართა გამომსახველი. ეს დამოკიდებულება დიდწილად სწორედ იმით იყო განპირობებული, რომ ტემპერა ხატწერის ჩვეულ მასალად ითვლებოდა და ფართო გეოგრაფიულ არეალში დიდი ხნის განმავლობაში იხმარებოდა. ამიტომაც დაერქვა მას „ტრადიციული“; თუმცა, თუკი მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრების განჩინებას გავიხსენებთ, წმინდა მამები ყოველგვარ მასალას თანაბარ ღირსებას ანიჭებენ და, გამოდის, ხატ-მწერთათვის თავისუფალ არჩევანს აკანონებენ კიდევ: „განვანებთ: თაყვანსაცემი და წმინდა ხატები, საღებავის, კენჭებისა თუ სხვა ნივთიერების შესაბამისობის მქონენი (ხაზგასმა ჩემია. თ.ი.), პატიოსანი და ცხოველსმყოფელი ჯვრის ნიშის მსგავსად განთავსდეს ღვთის წმინდა ეკლესიაში“.

#### რესტავრაცია-განახლება

„თუ თვით ხეებზე (იგულისხმება ხატის ფიციარი. თ.ი.) ამოტვიფრული სახე გაფერმკრთალდება გარეგანი ჭუჭყის მიზეზით, აუცილებელია კვლავ აღდგენა და გამთელება იმისი, ვისიც არის სახე. ხატი უნდა განახლდეს იმავე ნივთიერებითა და ელემენტებით, ხოლო ნივთიერება, რომელზეც იგი არის ამოტვიფრული, კი არ ნადგურდება, არამედ მასზევე აღიწერება ხელახლა“<sup>9</sup>. წმინდა ათანასე ალექსანდრიის ეპისკოპოსის ქადაგებიდან მსოფლიო კრებაზე წაკითხული

9 VII მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტები, თარგმნა გიორგი ჯულაყიძემ. ხელნაწერის უფლებით.

10 იქვე.

ეს ამონარიდი კარგად აჩვენებს, რომ დაზიანებული და ფერგადაცლილი ხატების პირვანდელი სახის აღდგენა ძველისძველი ტრადიცია ყოფილა. საგულისხმოა, რომ „იმავე ნივთიერებებითა და ელემენტებით“ აღდგენა იმისთვისაა აუცილებელი, რომ ახალი ფერწერის ფენა ძველზე ადვილად დამაგრდეს, ორგანულად შეეთვისოს მას და ხანგრძლივი შედეგი მოგვცეს – ეს დღევანდელი რესტავრატორებისთვისაც პროფესიული მოთხოვნაა. თუმცა, წმინდა მამა არ მოგვიწოდებს, რომ შემორჩენილი გამოსახულება, რაოდენ დაზიანებულიც უნდა იყოს, მხოლოდ გავწმინდოთ და ასე შევინარჩუნოთ; არც იმას გვეუბნება, როგორც თავდაპირველად იყო გამოსახული, ზუსტად ისეთი სახით აღადგინეთ და მხოლოდ დაზიანებული ადგილები ამოავსეთო – როგორც ამას თანამედროვე რესტავრაციის ერთ-ერთი პრინციპი მოითხოვს. ეკლესიისთვის ძველი ხატი იმითაა ძვირფასი, რომ ის წმინდა ნივთია, რომელიც მლოცველებს უფალთან კავშირში ეხმარებოდა; კიდევ იმით, რომ მასზე გამოსახული სახე-ხატი უფრო ადრე იყო შექმნილი და, შესაბამისად, გარეგნული მსგავსებითაც უფრო ახლოს იქნებოდა თავის პირველსახესთან. თუმცა, მლოცველს არც ჭუჭყის ფენა უნდა უბინდავდეს წმინდანის სახეს და არც დაზიანებული დეტალები უშლიდეს მის სრულფასოვან აღქმას. ამიტომაც, წმინდა ეკლესიის მიზანია, ძველი ხატები ისე აღადგინოს, რომ მათ მლოცველისთვის მთავარი ფუნქციის შესრულება – პირველსახესთან კონტაქტი შეეძლოთ; ამიტომაცაა, რომ საეკლესიო რესტავრაციის ტრადიცია რამდენადმე განსხვავდება კულტურულ-ისტორიული ნიმუშის რესტავრაციის პრინციპებისგან.

წმინდა მამის გამონათქვამი მხოლოდ სიტყვიერად



აღწერს იმ მოვლენებს, რომელთა კვალი ლამის ყოველ მეორე ძველ ხატზე მოჩანს. ყველაზე თვალსაჩინოსა და მრავალრიცხოვანს – ტაძრების აღდგენა-განახლების საქმეს – რომ არ შევეხოთ, მხოლოდ ძველი ქართული ხატებისა და ფრესკების მაგალითზეც უცილობლად დასტურდება, რომ უძველესი და უცვლელი ტრადიციის მიხედვით, ფერგადასულ, დაზიანებულ თუ მოძველებულ მხატვრობას ხატმწერები გამუდმებით ახალ სიცოცხლეს სძენდნენ.

რესტავრაციის გარდა, ხატების განახლება და გამშვენება სხვა გზითაც ხდებოდა. რაც უფრო ძველი, მნიშვნელოვანი და ძვირფასია ესა თუ ის ხატი, მით უფრო მდიდარია ის სხვადასხვა დროს შემატებული შეწირულობებით. შორს რომ არ წავიდეთ, ქართული ნიმუშებიც კარგად მოწმობს, რომ ძველი, ცვილით ან ტემპერით შესრულებული ხატები თუ კარედები მოგვიანებით პერანგებში ჩაუსვამთ, ვერცხლით მოუჭედავთ, მინანქრებითა და ძვირფასი ქვებით შეუმკიათ; ხშირად ძველ ხატებს გამშვენებულ, მდიდრულად შემკულ კუბოსაც (ჩასასვენებელს) სწირავდნენ. დღეს ადვილად იკითხება ნიმუშზე სხვადასხვა ეპოქის მხატვრული სტილი. თუმცა, ამა თუ იმ ხანისათვის დამახასიათებელი მხატვრული ფორმის გარდა, რითაც დათარიღებას ახდენენ, არცთუ იშვიათია წარწერა შემწირველთა ვინაობისა და შეწირულობის თაობაზე. სამაგალითოდ ერთ-ერთ უძველეს, ცვილის საღბავებით (ენკაუსტიკის ტექნიკით) შესრულებულ წილკნის ღვთისმშობლის ხატს მოვიტანთ. საეკლესიო გადმოცემით, ის ლუკა მახარებელს დაუწერია და მეფე მირიანის ძეს, ბაქარს ჩამოუბრძანებია ქართლში, სადაც საგანგებოდ მისთვის აუგიათ ტაძარი. სპეციალისტები ამ ხატს IX–XVIII საუკუნეებით ათარიღებენ, რაც იმას ნიშნავს,

რომ თავდაპირველი ფერწერული ფენის გარდა, მასზე სხვადასხვა დროის ოსტატების ნახელავიცაა: XIII საუკუნეში წმინდანთა სამოსი და ფონი განუახლებიათ, სხვა ადგილები კი ხელუხლებლად დაუტოვებიათ; ჩარჩოზეა დამაგრებული XII საუკუნის მინანქრის მედალიონები და XVI საუკუნის ჭედური ხატები. ჩარჩოს ქვედა ველი, რომელიც აღარ შემორჩა, ფარავდა ასომთავრულ წარწერას: „ყოვლადწმიდაო ღმრთისმშობელო, მცველ და მფარველ ექმენ მოსავსა და სურვილით შემამკობელსა წმიდისა ხატისა შენისა წილკნელ მთავარებისკობოსსა ბართლომეოსს და მეოხ ექმენ წინაშე ძისა შენისა“, ხოლო XVIII საუკუნის მხედრული წარწერა, რომელიც ჩარჩოზეა მოთავსებული, გვაუწყებს, რომ იოანე მუხრანბატონს „მცირე ძღვენით“ – „ორი გვირგვინთა და ორი ბუშითი“ (იგულისხმება ანგელოზთა შარავანდები და ჩარჩოს დეკორატიული ელემენტი. თ.ი.) შეუმკვია ეს ხატი<sup>11</sup>.

საერო ხელოვნების გადასახედიდან ალბათ წარმოდგენელია, რომ ერთი მხატვრის ნამუშევარს სხვამ რაიმე შემატოს, მისი გარეგნული სახე – თუნდ, წლების შემდეგ – თავისი სურვილისა და გემოვნების მიხედვით გაალამაზოს; ეკლესიაში კი ეს ჩვეულებრივი პრაქტიკა და უძველესი ტრადიციაა, რადგან, როგორც ვიცით, თავად სიტყვა „ეკლესია“ კრებულს ნიშნავს და მისი ხელოვნებაც არა კონკრეტული პერსონის, არამედ სულიწმინდის სწავლების მხატვრულ გაფორმებას წარმოადგენს.

#### ხატმწერთა ანონიმურობა

საქვეყნოდაა ცნობილი ხატმწერთა ტრადიცია, რომლის მიხედვით ისინი თავიანთ ნამუშევრებს ხელს არ აწერენ.

11 იხ. ნანა ბურჭულაძე, ქართული ხატები, 2016, გვ. 66–68.

პოპულარულ ლიტერატურაში ამის მიზგად სწორედ ქრისტიანული თავმდაბლობა სახელდება<sup>12</sup>. ცალსახადაა მიღებული მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ რაკი ხატმწერის საქმე საკუთარი ინტერპრეტაციის კი არა, არსებრივად უცვლელი უხილავი სამყაროს სახე-ხატების გადმოცემაა, ამიტომ მისი სახელი ხატზე არ შეიძლება იყოს<sup>13</sup>. სხვანაირად თუ ვიტყვით, რაკი ქრისტიანული ხელოვნება საყოველთაო ეკლესიის სწავლებას გადმოსცემს, ხატმწერმა მუშაობისას საკუთარი პიროვნული ხედვა და განცდა გვერდზე უნდა გადადოს და, შესაბამისად, საავტორო ხელმოწერაზეც უარი უნდა თქვას. თუმცა, ამგვარი დასკვნის გამოტანისას გასათვალისწინებელია, რომ მხატვრის ანონიმურობის ტრადიცია, ისევე როგორც სხვა დაუწერელი წესები ქრისტიანებისა, კონკრეტული მსოფლხედვისა და მსოფლგანცდის ერთგვარი გამოვლინებაა და ის სულაც არ გულისხმობს საგანგებო ქმედებას (ვინმეს წინაშე) ამა თუ იმ კონცეფციის სამტკიცებლად. ამიტომაც თითოეული შემთხვევა, ერთი მხრივ, ბუნებრივად ეწერება ზოგად ტრადიციაში და მეორე მხრივ კი ახალი თავისებურებით ამდიდრებს მას.

ცხადია, მოხატულობათა უმრავლესობა მართლაც ანონიმურია და ყოველი ხელმოწერა თავისთავად გამოწეკლისია, თუმცა მაინც საკმაო რაოდენობაა ანონიმურობის ტრადიციის საზრისის დასანახად. ამ ხელმოწერების შესწავლა მოწმობს, რომ საკუთარ სახელს ოსტატები მხო-

12 „ხატმწერი, არ ცდილობს რა თავისი ნაწარმოების ხელმოწერას, ასე ვთქვათ, ჩრდილში რჩება“. იხ.: მიშელ კენო, ხატი, მარადისობის სარკმელი. <http://www.orthodoxy.ge/khatebi/keno/khati1.htm>

13 Н. Комашко "Подписные иконы мастеров Оружейной палаты и их последователей". журнал Антиквариат. Предметы коллекционирования и искусства №10(11), 2003, Н. Комашко "Подписные иконы мастеров Оружейной палаты и их последователей".

ლოდ იმისთვის აფიქსირებენ, რომ 1) გაწეული შრომის სანაცვლოდ ღვთისგან წყალობა იხოვონ და 2) ამა თუ იმ კონკრეტული მოხატულობის (ხატისა თუ მოხატული წიგნის) ქტიტორთა და შემსრულებელთა ვინაობა მათიანეს შემოუნახონ. მათგან ერთი ტიპის წარწერები, ე.წ. „სასხვისო“<sup>14</sup>, მლოცველთათვისაა; ისინი გამოსაჩენ ადგილასაა მოთავსებული და უმეტესად ქტიტორის – დამკვეთისა და შემწირველის, ზოგჯერ კი მომხატველის სახელსაც იუწყება. როგორც წესი, ის სავედრებელს შეიცავს და, შესაბამისად, წამკითხველისგანაც ითხოვს ლოცვაში მოხსენიებას. სხვა ტიპის, ე. წ. „სათავისო“, წარწერებიც შეიცავს ვედრებასა და მომხატველის სახელს, ოღონდ ისინი მხოლოდ უფლისთვის სათქმელი შინაარსისაა და ხშირად ისეთ ადგილასაა მოთავსებული, რომ შეუიარაღებელი თვალით არც კი იკითხება.

საქართველოში ერთ-ერთი უადრესი საბერებების (დავით-გარეჯი) რიგით VIII ეკლესიაში X საუკუნის მომხატველის წარწერაა, რომელიც მაცხოვრის ფეხის ტერფებს შორის და საყდრის ორნამენტულ ზოლშია ჩაწერილი: „მაცხოვარ, შეიწყალე მონაი შენი მწერალი (იგულისხმება მხატვარი. თ.ი.) ლოცვა ყავთ ი(...)რინ(...)" (მხატვრის სახელი ნაწილობრივ იკითხება). ხშირად წარწერათა წყობა და შინაარსი დაახლოებით ამგვარია, თუმცა, მხატვრები ამგვარ „ხელმოწერებს“ ხანდახან ისე საგულდაგულოდ მალავდნენ, რომ დღეს მეცნიერებს თავსატეხად აქვთ გამხდარი მათი სახელების დადგენაცა და ზოგჯერ მათი პერსონალური, ე.წ. „სათავისო“ ლოცვის ამოკითხვაც. მაგალითად, ვარძიის შესანიშნავი ფრესკების ავტორს რომ სავარაუდოდ გიორგი

14 იხ. დ. თუმანიშვილი, ნ. ნაცვლიშვილი, დ. ხოშტარია, „მშენებელი ოსტატები შუა საუკუნეების საქართველოში“, თბ. 2012, გვ. 74.

ჭარი ერქვა იქიდან ვასკვნით, რომ ორნამენტში, რომელიც აფსიდის მოხატულობას გამოყოფს, რამდენიმე ადგილას „ჩაწნულია“ ასომთავრული ასოები: დაქარაგმებული „გი“, სხვაგან „ჭ“ და ოდნავ მოშორებით „რ“. ცხადია, ამგვარი მასალიდან მხატვრის სახელის ამოკითხვა მხოლოდ სავარაუდოდაა შესაძლებელი. ანდა, რას გულისხმობდა ბეთანიის შეუდარებელი მხატვარი, როცა თვალისთვის სრულებით მიუწვდომელ ადგილას (ძალიან მაღლა, სარკმლის წირთხლში, სადაც ის მხოლოდ ხარაჩოზე დგომისას იკითხება) საკვირველი შინაარსის წარწერა გააკეთა: „უფალო, ნუ შეუნდობ სოფრომს“. ხომ ცხადია, რომ, როგორც არ უნდა ეცადოს მეცნიერება ამ ტექსტის აზრის ამოსხნას, დანამდვილებით ეს მართო ღმერთმა უწყის...

საქართველოშიც და სხვაგანაც ხშირია ხატმწერთა „ხელმოწერის“ – სახელის ანდა მონოგრამის „ჩაწნვა“ სხვადასხვა ორნამენტში, კერძოდ, – სამოსის ქობაზე, საყდრის სამკობზე თუ სხვა ძნელად შესამჩნევ ადგილას. თანამედროვე მკვლევართა აზრით<sup>15</sup>, მართალია, ეს მხატვრები არც ვინაობას ამჟღავნებენ, არც ღვაწლს და აშკარად საგულდაგულოდ ფარავენ წარწერებს, მაგრამ ეს ვერ გვაფიქრებინებს, რომ მხატვრები ერიდებიან „გამოჩენას“. ამგვარი წარწერები უფლისთვისაა განკუთვნილი და არა სხვების წასაკითხად, ამიტომ მათი გამოჩენა მხატვრის მიზანს არ წარმოადგენს; იგი (ეს წარწერები) არის მხატვართა პრივატული ვედრების შემოკლებული გამოხატულება და არა მათი „ხელმოწერა“, ავტოგრაფი. მხატვარი წარწერას თავის

15 იხ. ქ. მიქელაძე, „ხელოვან-მომხატველთა წარწერების მნიშვნელობა შუა საუკუნეების ქართული კედლის მხატვრობის შესწავლისათვის“, საქართველოს სიძველენი, N20, 2017, გვ.159-160.

ამოცნობა-გამოცნობის, პიროვნული წარმოჩენის მიზნით კი არ აკეთებს, არამედ შესავედრებელი ფუნქციით. მას სწამს, რომ მისი ხელი მხოლოდ მედიუმია ნამდვილ შემოქმედს, ღმერთსა და მის ნამუშევარს შორის. პეჩის მონასტრის წმ. დემეტრეს ეკლესიის მხატვარი (XIV ს.) ამბობს: „ხატვის ნიჭი ღვთისაგან მაქვს მონიჭებული, ხოლო შესრულება იოანეს ხელს ეკუთვნისო“. ქართველ ოსტატთათვისაც ჩვეული ფორმაა, საკუთარი სახელი მხოლოდ მომხატველის ხელის პატრონად წარმოაჩინონ: „მოიხატა ხელითა...(სახელი)“ – გვამცნობს ხოლმე შუა საუკუნის მხატვარი. მათთვის არც ისაა უცხო, რომ შენდობის მეოხება მლოცველებისგანაც ითხოვონ და ღვთისმსახურებისგანაც და ამ მიზნით საკუთარი სახელი გამოსაჩენ ადგილას, მაგალითად, საკურთხევის კედელზე ან გუმბათის ყელში, ან სხვა მნიშვნელოვან სივრცეში განათავსონ. ეს მათ ხელს არ უშლის, საკუთარი ნაშრომის ავტორად არა თავი, არამედ შემოქმედი ღმერთი იგულისხმონ და, შესაბამისად, არც ის დაივიწყონ, რომ დედაეკლესია მათ წარმოსახულსა და პირად გამონაგონს კი არა, საუკუნეებგამოვლილი საღმრთო ჭეშმარიტების გამოხატვას სთხოვს. ამდენად, ისინი არც საკუთარი სახელის დამალვითა და არც მისი გაცხადებით არღვევენ იმ ტრადიციას, რომელიც ხატმწერის ანონიმურობას – მის მიერ შექმნილი ნამუშევრის არმიჩემებას/მიუჩემებლობას გულისხმობს.

ხატმწერის ამგვარ მიდგომას საკუთარი ნახელავისადმი მხოლოდ ის სწავლება კი არ ასაზრდოებს, რომ ყველაფერი, რასაც ისინი ქმნიან, ღმერთის მოცემულია და მასვე ეკუთვნის, არამედ მას სხვა საფუძველიც მოეპოვება. კერძოდ, ხატთაყვანისცემის დასამტკიცებლად შეკრებილ

მსოფლიო კრებაზე ითქვა: „არა მხატვარმა გამოიგონა ხატთა დამზადება, არამედ კათოლიკე ეკლესიის მოწონებული რჯულმდებლობა და გადმოცემაა, ძველი დროიდანვე საკადრისად პატივდებული, საღმრთო ბასილის თანახმად. (...) მაშ, მათი მოფიქრებულია და გადმოცემული და არა მხატვრისა, რადგან მხატვარს ოსტატობა ეკუთვნის მხოლოდ, განწესება კი, ცხადია, ფუძემდებელ წმინდა მამებს“<sup>16</sup>. ეს ცოდნა ჰქონდათ ძველ ხატმწერებს, რომლებიც მამათა მიერ განწესებულ ხელოვნებას ასრულებდნენ და, შესაბამისად, საკუთარ თავს სულიწმინდის იარაღად მიიჩნევდნენ.

#### მისაბაძი ნიმუშები

ძველი ნიმუშებით სარგებლობა გულისხმობს წმინდანებისა თუ საღმრთო დღესასწაულთა ადრეული ხატების მიხედვით ახალი ნიმუშების შექმნას. ეს ხატმწერთა ერთერთი მთავარი ტრადიციაა, რომელიც ახალ ხატწერას საკუთარ ფესვებთან აკავშირებს. როგორც ვთქვით, ადრე იკონოგრაფიულ დედნებსაც სწორედ ამ მიზნით აკეთებდნენ; თუმცა, დროთა განმავლობაში საკითხი სხვანაირად დადგა: ეკლესიაში დაგროვილი საუკეთესო ნიმუშები ზედმიწევნითი მიბაძვის ობიექტებად იქცა. მომდევნო თაობის ხატმწერები მათგან მარტო კი არ ხელმძღვანელობდნენ, ხშირად პირდაპირ იხატავდნენ კიდევ. არადა, ძველი ხატების მიბაძვით ახალი ხატების შექმნა ტრადიციულად ისე უნდა მომხდარიყო, როგორც ამას წინაპრები ახერხებდნენ – ძველიდან არსებითის გადმოღებით და მისდამი ახლის დამორჩილებით. ესაა მთავარი მაკავშირებელი, მთავარი

16 VII მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტები, თარგმნა გიორგი ჯულაყიძემ. ხელნაწერის უფლებით.

ძაფი ხატის წარსულსა და აწმყოს შორის. სწორედ ამ ბეწვის ხიდზე მოუწია გავლა მართლმადიდებელ ეკლესიას, რათა თავისი საკრალური ხელოვნება დღემდე მოეტანა და ასეთივე სიფრთხილე უწევს დღესაც, რათა მისი მომავალი დაისახოს. თუმცა, ხატწერის ისტორია გვიჩვენებს, რომ ზოგიერთი ძვირფასი ტრადიციის შენარჩუნება წარსულის შეცდომებით უნდა ვისწავლოთ:

1551 წელს, სხვადასხვა გარე თუ შიდა მიზეზით შერყეული ხატწერის მდგომარეობის შესახებ მოსკოვის ე.წ. ასი თავის საეკლესიო კრებამ იმსჯელა. განსჯის საგანს ახალი ხატები წარმოდგენდა; კრების მონაწილეთა აზრით, მათში მარტო იკონოგრაფიის კი არა, ხატისადმი ძველებური მიდგომის – ადამიანების ცნობიერების რყევა ირეკლებოდა. ამიტომაც კრებამ განაწესა, რომ „ხატმწერები ძველი ოსტატების ნამუშევრებიდან უნდა იხატავდნენ და არა საკუთარი წარმოდგენებიდან“. შესაბამისად, ხატმწერთა ცხოვრების წესიცა და მოქმედებაც მკაცრად კონტროლდებოდა იმავე კრების განჩინებით. ისტორიკოსები განმარტავენ, რომ ხატმწერთა მოზღვავებამ და ხატის ნაწარმად ქცევამ მისი ხარისხი იმდენად დააკნინა, რომ კრება პირდაპირ ძველი ნიმუშების გადახატვას აწესებს, რათა ხატის ხარისხი როგორმე შეინარჩუნოსო. მიუხედავად იმისა, რომ ძველი ხატმწერების მიბაძვა ნორმალური და აუცილებელიც კი იყო, ასი თავის კრებამ ამ ტრადიციას საფუძველი გამოაცალა, რადგან მისი მთავარი მაცოცხლებელი პრინციპი – გონიერი ქმედება – გარეგნული წესებითა და კონტროლით შეცვალა. ამ გადაწყვეტილებით ასი თავის კრებამ მძიმე კვალი დაამჩნია არა მარტო რუსული, არამედ მთელი მართლმადიდებელი ეკლესიის ხელოვნებას, რადგან მთელი სიცხადით გამოჩნდა



ამ ეპოქის უსუსურობა, რომელიც ნამდვილი კრიტერიუმების კონსერვატულით, ცოცხალი შემოქმედებისა კი ტრადიციის ზედაპირული წესებით ჩანაცვლებაში გამოიხატა<sup>17</sup>. ასე ფიქრობს რუსული ხატწერის ალბათ ყველაზე სახელგანთქმული მკვლევარი ლ. უსპენსკი.

კიდევ ერთი კანონი, რომელიც რუსულმა ეკლესიამ თავისი ხელოვნების დასაცავად მიიღო – ხატების ხელმოწერის წესია<sup>18</sup>. ერთი მხრივ, დაბალმა მხატვრულმა ხარისხმა, მეორე მხრივ, უჩვეულო და უცნაური ახალი ხატების სიმრავლემ ისე შეაწუხა საეკლესიო საზოგადოება, რომ ხატზე ავტორის ხელმოწერა სავალდებულოდაც კი გამოაცხადეს. ამგვარად, თუკი ხატს რაიმე ნიშნით – იკონოგრაფიის თუ ტექნიკის კუთხით – უხარისხოდ და შეუფერებლად მიიჩნევდნენ, ამაზე პასუხს ხატმწერი აგებდა, რისთვისაც მისი ვინაობა ხელმოწერით უნდა ყოფილიყო დადასტურებული<sup>19</sup>. ხატის ფენომენის მკვლევართა აზრით, ეს გადაწყვეტილებაც არ აღმოჩნდა სასარგებლო ხატწერისათვის, – მან მისი დაცვა და განვითარება კი არა, პირიქით, უკუსვლა დააჩქარა და სულ სხვა ორიენტირით განსაზღვრა მისი მომავალი. მართალია, ხელმოწერის დატანა ხატზე არც რუსეთში ქცეულა საბოლოო ნორმად და არც სხვაგან გავრცელებულა, მაგრამ ამან საბოლოოდ შეარყია ხატის შექმნის უმთავრესი წესი – ძველის მიხედვით ახლის შემოქმედება, როგორც ერთიანი ეკლესიის

17 Л.А.Успенский. Богословие иконы Православной Церкви.

18 სპეციალური განკარგულება პეტრე I-მა გამოსცა, თუმცა, როგორც ჩანს, ასეთი წესი უფრო ადრეც არსებობდა, მაგრამ წყარო არ იქმნება. იხ.: Н. Комашко, დასახ. ნაშრ.

19 ამ კანონის მიზნებს კომერციულ სარგებელსაც უკავშირებენ – სახელგანთქმული ხატმწერების (მაგალითად, ს. უშაკოვის) ნამუშევრები ისე ძვირად ფასობდა, რომ ხელმოწერა აუცილებელი იყო ყიდვა-გაყიდვისას მათი ავტორობის დასამტკიცებლად, იხ.: Н. Комашко, დასახ. ნაშრ.

სულის გამოხატულება. ვლადიმერ უსპენსკი ამ პრობლემას დასავლური გავლენით ხსნის, სადაც ხელოვნება საკუთრივ ეკლესიის ენა კი არ არის, არამედ გარეშე დამხმარეა, ხატი კი მხატვრის წარმოსახვის ნაყოფი, რომელმაც ის, როგორც ერთპიროვნული ავტორი, თავადაა პასუხისმგებელი.

#### ხატის განუმეორებლობა

ამრიგად, ხატწერის ისტორიაში არსებობს ზოგიერთი ტრადიცია, რომელიც, თავის მხრივ, ძველი ტრადიციის დასაცავად შეიქმნა, მაგრამ დაცვის და გაგრძელების ნაცვლად სასიცოცხლო საფრთხე შეუქმნა მას. დღეს განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ძველი ნიმუშის ზედმიწევნითი მიბადვის წესი. XVII საუკუნის რუსეთში ასეთ ნიმუშებად ერთი ტიპის ხატები სახელდებოდა, მოგვიანებით კი სხვა; მათ შორისაა წმინდა ანდრეი რუბლიოვის „წმინდა სამების“ ხატი, რომელიც, თავის მხრივ, ზუსტად საპირისპირო პრინციპით შეიქმნა, – ის უნიკალური იკონოგრაფიით გამოირჩეოდა და არცერთ მანამდე არსებულს არ იმეორებდა<sup>20</sup>. წმინდა ხატმწერმა სწორედ ნოვატორული გამბედაობით აქცია თავისი ნახელავი ახალ იკონოგრაფიულ წყაროდ, რომელშიც ნამდვილი სახარებისეული სწავლება აისახა. მიუხედავად ამისა, ეს ხატიც, ისევე როგორც ბევრი სხვა ძველი ნიმუში, თავისი სრულყოფილებით იზიდავს ხატმწერებს პირდაპირი რეპროდუცირებისკენ და თუმცა, დღეს უზუსტესი ასლის მიღება უმარტივესი ციფრული ტექნოლოგიის საქმეა, თანამედროვე ხატწერა ჯერ კიდევ უფრო ხის ამ გზიდან

20 იხ.: А. М. Копировский, „Личность иконописца: противоречие в определении или основа творчества?“, „Вестник Русского христианского гуманитарного института“. გვ. 152.

- ნიმუშის ზედმიწევნითი გამეორებიდან გადახვევას, უფროთხის სწრაფვას იმის შესაქმნელად, რისი პირდაპირი ანალოგი წარსულიდან არ ან ვერ შემოგვრჩა. ეს ორიენტირი დიდი ხანია უცვლელია მთელი ახალი ხატწერისთვის, რომელიც დღეს თავის სავალდებულო მისაბაძ ნიმუშად ბიზანტიურ სტილს მიიჩნევს. ერთნაირი სტილით - მხატვრული გადაწყვეტით, ტექნიკითა და ტექნოლოგიით, მისაბაძი ნიმუშების გამეორებით - თანამედროვე ხატწერა ძველი წინაპრების საქმის ერთგულებას ცდილობს, მაგრამ განსხვავებულ შედეგებს იღებს.

ამ მოჯადოებული წრიდან თავის დასალწევად ისტორიკოსები წინაპრების გავლილ გაკვეთილებს შეგვახსენებენ და გვაფრთხილებენ, რომ ტრადიციის გაგრძელებას მისი გააზრება და სიფრთხილით გამორჩევა სჭირდება: „უმთავრესი კი ისაა, მუდამ მოვიძიოთ პრინციპულ-სიღრმისეული საწყისი, რამაც მრავალგვარად შეიძლება იჩინოს თავი და არ მივაჩერდეთ მის რომელიღაც, რაგინდარა მშვენიერსა და წარმტაც გამოვლინებას... ...არ უნდა ვეცადოთ მათ<sup>21</sup> ხელოვნურ გადმონარჩუნებას, თუკი აღარ შერჩენიათ სიციხოვლის ნიშანწყალი, რადგან უფრო არსებითი მათი აღმომაცენი ფესვია, რომელიც გადაშენებულის ლოლიავში შეიძლება ასევე ხელიდან გამოგვეცალოს“<sup>22</sup>.

„ხატი არ მეორდება, ის ხომ „შტამპი“ არ არის. როცა ერთი წმინდანის ორი სხვადასხვა ხატი იქმნება, სახე ერთია და ხატები განსხვავებული, რადგან ბევრი ფაქტორი იცვლება: განწყობა, სულიერი სწრაფვა, სიხარულის თუ სინანულის

21 იგულისხმება ტრადიციის პრინციპების გამომხატველი წესები (შენიშვნა ჩემია, თ. ი.).

22 დიმიტრი თუმანიშვილი; „წერილები, ნარკვევები“; თბ. 2001; გვ. 287.

გრძნობა... ეს განცდების მთელი უფსკრულია“, – ამბობს ბალაამის ფერისცვალების მონასტრის ბერი, ხატმწერი ალიმპი<sup>23</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ ძველი, სანიმუშოდ მიჩნეული ერთი ან რამდენიმე ხატის ელემენტთა გადახატვით ახლის შექმნა მთელ სამართლმადიდებლოში დღესაც მეტისმეტად ფართოდაა გავრცელებული, ხატწერის მიმართ კვლავ უცვლელია მოთხოვნა ახალი, ცოცხალი მხატვრული ნიმუშების შექმნისა. არადა, ხომ ცნობილია, რომ ახალი ნიმუშების შექმნა – არა მარტო საეკლესიო, არამედ ნებისმიერი ხელოვნების დარგში, სიახლე-გამეორების ახლებურ, ორიგინალურ ბალანსს მოითხოვს. ამის დამტკიცება ქართული ხელოვნებათმეცნიერების პირველივე თაობამ შეძლო, მათ შორის, სწორედ ქრისტიანული ნიმუშების მაგალითზე და თანაც, ბოლშევიკური რეჟიმის პირობებში. საკმარისია გედაპირულად მაინც გავეცნოთ მკვლევართა დასკვნებს ძველი ქართული ხელოვნების (ძირითადად, სწორედ ტაძრების, მათი მოხატულობებისა და ხატების) პრინციპების შესახებ, რომ დავრწმუნდეთ: ჩვენი წინაპრებიც ძველი იკონოგრაფიული რედაქციებით ხელმძღვანელობდნენ, თუმცა, ახლის შესაქმნელად მათ გადაკეთებას ან კომბინირებას მიმართავდნენ<sup>24</sup>. ამიტომაც, ჯერ კიდევ 1951 წელს გიორგი ჩუბინაშვილი ახალი დროის ხელოვნებს მოუწოდებს, გაცნობიერონ, რომ ისინი ვერ გადმოიღებენ „ძველი ხელოვნების მზა დეტალებს თანამედროვე ნაწარმოებებთან მოსარგებად... იგი<sup>25</sup> უნდა ან სრულიად

23 იხ.: Дух иконы. Продолжение традиций, 22.03.2017, <https://valaam.ru/publishing/4086>

24 Н. А. Аладашвили. «Монументальная скульптура Грузии». Москва. 1977. გვ. 27.

25 ივლისხმება ახალი ხელოვნება (შენიშვნა ჩემია. თ. ი.).

ახალ გადაწყვეტას ეძებდეს ან არადა, ძირისძირამდე გადაამუშავებდეს, ე.ი. იაზრებდეს სრულ კომპოზიციურ ერთიანობაში წვრილმანების ძველებურ ანალოგიურ გადაწყვეტას<sup>26</sup>. როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ დიდი ხნის წინ საერო მხატვრობაშიც არსებობდა ტრადიციისაებრ კეთების პრობლემა, რომლის დასაძლევადაც ხელოვნებათმცოდნეები მხატვრებს განსხვავებულ მიდგომებზე ფიქრს ურჩევდნენ, უფრო მოგვიანებით კი საჭირო გახდა პირდაპირ ეთქვათ: „ტრადიცია ყალიბი არ არის, რომლიდანაც მუდამ ერთნაირი საგნები ამოაქვთ“<sup>27</sup>...

ახალი ხატწერის პირველ ეტაპზე, 1980-იანი წლების ბოლოსა და 90-იანების დასაწყისში, საბჭოთა ათეისტური ტერორიდან ახლად თავდახსნილი, ქრისტიანულ და ეროვნულ ტრადიციებს დანატრებული მხატვრები ძირითადად სვანური ხატწერის ნიმუშებს იმეორებდნენ და, შეიძლება ითქვას, ზუსტად ისევე სახელდებდნენ მას ზოგადქართულად, როგორც ახლად მიღებული ბიზანტიური მხატვრული სტილის ზოგადმართლმადიდებლურად სახელდება. ჯერ კიდევ მაშინ გამოჩნდა, რომ მშობლიური, ძველი ნიმუშის გამეორებასაც სჭირდება ცოდნა, რათა მისგან ახალი ხელოვნების ნიმუში დაიბადოს. სათაურიც ასეთი ერქვა წერილს, რომელიც ამგვარ გამოცდილებას უზიარებდა ხატმწერებს – „განმეორების ხელოვნებისათვის“. ავტორი ცდილობდა თანამედროვეთათვის აეხსნა, რომ თუკი წინაპარი ხატმწერების მემკვიდრეები გვინდა ვიყოთ, მათი პრინციპები უნდა გავიმეოროთ და არა ნამუშევრები. ძველი ნიმუშებიდან ის უნდა გადმოვიხატოთ, რასაც ეს ნიმუში გადმოსცემს და არა

26 დიმიტრი თუმანიშვილი; დასახ ნაშრ. გვ. 284.

27 იქვე, გვ. 287.

სხვისი მხატვრული მიგნებები; გადმოხატვისას კი საკუთარი გემოვნების, პიროვნებისა და ეპოქის ჭრილში გავიაზროთ ყოველივე და ყველაფერს შემოქმედებითად მივუდგეთ<sup>28</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ ახალი ხელოვნების ძველი ფორმებით კეთება არაფერს გვარგებს და მას თვისივე შესატყვისი მხატვრული მიგნებები და ფორმები უნდა შევეუსაბამოთ. განა ამას არ გვასწავლის ის იგავიც, რომელიც მაცხოვარმა ძველისა და ახლის შესახებ დაგვიტოვა? – „არავინ ადებს ახალი სამოსიდან ახეულ საკერებელს ძველ სამოსს; თორემ ახალიც დაიხევა და ვერც ძველი მოიხდენს ახალს. არც არავინ ასხამს ახალ ღვინოს ძველ ტიკებში; თორემ დახეთქავს ახალი ღვინო ტიკებს, თვითონაც დაიქცევა და ტიკებიც უვარგისი გახდება. არამედ ახალი ღვინო უნდა ჩაისხას ახალ ტიკებში, და ორივე შეინახება. ძველი ღვინის არც ერთი მსმელი არ ისურვებს ახალს: რადგანაც იტყვის: ძველი სჯობსო“ (ლუკ. 5, 36-39). მამები განგვიმარტავენ: იესო ამას იმიტომ ამბობს, რომ ცდილობს იმ ადამიანებსაც გაუგოს და გაამართლოს, ვინც ძველებურ ცნობიერებასაა მიჩვეული და ამიტომ მთელი ძალით სიძველეს ეჭიდება, რადგან ის უფრო საამო ეჩვენებაო<sup>29</sup>.

საგულისხმოა, რომ წელს ხატმწერთა ერთ-ერთი საერთაშორისო სიმპოზიუმის თემაა: „არის თუ არა ტრადიცია სავალდებულო საეკლესიო ხელოვნების გასაგრძელებლად?“, ასე რომ, დღესაც, – რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ – სწორედ ამ საკითხის ირგვლივ ბჭობენ

28 ლ. ჭლოშვილი, „განმეორების ხელოვნებისათვის“; ლიტერატურა და ხელოვნება, N 5-6, 1992, გვ.163-164.

29 А. П. Лопухин Толковая Библия; [https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja\\_biblija\\_nz](https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_nz)

საეკლესიო ხელოვნების მესვეურნი: როგორ უნდა მოხდეს ხატწერის ტრადიციის გაგრძელება – ძველი ნიმუშის გამოყენება და ახლის შექმნა, გასამეორებლისა და განუმეორებლის ანუ ტრადიციულისა და ნოვატორულის გადარჩევა, რათა ისეთივე შესანიშნავი ხატები შეიქმნას, როგორც ძველად იქმნებოდა. პასუხისათვის, რაღა თქმა უნდა, ისევ წმინდა წერილს უნდა მივმართოთ და კვლავ მამათა განმარტებები მოვიშველიოთ: „ყველა წესი და კანონი ძველი და ახალი აღთქმისა მოცემულია ადამიანის სიკეთის, სარგებლის, ცხონებისათვის და არა მის გასატეხად და დასამონებლად“, – ამბობს მიტროპოლიტი ანტონი სუროჟელი. ის მაცხოვრის ამ სიტყვებს – „შაბათი კაცისათვის შეიქმნა, და არა კაცი შაბათისათვის“ (მარკ. 2, 27) – ასე განმარტავს: „როდესაც ღმერთმა სამყაროს შექმნიდან მეშვიდე დღეს, შაბათს, დაისვენა, თავისი ქმნილებისათვის ზურგი კი არ უქცევია ან საკუთარ შემოქმედებას კი არ ჩამოშორებია, არამედ ადამიანს დაავალა თავისი საქმის გაგრძელება დედამიწაზე. მან ყველაფერი გაამზადა და ახლა ადამიანს მისცა, მას მიანდო საღმრთო საქმის აღსრულება თავისი ხელმძღვანელობით. ესაა მეშვიდე დღე – შაბათი – ესაა კაცობრიობის ისტორია, ესაა ჩვენი დრო, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ და რომელშიც ისე უნდა შევაბიჯოთ, როგორც შემოქმედებმა, როგორც უფლის თანაშემწეებმა და მისი სასუფეველის მაშენებლებმა“<sup>30</sup>...

საუკუნეების განმავლობაში ხატმწერები გარკვეულ წესებსა და ტრადიციებს აყალიბებდნენ, რათა მომავალ თაობებს ამ რთული გზის გაკვლევაში შეშველებოდნენ. მათი

---

30 Митрополит Сурожский Антоний, [http://www.mitr.ru/mark/mk\\_2.htm](http://www.mitr.ru/mark/mk_2.htm)

ნაანდერძევი საქმეებიდან ზოგი უცვლელად შენარჩუნებას მოითხოვდა, ზოგი კი პირიქით, თავად წარმოადგენდა მუდმივი განახლებისა და ცვალებადობის ჩვეულებას; ხატმწერს ხან საკუთარი თავის უარყოფა და უბრალო მორჩილება სჭირდებოდა, ხან კი პირადი გამბედაობის საჯარო გამოცხადება. თუმცა, როგორი სასურველი და მისაბაძიც არ უნდა იყოს წინაპართა მიერ დადგენილი წესები და ტრადიციები, მთავარია, მათი შესრულება იმაზე წინ არ დავაყენოთ, ვიდრე მაცხოვრისგან დაკისრებული უფლებამოსილების პასუხისმგებლობა: „უფალ არს ძე კაცისად შაბათისაცა“ (მარკ. 2, 28).





ისტორია





მოკლე მიმოხილვა მიტროპოლი-  
ტისა და მთავარეპისკოპოსის  
წოდებების შესახებ მსოფლიო  
მართლმადიდებელ ეკლესიაში  
და ამ წოდებების ისტორია  
საქართველოს ეკლესიაში

დეკანოზი ილია ჭილაძე

სადღესოდ რიგ ადგილობრივ მართლმადიდებელ ეკლესიებში მთავარეპისკოპოსის (ანუ არქიეპისკოპოსის, ბერძნ. *αρχή* - საწყისი, მთავარი და *ἐπίσκοπος* - ეპისკოპოსი) წოდება უფრო მაღალია, ვიდრე მიტროპოლიტისა (ბერძნ. *დედაქალაქელი*), ხოლო რიგ ეკლესიებში პირიქითაა - მიტროპოლიტობა უფრო მაღალი წოდებაა, ვიდრე მთავარეპისკოპოსობა. ამ მხრივ, კათოლიკე (მსოფლიო) მართლმადიდებელ ეკლესიაში

გარკვეული შეუთანხმებლობა იჩენს თავს. მიზეზი კი ამ წოდებების სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში, სხვადასხვა გავებით დანერგვა-გავცელებაა. მიტროპოლიტის წოდება პირველად გვხვდება ნიკეის I მსოფლიო კრების (325 წ.) კანონებში (კან. 4, 6, 7)<sup>1</sup>, იმავე მეოთხე საუკუნეშივე ჩნდება ტერმინი არქიეპისკოპოსი (მთავარეპისკოპოსი) განსაკუთრებულად დიდი მნიშვნელობის მქონე რამდენიმე მიტროპოლიტის წოდებად (მათ შორის, პირველ რიგში, რომის, ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმის, კესარია-კაბადოკიის ეპისკოპოსების ტიტულად)<sup>2</sup>. თანამედროვე ბერძენი მკვლევარი, პროფ. ვასილი სტავრიდისი წერს: „მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი ეპისკოპოსი ერთმანეთის მიმართ ხარისხობრივად თანასწორნი იყვნენ II საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული, მათ შორის იკვეთება თანამდებობრივი სხვაობა, რომელმაც ზეგავლენა მოახდინა საეკლესიო მოწყობაზე. ერეტიკული მოძღვრებისთვის წინააღმდეგობის გასაწევად თუ მათ დასაგმობად, იმ ტერიტორიული ერთეულის ეპისკოპოსები, სადაც ეს ცრუსწავლებები აღმოცენდებოდა, იკრიბებოდნენ (ბუნებრივი პასუხისმგებლობის გამო) პროვინციის დედაქალაქში, იქ მცხოვრები ეპისკოპოსის მეთაურობით. ამგვარადვე ხდებოდა ეპისკოპოსთა გამორჩევა და კურთხევა რომელიმე პროვინციაში. იმ ეპისკოპოსებს, რომლებიც პროვინციათა დედაქალაქების საეკლესიო წინამძღოლები იყვნენ, ეწოდათ მიტროპოლიტები, როგორც იმ ქალაქებს, რომლებშიც ისინი ცხოვრობდნენ – მიტროპოლიები (დედაქალაქები). III საუკუნეში პროვინციული კრებები მმართვე-

1 В. А. Цыпин, Церковное право, Киев, 2012, гл. 111.

2 В. А. Цыпин, Церковное право, Киев, 2012, гл. 112.

ლობის სამიტროპოლიტო სისტემის განვითარების პარალელურად იმართებოდა. ამ ადმინისტრაციულ სისტემას 325 წლის ნიკეის I მსოფლიო კრების IV კანონი ამოწმებს... ამავ პერიოდში ვხვდებით ტიტულს – ეგზარქოსი, ფართო მნიშვნელობით, ამ წოდების ადამიანები ასევე მთავარეპისკოპოსად მოიხსენიებოდა. ეგზარქოსს მიტროპოლიტზე მეტი უფლება ჰქონდა. აღმოსავლეთში ეს ტიტული ენიჭებოდათ ალექსანდრიის, ანტიოქიის, კესარიის, ეფესოს და ჰერაკლეონის კათედრათა მფლობელებს, რომლებიც საეკლესიო სამთავროში მიტროპოლიტზე უფრო მაღალ იურისდიქციულ საფეხურზე იდგნენ. ეგზარქოსები ისეთივე უფლებებს იძენდნენ მიტროპოლიტებზე, როგორც ამ უკანასკნელებს ჰქონდათ ეპისკოპოსებზე... ასევე უნდა აღვნიშნოთ იერარქიული სისტემატიზაციის განვითარების შესახებ V-VI საუკუნეებში. მაგალითად, ალექსანდრიისა და ანტიოქიის ეგზარქოსები, ასევე კონსტანტინოპოლისა და იერუსალიმის საყდრის მფლობელები, პატრიარქის ტიტულს იღებენ.<sup>3</sup>

3 ვასილი სტავრიდისი, „მსოფლიო საპატრიარქო უპირატესობა აღმოსავლეთის სხვა ეკლესიებთან მიმართებით“, ბერძნულენოვანი ჟურნალი „თეოლოგია“, N 42, ათენი, გვ 314-328., თ. მამნიაშვილის თარგმანი, <http://www.orthodoxtheology.ge/msofliosapatriarqo/>.

აღსანიშნავია, რომ ვ. ციბინის თანახმად, „ეგზარქოსი“, როგორც საეკლესიო ტერმინი, მე-4 საუკუნის შუა პერიოდიდან ჩნდება და მიტროპოლიტის სინონიმი იყო. შემდგომში უკვე მიტროპოლიტისგან გამიჯნული და აღმატებული იერარქია (ანუ პატრიარქის მნიშვნელობის მქონეა), ასეთად კი ის პირველად ქალკედონის IV მსოფლიო კრების (451 წ.) მე-9 კანონში მოიხსენიება: „Впервые в канонах рассматриваемый термин встречается в 6-м правиле Сардикийского Собора, но там он не имеет особого самостоятельного значения. В этом правиле ясно сказано, что экзарх ó это митрополит: Экзарх области, разумею епископа митрополии... Впервые экзархов как иерархов, отличных от митрополитов, упоминают Отцы Халкидонского Собора в 9-м правиле: «Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие: да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя»“ იხ.: В.А. Цыпин, Церковное право, Киев, 2012, გვ. 111-112. ამ კანონის ძველქართულ თარგმანში ბერძნული სიტყვა „ეგზარქოსი“ თარგმნილია ქართულად, როგორც „ზედადამხედველი“ (იხ. დიდი სჯულისკანონი, ე. გაბიაშვილის, ე. გიუნაშვილის, მ. დოლაქიძის, გ. ნინუას გამოც., თბ., 1975, გვ. 271).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თავის დროზე, IV საუკუნეში, როდესაც ეს წოდებები გაჩნდა, მთავარეპისკოპოსის წოდება მიტროპოლიტის წოდებას აღემატებოდა და შემდეგ-დროინდელი „პატრიარქის“ წოდების მნიშვნელობის მატარებელი გახლდათ<sup>4</sup>. სადღეისოდ კი მიტროპოლიტის და მთავარეპისკოპოსის წოდებები უმრავლეს ადგილობრივ ეკლესიებში მხოლოდ ტიტულარული, ანუ საპატიო წოდებებია და მათ არ აქვთ რეალური, პირვანდელი მნიშვნელობა, რაც მათზე ეპისკოპოსების დაქვემდებარებას გულისხმობდა. მიტროპოლიტის წოდებასთან მიმართებით გამონაკლისია რუმინეთის ეკლესია, სადაც მიტროპოლიტის წოდებას შენარჩუნებული აქვს პირვანდელი, მეოთხე საუკუნისეული გავება და ფუნქციები, ასევეა პოლონეთის, ჩეხეთ-სლოვაკეთის და ამერიკის ავტოკეფალური ეკლესიებში, სადაც მიტროპოლიტის წოდება ეკლესიის მეთაურის/პირველიერარქის ტიტულია, სამაგიეროდ, არქიეპისკოპოსის (ანუ მთავარეპისკოპოსის) წოდებას დაკარგული აქვს პირვანდელი მნიშვნელობა და მხოლოდ საპატიო, პერსონალურ წოდებადაა ქცეული. მთავარეპისკოპოსის წოდებას კი რეალური მნიშვნელობა შეუნარჩუნდა კონსტანტინოპოლის, კვიპროსის, ელადის, ალბანეთის ეკლესიებში, სადაც ის იქვემდებარებს მიტროპოლიტებსა და ეპისკოპოსებს, სამაგიეროდ, იმავე ეკლესიებში მიტროპოლიტის წოდება

4 ვ. ციბინი: „Патриархов в древности было, как известно, пять: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Но сначала первые епископы этих Церквей именовались не Патриархами, а Архиепископами: Александрийские епископы — с первой половины IV века, Римские — со второй. В эпоху Халкидонского Собора еще не существовало сана «Патриарх», во всяком случае, он не упоминается в канонах этого Собора. Патриарший титул получил распространение в VI столетии.“ იბ. : В. А. Цыпин, Церковное право, Киев, 2012, გვ. 112.

მხოლოდ საპატიო ტიტულია და ეპარქიების მმართველ ეპისკოპოსთა დაქვემდებარებას არ გულისხმობს (შეიძლება დაქვემდებარებაში ჰყავდეთ ვიკარული (ანუ დამხარე) ეპისკოპოსები, ე.ი. ქორეპისკოსები). ამჟამად შემდეგი ვითარებაა:

1) იერუსალიმის, რუსეთის, საქართველოს, პოლონეთის, ჩეხეთის და სლოვაკეთის, ამერიკის ადგილობრივ, ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიებში მიტროპოლიტის წოდება უფრო აღმატებულია, ვიდრე მთავარეპისკოპოსისა. ასევეა რუმინეთის ეკლესიაში, სადაც სამიტროპოლიტო (ანუ მიტროპოლია, ე.ი. საეპისკოპოსოთა გაერთიანება, რომელსაც მიტროპოლიტი ზედამხედველობს) მოწყობაა და მიტროპოლიტ-მთავარეპისკოპოსს ექვემდებარებიან მის სამიტროპოლიტოში მყოფი მთავარეპისკოპოსები და ეპისკოპოსები;

2) ა. კონსტანტინოპოლის, ელადის (საბერძნეთის), კვიპროსის, ალბანეთის ეკლესიებში, პირიქით, მთავარეპისკოპოსის წოდება უფრო აღმატებულია, ვიდრე მიტროპოლიტისა (თუმცა, კონსტანტინოპოლის ეკლესიაში არის ხუთი გერონ-მიტროპოლიტის (უხუცესი მიტროპოლიტის) კათედრა – ნიკომედიის, ნიკეის, ქალკედონის, დერკოის, პერგამონის, რომლებიც იერარქიაში კონსტანტინოპოლის მსოფლიო პატრიარქ-მთავარეპისკოპოსის შემდეგ არიან და პატივით მთავარეპისკოპოსებზე (ასეთი კი ოთხია: ამერიკის, თიატირიისა და დიდი ბრიტანეთის, ავსტრალიის, კრეტის) მალლა დგანან; მათ შემდგომ მოდიან მიტროპოლიტები და ეპისკოპოსები<sup>5</sup>).

---

5 იხ. კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს მოქმედ მღვდელმთავართა სია: <https://www.patriarchate.org/hierarchy-of-the-throne>



ბ. ალექსანდრიის, ანტიოქიის, ბულგარეთის ეკლესიებში საერთოდ არ არსებობს მთავარეპისკოპოსის წოდება. თუმცა, ალექსანდრიის და ანტიოქიის პატრიარქები სწორედ მთავარეპისკოპოსებად იწოდებდნენ IV-V საუკუნეებში, ისევე როგორც რომის, კონსტანტინოპოლისა და იერუსალიმის ეკლესიათა მეთაურები; შემდეგ საუკუნეებშიც (VI-IX) ამ დიდ (პენტარქიულ) საპატრიარქოებში პატრიარქის ეკვივალენტურ წოდებად მთავრეპისკოპოსის წოდება გამოიყენებოდა<sup>6</sup>.

გ. სერბეთის ეკლესიაში მთავარეპისკოპოსის წოდება მხოლოდ პატრიარქს აქვს, ეპარქიათა მღვდელმთავრები ატარებენ ეპისკოპოსისა და მიტროპოლიტის წოდებებს (ზუსტად ასევე იყო საქართველოს ეკლესიაში 1917-1978 წლებში<sup>7</sup>).

მთავარეპისკოპოსი (არქიეპისკოპოსი) გახლდათ ეკლესიის მეთაურის წოდება IV-V საუკუნეებში, როგორც საქართველოში (ქართლის, ანუ მცხეთის მთავარეპისკოპოსი), ისე სხვა ეკლესიებში<sup>8</sup>. კათოლიკოსის (რომელიც ბიზანტიურ-რომაული წოდების - „პატრიარქის“- სრული ეკვივალენტი იყო იმპერიის მიღმა აღმოსავლეთის ეკლესიებში, ე.ი. სპარსეთის, სომხეთის, საქართველოსა და ალბანეთის ეკლესიებში<sup>9</sup>) დადგინების შემდეგ (დაახლ.

6 იხ.: პირველი სქოლიოს შენიშვნა.

7 1917, 1920, 1927, 1945 წლების საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულებები, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, „საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული“, თბ., 2010.

ასევე: 1978 წლის საქართველოს ეკლესიის წმ. სინოდის განჩინება, „ჯვარი ვაზისა“, საქართველოს საპატრიარქო, N 2, თბ.1978, გვ. 50.

8 მიტრ. ანანია ჯაფარიძე, „საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული“, თბ., 2010, გვ. 678, 681;

ასევე: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „მატბერდის კრებული X საუკუნისა“, ბ. გიგინეიშვილისა და ელ. გიუნაშვილის გამოც., თბ., 1979.

9 ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, სტატია „კათოლიკოსი“, ლომინაძე ბ., ტ. 5, გვ. 317-318, თბ., 1980.

560-580-იანი წლები) მთავარეპისკოპოსის წოდება რჩება ქართულ იერარქიაში ქართლის, ანუ სამთავროს ეპარქიის მმართველი ეპისკოპოსის წოდებად, რომელიც შიდა ქართლის გარკვეულ ტერიტორიებს მართავდა: „მირიანვე აღაშენა ეკლესია მაცხოვრისა ღვთაებისა, სამთავრო, ქვიტკირისა, გუმბათიანი, დიდშუენიერი, და დაეფლა მირიან მუნ და მ-გ (ე.ი. 43-ე) მეფე მირ. ამას შინა დასუა გორგასალ ეპისკოპოზი, და აწცა ზის მთავარეპისკოპოზი, მწყემსი რეხულას ზეით დიდ ლიახვამდე.“<sup>10</sup> – გვაუწყებს ბატონიშვილი ვახუშტი ბაგრატიონი. ეს საეპარქიო ტერიტორია უდრის ქ. გორს და მის შემოგარენს ვიდრე სამთავისის სოფლამდე, სადაც ჩამოედინება მდ. რეხულა. სამთავისი მდ. რეხულას აღმოსავლეთ ნაპირზეა განთავსებული, საიდანაც მდ. ქსნამდე უკვე სამთავისის ეპარქია იყო. ე.ი. მდინარე რეხულა იყო საზღვარი ქართლის (სამთავროს) მთავარეპისკოპოსისა და სამთავისის ეპისკოპოსის ეპარქიებისა. ქართლის მთავარეპისკოპოსის რეზიდენცია და კათედრა რჩებოდა სამთავროს ტაძარში (სწორედ აქედან მიიღო სახელი – სამთავარეპისკოპოსო ტაძარი, ანუ შემოკლებით – „სამთავროს“ ტაძარი<sup>11</sup>) და ატარებდა წოდებას „ქართლის მთავარეპისკოპოსი“. უნდა აღინიშნოს, რომ მართალია მისი რეზიდენცია და კათედრა (საყდარი) სამთავროს ტაძარი იყო, მაგრამ ქალაქი მცხეთა, ასევე მტკვრის სამხრეთი ტერიტორიები შიდა ქართლში, მის ეპარქიაში არ შედიოდა და საკათოლიკოსო ეპარქია ეწოდებოდა<sup>12</sup>). რა თქმა უნდა, ცოტა

10 ვახუშტი ბატონიშვილი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, სიმონ ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ.1973, გვ. 348-349.

11 მიტრ. ანანია ჯაფარიძე, „საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული“, თბ., 2010, გვ. 682.

12 ჯონდო გვასალია, „ქართულ-ოსური ურთიერთობების ისტორიიდან“, „ჯვარი ვაზისა“, საქართველოს საპატრიარქოს ჟურნალი, თბ., 1997, N 1, გვ.16 (შესაბამისი რუკა იქვე, გვ.18).

უცნაური, განსაკუთრებული შემთხვევაა ის, რომ ქართლის მთავრეპისკოპოსის რეზიდენცია და კათედრა (სამთავროს ტაძარი) განთავსებული იყო ქ. მცხეთაში, რომელიც საკათოლიკოსო ეპარქია (კათედრა სვეტიცხოველში) გახლდათ და სამთავროს ტაძარსა და მის ქვემდებარე შიდა ქართლის ტერიტორიას (ქ. გორი და მისი მიმდებარე ტერიტორიები) შორის, შუაში, არსებობდა სხვა – წილკნის და სამთავისის ეპარქიები, ასევე უძველესნი, მე-6 საუკუნეში უკვე წყაროებში ფიქსირებულნი. მაგრამ გამონაკლისი და არასტანდარტული შემთხვევა ისტორიისათვის გასაკვირი არ არის. ასევე, სამთავროს ტაძარში მთავარეპისკოპოსისა და სვეტიცხოველში კათოლიკოსის ყოფნით ფორმალურად ირღვეოდა ნიკეის პირველი მსოფლიო კრების მე-8 კანონის ბოლო ნაწილი – „ერთ ქალაქში კი ორი ეპისკოპოსი არ უნდა იყოს“<sup>13</sup>, მაგრამ გასათვალისწინებელია ის, რომ ეს კანონი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს, რომ ერთ ქალაქაზე არ ვრცელდებოდეს ორი მღვდელმთავრის მმართველობა (ეს ნათლად ჩანს ამავე კანონის წინა წინადადებაში, სადაც საუბარია კათარების, ანუ წმინდების სქიზმიდან შემოერთებული ეპისკოპოსების მდგომარეობაზე: „თუ ადგილობრივი ეპისკოპოსი სასიკეთოდ ჩათვლის, შეუძლია დაუტოვოს მას ეპისკოპოსის სახელის პატივი; თუკი ადგილობრივი ეპისკოპოსი ამას არ ინებებს, მაშინ გამოუყოს მას ქორეპისკოპოსის ან მღვდლის ადგილი“). ეს კანონიკური მოთხოვნები კი ამ შემთხვევაში დაცული იყო, რადგან სამთავროს ტაძარში მთავარეპისკოპოსს მხო-

13 მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონები ეპისკოპოს ნიკოდიმის (მილაში) განმარტებით, ტ.1, თბ., 2007, გვ. 181.

ლოდ რეზიდენცია ჰქონდა და არანაირი ეპარქიული ხელისუფლება არ გააჩნდა ქალაქ მცხეთაზე, რომელიც მთლიანად კათოლიკოსის პირად ეპარქიას წარმოადგენდა.

ქართლის მთავარეპისკოპოსი მცხეთის საკათოლიკოსოს მღვდელმთავართა შორის პირველ ადგილს იკავებდა V საუკუნიდან მოყოლებული XII საუკუნის ჩათვლით, ვიდრე XII-XIII საუკუნეების მიჯნაზე (ან XIII საუკუნის დასაწყისში) არ დაარსდა "დიდი სომხითის სამიტროპოლიტო" კათედრა, რის შემდეგაც მან მცხეთის საკათოლიკოსოს მღვდელმთავართა შორის მეორე ადგილზე გადაინაცვლა იერარქიაში<sup>14</sup> და ეს ადგილი ეკავა 1811 წლამდე, ავტოკეფალიისა და თავად ამ ეპარქიის (კათედრის) გაუქმებამდე (აღსანიშნავია, რომ 1740-იანი წლებიდან ქართლის მთავარეპისკოპოსს ენიჭება მეორე, ტოლფარდი წოდება – „სამთავროსა და გორის მიტროპოლიტი“<sup>15</sup>). მცხეთის საკათოლიკოსოს და-ნარჩენი ეპარქიების მმართველებს მხოლოდ ეპისკოპოსები ეწოდებოდათ. XI საუკუნიდან საქართველოს კათოლიკოსი იღებს წოდებას „პატრიარქი“, ხოლო საქართველოს ეკლესია იზრდება ადმინისტრაციული და ტერიტორიული კუთხით (ეპარქიები არსდება ჩრდილოეთ კავკასიაში, სომხეთში); საპატიო და განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე კათედრების ეპისკოპოსები – იშხნელი, ალავერდელი, ჭყონდიდელი, ქუთათელი, ბედიელი – იღებენ მთავარეპისკოპოსის საპატიო წოდებას.

14 „განგება დარბაზობისა“, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „შეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 47-49.

15 1748 წლის თბილისის საეკლესიო კრების დოკუმენტის ხელმოწერები, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, „საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული“, თბ., 2010, გვ. 238.

XII საუკუნეში შემოერთებულ ჩრდილოეთი სომხეთის მიწების მართლმადიდებელი თემის მმართველად წმ. თამარის ეპოქაში (XIII საუკუნის დასაწყისში) დგინდება „დიდი სომხეთის მიტროპოლიტი“ ახტალის, ანუ აგარაკის კათედრალში, რომელიც მცხეთის საკათოლიკოსოს მღვდელმთავართა იერარქიაში კათოლიკოს-პატრიარქის შემდეგ პირველ ადგილს იკავებს (აფხაზეთის კათოლიკოსი და ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსი დიდი სომხეთის მიტროპოლიტს პატივით აღემატებოდნენ, მაგრამ ისინი სხვა საკათოლიკოსოს, აფხაზეთის ანუ დასავლეთ საქართველოს წარმომადგენლები იყვნენ. იხ. XIII საუკუნის დოკუმენტები: „განგება დარბაზობისა“, „მირონის კურთხევის წესი“<sup>16</sup>). ეს იყო მიტროპოლიტის წოდების შემოტანის პირველი შემთხვევა ქართულ ეკლესიაში და ერთადერთ ასეთ გამონაკლისად რჩებოდა XV საუკუნის ჩათვლით. ახტალის სამიტროპოლიტო ეპარქიის არსებობა თემურ-ლენგის ლაშქრობების შემდეგ უნდა შეწყვეტილიყო, რადგან აღარ იხსენიება XV საუკუნის წყაროებში, ხოლო XVI საუკუნეში, ლევან კახთა მეფის თხოვნის საფუძველზე, მისი ადგილი და პატივი, - ე. ი. მცხეთის საკათოლიკოსოში კათოლიკოს-პატრიარქის შემდეგ პირველი ადგილი მღვდელმთავართა შორის, - მიენიჭა ალავერდელ მთავარეპისკოპოსს, თანახმად ერეკლე მეორის ერთი საბუთისა<sup>17</sup>. თუმცა, ალავერდელები კვლავ მთავარეპისკოპოსებად იწოდებოდნენ, ვიდრე XVIII

16 „განგება დარბაზობისა“, „ქართული სამართლის ძეგლები“, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 47-49.

17 „გუჯარი ერეკლე მეორისა და ანტონ პირველისა ნინოწმინდელის ადგილისა და პატივის შესახებ დარბაზობის დროს“; ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 2, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1965 წ., გვ. 400.

საუკუნის ჩათვლით (ამ საუკუნის შუა პერიოდიდან ზოგჯერ ისინი პარალელურად მიტროპოლიტადაც იწოდებიან)<sup>18</sup>.

ბერძნული ეკლესიის გავლენით თუ მიბაძვით, XVI საუკუნიდან მიტროპოლიტის წოდება ფართოდ ვრცელდება დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში (ანუ აფხაზეთის საკათოლიკოსოში). მიტროპოლიტობას ღებულობენ: ქუთათელი (ჩვენთვის ცნობილი პირველი დამოწმება 1550-იანი წლებისაა<sup>19</sup>, ცნობილი „კათალიკოზთა სამართლის“ ხელისმომწერი ამბობს: „ქუთათელ მიტრაპოლიტი სუმიონ, კანონითა ვამტკიცებ“<sup>20</sup>), ბედიელი (იმავე 1550-იანი წლების დოკუმენტში ვკითხულობთ: „ბედიელ მიტროპოლიტი, კანონითა ვამტკიცებ“<sup>21</sup>), დრანდელი (დამოწმებულია იმავე დოკუმენტში: „დრანდელ მიტრაპოლიტი ფილიპე, კანონითა ვამტკიცებ“<sup>22</sup>). ქუთათელის, ბედიელის და დრანდელის გამიტროპოლიტება ახალი ამბავი უნდა ყოფილიყო იმ პერიოდისთვის, მანდე ისინი მთავარეპისკოპოსის წოდებით

18 იხ. შესაბამისი უამრავი საბუთები ალავერდელი მთავარეპისკოპოსების ხელმოწერით ან მოხსენიებით, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ.;

19 აღსანიშნავია, რომ თავად წერილობით წყაროს არ ახლავს კრების გამართვის თარიღი. აკად. კ. კეკელიძე ამ საეკლესიო კრების თარიღად 1543-1549 წლების პერიოდს მიიჩნევდა. ამასვე ეთანხმება ძეგლის გამომცემელი ის. დოლიძე (იხ.: ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 1, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1963 წ., გვ. 605), მაგრამ თანამედროვე დატალური კვლევის, გამომდინარე კრების მონაწილე ეპისკოპოსთა მოღვაწეობის პერიოდიდან, ეს კრება ცოტა მოგვიანო პერიოდით, 1550-იანი წლებით თარიღდება (იხ.: ბესიკ გაფრინდაშვილი, რაჭა-იმერეთის საეპისკოპოსოები (გელათი, ხონი, ნიკორწმინდა), 1529-1820 წწ., სადოქტორო ნაშრომი შესრულებულია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2014 წ., გვ. 79-80).

20 ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 1, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1963 წ., გვ. 397.

21 იქვე.

22 იქვე.

იხსენიებოდნენ. აღსანიშნავია, რომ ხელმომწერთა იერარქიულ რიგში არაა დაცული მიტროლიტების უპირატესობა მთავარეპისკოპოსებთან მიმართებით, კერძოდ: „მე, ქუთათელ მიტრაპოლიტი სუიმიონ, კანონითა ვამტკიცებ. მე, გენათელ მთავარეპისკოპოზი ანტონი, კანონითა ვამტკიცებ. მე, მამა ჭყონდიდელი, კანონითა ვამტკიცებ. მე, ბედიელ მიტროპოლიტი, კანონითა ვამტკიცებ. მე, მოქუელ მთავარეპისკოპოზი, კანონითა ვამტკიცებ. მე, დრანდელ მიტრაპოლიტი ფილიპე, კანონითა ვამტკიცებ...“<sup>23</sup>. მომდევნო საუკუნეში, მე-17 საუკუნის შუა წლებიდან ხდება რიგი სხვა სამთავარეპისკოპოსო კათედრების სამიტროპოლოტო პატივში აყვანა, კერძოდ: გენათელი (დაახ. 1650 წ.<sup>24</sup>), შემოქმედელი (დაახ. 1640-იანი წლებიდან<sup>25</sup>), ჯუმათელი (1650-იანი წ.<sup>26</sup>), ჭყონდიდელი (1714 წ.<sup>27</sup>), ცაიშელი (მე-17-18 საუკუნეების მიჯნა. პირველი მიტროპოლიტია მაქსიმე

23 იქვე.

24 ბესიკ გაფრინდაშვილი, რაჭა-იმერეთის საეპისკოპოსოები (გელათი, ხონი, ნიკორწმინდა) 1529-1820 წწ., სადოქტორო ნაშრომი შესრულებულია ისტორიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2014 წ., გვ.91.

25 შემოქმედის კათედრაზე მანამდე მთავარეპისკოპოსები იხსნენ, პირველი შემოქმედელი, ვინც მიტროპოლიტის წოდებას ღებულობს, არის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე იაკობ დუმბაძე, რომელიც შემოქმედის ეპარქიას 1647 წლიდან მართავდა (იხ.: თ. ქართველიშვილი, გურიის საეპისკოპოსოები, თბ., 2006 წ., გვ. 26-27, 31). ამის შემდეგ შემოქმედის ეპარქიას ყოველთვის მიტროპოლიტები მართავდნენ (თ. ქართველიშვილის ნაშრომში ერთგვან, კერძოდ, ქრონოლოგიურ რიგში (გვ. 32), მე-18 საუკუნის დამდეგის მოღვაწე იოანე შემოქმედელი რატომღაც არქიეპისკოპოსადაა მოხსენიებული, რაც არასწორია.

26 ჯუმათის კათედრაზე მანამდე მთავარეპისკოპოსები სხედან, პირველი, ვინც მიტროპოლიტის წოდებით ფიქსირდება, არის მალაქია ქაიახოსრო I-ის ძე გურიელი 1658 წელს. ამის შედეგ ყველა ჯუმათელი მიტროპოლიტის წოდებას ატარებდა. იხ. თ. ქართველიშვილი, გურიის საეპისკოპოსოები, თბ., 2006 წ., გვ. 35.

27 „ერთგულების წიგნი ევდემონ ჭყონდიდლისა კათალიკოს გრიგოლისადმი“ იხ.: ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 763-764. საბუთი უთარიღოა, თუმცა 1714 წლით თარიღდება ეს ფაქტი ლიტერატურაში, მაგ. იხ. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქები, რ. მეტრეველის რედაქციით, „ნეკერი“, თბ., 2000 წ., გვ.160.

ციხისთავი (ანუ ციხისთავიშვილი), რომელიც ერთგან მთავარეპისკოპოსად იხსენიება, სხვა წყაროებში კი უკვე მიტროპოლიტის ტიტულით, ამის შემდეგ ყველა ცაიშელი მღვდელმთავარი ატარებდა მიტროპოლიტის წოდებას: ქრისტეფორე – 1756-1665 წწ., სოფრონ ღოღობერიძე – 1766-1771 წწ., გრიგოლ ჩიქოვანი – 1777-1823 წწ.)<sup>28</sup>, ცაგერელი (პირველი დამოწმება 1770-იანი წლები<sup>29</sup>) მთავარეპისკოპოსები მიტროპოლიტები ხდებიან. აღმოსავლეთ საქართველოში, მცხეთის საკათოლიკოსოში ეს პროცესი ქრონოლოგიურად უფრო გვიან ხდება: ტფილელი (1690-იანები წლები<sup>30</sup>), ბოდბელი (დაახ. 1700 წ.)<sup>31</sup>,

28 ვიორგი კალანდია, „ოდიშის საეპისკოპოსოები“, თბ. 2004 წ., გვ. 39-42.

29 იხ. 1778 წლის „შეწირულობის წიგნი ანტონ ცაგერლისა ცაგერის ტაძრისადმი“, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 920.

30 ამის შესახებ მეფე ერეკლე მეორე წერს: „პაპამან ჩვენმან ირაკლი პირველმან (ე.ი. ერეკლე I ნაზარალი-ხანი, ქართლის მეფე 1688-1703 წ.წ. – დეკ. ი. ჭ.) ყოვლად სამღვდელო დომენტი ორბელიანი, ტფილელი ეპისკოპოზი, თანადასწრებითა უწმინდესისა იოანე დიასამიძისა, ყოვლისა ზემოდასა საქართუელოსა მამათ-მთავრისათა და შემოკრებითა ეპისკოპოზთათა, მიტროპოლიტ ჰყო და შემდგომნი მისნი ყოველნი ყოვლად-სამღვდელონი ტფილელნი“ (იხ.: „გუჯარი ერეკლე მეორისა და ანტონ პირველისა ნინოწმინდელის ადგილისა და პატივის შესახებ დარბაზობის დროს“; ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 2, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1965 წ., გვ. 401). მეფე ერეკლე II არ უთითებს თბილელის გამიტროპოლიტების წელს, მაგრამ ქვედა ზღვრად შეგვიძლია მივიჩნიოთ 1690 წელი, რადგან ამ წელი დათარიღებულ საბუთს დომენტი ხელს აწერს, როგორც ტფილელი მთავარეპისკოპოსი (იხ. დოლიძე, ტ. 3, გვ. 598). სხვათა შორის, უნდა აღინიშნოს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში არასწორადაა გავრცელებული დომენტი თბილელამდე მოღვაწე ცნობილი თბილელი მღვდელმთავრის იოსებ სააკაძის თბილელ (ტფილელ) მიტროპოლიტად მოხსენიება, რადგან, სინამდვილეში, მას მხოლოდ ტფილელი (თბილელი) ეპისკოპოსის წოდება ჰქონდა (იხ. შესაბამისი დოკუმენტები შემდეგ გამოცემაში: ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ.: 564, 569, 593, 594).

31 ბოდბელი ზაქარია მიტროპოლიტად იხსენიება 1702 წლის საეკლესიო კრების დოკუმენტში „განჩინება საეკლესიო კრებისა სამონასტრო წესისა და რიგის შესახებ“ (იხ. ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, გვ. 635), 1704-1714 წლებით დათარიღებულ დოკუმენტში „უღუფის წიგნი ზაქარია ბოდბელისა დოდოს მონასტრისადმი“ (იქვე, გვ. 696).



რუსთველი (1711 წ.)<sup>32</sup>, ნეკრესელი (1740 წლის 17 დეკემბერი, იხ. სიგელი „წყალობის წიგნი დომენტი კათალიკოზისა იოანე ნეკრესელისადმი“, ხეც, Ad 293<sup>33</sup>), მროველი (1740 წლის 8 მაისი, იხ. „ერთგულების წიგნი ათანასე მროველისა დომენტი კათალიკოზისადმი“, ხეც, Ad 166<sup>34</sup>), ნინოწმინდელი (1743 წელი, იხ.: „პირობის წიგნი იოანე ნინოწმინდელისა ნიკოლოზ ალავერდელისადმი“, ხეც, Ad 223<sup>35</sup>), წილკნელი

32 რუსთველი მიტროპოლიტად იხსენიება 1721 წლის ერთ საბუთში (ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ.2, გვ.336), დავით II იმამყული-ხანის 1722 წლის ცნობილ „ღმრთაების გუჯარში“: „შარავანდი ყოვლისა საქრისტიანოთა საღმრთო ექსოვიტისა, და სხიოსანი საღმდლო ხორისა, გაბრწინებული საეპისკოპოზო დიადიმა-ომფორისა, და ნათელ-შემოსილ სამთავროსა პორფირ-ბისონისა და მპყობელი სამწყსოსა ხვიროსან-კვერთხისა, და რაინდი სამიტრაპოლიტოსა მენაკის, და უფალი კახთა მეფეთა სპათა ბავრიყისა და სპათსპეტი მისავე უამრავათა ლაშქრისა, და შუენიერება საუფლო პალატისა დიდი მამამთავარი რუსთველი მიტრაპოლიტი ნიკოლოზ, ძე ჩერქეზის შვილის ალადაღისა – მიუბოძეთ და დავსვით რუსთველად და დაუდგინეთ საყდარსა მას ღმრთაებისასა, გარნა პირველთაგან არა ყოფილიყო და არცა საქართველოთა მეფეთა და მეპატრონეთაგან წეს-ქმნილიყო წინა რუსთველთა მიერ შემოსა ბისონთა. არამედ, ვინადგან იყო რუსთველი უფალი სპათა ჩვენთა ბავრიყისა და პატრონი მხედართა უამრავთა ლაშქართა ჩვენთა მთავრობისა, ამაღ შევამკეთ და მიუბოძეთ საუფლო კაბა ჩვენი პორფირ-ბისონი და შთავაცვით კვართი სამთავრო და შევმოსეთ მეფეთა სამოსელითა და მიტრაპოლიტად განვაწესეთ, რომელ დღეის წაღმართ ყოველნი რუსთველნი ესრეთ ბისონითა კურთხევსა მიიღებდნენ და სხვათა უცილობელსა საუფლოსა კაბასა ჩვენსა პორფირ-ბისონთა დიდად წყალობად მიხედვიდნენ. და ყოველნივე კათალიკოზნი, მეფენი, და ეპისკოპოზნი დამამტკიცებლად ამა ჩვენსა წყალობასა მოუდგებოდნენ, და ყოველთავე მას საყდართა მჯდომარეთა რუსთველთა ესრეთ კურთხევასა მიანიჭებდნენ, რომელი ჩვენ გვიბრძანებია. და დიდებად და პატივად ღმრთეებისა საყდრისათვის დაგვიწესებია და მასზედა მჯდომარე რუსთველი გავგვიპატიოსნებია“ (იქვე, გვ. 360). 1770-იანებიდან ვიდრე ეპარქიის გაუქმებამდე, ანუ 1811 წლამდე რუსთველები მიტროპოლიტის წოდებას კარგავენ და არქიეპისკოპოსად იწოდებიან (იხ.: ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ.3, გვ.929, ასევე სხვა საბუთები შესაბამისი პერიოდისა იქვე).

33 ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 754.

34 ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 753.

35 იქვე, გვ. 773.

მღვდელმთავრები (1740–იანი წლების პირველი ნახევარი<sup>36</sup>). სამთავროელი, ანუ ქართლის მთავარეპისკოპოსი, 1740–იანი წლებიდან იწოდება მიტროპოლიტადაც. ჩვენთვის ცნობილი პირველი დამოწმებაა 1748 წლის საეკლესიო კრების კანონების ხელრთვა: „არსენი, უღირსმან მთავარეპისკოპოსმან სამთავროსა და გორის სამიტროლიტოსამან განვსაზღვრენ და წარვსწერენ“.<sup>37</sup> აღსანიშნავია, რომ აქ იგი მთავარეპისკოპოსადაც იხსენიება და მიტროპოლიტადაც, ასე გრძელდება შემდეგაც, თუმცა, უფრო ხშირად დოკუმენტებში კვლავ მთავარეპისკოპოსად იხსენიებიან ამ ეპარქიის მღვდელმთავრები, ასეა ეპარქიის გაუქმებამდე, 1811 წლამდე. თუმცა ეს მღვდელმთავრები მცხეთის საკათოლიკოსოს შიდა დიპტიხით ალავერდელის შემდეგ იყვნენ იერარქიაში და ყველა სხვა მიტროპოლიტს აღემატებოდნენ პატივით. ასევე, ამბა ალავერდელი მღვდელმთავრები მთელი მე-18 საუკუნის განმავლობაში ძირითადად იხსენიებიან მთავარეპისკოპოსებად/არქიეპისკოპობებად, მხოლოდ ერთი–ორ დოკუმენტში თუ მოიხსენიებიან მიტროპოლიტებად<sup>38</sup>, თუმცა, ისინი ყოველთვის ინარჩუნებენ კათოლიკოს–პატრიარქის შემედგომ პირველ

36 ვერ მივაკვლიე წილკნის კათედრს სამიტროპოლიტო პატივში აყვანის საგანგებო საბუთს, თუმცა, წილკნელი მღვდელმთავარი ქრისტეფორე ბაგრატიონ-მუხრანელი (ანუ მუხრანბატონიშვილი) მიტროპოლიტად იწოდება რამდენიმე დოკუმენტში, ესენია: 1746 წლის მაისით დათარიღებული „შეწირულობის წიგნი ელენე მონაზვნისა ნიკოლოზ ალავერდელისადმი“ (ქართ. სამ. ძეგლები, ტ. 3, გვ. 791), და „სამწყსოს განახლების სიგელი ერეკლე II-ისა წილკნელ ქრისტეფორესადმი“ (ქართ. სამ. ძეგლები, ტ. 2, გვ. 397).

37 ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 3, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1970 წ., გვ. 803.

38 მაგ.: 1788 წლის 27 მაისის დოკუმენტი (აღსანიშნავია, რომ დოკუმენტის თავში გამოცემულს შეცდომით მითითებული აქვს 1800 წელი, რაც ეწინააღმდეგება თავად დოკუმენტში მითითებულ თარიღს და ტექსტის შინაარსს), იქვე, გვ. 1056–1057.

ადგილს მღვდელმთავართა შორის და მიტროპოლიტებთან მიმართებით აღმატებულნი არიან, რასაც კარგად ასაჩინოებს მეფე ერეკლე მეორის სიტყვები: „ქ. ჩუენ, სრულიად საქართველოს მეფემან ირაკლიმ ესე განაჩენი დავდევით ამ რიგათ: ძველადგანვე ჩვენთა ჩამომავლობათა მიერ მათი ყოვლად სამღვდელობა არხიეპიგოპოზი ალავერდისა დიდად გაპატიოსნებული არის სხვათა საქართველოთა ყოვლად სამღვდელთა ზედა და უმეტესი პატივი მისცემიეს“.<sup>39</sup> ეს ორი შემთხვევა – ქართლის მთავარეპისკოპოსებისა და ალავერდელი მთავარეპისკოპოსებისა – ცოტა უცნარია მაშინ, როდესაც მიტროპოლიტის ტიტული უფრო აღმატებულად ითვლებოდა, ვიდრე მთავარეპისკოპოსისა, და სხვა კათედრების მღვდელმთავრები, რომლებიც მთავარეპისკოპოსის წოდებას ატარებდნენ, მიტროპოლიტის აღმატებულ პატივში ადიოდნენ. როგორც ჩანს, ამ ორ კათედრასთან მიმართებით (სამთავროს, ანუ ქართლისა და ალავერდის) მთავარეპისკოპოსის ტიტული იმდენად ტრადიციული იყო, რომ გამოყენებიდან ვერ განდევნა მიტროპოლიტის აღმატებულად მიჩნეულმა წოდებამ და როგორც პრაქტიკაში, ისე ოფიციალურ დოკუმენტებშიც, მათ წოდებად, უმეტესწილად, კვლავ „მთავარეპისკოპოსი“ რჩებოდა.

1917 წელს ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ, დადგარა სამღვდელმთავრო წოდებების მოწესრიგების საკითხი, პირველმა ადგილობრივმა კრებამ გადაწყვიტა შემდეგი:

39 იხ.: „გუჯარი ერეკლე მეორისა და ანტონ პირველისა ნინოწმინდელის ადგილისა და პატივის შესახებ დარბაზობის დროს“; ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 2, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, გამომც. „მეცნიერება“, თბ., 1965 წ., გვ. 399-402.

მთავარეპისკოპოსის წოდება ეძლეოდა მხოლოდ კათოლიკოს-პატრიარქს (მცხეთის მთავარეპისკოპოსი, 1920-დან მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსი), ხოლო სხვა მღვდელმთავრებს მხოლოდ ეპისკოპოსისა და მიტროპოლიტის წოდებები (იხ. 1917 წლის „საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება“). 1917 წლის დებულებით სამიტროპოლიტო პატივი მიენიჭათ ტფილისის, ქუთაისის, ჭყონდიდის კათედრებს<sup>40</sup>. 1920 წლის მართვა-გამგეობის ახალი დებულებით კი თბილისის სამიტროპოლიტო ეპარქია შეუერთდა მცხეთის სამთავარეპისკოპოსო-საკათალიკოსო კათედრას (მცხეთა-თბილისის ეპარქია), ხოლო ცხუმ-აფხაზეთის კათედრას სამიტროპოლიტო პატივი მიენიჭა (ე.ი. სამიტროპოლიტო პატივი ეძლეოდათ ქუთათელ, ჭყონდიდელ და ცხუმელ, ანუ სოხუმელ მღვდელმთავრებს)<sup>41</sup>. თუმცა, ეს წესი იცვლება 1921 წლიდან, რომლის თანახმადაც, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მიერ იგი უკვე ეძლევა არა კათედრას, არამედ ეპისკოპოსს, როგორც ჯილდო პირადი დამსახურებისათვის და სტაჟის გათვალისწინებით. ამის შესახებ წერს მაგ. ეპ. ეფრემი (სიდამონიძე) თავის 1927 წლის ოქტომბრის წერილში საკათალიკოსო სინოდისადმი: „მიტროპოლიტობა ეძლევა არა კათედრას, არამედ პიროვნებას ნიშნად მადლობისა და პატივისცემისა, მისი განსაკუთრებული ღვაწლისა და სამსახურის აღსანიშნავად“<sup>42</sup>. 1978 წლის დეკემბრის სა-

40 1917 წლის „საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება“, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს საეკლესიო კანონების კრებული, თბ., 2010, გვ. 254-255.

41 1920 წლის „საქართველოს ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება“, თბ., 2010, გვ. 268-270.

42 სერგო ვარდოსანიძე, „სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი უწმიდესი და უნეტარესი ეფრემ II“ (1960-1972 წ.წ.), თბ., 2007 წ., გვ. 14.

ქართველოს ეკლესიის წმ. სინოდის განჩინებით აღდგა განვითარებული და გვიანი შუა საუკუნეების ტრადიცია, ეპისკოპოსებისათვის მიენიჭებინათ მთავარეპისკოპოსის საპატიო წოდება, იერარქიით – მიტროპოლიტის ქვემოთ<sup>43</sup>.

აღსანიშნავია, მღვდელმთავართა სარეგალიო (ატრიბუტული) განსხვავებები საქართველოს ეკლესიაში: მიტროპოლიტებს 1978 წლის 8 თებერვლის სინოდალური განჩინებით მიეცათ უფლება მიტრაზე ჯვრის აღმართვისა<sup>44</sup>; მთავარეპისკოპოსებს აქვთ კუნკულზე, ანუ ბარტყულაზე ბრილიანტის ჯვრის ტარების უფლება (რაც ასევე მიტროპოლიტობაშიც ნარჩუნდება), ეპისკოპოსებს კი უჯვრო ბარტყულა, ანუ კუნკული. აღსანიშნავია, რომ 1917-1923 წლებში ბარტყულაზე ჯვრის ტარების უფლება მხოლოდ კათოლიკოს-პატრიარქს ჰქონდა, ეს წესი 1923-1925 წლებში იცვლება და მიტროპოლიტებიც იღებენ ბარტყულაზე ჯვრის ტარების უფლებას; ამ ისტორიის შესახებ თავის მოგონებებში ვრცლად წერს კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე<sup>45</sup>. 1930-იან-1978 წლებში საქართველოს ეკლესიაში ეპისკოპოსებს ჯილდოდ ეძლეოდათ კუნკულზე (ბარტყულაზე) ბრილიანტის ჯვრის ტარების უფლება. სლავური ტრადიციის ეკლესიებში მიტროპოლიტები და პატრიარქები თეთრ ბარტყულას (კუნკულს) ატარებენ. ბერძნული ტრადიციის ეკლესიებში ასეთი წესები არ არსებობს, იქ ყველა

43 ჯვარი ვაზისა, N 2, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1978 წ., გვ. 50. აქ წმ. სინოდის სხდომის დღედ 18 დეკემბერია მითითებული, მომდევნო, 51-ე გვერდზე კი იმავე სინოდის სხდომის თარიღად ორჯერ მეორდება 14 დეკემბერი.

44 წმინდა სინოდის 1978 წლის 8 თებერვლის სხდომის ოქმი, საქართველოს ეროვნული არქივი, საქართველოს სსრ-ში რელიგიის რწმუნებულის ფონდი.

45 მწიგნობრობა ქართული, ტ. 9, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძის შრომები, წიგნი პირველი, გამოსაცემად მოამზადა მ. ქავთარიამ, გამომცემლობა „ციცინათელა“, თბ. 2010, გვ. 386-391.

მღვდელმთავარს (პატრიარქების ჩათვლით) აქვს უჯვრო ბარტყულა (კუნკული) (გამონაკლისია კონსტანტინოპოლის ტახტის ქვემდებარე ფინეთის, ესტონეთის, ამერიკის და კანადის უკრაინული ავტონომიური ეკლესიების მეთაურები, რომლებიც თეთრ ბარტყულას ატარებენ, რადგან სლავური (რუსული) ტრადიციის ეკლესიებს წარმოადგენენ), ხოლო მიტრაზე ასევე ყველას აქვს ჯვრის ტარების უფლება. სამაგიეროდ, იქ პატრიარქებთან წირვაზე თანამსახურებისას მღვდელმთავრები (მთავარეპისკოპოსები, მიტროპოლიტები, ეპისკოპოსები) მიტრას არ იფარებენ და ასურავთ ბარტყულა (კუნკული); მთავარეპისკოპოსებთან და მიტროპოლიტებთან თანამსახურებისას კი ეპისკოპოსები მიტრის გარეშე, ბარტყულით იმოსებიან. მართლმადიდებელ ეკლესიაში საპატრიარქო რანგის (ეკლესიის მეთაურის) მაჩვენებელი უმთავრესი ატრიბუტი არის ორი პანალიისა (ანუ ენკოლპიონი-გულსაკიდი ხატი) და ჯვრის ტარების უფლება. რუსულ ეკლესიაში XX საუკუნეში გავრცელდა ტრადიცია მიტროპოლიტებისათვის ჯილდოს სახით ორი პანალიის ტარების უფლებისა. ამჟამად რუსეთის ეკლესიის ჯილდოების მინიჭების დებულებით ეს პატივი მინიჭებული აქვთ კიეველს და ტოკიოელს, ასევე პატრიარქს შეუძლია მღვდელმთავარი მეორე ენკოლპიონის ტარების უფლებით დააჯილდოვოს<sup>46</sup>, თუმცა, ეს წესი პრაქტიკაში შეზღუდულია (რუსულ ეკლესიაში არსებობს მასზე უფრო აღმატებული ჯილდოც - საპროცესიო ჯვარი მღვდელმთავრისთვის). მიტროპოლიტისათვის ორი პანალიის ტარების უფლების

46 Положение о наградах Русской Православной Церкви. Документ принят Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 5 февраля 2013 года. <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html>

ბოძება ჩვენს ეკლესიაშიც მოქმედებდა 1950-იან-1980-იან წლებში. 1990-იანი წლებიდან ეს წესი სავსებით სამართლინად შეწყდა, რადგან ორი პანალიის ტარების უფლება არის ადგილობრივი ეკლესიის (ავტოკეფალურის ან ავტონომიურის) მეთაურობის უმთავრესი ატრიბუტი. საქართველოს ეკლესიაში მიტროპოლიტის ჯილდოა სკუფიაზე (ყოველდღიურად სატარებელი სამღვდელო ქუდი) ბრილიანტის ჯვრის ტარების უფლება. უნდა აღინიშნოს, რომ სლავური ტრადიციის ეკლესიებში სკუფიაზე ბრილიანტის ჯვრის ტარების უფლება ყველა ეპისკოპოსს აქვს, ხოლო ბერძნული ტრადიციის ეკლესიებში საერთოდ არ არსებობს სკუფიაზე ან ბარტყულაზე (კუნკულზე) ჯვრის ტარების წესი.

ლიტერატურა







## ტრადიციებთან მებრძოლი მწერლობა

საბა მეტრეველი

**1921** წლის თებერვალში რუსეთის მე-11 არმიის საქართველოში შემოსვლას, როგორც დამანგრეველ ძალას, როგორც საქართველოს თავისუფლებისა და სახელმწიფოებრიობის დასამარებას, არაერთი ქართველი პოეტი გამოეხმაურა. ვ. რუხაძის აზრით, ქვეყანა ხელში ჩაუვარდათ სისხლისმსმელ „გმირებს“ და ასეთ ფონზე პოეტი სვამს შემადრწუნებელ შეკითხვას: „თავისუფლების ობოლ საფლავს ვინ დაითირებს?!“ ალ. აბაშელი კი კომუნისტებს „შავფრთიან გველებს“ უწოდებს და მკითხველს მიანიშნებს იმასაც, რომ ახალი ცხოვრება კი არა, სიბნელე დაიძრა საქართველოს ცაზე: „დღეს სხვაა ჩვენი ჰაერი, დაეცა ლოცვა და პოეზია“ – ამ სიტყვებით ერთდროულად მიგვანიშნა ისიც, რომ დასრულდა რომანტიკისა და ლოცვის დრო. „თოვდა

და თბილისს ეხურა თალხი, / დუმდა სიონი და დუმდა ხალხი” – ასე შეაფასა მეოცე საუკუნის 80-იან წლებში კოლაუნადირაძემ საქართველოს გასაბჭოების დღე.

საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველ წლებში გააფთრებული ბრძოლა გაჩაღდა ქართული საბჭოთა ლიტერატურის მაგისტრალური ხაზის (როგორც მაშინ უწოდებდნენ) დასაცავად. პროლეტარული მწერლობის ძირითადი ბირთვი იცავდა რევოლუციურ-დემოკრატიული მწერლობის ტრადიციას. დაუპირისპირდნენ ცისფერყანწელებს, აკადემიურ ჯგუფს, ფუტურისტებს. ახალმა პოლიტიკურმა ფორმაციამ დასაწყისში დასაშვებად მიიჩნია სხვადასხვა ლიტერატურული დაჯგუფების არსებობა, თუმცა პროლეტმწერლები, როგორც პროლეტარიატის დიქტატურის ხაზის გამტარებლები, ვერ ეგუებოდნენ მათს არსებობას და ჩასაფრებულის პოზიციიდან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლას უცხადებდნენ „მკვდარ, მომაკვდავ და მკვდრად დაბადებულ დაჯგუფებებს“, ანუ ყველაფერს არაპროლეტარულს. ამასთანავე, „ჭეშმარიტ მწერლებს ზოგს აიძულებენ საბჭოთა თემატიკაზე ან მწერლობის ისტორიის კვლევაზე, ანდა თარგმანზე გადავიდნენ, სხვებს მწერლობას საერთოდ ჩამოაცილებენ, ყველას კი სიცოცხლესაც ჩაუშხამებენ და პოეტურ შთაგონებასაც მოუკლავენ“<sup>43</sup>.

პროლეტარული მწერლობა იყო მკვეთრად პოლიტიზებული ლიტერატურა, პარტიის, ხელისუფლების საყვირი, რომელმაც რევოლუციური პრაქტიკით შექმნა და განავითარა ყველა ასპექტი და ფორმა იმ იდეოლოგიისა, რომელსაც მთლიანად დაუქვემდებარა მხატვრული შემოქმედება. მა-

43 კვერენჩხილაძე რ. მეოცე საუკუნის საქართველოს ლიტერატურული ცხოვრების მესვეური. თბ., უნივერსალი, 2012, გვ. 48.

გალითად, ი. გომართელის აზრით, „დღეს ძალაუფლება პროლეტარიატის ხელშია, ცხოვრებაში ის გაბატონდა, ცხადია, მან უნდა დაუმორჩილოს თავის მიზნებს პოეზიაც. პოეზია უნდა შეიქმნეს პროლეტარიატის ზრახვათა და მისწრაფებათა გამომსახველი. ეს უნდა მოხდეს და მოხდება კიდევ!“. ასეთ რიტორიკას ამართლებდა და ამაგრებდა რუსეთის კპ (ბ) ცენტრალური კომიტეტის 1925 წლის 18 ივნისის რეზოლუცია, რომლის მიხედვითაც, კლასობრივ საზოგადოებაში არ არის და არც შეიძლება იყოს ნეიტრალური ხელოვნება. უფრო ადრე კი, 1905 წელს, დაიბეჭდა ლენინის წერილი „პარტიული ორგანიზაცია და პარტიული ლიტერატურა“ და სათაურიდანაც ცხადია, რომ ლიტერატურა პოლიტიკური იდეოლოგიის ნაწილად გამოცხადდა: „ჩვენი ლიტერატურული პოლიტიკის ძირითადი საფუძველი ის არის, რაც, საერთოდ, ახასიათებს ბოლშევიზმს. ბოლშევიკური პარტია არც ერთ სფეროს არ სტოვებს თავისი გეგმიანი ხელმძღვანელობისა და ზემოქმედების გარეშე. რა თქმა უნდა, მწერლობაც ორგანულად შედის ბოლშევიკური ზემოქმედების ფარგლებში“<sup>2</sup>.

აღვირახსნილმა ლიტერატურის პარტიულობის პრინციპმა დაამკვიდრა სიძულვილი და დაუნდობლობა იმათ მიმართ, ვინც სხვა პოლიტიკურ პლატფორმაზე დგას, ვისაც განსხვავებული შეხედულება გააჩნია. „ან იქით, ან აქეთ! მესამე გზა არ არსებობს“ – ამტკიცებდნენ დიქტატურის მებოტბენი. პროლეტარიატის ეს სტრიქონებიც: „*მე ბოლშევიკის გარდა სხვა ვინმე / არ მიმაჩნია ადამიანად*“<sup>3</sup> (კ.

2 ბუაჩიძე ბ. კრიტიკული წერილების კრებული, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1960, გვ. 7.

3 გამუქება აქაც და სხვაგანაც ჩემია – ს. მეტრეველი.

ლორთქიფანიძე) – ნათლად წარმოაჩენს ლიტერატურის ჰუმანური პრინციპების სრულ უარყოფასა და ლიტერატურის პარტიულობის აბსურდულობას, უაზრობას, აგრესიულობას, რომელიც პირდაპირი ნიშანია იმისა, თუ რას უშვრება ადამიანს ანტიეროვნული პოლიტიკური დოქტრინის ერთგულება. ერთი ქართველი პროლეტმწერალი ჯიბრით წერდა: „მგლების ღმუილმა ვერ დაამარცხოს / პარტიის ხაზი გენერალური“ – ასეთი მრწამსი გამომდინარეობდა სწორედ ბოლშევიკური ხელისუფლების უძლეველობის, ლენინურ-სტალინური მოძღვრების უცდომელობის რწმენისაგან. გენერალური ხაზი გულისხმობდა იმას, რომ ერთგული უნდა ყოფილიყავი პარტიის ცენტრალური კომიტეტის გენერალური მდივნის (ბელადის) პოლიტიკისა, ამ ხაზიდან მარჯვნივ ან მარცხნივ გადახვევა არავის ეპატიებოდა. დანაშაულად ითვლებოდა დუმილი (ე.ი. არ მოსწონს ბოლშევიკური ხელისუფლება) და აპოლიტიკურობაც, – სრული განრიდება პოლიტიკისგან. რაჟდენ გვეტაძე ერთ თავის ლექსში წერდა: „რადგან არაფერი მესმის მსოფლიო პოლიტიკის, / რომელსაც შეიძლება მოჰყვეს ახალი ომი, / გადავწყვიტე ვიცხოვრო ასე: / ვირივით წყნარად და შრომით“. ამისთვის მაშინვე გაიკიცხა პროლეტმწერლობის მეთაურისაგან: „ეს არის აპოლიტიკურობის მართლაც და ჭემმარითი ობივატელობის ფილოსოფია. პოლიტიკაში გაურკვეველობა და „ვირული სიწყნარე“ მოკავშირულ მწერლობას ვერ შეუთავსდება... დაუნდობელი და სასტიკი ბრძოლა რეაქციონური მწერლობის წინააღმდეგ!“ ძალზე ნიშანდობლივია კონსტანტინე ლორთქიფანიძის მოგვიანო პერიოდის მოთხრობა „სიტყვა იყო ღმერთი“, რომლის მთავარი პერსონაჟი, ვანო მურადაშვილი, ასე მსჯელობს:

„წითლების მხარეზე არ ხარ? – მაშ, თეთრებისა ყოფილხარ და ტყვია შუბლში, სხვა ვერაფერი გაგასწორებს... ვინც ჩვენთან არ არის, ის ჩვენი მტერია, მორჩა და გათავდა! მონანიებამ ქვეყანა დაანგრია“.

გადამწყვეტი ნიშანი პროლეტმწერლობისა იყო მისი სოციალური მისწრაფება, რევოლუციური სულისკვეთება, მუშურ-გლეხური ბრძოლა, შეურიგებლობა, დაუნდობლობა, სისატიკე, სიძულვილი კაპიტალიზმისა, ბურჟუაზიისა. ეს იყო კლასებს შორის ბრძოლისა და დაპირისპირების გამომხატველი პოლიტიზებული ლიტერატურა, შორს მდგომი ყოველგვარი მარადიული ღირებულებებისაგან, გაუცხოებული ტრადიციისაგან და გაჟღენთილი მდარე ხარისხის, არაფრისმთქმელი ესთეტიკის (შესაძლოა ითქვას, უესთეტიკო) ნაწარმოებებით. კოლექტიური აზროვნება, დაბადებული და წარმოშობილი კლასობრივ ზიზღსა და პროტესტში თავის ასპარეზს პოულობს მათს რიგებში. ამის საუკეთესო მაგალითია ფრიდონ ნაროუშვილის პოეზია. სანიმუშოდ მისი ეს სტრიქონებიც გამოდგება: „რომ რესპუბლიკა სოციალისტური / მძიმე ინდუსტრიით იყოს მოფენილი, / მისი ორგული და მავნებელი / დიქტატურის ქუსლით იყოს გათელილი“; ან: „როგორც პოეტმა – პოლიტიკურმა, უნდა შეასრულო შენი ვაკვეთილი; / სოციალიზმის ყველა მავნებელი / დიქტატურის ტყვიით იყოს დახვრეტილი“.

მუშურ-გლეხური დარაზმულობა, ორგანიზებულობა მიმართული იყო იქითკენ, რომ „მოესპოთ უდიდესი უსამართლობა საზოგადოებრივი წყობისა, დაემარცხებინათ ძველი ცხოვრება“, ბურჟუაზიული მენტალობა, აღმოფხვრათ კაპიტალიზმის ყოველგვარი ნაშთი და დაემყარებინათ პროლეტარიატის დიქტატურა. ქართველ

პროლეტმწერალთა სარედაქციო წერილში პირდაპირაა გამოკვეთილი პროლეტარული იდეოლოგიის პრიორიტეტი — ხელოვნების კლასობრივი ბუნება, ლიტერატურის პარტიულობა და კლასობრიობა: „პროლეტარიატის დიქტატურის ხანაში ჭეშმარიტი პოეზია შეიძლება იყოს პროლეტარული, კომუნისტური და ამ რევოლუციური კლასის დიქტატურის გატარების როლის შემსრულებელი“. მათი ეს უმთავრესი მიზანი, არაერთგზის საჯაროდ გაცხადებული, იმთავითვე იყო დიდი ბოროტება, რადგან დიქტატურა (მით უფრო, იდეოლოგიური), ნებისმიერი ფორმითა და სახით, თავისთავად არის ბუნების წინააღმდეგ წასვლა და დანაშაული კაცობრიობის წინაშე.

პროლეტარული მხატვრული შემოქმედების თავისუფლების განმსაზღვრელი იყო ის, რომ იგი არ ინიღბებოდა, არ იყო დამოკიდებული ფულზე, მოსყიდვაზე. მათს ერთადერთობასა და ჭეშმარიტებას განაპირობებდა ისიც, რომ მასების ინტერესების გამომხატველად მიაჩნდათ თავიანთი თავი. პროლეტარული მწერლობა ღიად აცხადებდა თავისი კლასობრივი და ინტერნაციონალური მიზნების, ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის შესახებ. ასეთ პრეტენზიას კი საფუძვლად ედო ის, რომ ისინი მასების სახელით ლაპარაკობდნენ და მათი ინტერესების დამცველად გამოდიოდნენ. ბოლშევიკებმა მისაკუთრეს კაცობრიობის მოწინავე ნაწილის მარადიული იდეები და ცალმხრივად, უხეში და აგრესიული ფორმით დაუბრუნეს საზოგადოებას, როგორც ახალი იდეოლოგია. აქვე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ, ფაქტობრივად, ინტელიგენციას, კულტურულ საზოგადოებას დაუპირისპირეს მუშათა კლასი და ამ ანტაგონიზმში გაიმარჯვა პროლეტარიატმა. შესაბამისად, ის გახდა ჰეგემონი ძალა

ცხოვრებისა. ხალხის სახელით ბოლშევიკურმა პარტიამ უსასტიკესი ფორმებით, დაუნდობლობით განახორციელა კიდეც თავისი დიქტატურა. ქართველი პროლეტარლები პირდაპირ აცხადებდნენ: „პროლეტარული ხელოვნება უნდა განვითარდეს. ის იქნება იდეოლოგიური ორგანიზატორი მასების. ქართული ლიტერატურის გზები დახლართულია ქაოსით, ავსებულია აშშორებული ლეშებით: უკვე მკვდარ, მომაკვდავ და მკვდრად დაბადებულ დაჯგუფებებით. პროლეტარულ კულტურის განმტკიცების დროს უნდა მოიჭრას ბურჟუაზიული კულტურის და იდეოლოგიის ყველა ხორცმეტი. ბრძოლა არ არის იდილია და დეე, გვაპათიოს „ხელოვნების უზენაესმა“, თუ ჩვენი თავდასხმა მწარე იქნება“.

ბ. ბუაჩიძის აზრით, პროლეტარულ პოეზიას „აკლდა უშუალო ემოციონალობა; რევოლუციის პლანეტარულმა გაგებამ გამოიწვია განყენებულობა, თვისება, რომელიც ხელს უშლიდა პირველ პროლეტარულ პოეტებს, მოეცათ ცოცხალი ადამიანი; მნიშვნელოვანი დამოკიდებულება არსებობს არაპროლეტარულ ლიტერატურის ფორმებთან. ერთის მხრივ, მე-19 საუკუნის პოეზიის ყალიბთან, მეორეს მხრივ, – სიმბოლიზმთან. ხშირად პროლეტარული პოეტის „სიტყვიერი მარაგი იყო მეტად დაცილებული მუშურ მასას, უცხო და ყოველმხირვ შეუთავსებელი რევოლუციონურ თანმიმდევრობასთან... უცნობი და უცხო შედარებებით ელაპარაკებიან მუშებს (კონცერტი, არია, ბალეტმეისტერი, სეფა, ოცნების ქალწული, ტახტი, დუეტი, და სხვ.), – გარდა ამისა, მას აღელვებდა რელიგიური ლექსიკის გაელვებაც კი. – რატომ უნდა გაახსენოს პროლეტარულმა პოეტმა ამ ფენებს, ოქტომბრის დახასიათების სახით, „ურიასტანი, პონტოელი, იუდა, ოცდაათი ვერცხლი, სინედრიონი, ბარაბა“



და წარმოდგინოს მთელი მუშათა მასა ჯვარცმულ ქრისტეთ. როგორ შეიძლება დასაშვები იყოს პროლეტარული პოეტის ლექსის სათაურათ „სიკვდილითა-სიკვდილისა“... პოეტს ეს შეიძლება კონტრასტის ხერხად მიაჩნდეს, მაგრამ ასეთი კონტრასტები დაუშვებელი და შეუთავსებელია მუშის წარმოდგენისათვის”. რელიგიური სიტყვებისა და გამოთქმების გამოყენება მიჩნეული იყო „ფორმალურ სისუსტედ და მატერული ალღოს განუვითარებლობად“<sup>4</sup>.

კომუნისტურ პარტიას სურდა, მწერალთა რიგებში მუშების მომრავლებით ჩაეკლა ნამდვილი შემოქმედება, შესაბამისად, ლოგიკური იყო ასეთი დასკვნის გამოტანაც: „მწერლობა არ არის ნიჭიერება, არ არის აზროვნება. იგი არის პროპაგანდა. პროპაგანდა კი შეუძლია ყველას, ვინც იცის წერა-კითხვა და ესმის მოცემული დირექტივის აზრი და მიზანი. სიტყვაკაზმულ მწერლობას ენიჭებოდა სკკპ აგიტპუნქტის ფუნქცია“<sup>5</sup>. აკი თავადაც ამას გვასწავლიდნენ: ხელოვნება, თავისთავად, აგიტაცია-პროპაგანდააო. საქართველოს კომკავშირის მე-10 ყრილობაზე სიტყვით გამოსული ალიო მაშაშვილის მოხსენებას ერქვა “პროლეტარული მწერალი ბოლშევიკი პროპაგანდისტია”. ასეთი იყო მხატვრული აზროვნების სპეციფიკა, ასეთი იყო დროისა და ეპოქის დაკვეთაც და მოთხოვნაც!

პროლეტმწერლობის დასაწყისი პერიოდი გვიჩვენებდა, რომ პირველ ეტაპზე მთავარი იყო რევოლუციური სულიკვეთების შენარჩუნება, რევოლუციური მონაპოვრის დაცვა. ბევრი სისუსტე ახლდა თან ამ პროცესებს. გარდა

4 ბუაჩიძე ბ. კრიტიკული წერილების კრებული, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1960, გვ. 187.

5 ბაქრაძე ა. მწერლობის მოთვინიერება. თბ., სარანგი, 1990, გვ. 43.

იმისა, რომ აგრესიული უნიჭობის ზეიმი დადგა, რომ წინა პლანზე წამოვიდა ფსევდოპოეზია, პროლეტმწერლებმა ვერ შეძლეს პროლეტარიატის ისტორიულ როლზე გასაგებად და დამაჯერებლად საუბარი. რევოლუციური თვითშეგნების ამალღება და პროლეტარიატის დიქტატურის განმტკიცება გახდა ამ მწერლობის უპირველესი ამოცანა. რაც უნდა პარადოქსული იყოს თანამედროვე მკითხველისათვის, ისინი მიიჩნევდნენ, რომ თავისუფალი პროლეტარული მწერლობის განვითარების სრულ შესაძლებლობებს მხოლოდ პროლეტარიატის დიქტატურა განაპირობებს. „კლასი – ლენინიზმ შეთვისებული / არის ოსტატი და დიქტატორი“ – სიამაყით წერდა ფ. ნაროუშვილი. ამავე დროს, ბოლშევიკები ერთმნიშვნელოვნად უარყოფდნენ მენშევიკების თეზისს იმის შესახებ, რომ პროლეტარიატი ფიქრობს პოლიტიკურ ბატონობას. ფაქტი ჯიუტია, პროლეტარიატის დიქტატურა იყო მთავარი ფაქტორი, რომელიც განსაზღვრავდა მწერლობის მიმართულებასა და შინაარსს.

პროლეტმწერლობის საუკეთესო ნაწარმოებებში (თუკი არსებობს ასეთი) გამოიკვეთა განსაკუთრებული თვისებები ახალი მხატვრული მეთოდისა. რ. კალაძის განმარტებით, პროლეტარულ სტილს ოთხი უმთავრესი თვისება ახასიათებს: ლაკონიურობა, სიზუსტე, სიცხადე-გარკვეულობა და სისადავე. პროლეტმწერალს შეუძლია წერა ყველა თემის შესახებ, მაგრამ მთავარია მარქსისტულ-ლენინური მიდგომა, ყოველი მოვლენის დიალექტიკური მატერიალიზმის მეთოდით გაშუქება (დიალექტიკური მატერიალიზმი მარქსისტულ-ლენინური პარტიის მსოფლმხედველობა, ერთადერთი მეცნიერული ფილოსოფიური მოძღვრებაა, რომელიც იძლევა სწორ შეხედულებას სამყაროსა და მის კანონებზე

— ასე მიიჩნევდნენ კომუნისტები). ე.წ. ბურჟუაზიულ მწერლობაში (როგორც ისინი უწოდებდნენ) ჩანდა და დომინირებდა ინდივიდი, პიროვნება თავისი ვნებებითა და განცდებით, სიყვარულით, იმედებით, სასოწარკვეთით. თუმცა, მაქსიმ გორკი საკავშირო მწერალთა პირველ ყრილობაზე დაბეჯითებით აცხადებდა, რომ ბურჟუაზიული ლიტერატურის მთავარი გმირი არის მატყუარა, მსტოვარი, ქურდი-ჯენლტმენი, ზედმეტი ადამიანი, უნაყოფო ინდივიდუალისტი. პროლეტმწერლობამ სხვა მასშტაბში დაიწყო აპელირება. მან გვიჩვენა ადამიანი რევოლუციურ ქარიშხალში, კარდინალური სოციალური ცვლილებებისა და კლასობრივი ბრძოლის ფონზე.

უკვე მწერლობაში წამოჭრილმა ახალი ადამიანის, გმირის პრობლემამ სერიოზული საფიქრალი გააჩინა, რადგან უცებ გაჩნდა რევოლუციის ზედმეტი ადამიანის პრობლემაც. კომუნისტური ახალი ადამიანი კოლექტივის მოჯამაგირე უნდა ყოფილიყო, დაუფიქრებლად მზად — მკვლევლობისა და მძარცველობისთვისაც, დაკარგული უნდა ჰქონდეს სინდისის ქენჯნის უნარიც (ა. ბაქრაძე). ახალი ადამიანი უსიცოცხლო, დაუნდობელი, ყოველგვარი ღირსებისაგან დაცლილი, მექანიკური არსება იყო, უსათუოდ სისტემის ყურმოჭრილი მონა. ამის დამადასტურებელია გ. მუშიშვილის სიტყვები, რომ მწერლობა უნდა ხატავდეს მექანიკურ ადამიანებს, ვინც უსიტყვოდ და დაუფიქრებლად შეასრულებს სკკ პარტიის მოთხოვნებს და დადგენილებებს. ახალი ადამიანი, ბოლშევიკი, ებრძვის ძველს — მენშევიკს, მერე რა, თუნდაც ის იყოს მეგობარი ან ნათესავი, როგორც გ. მუშიშვილი ამტკიცებდა: *მეგობრობის გრძნობა არყევს ბოლშევიკურ სიმტკიცესო.*

შეიცვალა გმირის ადგილი, როლი, მიზანი და დანიშნულება ცხოვრებაში. ის არ შეიძლება ყოფილიყო ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებული ეროვნული გმირის მსგავსი. პირიქით, დაუპირისპირდნენ ძველსა და ტრადიციულს: „მცხოვანი“ მწერლებისათვის გიორგი სააკაძეზე და ირაკლი მეფეზე გათავდა გმირების გაღერება. ჩვენთვის კი ეხლა იქმნება ნამდვილი გმირი და მას მეფის გვირგვინის და ხმლის მაგიერ ხელში უკავია მეფობის ცოცხი, ჩაქუჩი და კედლის გაზეთში კორესპონდენციებს წერს ქარხნის ეზოში უსუფთაობის შესახებ” – წერდა ბ. ბუაჩიძე. ფაქტობრივად, შეიქმნა ანტიგმირის მოდელი. ილია ჭავჭავაძის მიერ პოემა „აჩრდილში“ დასმული პრობლემა: „...მაგრამ, ქართველნო, სად არის გმირი, / რომელსაც ვეძებ, რომლისთვისც ვსტირი? / იგი აღარ გყავთ... მის მოედანი / ჯაგით აღვსილა, ვერანად ემნილა, / გმირის დამბადი დიდი საგანი / თქვენში სპობილა და წაწყმედილა. / გადასდგომიხართ თქვენ ქართველობას, დაგინგრევიათ დიდი მამული”, – ფაქტობრივად, უკვე ბოლშევიკებმა საბოლოოდ გადაჭრეს – დღევანდელი გმირი სოციალისტური აღმშენებლობის „უბრალო“ მუშააო.

დაინგრა ოჯახის იდეაცა და მისი ღირებულებითი აღქმაც, მისი სიმტკიცეც და სიწმინდეც. არ დარჩათ შეურყვნილი და წაუბილწველი მშობლისა და შვილის წმიდათაწმიდა სიყვარული. პოლიტიკურ ნიადაგზე შესაძლებელი გახდა, შვილს მამა არ დაენდო და გასცა კიდეც პავლიკ მოროზოვმა მამამისი, ამიტომაც კლავდა „მთვარის მოტაცების“ პირველ ვარიანტში არზაყან ზვამბაია მამას. ლიტერატურა ასახავდა ოჯახში მიმდინარე „კლასობრივ ბრძოლას“ (ს. თალაკვაძის „გადასასვლელი“) და ამკვიდრებდა გაუგონარ არაადამიანობას, მაგალითად: კა-

ლე ფეოდოსიშვილი ასეთ „შედევრებს“ ქმნიდა: „*მე გადავწყვიტე მთლიანი გულით, / ახალი ქვეყნის დავრჩე ერთგული! / მე მამას მოვკლავ, დავახრჩობ დედას, / რევოლუციამ თუკი მიბრძანა*“. შემაშფოთებელია, ეს სისასტიკე და არაადამიანურობა პოეზიად გამოაცხადო და იგი ეთიკურ ნიმუშად დაუსახო მწერლობას. პ. ქიქოძე აღფრთოვანებული წერდა: „ფეოდოსიშვილი ანვითარებს კულტს პროლეტარული ეთიკისას“. ახალი საზოგადოება, როგორც თავად უწოდებდნენ, სინამდვილეში კი სახელმწიფო მანქანა, იდეოლოგიური დიქტატურა ქმნიდა ახალი ტიპის მოაზროვნეს. პროლეტარული პოეზია ამ პროცესში ხელშემწყობ ფაქტორს წარმოადგენდა. როგორც პ. ქიქოძე თავის ერთ წიგნში გვიხსნიდა: „თანდათან წინ მიმავალი პროლეტარული და საბჭოთა საზოგადოებრიობა ასწორებს, ქლიბავს და აქეზებს ჩვენს მწერალს. ახალი საზოგადოებრიობა ზრდის თავის მწერალს“<sup>6</sup>. და მანაც წააქეზა და „გამოქლიბა“ კ. ფეოდოსიშვილისნაირი საზოგადოებისათვის საჭირო მწერალი!

უბრალო მუშები აშენებდნენ „სოციალისტურ სამშობლოს“ და მათი რკინის ნებისყოფა („რკინის ხელი“) იქცა განდიდებისა და განზოგადების თემად. პროლეტარული წამყვანი იყო ეპიკური ნაწარმოებები, თავიანთი პრიმიტიული სიუჟეტითა და კომპოზიციით, ახალი კავშირებით ადამიანებს შორის. დაიბადა ახალი გრძნობები, საშიში და პოლიტიკურად მოტივირებული – დომინანტური გახდა კლასობრივი სიძულვილი, დაუნდობელი ბრძოლა იმ ადამიანების მიმართ, რომლებიც იცავდნენ ძველ

6 ქიქოძე პ. შემოქმედება თუ თვითმკვლელობა. ტფილისი, 1926, გვ. 52.

დროს და ვერ იღებდნენ ახალ რეალობას. სიუჟეტის მხრივ ორიგინალობა გამოიხატა იმაში, რომ პიროვნებისა და საზოგადოების დაპირისპირების ტრადიციული თემა რადიკალურად შეიცვალა: ერთ მთლიანობად წარმოდგა პიროვნება და საზოგადოება, რომ დაემთხვა ერთმანეთს ინდივიდისა და საზოგადოების ინტერესები (თუმცა ის პიროვნება სისტემის მონაა და არა თავისუფალი მოქალაქე, თავისი არსით ბოლშევიკური იდეოლოგიის მარწუხებში მოქცეული საშიში ძალაა). მაღალი საზოგადოებრივი აქტივობა გამოვლინდა რევოლუციურ სულისკვეთებაში, რევოლუციური შეგნების ამაღლებაში.

ნებისმიერი რევოლუცია ითხოვს მსხვერპლს, ამიტომ მათი თანამედროვე ყოფაც ამასვე მოითხოვდა. შენი „მე“ საერთო საქმეს, ხალხს უნდა შეეწიროს. პროლეტმწერლები აკნიებდნენ ყოველგვარ პირადულს, ებრძოდნენ ინდივიდს, „მე“ ჩაანაცვლეს კოლექტიური „ჩვენი“-ით. მიიჩნევდნენ, რომ სულიერობას აღემატება პრაქტიკული მოღვაწეობა, რომ ოცნება, რომანტიკა, სევდა, ტკივილი, ნაღველი, მარტოობის განცდა... უცხო და მიუღებელია ახალი სოციალისტური საზოგადოებისათვის, ისინი რეაქციულ მოვლენად, დეკადენტიზმის, რევოლუციური აზროვნებისათვის მიუღებლად ცხადდება. ერთი გამონაკლისი აქაც დაუშვეს: „შეცდომა იქნებოდა გვეთქვა, თითქოს პროლეტარული მწერლისთვის არ არსებობს მწუხარება... ლენინის სიკვდილით დღეს ყოველი პროლეტარული მწერალი მწუხარებამ მოიცვა, მაგრამ ეს მწუხარება ნამდვილ პროლეტარულ მწერალს პესნიმიზმამდე არ მიიყვანს“. მათი ნაწერებისათვის ნიშანდობლივია მებრძოლი სულისკვეთება და რევოლუციური დარაზმულობა-ოპტიმიზმი, პლაკატურობა და ილუსტრაციულობა.

ჯერ კიდევ 1916 წელს ცისფერყანწელებმა თავიანთ „მანიფესტში“ საქვეყნოდ განაცხადეს: „უარვყოფთ წარსულს როგორც მზით განათებულს, ისე ღამეში შეწუხებულს“, ქართველმა ფუტურისტებმა 1922 წელს თითქმის გაიმეორეს ეს მიდგომა: „ვაცხადებთ ყველასთვის: უარვყოფთ წარსულს, რადგან ის არის სამლოცველო ბებრების და მომაკვდავების“. ფუტურისტებს უნდოდათ მიეგნოთ რევოლუციური ეპოქის შესაფერისი სტილისა და ესთეტიკისათვის, მოითხოვდნენ „პოეტიკის ავტონომიას“, ქართული ლექსის „აკუსტიკური ღირებულების“ სრულქმნას. რუსმა ფუტურისტებმა უარყვეს პუშკინი, დოსტოევსკი, ტოლსტოი. ქართველმა ფუტურისტებმა წარსულიდან მიიღეს მხოლოდ ხალხური შემოქმედება, პროლეტმწერლებივით დასცინოდნენ ცისფერყანწელებსა და აკადემიურ დაჯგუფებას. ნიჭიერებით ისინი (ს. ჩიქოვანი. ა. ბელიაშვილი...) დიდად უსწრებდნენ უბადრუკ პროლეტმწერლებს და ამიტომაც დაპირისპირება მათ შორის უფრო ღრმავდებოდა. 1930-იანი წლებიდან ისინიც შეუერთდნენ ქართულ საბჭოთა მწერლობას.

პროლეტმწერლობაში სერიოზულად დადგა კლასიკური მემკვიდრეობის მიღების საკითხი. მათი აზრით, მთელი წინა კულტურა (ბურჟუაზიული ენა და ლიტერატურა) უნდა გამქრალიყო. ეს ლოგიკა თავისთავად მიდიოდა კლასიკური მემკვიდრეობის უარყოფამდე. ასეც მოხდა, თუმცა ამან დიდი დაპირისპირება გამოიწვია. ქართველ პროლეტმწერალთა სარედაქციო კოლეგიის წერილში, რომელსაც „ჩვენი სიტყვა“ ერქვა, ვკითხულობთ: „პოეზია ძველად იყო ხალხური, შემდეგ გახდა ფეოდალური და ბოლოს იყო ბურჟუაზიული... ხოლო დღეს იგი ხდება პროლეტარული. ძველათ იყო ავტორიტარული, შემდეგ გახდა ინდივიდუალისტური, ახლა კი ის შეიძლება იყოს მხოლოდ კოლექტივისტური.

კოლექტივიზმში მისი დამახასიათებელია. პროლეტარიატი ლაპარაკობს მრავალ ენაზე. მისი პოეზია შინაარსით არის ერთი — პროლეტარულ-კომუნისტური, მაგრამ ფორმით ის მრავალფეროვანია, ფორმით ის ეროვნულია”. უფრო სასტიკი და დაუნდობელი იყო პარტიული ლიდერი ფილიპე მახარაძე, რომელმაც განაცხადა: „ქართველი ხალხი არის გლეხი, მუშა და ვაშბობთ, რომ გვწამს ქართული კულტურა, მაგრამ არა ის კულტურა, რომელიც თავის გამართლებას პოულობს ეკლესიაში და სხვა, არამედ გვწამს ახალი კულტურა, რომელიც შეეფერება მუშათა და გლეხთა ინტერესებს. თამარისა და გორგასლიანის დროის კულტურას ჩვენ ვერ მივიღებთ... თანამედროვე ეპოქისათვის ის უკვე დრომორჭმულია. კლასიკური მემკვიდრეობის მიღების თაობაზე მძაფრი ომი გაჩაღდა პროლეტმწერლებს შორისაც. ისინი თეორიულად აღიარებდნენ კლასიკური მწერლობის მნიშვნელობას საბჭოთა ლიტერატურის განვითარებაში, მაგრამ მათმა ერთმა ნაწილმა კლასიკოსი მწერლების მიღების საკითხი პოლიტიკურ თეზად გამოაცხადა და შეურიგებელი ბრძოლა გამოუცხადა მათ და მათს დამცველებს. გულანთებული წერდა კალე ფეოდოსიშვილი ჟურნალ „პროლეტმწერლობის“ მეორე ნომერში 1927 წელს:

*„თავს შემოგავლებ მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ მწერლობას*

*დიდ ილიასაც, ერის სახელით რომ უყვარდა ღმერთთან ბაასი.“*

ამ საქმეში არც ფრიდონ ნაროუშვილს დაუხევია უკან, ვისზე ნაკლები იყო, და დაწერა ლექსი „ეგნატე ნინოშვილი და ილია ჭავჭავაძე ხელოვნების სასახლეში“, რომელშიც უკვე გამოჩნდა ოპოზიცია „ჩვენი ეგნატე, მათი ილია“: „აქ ერთმანეთის პირისპირ დგანან / ჩვენი ეგნატე, მათი ილია, /



აქ ორნაირი ტრიალებს დანა, / დარბაზი ორად გაყოფილია”. უფრო მეტიც, ის დაწერს პოემას „თავადი ილია ჭავჭავაძე”, რომლის ყოველი სტრიქონი წარმოუდგენილი ცინიზმითა და სიძულვილითაა გაჟღერებული: „ჯანდაბას მისი კალმის მოსმანი... / მთაწმინდის ლოდქვეშ იხრწნება ლომი, / პოლემიკოსი და ენამჭევრი, – / მთავარსარდალი შავრაზმულ ომის, / „მესამე დასის” მოსისხლე მტერი”. ამ მესამე დასის, ანუ რევოლუციური ჯგუფის ისტორია საქართველოში 1892 წლის მიწურულიდან იწყება, თუმცა მათი პირველი საჯარო გამოსვლა ეგნატე ნინოშვილის დაკრძალვის დღეს მოხდა, 1894 წელს. პროლეტმწერალთა დიდი სურვილი, თითქოს ე. ნინოშვილი ახალი რევოლუციური აზროვნების მედროშე და მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის პირველი წარმომადგენელია საქართველოში, სიმართლისაგან ისე შორსაა, როგორც მათ მიერვე შექმნილი ოპოზიციური წყვილი: ჩვენი ეგნატე – მათი ილია! გაივლის წლები და ოდესღაც თავად პროლეტმწერლობის წარმომადგენელი ქართველი პოეტი ასე შეაფასებს ამ მოვლენებს: „ყოველივე ეს, რასაკვირველია, იყო არა მხატვრულ-ლიტერატურული, არა სამწერლო, არამედ თანამედროვეთა შორის მხოლოდ შიშველი პარტიული და ხშირად ამბიციურ-თანამდებობრივი ბრძოლა, რომელიც იმ წლებში ხშირად სახელმწიფოებრივი ადმინისტრაციული დამსჯელი ორგანოების აქტიური ჩარევითაც მთავრდებოდა, რასაც არავითარი კავშირი არ ჰქონდა მწერლობაში ე.წ. „მამათა და შვილთა” ისტორიულად ცნობილ ბრძოლასთან”<sup>7</sup>.

ფრიდონ ნაროუშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „გლე-

7 აბაშიძე ი. ზარები ოცდაათიანი წლებიდან. თბ., ინტელექტი, 2003, გვ. 95.

ხების სისხლით გულგაპოხილი და გლეხების სისხლით შეღებილი” ილია ჭავჭავაძის სახელის შეურაცხყოფასა და დევნაში ქართველ ულტრარაპპელებს გვერდით ედგა მთავრობის ხელმძღვანელი ფილიპე მახარაძე, რომლის წინასიტყვაობით გამოვიდა წერილების კრებული „ბრძოლა კლასიკოსებისათვის”. მისი აზრით: „ი. ჭავჭავაძე იყო რეაქციონერი, მემამულეების ინტერესების უერთგულესი დამცველი, ფეოდალური საქართველოს მათაყვანებელი და მონარქისტი”<sup>8</sup>, თუმცა დ. ბენაშვილი ნაშრომში “მარქსისტული მეთოდოლოგიისათვის მხატვრულ შემოქმედებაში” წერდა: „უვიცობით ფონს გასვლა შეუძლებელია, შეისწავლეთ ისინი (კლასიკოსები – ს.მ.), გიყვარდეთ იმ დროში, რომელშიც ისინი მუშაობდნენ”. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ 1929 წელს ჟურნალ „პროლეტარულ მწერლობაში” დაისვა შეკითხვები: როგორი უნდა იყოს ჩვენი დამოკიდებულება კლასიკოსებისადმი? საჭიროა თუ არა კლასიკოსების მიწოდება მასობრივი მკითხველისათვის? და ა. შ. ასეთი მიდგომის შედეგი იყო ისიც, რომ სასკოლო პროგრამიდან ამოიღეს ილია, ვაჟა, ეჭვის თვალით შეხედეს თვით რუსთაველსაც კი (თანამედროვე ეპოქისთვის დრომორჭმულს).

ჟურნალ „პროლეტარულ” მეოთხე ნომერში დაიბეჭდა შალვა რადიანის „მკვდრების საუბარი”. კრიტიკოსი სვამს შეკითხვას: „შესაძლებელია თუ არა სიმწრით შობილი, რევოლუციის ქარ-ცეცხლში გამოწრთობილი საქართველოს ახალი თაობა დაეყრდნოს პატრიოტებისა და მისტიკოსე-

---

8 მახარაძე ფ. მდგომარეობა თანამედროვე ქართულ მწერლობაში. წინასიტყვაობა კრებულისა „ბრძოლა კლასიკოსებისათვის”. თბ., კომუნისტი, 1931, გვ. 2.

ბის შემოქმედებას” (გულისხმობს: გრ. რობაქიძეს, ი. გრიშაშვილს, სოლ. თავაძეს, ალ. აბაშელს, ს. შანშიაშვილს, კ. გამსახურდიას, ტ. გრანელს): „გრანელ-გამსახურდიები წარმოადგენენ ქართული ლიტერატურის “მკვდარ ადამიანებს”, რომლებსაც ვერავითარი სული ვერ აღადგენს” და განაგრძობს: „ზოგიერთების (არ ვიცი, ჩვენ გვატყუებენ, თუ უფრო თავის თავს) აქა-იქ რევოლუციონურითაც იმოსებიან, რევოლუციონურ ფრაზებს და სიტყვებს ისვრიან (გ. ტაბიძე, ფუტურისტები), მაგრამ ეს მხოლოდ ყელს ზევით, რადგან რევოლუციონერობა არ ენათესავება მათ ბუნებას, არ არის მათი გულის სიღრმის ამოძახილი”. მწარედ აკრიტიკებს ტ. გრანელს, მთავარდიაკონივით გალობსო (ლექსი „ლოცვა გაფრენისთვის“), კ. გამსახურდიას კი „სიბნელის მოციქულს” უწოდებს. ამავე ჟურნალში დაიბეჭდა დ. რონდელის „დეკადანსის საზღვრებთან”, – ესაა კრიტიკა ფუტურისტებისა (H2SO4) და ცისფერყანწელებისა. ამ უკანასკნელებს ავტორი „პოეზიის ორთითებს”, პლაგიატორებს უწოდებს. ფრიდონ ნაროუშვილი გადასწვდა ტიცთან ტაბიძეს (მეარღნე ტიტე შეარქვა), პაოლო იაშვილს (თავბლუ ცისფერი ყანწებით და სუფრის მელექსე), არ დაინდო ქართველი მეცნიერებიც: „თვით პროფესორი ჯავახიშვილი / და სხვა მრავალი ჯურის „ისტები” / კაციჭამია კოტეტიშვილი. / პლეადა წუნკალ შოვინისტების”. 1931 წელს მისი ავტორობით გამოდის წიგნი „პოლიტიკური პოეტის დეკლარაცია”, რომელშიც ნაროუშვილის პოეზიის მარქსისტული ანალიზია წარმოდგენილი. შესავალი წერილი ეკუთვნის ერ. ასტუცატუროვს, რომელმაც ასე განსაზღვრა პოეტის შემოქმედებითი მეთოდი: „არა რომანტიზმი და გმირული რეალიზმი, არამედ პროლეტარული რეალიზმი; იდეალიზმის

(ფსიქოლოგიური რეალიზმის) ნაცვლად დიალექტიკური მატერიალიზმი, რადგან ამის გარეშე შეუძლებელია როგორც დღევანდელობის, ისე მომავლის რეალურ ასპექტში განჭვრეტა”.

პროლეტმწერლობამ აჩვენა, თუ როგორ იბადება ახალი ადამიანური გრძნობა – კოლექტივიზმი, როგორ უფერულდება და უსახურდება ადამიანი, როგორ კარგავს იგი თავის სახეს, როგორ იქცევა პიროვნება ბრბოს ნაწილად და გაითქვიფება მასაში. ქართველი პროლეტმწერლების სარედაქციო წერილში ვკითხულობთ: „პროლეტარიატს სჭირდება ხელოვნება კოლექტივისტური, რომელიც უნდა ზრდიდეს ხალხში ღრმა სოლიდარობას, ამხანაგურ თანამშრომლობის გრძნობას, უღვივებდეს და უნერგავდეს მის მეზობელთა და შემოქმედთა მტკიცე ძმობის საერთო იდეალს”. თავისთავად, ეს იმას ნიშნავდა, რომ მოკვდა პიროვნება, მისი „მე“, გაქრა ინდივიდი, ერთგვარი დანაშაულის სტატუსი შეიძინა ინდივიდუალიზმმა, გამორჩეულობამ, ყოველგვარმა პიროვნულმა და განსხვავებულმა. „კოლექტივიზმი ნიშნავს სიმართლის დასასრულს“ – იტყვის მე-20 საუკუნის დიდი მოაზროვნე ფრიდრიხ ოგიუსტ ფონ ჰაიეკი.

პროლეტმწერლობაში ქალსა და ვაჟს შორის ტრფობა იქცა რაღაც მეორეხარისხოვნად. მთავარი იყო, მათი პოლიტიკური ერთიანობა, რევოლუციური შეგნება და ინტერესები გამოესახა მწერალს. სიყვარული მხოლოდ სოციალისტური აღმშენებლობის პროცესში დაიბადება, რადგან კლასობრივი მტრის შეყვარება დანაშაულადაც კი გამოცხადდა. ქალი, უპირველეს ყოვლისა, თანამბრძოლი ამხანაგია (ა. მაშაშვილი „პროლეტარ ქალს“). „ქალის სახე პოეზიაში, სიყვარული... ამტკიცებს პრიმიტიულობას... ნი-

შანია ავადმყოფური ვნებიანობის” – გვარწმუნებდა ბ. ბუაჩიძე. მებრძოლი პოეტი თავის მიზნებს, კლასის სწრაფვას არავითარი სიძლიერის რომანტიულ სიყვარულს არ დაუმოჩილებს და არ ანაცვალავს. თუ ქალი ბრძოლაშია არ იქნება მისი ამხანაგი და წინ აღუდგება სატრფოს კლასობრივ მიზნებს, მათი გზები საბოლოოდ დაცილდება და დაუპირისპირდება: „შენ გქონდა ცეცხლი, შენ გქონდა ვნება, / მაგრამ სად იყავ, ძვირფასო, მაშინ, / როცა მჭიროდა გულის ანთება, / როცა სიკვდილთან მქონდა თამაში? / ... იცით, დავშორდით ერთმანეთს რატომ? / სხვა იყავ თურმე“ – ასე წერდა კ. ლორთქიფანიძე ლექსში, რომელსაც „წერილი სატრფოს!“ ერქვა. „სოციალური დაპირდაპირება განწყობილების, სწრაფვის სხვადასხვაობის ფუძეა; რომანტიულ სიყვარულს არ ძალუძს ამ წინააღმდეგობათა მოსპობა. ა. მაშაშვილი კიდევ მეტი უხეშობით ემიჯნება ასეთ „ამხანაგ ქალს“: „ასე მეგონა, გამიწევდი ამხანაგობას / და ქარიშხალში წაქცეულ დღეებს ავწევდით ორი“, მაგრამ მებრძოლი პოეტი მოტყუვდა, რის შემდეგაც ის სათანადო დასკვნებს აკეთებს: „გულს კი ვერ გატეხ, უძლური ხარ, წადი, დამეხსენ, / ნუ ეფერები წარსულ დღეთა ძვლების ნანგრევებს!“.

სოციალისტური მენტალობა დაუპირისპირდა ღმერთს. დადგა ათეიზმის ეპოქა. პროლეტარულ მწერალთა პირველი თაობის წარმომადგენელი სილიბისტრო (სილია) თოდორია წერდა: „ღმერთისავით მავნე კიდევ პიროვნება ქვეყნად მეორე არ იპოვება“. მძვინვარებდა ანტირელიგიური პროპაგანდა. დაანგრის ეკლესიები, ბევრი გადააკეთეს საწყობად, თავლად, მაღაზიად, აბანოდ, ჭადრაკის კლუბად... ცხოვრებაშიც და მწერლობაშიც ღმერთი ჩაანაცვლა ბე-

ლადმა (ლენინი, სტალინი). ახლა ის გახდა მესია. ქართულ პოლიტიკურ ლირიკაში მას უწოდებენ მზეს, მამას, მხსნელს, კაცობრიობის გადამრჩენელს, გზის მაჩვენებელს, მოწყალეს, ყოვლისშემძლეს, ზეცისა და მიწის მბრძანებელს, უკვდავს<sup>9</sup>. იმ „შეჩერებულ დროში“, რომელსაც კომუნიზმს უწოდებდნენ (და რომელიც არ ეღირსა საბჭოეთს), მასებს ბელადი-მამა უნდა შეძლოლოდა.

სხვა დანიშნულება მიენიჭა ადამიანს. ის გაბატონდა ბუნებასა და საგნებზე. დაიწყო სამყაროს დამორჩილება-გარდაქმნის ბოლშევიკური ბუმი. „დღეს ორთქლისა და ელექტრონის ბატონობაა. მათი ძალით კაცობრიობა უნდა მისწვდეს ბუნების საიდუმლოებას: ხმელეთზე ეტლების მაგივრად მიჰქრიან ორთქმავლები; ზღვა-ოკეანეებში მიცურავენ მთის ოდენა გემები; ჰაერში გაჰყავთ რკინის გზები; საქართველოც ელის ამ მეოცე საუკუნის კულტურის სხივებს“ – აღფრთოვანებით წერდნენ პროლეტმწერლები. ადამიანი ებრძვის ბუნებას და ამ ბრძოლაში ტექნიკა ამარცხებს ყოფას. ამიტომაც განსაკუთრებული დატვირთვა, რაღაც საკრალური ფუნქცია მიენიჭა ტრაქტორსა და კომბაინს, ჩაქუჩსა და ნამგალს...

უცნაურად განიცდება სამშობლოც (თუ ამას შეიძლება პატრიოტიზმი ვუწოდოთ): „ტკივილს ვერ მომგვრის მე სამშობლოს მიწის სიშორე / მე ჩემს სამშობლოს ქვეყანაზე ყველგან ვიშოვი“ – კ. ლორთქიფანიძე; პროლეტმწერლებმა შეძლეს ის, რაც მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში არავის მოსვლია აზრადაც კი – გაუცხოება სამშობლოსაგან, უარყოფა ეროვნულისა და

<sup>9</sup> მეტრეველი ს. ბელადი, როგორც მესია, ქართულ პოლიტიკურ ლირიკაში, ლიტერატურული ძიებანი, XXXI, თბ., 2010, გვ. 217-229.

დამკვიდრება გაუგონარი ნაციონალური ნიჰილიზმისა: „რად მინდა სამშობლო? / ჩემთვის ერთია / ერეკლე მეფე და ალა-მაჰმად-ხან“ – ასეთ რიტორიკას ზურგს უმაგრებდა კომუნისტური იდეოლოგია. უნებურად გაგახსენდება ოთარ ჭილაძის სიტყვები: „სამშობლო თავს ურჩევნიათ ადამიანებს და არა – მონებს“ („ადამიანი გაზეთის სვეტში“). პროლეტმწერლები გამოდიოდნენ ყოველგვარი პატრიოტული და ეროვნული გრძნობის წინააღმდეგ. გაჩნდა ეპოქის ნეგატიური სულის ფუნდამენტური ოპოზიციები: ეროვნული – ინტერნაციონალური; ღმერთი – ბელადი. ასე იქცა უღმერთო და უსამშობლო ადამიანების ხროვა ქართული მწერლობის გზისა და გეზის მიმცემად. ამიტომაც უწოდა მოგვიანებით ირაკლი აბაშიძემ პროლეტმწერლობას: “რევოლუციის პირველ წლებში ფრთაგაშლილი უსამშობლო კოსმოპოლიტიზმი”. სიტყვა „პატრიოტიზმი“ უკვე ირონიას იწვევდა (როგორც დღეს აღიქმება სუბვერსიულად, უცნაურად, ზოგჯერ უადგილოდ და სასაცილოდ!). მაგალითად, ბ. ბუაჩიძის აზრით: „აკაკის ზოგადი, მთლიან – ეროვნული ხასიათის პატრიოტული ლირიკა – ვითომც უვნებელი, საგრძნობლათ აჩლუნგებდა და ანელებდა კლასიურ ბრძოლის ხაზებს“. კრიტიკოსი წუხდა იმის გამო, რომ პატრიოტული ლირიკით დამძიმებულია ქართული პოეზიაო. ცოტა მოგვიანებით კი უფრო მკაცრი განაცხადით წარდგა მკითხველთა წინაშე: „ლაპარაკი ეროვნული მთლიანობის შესახებ მეტად ძველია და მისი სოციალური შინაარსი ანტი-პროლეტარულია“.

ინტერნაციონალიზმის იდეა, რომელიც ატაცებული ჰქონდათ სოციალ-დემოკრატებსა და ბოლშევიკებს, იმთავითვე გააზრებული იყო ეროვნულობის წაშლის საფრთხედ (შდრ.

დღევანდელობა და გლობალიზაცია), ამიტომაც ჯერ კიდევ 1920 წელს შეშფოთებული წერდა ახალგაზრდა გიორგი ლეონიძე: „ინტერნაციონალი კულტურა მძვინვარე ვეშაპივით მოექანება. მას დამოუკიდებელი კულტურა აბრაგებს, ნაცია — ალფა და ომეგა კულტურისა — უარყოფილია“. საბჭოეთში უკვე ჩემი სამშობლო საქართველო აღარ იყო, ამას ასეთი ახსნა მიეცა: „ქართულ პოეზიაში სამშობლოს ცნებამ უაღრესად ფართო მნიშვნელობა მიიღო. სამშობლოს ცნებაში იგულისხმება არა მარტო საქართველო, არამედ მთელი საბჭოთა ხალხების მიწა-წყალი, სტალინური მეგობრობით შეკავშირებული საბჭოთა ხალხების მრავალერიაანი სამშობლო“ — ს. ჭილაია.

ქართული ლიტერატურის მთავარი მოტივი გახდა ქვეყნის ინდუსტრიალიზაცია და საკოლმეურნეო მშენებლობა: პროლეტმწერლები: პოეტები, პროზაიკოსები, დრამატურგები გულწრფელად (!) გამოეხმაურნენ ქვეყნის ინდუსტრიალიზაციისა და კოლექტივიზაციის პოლიტიკას, გვერდით ამოუდგნენ ხალხს სოციალიზმის მშენებლობაში. პირველი, ყველაზე დიდი ინდუსტრიული გიგანტი — ზაჰესი მწერლებმა თავიანთი შემოქმედების თემად გაიხადეს. ბევრი ლექსი შეიქმნა მაშინ ამ თემაზე: ალიო მაშაშვილი წერს „მტკვარისტანს“, რომელშიც ზაჰესს ადარებს მზეს, ხალხის კეთილდღეობას რომ ემსახურება; „ზაჰეს, შენ გიმღერ“ — ასე უწოდა ილო მოსაშვილმა თავის ლექსს. მან სვეტიცხოვლის აღშენებას შეადარა ზაჰესი: „იქ, სადაც შრომამ, მშემ და სტიქიამ / მალლა ამართეს სვეტიცხოველი“. 1929 წლის ჟურნალ „მნათობის“ პირველ ნომერში დაიბეჭდა პ. ქიქოძის „ანგარიში და კრიტიკა ათას ცხრაას ოცდა რვა წლის ლიტერატურული პროდუქციის შესახებ“, რომელშიც



შეფასებულია (სინამდვილეში მიწასთანაა გასწორებული) კონსტანტინე გამსახურდიას, მიხეილ ჯავახიშვილის, გრიგოლ რობაქიძის, შალვა დადიანის... ნაწარმოებები. როცა კრიტიკოსი ქართულ მწერლობაში ზაჭესის თემაზე იწყებს მსჯელობას, ბოლშევიკური სიხისტითა და თავდაჯერებით გაუგონარ მკრეხელობას წერს: ჯერ ის ვერ მოინელა, რომ გერონტი ქიქოძემ ჯვრის მონასტერი თავისი მონუმენტურობითა და კულტურით იქვე, გვერდით, შექმნილ „ზაგესზე“ უფრო მაღლა დააყენა. „მემარჯვენე მწერლებისთვის საკმაოდ ცნობილი შტამპია წარსული, კულტურული ნაშთებით აღფრთოვანება – რით თუ არა წარსულით უნდა იამაყოს აწმყო დაკარგულმა ფეოდალმა... მაგრამ, როდესაც პრინციპულად უკეთეს და ისტორიულად უდიდეს ელექტროფიკაციის საქმეზე უფრო მაღლა აყენებს ქვისა და კირის პრიმიტიულ კულტურას – ეს უკვე ისეთი რეაქციული დაბრმავებაა, როგორც კ. გამსახურდიამ ბაყაყების ქორალურ მოთქმაში ეროვნული სევდის აღმოჩენისას გამოიჩინა... ჯვარის მონასტრის მუზეუმი მხოლოდ და მხოლოდ მშრომელთა ექსპლუატაციისა და უმაგალითო წამების მუზეუმი თუ შეიძლება იქნეს და არავითარ შემთხვევაში საქართველოს შრომის და მშრომელთა ისტორიისა. მშრომელთა ისტორიის მუზეუმი – რევოლუციის მუზეუმი და მას არაფერი საერთო არა აქვს იმ მუზეუმთან, რომელსაც წარმოადგენს ჯვარის მონასტერი და, რომელსაც ჩვენ ვიცავთ როგორც კაცობრიობის კულტურის ექსპლუატატორული საფეხურის ნაშთს“<sup>10</sup>.

10 ქიქოძე პ., „ანგარიში და კრიტიკა ათას ცხრაას ოცდა რვა წლის ლიტერატურული პროდუქციის შესახებ“, ჟურნ. „მნათობი“ N1, 1929, გვ. 132, 134.

ასეთი იყო საბჭოთა ტოტალიტარიზმის ეპოქა, რომელმაც გაამრუდა არა მხოლოდ ლიტერატურის განვითარების ბუნებრივი ხაზი, არამედ დაუპირისპირდა ტრადიციას, დაშალა ადამიანი, დაანგრია რწმენა და სული, დეფორმირებული გახდა სამყარო. ავადსახსენებელი 1937 წლის 5-6 მაისს მწერალთა კავშირის გამგეობის პლენარულ სხდომაზე ტიციან ტაბიძე იტყვის: „ჩვენ გვახსოვს ის დრო, როცა ხმის ამოღება არ შეიძლებოდა, როცა ქიქოძენაროუშვილის აშკარა თავგასულობა იყო გამეფებული“. პროლეტარულმა მწერლობამ თავისი არსებობის 10 წლის განმავლობაში უმძიმესი გავლენა მოახდინა არა მხოლოდ ქართული ლიტერატურის ისტორიაზე, არამედ, ზოგადად, ერის ცხოვრებაზე. თუ ისტორიის ერთ-ერთი ფუნქცია შეცდომებზე სწავლაა, მაშინ რამდენიმე უმთავრესი „მწარე გაკვეთილი“ უნდა გამოვყოთ ქართული საბჭოთა ლიტერატურის ამ ეტაპის ანალიზის შედეგად:

- შეფერხდა ქართული მწერლობის განვითარების ბუნებრივი პროცესი, დაეცა მხატვრული შემოქმედების დონე და ნიველირებულ იქნა ესთეტიკური პრინციპები;
- პროლეტმწერლობა, როგორც პარტიული ლიტერატურა, როგორც საყვირი ჰეგემონი ძალისა, უმღეროდა პროლეტარიატის დიქტატურას, აღვივებდა კლასობრივ ანტაგონიზმს, დაპირისპირებას, სიძულვილს;
- ქართული ლიტერატურის ისტორიაში პროლეტმწერლობამ შეძლო მხატვრული შემოქმედების პროცესის უარყოფა, გამოაცხადა ე.წ. მუშა-დამკვრელების გაწვევა მწერლობაში იმ მიზნით, რომ მხოლოდ მათ შეუძლიათ რევოლუციური სულისკვეთების გამოხატვა და აქვთ უნარი, „მოგვცენ რევოლუციური დღევანდელობა“. მაღა-

ლი ტრიბუნიდან ამაყად გაცხადდა, რომ „ასოციაცია ატარებს დამკვირვებელ მუშათა გაწვევას მწერლობაში. პროლეტარული მწერლობის მომავალი გზები ამ გაწვევამ უნდა განსაზღვროს“. მსგავსი გასამხედროებელი ფაქტი მწერალთა რიგებში გაწვევისა არც მანამდე და არც შემდეგ არ იცის ლიტერატურის ისტორიამ;

- პროლეტმწერლებმა შემოიტანეს და დაამკვიდრეს ისეთი კონცეპტები, რომლებსაც არაფერი ჰქონდა საერთო სულიერობასთან, ადამიანის შინაგან „მე“-სთან, პოეზიის ტრადიციულ ღირებულებებთან და მთლიანად სამომხმარებლო-საგნობრივ სამყაროს ასახავდა მიზანმიმართული იდეოლოგიური აქცენტებით (ქურა, ჩაქუჩი, ტრაქტორი, კომბაინი, ნამგალი...), რის შედეგადაც მწერლობის თემატიკა და სააზროვნო სივრცე გახდა ჩაკეტილი, დასაზღვრული, დეტერმინებული და დეჰუმანისტური;

- პროლეტმწერლობამ ასახა უსულო და უღმერთო ცივილიზაცია, დაიკარგა სიყვარულის, სიკეთის, თანაგრძნობის, მეგობრობის, ერთგულების, ადამიანობის კონცეპტები, კულტურულ-სააზროვნო სივრცეში გაქრა მარადიული ღირებულებები და შეუცვლელი ფასეულობები. ყოველგვარი კულტურული, რომანტიკული, პატრიოტული ინტერნაციონალურის, მუშურ-გლეხურისა და კლასობრივის სახელით შეეწირა დეფორმირებულ სინამდვილეს. უხაროდან, რომ „ღვთაებრივი მადლი“, ზემთაგონება და ირრაციონალური სტიქიურობა მომავალ ეპოქის რელიგიასთან ერთად რჩება და დავიწყებას ეძლევა“;

- პროლეტარულმა მწერლობამ, ფაქტობრივად, ჩაკლა, გააღარბა და გააღატაკა სამწერლო ენა. უცხო გახდა რიტმული და ინტონაციური მრავალფეროვნება, ნივე-

ღირებული იყო მხატვრული ენის ექსპრესიული და ემოციური ფუნქცია, ინდივიდუალობა და სტილი. დაიშრიტა მწერლის ენობრივი ენერგია, გაუბრალოვდა და გავულგარულდა სიტყვიერი ორნამენტი, მხატვრული სახეები. იწერებოდა ტრაფარეტულ-პლაკატური („ლექსი დაახრჩო წვრილმა ამბავმა, / ამონაწერმა გაზეთებიდან” – გოდებდა ალ. აბაშელი), გაისმოდა მუქარა, დაშინება, ჩამოდგა სასჯელის მოლოდინი;

- პროლეტმწერლობამ მოშალა ყოფიერება-ცნობიერების სტუქტურული მთლიანობა, წარსულად აქცია ნაციონალურ-კულტურულ პარადიგმებზე დაფუძნებული მხატვრული სახეები; ლექსის ფორმალური ძიებები და ნოვაციები საბჭოთა იდეოლოგიის მიერ ფორმალიზმად ინათლებოდა. საზრისის, თემატიკის, პოეტიკისა და რიტორიკის თვალსაზრისით ყველაფერი გახდა ერთფეროვანი, უინტერესო, კლასობრივ-პარტიული და, შესაბამისად, დამლელი, უსულო და უღმერთო ცივილიზაციის ანაბეჭდი;

- მწერლობამ, ნაცვლად ჰუმანიზმისა, დაამკვიდრა კლასობრივი სიძულვილი, პროლეტმწერლების სიტყვის რადიკალიზმი ეფუძნებოდა მხოლოდ პარტიის დადგენილებებსა და რეზოლუციებს, ბელადის სიტყვებსა და გამოთქმებს (სასოწარკვეთილი წერდა იოსებ მჭედლიშვილი: „მარქსის სახელით რა არ მაკადრეთ, რა არ წამართვით”). თავისთავად, ეს ფაქტი მკაფიოდ მიუთითებს იმაზე, თუ ადამიანების მართვის, მათს ცნობიერზე ზემოქმედების რა ძალა აქვს მხატვრულ სიტყვას და როგორ დაიმორჩილა მისი სტიქია პროლეტარიატის დიქტატურამ. საქართველოში „ხელოვნების თვითმკვლელობის” (გრ. რობაქიძე) ეპოქა დადგა;

---

- პროლეტმწერლობა იყო ბოლშევიკური ტერორის სტილი. პარტიულმა ლიტერატურამ, პოლიტიკურმა ლირიკამ და პროზამ, როგორც დიქტატურის მხარდამჭერმა და დამნერგავმა ლიტერატურულმა დისკურსმა, შექმნა და ჩამოაყალიბა „საბჭოთა მტრის“ ხატი. მნიშვნელობა დაკარგა ადამიანმა. პარტიულმა იდეოლოგიურმა დაკვეთამ ის აქცია არა მხოლოდ უპიროვნო, უსახო, მექანიკურ მასად, არამედ შეშლილ, შურისმაძიებელ, სასტიკ და დაუნდობელ არსებად, რომლისთვისაც უცხოა სიყვარული, სამშობლო, მშობელიც კი. შეუძლია ადვილად მოკლას დედა და დაახრჩოს მამა, თუკი ეს რევოლუციას დასჭირდება. ამაზე შორს, ალბათ, შეუძლებელია წავიდეს ის ტრაგიკულ-აბსურდული პოლიტიკა, ლიტერატურის პარტიულობას რომ ქადაგებდა და სინამდვილეში მონურ ფსიქოლოგიას ამკვიდრებდა;

- პროლეტმწერლობას არ ჰქონდა ეთიკა, მორალური პრინციპები, არავითარი ფასეულობა. ის იყო ანტიეროვნული, ანტისახელმწიფოებრივი, ანტიჰუმანური, უნიჭობასა და ფსევდო-ღირებულებებზე დაფუძნებული, დაპირისპირებული კლასიკურ მემკვიდრეობასთან, ღმერთთან, სამშობლოსთან და ადამიანთან.



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. 2019

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

ISSN 1512 - 3650



9 771512 365000