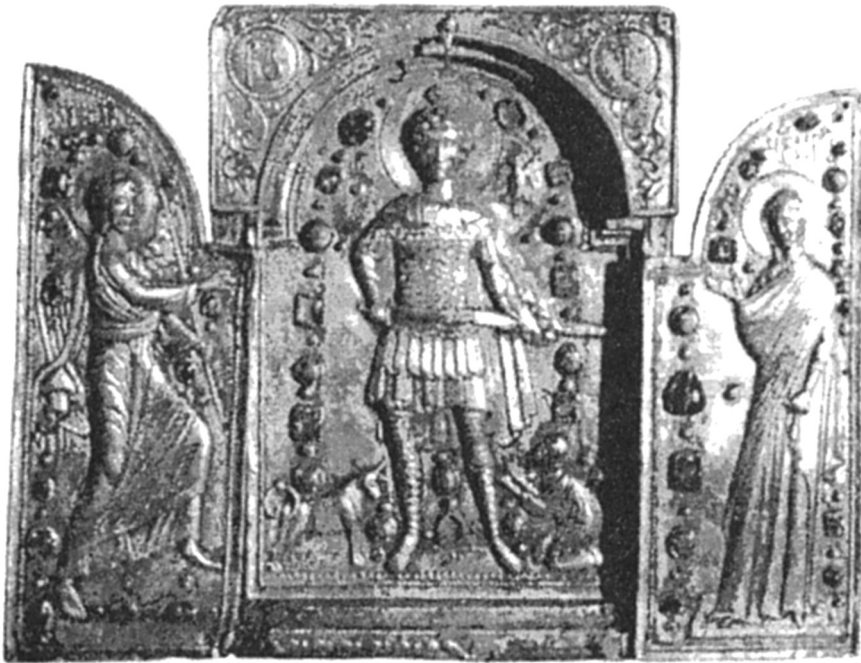


ISSN 1512-1623

რელიგია

სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო ჟურნალი



თბილისი
2011

სარედაქციო საბჭო:

EDITORIAL BOARD:

მიტროპოლიტი სერგი (ჩეკურიშვილი)
 გიგლა აბდალაძე
 (პ. მგ. მდივანი)

რისმაგ გორდეზიანი
 ირინე დარჩია
 ნიკოლაე დურა (რუმინეთი)
 ანასტასია ზაქარიაძე
 გურამ თევზაძე
 კატერინა იეროდიაკონუს
 საბერძნეთი

ირაკლი კალანდია
 ზურაბ კიკნაძე
 ირმა რატანი
 ვიქტორ რცხილაძე
 ზაზა სხირტლაძე
 დოდო (მარიამ) ლლონტი
 ელგუჯა ხინთიბიძე
 დემურ ჯალაღონია

Metropolitan Sergi (Chekurishvili)
 Gigla Abdaladze
 (Secretary in charge) (Tbilisi)

Rismag Gordeziani (Tbilisi)
 Irina Darchia (Tbilisi)
 Nikolae Dura (Constanta)
 Anastasia Zakariadze (Tbilisi)
 Guram Tevzadze (Tbilisi)
 Katerina Ierodiakonus (Athens)

Irakli Kalandia (Tbilisi)
 Zurab Kiknadze (Tbilisi)
 Irma Ratiani (Tbilisi)
 Viktor Tskhiladze (Tbilisi)
 Zaza Skhirtladze (Tbilisi)
 Dodo (Mariam) Glonti (Tbilisi)
 Elgudja Khintibidze (Tbilisi)
 Demur Jalagonia (Tbilisi)

ჟურნალი დაარსდა 1992 წელს
 ვიქტორ რცხილაძის ინიციატივით

The magazine was established by the
 initiative of Viktor Rtskhiladze in 1992

ჩვენი მისამართია:
 0164 თბილისი, გ. ჩუბინაშვილის №50
 ტელეფონები:
 (+995 32) 957334
 მობილური: (+995 93) 526123
 ელფოსტა: dodo_mariami@yahoo.com

Our address:
 50 G. Chubinashvili str.
 0164 Tbilisi, Georgia
 Tel.: (+995 32) 957334
 (+995 93) 526123
 E-mail: dodo_mariami@yahoo.com

შინაარსი

ღვთისმეტყველება

ზურაბ ხინაძე – მოსედან მეფობამდე 5
ლოლო (მარია) ლლონბი – ურგები მონები ვართ 14

ქართული ეკლესიის ისტორია

ელდარ ბუბულაშვილი – საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის
აღდგენა და აფხაზეთი. 25

ქრისტიანული ხელბურა

ნანა გულიაშვილი – ქრისტიანული ეკლესია შუასაუკუნეების
კულტურის სისტემაში 30

ფილოსოფია და რელიგია

ნიჰოლოზ ლოსხი – იესო ქრისტე (თარგმნა და წინასიტყვაობა
დაურთო ირალთი ბრაჷულმა) 35
ალექსანდრე მენი – მკვდრეთით აღდგომა (თარგმნა, ბიბლიოგრაფია და
შენიშვნები დაურთო ზახა ქაცხიამ) 43
ვაჟა ნიბლაძე – ათეიზმი და თავისუფლება 54
მელაე შანავა – ადამიანის ბედი დესაკრალიზებულ სამყაროში. 64

პიროვნების თავისუფლება და რწმენა

ავთანდილ ჯოხაძე – პიროვნების თავისუფლების საკითხისათვის
ქართულ ისტორიაში 71

რელიგია და მუსიკა

რუსუდან ხოჯავა – ჰარისის ღვთისმშობლის ტაძრის სკოლა. 85

ხრიტიანა და ბიბლიოგრაფია

არსან ბურჯალანი, ირალთი ხალანდია – ქართული მეცნიერების დიდი
შენაძენი 91
ელდარ ბუბულაშვილი – საინტერესო სამეცნიერო ურებუდი 94

ბარეკანის პირველი გვერდი

წმიდა დიმიტრი და წმიდა თევდორე („ილორის წმიდა გიორგი“ – კარედი, ზუგდიდი).

RELIGION #1, 2011

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL MAGAZINE CONTENTS

THEOLOGY

- Zurab Kiknadze** – From Moses to Kingship.....5
Dodo (Mariam) Glonti – We Are Useless Slaves! 14

THE HISTORY OF THE CHURCH OF GEORGIA

- Eldar Bubulashvili** – Restoration of Georgian Church Autocephaly and Abkhazia Appeal of Leonid (Okropiridze) – Second Ruling Bishop – to Abkhazian Prince Alexandre Shervashidze) 25

CHRISTIAN CULTURE

- Nana Guliashvili** – Christian Church in the System of the Middle Age Culture. 30

PHILOSOPHY AND RELIGION

- Nicolai Lossky** – Jesus Christ (Translated by Irakli Brachuli)..... 35
Alexander Menn – Resurrection (the third lecture an the theme "Mystery of Death-Life") Translated by Kakha Ketsbaia..... 43
Vazha Nibladze – Atheism and Freedom 54
Medea Shanava – Person's Fortune in Desacramental World 64

PERSONAL FREEDOM AND FAITH

- Avtandil Jokhadze** – The Question about Personal Freedom in the History of Georgia 71

RELIGION AND MUSIC

- Rusudan Khojava** – The School of the Notre-Dame de Paris..... 85

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

- Arsen Burjaliani, Irakli Kalandia** – The Great Purchase to the Georgian Science... 91
Eldar Bubulashvili – The Interesting Scientific Collection Book..... 94

ლვთისსეატყვალეა

ზურაბ კიკნაძე

მოსელან მეფობაჲ

ისრაელის ისტორია ეგვიპტიდან გამოსვლიდან ქანაანში დამკვიდრებამდე, ვიდრე ისრაელიანები მეფეს დაისვამდნენ, ხელმძღვანელობის თვალსაზრისით ორ პერიოდად შეგვიძლია გავყოთ. პირველი პერიოდი მთლიანად ეკუთვნის უდაბნოს ხანას, როდესაც ისრაელიანები მოსეს წინამძღოლობით მიემართებიან აღთქმული ქვეყნისაკენ და როცა იესო ნავეს ძის წინამძღოლობით იბრძვიან ქვეყნის დაპატრონებისთვის.

მოსეს წინამძღოლობის ტიპი ხარიზმატულია: მოსე მართავს ხალხს იმ სულის მეშვეობით, რომელიც დავანებული იყო მასზე სინაის გამოცხადებიდან მთელი მისი ცხოვრების განმავლობაში. არც ერთი სიტყვა, რომელიც მისი პირიდან გამოვიდა, არც ერთი ნაბიჯი, რომელიც მან გადადგა ამ გზაზე, ღვთის ნების გარეშე არ თქმულა და არ გადადგმულა. ყოველი მისი სიტყვა და ქცევა ღვთის ნებით არის განპირობებული. მოსეს არასოდეს უთქვამს: *მე ვამბობ*. მოსეს წიგნებში გაცხადებული მისი ხელმძღვანელობის ფორმულაა: „*ასე ამბობს უფალი ღმერთი*“, ეს ფორმულა გასდევს მთელ ხუთწიგნეულს, სადაც უფალი მოსეს პირით ლაპარაკობს. მოსეს ავტორიტეტი მთლიანად ღვთის განგების გამოცხადებაზეა დამყარებული, ის მხოლოდ და მხოლოდ გამოცხადების ჭურჭელია და, რამდენად სუფთაა ეს ჭურჭელი და არ არის დამძიმებული მისი პიროვნული ნებით, იმდენად მტკიცეა მისი ავტორიტეტი და იმდენად წარმატებულია მისი წინამძღოლობა. ერთადერთ შეფასებას მისი პიროვნებისა ამ თვალსაზრისით, თითქოს კონტექსტიდან ამოვარდნილს, ერთ ლაკონიურ ფრაზაში ამოვიკითხავთ: „*კაცი მოსე ყველა ადამიანზე თვინიერი (ყანავ) იყო დედამიწის ზურგზე*“ (რიცხვ 12:3). რას ნიშნავს ასეთი დახასიათება? სიტყვისთვის *ყანავ* ძირითადია მორჩილება, მოსმენისა და საკუთარი თავის მოთრგუნვის, დამდაბლების – საბოლოოდ, დათმობის უნარი, რაც ესოდენ არსებითია უფლის რჩეულისთვის, რომელმაც უხინჯოდ უნდა მიიტანოს უფლის სიტყვა ადამიანებამდე. თვინიერია და დამთმობი მოსე მხოლოდ უფლის ნების წინაშე. დამთმობიო, იმიტომ ვამბობთ, რომ სინას მთის გამოცხადების დროს, როცა მან მიიღო არცთუ ადვილი მისია ხალხის ამოყვანისა ეგვიპტიდან, მას უხდება საკუთარი ნების დათმობა უფლის ნების წინაშე. არაფერი სახარბიელო მისთვის არ უნდა ყოფილიყო ეგვიპტეში დაბრუნება, სადაც მან ფარაონის კარზე და მთელ ქვეყანაში მკვლელის სახელი დატოვა. იქ, მიდიანელთა შორის, სადაც ის შეეფარა, მან ახალი ცხოვრება დაიწყო, შესაძლოა, სრულიად დაივიწყა თავისი ხალხი, რომელიც ასე უმადურად მოექცა მას.

წინამძღოლობის ის ტიპი, რომელსაც *კაცი მოსე* ახორციელებდა უდაბნოში მგზავრობის დროს, ხასიათდება როგორც უშუალო თეოკრატია, ანუ ღვთის ხელისუფლება თავისი წმიდა სახით, როცა წინამძღოლი მართავს არა საკუთარი პიროვნული ძალით, არამედ ღვთისგან მონიჭებული მადლით. რითი განსხვავდება მოსესეული წინამძღოლობა აარონისეული წინამძღოლობისგან, უფალი ხომ ამ ორი პიროვნების მეშვეობით მართავდა ხალხს („უძელუ ვითარცა ცხოვარსა ერსა

შენსა ხელითა მოსესითა და აჰარონისითა“, ფსალმ. 76-21)? არსებითად იმით, რომ იგი ხარიზმატულია და მემკვიდრეობით არ გადაიცემა, ხოლო აარონის წინამძღოლობა მამიდან შვილზე გადადის. აარონის ძენი ინაწილებენ სამღვდლო ფუნქციებს და მონაწილეობენ სარიტუალო ქმედებებში, მაგრამ მოსეს შვილებს, თუმცა ისინი სახელდებით ცნობილნი არიან, არავითარი წილი მამის მმართველობაში არა აქვთ, ისინი არც არაფრით გამოირჩევიან, არც იხსენებიან რაიმე მნიშვნელოვან კონტექსტში. მოსეს ხარიზმა მათზე ვერ გადავა, თუ თავად ხარიზმის წყარომ, უფალმა, არ ამოარჩია ისინი. თეოკრატიული ტვირთი, რომელსაც ხარიზმა აკისრებს ადამიანს და ავტორიტეტით მოსავს, ყოველთვის მოულოდნელია – არაფრით განპირობებული არ არის. მის მატარებელს არა აქვს აქვს გენელოგია, ის უისტორიოა და სწორედ ამაშია მისი ძალა (ამის მაგალითად შეგვიძლია სალემის მეფე და მღვდელი მელქისედეკი გავიხსენოთ). ვინ იყო მოსე სინაის გამოცხადებამდე? შეიძლება გვეფიქრა, რომ მის არჩევაში გათვალისწინებულია მისი წარმოშობა, უფრო სწორად, აღზრდა ფარაონის კარზე, რომ ის, როგორც ფარაონის ასულის ნაშვილები, ფარაონის პოტენციური მემკვიდრე იყო. მაგრამ გამოცხადებაში ამ გარემოებას ყურადღება არ ექცევა. თუმცა ვერ გამოვრიცხავთ მის იმ თვისებას, რომელიც ეგვიპტიდან მისი გაქცევის მიზეზი გახდა. სამართლიანობის მაძიებელი უმადურობის მსხვერპლი ხდება. მოსე ეგვიპტიდან არის დევნილი, როგორც მკვლეელი, რომელსაც ყოველგვარი კავშირი გაწყვეტილი აქვს თავის ადრინდელ ცხოვრებასთან, თავის უმადურ ხალხთან. მისიის მიღების დროისთვის იგი ერთი უბრალო მწყემსია, მიდიანელი მღვდლის ოჯახში ჩასიძებული, რომელიც თავიდან იწყებს ცხოვრებას. როცა მისიის აღსასრულებლად ეგვიპტეში მივლინებულს შეეკითხებიან, თუ ვინ ხარ, მან უნდა უპასუხოს, რომ მამა-პაპის ღმერთმა გამოგზავნა, „ღმერთმა აბრაამისა, ისაკისა და იაკობისა“ – ეს არის მისი გენეალოგია. მის ავტორიტეტს ღვთიური წარმომავლობა აქვს.

ამრიგად, ხარიზმა, როგორც ღვთის მადლი, რომელიც არ არ არის განპირობებული ადამიანის რაიმე ღირსებით, არ ექვემდებარება გადაცემას, მაგრამ მოსეს შემთხვევაში ვხედავთ, რომ მოსეზე გადმოსულ ქარიზმატულ სულს უფალი უნაწილებს კარავთან შეკრებილ სამოცდაათ რჩეულს, რათა შეუმსუბუქოს ტვირთი მოსეს: „(უფალმა) აიღო ნაწილი სულისაგან, მოსეზე რომ იყო, და გაუნაწილა სამოცდაათ უხუცესს“ (რიცხ. 11:25). მათ შორის არ არის იესო ნავეს ძე, – ის არ იყო ტომის უხუცესი – თუმცა მოსეს შემდეგ მას მიენდო ხალხის წინამძღოლობა.

იესო ნავეს ძის წინამძღოლობა თუმცა იმავე ტიპის არის, როგორც მოსესი, ანუ ისიც ხარიზმატულია, ვერ უტოლდება მოსესეულ წინამძღოლობას არა იმ მიზეზით, რომ მოსე პიროვნულად არის აღმატებული მასზე. იესოზე ხარიზმა რომ უშუალოდ ღვთისგან გადმოსულიყო, ის მეორე მოსე იქნებოდა. წინამძღოლობის უფლებამოსილებით იესოს აღჭურვისას არ არის ლაპარაკი ხარიზმის გადაცემაზე არც უშუალოდ უფლისაგან. იესო ნავეს ძე, როგორც ერთგული მსახური და თანამდგომი მოსესი, ინიშნება მის მემკვიდრედ, რომელმაც ბოლომდე უნდა მიიყვანოს მოსეს დაწყებული საქმე. მოსე მხოლოდ ამხნევებს მას, ანუ უწილადებს თავისი მხნეობის სულს: „გამაგრდი და განმტკიცდი, რადგან შენ შეიყვან ისრაელიანებს ქვეყანაში, რომელიც აღვუთქვი მას. მე ვიქნები შენთან“ (რიცხ. 31:23). ამ უკანასკნელი ფრაზიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ იესოს ხარიზმა თავად მოსეა, რომლის სული მუდამ მასთან იქნება მისი სიკვდილის შემდეგაც. იესოს

ხარიზმატულობა მოსეს მიერ მის ხელდასხმულობაში გამოიხატება. ხელდასხმა კი რიტუალური აქტია და მისგან მინიჭებული ხარიზმა, ცხადია, უფლისმიერ ხარიზმას ვერ გაუტოლდება. „იესო ნავეს ძე ავსილი იყო სიბრძნის სულით, რადგან ხელი დაასხა მას მოსემ, და ემორჩილებოდნენ ისრაელიანები, როგორც უბრძანა მოსემ“ (რიცხ. 33:9). როგორც სიბრძნის სული განსხვავდება უშუალოდ უფლისგან გადმომავალი ხარიზმისგან, ასევე განსხვავდება იესოს წინამძღოლობა მოსეს წინამძღოლობისგან. სხვაა ხარიზმა, სხვაა სიბრძნე. იესოს ისრაელიანები მოსეს ავტორიტეტით ემორჩილებიან, როგორც მოსეს ხელდასხმულს, მოსეს კი – როგორც უშუალოდ ღვთის ხელდასხმულს, უფლისგან გადმომავალი ხარიზმით ავსილს.

ამრიგად, როგორც ჩანს, ისრაელიანთა ისტორიის პირველ ეტაპზე, როცა წინამძღოლობის ამოცანა ეგვიპტიდან გამოსული ხალხის არა მხოლოდ ერთ ხალხად, არამედ ღვთის ერთად ფორმირება იყო, ამ ისტორიული ამოცანის ოპტიმალურად განხორციელება თეოკრატიული მმართველობის მეშვეობით იყო შესაძლებელი. მეორე ეტაპი ისრაელის ადრეული ისტორიისა მოიცავს ქვეყნის მოპოვებას და მასზე დამკვიდრებას, რაც უპირატესად ადამიანურ ქმედებებზე, საბრძოლო სტრატეგიაზეა დამოკიდებული, ამიტომაც თითქოს აღარ მოითხოვდა უშუალო თეოკრატიულ წინამძღოლობას. ქვეყანა ქანაანი უფალმა ამ ხალხს აღთქმისამებრ მისცა, მის საზღვრებამდე მიიყვანა, მისი დაპყრობა კი მათგან ადამიანურ ძალისხმევას მოითხოვდა. თუმცა უფლის ჩარევა ამ პროცესშიც არ გამოირიცხა, წინანდებურად წინამძღოლი (იესო ნავეს ძე) უფლის ნებას იმოწმებს, მაგრამ მოწმობა ისევ და ისევ მოსეს ავტორიტეტით არის გაშუალებული. მართალია, უფალი ეუბნება იესოს, რომ მის გვერდით იქნება, ისევე როგორც მოსეს გვერდით იყო, მაგრამ ამასაც ეტყვის: „გამაგრდი და მტკიცედ იდექი მთელი რჯულის აღსრულებაში, რაც გიანდერდა მოსემ, ჩემმა მსახურმა...“ (იესო, 1:7). და იესოც ასე მიმართავს ხალხს: „გაიხსენეთ სიტყვა, რომელიც გამოგიცხადათ მოსემ, უფლის მსახურმა...“ და ა. შ. (იესო, 1:13). და ხალხიც პასუხობს: „როგორც მოსეს ვუჯერებდით, ისე შენ დაგიჯერებთ. ოღონდ უფალი იყოს შენთან, როგორც მოსესთან იყო“ (იესო, 1:17). და კვლავ მოსეს სახელი ფიგურირებს, როცა უფალი იესოს ავტორიტეტს აძლიერებს: „დღეიდან უნდა დავიწყო შენი განდიდება მთელი ისრაელის თვალში, რათა დარწმუნდნენ, რომ როგორც მოსესთან ვიყავი, ასევე ვიქნები შენთან“ (იესო, 3:7).

იესოს ნავეს ძის წინამძღოლობა წარმატებული იყო, მის მოქმედებას ხარვეზი არ ჰქონია. მისი ხელმძღვანელობით განხორციელებული იქნა მისია, რომელიც მოსემ სიკვდილის წინ დააკისრა მას. წარმატების საწინდარი მოსეს სიტყვის განუხრელი შესრულება იყო. სიტყვა იერარქიულად გადმოვიდა უფლიდან მოსეზე, მოსედან იესოზე, იესოდან ხალხზე, ხალხს კი მოქმედებაში მოჰყავს სიტყვა. ეს საგანგებოდ არის აღნიშნული: „როგორც უფალმა უბრძანა მოსეს, თავის მსახურს, ისევე უბრძანა მოსემ იესოს და ისევე მოიქცა იესო“ (იესო, 11:15). „მსაჯულთა წიგნი“ ამგვარად აფასებს იესო ნავეს ძის პერიოდს: „უფალს ემსახურებოდა ერი იესოს მთელს სიცოცხლეში და უხუცესთა მთელ სიცოცხლეში, რომლებიც იესოს შემდგომ იყვნენ და ნანახი ჰქონდათ ყველა დიადი საქმე, ისრაელისათვის რომ აღასრულა უფალმა“ (მსაჯ. 2:7).

შენიშვნა 1. მოსესა და იესო ნავეს, როგორც ღვთის რჩეულთა, შორის მსგავსება-განსხვავებისთვის შეგვიძლია დავიმოწმოთ ერთი ადგილი, სადაც იესოს იგივე სიტყვები ესმის, რომლებიც მოსემ სინას მთაზე ააღებულ მაცვლოვანთან მოისმინა: „ხამლები გაიძრე

ფეხზე, რადგან ადგილი, სადაც დგახარ, წმიდაა“ (იესო 5:15). თუ მოსეს შემთხვევაში (გამ. 3:3) ეს გამოცხადება და სიტყვები მისი მისიონერული კარიერის დასაწყისის ნიშანია, იესოც ამ ნიშანს ქანაანისთვის ბრძოლების დასაწყისში იღებს, ამავე დროს წყვეტს მანანა, უდაბნოს სასწაული, ცვენას და ამ დროსვე წინადაცვეთს იესო უდაბნოში დაბადებულებს, რომლებიც წინადაცვეთილნი არ იყვნენ. მაგრამ თუ მაყვლოვანიდან მოსეს უფლის ხმა ესმის, იესოს იერიხონთან, რომლისკენაც გალაშქრებას აპირებენ ისრაელიანები, არა უშუალოდ უფალი, არამედ უფლის მხედრობის თავი ელაპარაკება.

იესოს ხანას, რომელიც ქანაანისთვის ბრძოლებით აღინიშნება, მოსდევს უშუალოდური ხანა ისრაელიანთა ისტორიაში – მსაჯულთა ხანა, როცა ხალხი უკვე ახლადმოპოვებულ მიწაზეა დამკვიდრებული. პრინციპულად იცვლება ხელმძღვანელობის ტიპი – მსაჯული, როგორც მხსნელი და ხელმძღვანელი, გამორჩევა ყოველი შეჭირვების უამს; ამა თუ იმ შტოში – უფალი „აღადგენს“ კაცს, რომელსაც ეკისრება ისრაელის ხსნა გარეშე მტრებისაგან. მსაჯული, ერთი მხრივ, თუ მამხილებელია – ამხელს ხალხის უკეთურებას, რისთვისაც გარეშე მტრის ხელით ისჯება, მეორე მხრივ, ის მხსნელია, რომელიც იცავს მათ ამ სასჯელით გამოწვეული შედეგებისგან.

მსაჯულთა პერიოდი ამგვარი რიტმით აღინიშნება, რომელსაც თავისი სტერეოტიპული სიტყვიერი გამოხატულება აქვს:

I. „უკუღმართად იქცეოდნენ ისრაელიანები უფლის თვალში და ემსახურებოდნენ“ ბალებს“ (მსაჯ. 2:11). „უკუღმართად ქცევა“ გულისხმობს როგორც ზნეობრივ დაცემას (გადაგვარებას), ისევე რელიგიურ გადახვევას, რაც პრინციპში ერთი და იგივეა: მეორე მოიცავს პირველს.

II. „ალიგზნო უფლის რისხვა ისრაელიანთა მიმართ და ხელში ჩაუგდო ისინი მძარცველებს, და აძარცვინა“ (მსაჯ. 2:14);

III. „და დაუდგინა მათ უფალმა მსაჯულები, რომლებიც მძარცველებისაგან იფარავდნენ მათ“ (მსაჯ. 2:16); „მას შემდეგ, რაც მსაჯულები დაუდგინა მათ უფალმა, უფალი იყო მსაჯულთან და მტრებისაგან იფარავდა მათ მსაჯულის სიცოცხლეში...“ (მსაჯ. 2:18);

IV. „მაგრამ მოკვდებოდა თუ არა მსაჯული, მამებზე უარესად იქცეოდნენ, მიიქცეოდნენ უცხო ღმერთებისაკენ...“ (მსაჯ. 2:19);

V. „მაშინ შეჰლალადეს ისრაელიანებმა უფალს და უფალმა გამოუჩინა მათ მხსნელი...“ (მსაჯ. 3:9).

და ასე შემდეგ, ყველაფერი თავიდან იწყება: მსაჯულის სიკვდილის შემდეგ კვლავ განდგომა, განდგომას მოყვება უფლის რისხვა, რისხვას – სასჯელი, სასჯელს – ლალადი და სინანული, სინანულს – მსაჯულის მოვლინება. ქვეყანა ამოისუნთქავს. „დაისვენა ქვეყანამ ორმოცი წელი“ (მსაჯ. 3:11). მაგრამ კვლავ დგება შუალედური პერიოდი მსაჯულსა და მსაჯულს შორის, როდესაც ისრაელიანები განიცდიან შეჭირვებას უფლისგან განდგომის გამო, ქვეყანაში ამ დროს სრული განუკითხაობა სუფევს.

მსაჯულის მსახურებაც ისევე, როგორც მოსესი და იესო ნავეს ძისა, ხარიზმატულია. უფალი ირჩევს მსაჯულს და ეს არჩევა მასზე უფლის სულის გადმოსვლით აღინიშნება. მსაჯულად გახდომის ტიპიური ფორმულაა: „უფლის სული იყო მასზე და გახდა იგი ისრაელის მსაჯული“ (მსაჯ. 3:10).

აქ სამი მომენტი ალსანიშნავი:

1. მსაჯულად არჩევა ყოველთვის მოულოდნელია პიროვნებისთვის, რომელსაც უფალი ირჩევს. არჩევა არ არის განპირობებული პიროვნების თვისებებით, ზეგარდმო გადმოსულმა და მასზე დავანებულმა სულმა უნდა შეცვალოს ადამიანი, შეიძლება ითქვას, მისი ნების გარეშე გახადოს ხალხის ლიდერად, რასაც ის არც გუშინ, არც გუშინწინ არ ელოდა და არც იფიქრებდა. ყველაზე კარგად ეს მომენტი გედეონის შემთხვევაში ჩანს. გედეონი, რომელიც, მისივე შეფასებით, არ გამოირჩევა რაიმე განსაკუთრებული თვისებებით, პირიქით, ერთი მფრთხალი ისრაელიანია, რომელიც მიდიანელთა შიშით, მალულად ცეხვავს პურს, რომ უკანასკნელი სარზრდო არ დაკარგოს; არც იმის შემძლეა, რომ ბაალის კერპი დაანგრეოს, როგორც მას უფლის ანგელოზი ავალეხს. ანგელოზი მას უფლის სახელით ისრაელის ხსნას უბრძანებს, ის კი პასუხობს: „ვაგლახ, ბატონო, მე როგორ უნდა ვიხსნა ისრაელი! ჩემი საგვარეულო ყველაზე მცირეა მენაშეში, მე კი მამაჩემის სახლში ყველაზე უმცროსი ვარ“ (მსაჯ. 6:15). გედეონი რაოდენობის კატეგორიებში აზროვნებს: ის ეკუთვნის მცირერიცხოვან საგვარეულოს (მენაშეს ტომიც მცირერიცხოვანია) და თავადაც ყველაზე მცირეა საგვარეულოში. მაგრამ ღმერთი უპირობოდ ირჩევს მას, არავინ იცის, არაც კითხულობს, თუ რას ეფუძნება მისი არჩევანი. ალბათ შედეგს, რომელსაც გედეონის მსაჯულობა გამოიღებს – აბსოლუტური არსება ხომ ისტორიულ პროცესს მის მთლიანობაში (დასაწყისითა და დასასრულით) ჭვრეტს და იცის ის, რაც გედეონმა არ იცის. მართალია, გედეონის გენეალოგია უმნიშვნელოა, მაგრამ ის ამ არჩევით იმათ რიგში დგება, რომლებიც სწორედ თავიანთი უმრწემესობით არიან არჩეულნი (ისაკი ისმაელის, იაკობი ესავის, იოსები უფროსი ძმების საპირისპიროდ).

2. მსაჯულის არჩევა ინსტიტუციური არ არის, ანუ რიტუალური უზრუნველყოფა არა აქვს. მსაჯული არ საჭიროებს ვინმე შუამავლს, ის პირისპირ დგას უფლის ანგელოზთან და უშუალოდ მისგან იღებს დავალეხას.

3. მსაჯულობა ისევე, როგორც მოსესა და იესო ნავეს ძის წინამძღოლობა მემკვიდრეობითი არ არის, არ გადადის მამიდან შვილზე. მაგრამ განსხვავებით იესო ნავეს ძის შემთხვევისა, როცა მოსე გადასცემს მას თავის წილ სულს, მსაჯულს არ შეუძლია დაასახლოს პიროვნება, რომელიც მის შემდგომ გასწევს მსაჯულობას. ხარიზმა ხომ მას არ ეკუთვნის, რომ თავისი ნებისამებრ განკარგოს. მსაჯულობა პირწმინდად თეოკრატიულია.

შენიშვნა 2. თუმცა თავისთავად ცხადი უნდა ყოფილიყო ისრაელიანთათვის ხარიზმის მემკვიდრეობითი გადაცემის შეუძლებლობა, მაგრამ გედეონის გამარჯვებების შემყურე ხალხმა მას მეფობა შესთავაზა: „იბატონე ჩვენზე შენც, შენმა შვილმაც და შენმა შვილთაშვილმაც, რადგან შენ გვიხსენი მიდიანის ხელიდან“ (მსაჯ. 8:22), რაზეც გედეონმა უარი უთხრა ისევ და ისევ უფლის ერთგულებისათვის. „...უფალმა იბატონოს თქვენზე“ (მსაჯ. 8:23). ეს იყო ერთადერთი პასუხი თეოკრატიული პრინციპის პოზიციიდან. მაგრამ მისი სიკვდილის შემდეგ ხალხის ერთმა ნაწილმა მისი ერთ-ერთი ვაჟი, ხარჭის ნაშობი, გაამეფა, მაგრამ სამი წლის უიღბლო მეფობის შემდეგ, რაკი ხარიზმა არ ჰქონდა, ტრაგიკომიკურად დაასრულა მეფობა: როგორც უწინასწარმეტყველს, ალყაშემორტყმული ქალაქის გალავნიდან დედაკაცის ხელით გადმოგდებულმა ლოდმა ჩაუხგრია თავის ქალა.

მსაჯულობის ეპოქის დასასრულს თავს იჩენს მუდმივი ხელმძღვანელის ყოლის მძაფრი მოთხოვნილება, რაც ქვეყნის ისტორიაში სრულიად ახალი ეპოქის დადგომის საწინდარია. მსაჯულობა უფლის მაგარ ხელს გამოხატავს, ის ხალხის იმედია,

მთელი ორმოცი წელი (მსაჯულობის სტერეოტიპული ხანგრძლივობა) ხალხი დამ-
შვიდებულია, მან მსაჯულს მიანდო მთელი თავისი ცხოვრება. ერთადერთი, რაც
მოეთხოვება ეს უფლის გზაზე სვლაა. მაგრამ მიეფარება თუ არა მიწას მსაჯული,
ხალხი ისევ და ისევ უბრუნდება თავის ძველ ჩვეულებას, რომელიც რჯულზე
უმტკიცესი აღმოჩნდა: თავყვანს სცემს ადგილის ბაალებს, რომელთა კერპებით
მოფენილია ყოველი გორაკი და ბორცვი (ბამოთ „სიმაღლეები“). მსაჯულის მსა-
ჯულობის პერიოდს, როცა ხალხი მიქცეულია უფლისაკენ, ცვლის უმსაჯულობის
ხანა, როცა ხალხი უფლისაგან თავისუფლებით ლალობს, მაგრამ სასჯელიც ამ
თავისუფლებისთვის არ აყოვნებს. „უკუღმართად იქცოდნენ ისრაელიანები უფ-
ლის თვალში და უფალმა მიდიანის ხელში ამყოფა ისინი შვიდ წელიწადს“ (მსაჯ.
6:1). უმსაჯულობის სხვა ხანაში მიდიანს სხვა მოთარეშე მტერი ენაცვლება. ეს ის
ხალხებია, რომლებიც არ აყარა უფალმა ქანაანის ქვეყნიდან ან, სხვა ვერსიით,
ვერ თუ არ აყარეს თავად ისრაელიანებმა (მსაჯ. 1:27-33). ახლა კი მათ მყოფობას
ქვეყანაში უფალი, სტიქიებთან (შავი ჭირი, კალია...) ერთად სასჯელად იყენებს
(მსაჯ. 2:20-23).

როცა მსაჯულობის პერიოდის ხანგრძლივობამ იკლო (მსაჯ. 12:7, 11, 14), ხო-
ლო უმსაჯულობის პერიოდი გახანგრძლივდა (მსაჯ. 13:1), ხატოვნად რომ ვთქვათ,
ხარისხის გვალვა ჩამოვარდა ქვეყანაში. მეფეთა წიგნში ამგვარად არის გამოხა-
ტული ეს ვითარება: „უფლის სიტყვა იშვიათი იყო იმ ხანებში; ხილვები არ იყო
ხშირი“ (1მეფ. 3:1). ქვეყნის მდგომარეობა მსაჯულთა ეპოქის უკანასკნელ ხანებში
ხასიათდება ფორმულით, რომელიც ლეიტმოტივად გასდევს მსაჯულთა წიგნის
უკანასკნელ თავებს: „იმ ხანად ისრაელს მეფე არ ჰყავდა და, ვისაც რა უნდოდა,
იმას სჩადიოდა“ (მსაჯ. 17:6; 21:25; აგრ. 18:1; 19:1). მსაჯულთა წიგნის მე-19
თავში გადმოცემული ეპიზოდი, რომელიც ბენიამინის ტომში ჩადენილ გაუგონარ
უზნეობაზე მოგვითხრობს, კარგი ილუსტრაციაა იმისა, თუ სადამდე შეიძლება და-
ეცეს ქვეყანა უმეფობის პირობებში. ნიშანდობლივია, რომ ეს ეპიზოდი იწყება და
მთავრდება ხსენებული ფორმულით, რომელიც მთელი წიგნის დასასრულიც არის.

შენიშვნა 3. „იმ ხანად ისრაელს მეფე არ ჰყავდა და, ვისაც რა უნდოდა, იმას სჩადიო-
და“ – მსაჯულთა ხანის ეს დიაგნოზი მეფობის ხანის პოზიციიდან არის ნათქვამი, რაც იმას
ნიშნავს, რომ „მსაჯულთა წიგნის“ ავტორი მეფობის ხანაშია ნაცხოვრები.

სიმპტომატიურია, რომ მეფეთა პირველი წიგნის დასაწყისში მოთხრობილი სი-
ტუაცია არა მხოლოდ უმეფობის, არამედ უმსაჯულობის ხანას აღწერს. ფორმულ-
ა „ვისაც რა უნდოდა, იმას სჩადიოდა“ ამჯერად მსაჯულის გარეშე დარჩენილ
ქვეყანაზე ითქმის, სადაც იმ ზომამდეა მისული კრიზისი, რომ უკვე მღვდლები
სჩადიან უზნეობას და, რაც ასევე ნიშანდობლივია, ეს მღვდლები მსაჯულისა და
მღვდლის ვაჟები არიან (1მეფ. 2:12-17). მსაჯული არის, მაგრამ მსაჯულობა არ
არის. მოხუცებული ელი ვედარ უწევს კონტროლს თავის შვილებსაც კი, არათუ
უბრალო ხალხს, რომელიც მაღალი ზნეობის მაგალითს მოკლებულია. ელიზე ნათ-
ქვამია, რომ „ორმოც წელიწადს მსაჯულობდა [იგი] ისრაელში“ (1მეფ. 4:18), რაც
იმის მიმანიშნებელია, რომ მისი მსაჯულობა დასასრულს უახლოვდება (ორმოცი
წელი ზღვრული ვადაა). ხალხი ახალი მსაჯულის მოლოდინშია, მაგრამ, როგორც
ითქვა, „უფლის სიტყვა იშვიათი იყო იმ ხანებში...“ თუ უფლის სიტყვა არ არის,
როგორ გამოვლინდება ჭეშმარიტი მსაჯული? ცუდი მსაჯულის პირობებში ამჯე-
რად უფალი თავის ხალხს ფილისტიმელების ხელით სჯის. მარცხის შემდეგ, როცა

უფლის კიდობანი, ისრაელიანთა უდიდესი სიწმიდე, ტყვედ ჩაუვარდა ფილისტიმელთა ბანაკს, ელის მსაჯულის ორი ვაჟი ბრძოლაში დაიღუპა, თავად ელი მსაჯულის, ამ ამბების გაგონებით შეძრული, მოკვდა, ანუ მსაჯულის „დინასტია“ შეწყდა, მსაჯულად ელისთან გაზრდილი სამუელი დაადგინა უფალმა. მისი მსაჯულობა წარმატებული იყო, ისრაელიანებმა შეძლეს ფილისტიმელებთან რევანში აღება, დაიბრუნეს წართმეული ქალაქები. სამუელი კეთილად მართავდა ქვეყანას. „დასცხრნენ ფილისტიმელები და აღარ შემოდოდნენ ისრაელის საზღვრებში. უფლის ხელი იყო ფილისტიმელებზე სამუელის სიცოცხლეში“ (1 მეფ. 7:13). მაგრამ სწორედ ამ სამართლიანი მსაჯულობისას შეიმჩნევა თავად მსაჯულობის ინსტიტუციის, თუ ასე ვუწოდებთ მას, რღვევა. თუმცა ეს პროცესი ელის სიცოცხლეში დაიწყო. ხალხი ელი მსაჯულის შემდეგ მსაჯულობას მისი ვაჟებისგან მოელოდა. ახლა კი სამუელმა თავად იბრუნა და მსაჯულებად დაადგინა თავისი ორი ვაჟი, თუმცა „არ გაჰყვნენ შვილები მამის გზას, ანგარებას მისდევდნენ, ქრთამს იღებდნენ და სამართალს ამრუდებდნენ“ (1 მეფ. 8:3). თუმცა აქ მთავარი არ არის ამ უკანასკნელ მსაჯულთა უზნეობა, არამედ თავად ის ფაქტი, რომ სრულიად შეიცვალა მსაჯულობის გაგება, წარმოდგენა მის ხარისხმატულ ხასიათზე. თუ სამუელი ჯერ კიდევ ხარისხმატული მსაჯული იყო, როგორც ძველ დროში, და უფლის სულით განაგებდა ქვეყანას, მისი ვაჟები არა უფლის, არამედ მსაჯული მამის ხელით დადგენილი არიან. როგორც მოსალოდნელი იყო, მათ ხარისმა მამისგან მემკვიდრეობით ვერ გადაყვებოდან. ამიტომაც, ისინი, უფლის სულს მოკლებულნი, ქვეყანას, როგორც უზურპატორები, მძლავრებით განაგებდნენ.

ხალხის ალლო უტყუარი აღმოჩნდა: ხალხი მიხვდა, რომ მსაჯულობამ, როგორც მოვლენამ, ამოწურა თავი. სტაბილური უსაფრთხოებისა და ქვეყნის სიმშვიდისათვის ხალხის დაჟინებით მოითხოვდა მეფობის შემოღებას. არგუმენტებიც არ იყო უსაფუძვლო:

„შეიკრიბა ისრაელის უხუცესობა და მივიდა სამუელთან რამათს. უთხრეს: შენ მოხუცდი, შენი შვილები კი აღარ მიჰყვებიან შენ გზას. დაგვიდგინე ახლა მეფე, რომ სხვა ხალხების წესისამებრ განგვსჯიდეს“ (1 მეფ. 8:5).

სამუელი, როგორც ადრე დავინახეთ, თანახმა იყო, მსაჯულობა მემკვიდრეობად ექცია, რაც ძირშივე ეწინააღმდეგებოდა მსაჯულობის არსს. ახლა კი, როცა ხალხი მეფეს ითხოვს სამუელის უკმაყოფილობას რაღაც საფუძველი უნდა ჰქონოდა. „არ მოეწონა ეს ამბავი სამუელს, როცა თქვეს მეფე მოგვეციო მსაჯულად“ (1 მეფ. 8:6). სამუელმა შესჩივლა ღმერთს, ღმერთი მიუხვდა სამუელს გულისწუხილს და სათანადო პასუხი გასცა: „შენ კი არ უარყვეს, არამედ მე უარმყვეს თავიანთ მეფედ“ (1 მეფ. 8:7). ხალხის თხოვნაში მახვილი იმაზე კი არ იყო, რომ მსაჯული შეცვლილიყო მეფედ, რაც თითქოს სამუელის, როგორც მსაჯულის, გადაყენებას გულისხმობდა, არამედ იმაზე, რომ ხალხი მოითხოვდა ხილულ მეფობას, ნაცვლად უხილავი მეფობისა, რომლის ერთადერთი განმანხორციელებელი თავად უფალი იყო. მეორე მხრივ, უფლის რჩეული ხალხი, რომელიც უფალმა სხვა ხალხებისგან გამოარჩია, თითქოს უარს ამბობს ამ რჩეულობაზე, როცა სხვა ხალხების მსგავს სახელისუფლებო მოწყობას მოითხოვს. ამ მოთხოვნამ უნდა გაგვახსენოს მოსეს დროს უდაბნოში კერპის მოთხოვნა, რომლის ფარული აზრი სხვა ხალხების, მათ შორის ეგვიპტელთა, კვალზე უხილავის ნივთიერად ხილვის სურვილი იყო.

შენიშვნა 3. ამავე მოტივით, სახელდობრ, რომ ერთადერთი უფალი უნდა მეფობდეს რჩეულ ხალხზე, მსაჯული გედონი უარს ამბობს მეფობაზე. თავად სიტყვა „მეფე“ *მელექ* ძველ აღთქმაში უფლის ეპითეტია: „მეფე, ცაბათ უფალი“ (ეს. 6:5), „უფალი, ისრაელის მეფე“ (ეს. 44:6), „მეფე დიდებისა“ (ფსალმ. 23/24:7) და სხვაგან. ფსალმუნები ისრაელის მეფობის ხანის ნაწარმოებია, მაგრამ ტექსტი გაურბის ხილული მეფის მეფედ მოხსენიებას; „ჰპოვე დავით, მონაჲ ჩემი, და საცხებელი წმიდაჲ ჩემი ვსცხე მას“ (ფსალმ. 88-89:21).

მაშინ, როცა კერპი მოითხოვეს, ხალხი დაისაჯა, ახლა კი უფალი წინააღმდეგობას არ უწევს ხალხის ნებას, ეუბნება სამუელს: „ახლა შეისმინე მათი სიტყვა“ (1მეფ. 8:9). დაე, მიეცეთ მეფე, რაკი ასე სურს, მაგრამ სამუელმა უნდა განუმარტოს მათ, თუ რას წარმოადგენს ეს უცხო დაწესებულება. მართალია, მეფე დაიცავს ხალხს გარეშე მტრისგან და ქვეყანაშიც მშვიდობას და უსაფრთხოებას დაამკვიდრებს, მაგრამ რის ფასად? სამუელმა გამოუცხადა ხალხს მეფობის კონსტიტუცია, თუ რა უფლებები ექნება მეფეს იმის სანაცვლოდ, რომ მშვიდობისა და უსაფრთხოების გარანტიობას გასწევს:

„აი, რა უფლებები ექნება მეფეს, რომელიც იმეფებს თქვენზე: წაიყვანს თქვენს შვილებს და თავის ეტლებთან და ცხენებთან დააყენებს...“

დანიშნავს მათ ათასისთავებად და ორმოცდაათისთავებად, თავისი ყანის მხენელებად, თავისი სამკალის მოსამკელად, თავისი საბრძოლო საჭურველისა და ეტლების მკეთებლებად.

აიყვანს თქვენს ასულებს მენელსაცხებლებად, მზარეულებად და პურის მცხობლებად.

წაგართმევთ საუკეთესო ყანებს, ვენახებსა და ზეთისხილის ბაღებს და თავის მსახურებს დაურიგებს.

მეათედს აიღებს თქვენი ნათესებიდან და ვენახებიდან და თავის კარისკაცებსა და მსახურებს უწყალობებს.

წაგართმევთ საუკეთესო ყმებს, მხეველებს, მსახურ ბიჭებს, სახედრებს და თავის საქმეზე ამსახურებს.

წაიღებს მეათედს თქვენი ფარიდან და თქვენც მისი ყმები გახდებით. მაშინ მოყვებით წუწუნს თქვენს არჩეულ მეფეზე, მაგრამ არ მოგისმენთ უფალი“ (1მეფ. 8:11-18).

ხალხის მოთხოვნა, რომ „ჩვენც ისეთები უნდა ვიყოთ, როგორც სხვა ხალხები არიან“ (1მეფ. 8:20-ა) კატეგორიულია. ხალხი ყველაფერზე თანახმაა, ოღონდ აღარ იყოს პატრონის გარეშე დარჩენის შიში. მთელი იმედი მეფეზეა, „რომელიც წაგვიძლევს და ჩვენი გულისთვის იბრძოლებს“ (1მეფ. 8:20-ბ).

ხალხის ცნობიერი თუ ქვეშეცნეული არგუმენტები უსაფუძვლო არ იყო: დინასტიური ხელისუფლება, როგორც მეფობაა, რომელიც თავისი რაციონალურობით, თავისი მემკვიდრეობის ძალით უწყვეტლად ამარაგებს ქვეყანას „მსაჯულებით“, სავსებით პასუხობდა დროების მოტანილ გამოწვევებს. ამიერიდან ხალხის მთელი ზნეობრივ-მორალური ტვირთი და პასუხისმგებლობა მეფეს ეკისრება. ხალხი იხსნის პასუხისმგებლობას. იცვლება დიაგნოზი: მეფე უკვე არის ქვეყანაში, მაგრამ ის ან „სიმართლით იქცევა“ ან „ბოროტად იქცევა უფლის თვალში“. ამიერიდან მათივე მეფის მორალურ სახით განსაზღვრავს ქვეყნის ბედს.

Zurab Kiknadze
From Moses to Kingship

Summary

The article discusses the differences between two charismatic leadership – that of Moses and judges in the history of Israel, and the conditions that cause the transition to kingship, as the result of the epochal challenges. The request of people “we can be like the other nations, with our own king to rule us...” had its rational reason: kingship may supply with rulers by incessantly guaranteed hereditariness; the people may charge a king with moral task and responsibility for the welfare of the Country; henceforth, the state of the country in the chronicle is defined by moral image of king (e.g. ‘Asa did what Yahweh regards as right’ – ‘Ahaziah did what is displeasing to Yahweh’).

ლოლო (პარიამ) ლლონტი

ურბები მონები ვართ!

მაღლის საგანძურის ქეშმარიტი პატრონი

ძლიერი რწმენით აღძრულს უფალი ღმერთი მაღლით აძლიერებს. მაგრამ ისიც ხშირად ხდება, რომ ღვთის მაღლით მოსილი მორწმუნე ამპარტავნებას ვედარ ერევა, თავისდა შეუმჩნეველად იჯერებს, რომ ყოველი სიკეთე დამსახურებისამებრ მიენიჭა და ყოველივე მან თვითონ გააკეთა. ამ დროს თავმოწონებაც არ დააყოვნებს ხოლმე და ყელმოღერებული დაიარები კაცთა შორის!

სწორედ ამის გასაფრთხილებლად და ამისაგან თავის დასაცავად შეუდგა უფალი იესო ქრისტე „ურბები მონების“ იგავის თხრობას (ლუკა 17, 7-10), რომელსაც, „ფხიზელი მონების“ იგავთან ერთად (ლუკა 12, 35-48), **იგავ-ჯავშანს** უწოდებენ. წმიდა მამათა თქმით, ამ იგავებს უფალი ფარივით გვაწვდის, რათა გავძლიერდეთ, გავმხნევედეთ და გავკადნიერდეთ კიდევ ამპარტავნების ცოდვის წინააღდგომისათვის.

„ურბები მონების“ იგავის წინამავალი ნაწილი სამ სათქმელს იტევს: უფალი იესო ჯერ საცდურსა და მაცდუნებელზე ამახვილებს თავისი მოწაფეების ყურადღებებს (ლუკა 17, 1-3), შემდეგ მიმტვევებლობისაკენ, მონანიე მოყვასის მიტვევებისაკენ გვახედებს (ლუკა 17, 3-4), დაბოლოს, უშუალოდ იგავის დაწყების წინ, რწმენის ძალის გამო მიაწვდის მოწაფეებს განმარტებას (ლუკა 17, 6).

უფალი იესო საგანგებოდ აკავშირებს ერთმანეთთან ცდუნების შესაძლებლობასა და მიტვევების უნარს, რადგან ცდუნება განსაკუთრებით მაშინ მძლავრობს და სახიფათოც იმ დროს არის, როცა მთელი გულითა და სულით არ ხარ გამსჭვალული მოყვასისადმი მიმტვევებლური სიყვარულით.

მოწაფეები, როგორც შენიშნავენ, შეძრა ამ დიდებულმა სწავლებამ მიტვევებაზე. ისინი იმის სურვილით აინთნენ, რომ აუცილებლად აღესრულებინათ თავიანთი მოძღვრის დარიგებანი. თუმცა ისიც იგრძნეს, რომ ყოველადმიტვევებისათვის საჭირო და აუცილებელი ძალა თუ უნარი მათ არ მოეპოვებათ.

წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს, რომ მოწაფეებს გულში შიში შეეპარათ, შიში და ურვა იმისა, ვაითუ წარგვიწყდა ის მაღლი, ჩვენმა უფალმა და მოძღვარმა რომ მოგვმადლაო. უფალმა მოწაფეებს აუხსნა, რომ მათ ამის მიზეზი მხოლოდ საკუთარ მცირედმორწმუნეობაში უნდა ეძიათ.

მოწაფეებმა ისიც კარგად უწყოდნენ, რომ ცდუნების წინააღდგომისა და მოყვასის მიტვევებისათვის მარტო სურვილი არ კმარა, აუცილებელია **მაღლისმიერი გაძლიერება** – რწმენის ფარის მომარჯვება. ამიტომაც სთხოვეს უფალს: „შემძინე ჩუენ სარწმუნოებაჲ“ (ლუკა 17, 5) – რწმენა გვიმრავლე და გაგვაძლიერეო, თითქოს, თავიანთ მოძღვარს ამას ეუბნებოდნენ:

შენ გვიბრძანებ, რომ თავმდაბლურად მივუტევოთ სხვებს შეცოდებანი, მაგრამ ეს ჩვენს ძალას აღემატება, ამიტომ რწმენით გაგვაძლიერე ჩვენ მიმართ შემცოდე მოყვასის მიტვევებისათვის.

ამ თხოვნით მოწაფეებმა ისიც აღიარეს, რომ **მადლის საგანძურის ერთადერთი მცველი და ჭეშმარიტი პატრონი უფალი იესო ქრისტეა**, და ამ საგანძურიდან **რწმენისმიერი მადლის მიღებაც მხოლოდ და მხოლოდ მას – იესო ქრისტეს ხელეწიფება**.

კავკასიის არქიეპისკოპოსი სილვესტრი საგანგებოდ განგვიმარტავს საღვთისმეტყველო იგავურ განსაზღვრებას – **ურგები**. ზოგიერთი ერეტიკოსი, – ბრძანებს იგი, – ამბობს, რომ იესო ქრისტე ამ იგავში ერთგულ მონებს, ანუ, თავის მოწაფეებს, ურგებად, უსარგებლო მონებად აცხადებს და იმას აღიარებს, რომ ქრისტეს მოწაფეები არავითარ საზღაურსა და ჯილდოს არ იმსახურებენ, უფრო მეტიც – მათ სიკეთის ქმნაც არ შეუძლიათ. ამის საბუთად ისინი ასახელებენ **ურგების** გამოხატველ ბერძნულ სიტყვას, რომელიც ერთდროულად ნიშნავს „უსარგებლოს, უუნაროს და ფუჭს“, ასევე „უნაყოფოს“.

არქიეპისკოპოსი შენიშნავს, რომ ამგვარი ცილისმწამებლური განმარტებით ეს ერეტიკოსები უწინარეს საკუთარ თავს იხასიათებენ. ჯერ ერთი, უფალი იესო თავის მოწაფეებს არასოდეს იხსენიებს **ურგებად**; მეორეც, **ურგები მონები** მხოლოდ და მხოლოდ პირობითი იგავური სახელდებაა, მას იგავური, ალგორითული მნიშვნელობა ენიჭება, რომლის განმარტებისას, იგავის თხრობის დასასრულ, უფალი არაორაზროვნად ბრძანებს:

„ეგრეთცა თქუნ, ოდეს ჰყოთ ბრძანებული თქუნდა, თქუთ, ვითარმედ: მონანი ვართ უკმარნი, რომელი თანაგუედვა ყოფად, ვყავთ“ (ლუკა 17, 10) – როცა აღასრულებთ ყოველივე იმას, რაც ნაბრძანები გქონდათ, თქვით: უვარგისი, უსარგებლო, ურგები მონები ვართ, ვინაიდან ის გავაკეთეთ, რაც უნდა გაგვეკეთებინაო.

როგორც ვხედავთ, უფალი მოწაფეებს კი არ ეუბნება, თქვენ უვარგისი, ურგები მონები ხართო, არამედ შეაგონებს: **საკუთარ თავს უთხარით, ურგები მონები ვართ**, ანუ – თავი დაიმდაბლეთო.

„ტალანტების“ იგავში, ამისგან განსხვავებით, კეთილმსახურ მონას უფალი ამგვარად მიმართავს: „კეთილ, **მონაო სახიერო და სარწმუნო!** მცირედსა ზედა სარწმუნო იქმენ, მრავალსა ზედა დაგადგინო შენ; შევედ სიხარულსა უფლისა შენისასა!“ (მათე 25, 23).

„ურგები მონის“ იგავში უფალი ბატონზე ამბობს, რომ ის **მადლობას არ ეტყვის მონას**, რომელმაც თავისი მოვალეობა შეასრულა. მონის ვალი ხომ მხოლოდ ის არის, რომ თავისი პატრონის ნება და ბრძანება აღასრულოს. მონა, როგორც წესი, არ იღებს მადლობას ბატონისაგან. კეთილგონიერმა მონამ ეს კარგად იცის, და არც ელოდება ამ მადლობას, მით უფრო – ჯილდოს იმის გამო, რომ მან ბატონის ბრძანება აღასრულა.

არც მართლმორწმუნე ქრისტიანი უნდა ელოდეს მადლობას ან ჯილდოს, ან კიდევ შექებას და აღიარებას. ის უსიტყვოდ უნდა აკეთებდეს თავის საქმეს, სიყვარულით ემსახურებოდეს მოყვასს და, მაშასადამე – უფალს!

აბა, კარგად დავუკვირდეთ, **როგორ შეიძლება არ იყო მადლიერი ღვთისა**, რომელმაც მოგცა სიცოცხლე და მოგანიჭა უკვდავი სული – ყველაფერი, რაც გაქვს, რისი მფლობელიც ხარ. სიცოცხლის ბოლომდე რომც ვაკეთოთ სიკეთე, ოდენ სათნოებებითაც რომ იყოს აღსავსე ჩვენი ყოველი დღე და დაუცხრომლად განვიცდიდეთ მადლიერებას ღვთის წინაშე, ეს მადლიერება მაინც არასოდეს იქნება ღირსეული, სრულყოფილებით გამოხატული, რადგან ცოდვებისაგან დაუძღურებულებს ღვთის შეწევნის გარეშე აღარ ძალგვიძს პირველქმნილი ღირსების მაღალ საფეხურზე ასვლა.

ამიტომ უნდა მივიჩნიოთ ჩვენი თავი **ურგებად, უღირსად**, ხოლო ჩვენი საქმე მხოლოდ და მხოლოდ ვალდებულებად ვაღიაროთ ღვთის წინაშე.

ასე რომ, უფალი ამას გვასწავლის:

იყავი ურგები, უსარგებლო და უნაყოფო – ამპარტავნებისათვის!

მაგრამ ნახე სარგებელი და კეთილი ნაყოფიც გამოიღე – შენი მორჩილებითა და თავმდაბლობით!

რაც უნდა კეთილი საქმე გამოდიოდეს კაცის ხელიდან, ამ საქმეს ღირსებაც და ფასიც მხოლოდ ღვთის მადლითა და წყალობით ეძლევა. ამიტომაც უნდა ვაღიაროთ თავი ურგებ მონებად, რადგან ღვთის მადლთან შედარებით მართლაც ურგებია და უზადრუკი ეს ჩვენი საწუთისოფლო საქმენი.

ჭეშმარიტად, ნეტარია ის, ვინც აღიარებს, რომ ღვთის სამსახურით წყალობას კი არ იქმს, არამედ თავად უფალი ღმერთი გვწყალობს, რადგან იგი გვაძლევს ძალასაც და უნარსაც ამ დიდებული სიკეთის ქმნისა. ღირსებასაც იგი მოგვანიჭებს და დიდ საზღაურსაც გვპირდება, თუკი მადლიერებითა და თავმდაბლობით ბოლომდე მივიყვანთ ამ საქმეს.

ბედნიერია ის, ვინც თვითონ მიიჩნევს თავს ურგებ მონად!

მაგრამ უბედურია ის, ვისაც უფალი უწოდებს და აღიარებს ურგებ მონად, როგორც ეს იმავე „ტალანტების“ იგავშია: „**ბოროტო მონავ და ზარმაცო!**“ (მათე 25, 26), – ასე მიმართავს ერთი ტალანტის მქონეს, და ამასაც ბრძანებს: „**უკმარი ეგე მონად** განაგდეთ ბნელსა მას გარესკნელსა“ (მათე 25, 30) – ეგ ურგები მონა ბნელ უფსკრულში გააგდეთო.

მონის მსახური ბატონი?!

ეპისკოპოსი მიხეილი საგანგებოდ ჩამოგვითვლის იმას, თუ რას გვასწავლის უფალი „ურგები მონების“ იგავით, რა გზაზე გვაყენებს იგი.

ჯერ ერთი, ბრძანებს ეპისკოპოსი, ქრისტეს მსახურს ისე მიეზღვება, ვითარცა მსახურს, მონას. ამაზე მეტყველებს იგავში თქმული: „**ნუთუ ბატონი მონის მადლიერი იქნება მხოლოდ იმიტომ, რომ მან ბრძანება შეუსრულა? არა მგონია**“, – დასძენს იგავთმთხრობელი უფალი (ლუკა 17, 9);

მეორეც, ქრისტეს მსახურმა ისეთივე მოსწრაფებითა და მოშურნეობით უნდა მიიღოს ყოველი ნამცნები (ესე იგი, რჯული ქრისტესი), როგორც ეს კეთილგონიერი მონა და მსახური ელის ბატონის ბრძანებას და დაუყოვნებლივ გარბის მის აღსასრულებლად;

მესამეც, თუკი მას ჯილდო ერგება, მადლიერებით უნდა მიიღოს იგი, მაგრამ არა როგორც დამსახურებული ჯილდო, არამედ როგორც მხოლოდ მადლისმიერი ნიჭი ღვთისაგან, როგორც ღვთის წყალობა, და, ამავე დროს, ამ ჯილდოს ღირსად არ უნდა მიიჩნიოს თავი.

ეპისკოპოსი მიხეილი შეგვახსენებს უფლის იგავს „**ფხიზელ მონებზე**“ (ლუკა 12, 35-48), რომელსაც „ქორწილიდან დაბრუნებულ პატრონსაც“ უწოდებენ. ამ იგავში ვკითხულობთ:

„და თქვენ ემსგავსებით კაცთა მათ, რომელნი მოელიედ უფალსა თვისსა, ოდეს მოვიდეს ქორწილისაგან, რადთა, რაჟამს მოვიდეს და ირეკოს, მეყსეულად განუღონ მას. ნეტარ იყვნენ იგი მონანი, რომელთაჲ მოვიდეს უფალი მათი და პოვნეს

იგინი მღვდარენი. ამენ გეტყვ თქუნ, რამეთუ მოირტყნეს და დასხნეს იგინი, წარ-
მოუდგეს და ჰმსახურებდეს მათ“ (ლუკა 12, 36-37).

როგორც ვხედავთ, იგავში **ერთგულ მონას პატრონი თავად ემსახურება**: „ნეტა
იმ მონებს, – ბრძანებს უფალი, – რომლებსაც, მოსვლისას ფხიზლად პოვებს მათი
პატრონი; ჭეშმარიტად გეუბნებით თქვენ: სარტყელს მოირტყამს, დასხამს მათ, და
მოვა და ემსახურება მათ“.

განა გინახავთ ან გაგიგონიათ, რომ ბატონი მონას ემსახურებოდეს?! აღმო-
სავლეთის ზოგიერთ ქვეყანაში ფხიზელ, ერთგულ და სანდო მონას, მადლობის
ნიშნად, თვითონ ბატონი ემსახურებოდა, რაც, რალა თქმა უნდა, უდიდესი პატივი
იყო მონისათვის. როგორც ჩანს, უფალს სწორედ ეს აღმოსავლური სათნო ჩვეუ-
ლება აქვს მხედველობაში, როდესაც ამ იგავში სარტყელშემორტყმულ ბატონსა
თუ პატრონს განასახიერებს.

ამავე აღმოსავლური ჩვეულების გამოძახილი უნდა იყოს, ძველ იტალიელთა
(ლათინთა) ღმერთის – **სატურნის დღესასწაულთან დაკავშირებით აღსრულებული
რიტუალი**. ლათინური სატურნი, ბერძნული კრონოსის მსგავსად, მიწათმოქმედ-
ების, მევენახეობისა და სასოფლო-სამეურნეო სხვა საქმიანობათა, საზოგადოდ,
დოვლათის ამღები ღმერთი იყო.

მითის თანახმად, იყო ოქროს საუკუნით სახელდებული ჟამი, როდესაც თანას-
წორუფლებიანობა, მშვიდობა, საყოველთაო სიხარული და ბედნიერება სუფევდა
კაცთა შორის. სატურნს ამ დროს ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია ეკისრებოდა. ამ
წარმოდგენას დაუკავშირდა ყოველწლიური დღესასწაულები, სახელწოდებით **სა-
ტურნალიები**.

რომის იმპერიაში სასტურნალიების დღესასწაულები 7 დღეს გრძელდებოდა,
დეკემბრის თვეში. 17-19 დეკემბერს იმართებოდა საგანგებო ზეიმები. ამ დღეებში
მოსახლეობა ყოველგვარი მოვალეობისა და შევიწროებისაგან თავისუფლდებოდა:
დამნაშავეებს არ სჯიდნენ, მომდურებულთ შეარიგებდნენ, უკლებლივ ყველა სა-
ჩუქრდებოდა ნაირგვარი საჩუქრით. 19 დეკემბერს კი ყველა მონა თავისუფალი
ხდებოდა, უფრო მეტიც – მათ თავიანთი ბატონები ემსახურებოდნენ.

„ფხიზელი მონების“ იგავში მონის მსახურად ქცეული ბატონის იგავური სახე
ასევე აღბეჭდავს უდიდეს ჯილდოს, რომლის ღირსიც ხდება ფხიზელი და ერთგუ-
ლი მონა. წმიდა მამები შეგვახსენებენ იმ უზენაეს წყალობას, რომელიც უფალმა
ღმერთმა ჩვენთვის, ცოდვილთათვის გაიღო და მართლაც დაუმსახურებლად გვე-
ბოძა ზეციდან. ეს ჯილდო და წყალობა ძე ღმერთისას განხორციელებაა ცოდვილთა
გადასარჩენად.

**თავმდაბლური მსახურების უბადლო მაგალითს თავად უფალი იესო ქრისტე გვაძ-
ლევს**, რაზეც წმიდა მოციქული პავლე გვიბრძანებს ფილიპელთა მიმართ ეპისტო-
ლეში:

„ნურას ჩაიდნთ ცილობით და ცუდმედიდურობით, არამედ ქედდადრეკილებ-
მა თავმდაბლობით საკუთარ თავზე უმეტესად შერაცხეთ ერთიმეორე. და თავის
თავზე ნუკი იზრუნებს თითოეული, არამედ იგივე ზრახვანი გქონდეთ, როგორც
ქრისტე იესოს, რომელიც ღმრთის ხატი იყო, და ნატაცებად კი არ შეურაცხავს
ღმრთის სწორად ყოფნა, არამედ დაიმცირა თავი, მონობის ხატი შეიმოსა და კა-
ცის მსგავსად იქცა. თავი დაიმდაბლა და მორჩილი გახდა სიკვდილამდე – ჯვარზე
სიკვდილამდე“ (ფილიპელთა მიმართ 2, 3-8).

საიდუმლო სერობის ჟამს უფალმა საკვირველი რამ ამცნო თავის მოწაფეებს: **მე, თქვენი უფალი და მოძღვარი, თქვენი მსახური ვარო:**

„ხალხთა მეფენი მბრძანებლობენ მათზე და კეთილისმყოფელებლად იწოდებიან მათი მპყრობელნი. ხოლო თქვენ ნუ იქნებით ეგრე, არამედ უდიდესი თქვენ შორის იყოს როგორც უმცირესი, და წინამძღვარი – როგორც მსახური. რადგან ვინ უფრო დიდია: ვინც სუფრას უზის თუ ვინც სუფრას ემსახურება? რა თქმა უნდა – ვინც სუფრას უზის; ხოლო **მე ვარ თქვენ შორის, ვითარცა მსახური**“ (ლუკა 22, 25-27).

უფალი ამასაც ბრძანებს წმიდა მარკოზის სახარებაში:

„რამეთუ ძე კაცისაა არა მოვიდა, ვითარმცა იმსახურა, არამედ მსახურებად და მიცემად სული თვისი საკსრად მრავალთა“ (მარკოზი 10, 45) – ძე კაცისა, ანუ უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, იმისთვის კი არ მოვიდა, რათა სხვები იმსახუროს, არამედ – სხვების სამსახურებლად, რათა თავისი სული მისცეს მრავალთა გამოსახსნელად.

სწორედ ეს გახლავთ ჭეშმარიტი **სალვთისმეტყველო გააზრება ურგები მონის** სახარებისეული იგავური სახე-სიმბოლო.

ჩვენი უპირველესი ვალია, მივბაძოთ უფალ იესო ქრისტეს და ურგები მონებივით ვემსახუროთ მოყვასსაც და უფალსაც. ყველამ იცის, რომ გონიერი მსახური თავის კეთილ ბატონს თითქმის ყველაფერში ბაძავს ხოლმე: ფეხდაფეხ მიჰყვება, მის სიარულსა და ქცევას გადმოიღებს, ტანსაცმელსაც კი ისე მოირგებს, როგორც მისი ბატონი. და ამით იგი, მსახური და მონა, ცდილობს, მცირედით მაინც შეიძინოს თავისი კეთილი ბატონის ღირსება.

კეთილად ბაძვის სათნოებას უფალი წმიდა იოანეს სახარებაში გვიმოწმებს:

„უკუეთუ ვინმე მე მმსახურებდეს, მე შემომიდეგინ; და სადაცა მე ვიყო, მუნცა მსახური ჩემი იყოს. და უკუეთუ ვინმე მე მმსახურებდეს, პატივს-სცეს მას მამამან ჩემმან“ (იოანე 12, 26).

ნეტარი ავგუსტინე გვეკითხება: რას ნიშნავს ქრისტესმიერი განაცხადი: „მე შემომიდეგინ“ – „მე გამომყვეს“, თუ არა იმას, რომ ქრისტეს მიბაძეთო? წმიდა გრიგოლი ნოსელის მტკიცებით, ქრისტიანობის შინაარსს სწორედ ქრისტეს მიბაძვა შეადგენს:

„ქრისტიანობა არის მიბაძვა ღვთაებრივი არსისადმი“, – ბრძანებს წმიდა მამა.

თითქმის იმავეს შეგვაგონებს წმიდა გრიგოლი ნოსელის დიდებული ძმა, ბასილი დიდი: „რა არის ქრისტიანობა?“ – გვეკითხება წმიდა მამა და პასუხად ბრძანებს:

„ქრისტიანობა არის ღვთის მსგავსება, მიმსგავსება ღვთისა, და ეს უძღურ კაცობრივ ბუნებას ძალუძს“.

ეფესელთა მიმართ ეპისტოლეში წმიდა მოციქული პავლე გულმხურვალედ მოგვიწოდებს, აღვასრულოთ ყველაზე დიდი საქმე, რომელიც არის ქრისტეს მიბაძვა:

„იყვენით უკუე მობაძავ ღმრთისა, ვითარცა შვილნი საყუარელნი, და ვიდოდეთ სიყუარულით, ვითარცა-იგი ქრისტემან შემიყუარნა ჩუნ და მისცა თავი თვისი ჩუნთვის შესაწირავად და მსხვერპლად ღმრთისა, სულად სულნელად“ (ეფესელთა მიმართ 5, 1-2).

მაგრამ **როგორ შეიძლება, უძღური კაცობრივი ბუნება მიემსგავსოს იმას, რაც სრულყოფილია, მშვენიერია, სახიერია და მიუწვდომელი?**

წმიდა მამები გვანუგეშებენ, რომ ღვთის მიმსგავსების მოწადინე და მსურველი უპირველესად ზომიერებას უნდა ეზიაროს – ზომიერებას ფიქრისას, სურვილის აღძვრისას, გადაწყვეტილების მიღებისას, საქმიანობისას.

ზომიერებასთან მან ერთგულება უნდა შეაუღლოს და დინჯად შეცუროს ყოველდღიურობაში, რათა წონასწორობა დაიცვას ახლად ფეხადგმული ბავშვივით, რომელიც გაფაციცებითა და სიხარულით მიაბიჯებს თავისი პაწაწინა ფეხებით მშობლის სანატრელი, ტკბილი და სანდო მკლავებისაკენ, სადაც აღარც შიშია დაცემისა, აღარც დაძაბულობაა, არამედ არის მხოლოდ სიხარული და სანეტარო განცდა მყუდროებისა.

ასევე გველოდება უფალი იესო ქრისტე ჩვენ, ვინც ჩვენივე ხელით გავიკვალეთ ცოდვის ბილიკები. და თუკი ჩვენც ბავშვივით ვინდომებთ და მოვინდომებთ, რომ წონასწორობა დავიცვათ, რჯულისმიერი სწორაზროვნება არ დავარღვიოთ და გულისფანცქალით გავემართოთ ღვთისმსახურების აღსასრულებლად, მაშინ უცილობლად მივალწევთ იმ სანეტარო წიაღს, უფალმა იესო ქრისტემ თავისი ჯვარცმით რომ განგვიზადა და ამჯერად ჩვენს არჩევანს ელის.

წმიდა იოანე ოქროპირი ამასთან დაკავშირებით გვიბრძანებს:

„ღვთაებრივი საქმე მუდამ მტკიცედ დგომია და არასოდეს – დაცემა; და ეს მეტად საკვირველი საქმეა!“

რჯულის აღსრულება უზენაესი ვალდებულებაა

„ურგები მონების“ იგავის სათქმელს სრულად გამოხატავს იგავის ბოლოს დართული შეგონება:

„ეგრეთცა თქუნ, ოდეს ჰყოთ ბრძანებული თქუნდა, თქუთ, ვითარმედ: მონანი ვართ უკმარნი, რომელი თანაგუედვა ყოფად, ვყავთ“ (ლუკა 17, 10).

ეს შეგონება მართლმორწმუნე ქრისტიანის მორჩილების, თავმდაბლობის, უღირსების გრძნობის, მაღლიერებისა და დაუცხრომელი მსახურების უზადლო სახარებისეული ფორმულირებაა. მზრუნველმა უფალმა ყველას გასაგონად და გასაფრთხილებლად საკუთრივ „ურგები მონების“ იგავშიც იგივე აზრი განავითარა. ამ იგავით მან საგანგებოდ დაურთო გაფრთხილება:

რომც გქონდეთ ძლიერი, ცოცხალი რწმენა, რომც 70-გზის 7-ჯერ მიუტეოთ თქვენ წინაშე შემცოდვე მოყვასს, მაინც არ უნდა გაამაყდეთ, არამედ თავმდაბლურად აღიაროთ, რომ „მონანი ვართ უკმარნი“ – ურგები მონები ვართ, რადგან ის გავაკეთეთ, რაც უნდა გავგვეკეთებინაო.

„რომელი თანაგუედვა ყოფად, ვყავთ“ – რაც გვევალეობდა, ის გავაკეთეთო. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის განმარტებით, **თანაგუედვა-ში**, ანუ **თანანადებ-ში**, **მოვალეობაში** უფალი უპირველესად ღვთისმსახურებას, კერძოდ, ყველა მცნების აღსრულებას გულისხმობს. ყოველი ქრისტიანი ამ იგავით წარმოჩენილი მონის – **ურგები მონის მსგავსად** უნდა ირჯებოდეს და ქრისტეს რჯულს აღასრულებდეს. წმიდა მოციქული პავლე გვაფრთხილებს, რომ ჩვენ რჯულის მსმენელებად კი არ უნდა დავრჩეთ, არამედ რჯულის „მყოფელნი“, რჯულისმოქმედნი უნდა ვიყოთ, ოღონდ არა მხოლოდ რომელიმე ან რამდენიმე მცნებისა, არამედ სრულად აღვასრულებდეთ ქრისტეს რჯულს.

ქრისტეს მსახურს მუდამ უნდა ახსოვდეს, რომ მცნებათა აღსრულება მისი უზენაესი ვალდებულებაა, აუცილებელი ვალია ღვთის წინაშე. ამ ვალის აღსრულება მან არ უნდა მიიჩნიოს ვითარცა თავისი ძალისაებრ ქმნილი გაუგონარი საქმე. შეიძლება თავი მოიწონოს დედამ იმით, რომ შვილი გაზარდა?! – განა ეს დედის

ვალი არ არის? ან რა გასაკვირია ის, რომ შვილმა პატივი სცეს და სიბერეშიც უპატრონოს თავის მშობელს?

ღვთის მონობა სწორედ ღვთისადმი კეთილმსახურებაა – აი რას გვასწავლის ჩვენი უფალი. ურგები მონის უფლისმიერ იგავურ სახეს სწორედ ეს კონკრეტული შინაარსი ენიჭება, რომელშიც აღბეჭდილია **ღვთისმსახური – ვითარცა ღვთის მონა**.

უფალი იესო ამ ხატით ღვთის მონობისაკენ მოსწრაფეს იმ გზაზე უთითებს, რომლითაც შესაძლებელია თავის დახსნა ცოდვის მონობისაგან. ის ვინც მართებულად, ჯანსაღად გააცნობიერებს **ურგები მონის** ქრისტესეულ იგავურ მნიშვნელობას, ირწმუნებს, რომ მხოლოდ თავმდაბლობით, მაღლიერებითა და ღვთის წინაშე საკუთარი უღირსობის აღიარებით შეძლებს თავადაც **იქცეს ურგებ მონად, რომელიც ღვთის მონობის ტკბილ უღელს დაიდგამს**, რათა ქრისტიანის უმძიმესი ტვირთი – საკუთარი ჯვარი – ღირსეულად მიიღოს და ზიდოს.

„ურგები მონის“ იგავში უფალი **კეთილმსახურების საფეხურებრივად აღსრულებასაც** გვასწავლის. გავიხსენოთ: როცა რაიმე საქმეს ჩავამთავრებთ, უმაღლესი წამოყვას ხოლმე კმაყოფილებით ნასაზრდოები ფიქრი: ახლა კი შემიძლია დავისვენო! „ურგები მონების“ იგავით უფალი სწორედ ამ საზარელი თვითკმაყოფილებისაგან გვიცავს, სასარგებლო გაფრთხილებას გვაძლევს და ჩვენ – ურგებსა და უსარგებლოებს შეგვაგონებს:

ყოველი დამთავრებული საქმე არის მეორე საქმისაკენ აღმავალი საფეხური!

არის კიდევ ერთი რამ, რაც ასევე არასოდეს უნდა ავიწყებოდეს ქრისტეს მსახურს (ურგებ მონას – იგავის მიხედვით): თუკი ის არ აღასრულებს თავის ვალს – სასჯელს დაიმსახურებს, და თუ აღასრულებს, იგი უნდა ხარობდეს, რომ ამით სასჯელს გადაურჩა.

კავკასიის არქიეპისკოპოს სილვესტრის თქმით, ვალს გადახდა უნდა. განა ვალის გადამხდელს ვალის გადახდისათვის აჯილდოებენ? ან როდის იყო, რომ ვალის გადამხდელი ჯილდოს ითხოვდა – დამაჯილდოვეთ, ვალი რომ გადაგინადეთო?!

თვით ყველაფრით გამორჩეული ქცევაც კი კაცისა, როგორც წესი, მოკლებულია სრულყოფილებას. ქრისტეს რჯულის უზადოდ აღმსრულებელიც რომ იყოს ქრისტიანი, მან არც მაშინ უნდა იფიქროს, რა დიდებული საქმე გავაკეთე, რა დიდი შრომა გავწიეო.

წმიდა ამბროსი შეგვაგონებს:

„როგორც ბატონი არ ეუბნება თავის მონას, სუფრას მიუჯექიო, არამედ მინდვრიდან დაბრუნებულსა და დაღლილ-დაქანცულს ისევ სამსახურს მოსთხოვს, და მადლობასაც არ ეტყვის ამისათვის, ასევე გამოზრდის და გამოაბრძმელებს უფალი შენში კეთილქმნადობას, კეთილმსახურებას, რადგან **სანამ ცოცხალი ხარ, მუდამ გაძევს ვალი ღვთის წინაშე – ვალდებულება სიკეთის ქმნისა, სათნოებისა**“.

წმიდა მამის თქმით, ამიტომ უნდა მივიჩნიოთ თავი მონად, იმ მსახურად, რომელიც რჯულის მორჩილებით აღსრულება ევალება. ნუ გავამაყდებით იმით, რომ კარგად ვიმსახურეთ და ღვთისშვილად ვიწოდებით, რადგან ღვთისშვილის ვალი სწორედ კეთილად მსახურებაა, და ამით გასაოცარს არაფერს ვიქმთ.

შეხედე, – განაგრძობს წმიდა ამბროსი, – მზეც მორჩილებაშია, მთვარეც ემორჩილება უზენაეს კანონებს, ანგელოზები დაუცხრომლად ემსახურებიან უფალ ღმერთს. შენ ვინლა ხარ, ადამიანო, დიდებასა და აღიარებას რომ ელოდები?!

თუმცა, როგორც ყოველგვარი მსახურება, ასევე ქრისტესადმი მსახურებაც, ორგვარი არსებობს, მონა ორგვარად შეიძლება ემსახურებოდეს თავის ბატონს:

ან უგულოდ, როდესაც შრომა არ უყვარს, ბატონის შიში ამოძრავებს და მარტო მოვალეობის აღმსრულებელია იგი; ანდა თავისი კეთილი ნებით, როდესაც გულითადად, სიყვარულით, თავდადებითა და სიხარულით ისწრაფვის საქმის აღსასრულებლად – და არა მონურად, თუმცაღა იგი მონაა, არამედ ღირსეული, თავმდაბლური მორჩილებით ეწევა სამსახურს თავისი ბატონისადმი.

პირველ მსახურებას იესო ქრისტე უარყოფს, მეორეს კი იწონებს, და სწორედ ამ მეორე მსახურებამდე ცდილობს, აღგვამალოს.

ერთ-ერთი კომენტატორი მეტად საგულისხმო არაკს იგონებს ამასთან დაკავშირებით: ერთმა მევენახემ თავის მსახურს უბრძანა, ვაზი შემარგლეო. მსახურმა კი მოთოხნა და მოასუფთავა კიდეც იქაურობა. შინ დაბრუნებულმა მევენახემ ეს რომ იხილა, იშვილა თავისი მსახური და საკუთარი სამკვიდრებლის მემკვიდრედაც გამოაცხადა.

ამგვარ მსახურებას არაერთი ტკბილი ნაყოფი მოაქვს ღვთის მსახურისათვის:

უპირველესად ეს არის ჭვრეტა და შეცნობა ღვთისა.

ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, შევიცნოთ და გვწამდეს, რომ უფალი ღმერთი არის ერთადერთი წყარო და საუნჯე მადლისა, სიწმიდისა, სრულყოფილებისა, ნეტარებისა და დიდებისა; რომ იგია ანი და ჰოე, პირველი და უკანასკნელი, დასაბამი და დასასრული ყოველი არსებულისა ამქვეყნიერებაზე; იგია ყოველთა მფარველი, ყოველთა მზრუნველი, ყოველთა განმგებელი, ყოვლადსახიერი, ყოვლადმწყალობელი და ყოვლადმიტევებელი, და მის წინაშე ყველა და ყოველივე მართლაც არარაა, ამაოა და უსარგებლო – ურგებია. ამიტომაც უნდა განვიცდიდეთ მარადჟამ, განსაკუთრებით კი სიკეთის ქმნისას, საკუთარ თავს ურგებად, უსარგებლო მონად.

ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ქრისტეს მსახურს თავისი კეთილმსახურებისათვის საზღაური უზენაესი პატრონისაგან ელის და ეს საზღაური მას სწორედ უფალი ღმერთის ნებით ეძლევა ან არ ეძლევა. საზღაურის საზომიც და სიდიდეც ასევე უზენაესის ნებისამებრ დგინდება და იზომება.

ჩვენ უნდა ვსასოებდეთ, რომ ურგები მონისთვის (მისი სახარებისეული მნიშვნელობის გათვალისწინებით) უფალს განმზადებული აქვს მარადიული ტრაპეზი მადლისა, სიხარულისა, ღვთაებრივი სიყვარულისა და ცათა სასუფეველის მკვიდრობისა.

დიახ, უფალი იესო ქრისტე ჩვენ ზეციურ სასუფეველს აღვითქვამს და მარადიულ სანეტარო სიხარულს გვაპირდება – ეს არის მასთან ერთად ყოფნის, მისი ჭვრეტის სიხარული და ნეტარება! მაგრამ ამის ღირსი ის ვახდება, ვინც, გამოცხადების ენით რომ ვთქვათ – თავის სამოსელს გულმოდგინედ რეცხავს, ანუ დაუცხრომელ კეთილმსახურებაშია ღვთის წინაშე, რის სანაცვლოდ მას სასუფეველის ღია კარი დახვდება.

„ურგები მონების“ იგავში უფალი ხაზგასმით ბრძანებს, რომ ბატონს მისი მონა მანამდის უნდა ემსახუროს, **სანამდის იგი ჭამს და სვამს**, ხოლო შემდეგ თავადაც შეუძლია **ჭამოს და სვას** (ლუკა 17, 8).

თუკი გავითვალისწინებთ, რომ „ურგები მონების“ და „ფხიზელი მონების“ იგავებში **ბატონი** იესო ქრისტეს იგავური გამოხატულებაა, მაშინ უფლისმიერი განაცხადი – „ამისა შემდგომად ჭამე და სუ შენცა“ – **წმიდა ზიარების საიდუმლოს** მიმანიშნებელი უნდა იყოს. ერთგულ, ფხიზელ და დაუცხრომელ მონას უფალი თითქოს ამას ეუბნება:

თუკი შენ კეთილგონიერებას გამოიჩენ, საკუთარი სულის სიწმინდეს მიაღწევ, სათნოებათა აღმსრულებელი იქნები, მოყვასისადმი სიყვარულითა და მცნებათა დაცვით დაუღალავად მომემსახურები, მაშინ ჩემი ხორცისა და სისხლის თანაზიარადაც ღირსგყოფ.

კიდევ რისი თქმა შეიძლება იმ მაღლსა და წყალობაზე, რომელსაც ღვთის მსახური მიიღებს სახიერი ზეციერი მამისა და ძე ღმრთისაგან?

ამის პასუხად ასტრახანისა და კავკასიის არქიეპისკოპოსი სილვესტრი ბრძანებს, რომ უსასრულოა რიცხვი წმიდა მადლისა და წყალობისა. ვერანაირი საზომი ვერ გაზომავს მის სიდიდესა და სიდიადეს. წმიდა ესაიას წინასწარმეტყველებაში წერია:

„რაც თვალს არ უნახავს, ყურს არ სმენია, კაცს გულში არ გაუვლია, ღმერთმა ის მოუმზადა თავის მოყვარულთ“ (1 კორინთელთა მიმართ 2, 9; ესაია 64, 4).

არქიეპისკოპოსი გვიჩვენებს, ჩავიბეჭდოთ ჩვენს გულებში, რომ ჩვენ ვართ ღვთის მსახურნი, ხოლო ჩვენი სიცოცხლე სხვა არა არის რა, თუ არა **ერთგული მსახურება ღვთისადმი**.

„მამ მოდიოთ, – მოგვიწოდებს ეპისკოპოსი, – ვემსახუროთ ღმერთს, ყოველივესი და ყველას უზენაეს შემოქმედს, ვემსახუროთ მისი განგებულების ჭვრეტითა და ჭეშმარიტების შეცნობით, საკუთარი ნების დათრგუნვითა და მისი ნების მორჩილად აღსრულებით. ვემსახუროთ მთელი ჩვენი ძალით, გულით, გონებითა და სულით – ღირსეულად მივიღოთ და შევიტკბოთ ახალი შობა ნათლისღებისა და არასოდეს შევბღალოთ წმიდა სამოსელი ქრისტესმიერი განმარტლებისა.

თუკი ამას ყოველივეს ვიქმთ, აღარ გაგვიჭირდება იმის აღიარება, რომ:

„მონანი ვართ უკმარნი, რომელი თანაგუედვა ყოფად, ვყავთ“.

დიახ – უვარგისი მონები ვართ, ღმერთო, ვინაიდან ის გავაკეთეთ, რაც უნდა გავგვეკეთებინა!“

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **ახალი აღთქუმა**, გამოცემა ეძღვნება უწმიდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია მეორის აღსაყდრების 25, მღვდელმთავრობის 40 და დაბადების 70 წლისთავს, 2003.
2. **ახალი აღთქმა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი**: წიგნი მათესი, 2001; წიგნი მარკოზისა, 2005; წიგნი ლუკასი, 2008; წიგნი იოანესი, 2010; **ძველი აღთქმა**: წიგნი შექმნისა, 2006; წიგნი გამოსვლისა, 2009; საქართველოს საპატრიარქო.
3. **წმიდა ბასილი დიდი**, სწავლანი, გადმოცემული კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსის წმიდა ბასილი დიდის ჰომილიების მიხედვით; საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1996, გვ. 161-189.
4. **წმიდა ბასილი დიდი**, კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსი, ფსალმუნთა განმარტებანი, ჰომილიები ექვსი დღისათვის; ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლატაძემ, მეორე გამოცემა, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თსუ კლასიკური ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი, თბილისი, 2002.

5. ბიბლიის განმარტება, ა. პ. ლოპუხინისა, I ტ., 1904-1907; II ტ., 1910, 1913; III ტ., 1911-1913, პეტერბურგი (რუსულ ენაზე).
6. დეკანოზი ბუხარევი, ლუკას სახარების განმარტება, II გამოცემა (რუსულ ენაზე).
7. ბ. ი. გლადკოვი, სახარების განმარტება, სანკტ-პეტერბურგი, ავტორის გამოცემა, 1913 (რუსულ ენაზე).
8. ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი, ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი, სახარება მათესი, მარკოზისა, ლუკასი და იოანესი, მოსკოვი, 2000 (რუსულ ენაზე).
9. წმიდა იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა, I, II, თბილისი, 1993.
10. „იოანე ოქროპირის წყაროს-სწავლა“, ღმრთივ-მუენიერი სწავლანი, რომელსა ეწოდება ოქროს წყარო, თბილისი, 1905.
11. ეპისკოპოსი მიხეილი, ლუკას სახარების შესახებ (რუსულ ენაზე).
12. სამოციქულოს განმარტება, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებათაგან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჭის ძის) მიერ, II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი, 2006.
13. სახარების იგავები, განმარტება ასტრახანისა და კავკასიის არქიეპისკოპოსისა და კავალერისა სილიბისტროსი (სილვესტრისა), მოსკოვი, 1822 (რუსულ ენაზე).
14. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, I, „მერანი“, 1990; II „კიდევაც დაიბრდებთან“, 1991; III, „ხელოვნება“, 1991; IV, „ხელოვნება“, 1992.
15. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისა, I, II, ქუთაისი, 1913.

Dodo (Mariam) Glonti **We Are Useless Slaves!**

summary

Christ's disciples needed virtuous strengthening; therefore they asked the Saviour to increase and strengthen their belief. Christ told them the fables of the "Useless slaves" and of the "Alert slaves" (Luka, 17, 7-10). These fables are often referred to as the "armour-fable", which allow every Christian to resist the sin of pride.

The Lord says about the master in the "Useless slave" fable, that he would not thank that slave who fulfilled his duty. A reasonable slave does not expect receiving thanks for doing his job. Nor should a real Christian expect any thanks or praise; on the contrary, one who is faithful, should consider himself useless and worthless, and recognize his job as his duty, his obligation in the face of God.

The Lord teaches us: be useless and futile towards pride, but have benefit and be fruitful through your obedience and modesty. He who considers himself useless slave, is really happy and he, whom the Lord recognizes useless, is really miserable.

In the "Alert slaves" fable the master himself serves the slave. Our Saviour Jesus Christ gives us the unique example of serving obediently and modestly. At the Last Supper he announced surprisingly for his disciples:: "I am among you as a servant" (Luka, 22, 25-27) – that is the true theological interpretation of the allegorical meaning of the evangelic useless slave's symbolic image.

"Christianity means trying to imitate the divine essence" – says Saint. Gregory of Nyssa. Our primary duty is to take our Savior as an example and serve our neighbours as well as our Lord, like useless slaves.

ქართული ეკლესიის ისტორია

ელდარ ბუბულაშვილი

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და აფხაზეთი

(საქართველოს კათოლიკოსის თანამოსაყდრის
ლევონიძის (ოქროპირიძის) მიმართვა აფხაზ თავადას
ალექსანდრე შერვაშიძეს)

უძველესი დროიდან აფხაზეთი პოლიტიკურად და ეკლესიურად საქართველოს განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა, სადაც წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე აღესრულებოდა. მართალია, XIV საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში ფეოდალური დაქუცმაცებულობის შედეგად იმერეთის სამეფოს ხელისუფალთა ხელშეწყობით ერთიან მცხეთის საკათალიკოსო ტახტს გამოეყო და დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოყალიბდა ლიხთ-იმერეთის საკათალიკოსო, რომელიც შემდგომ აფხაზეთის საკათალიკოსოს სახელითაა ცნობილი, მაგრამ იგი მაინც საქართველოს განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა. XVII-XVIII საუკუნეებში ჩრდ. კავკასიელთა შემოსევებისა და თურქთა აგრესიის შედეგად აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანდათან შესუსტდა ქრისტიანობა, მოიშალა მოქმედი ეკლესია-მონასტრები, ადგილობრივ მკვიდრთა ნაწილი გამაჰმადიანდა. XIX საუკუნის დასაწყისში დასავლეთ საქართველოს დაპყრობისა და 1814 წელს იქ არსებული საკათალიკოსოს გაუქმების შემდეგ რელიგიური სიტუაცია კიდევ უფრო დამძიმდა აფხაზეთში. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან „კავკასიაში მართმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელ საზოგადოებაზე“ დაყრდნობით რუსეთის ხელისუფლებამ აფხაზეთში, ქრისტიანობის აღდგენის მიზნით, აქტიურად დაიწყო სამისიონერო საქმიანობა, მაგრამ აფხაზეთში, ისე როგორც კავკასიის მასშტაბით, სამისიონერო მოღვაწეობა რუსეთის დიდმპყრობელური პოლიტიკის შემადგენელი ნაწილი იყო. აფხაზეთში რუსული საეკლესიო პოლიტიკის გატარებას ემსახურებოდა 1888 წლიდან ახლადდაარსებული სოხუმის ეპარქია, რომლის ხელმძღვანელებად ძირითადად რუსი ეპისკოპოსები ინიშნებოდნენ (გამონაკლისის სახით 1906-1907 წლის დასაწყისში სოხუმის ეპარქიას განაგებდა ეპისკოპოსი კირიონ საძაგლიშვილი).

XX საუკუნის დასაწყისიდან რუსი მღვდელმთავრები საერო ხელისუფლებასთან ერთად ყოველმხრივ ცდილობდნენ აფხაზეთი პოლიტიკურად და ეკლესიურად საქართველოსგან ჩამოეშორებინათ, მაგრამ ქართველი და აფხაზი ხალხის დიდი წინააღმდეგობის გამო რუსეთმა ეს გეგმა სისრულეში ვერ მოიყვანა. აღსანიშნავია, რომ ხელისუფალთა აღნიშნული გეგმის წინააღმდეგ განსაკუთრებით აქტიურობდა აფხაზები. აღნიშნულის დასტურია ის ფაქტი, რომ 1916 წლის 26 აპრილს აფხაზების წარმომადგენელთა დელეგაცია (ა. შერვაშიძე, პ. ანჩაბაძე, მ. ემხვარი, ა. ინალიფა, ნ. მარღანია და სხვ.) თბილისში ჩამოვიდა და თავიანთი მოთხოვნე-

ბით წარუდგა მეფისნაცვალს და საქართველოს ეგზარქოსს. სხვა მოთხოვნებთან ერთად ისინი წინააღმდეგი იყვნენ საქართველოსაგან აფხაზეთის ტერიტორიული და ეკლესიური გამოყოფისა.¹ მართალია, იმხანად ხელისუფლებამ ჩანაფიქრი სისრულეში ვერ მოიყვანა, მაგრამ ხელი არ აუღიათ თავიანთი განზრახვის განხორციელებაზე.

1917 წლის თებერვლის რევოლუციამ სასიკეთოდ იმოქმედა საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაზე. იმავე წლის 12 მარტს მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძარში საერო და სასულიერო პირთა მონაწილეობით ჩატარებულმა ყრილობამ აღადგინა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია. 1917 წლის მარტის ბოლოს დროებითმა მთავრობამ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია ეროვნული ნიშნის მიხედვით აღიარა, მაგრამ იმავე წლის აგვისტოში გამართულმა რუსეთის საეკლესიო კრებამ საქართველოს ეკლესიის კანონიერება არ ცნო და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, მათ შორის აფხაზეთში, არსებულ არაქართულ სამრევლოებზე დაყრდნობით (დროებითი მთავრობის გადაწყვეტილებით ისინი საქართველოს ეკლესიის დაქვემდებარებაში არ შედიოდნენ) აქტიური ბრძოლა დაიწყო საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიას არ ცნობდა სოხუმის ეპისკოპოსი სერგი და აფხაზეთის მონასტრებში არსებული რუსი სამღვდელოება. რაც შეეხება აფხაზ სამღვდელოებას და აფხაზურ სამრევლოებს, მათ 1917 წლის 22 – 27 მაისს სოხუმში გამართულ ყრილობის გადაწყვეტილებით საქართველოს ეკლესიის დროებით ხელმძღვანელობას მისასალმებელი მიმართვა გაუგზავნეს, რომელშიც აღნიშნული იყო: „აფხაზური სამრევლოების წარმომადგენლები აფხაზური სამღვდელოებისა და მთელი აფხაზეთის არჩევითი ერისკაცების სახით მიესალმება მრავალტანჯულ ქართულ ეკლესიას და მის მიერ აღდგენილ ავტოკეფალიას. წმიდა ქართულმა ეკლესიამ ტანჯვაში შვა ეს დამოუკიდებლობა და, ისტორიული უფლებით, ის ავტოკეფალიის ღირსია.“² მილოცვის მიუხედავად, აფხაზეთის სამღვდელოება სეპარატისტულ გზას დაადგა, ზემოაღნიშნული კრების გადაწყვეტილებით ისინი საქართველოს ეკლესიისაგან გამოყოფილ, დამოუკიდებელ ეკლესიას ქმნიდნენ.

საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ 1917 წლის მარტიდან სექტემბრამდე დიდი მუშაობა გასწია იმისათვის, რომ აფხაზეთის წარმომადგენლებს მონაწილეობა მიეღოთ თბილისში გამართულ პირველი საეკლესიო კრების მუშაობაში. სწორედ ზემოაღნიშნულ პოლიტიკური პროცესების ფონზე დაიწერა საქართველოს ეკლესიის დროებით მმართველობის თავმჯდომარის, საქართველოს კათოლიკოსის თანამოსაყრდის ეპისკოპოს ლეონიდის (ოქროპირიძე) მიმართვა აფხაზეთის გამოჩენილი მოღვაწის ალექსანდრე შერვაშიძის მიმართ. ეპისკოპოს ლეონიდის მიერ შერჩეული ადრესატი შემთხვევითი პიროვნება არ ყოფილა. აფხაზეთის მთავრის შთამომავალი ალექსანდრე შერვაშიძე (1860 – 1932) ერთხანს სოხუმის ქალაქის თავი იყო და იქაურ აფხაზთა და ქართველთა შორის დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. იგი მოღვაწეობის დასაწყისში აშკარად გამოხატავდა თავის პროქართულ პოზიციას. 1903 წელს მან სოხუმში ჩასულ ილია ჭავჭავაძეს საკუთარ ბაღში დიდი მიღება გაუმართა. იგი აქტიურად თანამშრომლობდა სოხუმის სოფლის მეურნეობის საზოგადოებაში.³ ეპისკოპოს ლეონიდისათვის ისიც იყო ცნობილი, რომ ალექსანდრე შერვაშიძე სხვა აფხაზ მოღვაწეებთან ერთად იმ დეპუტაციაში შედიოდა, რომლებიც 1916 წლის აპრილში თბილისში ჩამოვიდნენ და აფხაზი ხალხის სურვილი --- საქართველოსაგან პოლი-

ტიკური და ეკლესიური განუყოფლობის შესახებ --- კავკასიის მეფისნაცვალს და საქართველოს ეგზარხოს აცნობეს.

მიმართვის გაგზავნის დროს ალექსანდრე შერვაშიძე სოხუმის საზოგადოებრივი უსაფრთხოების კომიტეტის თავმჯდომარედ მუშაობდა.⁴ როგორც ირკვევა, საქართველოს კათოლიკოსის თანამოსაყრდეს იმედი ჰქონდა, რომ ალექსანდრე შერვაშიძე მნიშვნელოვან როლს შეასრულებდა ეკლესიური ერთიანობის შენარჩუნებაში. ეპისკოპოსი, კათოლიკოსის თანამოსაყდრე ლეონიდი აფხაზ თავადს წერდა:

„დიდად პატივცემულო თავადო ალექსანდრე გრიგოლის ძეგ!

განთავისუფლებული საქართველოს ეკლესია, როგორც მოეხსენება თქვენს ბრწყინვალეებასაც, ახლო მომავალში იწვევს ქალაქ თბილისში თავის შვილთა წარმომადგენლების კრებას, რომელიც მიზნად ისახავს ჩვენი ეკლესიის ცხოვრების მოწესრიგებას და აგრეთვე ეკლესიის თავის სრულიად საქართველოს კათალიკოზ-პატრიარქის არჩევას. კრება დაიწყება 8 სექტემბერს ტფილისში ჩვენ უძველეს სიამაყე სიწმინდე – სიონში.

თქვენს ბრწყინვალეებას კარგად მოეხსენება ის საუკუნოებრივი სულიერი კავშირი, რომელიც მუდამ აერთიანებდა ჩვენი ქვეყნის ჭირსა თუ ღვინში აფხაზთა და ქართველ ტომებს, ბედით დაჩაგრულთ, მაგრამ უკეთეს მომავლისათვის და თავის ხალხოსნობის შესანარჩუნებლად ყოველთვის მედგრად მებრძოლთ.

საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მიმართებლობამ იქონია სახეში ის სულიერი ერთობა, რომელიც ახასიათებდა აფხაზთა და ქართველთა განწყობილებას მრავალსაუკუნეთა განმავლობაში მათი დღიდან საისტორიო ასპარეზზე გამოსვლისა, დაადგინა მოიწვიოს საპატიო სტუმრად ქართველი ერის განუყრელ ხმათა აფხაზთა სამღვდელოების და ერის კაცთა წარმომადგენელი იმ ბედნიერ დღეებისათვის, როდესაც საქართველოს ეკლესია პირველად ერთი საუკუნის შემდეგ თავს უყრის თავის ერთგულ შვილთ ეკლესიისა და სარწმუნოებრივი ცხოვრების კეთილმოწყობისათვის.

გაცნობებთ რა ამას, უმორჩილესად გთხოვთ, თქვენი ბრწყინვალეობა პირადად დაესწროს იმ დღესასწაულს, ხოლო, როგორც აფხაზთა ქვეყნის წარჩინებულს და სახელოვანს შვილს კეთილ ინებოთ და აცნობოთ აფხაზთა სამღვდელოებას და ერს მათი ძმების ქართველთა ეს სურვილი იხილონ ჩვენი ეკლესიის დღესასწაულზე აფხაზთა წარმომადგენლები.

ვიმედოვნებ რა, რომ ძმური ურთიერთობა აფხაზთა და ქართველთა შორის თავისუფლების, თანასწორობისა და ურთიერთპატივისცემის ნიადაგზე თქვენი ბრწყინვალეების კეთილი ღვაწლის მეოხებით ახლო მომავალში კვლავ აღსდგება და განმტკიცდება. გიგზავნით, პატივცემულო თავადო, მღვდელმთავრულ ლოცვა-კურთხევას და ღმერთს ვსთხოვ თქვენს მშვიდობით სუფევას.

დავშთები მარადის თქვენის ბრწყინვალეებისათვის მლოცველი.

სრ. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის თანამოსაყდრე ეპისკოპოსი ლეონიდი თბილისი, 1917 წლის 28 აგვისტო.“⁵

ზემოსხენებული მიმართვა ფრიად საინტერესოა. ალექსანდრე შერვაშიძე არ გამომხატავს საქართველოს კათოლიკოსის თანამოსაყდრის მიმართვას. როგორც ჩანს, ამ დროისათვის იგი აღარ ემხრობოდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას. უფრო მეტიც, როგორც შემდგომი მოვლენები გვიჩვენებს, მას შეუცვლია თავისი ორიენტაცია. დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ იგი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის წინააღმდეგ გამოდის.⁶

საქართველოს კათოლიკოსის თანამოსაყდრის, ეპისკოპოს ლეონიდის მიმართვის იგნორირების მიუხედავად 1917 წლის სექტემბერში თბილისის სიონის ტაძარში ჩატარებულ პირველ საეკლესიო კრებას აფხაზეთ-სამურზაყანოდან ესწრებოდა 22 დელეგატი. აფხაზეთის დეპუტაციის წარმომადგენელი რაფაელ ჩხოტუა კრების პრეზიდიუმის წევრადაც კი აირჩიეს. კრებამ მიიღო სამურზაყანოდან თავად მიხეილ ანჩაბაძის მიერ გამოგზავნილი მისასალმებელი დეპეშა, რომელშიც აღნიშნული იყო: „აფხაზეთის საზოგადოება ძმური სალამით მიესალმება მოძმე ერს, ულოცავს დღესასწაულს და აუწყებს აფხაზეთის საქართველოსთან შეერთებას.“ დეპეშაში აგრეთვე აღნიშნული იყო, რომ „კრება არ წინააღმდეგვს აფხაზეთის სურვილს საქართველოსთან ეკლესიურად შეერთებაზედ.“⁷

პირველ საეკლესიო კრებას ქართულის არ ცოდნის გამო რუსულ ენაზე მიესალმა რაფაელ ჩხოტუა, რომელმაც ქართველ ხალხს დიდი ეროვნული დღესასწაული – საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და საეკლესიო კრების ჩატარება მიულოცა.⁸

მართალია, პირველ საეკლესიო კრებაზე ცხუმ – ბედიის ეპარქია შეიქმნა, მაგრამ აფხაზეთის ტერიტორიაზე სრული იურისდიქციის აღდგენამდე და ახლადშექმნილი ეპარქიის ჩამოყალიბებამდე ამ ტერიტორიაზე არსებული ეკლესია-მონასტრები დროებით ჭყონდიდის ეპარქიას დაექვემდებარა. საქართველოს ეკლესიის წინამძღოლთა ძალისხმევითა და საერო ხელისუფალთა მხარდაჭერით თანდათან აღსდგა საქართველოს ეკლესიის იურისდიქცია აფხაზეთში. 1919 წლის 28 ოქტომბრის გადაწყვეტილებით ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია ოფიციალურად საქართველოს საკათალიკოსოს შემადგენლობაში იქნა მიღებული.⁹ თუმცა, რუსეთის ეკლესია სოხუმში მოღვაწე რუს სასულიერო პირებზე დაყრდნობით XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისშიც ცდილობდა გარკვეული პრობლემები შეექმნა საქართველოს ეკლესიისათვის აფხაზეთში.

ლიტერატურა:

1. საქართველო, 1916, 5 მაისი, #100, გვ. 2.
2. ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა (I ს. -- 1921 წ.), თბ.; 2005, გვ. 778; მისივე „ქართული ავტოკეფალური ეკლესიის იურისდიქციის გავრცელება აფხაზეთში“, ცოტნე დადიანის სახ. სოხუმის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტი, ბედია, 2019, #8-9, გვ. 138.
3. Ю. Чиковани, Род Абхазских Князей Шервашидзе, (Историко – генеалогическое исследование), Тб. 2007, с. 55.
4. იქვე.

5. საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, აღწ. 1, საქმე #424, ფურცელი 2.
6. წმინდა მღვდელმონაწამე კირიონ II და აფხაზეთი, კრებული შეადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ჯემალ გამახარიაშვილმა, თბ; 2006 გვ. 461.
7. წმინდა აღმსარებელი ამბროსი (ხელაია) და აფხაზეთ, კრებული შეადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ჯემალ გამახარიაშვილმა, თბ; 2006 გვ. 194.
8. იქვე, გვ. 195.
9. იქვე, გვ. 280; შდრ. ჯ. გამახარია, „ქართული ავტოკეფალური ეკლესიის იურისდიქციის გავრცელება აფხაზეთში,“ ც. დადიანის სახ. სოხუმის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტი, ბედია, 2019, #8-9. გვ. 146.

Eldar Bubulashvili

Restoration of Georgian Church Autocephaly and Abkhazia (Appeal of Leonid (Okropiridze) – Second Ruling Bishop – to Abkhazian Prince Alexandre Shervashidze)

Resume

In the scientific work is mentioned, that the convention, hold on 12, 1917, in Mtskheta, in Svetitskhoveli Cathedral, declared autocephaly of the Georgian Church. In fact, the temporal government of Russia acknowledged autocephaly of the Georgian Church by national sign, but the Russian Church did not acknowledge it and therefore the Russian bishop acting in Abkhazia and parishes who were not Georgian did not obey the Georgian Church.

In the scientific work by newly revealed sources is shown the fact that Abkhazian clergy and society sent the greeting appeal to a temporal board of administration of the Georgian Church, but it followed a separative way – declared independence of the Abkhazian Church. In such situation, on 28, 1917, the leader of the temporal board of administration of the Georgian Church – Bishop Leonid – appealed to the Abkhazian Prince Alexandre Shervashidze to take part in the work of the First Church Meeting and care for unification of Abkhazians around the Georgian Church. Alexandre Shervashidze did not respond to the appeal of Bishop Leonid, but 22 delegates from Abkhazia and Samurzakano took part in the work of the First Church Meeting, which was hold in September, 1917.

ნანა გულიაშვილი

ქრისტიანული ეკლესია შუასაუკუნეების კულტურის სისტემაში

შუა საუკუნეები ახალი დროის სციენტისტური მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე მოიხსენიება როგორც ინტელექტუალური კრიზისის ეპოქა. ამ პოზიციისგან განსხვავებით საკუთრივ ქრისტიანობის ისტორიაში შუა საუკუნეები განიხილება ღვთისმეტყველების ზეობის, მრწამსის და ეთიკური ღირებულებების და ზოგადად ადამიანის ცხოვრების წესის ჭეშმარიტებასთან მიახლოებისა და სრულყოფის ეტაპად. ჩვენი მიზანია ეკლესიის, როგორც რელიგიური და სოციალური ინსტიტუტის კულტუროლოგიური ანალიზის მეშვეობით ვაჩვენოთ მისი ადგილი შუა საუკუნეების დასავლურ ევროპულ კულტურაში.

შუა საუკუნეების კულტურა იწყება ჩვენი წელთაღრიცხვით მეხუთე საუკუნიდან და გრძელდება მეჩვიდმეტე საუკუნემდე. შუა საუკუნეების კულტურა მართალია ჩამოყალიბდა ანტიკური კულტურის ფუნდამენტზე, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ის პრინციპულად დაუპირისპირდა მას. ადრეულ შუა საუკუნეებში აშკარაა ანტიკური კულტურისათვის დამახასიათებელი რაციონალურობისა და იუდაური კულტურისათვის დამახასიათებელი რელიგიურობის თანამონაწილეობა. დროთა განმავლობაში ამ ორი საწყისიდან გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვა რელიგიურ-იუდაური საწყისის მოდერნიზებულმა ფორმამ – ქრისტიანობის სახით, რომელიც ამ კულტურის მსოფლმხედველობრივ საწყისად იქცა. ქრისტიანობაში ძველი აღთქმის რჯულის ლოგიკა იცვლება გულის ლოგიკით, რაც თავის მხრივ უპირისპირდება ანტიკური გონების ლოგიკას. შუა საუკუნეების კულტურა ორიენტირებულია რელიგიურ ღირებულებაზე, მასში ამ ღირებულებას გაბატონებული ადგილი უკავია და გვევლინება კულტურის სხვა შრეების მათგან განსხვავებულ ფაქტორად. შუა საუკუნეებმა ძირეული კორექტივი შეიტანა ადამიანისა და სამყაროს მიმართების საკითხში. რეალური საგნები და მოვლენები მოკლებულნი არიან ყოველგვარ ღირებულებას, ამქვეყნიური არა თუ პატივისცემის ღირსია, არამედ წარმოადგენს გარკვეულ დაბრკოლებას სამარადისო ცხოვრების მოსაპოვებლად. აქედან გამომდინარე საჭიროა არა სამყაროს შემეცნება, რაციონალური გააზრება, არამედ წმინდა წერილის ინტერპრეტირება და მისი პრინციპებით ცხოვრება. ფილოსოფიის ადგილი ამ კულტურაში განისაზღვრება თეოლოგიის მსახურებაში. ადამიანი გაიგება პასიურ არსებად, რომელიც აბსოლუტურად არის განსაზღვრული ღმერთის მიერ. შრომა არის სასჯელი პირველყოფილი ცოდვისათვის და ამავე დროს საშუალება სულის ხსნისათვის. საზოგადოების ორგანიზაცია მკაცრად იერარქიულია, რომლის სათავეში დგას ქრისტეს ეკლესია, საერო ხელისუფლებას განაგებს განგების მიერ ხელდასმული წარჩინებული. იქმნება საზოგადოებრივი ინსტიტუტები – ძირითადად რელიგიური ორდენების სახით. ინდივიდის თავისუფლება იზღუდება საზოგადოების სასარგებლოდ. რელიგიური ცნობიერების გავლენით ათი მცნების საფუძველზე ყალიბდება ზნეობრივი პრინციპები. საზოგადოების ცენტრი შუა საუკუნეების კულტურაში არის ეკლესია.

ადრეულ შუა საუკუნეების კულტურაში მეცნიერების ადგილს იკავებს ასტროლოგია, ალქიმია და მაგია. ხელოვნების მთელი რიგი უანრები, რომლებიც ანტიკურ კულტურაში ჩამოყალიბდა წყვეტს არსებობას, ვითარდება ჰაგიოგრაფიული მწერლობა და ხატწერა. ხელოვნება საკრალურის გამოხატვის საშუალებად იქცევა და კარგავს თავისთავად ღირებულებას. ამავ პერიოდში ყალიბდება სასკოლო განათლების სისტემა, რომელიც რასაკვირველია რელიგიური შინაარსის მატარებელი იყო. ფართოდ იშლება რელიგიურ – საგანმანათლებლო მოღვაწეობა და ვითარდება ხელითწერის ტრადიცია, ჩნდება პირველი ბიბლიოთეკები.

დასავლეთ ევროპის გაქრისტიანება მთავრდება მერვე საუკუნეში, ერთი საუკუნის შემდეგ, კარლოს დიდის ეპოქაში ხდება, კულტურული აღორძინება რომელსაც ისტორიოგრაფიაში უწოდებენ კაროლინგურ აღორძინებას, რაც გამოიხატება სასულიერო სკოლების ფართო მასებისათვის ხელმისაწვდომობით, რასაც მოჰყვა განათლებული ადამიანების წრის გაფართოება. კარლოს დიდის შემდეგ ეს სკოლები დახურეს და განათლების მიღება შეეძლოთ მხოლოდ მათ, ვინც საეკლესიო ცხოვრებისათვის ემზადებოდა.

შუა საუკუნეების კულტურის ახალი ეტაპი იწყება მეათე – მეთერთმეტე საუკუნეებში და უკავშირდება ქალაქების წარმოშობას. ქალაქური ცხოვრება თანდათანობით სცილდება იმ ფესვებს – სოფლურ, ხალხურ კულტურას, რომლისგანაც ის გამოვიდა და ყალიბდება კულტურის თავისებურ უნიკალურ ფენომენად, რომელიც დროთა განმავლობაში ევროპული კულტურის ტონის მიმცემად იქცევა. მეთერთმეტე – მეთორმეტე საუკუნეების კულტურის აღორძინებას უკავშირებენ ქალაქური სკოლების გაჩენას, რომელიც მატერიალურად დამოუკიდებელი იყო და არ ასოცირდებოდა მონასტერთან, მას ჰქონდა საერო შინაარსი. ინტენსიურად იწყებს განვითარებას საერო ლიტერატურა. ყალიბდება ახალი უნივერსიტეტები. შუა საუკუნეების დასაწყისიდან ქალაქის ერთადერთ საზოგადოებრივ ნაგებობას ტაძარი წარმოადგენდა. ეკლესია ქალაქის არქიტექტურული, იდეოლოგიური და გარკვეული თვალსაზრისით, სამეურნეო ცენტრიც კი იყო. ეკლესიის კარიბჭესთან იმართებოდა სამეცნიერო თუ პოლიტიკური დისკუსიები; რელიგიური შინაარსის თეატრალური სანახაობებიც. დასავლეთ ევროპის ძველი ტაძრები რომაული არქიტექტურის აშკარა გავლენით ხასიათდებოდა. დაახლოებით მე-12 საუკუნის შუა ხანებიდან რომანულ ხუროთმოძღვრებას გოთიკური არქიტექტურა ენაცვლება, ეს უკანასკნელი კი აყვავებას მე-13 საუკუნეში იწყებს. ეკლესია, უპირისპირდებოდა საერო წარმოდგენებს, ფოლკლორს, ქორეოგრაფიას, რადგან მასში წარმართულ ელემენტებს ხედავდა – მეორეს მხრივ, ღვთისმსახურების პროცესში ყალიბდებოდა ახალი ესთეტიკური ფორმები რომლებიც ბიბლიურ ღვთისმეტყველებას „თეატრალურ“ ელემენტებით წარმოადგებოდა.

შუა საუკუნეების საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის ერთ ერთი უმთავრესი ფენა სასულიერო სტრატია. ეს წოდება ერთიან სოციალურ კატეგორიას წარმოადგენდა, რომელსაც საერთო მეთაური ჰყავდა – რომის პაპი – იერარქიის უმაღლესი გვირგვინი. საეკლესიო იერარქია რამდენიმე საფეხურისგან შედგებოდა: ეპისკოპოსების, მღვდლების და დიაკვნებისგან, რომელთაც უმაღლესი კლერიკოსები მოსდევდნენ. სასულიერო წოდებას აერთიანებდა „ღვთისმსახურება“, რაც ერთნაირად ლათინურ ენაზე ერთსა და იმავე დროს სრულდებოდა დასავლეთ ევროპის ყველა ეკლესიაში ერთი და იგივე კალენდრის შესაბამისად. განსხვავებით აღმოსავლური ქრისტიანული ეკლესიებისგან, მათ შორის ქართული ეკლესიისგან, სადაც წირვა-ლოცვა სრულდებოდა ეროვნულ ენებზე.

პაპი, როგორც ეკლესიის გვირგვინი მთელს დასავლეთ ევროპაში იღვწოდა ეკლესიის ერთიანობისთვის, მიუხედავად ამისა, შუა საუკუნეებში ზოგი ქვეყნის ეკლესია „სამეფო“ ეკლესიად აცხადებდა თავს და მხარს უჭერდა მეფეს პაპის წინააღმდეგ ბრძოლაში, ზოგან კი ეპისკოპოსები ტერიტორიულ თავადებად იქცეოდნენ ხოლმე და თავიანთი დამოუკიდებელი რეგიონის გაძლიერებას და განმტკიცებას ესწრაფოდნენ. სხვადასხვა ქვეყნის ტრადიციები ხელს უწყობდა ე. წ. „ეროვნული ეკლესიების“ წარმოშობას. როგორც უკვე აღვნიშნეთ სასულიერო წოდების ძირითადი ფუნქცია ღვთისმსახურება იყო. ეკლესია სულ ღია უნდა ყოფილიყო, სანთელი სულ ანთებული. მღვდლები ეწეოდნენ როგორც ჩვეულებრივ, ასევე საღვთისმსახურლო ღვთისმსახურებას, რომლის უმნიშვნელოვანეს ელემენტს მესა წარმოადგენდა. მღვდლის მოვალეობაში შედიოდა, ყრმის მონათვლა, მომაკვდავის ზიარება, აღსარების მიღება, წმინდა წყლის დარიგება. მაგრამ ხშირად მღვდლები ღვთაებრივის საზღვარს სცდებოდნენ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ერეოდნენ, ხშირად ორგანიზატორებიც ხდებოდნენ: საფრთხის მოახლოვების დროს ეკლესიის ზარებს რეკდნენ, გვალვის დროს წვიმას, ხოლო ეპიდემიის დროს სენის აღკვეთას ევედრებოდნენ ლოცვებით ღმერთს. მღვდელი იყო ყველაზე უფრო თვალნათელი და სასურველი შუა კაცი მიწიერ და ზეციერ სამყაროს შორის.

შუა საუკუნეების საზოგადოებაში განსაკუთრებული იყო მღვდლად კურთხევის მომენტი ანუ *ordinatio* ანუ ჩართვა *ordo-* ში, როგორც სამღვდლოებას უწოდებდნენ. ეს განსაკუთრებული რიტუალით ხდებოდა, რომელიც მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე სულ უფრო და უფრო რთულდებოდა: მღვდლად კურთხევა ეპისკოპოსის მიერ-კურთხეულისთვის ხელთდასმას, მირონცხებას და სიმბოლოების – პურის და ღვინის გადაცემას გულისხმობდა, რადგან მესის დროს ღვინისა და პურის ქრისტეს სისხლად და ხორცად გადაქცევა ღვთისმსახურების უმთავრეს მომენტს წარმოადგენდა, რასაც ერთგულების დამადასტურებელი ამბორი მოსდევდა. კიდევ უფრო საზეიმო იყო ეპისკოპოსად კურთხევა (*consecration*), თავზე მირონის ცხება და კვერთხისა და ბეჭდის გადაცემა.

მე-6 საუკუნემდე სპეციალური ლიტურგიული ტანსაცმელი რომელსაც მღვდლები ღვთისმსახურების აღსრულებისას იცვამდნენ, არ არსებობდა. ყოველდღიურად კლერიკოსებიც ისე იცვამდნენ, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანები. ხოლო ლიტურგიულ ტანსაცმელს საზეიმო დანიშნულება ჰქონდა. იგი სელის, შალის და აბრეშუმის საუკეთესო ქსოვილებისგან მზადდებოდა, ხშირად ღია ფერის და ნაქარგებით იყო გაწყობილი. ეკლესიამ შემოინახა ანტიკური ჩაცმულობის ტრადიციები, უფრო მეტიც ანტიკური „ტოგა“ და „ტუნიკა“ მცირეოდენი სახეცვლილებით საეკლესიო ტანსაცმელი გახდა.

საეკლესიო სამართლის შესაბამისად, ეპისკოპოსი მისი ოლქის სამღვდლოებას უნდა აერჩია, მაგრამ ფაქტიურად, ეპისკოპოსს მსხვილი ფეოდალი ან მეფე ნიშნავდა და ეპისკოპოსის ძალაუფლების სიმბოლოების – კვერთხისა და ბეჭდის გადაცემას თავად ახორციელებდა. ასეთ შემთხვევაში ეპისკოპოსი მეფის ან ტერიტორიის თავადის (ჰერცოგის) ვასალად ითვლებოდა და მის წინაშე იყო ვალდებული. ეპისკოპოსები ეკლესიას კაპიტულის დახმარებით მართავდნენ, რომლის წევრებიც უმრავლეს შემთხვევაში რაინდული ოჯახებიდან იყვნენ გამოსულნი. მათ კანონიკებს უწოდებდნენ. კანონიკები მონაწილეობას ღებულობდნენ ეკლესიის მმართველობაში, ეპისკოპოსის არყოფნისას თვითონ მართავდნენ ეკლესიას და ირჩევდნენ კიდევ ეპისკოპოსს. საეპისკოპოსო მმართველობაში რომელსაც დიოცეზი ერქვა დიდ როლს ასრულებდა არქიდიაკვანი, იგი მეთვალყურეობას უწევდა ეკლესი-

ბის საქმიანობას, და დიოცეზის მორალურ მდგომარეობას. საარქიეპისკოპოსოები, დიდი ტერიტორიული გაერთიანება იყო, სადაც რამდენიმე ეკლესია იყრიდა თავს. ისინი საეპისკოპოსოების პრინციპზე იყვნენ აგებულნი. ეპისკოპოსებიც და არქიეპისკოპოსებიც წარჩინებული პირების ინტერესებს და პრინციპებს ატარებდნენ შუა საუკუნეების ეკლესიაში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ ეკლესიის სათავეში რომის პაპი იდგა, ეს იყო საეკლესიო იერარქიის უმაღლესი საფეხური. პაპს თავისი კაპიტული ჰყავდა – კურია, რომლის წევრებსაც კარდინალები ერქვათ. ისინი ირჩევდნენ რომის ახალ ეპისკოპოსს, ასრულებდნენ ადმინისტრაციულ ფუნქციებს და, კერძოდ როგორც ლეგატები – მოციქულები – პაპის სახელით აკონტროლებდნენ ცალკეულ ეპისკოპოსებს და არქიეპისკოპოსებს. ეპისკოპოსები ხშირად სამხედრო ლაშქრობებს სარდლობდნენ. მიუხედავად გარეგნული განკერძოებულობისა, სამღვდელთა შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში, განსხვავებით ბიზანტიური და ასევე ქართული მართლმადიდებლობისა, საზოგადოებაში ვერ ჩამოყალიბდა მტკიცედ გამიჯნულ ფენად. ეს გამიჯვნა ხდება მე-16 საუკუნეში რეფორმაციის შედეგად.

ეკლესიის ერთ-ერთი განსაკუთრებული ფენა ბერობა იყო. ბერი თავისი სტატუსის მიხედვით საერო ცხოვრებას უპირისპირდებოდა, ცნობილი იყო, რომ იმ დროის საქართველოსა და ბიზანტიაში ბერები გამოირჩეოდნენ განდევნილობით, მეუღლებლობით. დასავლეთ ევროპაში კი დამკვიდრდა საერთო საცხოვრებლის მსგავსი მონასტრის ტიპი, სადაც ბერები სენაკების ნაცვლად საერთო საძინებელ ოთახებში ცხოვრობდნენ. მონასტერი გარე სამყაროს კედლით ემიჯნებოდა. ჩვეულებრივი საერო პირი ვერ შეაღწევდა მონასტერში. ბერებსაც მხოლოდ განსაზღვრული დროით შეეძლოთ მონასტიდან გამოსვლა, ისიც მონასტრისათვის საჭირო საქმეზე. მე-11, მე-12 საუკუნეებში მონასტერი სოფლის მიდამოებში განლაგებული, მტკიცე კარგად ორგანიზებულ არქიტექტურულ კომპლექსს წარმოადგენდა. იდეალური ბერი შუა საუკუნეების ლეგენდის მიხედვით უნდა განდგომოდა მშობლებს, მას უნდა გაეწყვიტა ყოველგვარი მიწიერი კავშირი და ბერულ თემს შეერთებოდა. ბერად აღკვეცას წინ უძღოდა ხანმოკლე გამოცდის პერიოდი, მოწაფეობის ხანა, ანუ ნოვიციატი. (ნოვიციუმი – მორჩილს ნიშნავდა). მორჩილად ყოფნის დროს პირს უფლება ჰქონდა ნებისმიერ დროს დაეტოვებინა სავანე და ერობას დაბრუნებოდა, ნოვიციუმი ნახევარ წელს გრძელდებოდა, შემდეგ პირი ბერი ხდებოდა, საზეიმოდ შეიმოსებოდა ბერულ სამოსში და სამუდამოდ ხდებოდა ბერი. ბერისთვის განსაზღვრული იყო ვალდებულებები, ესენი იყო მორჩილება, უანგარობა, უოჯახობა. ეს სამი პრინციპი განაპირობებდა მიწიერ ინტერესთა უგულვებელყოფას. ეს პრინციპები მე-6 საუკუნეში ჩამოყალიბდა წესდების „ოთხი სვეტის“ სახით: კერძო საკუთრებაზე უარის თქმა, შრომა, ერისგან განდგომა, და საკვების შეზღუდვა. ამ წესდების ავტორი ბენედიქტე ნურიელი იყო.

ასევე შუა საუკუნეებში გაჩნდა საეკლესიო კალენდარი, რომელიც ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი მოძრავი და უძრავი საეკლესიო დღესასწაულების არსებობას განსაზღვრავდა. დღესასწაულები დაკავშირებული იყო ქრისტესთან, ღვთისმშობელთან და სხვა წმინდანთა ცხოვრებასთან. ეკლესიამ შექმნა სისტემა წელიწადის დანაწევრებისა. რომელიც განმტკიცებული იყო ღვთისმსახურების განსაკუთრებული ფორმებით, ამა თუ იმ დღესასწაულისათვის დამახასიათებელი ცერემონიებით და წეს-ჩვეულებებით. (მაგ. აღდგომის დღესასწაულზე კვერცხების წითლად შეღებვა.). ეს ტრადიციები ღრმად იდგამდა ფესვებს საზოგადოების ცხოვრებაში. შუა საუკუნეების ადამიანებს ჰქონდათ რწმენა, რომ მარადისობა არსებობდა ცხოვრე-

ბის დაწყებამდე და ცხოვრების დამთავრების შემდეგ, ამიტომ მის წარმოდგენებზე ყოველთვის ბატონობდა დროისა და მარადისობის დაპირისპირება. ეს კი აიძულებდა ადამიანს დაენახა მიწიერი ყოფის წარმავლობა და გონების თვალი მიეპყრო უხრწნელი მარადისობისკენ. უგულვებელყო მიწიერი დრო და განუწყვეტილად ეფიქრა საიქიო კეთილდღეობაზე.

მოკლედ შუა საუკუნეების კულტურის ცენტრი ეკლესიაა და რელიგიური მსოფლმხედველობა მსჭვალავს ადამიანთა ყოფიერების ყველა შრეს. საეკლესიო რიტუალები საეკლესიო პირთა ცხოვრების წესი, მათი დამოკიდებულება ზოგადად სამყაროსადმი და კერძოდ ყოველდღიურობისადმი გადამდები ხდება საერო საზოგადოებისთვისაც. ამდენად შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპის კულტურა ორგანიზებულია ეკლესიის გარშემო.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აკაკი ყულიჯანიშვილი „კულტურის თეორია“. თბ. 2009წ.
2. ა. გურევიჩი „შუა საუკუნეების სამყარო: კულტურა და ცხოვრება“. (რუსულ ენაზე), მ.1990.
3. ფ. შლაიერმახერი „რელიგიის შესახებ“. მ. 1995წ. (რუსულ ენაზე).
4. ა. იასტრებიცკაია. შუა საუკუნეების დასავლეთი ევროპა. თბ.1981წ.
5. ბოლოგუშკინი ე. გ. „რელიგია როგორც სოციოკულტურული ფენომენი“. მ. 1993.
6. Bell D. The Cultural Contradiction of Capitalism. L., 1976.

Nana guliashvili

The Christian church in the sistem of middle ages' culture

Summary

The article is an attempt to comprehend the role and place of church in the european culture of middle ages on the basis of cultural analysis of church as a religious and social institute.

According to the world outlook of moddern philosophy, the middle ages defined as an intellectual crisis epoch. Disparity of this position, in the history of christianity, middle ages are considered as a stage improving of ethical value, persuasion and approaching human life to the truth. The church was a cultural center and religious ideology pierced whole society and human existence. Christian rituals, life of parish and their dependence upon the world extended and influenced over the secular society. As much as west-european culture of middle ages organized raund the Church.

ფილოსოფია და რელიგია

ნიკოლოზ ლოსკი

იესო ქრისტე

XIX-XX საუკუნეების რუსული რელიგიურ-ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია ნიკოლოზ ლოსკი (1870-1965). ამჟერად მკითხველს ვთავაზობთ ერთ პარაგრაფს მისი ცნობილი ტრაქტატიდან „დოსტოევსკი და მისი ქრისტიანული მსოფლმხედველობა“.

წიგნის წინასიტყვაობაში ავტორი წერს: „მითხრეს რომ მე უნდა დავწერო წიგნი ქრისტიანობაზე, რალაც კაცობრიობის „ქრისტიანობის გენიის“ მსგავსი. მე ვიცოდი, რომ ასეთი წიგნის დაწერა არ შემიძლია, რადგან არ გამაჩნია საკმარისი ცოდნა ქრისტიანობის შესახებ. მაგრამ მრავალი წლის განმავლობაში მე ვკითხულობდი და მერე ხელახლა ვკითხულობდი დოსტოევსკის, ვაკეთებდი ჩანაწერებს მისი უმნიშვნელოვანესი იდეების შესახებ... შემთავაზებულმა წინადადებათ აღმიძრა აზრი, რომ მე შემიძლია ქრისტიანობის სიდიადის და ღირსების წარმოჩენა დოსტოევსკის გენიის მეშვეობით. 1939 წელს ჩემი წიგნი დამთავრებული მქონდა, მაგრამ მისი რუსულ ენაზე გამოცემა შეუძლებელი გახდა, რადგან ომი დაიწყო“.

1942 წელს ლოსკის კათედრა შესთავაზეს ბრატისლავას უნივერსიტეტში; 1944 წელს გამოიცა დოსტოევსკის შესახებ მისი წიგნის სლოვაკური თარგმანი. რუსულ და სხვა ენებზე იგი მოგვიანებით გამოქვეყნდა.

აღსანიშნავია, რომ ქართული თარგმანის ფრაგმენტი, რომელსაც მკითხველს ვთავაზობთ, შეიცავს გენიალური მწერლის ზოგიერთ ფილოსოფიურ მედიტაციას, რომელიც ასევე აქამდე არ იყო ქართულად თარგმნილი.

აღამიანი, რომელიც მისიწრაფვის ღმერთისაკენ, როგორც აბსოლუტური სიკეთისაკენ, და სრული სიკეთით და სიმართლით ცხოვრება სურს, შემოფოთებით უფიქრდება კითხვას: შესაძლებელია თუ არა სიკეთის იდეალის განხორციელება დედამიწაზე? ამ კითხვაზე დადებით პასუხს ქრისტიანობა გვაძლევს ყველაზე დამაჯერებელი ფორმით. ამაშია მისი თავისებურება და სიდიადე. ეკლესიამ მხოლოდ განყენებული დოგატი კი არ შეიმუშავა იესო ქრისტეს ღმერთკაცობის შესახებ, არამედ იმაზეც იზრუნა, რომ იესო ქრისტეს, როგორც სრული სიკეთის ცხოვრების კონკრეტული შინაარსი განხორციელებულიყო ადამიანის ბუნებაში და მახლობელი გამხდარიყო თითოეული მორწმუნისათვის; მან მთელი კულტი გამსჭვალა ქრისტეს სახით, რომელიც ჩვენთვის არის „გზა და ჭეშმარიტება და სიცოცხლე“ (იოანე 14.6).

„ქრისტე იმიტომ მოვიდა დედამიწაზე – წერს დოსტოევსკი „ემმაკნი“-ს შენიშვნებში – რათა კაცობრიობამ გაიგოს, რომ ადამიანური სულის ბუნება შეიძლება გამოვლინდეს არა მარტო ზეციურ ბრწყინვალებაში, არამედ ხორციელ ცხოვრებაშიც და არა მხოლოდ ოცნებებსა და იდეალებში. ხრწნადი სხეულის განმღრთო-

ბით, ქრისტეს მიმდევრებმა მისი სახის სრულყოფილებისადმი მიბაძვით და მისი რეალური რწმენით, უსასტიკეს მარტვილობაში დაამოწმეს თუ რაოდენი ბედნიერების მატარებელია თავის თავში ეს სხეული.¹

პუშკინის საიუბილეო საღამოზე წარმოთქმულ მის სიტყვაზე კაველევის ღია წერილის პასუხად, რომელიც გამოქვეყნდა „ევროპის მაცნეში“ (1880 ნოემბერი) დოსტოევსკიმ თავის რვეულში ჩაიწერა აზრები ყოველგვარი დამახინჯებებისაგან დაცული ზნეობრიობის მყარ საფუძველზე. „თუკი ჩვენ არ გავგაჩნია ავტორიტეტი რწმენასა და ქრისტეში, მაშინ ყველაფერში ვცდებით. ზნეობრივი იდეები არსებობენ. ისინი რელიგიური გრძნობებისგან აღმოცენდებიან, მაგრამ მხოლოდ და მხოლოდ ლოგიკით გამართლება მათ არ ძალუძთ. იმ ნიადაგზე, რომელზეც თქვენ დგებართ, ყოველთვის დამარცხდებით. თქვენ მხოლოდ მაშინ არ დამარცხდებით, როცა აღიარებთ, რომ ზნეობრივი იდეები არსებობს (გრძნობებისგან, ქრისტესაგან), ხოლო იმის დამტკიცება, რომ ისინი ზნეობრივი არიან, არ შეიძლება (სხვა სამყაროსთან შეხება), განა ასევე ძალზედ მნიშვნელოვანი არ არის კაცობრიობას ჰქონდეს სხვა სამყაროსთან შეხების შეუვალი და მუდმივი რწმენა“.² იგივე აზრებს გამოთქვამს სტარეცი ზოსიმეც.

„ჭეშმარიტად ასეა, ამ დღუნიზე ჩვენ რალაცნაირად აქეთ-იქით დავეხეტებით და რომ არ გვედგას თვალწინ ქრისტეს ხატება, მაშინ თავგზა დაგვებნეოდა, დავიღუპებოდით, როგორც ეს დაემართა ადრე კაცობრიობას წარღვნის წინა პერიოდში. ამ სოფლად ჩვენ თვალთაგან მრავალი რამ არის დაფარული, მაგრამ ამის სანაცვლოდ ღმერთმა დაგვაჯილდოვა სხვა სამყაროსთან, ზესკნელთან ცოცხალი კავშირის იღუმალი სანუკვარი შეგრძნებით. ჩვენი გრძნობებისა და აზრების საწყისები აქ კი არა, არამედ სხვა სამყაროშია. სწორედ ამიტომ ამბობენ ფილოსოფოსები: ამქვეყნად შეუძლებელია საგანთა არსის წვდომა. ღმერთმა სხვა სამყაროდან წამოღებული თესლი მოაბნია დედამიწაზე და გააშენა ბალი თვისი. ყველაფერი ამოვიდა, რამაც შეძლო გახარება, რომელიც ცოცხალია და ცოცხლობს მხოლოდ და მხოლოდ სხვა იღუმალ სამყაროსთან შეხების შეგრძნებით. ხოლო თუ ეს გრძნობა შესუსტდა და გაქრა, მაშინ კვდება ისიც, რაც შენშია გადმონერგილი. სწორედ მაშინ ხდები ცხოვრებისადმი გულგრილი და შესაძლოა შეიძულო კიდევ ის.“ დოსტოევსკი, „ძმები კარამაზოვები“, 2002 წ. თარგმნა ვაჟა ახალაძემ, გვ. 269.

მხოლოდ იმ ადამიანებს ესმით სრულყოფილი ზნეობის აუცილებელი კავშირი ქრისტეს რწმენასთან, ვინც ბოლომდე გააცნობიერა პიროვნების აბსოლუტური იდეალი. უფლის საფუფეველის წევრობის ღირსი პირების განმღრთობა, „სხვა სამყაროსთან შეხება“, არის ამ წუთისოფელში უფლის სასუფეველის წინათგრძნობა.

ეკლესიის ყველა დიდი მამა, განსაკუთრებით კი აღმოსავლური ეკლესიის მამები, განღმრთობას ერთსულოვნად თვლიან სიცოცხლის საბოლოო მიზნად. მაგრამ წინარექრისტიანულმა ბერძნულმა აზრმაც გამოიმუშავა ეს იდეა. პლატონის მიხედვით სიცოცხლის აზრია „შეძლებისდაგვარად ღმერთთან მიმსგავსება“. (თეეტეტი). ზუსტად ასევე არისტოტოლესთანაც ღმერთი არის უმაღლესი მიზანი, რომლისადმიც მიისწრაფვის, რომლისადმიც ატრფიალებულია მთელი სამყარო. განსაკუთრებით ფართოდ გავრცელდა პლატონის სწავლება ღმერთთან მიმსგავ-

¹ „Записные тетради» Достоевского, 1935, стр. 155.

² Биография, Письма из записной книжки Достоевского, 1883, стр. 374.

სებაზე, როგორც სიცოცხლის მიზანზე: საკმარისია გავიხსენოთ ქრისტეს შობის შემდეგ I და II საუკუნეებში გვიანდელი პლატონიზმის წარმომადგენლები და განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი პლოტინი მისი მრავალრიცხოვანი მიმდევრებით.

ადამიანის განღმრთობის იდეალის განხორციელებისათვის საჭიროა მრავალი პირობა – სამყაროს თავისებური წყობა და ღმერთის მჭიდრო კავშირი სამყაროსთან. ამ პირობებს შორის უმნიშვნელოვანესია ღვთის განხორციელება ანუ თვით ღვთის ძის შესვლა სამყაროულ პროცესში, ძისა, რომელიც თავის ცხოვრებაში ქმნის და ახორციელებს აბსოლუტურად სრულყოფილი ადამიანურობის იდეას.

ღვთის ძე, საუკუნითგან არსებული ზეციური ადამიანი, რომელიც ზეციით გარდამოხდა მიწაზე და ხორცი შეისხა მიწიერი ადამიანის იესო ქრისტეს სახეში, სამყაროსთვის განხორციელებული სიკეთის მაგალითია, უფრო მეტი ხელმძღვანელია სიკეთის გზაზე, და რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, მადლისმიერი ზემოქმედებით მონაწილეობს ადამიანის ფერიცვალებაში, რომელმაც თავისუფლად შეიყვარა იგი და მისი აღორძინება სწყურია. აზრი, ქრისტეს ამ ნიშნელობის შესახებ განსაკუთრებით მკაფიოდ მოისახა დოსტოვესკის გონებაში მისი პირველი ცოლის გარდაცვალების დღეს, 1864 წლის 16 აპრილს.

„მაშა მაგიდაზე წევს. შევხვდებით კი ოდესმე მე და მაშა ისევ ერთმანეთს? ქრისტეს მცნებით შეიყვარო ადამიანი, ვითარცა თავი თვისი – შეუძლებელია. პიროვნულობის კანონი მიწას აჯაჭვებს. „მე“ წინააღმდეგობას უწევს. ეს მხოლოდ ერთს, ქრისტეს შეეძლო, მაგრამ ქრისტე მარადმყოფი იყო და დასაბამიერი იდეალი, რომელისკენაც მიისწრაფვის და უნდა მიისწრაფვოდეს ადამიანი. – ამასთან, ქრისტეს, როგორც **ადამიანის განხორციელებული იდეალის** გამოცხადების შემდეგ დღესავით ნათელი გახდა: პიროვნების უმაღლესი და საბოლოო განვითარება სწორედ იქამდე უნდა მივიდეს, რომ (განვითარების თვით უკანასკნელ ზღურბლზე, მიღწეული მიზნის თვით უმწვერვალეს პუნქტში) ადამიანმა აღმოაჩინოს, გააცნობიეროს და მთელი თავისი ბუნების ძალით ირწმუნოს: ყველაზე უზენაესი, რასაც ადამიანმა საკუთარი პიროვნულობა, თვისი **მე**-ს განვითარების სისრულე უნდა მოახმაროს, არის საკუთარი **მე**-ს განადგურება. მან რაღაცნაირად უნდა გაანადგუროს იგი, განუყოფლად და თავდავიწყებით გასცეს მთლიანად თითოეულისა და ყველასათვის. აი, ეს არის ქრისტეს სამოთხე. მთელი ისტორია, როგორც კაცობრიობის, ასევე თითოეულის, ცალკეული ადამიანისაც, სხვა არაფერია, თუ არა განვითარება, ბრძოლა, სწრაფვა მიზნებისკენ და მათი მიღწევა.

მაგრამ თუკი ეს მიზანი კაცობრიობისთვის ბოლოვადია (რომლის მიღწევის შემდეგ, მას უკვე აღარ სჭირდება გავითარება, ანუ რაიმეს მიღწევა, ბრძოლა, მთელი ადამიანური ცოდვით დაცემების მიუხედავად იდეალისკენ სწრაფვა_მაშასადამე, სიცოცხლე აღარ იქნება საჭირო),_მაშასადამე დედამიწაზე მცხოვრები ადამიანი არის მხოლოდ განვითარებადი არსება, ამდენად ის არ არის დასრულებული, არამედ გარდამავალია.

მაგრამ ასეთი დიადი მიზნის მიღწევას, ვფიქრობ, არავითარი აზრი არა აქვს, თუ მიზნის მიღწევისთანავე ყოველივე ქრება და უჩინარდება. ანუ, თუ მიზნის მიღწევის შემდეგაც ადამიანი არ განაგრძობს სიცოცხლეს.

მაშასადამე, არსებობს მომავალი, სამოთხისეული ცხოვრება.

როგორია ის, სად არის ის, რომელ პლანეტაზე, რომელ ცენტრში, ანუ საყოველთაო სინთეზის წიაღში, ანუ ღმერთში? – ჩვენ ეს არ ვიცით. ჩვენი მომავალი

არსების მხოლოდ ერთი ნიშანი თუ ვიცით, და იმ ნიშნის მიხედვით საკითხავია, შეიძლება თუ არა მას ისევ ეწოდოს ადამიანი? (შესაბამისად, წარმოდგენაც კი არა გვაქვს იმის შესახებ, როგორი არსებანი ვიქნებით) ეს ნიშანი ნაწინასწარმეტყველებია ქრისტეს მიერ – იგი წინასწარ გვეუწყა მთელი კაცობრიობის განვითარების დიადი და საბოლოო მიზნის მიერ, რომელიც ჩვენი ისტორიული არსებობის კანონის მიხედვით ხორციელად მოგვევლინა; აი ეს უწყება:

„აღდგომასა მას არცა იქორწინებოდიან და არცა განქორწინდნენ, არამედ ვითარცა ანგელოზნი ღმრთისანი, იყვნენ ცათა შინა“ (მათე, 22, 30),

ღრმად ნიშანდობლივი შეტყობინებაა

1. არც ცოლს ირთავენ და არც სარეცელს იყოფენ, რადგანაც თანამეცხედრე არაფერში აღარ არის საჭირო; განვითარება, მიზნების მიღწევა თაობათა ცვლის საშუალებით უკვე აღარ ხდება.

2. ქორწინება და დედაკაცთან სარეცელის გაზიარება ჰუმანიზმიდან უდიდესი გადახვევა გამოდის, წყვილის საფუძვლიანი გამოყოფა ყველასაგან (ძალიან ცოტაღა რჩება ყველასათვის) ოჯახი, ანუ ბუნების კანონი, და მაინც, არანორმალური, ეგოისტური ადამიანური მდგომარეობა, ამ სიტყვის სრული აზრით. ოჯახი – ეს არის ადამიანის უდიდესი სიწმინდე დედამიწაზე, რამეთუ ბუნების ამ კანონის გზით იგი აღწევს განვითარებას, (ანუ თაობათა მონაცვლეობას) მიზნებს. მაგრამ ამავე დროს ადამიანი, იმავე ბუნების კანონით, თავის მიზნების საბოლოო იდეალის სახელით მუდმივად უნდა უარყოფდეს მას (გაორება).

ანტიქრისტიები ცდებიან როცა ქრისტიანობის უარყოფას შემდეგ არგუმენტზე დაყრდნობით ცდილობენ: „თუ ქრისტიანობა ჭეშმარიტია, მაშინ რატომ არ დამკვიდრდა მისი სასუფეველი დედამიწაზე; ღვთაებმა რატომ იტანჯება ადამიანი, რატომ არ ხდებიან ადამიანები ერთმანეთისთვის ძმები?“

სრულიად გასაგებია, თუ რატომაც: იმიტომ, რომ ის არის ადამიანის მომავალი საბოლოო ცხოვრების იდეალი, ხოლო მიწიერ ცხოვრებაში ადამიანი გარდამავალ მდგომარეობაში იმყოფება. ის დამდეგი ცხოვრება კი იქნება, ოღონდ იქნება მიზნის მიღწევის შემდეგ, როცა ადამიანი ბუნების კანონების მიხედვით, საბოლოოდ გარდაისახება სხვა არსებად, რომელიც უკვე არც ქორწინდება და არც სარეცელს გაიყოფს.

3) თვით ქრისტე თავის მოძღვრებას ქადაგებდა როგორც იდეალს, და თვითონვე წინასწარმეტყველებდა, რომ ბრძოლა და განვითარება სამყაროს დასასრულამდე იქნება, ხოლო იქ კი სრულყოფილი ყოფიერება, სინთეზური, ნეტარი და სრული, რომლისთვისაც როგორც ჩანს „დრო აღარ იქნება“.

ეს შერწყმა სრული მე-სი, ანუ ცოდნისა და სინთეზისა ყველაფერთან – „შეიყვარე ყოველივე, როგორც საკუთარი თავი“ – ეს შეუძლებელია დედამიწაზე, რადგან ეწინააღმდეგება პიროვნების განვითარებისა და საბოლოო მიზნების კანონს, რომლითაც შეკრულია ადამიანი. შესაბამისად, ეს არ არის იდეალური კანონი, როგორც ანტიქრისტიები ამბობენ, არამედ ჩვენი იდეალის კანონია.

ამრიგად, ყველაფერი დამოკიდებულია იმაზე: მიღებულია თუ არა ქრისტე დედამიწაზე საბოლოო იდეალად, ანუ ქრისტიანულ რწმენაზე. რაკი ქრისტესი გწამს, მამ გწამს, რომ საუკუნოდ იცოცხლებ.

ასეთ შემთხვევაში მომავალი ცხოვრება ყველა მე-სთვისაც თუ არსებობს? ამბობენ ადამიანი ირღვევა და კვდება **სრულად**. ჩვენ კი ვიცით, სრული სიკვდილი არ არსებობს, – თუნდაც იმიტომ, რომ როგორც ფიზიკური მშობელი გადასცემს

საკუთარი პიროვნების ნაწილს თავის ნაშობ შვილს, ასევე ზნეობრივადც ადამიანებს უტოვებს თავის ხსოვნას (პანაშვიდებზე *მარადიული ხსოვნის ხსენება* ნიშანდობლივია) ანუ თავისი წარსული, მიწაზე ნაცხოვრები პიროვნების ნაწილით შედის კაცობრიობის მომავალ განვითარებაში. ჩვენ თვალსაჩინოდ ვხედავთ, რომ ადამიანის დიადი განმავითარებლების ხსოვნა ცოცხლობს კაცთა შორის. (ზუსტად ისევე, როგორც ცოცხლობს ამ განვითარების ბოროტმზრახველთა ხსოვნა) და მათთან მიმსგავსება უდიდესი ბედნიერებაა თვითონ ადამიანისთვისაც. მაშასადამე, ამ არსებათა ნაწილი სხეულებრივადც და გასულიერებული სახითაც შედის სხვა ადამიანებში. ქრისტე სრულად შევიდა კაცობრიობაში და ადამიანიც მიისწრაფვის *ქრისტეს მე-*დ, როგორც თავის იდეალად გარდასახვისაკენ.

ამის შემძლე ცხადად დაინახავს, რომ, ვინც მიწაზე მიაღწია ამ მიზანს, ყველა შევიდა მისი საბოლოო ბუნების შემადგენლობაში, ანუ ქრისტეში (ქრისტეს სინთეზური ბუნება საოცარია. ეს ხომ ღმერთის ბუნებაა, მაშასადამე, ქრისტე ღმერთის გამოსახულებაა (отражение) დედამიწაზე). როგორ აღსდგება მამინ თითოეული მე – საერთო სინთეზში, – ძნელი წარმოსადგენია.

მაგრამ ყოველი ცოცხალი, თვით მიზნის მიღწევამდე არ მომკვდარი და საბოლოო იდეალში ასახული უნდა გაცოცხლდეს საბოლოო, სინთეზურ, უსასრულო ცხოვრებაში. ისე, რომ არ შევწყვეტთ ყოველივესთან შერწყმულად ყოფნას, ჩვენ ვიქნებით პირნი, რომლებიც არც ცოლს ირთავენ, არც სარეცელს იყოფენ, და ვიქნებით სხვადასხვა ხარისხში. (მამაჩემის სახლში მრავალი სავანეა).

მამინ ყოველივე თავის თავს შეიგრძნობს და შეიცნობს. სამარადჟამოდ. მაგრამ როგორ მოხდება ეს, რა ფორმით, როგორი ბუნებით – მისი საბოლოო სახის წარმოადგენაც კი ძნელია ადამიანისათვის.

და ასე, ადამიანი დედამიწაზე მიისწრაფვის თვით მისივე ბუნების საპირისპირო იდეალისაკენ. როცა ადამიანს არ შეუსრულებია იდეალისკენ სწრაფვის კანონი, ანუ თავისი *მე სიყვარულით* მსხვეპრლად არ შეუწირავს ადამიანებისათვის, ან სხვა არსებისადმი (მე და მამა), ის განიცდის ტანჯვას და ეწოდა ამ მდგომარეობას ცოდვა. და ასე, ადამიანი უწყვეტად უნდა განიცდიდეს ტანჯვას, რომელიც უტოლდება აღსრულებული კანონის სამოთხისებურ ნეტარებას, ანუ მსხვეპრლს. აი, აქაა მიწიერი საპირისწონე. ეს რომ არა, დედამიწაზე სიცოცხლე უაზრობა იქნებოდა (ჰა?)

მატერიალისტების მოძღვრება – საყოველთაო უსიცოცხლობა (КОСНОСТЬ) და ნივთიერების მექანიზმი, მაშასადამე, სიკვდილი.

ჭეშმარიტი ფილოსოფიის მოძღვრება – უსიცოცხლობის დაძლევა, ანუ ცენტრი და სინთეზი სამყაროსი და მისი გარე გამოვლენის ფორმა – ნივთიერება ანუ ღმერთი, ანუ ცხოვრება დაუსრულებელი. „ეს აზრები დოსტოევსკიმ ჩაიწერა იმ დროს, როცა დაამთავრა „წერილები იატაკქვეშეთიდან“ და ემზადებოდა მისი მეორე ნაწილის დასაწერად. სწორედ ამ პერიოდში (როგორც ეს ნაჩვენებია მისი რელიგიური ცხოვრების შესახებ თავში) ადამიანში დაინახა ისეთი ყველგან შემღწევი ძალა ბოროტებისა, რომ მან შეიგნო სულისა და სხეულის სრული და სასწაულებრივი ფერიცვალების აუცილებლობა, ბოროტების დაძლევისა და სრული სიკეთის განხორციელებისათვის. ცვილილება იმდენად ღრმა უნდა იყოს, რომ სამოთხისებურ სრულყოფილებას მიღწეული პირი საკითხავია „შეიძლება თუ არა ისევე ადამიანად

ჩაითვალოს“,¹ მაგრამ არც ერთი მათგანი ამავე დროს საკუთარ თავისებურებას კი არ დაკარგავს, არამედ სრულად გამოავლენს თავის ინდივიდუალობას, როგორც ყველასათვის ღირებულს.

საკუთარ თავში ბოროტების დაძლევისათვის ფერიცვალება და ხელახლა შობა მოითხოვს იესო ქრისტესთან როგორც ხორცშესხმულ ლოგოსთან ადამიანის ინტიმურ ონტოლოგიურ (ყოფიერებით) კავშირს. სინამდვილეში ეგოისტური თავკერძობა ისე ღრმად აღწევს დაცემული ადამიანის მთელ ბუნებაში, რომ მისგან გამოსახსნელად არ არის საკმარისი მხედველობაში გქონდეს ქრისტეს ცხოვრების **მაგალითი**. ასევე აუცილებელია ქრისტეს ბუნებისა და სამყაროს კავშირი, რათა ქრისტეს მაღლისმიერი ძალა შეუუღლდეს ადამიანის ძალას, რომელიც თავისუფლებითა და სიყვარულით მისწრაფვის სიკეთისაკენ და მასთან თანაქმედებით აღასრულოს ადამიანის ფერიცვალება. ორი არსების ასეთი მჭიდრო კავშირი არის მათი ნაწილობრივი **ერთარსობა**. მაგრამ ადამიანის და ღმერთის ერთარსობა **შეუძლებელია**.² ამიტომ ყოვლადწმინდა სამების მეორე პირი, ლოგოსი სამყაროსთან მაღლისმიერ თანამშრომლობისათვის ხორციელი იქმნა, თავისთავში შეითვისა (υσвоил) ადამიანური ბუნება: როგორც ღმერთ-კაცი, ის თავისი ღვთაებრივი ბუნებით ერთარსია მამა-ღმერთისა და სულიწმიდისა, ხოლო თავისი ადამიანური ბუნებით ერთარსია კაცობრიობისა, იგი შუამდგომელია ღმერთისა და სამყაროს შორის.

თითოეული ადამიანის ერთარსობა ღმერთკაცთან ამავე დროს, არის ყველა ადამიანის ერთარსობა ერთმანეთთან. კაცობრიობა ერთიანი ორგანიზმია, რომლის სათავეში დგას ღმერთკაცი, იესო ქრისტე. ეკლესია, რომელსაც ხილულად ან უხილავად ეკუთვნის ყველა არსება, ვინც თავისუფლად და გულწრფელად მისწრაფვის სიკეთისაკენ, ქრისტიანული სწავლების მიხედვით არის ქრისტეს სხეული. რუსულ ლიტერატურაში ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ხომიაკოვმა.

დოსტოევსკის კარგად ესმოდა მთელი კაცობრიობის ონტოლოგიური ერთიანობის შესახებ სწავლების ჭეშმარიტება.

„მთელი შეცდომა „ქალთა საკითხისა“ – წერდა დოსტოევსკი 1880 წელს – იმაშია, რომ ყოფენ განუყოფელს. ცალ-ცალკე იღებენ ქალსა და მამაკაცს, მაშინ როცა ის არის ერთიანი, მთლიანი ორგანიზმი. „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“ და ასევე ადამიანი არის ერთიანი მთლიანი – კრებითი ორგანიზმი ბავშვებთან, შთამომავლებთან და წინაპრებთან და მთელ კაცობრიობასთან. ხოლო კანონის შექმნის დროს ჯერ მთელს გაყოფენ და მერე ერთმანეთისგან გამოყოფილი მისი შემადგენელი ელემენტებისათვის ცალ-ცალკე წერენ კანონებს. ეკლესია არ ყოფს“.

ქრისტიანული სწავლება ღმერთზე, პირად ინდივიდუალურ უკვდავებაზე ღვთის სასუფეველსა და მთელი კაცობრიობის ორგანულ ერთიანობაზე გულსინძობს აუცილებელ პირობას – აღიარებული იქნეს თითოეული პიროვნების აბსოლუტური ღირებულება და აბსოლუტური სიკეთის გზით სვლის მოვალეობები, რომელთაც განხორციელებს მხოლოდ ყველა არსებათა სიყვარულის საფუძველებზე. ქრისტიანული მსოფლგაგების დაკარგვა ადრე თუ გვიან გარდაუვალი ლოგიკური

¹ ამ საკითხზე იხილეთ ჩემი სტატია „აღდგომა ხორციელი“, «Путь», 1931.

² ონტოლოგიურ უფსკრულზე, რომელიც ქმნილ სამყაროს ყოფს შემოქმედისაგან, იხილეთ ჩემი სტატია „ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის შესახებ“, «Путь», №54, 1937.

აუცილებლობით მივა აბსოლუტური სრულყოფილების შესაძლებლობების უარყოფამდე, იდეალის დაცემამდე, პიროვნების შესახებ სულ უფრო დამამცირებელ სწავლებამდე და მისი აბსოლუტური უფლებების უარყოფამდე. ტრანსცენდენტური ღმერთის სასუფევლის უარყოფელი პოზიტივიზმი, „მეცნიერული ფილოსოფია“ შინაგანი აუცილებლობის ძალით გვაყენებს იდეალის სულ უფრო მზარდი დაქვეითების გზაზე. ამ მიმდინარეობების ზოგიერთი მამამთავარი ძალზედ კეთილშობილი ადამიანი იყო; ქრისტიანული მეტაფიზიკის უარყოფის შემდეგ, საკუთარ ცხოვრებაში, გონებასა და სინდისში მათ მხოლოდ არათანმიმდევრულობის წყალობით შეინარჩუნეს ზნეობრივი **პრინციპები**; მათ წინასწარ ვერ განჭვრიტეს, რომ მათი იდეური მემკვიდრეები ქრისტიანობის საფუძვლების უარყოფასთან ერთად უარყოფდნენ იქიდან გამომდინარე ზნეობრივი დასკვნებს და იმასაც ირწმუნებოდნენ, რომ მათი საყვარელი იდეების განხორციელებისათვის „ყველაფერი დასაშვებია“. გასაოცარია როგორ ნათლად წინასწარგანჭვრიტა ეს პროცესი დოსტოევსკიმ. ის გულისტკივილით ლაპარაკობდა იმის შესახებ, რომ მთელი ამ „მიღების, დარღვივნებისა და შტრაუსებისაგან“ რუსმა ყმაწვილებმა უკიდურესი დასკვნები გააკეთეს.

„მე ალბათ მეტყვიან – აგრძელებს დოსტოევსკი – რომ ეს ბატონები სრულიადაც არ ასწავლიან ბოროტმოქმედებას; რომ მაგალითად, შტრაუსს ქრისტე სძულს და თავისი ცხოვრების მიზნად გაუხდია ქრისტიანობის დაცინვა და განქიქება, მაგრამ მაინც მთლიანობაში ის ხელს უწყობს კაცობრიობის განღმრთობას და სწავლება მისი ამაღლებული და კეთილშობილია იმდენად, რომ მეტი აღარ შეიძლება. შესაძლოა ეს ყველაფერი ასეც არის, და თანამედროვე ევროპული პროგრესული აზროვნების ყველა წინამძღოლს დიადი და კაცთმოყვარე მიზნები აქვს, მაგრამ აი, რა მეჩვენება მე საეჭვოდ: თანამედროვეობის ამ დიად მასწავლებლებს მიეცით შესაძლებლობა ძველი საზოგადოება დაანგრეონ და ხელახლა ააშენონ, – აი, მაშინ დაიწყება ისეთი ბნელეთი, ისეთი ქაოსი, ისეთი უხეში, ბრმა და არაადამიანური შენება, რომ მთელი ეს გოდოლი ვიდრე აღშენებამდე დაინგრევა კაცობრიობის კრულვის სიმძიმისაგან. ქრისტეს უარყოფელი ადამიანის გონება შეიძლება წარმოუდგენელ შედეგებამდე მივიდეს. ეს აქსიომაა“.¹

ღმერთის ტრანსცენდენტური სასუფევლის უარყოფელნი, გონებას ფუჭი ოცნებებით კვებავენ, სძულთ რელიგია, როგორც ხალხის ოპიუმი, და დედამიწის კეთილმოწყობის რეალური საქმიდან მისი ჩამოშორება სურთ. სტარეცი ზოსიმა მათ პასუხობს: „თუ ჩვენ მეოცნებეები ვართ, თქვენ როდისღა ააშენებთ ახალ შენობას და თქვენ ჭკუაზე მოაწყობთ სამართლიან ცხოვრებას ქრისტეს დაუხმარებლადმეთქი? თუკი ესენი ამტკიცებენ, რომ, პირიქით, ერთიანობისკენ მისწრაფვიან, მაშინ ეს, ჭეშმარიტად სჯერად ყველაზე გულუბრყვილოებს. საკვირველია მათი გულუბრყვილობა. ნამდვილი მეოცნებეები ისინი არიან და არა ჩვენ. მათ ქრისტეს გარეშე სურთ სამართლიანი ცხოვრების შექმნა, მაგრამ ყველაფერი იმით დასრულდება, რომ ისინი სისხლით მორწყავენ ქვეყანას, რამეთუ სისხლი სისხლის წილ! მახვილის აღმმართველი მახვილით მოისპობა, ქრისტიანული მცნებები რომ არა, ადამიანები ერთმანეთს ამოჯუჯავდნენ, ბოლოს ორი კაციც რომ დარჩეს, ისინიც კი არ გაუფრთხილდებიან ერთმანეთს, ერთი მეორეს მოსპობს და მარტო დარჩენილი საკუთარ თავსაც მოუღებს ბოლოს“ („ძმები კარამაზოვები“, გვ. 266-267).

¹ „მწერლის დღიური“, 1893.

ჩვენი დრო არის დოსტოევსკის ამ წინასწარმეტყველების აღსრულების დასაწყისი. ყველგან ხელისუფლებას ხელთ იგდებს ის ხალხი, ვინც გააღმერთა სახელმწიფო, ერი, რასა, კომუნისტური კოლექტივი და მიაჩნია, რომ საკუთარი მიზნების მისაღწევად, მათთვის „ყველაფერი დასაშვებია“.

ღმერთის სასუფეველში აბსოლუტური სიკეთის ქრისტიანულ იდეალთან დაბრუნებაში შეიძლება მოიძებნოს საბოლოო კატასტროფიდან ხსნის ერთადერთი გზა. მხოლოდ ამ საფუძველზე შეიძლება აღიზარდოს ადამიანი ყველა პიროვნებისადმი პატივისცემასა და სიყვარულში, განთავისუფლდეს ცალმხრივი მოძღვრების ფანატიკური შეპრყობილობისაგან და ნაჩქარევი მცდელობისაგან, მათვე ნების საწინააღმდეგოდ, ხალხები გააკეთილშობილონ, დესპოტური რევოლუციური ძალადობის გზით. რაკი ეს ჭეშმარიტება შეიცნო, დოსტოევსკიმ თავის რომანებში დაიწყო მოძალადეთა მნილება და მიზნად დაისახა გამოეხატა ქრისტეს სახის მიმდევარი „დადებითად – მშვენიერი ადამიანი“.

Nicolai Lossky Jesus Christ

Summary

The translation is made from the following edition: Nicolai Lossky. Dostoevsky and his Christian world outlook. Moscow. 1998.

"Jesus Christ" by Nicolai Lossky's is one chapter of his volum "Dostoevsky and his Christian World outlook". There Lossky tries to analyse Dostoevsky's writings in the ethical-religious angle. The translation and forward is made by Irakli Brachuli.

მკვლრითი ალბომა

(III ლექცია ციკლიდან „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ“)¹

მართალია, სიკვდილის თემა უსასრულო განსჯის საგანია, მაგრამ ჩვენ შევეცდებით მის ცალკეულ ასპექტებს მხოლოდ მსუბუქად შევეხოთ.

პირველ რიგში, მსურს თქვენი ყურადღება ადამიანის მომავალი ბედისწერის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებაზე შევაჩერო. ღვთისმეტყველების ენაზე ამას „ესქატოლოგია“ ჰქვია (მომდინარეობს ბერძნული სიყვიდან „ესქატონ“, რაც დასასრულს ნიშნავს). ეს არის მოძღვრება ადამიანის ცხოვრებისეული გზის დასასრულის შესახებ.

ის უნივერსალური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, ფიზიკური სხეულის სიკვდილის შემდეგ გარკვეული სულიერი ბირთვი ნარჩუნდება და ადამიანი არ კვდება, უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობის პრიველეგია როდია მხოლოდ, არამედ იგი საყოველთაოდ და ფართოდ გავრცელებული წარმოდგენაა, მაგრამ ამით ყველაფერი როდია ნათქვამი. სულის უკვდავება, ჩვენი „მე“-ს დაურღვევლობა – ყოველივე ეს ადამიანური არსების ბუნებრივი სტრუქტურის ნაწილია, ეს ჩვენი ბუნებაა. ამის გამო ადამიანს საკუთარი თავის სრულიად განადგურება არაცნობიერად არ სჯერა. მას წარმოდგენაც კი არ შეუძლია იმისა თუ რა არის „არარა“, რადგანაც უკვდავების ცნობიერება მისი „მე“-ს, მისი საკუთარი პიროვნების ცენტრის კუთვნილებაა.

ჯერ კიდევ პლატონმა აჩვენა, რომ ირღვევა ის, რაც ნაწილებისაგან, სხვადასხვა ელემენტებისაგან არის შემდგარი. ამასთან ერთად, გასათვალისწინებელია ის, რომ ადამიანის შინაგანი სამყარო, როგორც ფილოსოფოსები ამბობენ, რაღაც „მწყობრი“ და მყარი ერთობაა, რომელიც ჩვენი „მე“-ს გარშემო ყალიბდება. არავითარი „საშენი აგურები“ არ არსებობს, რომელთაგანაც ის აიგება და რომელიც შესაძლებელია შემდეგ დაირღვეს და დაიფანტოს. ის მატერიალური ელემენტებიც კი რომელთაგან ჩვენი სხეულია შექმნილი გარკვეული ფიზიკო-ქიმიური და ბიოლოგიური პროცესების წყალობით ირღვევიან, მაგრამ საბოლოოდ თითოეული მათგანი უნივერსუმის წესრიგში საკუთარ ადგილს პოულობს. ამიტომაც, რომ იღებდნენ რა მსგავს იდეას კაცობრიობის უდიდესი გენიოსები თავ-თავიანთი პოზიციებიდან განიხილავდნენ და ამყარებდნენ მას. ვთქვათ, ფიზიკოსი მაქსველი, ცნობილი თეორიის ავტორი, რომელიც ენერჯის შესახებ თანამედროვე მოძღვრებაში ძალზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს, უკვდავების შესახებ მოძღვრებას საკუთარი მეცნიერული პოზიციებიდან ანვიტარებდა. ანალოგიურად იქცეოდა კვანტური თეორიის შემქმნელი შრედინგერი. ხოლო გოეთე ამ საიდუმლოებას საკუთარი თვალსაზრისიდან, შემოქმედი ადამიანის პიროვნული გამოცდილებიდან ეზიარა. ის ღრმად დარწმუნებული ამბობდა, რომ გარდაცვალების შემდეგ მისი

¹ თარგმნა, ბიბლიოგრაფია და შენიშვნები დაურთო კახა ქეცბაიამ.

სული მისი შემქმნელისაგან შემოქმედების ახალ ფორმას, რეალიზაციის ახალ ვარიაციას მიიღებდა.

ამიტომ ის რაც პლატონიდან და ძველი ინდური ტექსტებიდან მოყოლებული შრედინგერიტა და თანამედროვე ფილოსოფიური კონცეფციებით (განსაკუთრებით მედიცინის მიღწევების ფონზე, რომელმაც იმ ქვეყნიდან, საიდანაც აქამდე გზა არ მოდიოდა, ადამიანის მობრუნება ანუ რეანიმაცია შესაძლებელი გახადა) დამთავრებული უკვდავების შესახებ ითქვა, – ეს ყველაფერი ადამიანის ბუნებრივ მდგომარეობას ეხება და ამაში გასაკვირი არაფერია.

ამ შემთხვევაში ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული მოძღვრება ადამიანის ბუნების ფარგლებს გარეთ გადის. თუკი ყურადღებას მიაქცევთ მართლმადიდებლური სარწმუნოების სიმბოლოს – „მრწამსს,“ თქვენ იქ ვერ ნახავთ სიტყვებს: „მწამს სულის უკვდავება.“ ამჯერად მე გავრისკავ და ვიტყვი იმას, რომ ქრისტიანობას ეს არ სწამს. რადგანაც, როგორც სჩანს, ის მას იმდენად ბუნებრივად მიიჩნევს, რომ მრწამსში ამის შესახებ ზედმეტად მიიჩნევს საგანგებოდ ლაპარაკს. შეიძლება მას კიდევ დაემატოს: არ არის გამორიცხული, რომ უახლოეს მომავალში ცნობიერების მიერ საკუთარი სხეულებრიობის გადალახვის ეს ფაქტი, უკვე მეცნიერული შემეცნების მიერ ობიექტურად იქნას დადასტურებული.

ხოლო რწმენის სიმბოლოში ნათქვამია: „მოველი აღდგომასა მკვდრეთით და ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნისასა.“ აქ საუბარია არა სულის უკვდავებაზე, არამედ მასზე უფრო დიდ და აღმატებულ ფაქტზე, – მკვდრეთით აღდგომაზე. ამაში იყო და კვლავაც რჩება ქრისტიანული ესქატოლოგიის პრინციპული განსხვავება ყველა დანარჩენ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ესქატოლოგიისაგან, რადგანაც ქრისტიანული მოძღვრებისათვის ძვირფასია იმის ცოდნა, რომ ადამიანი განსაკუთრებული სახის არსებაა; რომ ღმერთმა მატერიაში ჩაასახლა უკვდავი სული; რომ სხეულის, ბუნების თამაში, – მატერიალური სამყაროს მრავალფეროვნება, კოსმოსის იმ ნაწილად იქცა რომელშიც უკვდავი სული ელვარებას. ინდური, ბერძნული ანდა რომელიმე სხვა ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის მიზანი მატერიისაგან განთავისუფლებაა, თუმცა ეს ხსნა და განთავისუფლება რაღაც მაცდუნებელია, ხიფათის შემცველია. ვფიქრობ, ახსნა არ სჭირდება იმას, რომ ჩვენი სხეული, მატერიალური ნაწილი ჩვენი უძლურია. ის ძალზე სუსტი და ცოდვებით დამძიმებულია, რომელიც ჩვენც გვაცდუნებს. საინტერესოა, რომ სხეულისაგან განთავისუფლებას რეანიმირებული ადამიანები ყოველთვის იხსენებენ როგორც უდიდესი სიმსუბუქის შეგრძნებას, როგორც მძიმე ტვირთის ჩამოსხნას თავიდან.

თუმცა ეკლესიური ცნობიერებისათვის ეს ყოველივე საქმის მხოლოდ ერთი მხარეა. სინამდვილეში ადამიანის სხეულისაგან განსვლა, გარდაცვალება არის არა მხოლოდ სხეულის კლანჭებისაგან განთავისუფლება, არამედ დამცრობილ მდგომარეობაში გადასვლა, რადგანაც ადამიანი თავიდანვე ჩაფიქრებულია, როგორც სამყაროს ყოფიერებაში ჩაწერილი და იქიდან ამოზრდილი არსება. „მე, სამყაროს კავშირი ვარ!“ – ამბობს პოეტი. ე. ი. ჩვენში ერთმანეთის გვერდით ცხოვრობს ფიზიკური სამყარო, ქიმიური, ბიოლოგიური და ყველა ელემენტი, რომლისგანაც უნივერსუმია შექმნილი. ყოველივე ამას კრავს უკვდავი სული. მისი მეშვეობით უკავშირდება ერთმანეთს ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნება. ქრისტიანული თვალზარისით ბერძნული გამოთქმის – "Sema-Somo", რაც ნიშნავს: „სხეული – საფლავია,“ გაყოფა შეცდომა იქნებოდა. სხეული, ამბობს პავლე მოციქული, სულიწმინდის ტაძარია, ხოლო რადგანაც ტაძარია, ე. ი. წმინდაა. რაც იმას ნიშნავს, რომ ბუნება,

– არა მხოლოდ რაღაც გამოცდაა ჩვენთვის, არამედ ისეთი რამ, რომელმაც უნდა დაგვამძიმოს, დოლაბივით ჩამოგვეკიდოს კისერზე იმისათვის, რომ შემდგომში ეს მძიმე ტვირთი თავიდან მოვიშოროთ და სული განთავისუფლდეს მისგან, ჩიტივით გაფრინდეს. არა, აქ რაღაც ამაზე უფრო დიდი ჩანაფიქრია. განსხვავებული არსება, პოეტურად თუ ვიტყვით, ბუნების მესია უნდა გახდეს.

ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსმა და ფსიქოლოგმა, უილიამ ჯეიმზმა გარდაცვლილი ადამიანების სულთან კონტაქტის დამყარების მრავალრიცხოვანი ფაქტები გაანალიზა. ამასთან დაკავშირებით მას მთელი რიგი ანგარიშებიც კი ჰქონდა (ეს ანგარიშები ჩვენი საუკუნის დასაწყისში რუსულ ენაზეც გამოდიოდა). საინტერესოა ის, რომ (მე არ შევაფასებ ამ ანგარიშებში მოტანილი ფაქტების უტყუარობას. ჯეიმზი უდიდესი მეცნიერი და ექსპერიმენტატორ-ფსიქოლოგი იყო) გარდაცვლილი ადამიანების სულთან კონტაქტში შესვლის დროს ჯეიმზი თავიდან ვერ იშორებდა აზრს იმის შესახებ, რომ ისინი რაღაცით განსაზღვრულები, დაზარალებულები არიან იმ აზრით, რომ უკვე ის არ არიან, რაც უწინ იყვნენ. ვფიქრობ, რომ ამას სხვადასხვანაირი ახსნა აქვს; ამასთანავე ამ ფაქტზე ღირს დაფიქრება.

ბიბლიაში ნათქვამია, რომ ღმერთი „გააღვიძებს საფლავში მძინარეთ“ (მდრ. დანიელი, 12. 2; ეფრემი, 5. 14; ესაია, 26,19). რას ნიშნავს „საფლავში მძინარეთ?“ ზოგიერთი პროტესტანტი ღვთისმეტყველი მიიჩნევს, რომ აქ გარდაცვალების შემდეგ ადამიანის სულის არაცნობიერი მდგომარეობის შესახებაა საუბარი. ბოლოს და ბოლოს შესაძლებელია ამ მოსაზრების გაზიარებაც, რადგანაც გარდაცვლილი ადამიანისათვის დრო ქრება, ყოველი შემთხვევისათვის სხვაგვარად მიედინება, მაგრამ ჩვენ სხვა მოწმობებიც გვაქვს.

არსებობს მოწმობა გარდაცვლილ მოშობელთა შესახებ, რომელთაც თავიანთი შვილები ახსოვთ. მე მრავალი შემთხვევა ვიცი იმისა, თუ როგორ აუწყა გარდაცვლილმა დედამ თავის შვილს მოსალოდნელი ხიფათი. გარდაცვლილებთან კონტაქტის დამადასურებელი უთვალავი საბუთები არსებობს. მსგავს ამბავს აღწერს კარლ გუსტავ იუნგი, ადამიანი რომელიც არ იყო მორწმუნე ქრისტიანი. ეს ფსიქიატრი, ფილოსოფოსი და თავისებური მსოფლმხედველობის ადამიანი საკუთარი ცხოვრების კონკრეტულ ფაქტს აღწერს.

ერთ-ერთ ავტობიოგრაფიულ წიგნში იუნგი დეტალურად აღწერს, თუ როგორ გამოეცხადა მას სიზმარში ერთ-ერთი გარდაცვლილი ნაცნობი, რომელმაც იგი ხელში აყვანა ილი წაიყვანა თავის სახლში, საკუთარ კაბინეტში შეიყვანა და რაღაც წიგნი ანახა. გამოღვიძების შემდეგ მან ყოველივე ამის შემოწმება გადაწყვიტა. იუნგი გარდაცვლილი ნაცნობის სახლში მივიდა. ქვრივმა იგი კაბინეტში შეუშვა, სადაც წიგნების მესამე თაროზე აღმოაჩინა წიგნი: „გარდაცვლილთა სსოვნა“ თუ რაღაც ამდაგვარი, რომელიც გარდაცვლილებს შეეხებოდა. იუნგი მიხვდა, რომ ეს ნიშანი იყო, შესაძლებელია ძალზე სუსტი და უნიჭო, მაგრამ ნიშანი რომლითაც გარდაცვლილი ნაცნობი იუნგს არწმუნებდა, რომ „მე ცოცხალი ვარ. მე ვარსებობ! აი შენ ამის ნიშანი.“

ცნობილი ბრწყინვალე ამერიკელი მწერალი კლაივ ს. ლუისი (გარდაიცვალა 1963 წელს) ომის დროს საავადმყოფოებში დადიოდა და ონკოლოგიური განყოფილების პაციენტებთან ლექციებს კითხულობდა. იქ ის კიბოთი დასნებოვნებულ დიდებული სულის ქალბატონს შეხვდა. ისინი მალე დამეგობრდნენ. მათ ერთმანეთთან უდიდესი სულიერი სიახლოვე ჰქონდათ. ცოტა ხნის შემდეგ ეს ქალბატონი ლუისის ცოლი გახდა. მათ ხუთ წელიწადზე მეტ ხანს არ დასცალადათ ერთად

ცხოვრება. უკვე ასაკში მყოფი ლუისისთვის მისი გარდაცვალება იმდენად დაუჯერებელი ამბავი იყო, რომ მან თავის დღიურში დაუჯერებელი ამბავი ჩაწერა, რომელიც მწერლის სიკვდილის შემდეგ გამოქვეყნდა. იმდენად უშველებელი იყო საყვარელ ადამიანთან განშორების განცდა, რომ მე ჯერ კიდევ არ ვიცი, ჰქონდათ თუ არა ადამიანებს მისი მდგომარეობის სააშკარაოზე გამზეურების უფლება. უცებ ეს ყველაფერი იმით დასრულდა, რომ ის მას გამოეცხადა. რაიმე ნიშანი კი არ მისცა, არამედ გამოეცხადა. ეს ენით აუწერელი განცდაა. ამ ამბავს უეჭველობას ის ფაქტი სძენს, რომ ლუისი თავშეკავებული სკეპტიკოსი იყო და არა ფანატიკოსი, ენთუზიასტი ან ფანტაზიორი.

ასე რომ, მთლიანობაში უარყოფა იმ შეხედულებისა, რომ გარდაცვლილებს გარკვეულ ფინალურ, ესქატოლოგიურ მომენტამდე საფლავეში სძინავთ შეუძლებელია. მით უფრო თუკი წმინდანთა შესახებ ვილაპარაკებთ. ისინი ასწლეულების შემდეგაც დიდ როლს ასრულებენ ადამიანთა ცხოვრებაში. არა მხოლოდ ხსოვნის, არამედ ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში მონაწილეობის სახით. თითქოს ორი სამყარო არსებობდეს (ამის შესახებ დანიელ ანდრეევი წერს. მასთან გვხვდება ე.წ. „ზეციური კრემლი“).

გარდაცვლილებთან კავშირი რეალურია. იგი კვლავ გრძელდება და ხორციელდება. გარდაცვლილები იქიდან ვარსკვლავებით ბრწყინავენ. ისინი ახალი სიცოცხლით იმოსებიან, მაგრამ არა წმინდა გონითი, უსხეულო სიცოცხლით, არამედ საბოლოოდ ისინი გარდაისახებიან, გარდასხეულდებიან, – გვეუბნება ჩვენ ბიბლია (დანიელი, 12. 2-3).

თქვენ ალბათ იკითხავთ, თუ რა არის გარდასხეულება? ეს სამყაროში ადამიანის ევოლუციის ახალი ეტაპია, იმიტომ რომ ევოლუციამ რამდენიმე მნიშვნელოვანი ეტაპი გაიარა. თავდაპირველად სტრუქტურის თავმოყრას ჰქონდა ადგილი. თქვენ გახსოვთ თუ როგორ არის ამის შესახებ ნათქვამი ბიბლიაში; რომ თავიდან უძრაობა იყო და სულიწმინდა იქცეოდა უსასრულობასა ზედა (შდრ. დაბადება, 1.2). ღმერთმა შექმნა ქაოსის საწინააღმდეგო სტრუქტურები. შემდეგ ის ამბობს: „და შვას წყალმა სული ცოცხალი“ (დაბადება, 1.20). იქმნება მანამდე სამყაროში არ არსებული ცოცხალი არსებები, რომლებიც კიდევ უფრო მეტად ეწინააღმდეგებიან ქაოსს და ბოლოს იქმნება ყველაზე გონიერი არსება, ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი, საკუთარი სხეულით მიწასათან დაკავშირებული, – ადამიანი. მან კიდევ უფრო მეტად უნდა მოაწესრიგოს ქაოსი, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის ყველაფერი. ადამიანისა და სამყაროს ევოლუციის საიდუმლო ბერკეტებს მხოლოდ მესიის გამოცხადება შემოატრიალებს. ადამიანი განვითარების ახალი ფაზისაკენ მიემართება, ოღონდ ამ შემთხვევაში სხეულებრიობა ბოლომდე არ არის უგულვებელყოფილი.

მოიქმნება პავლე გვეუბნება, რომ ადამიანი სულიერი სხეულით (გონითი სხეულით) – "Somo pneumaticon" შეიმოსება. რას ნიშნავს სულიერი სხეული? ამაზე გარკვეულ მინიშნებას ჩვენს წინაშე გადაშლილი სულიერ-სხეულებრივი რეალობა იძლევა. ამის შესახებ ასწავლიდნენ წმინდა მამები. ამას წინათ წმინდანთა დასში აყვანილმა წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვმა მთელი წიგნი დაწერა ამის შესახებ. მეც ხშირად გამიგონია კლინიკური სიკვდილგადატანილი ადამიანებისაგან, რომ ისინი მათი ყოფილი სხეულისგან სრულიად განსხვავებულ სხვა, გამჭვირვალე სხეულს ხედავენ, რომელსაც ადამიანის სხეულის მსგავსი ფორმა აქვს. ანუ მატერიალური სხეულის დარღვევის შემდეგ რაღაც მეორე, უფრო სიღრმისეული სხეული ნარჩუნ-

დება, რომელიც როგორც თესლი უნდა ჩაიდოს მიწაში, იმისათვის რომ მომავალში ახალი ფორმა წარმოშვას.

მაგრამ ეს არა უბრალო ბიოლოგიური ან ფსიქიკური ევოლუციაა, არამედ პირველ რიგში ეთიკური პროგრესია, იმიტომ რომ ადამიანის მომავალი ბედ-ილბალი დიდწილად იმით განისაზღვრება, თუ როგორი იყო მისი განვითარება წუთისოფელში, დედამიწაზე. ამიტომაც ადამიანის ქცევას, აზრებსა და სიტყვებს წუთისოფელში ყოფნისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. მას ჩვენ იურიდიული ტერმინოლოგიით – დასჯითა და წახალისებით ვერ განვიხილავთ. ასეთი ხედვა არასწორია. აქ საუბარი იმას შეეხება, რაც ჩვენი შინაგანი სამყაროდან მომდინარეობს, რითაც ჩვენ მოვდივართ. უჩვეულო მდგომარეობაში მოხვედრილ ადამიანს, რომელიც გამოსატყვის, ცხოვრებისა და მოქმედების ჩვეულ ფორმებს მოკლებულია, მხოლოდ მაშინ ძალუძს საკუთარი „მე“-ს შენარჩუნება, როცა ის სულიერებით აღსავსე და მდიდარია. მცირე სულიერი დიაპაზონის მქონე ადამიანი ჩვეული ცხოვრებისაგან განსხვავებულ მდგომარეობაში ჩავარდნილი ვერ ხვდება საკუთარი ტანჯვის მიზეზს. მან არ იცის რა ქნას. მისი სული ჯერ განუვითარებელია, ემბრიონია.

აი ახალა წარმოვიდგინოთ რა ემართება ადამიანს, როცა ის კვდება. მას თან მიაქვს მთელი ის სულიერი სიმდიდრე, რომელიც გააჩნია და რომელიც მან სააქაოზე დააგროვა. ეს ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგანაც ამისგან ყალიბდება ჩვენი პიროვნება და ამაზე ფიქრი, აქ და ამჟამად, არის საჭირო! რაც უფრო მეტი გაილო ადამიანმა, მით უფრო მდიდარი, ღრმა და ტევადია მისი სულის სივრცე. დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რამდენად სრულყოფილია ადამიანის სულიერი სამყარო მისი ამქვეყნიდან წასვლის ჟამს. ასე რომ ვინც სულიერად მდიდარია, – ის კი არ მოკვდა, არამედ ფიზიკურად და აგრძელებს მონაწილეობას სააქაოზე დარჩენილთა ცხოვრებაში.

ერთ სწავლულ ბიოლოგს ჰქონდა თეორია, რომ სუსტი, ჩამოუყალიბებელი და განუვითარებელი სულები, უფრო ძლიერი და განვითარებული სულების მიერ შთაინთქმებიან. მართალია ეს ძალზე სადაო თეორიაა, მაგრამ აქ სხვა მომენტი მნიშვნელოვანია, კერძოდ განწმენდის მომენტი. სხვა განზომილებაში გადასვლისას ადამიანის სული უნდა განიწმინდოს.

თუკი ის იწვის და იფერფლება, მაშინ რა რჩება მისგან? მსგავსად იმისა, თუ რა რჩება მაშინ, როდესაც ბოროტებას ნთქავს სულის ცეცხლი?

თუკი ჩვენს ცხოვრებაში არაფერი არ არის მხოლოდ მცირედის, ბოროტეულის გარდა, მაშინ ხიდან ჩამოვარდნილი ფოთოლოვით, მართლაც, გაქრება ყველაფერი, და უეცრად მოგვეჩვენება, რომ ხეც კი არ არის ნამდვილი, არამედ რალაც მისი მსგავსია.

ამიტომაც პარადოქსია, მაგრამ ჭეშმარიტებაა პლატონის ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ცხოვრება სიკვდილისათვის მზადებაა მხოლოდ. ამ აზრის პირდაპირ მიღება არ შეიძლება, მაგრამ გარკვეული ჭეშმარიტება მასში არის. ბოლოს და ბოლოს ჩვენ არ ვიცით რომ ერთხელაც იქნება და სიკვდილი მოვა? ვიცით! ნუთუ ადამიანმა არ უდა იფიქროს იმაზე, რაც მას მოელის? უნდა იფიქროს! მოაზროვნე ადამიანისათვის ეს ბუნებრივია.

ჩვენ სრულებითაც არ ვართ ვალდებული, რომ სიკვდილთან დაკავშირებული ყველა დეტალი ვიცოდეთ, – ეს უშედეგოა. იმქვეყნიურ სამყაროზე შუა საუკუნეებში მთელი რიგი სურათები იქმნებოდა! მაშინ მათთვის დიდი ყურადღება არ მიუქცევიათ. მიაჩნდათ, რომ სულ ერთია, ეს ყველაფერი სიმბოლური და პირო-

ბითია. ხოლო როცა დანტემ მიღმური სამყარო და მასში მის თანამედროვეთა სულელების მარადიული ტრაგედია გამოსახა, მხოლოდ მაშინ მიაქცევს ყოველივე ამას საგანგებო ყურადღება. გეუბნებით მე თქვენ, რომ ძნელია, თითქმის შეუძლებელია ადამიანური სიტყვების პოვნა მიღმური რეალობის ადეკვატურად გამოსახატავად. მთავარია, რომ ჩვენ უკდავნი ვართ და მნიშვნელოვანია გვახსოვდეს მომავალი საუკუნო ცხოვრება. რაც არის არა მხოლოდ ჩვენი წინაპრები, არა რალაც ძაფები, რომელიც მომავლისაკენ გვეწევა, არამედ ეს ყველაფერი მთლიანობაში ვართ ჩვენ, მთელი კაცობრიობა.

პასტერნაკის ერთ-ერთი გმირი მახსენდება, რომელიც განსჯიდა, თუ სად მიდიან ეს მილიარდობით გარდაცვლილი ადამიანები? რა ემართება მათ? მე ვფიქრობ, რომ პასტერნაკის ეს გმირი სრულებით არ არის მართალი იმიტომ, რომ სამყაროს ზომები ცუდად წარმოდგენია. თუკი ერთად შევკრებდით ყველა იმ ადამიანს, რომლებიც ოდესმე ჩვენს პლანეტაზე ცხოვრობდნენ, და ასე ვთქვათ, მათ ერთ რეზერვუარში მოვათავსებდით, ისინი ერთ-ერთი გალაქტიკის მეათედსაც კი არ დაიკავებდნენ. სამყარო იმიტომ არის უზარმაზარი, რომ იგი გონიერი არსებისათვის, კაცობრიბისათვის წინასწარ არის მომზადებული. ის ჯერ კიდევ დაუსახლებელი უზარმაზარი სახლია. ამიტომ ჩვენთვის ჯერ ადრეა ლაპარაკი სამყაროს სივიწროვის შესახებ; იმის შესახებ მსჯელობა, რომ შემოქმედს ჩვენთვის ადგილი არ ექნება. ტყუილუბრალოდ კი არ ამბობს უფალი იესო ქრისტე, რომ „ამისჩემის სახლში ბევრი სავანია“ (იოანე, 14.2).

და ბოლოს, უკანასკნელი პრაქტიკული საკითხი: როგორ მოვემზადოთ სიკვდილისათვის? როგორი მიმართება უნდა ვიქონიოთ ადამიანებთან, რომლებიც განწირულნი არიან ან ჯერ კიდევ სასიკვდილო სარეცელზე იმყოფებიან? უნდა ვუთხრათ თუ არა ადამიანს, რომ ის ვერ განიკურნება და მოკდება? საკითხი ძალზე აბსტრაქტულადაა დაყენებული. აქ ბევრი რამ იმაზეა დამოკიდებული, თუ ვინ არის ეს ადამიანი და ვინ იღებს ამის შესახებ გადაწყვეტილებას. მართალია არანაირ მედიცინას არ ძალუძს თქვას, რომ ადამიანი განწირულია, მაგრამ ადამიანმა პრინციპში მაინც უნდა იცოდეს რა ხდება მის თავს. რატომ? იმიტომ, რომ შინაგანად, ცნობიერებით, ლოცვითა და მიტევებით მოემზადოს.

დიდი უკმაყოფილების გრძნობა და განგაში გამოიწვია ჩემში საავადმყოფოში ჩემს თვალწინ ადამიანის მოულოდნელმა გარდაცვალებამ, რომელიც ცოტა ხნის წინ სულ სხვა რამეზე მესაუბრებოდა. მე მომეჩვენა, რომ ეს სულიერი თვალსაზრისით არასრულყოფილებაა, იმის გამო რომ ადამიანი მზად არ იყო ამისათვის. შემდეგ მე მასთან დავრჩი და ლოცვებს ვუკითხავდი, ვიცოდი რა, რომ მის სულს ეს ესმოდა.

მოუდის წიგნში ტიბეტურ „მკვდართა წიგნზე“ საუბარი. მისი იდეები რა თქმა უნდა, ჩვენთვის მიუღებელია, მაგრამ ამ ტექსტებს გარდაცვლილებს უკითხავდნენ, იმისათვის რომ მათ მოესმინათ და გაეგოთ ის, რაც დაემართათ. თითქოს ადამიანებს ძველ გამოცდილებას გადასცემდნენ, რომლითაც მათ მიანიშნებდნენ მიღმურ რეალობაში მიმავალი გზის შესახებ, რათა მიწიერებას მოწყვეტილნი შოკურ მდგომარეობაში და სრულ გაუგებრობაში არ აღმოჩენილიყვნენ. ამ შემთხვევაში გარდაცვლილი ადამიანის სული აზრზე მოდის და აცნობიერებს, რომ მას რალაც უჩვეულო რამ დაემართა. მას კარნახობენ, რომ ეს ყველაფერი კანონზომიერებაა. ამიტომ ვუგალობთ ჩვენ გარდაცვლილებს ტაძარში. ეს ლოცვა გარდაცვლილ ადამიანზეა. ამ დროს მისი სული სადღაც ახლოს იმყოფება.

მრავალწლიანი პრაქტიკიდან გამომდინარე შემიძლია გითხრა, თუ რამდენად განსხვავებულია ადამიანთა ხვედრი, რადგანაც ზოგიერთ მათგანზე, მიხედვად იმისა ახლობელია თუ შორეული, ლოცვის აღვლენისას დიდი სიმსუბუქე და ამაღლებული განწყობა ისადგურებს გულში. ხოლო ზოგიერთის შემთხვევაში რაღაც სიმძიმე გაწვება, თითქოს რაღაც ძალა ხელის შეშლას ლამობს და გეწინააღმდეგება. თითქოს გრძნობ როგორ წვალობს და იტანჯება მისი სული.

ე. ი. ადამიანს უნდა ვუთხრათ სიკვდილის მოახლოების შესახებ, მაგრამ თუკი თქვენ ხედავთ, ადამიანი იმდენად ხისტია, რომ იგი ამ სიმართლეს ვერ აიტანს, არ არის საჭირო მისი მოტყუება, არამედ ამის შესახებ მას სხვანაირად უნდა ვუთხრათ. სოკრატეს მსგავსად, რომელმაც სიკვდილის წინ მისთვის მოქვეითინე ადამიანებს უთხრა: „რატომ ტირით თქვენ, ნუთუ არ უწყით, რომ მე უფრო ადრე ვიყავი სიკვდილმისჯილი, რომ ადრე თუ გვიან ყველანი დავიხოცებით.“

მართლაც ძალზე ბევრს მიაღწია შუა საუკუნეების ადამიანმა როცა სიკვდილის კულტურა ისწავლა. როდესაც მომაკვდავთან შვილები, ნათესავები და ახლობლები მიდიოდნენ და ანთებული სანთლებით სულთათანას კითხვით ემშვიდობებოდნენ მას, ის ამ წუთების სიწმინდესა და მნიშვნელობას იგებდა. აქ ის მაქვს მხედველობაში, რომ საავადმყოფოშიც კი შესაძლებელია სიკვდილისადმი წმინდა, განსხვავებული მიმართების ქონა. რადგანაც სამედიცინო ხელსაწყოებისა და ინსტრუმენტების ფონზე იკარგება მისი წმინდა ხასიათი. საბოლოოდ კი უნდა ითქვას, რომ რამდენადაც განსულიერებული და სრული იქნება ჩვენი მიწიერი ცხოვრება აქ და ამჟამად, მით უფრო თავისუფლად და მშვიდად შევეგებებით ამ გარდასახვას.

სინამდვილეში ადამიანი მარადიულობის გრძნობის მატარებელია. მკვდრებით აღდგომა ჯერ კიდევ აქაურ ცხოვრებაშია ჩადებული. ამისათვის ჩვენმა პიროვნებამ ზნეობრივი სრულყოფა უნდა განიცადოს, გახდეს სრულყოფილი, მხოლოდ ამის შემდეგ მიეცემა მას მომავალი ცხოვრების საშუალება. მაგრამ ეს უნდა იყოს პიროვნება! და არა ბოროტებით დამძიმებული რაღაც ჩანასახი. საბოლოოდ დღეები, საათები და წუთები ჩვენთვის უცნობია. ამის ცოდნა კიდევ უფრო გააუფასურებდა ჩვენს ცხოვრებას. უნდა გესმოდეს, რომ ყოველი საათი, წუთი და წამი ღმერთის საჩუქარია იმისათვის, რომ მარადიულობას ვემსახუროთ.

სიკეთისაკენ მოწოდება იმავდროულად მარადიულობისაკენ მოწოდებაცაა. თუკი ჩვენი სული საკმარისად იქნება მზად ამისათვის, მაშინ უკანასკნელი ჟამის დადგომისას ის ადვილად გადალახავს იმ წინააღმდეგობებს, რომელიც ჩვენ სხვა სამყაროსაგან გვაშორებს. ნათელი აზროვნების ქონის შემთხვევაში ჩვილს თავისი დაბადება, ალბათ, გარდაცვალება ეგონებოდა, რადგანაც ბავშვის დაბადება აგონიას ჰგავს. ოღონდ ამ აგონიის იქით ახალი ცხოვრება იწყება. სწორედ ანალოგიურად, ჩვენი გარდაცვალების იქით, ახალი ცხოვრება – მარადიულობა დგას.

მე ვიცნობდი ადამიანებს, რომელთაც სიკვდილის შიში არ ჰქონდათ. ყოველი მათგანი საკუთარ მოვალეობას დედამიწაზე შესრულებულად მიიჩნევდა იმიტომ, რომ მათ მაქსიმალურად გაიღეს ის, რისი გაღებაც შეიძლებოდა და ამან გვაჩვენა გარდაცვალებისათვის მათი მოწიფულობა და მზაობა, – როგორც ნაყოფი, რომელიც შესაძლებელია აწ უკვე მშვიდად ჩამოვარდეს ხიდან.

შემოქმედების, კეთილ საქმეთა ქმნისა და მოყვასისადმი თავანწირვის შუქზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სინამდვილეში სიკვდილი არ არსებობს. ჩვენ მატერიალურ სამყაროში არამატერიალური სამყაროსათვის, მარადიულობისათვის

ვილწვით. ისეთი სასწაული, როგორც ადამიანური პიროვნებაა ღმერთის უზარმაზარ კოსმიურ მეურნეობაში უკვალოდ არ იკარგება. მასში ყველა და ყველაფერია ჩართული. ყველაფერს თავისი დრო აქვს. ამიტომ ჩვენ ვამბობთ: „მოველი აღდგომასა მკვდრებით და ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნისასა. ამინ.“

ბიბლიოგრაფია და შენიშვნები

- თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Александр Мень, Тайна жизни и смерти, лекции, проповеди, беседы. М.2005. გვ. 95-115. თარგმანის შესრულებასთან დაკავშირებული საკითხები მთარგმნელის მიერ შეთანხმებულია ალ. მენის სახელობის ფონდის ხელმძღვანელობასთან, პავლე მენტან (ალ. მენის ძმა) და ნატალია გრიგორენკო მენტან (ალ. მანის მეუღლე) რომლებიც საავტორო უფლებების მფლობელები არიან.
- XX საუკუნის 90-იან წლებში რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემაზე მენის მიერ წაკითხული მრავალრიცხოვანი ლექციებიდან გამორჩეულია ლექციების ციკლი სახელწოდებით „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ.“ წარმოდგენილი თარგმანი ამ ციკლის III ლექციაა, რომელიც ალ. მენმა 1990 წლის 20 თებერვალს წაიკითხა მოსკოვში, სერაფიმოვიჩის სახელობის კულტურის სახლში. ამ ლექციით იგი აგრძელებს ვლ. სოლოვიოვის, ნ. ბერდიაევის, პ. ფლორენსკის, დიმ. მერეჟკოვსკის, ვიარ. ივანოვისა და საერთოდ რუსული რელიგიური ფილოსოფიის საუკეთესო ტრადიციებს. მკვდრებით აღდგომაზე, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის ღერძია, მენს ძალზე ბევრი აქვს დაწერილი (ლექციები, გამოკვლევები) და ნათქვამი (მრავალრიცხოვანი ქადაგებები, საუბრები). მათ შორის წინამდებარე ლექცია გამორჩეულია იმით, რომ მენი ცდილობს ეს ძალზე რთული და ლოგიკურად წინააღმდეგობრივი საკითხი ფართო მასებისათვის გასაგებ ენაზე წარმოადგინოს (თუ რამდენად ახერხებს იგი ამას ეს მკითხველმა უნდა შეაფასოს). მენის აზრით, სახარების (და არა მარტო სახარების, მთლიანად ბიბლიის) მთელი რიგი პასაჟები ხშირ შემთხვევაში გაუგებარია ინტელექტუალთათვისაც კი. ამიტომ საჭიროა მათი ინტერპრეტაცია ყველასათვის გასაგებ ენაზე. ჩვენ ვიცით, რომ არსებობს ამგვარი ინტერპრეტაციების დიდი ოდენობა წმ. მამების მიერ შესრულებული. ამ შემთხვევაში სავსებით კანონზომიერია ვიკითხოთ: კიდევ რა საჭიროა სხვა ტიპის განმარტებები. მსგავსი რამ ხომ არ მიგვიყვანს ერესამდე და სხვა. ასეთ ვითარებაში მენის მოღვაწეობა სარისკოა, მაგრამ ის ამ რისკს არ ერიდება, რის გამოც სასულიერო წრეების წყრომას იმსახურებს. თუმცა ამას ის ყურს ნაკლებად უგდებს და წარმატებით აგრძელებს თავის საქმიანობას (რაც ერთ-ერთი ვერსიით მისი ტრაგიკული სიკვდილის მიზეზად არის მიჩნეული). წმინდა წერილის ინტერპრეტირებისას იგი ორიგინალურ ხერხს მიმართავს. თავდაპირველად მკითხველს დიალოგურ სივრცეს უქმნის და მისთვის გასაგებ ენაზე აცნობს პრობლემატიკას, მის ისტორიას და ყველა შესაძლო მოსაზრებას (ხშირად ლოგიკური თვალსაზრისით აბსურდულსაც კი) მის შესახებ. ამ შემთხვევაში არ ერიდება ე. წ. „წარმართი“ ავტორების მოხმობასაც კი. მაგ. სოკ-

რატე, პლატონი, არისტოტელე და სხვა. მენის აზრით, სიბრძნე ერთიანი და მთლიანია, ამიტომაც აბსურდულია საერო სიბრძნეზე უარის თქმა. იგი აჩვენებს თუ როგორ უნდა იქნეს გამოყენებული საერო სიბრძნე რელიგიური პრობლემების იტერპრეტაციისა და ანალიზის დროს და პირიქით. ამიტომაც მოაქვს მას მოციქულებისა და წმ. მამათა გამონათქვამებთან ერთად მაქსველის, შრედინგერის, იუნგის და სხვათა ნააზრევი, რომელსაც ის ბრწყინვალედ უსადაგებს თავის მთავარ სათქმელს და ასე მიიკვლევს გზას ადამიანთა გულებისაკენ.

- **მაქსველი** – (1831-1879) შოტლანდიური წარმოშობის ბრიტანელი ფიზიკოსი და მათემატიკოსი. თანამედროვე ელექტროდინამიკის ფუძემდებელი. ფერთა რაოდენობრივი თეორიისა და ფერადი ფოტოგრაფიის პრინციპის ავტორი. საკუთარი მეცნიერული პოზიციებიდან ასაბუთებდა სულის უკვდავების თეორიას.
- **შრედინგერი** – (1887-1961) ავსტრიელი ფიზიკოს-თეორეტიკოსი. კვანტური მექანიკის ერთ-ერთი ავტორი. ნობელის პრემიის ლაურეატი ფიზიკის დარგში. მატერიის შესახებ ტალღური თეორიის ავტორი. მან ერთ-ერთმა პირველმა მიუთითა ფიზიკისათვის მეტაფიზიკის მნიშვნელობაზე, რადგანაც მიაჩნდა, რომ მეტაფიზიკური აზროვნება აუცილებელია მრავალი ფუნდამენტური პრობლემის სწორად გააზრებისათვის. ამიტომაც იმსახურებს მენის ყურადღებას.
- **ჟეიმზი, უილიამ** – (1842-1910) ცნობილი ამერიკელი ფილოსოფოსი და ფსიქოლოგი. პრაგმატიზმისა და ფუნქციონალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი. ამერიკაში სპირიტისტული საზოგადოების დამაარსებელი და პირველი პრეზიდენტი. საინტერესო შრომები აქვს რელიგიის ფილოსოფიასა და რელიგიის ფსიქოლოგიაში. ამ მხრივ მისი მთავარი ნაშრომია „რელიგიური ცდის მრავალფეროვნება.“ მას სწამდა მიღმური რეალობის არსებობა და გარდაცვლილი ადამიანთა სულებთან კავშირის შესაძლებლობა. იყო ჰარვარდის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი (1872-1907 წ.წ.). ცდილობდა რელიგიის პრაგმატისტულ დაფუძნებას, რომლის ამოსავალი დებულება არის ის, რომ „რელიგიური ცდა“ ადამიანური ცდის მოუცილებელი კომპონენტია, ხოლო რელიგიური ღირებულებების გარეშე წარმოუდგენელია ადამიანის ცხოვრება. მისთვის მიუღებელია ისეთი ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური თეორია, რომელიც ღმერთის არსებობას ეჭვს ქვეშ აყენებს. რაც შეეხება რელიგიას, იგი ადამიანის პიროვნული ცხოვრების ფუნდამენტური ელემენტია. იგი ცდისეული ადამიანის, პიროვნების გრძნობებისა და განცდების იდუმალი ერთობლიობაა (ამის შესახებ ვრცლად იხ. კახა ქეცბაია, „უილიამ ჯეიმზი რელიგიის შესახებ,“ კრ. „ფილოსოფიური ძიებანი,“ ტ. 5. თბ., 2001; კახა ქეცბაია, „ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის დიალოგი უილიამ ჯეიმზის პრაგმატიზმის ფარგლებში,“ კრ. „ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა,“ თბ., 2007).
- **იუნგი** – (1875-1961) მსოფლიოში ცნობილი შვეიცარიელი ფსიქიატრი, სიღრმისეული და ანალიტიკური ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულების ფუძემდებელი. ცნობილია მისი ფსიქოლოგიური ტიპებისა და კოლექტიური არაცნობიერის თეორია, ამ უკანასკნელიდან იღებს სათავეს იუნგის კულტუროლოგიური და რელიგიური პრობლემებით დაინტერესება. თუმცა

იგი მორწმუნე ადამიანი არ ყოფილა, მაგრამ მისმა გამოკვლევებმა დიდი გავლენა იქონია მითოსური არქეტიპებისა და მრავალი რელიგიათმცოდნეობითი საკითხის გასაღების პოვნაში (ამჟამად მისი გავლენა რელიგიის ისეთ მკვლევარებზე, როგორებიც არიან კ. კერენი და მ. ელიადე). მენის მიერ მოყვანილი იუგთან დაკავშირებული დეტალი იმაზე მიუთითებს, რომ ხშირად ურწმუნო ადამიანებიც კი შეიძლება გახდნენ ისეთი ფაქტების მოწმენი, რომლებიც ამჟამად მიუთითებს სულის უკვდავებაზე, იმ ფაქტზე, რომ ზოგჯერ გარდაცვლილი ადამიანი გვაძლევს ნიშანს და გვარწმუნებს საკუთარ არსებობაში.

- **ლუისი, სტივ კლაივ** – (1898-1963) ბრიტანული წარმოშობის ამერიკელი მწერალი, სწავლული და ღვთისმეტყველი. ცნობილია თავისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომებით შუასაუკუნეებისდრინდელი ლიტერატურისა და ქრისტიანული აპოლოგეტიკის სფეროში. ავტორია მთელი რიგი რელიგიური წიგნებისა. მისი წიგნი „უბრალოდ ქრისტიანობა“ თარგნულია ქართულ ენაზეც. მენს სულის უკვდავების საილუსტრაციოდ მოჰყავს ლუისის ცხოვრების ის ეპიზოდი, როდესაც მას საყვარელი გარდაცვლილი ადამიანი გამოეცხადა.
- **ანდრეევი, დანიელ** – (1906-1959) რუსი პოეტი, მწერალი. მის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემატიკას. ამ შემთხვევაში კი ალ. მენი გულისხმობს მისი მოგონებების კრებულს სახელწოდებით „მოგზაურობა ზეციური კრემლისაკენ.“ თუმცა ორი სამყაროს არსებობის იდეა ანდრეევამდე დიდი ხნით ადრე იყო ცნობილი, მაგრამ მენს მისი პოეტური ხედვა იზიდავს და ამიტომაც მოაქვს წარმოდგენილ ტექსში.
- **პასტერნაკის** ერთ-ერთი გმირის მსგავს მოსაზრებებს დღესაც ხშირად შევხვდებით ხალხში. საკითხი შეეხება იმას, თუ როგორ დაიტევს განკითხვის დღეს მკვდრეთით აღმდგარ ადამიანთა კოლოსალურ რაოდენობას დედამიწა. რაზეც მენის პასუხი ასეთია: „ჩვენთვის ჯერ ადრეა ლაპარაკი სამყაროს სივიწროვის შესახებ; იმის შესახებ მსჯელობა, რომ შემოქმედს ჩვენთვის ადგილი არ ექნება. ტყუილუბრალოდ კი არ ამბობს უფალი იესო ქრისტე, რომ „მამის ჩემის სახლში ბევრი სავანია. ასე რომ არა განა გეტყოდით თქვენ: მივდივარ, რათა ადგილი გაგიმზადოთ-მეთქი?“ (იოანე, 14.2). ასე რომ რელიგიური თვალსაზრისით მსგავსი გულუბრყვილო მოსაზრება მავანთა სულიერ სიბეცეს უნდა დავაბრალოთ.
- **დოქტორი მოუდი** (პრესვიტერიანული ეკლესიის წარმომადგენელი) ცნობილია მისი წიგნით „სიცოცხლე სიცოცხლის შემდეგ.“ იგი კლინიკური სიკვდილის იმ ფაქტებზეა აგებული, რომლის მოწმეც თავად ავტორი იყო. მასში პარაფსიქოლოგიური და ოკულტისტური ლიტერატურისაგან გვერდის ავლით საუბარია სულის მდგომარეობაზე გარდაცვალების შემდგომ. დოქტორ მოუდის მთელი რიგი რელიგიური შეხედულებები მიუღებელია მართლმადიდებლური თვალსაზრისით, მაგრამ ერთი რამ ფაქტია, მთავარი სათქმელი რაც მან თავისი წიგნით გვითხრა არის ის, რომ გარდაცვალების შემდგომ სიცოცხლის არსებობა რეალობაა; რომ ადამიანის სული უკვდავია! რაც დიდი ნუგეშია ადამიანისათვის, მაგრამ არც ისეთი, რომელიც დამშვიდების საშუალებას იძლევა. უკვდავება უფლის საჩუქარია ღირსეულთათვის.

Alexander Menn
**Resurrection (the third lecture on the theme
"Mystery of Death-Life")**
Translation by Kakha Ketsbaia

Summary

The translation is made from the following edition: Al. Menn, "Mystery of Death-Life, Lectures, Sermons, Dialogues", Moscow, 2005. p.p. 65-1115.

Al. Menn delivered this lecture on 20, February, 1990 at Serafimovich Culture Centre, Moscow. Resurrection is the central theme of Al. Menn's religious-philosophical works. In this respect he followed Soloviov's, Berdiaev's, Viacheslav Ivanov's path and, in general, the best traditions of Russian religious philosophy. Menn dedicated many of his works, talks, and sermons to resurrections. This lecture is distinguished among them as Mann's attempt to present this extremely complex topic as clearly as possible to educated and well-read people for whom certain passages of gospels are not quite clear. That's why he resorts Plato, Maxwell, Schrodinger, Jung, Daniel Andreev and others and perfectly fits their thoughts to his main idea and thus lays the way to human's hearts.

All issues related to the translation are agreed with A. Menn Foundation which is the owner of translation rights.

*Translated, notes and bibliography is made by
Kakha Ketsbaia*

კაჟა ნიბლაძე

ათეიზმი და თავისუფლება

(ჟან-პოლ სარტრი)

თითქმის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება (ალარაფერს ვამბობთ მითოსურ და რელიგიურ შეხედულებებზე), ცალკეულ, კონკრეტულ ადამიანს, საბოლოო ჯამში, ყოველთვის განიხილავდა „რალაციისადმი“ ან „ვილაციისადმი“ დაქვემდებარებულ, „მეორეხარისხოვან“ არსებად (ყოფიერად), სამყაროს მთლიან ონტოლოგიურ სურათში და არავითარ შემთხვევაში წამყვან, გადამწყვეტ, მთავარ ფიგურად მთელი სამყაროსა თუ საკუთარი თავის მიმართ. უნდოდათ თუ არ უნდოდათ, სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურა „სუბსტანციონალისტურად“ მოწყობილი ეგონათ. სულერთია რა იქნებოდა აყვანილი „პირველერთის“ რანგში: მატერიალური თუ იდეალური, ერთეული თუ ზოგადი და ა.შ. სამყაროს ონტოლოგიურ სტრუქტურაში (თუნდაც არამეტაფიზიკურში) ყოველთვის მოიაზრებოდა ცალკეულ ადამიანზე „ჩინით“ მაღალი, „ზემდგომი“ ყოფიერი თუ ყოფიერება საერთოდ.

სარტრი თვლის, რომ სამყაროს სუბსტანციონალისტურ და საბოლოო ჯამში მეტაფიზიკურ „ხედვას“ თავი ვერ დააღწია თავად კანტმაც, იმ გაგებით, რომ ადამიანურ გონებას საერთო „უფროსი“ დაუდგინა „ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის“ სახით. ყოველი ცალკეული ინდივიდი, თურმე მისი კანონებით მოქმედებს თავისდა უნებურად და რაც არ უნდა მოინდომოს და მოიმოქმედოს, ვერ ამოხტება „ზოგად-ადამიანურიდან“, იქნება ეს შემეცნების აპრიორული ფორმები (გრძნობადი ქვრეტა და განსჯის კატეგორიები), გნებავთ ლოკის „ტაბულა რაზა“ თუ დეკარტის „თანშობილი“ იდეები (თუმცა კანტი ლოკს და დეკარტს ბოლომდე არ ეთანხმებოდა). კანტი კარგად გრძნობდა, რომ ვერცერთი ცალკეული ადამიანი მორალურ ქცევას (ზნეობრივი კანონის განცდა), ვერ განახორციელებს ინდივიდუალური თავისუფლება თუ არ ექნება. მაგრამ, ამასთანავე, მეტაფიზიკური ყოფიერების (ღმერთის არსებობა, სულის უკვდავება) რწმენის გარეშე ზნეობრივი ტვირთის ზიდვა მისთვის ზოგადად შეუძლებლად მიიჩნია და ამით „უკანა კარიდან“ შემოაპარა მის მიერვე „გაკრიტიკებული“ და ვითომ „გაწბილებული“ მეტაფიზიკა, რომელიც, თურმე აუცილებელი (და გადამწყვეტიც) ყოფილა ადამიანის პრაქტიკული შემეცნებისა და არსებობისათვის (5.)

ვიდრე სამყაროს სუბსტანციონალისტურ (და საბოლოო ჯამში მეტაფიზიკურ) ხედვას არ გადავლახავთ, ცალკეული ადამიანის თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ონტოლოგიური საფუძველი, მისი სრულყოფილი ახსნა და გამართლება არ შეგვეძლება, ფიქრობს სარტრი.

სარტრის ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტური ონტოლოგია გვასწავლის, რომ „ყოფიერება თავისთავად“ (EN SOI, სარტრი მას ამ ტერმინით აღნიშნავს), ერთგვაროვანი უსასრულობაა და მას არავითარი განსხვავებული „შრეები“ – ნამდვილი და მოჩვენებითი, შინაგანი და გარეგანი, ტრანსცენდენტური და იმანენტური, არა აქვს. არ არსებობს უოფიერების „გარეთ“, რაიმე ნამდვილი, უფრო სრული,

იდეალური სახე ყოფიერებისა (მაგალითად, პლატონის „იდეათა სამყარო“). ერთადერთი, მხოლოდ ცნობიერებაა მისგან განსხვავებული, მისი საპირისპირო და მასშივე არსებული. სარტრი მას უწოდებს – POUR SOI, როგორც სპეციფიკურ ყოფიერებას – აზროვნება და თავისუფლება, ანუ ადამიანი. მას აქვს განსაკუთრებული უნარები, რომელთა ძალითაც შეუძლია სამყაროს „გარეთ“ გასვლა (7) წარმოსახოს და „გარედან დანახულ“ სამყაროზე გველაპარაკოს, როგორც ადამიანის გარეშე წარმოდგენილ უსასრულო მთელზე, ისე საკუთარ ადგილზე ამ უკიდევანო, უმიზნო და უსაზრისო, შემთხვევით და აბსურდულ ერთგვაროვნებასა და ერთგვროვნებაში. სწორედ წარმოსახვისა და ზოგადად მოაზრებადობის ძალით, ადამიანს შეუძლია მეტაფიზიკური ყოფიერების (ანუ ტრანსცენდენტურის) დაშვება და მის შესახებ სხვადასხვა მოძღვრებების „შეთხზვა“. ყოფიერების დაყოფა არსებობად და არ-არსებობად, არსებად და მოვლენად, დროებითად და სამარადისოდ, მოჩვენებითობად და ნამდვილობად და სხვა (არსი – არარსი – ზეარსი). სინამდვილეში, ყოფიერებას როგორც ასეთს, აქვს მხოლოდ ორი „შრე“ (ფენა): თავისთავადი ყოფიერება, ანუ „ყოფიერება თავისთავად“ – EN SOI, და „ყოფიერება თავისთვის“ – POUR SOI.

სარტრის ონტოლოგია, რომელიც ტრანსცენდენტურს (მეტაფიზიკურს) გამოირიცხავს და სამყაროს ამგვარ მთლიანობასა და ერთიანობაზე გველაპარაკება, გარკვეულწილად „ენათესავება“ სპინოზას და ჰეგელის ონტოლოგიურ შეხედულებებს. ორივე მათგანთან კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგია მოხსნილია, რამდენადაც ტრანსცენდენტი, როგორც თვალხილული სამყაროს „გარეთ“, მიღმა მდგომი რეალობა უარყოფილია (ვთქვათ, პლატონის „იდეათა სამყარო“, ან ქრისტიანული „სამება“). ტრანსცენდენტი და ის, რის მიმართაც მას ტრანსცენდენტად ვთვლით, მასშივეა ატრიბუტებისა და მოდუსების სახით (სპინოზა), ანდა, უბრალოდ მისი „სხვადაყოფნა“ (ჰეგელი). არც სპინოზასთან და არც ჰეგელთან, ისევე როგორც ჰერაკლიტესთან, კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკურ ონტოლოგიას არ ვხვდებით. კლასიკური ტიპის მეტაფიზიკური ონტოლოგია, სათავეს იღებს პარმენიდესთან, რომელმაც მკაცრად გამიჯნა ერთმანეთისაგან, ნამდვილი და მოჩვენებითი ყოფიერება (სამყარო). შეიძლება ითქვას, რომ ჰერაკლიტემ, პარმენიდესგან განსხვავებით, არამეტაფიზიკურ ონტოლოგიას დაუდო სათავე. არამეტაფიზიკური ონტოლოგიის შესაძლებლობაზე საუბრისას, სარტრი ყველაზე ხშირად სპინოზას სუბსტანციას იხსენებს და თვითმიზეზის, თავისთავის მიზეზის ცნებას გულმოდგინედ აანალიზებს. თუმცა არ იზიარებს მისი შესაბამისი რეალობის არსებობას და მასაც მეტაფიზიკური აზროვნების „სისუსტედ“ მიიჩნევს (6, გვ. 621-623).

სარტრის აზრით, ტრანსცენდენტურის (მეტაფიზიკურის) დაშვება სამყაროს ისეთი „გახლეჩაა“, რომლის „გამთლიანებაც“, ვეღარ ხერხდება. ამ სიძნელედან თავის დაღწევის მცდელობად სარტრი მიაჩნია, ჰერაკლიტეს, სპინოზას და ჰეგელის ნააზრევი (ასევე პანთეიზმი ზოგადად და გარკვეული აზრით, ნეოპლატონიზმიც) და ცდილობს თვითონაც ახლებურად „გადალახოს“ მეტაფიზიკური ონტოლოგია, „თავისთავადი“ (EN SOI) და „თავისთვის“ (POUR SOI) ყოფიერების შემოტანით, რომელთა გაერთიანებაც, სარტრის ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტურ ონტოლოგიაში, ძირითად სიძნელედ იქცა.

სარტრის ფენომენოლოგიურ-ექსისტენციალისტური ონტოლოგიის მიზანია სამყაროს არასუბსტანციონალისტური და მითუმეტეს არამეტაფიზიკური მსოფლმხედველობრივი სურათის პირობებში წარმოაჩინოს ადამიანის, როგორც ცალკეული

ინდივიდის მთელი შესაძლებლობები (რაც სხვა შემთხვევაში ვერ გამოვლინდება) და აჩვენოს, რომ სინამდვილეში ყოველი კონკრეტული ადამიანი, თავად არის ერთადერთი უმაღლესი „ჩინოსანი“ და „ზემდგომი“ ყველაფრისა ამ სამყაროში, როგორც ცნობიერება (ანუ თავისუფლება) და არა „ვილაც“ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი (კანტი), ზოგადადამიანური „მე“, აბსოლუტური გონი (ფიხტე, ჰეგელი) და ა.შ. ასეთ პირობებში სარტრი მთლიანად სამყაროს და თითოეული ადამიანის არსებობასაც შემთხვევით ფაქტებად განიხილავს, როგორც ფენომენებს, მოვლენათა რიგს, რომლის „უკან“ თუ „ზემოთ“ არავითარი აღმატებული ძალა არ დგას. ადამიანი ერთადერთი „გამსაზრისიანებელი“ ყოფიერია სამყაროსიც (ყოფიერებისა თავისთავად) და საკუთარი არსებობისაც, მიუხედავად ყოველგვარი ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური ღირებულებების მორჩენებითობისა და არარეალურობისა. ასეთ ვითარებაში ადამიანები უფრო თავისუფალნი და მეტად პასუხისმგებელნი ხდებიან,¹ ეძლევათ „ნამდვილი“ მოქმედების, როგორც შემოქმედების საშუალება, ვიდრე მაშინ, როდესაც სჯერათ ერთხელ და სამუდამოდ წინასწარ დადგენილი სუბსტანციონალისტურ-მეტაფიზიკური სტრუქტურა სამყაროსი და მასში თავიანთი მოკრძალებული ადგილისა.

ექსისტენციალიზმი ცალკეულ ადამიანთა აქტიურობისა და მათთვის შემოქმედებითი სტიმულების მიმცემი ფილოსოფიაა, ფიქრობს სარტრი, და არა მათი პესიმიზმისკენ და უმოქმედობისკენ მოწოდებისა. სამყაროსა და თითოეული ადამიანის შემთხვევითი არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე ჩვენი ყოფის აბსურდულობას გამოსავლად ვერ გამოადგება გულხელდაკრეფილობა და უმოქმედობა. მე ერთადერთს, ცნობიერ და თავისუფალ არსებას, მაქვს შესაძლებლობა შევიტანო ყოფიერებაში დროულობა და ისტორიულობა, სამყარო და ჩემი არსებობა ვაქციო „აზრიან პროცესად“. აბსურდია რამეთუ დავიბადეთ, და აბსურდია რამეთუ მოვკვდებით, (8, გვ. 631) მაგრამ, ეს მხოლოდ ადამიანს შეუძლია გააცნობიეროს, გაისიგრძეგანოს და „გადაიტანოს“ ცხოვრება, როგორც ზოგადად „თამაშების“ ერთობლიობა, რომელთაგან უძირითადესია ჩემი ონტოლოგიური და მეტაფიზიკური შეხედულებების ჩამოყალიბება, ჩემი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის შექმნა. მთავარია ეს ძირითადი თამაში „წარვმართო“ სწორად და არ „წავაგო“.² როგორც

¹ ადამიანმა, თავის არჩევანსა და ნამოქმედარზე, ყველაფრისა და ყველას წინაშე, თავად ღმერთის წინაშეც კი, რომ მოახერხოს თავის „დაძვრენა“ პასუხისმგებლობისაგან, საკუთარი თავის, მისივე მეორე „მე“-ს წინაშე პასუხისმგებლობას ვერ გადაურჩება. ეს ყველაზე უფრო შემაწუხებელია: „შიდა“ პასუხისგებაში ყოფნა.

² ადამიანს შეუძლია შეეგუოს და „გადაიტანოს“ ნებისმიერი რიგითი თამაშის წაგება. მაგრამ, რაც შეეხება საკუთარ ორეულთან თამაშს, რასაც სხვანაირად ცხოვრება (მსოფლმხედველობრივი, ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური თამაში) ჰქვია, მისი წაგება ან „ბუნებრივი“ სიკვდილის დაჩქარების მიზეზი ხდება, ან პირდაპირ თვითმკვლელობისა. სწორედ ამ „ძირითადი“ თამაშის წაგებას მიჰყავს ადამიანი პესიმიზმამდე, სასოწარკვეთამდე. თუ ძალაუფლება აქვს, იწყებს ყველაფრის განადგურებას. პირველ რიგში „სხვა“ ადამიანებისა (ხდება „სადისტი“). ხოლო, თუ ძალაუფლება არა აქვს საკუთარ თავს ანადგურებს (ხდება „მაზოხისტი“, თავისი უკიდურესი გამოხატულებით, როგორიცაა „თვითმკვლელობა“).

კალიგულა, ნერონი, ნიცშე, ჰიტლერი, სტალინი და მისთანანი, სარტრს მიაჩნია, „მეტაფიზიკური სენით“ შეპყრობილ და „ონტოლოგიურ თამაშში“ დამარცხებულ პიროვნებად.

კი ეჭვი შეგვეპარება იმაში, რომ თვითონ ცხოვრება, თავად სამყარო, უმიზნო და ამდენად უსაგნო და უაზრო თამაში ხომ არ არის, მაშინვე შიში გვიპყრობს. შიში იმისა, ხომ არ მიმიხვდა ჩემი მეორე „მე“, ჩემს „მეტაფიზიკურ თვალთმაქცობას“ (რომელიც მან, ცხადია, იმთავითვე იცოდა და „დროებით მპატიობდა“), ანუ ხომ არ მომიწევს საკუთარი თავის „მხილება“, საკუთარი თავის წინაშე. ამის აღიარება (და გაკეთება) არ მინდა, მიჭირს, „მაძრწუნებს“, ვერ ვუძლებ და ისევ და ისევ მიჩვევია თავი „შევაფარო“ მორიგ მეტაფიზიკურ ილუზიას, რომელსაც მოცემულ მომენტში სინამდვილედ ვთვლი და არა თამაშად ან წარმოსახვად. ეს არის ჩემში მეტაფიზიკურისადმი (ტრანსცენდენტურისადმი) სწრაფვისა და რწმენის უშრეტეი წყარო. ძნელია იყო აბსურდის „გმირი“ (კამიუ).

სარტრის აზრით, ადამიანი განუმეორებელი და უნიკალურია იმიტომ, რომ ის პასუხისმგებელია თავისი არსებობის წესზე მაშინაც, როდესაც საკუთარი არსებობის საფუძველი თვითონ არ არის. ადამიანის ცნობიერება არის ყველაზე უფრო დიდი „სასწაული“ მთელ ჩვენს სამყაროში. მით უმეტეს, რომ არავითარი ტრანსცენდენტური (ღმერთის ჩათვლით), სარტრისთვის არ არსებობს. მხოლოდ ჩვენი ცნობიერების წარმოსახვის ძალის შედეგია ყოველივე ის, რასაც საკუთრივ მეტაფიზიკურს უწოდებენ. ცნობიერება თავად ქმნის თეორიებს, კონცეფციებს, პოზიციებს სამყაროს ონტოლოგიური აგებულებისა და მასში საკუთარი ადგილის შესახებ. (სარტრის თვალსაზრისით, ცხადია ერთერთი მორიგი კონცეფციაა სხვა მსოფლმხედველობრივ კონცეფციებს შორის).

ადამიანი საერთოდ რომ არ გაჩენილიყო, როგორც ცნობიერება, ცალკეული ინდივიდი, ანუ ყოფიერება თავისთვის – *pour soi*, განსხვავებული, ყოფიერებისაგან თავისთავად – *en soi*, რაიმე „კატასტროფა“ იქნებოდა სამყაროსთვის? თუ სამყარო მართლაც არამეტაფიზიკური სტრუქტურისაა, რაშიც სარტრი დარწმუნებულია, მაშინ რა მნიშვნელობა აქვს თავისთავადი ყოფიერებისათვის ცნობიერების გაჩენას მის „გულში“? ანდა რა მეტაფიზიკური საზრისი აქვს, გარდა „თვითდამშვიდებისა“, ადამიანის არსებობას? არც არაფერი, გარდა ამქვეყნიური, სასრული აქტიურობისა და არა პასიურობისა, როგორც ეს ტრადიციულად ეგონათ. ანუ თვითქმნადობისა სამყაროს „ქმნადობასთან“ ერთად, რაც მის გაცნობიერებას ნიშნავს.

„რატომ“ და „როგორ“ ჩნდება სამყარო (ყოფიერება თავისთავად – *en soi*) და მასში ცნობიერება (ყოფიერება თავისთვის – *pour soi*)? ეს მეტაფიზიკური კითხვაა და მასზე საბოლოო პასუხის მიღება, მეცნიერული დასაბუთების ფარგლებში, შეუძლებელია. ასეთ კითხვებს მხოლოდ რელიგიური (და ზოგადად მეტაფიზიკური) რწმენის ფარგლებში თუ „გავუმკლავდებით“. აქ სარტრი კანტის პოზიციას იზიარებს. რაც შეეხება თავისთავადი ყოფიერების (*en soi*) მიმართებას, ყოფიერებასთან თავისთვის (*pour soi*), და საერთოდ მათი ურთიერთდამოკიდებულების გარკვევას, ეს ონტოლოგიის (არამეტაფიზიკურის, ცხადია) საქმეა და გადაწყვეტადია. ჩვენს ცნობიერებას სრული უფლება აქვს ონტოლოგიას, როგორც ასეთს, მიანიჭოს „სრულყოფილი მოქალაქის“ სტატუსი, ხოლო მეტაფიზიკას, როგორც ასეთს, – მაქსიმუმ „დროებითი მაცხოვრებლისა“, ფიქრობს სარტრი.

კითხვა შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ იმას, თუ სად და რაში შეიძლება იყოს მოძებნილი ამა თუ იმ კონკრეტული ადამიანის არსებობის გამართლება, და არა იმას, თუ რატომ გაჩნდა საერთოდ ადამიანი. ვინ დაიბადა (ან დაიბადება) და ვინ არა, სარტრის აზრით, აბსოლუტური შემთხვევითობაა. ადამიანის წარმოშობაც და სამყაროს (თავისთავადი ყოფიერების) „გაჩენაც“, წმინდა წყლის „ონტოლოგიური

შემთხვევითობაა“. რატომ არის რაიმე და არა არარა?! შელერთანაც და ჰაიდელგერთანაც, ეს კითხვა მეტაფიზიკურ პლანში დგას და სარტრისთვის (ისე როგორც კანტთან), მეცნიერების ფარგლებში, აზრს მოკლებულია. ასეთი ონტოლოგიური სურათის პირობებში, გასაგები ხდება სარტრის მტკიცება, ადამიანის აბსოლუტურ თავისუფლებაზე (მას ონტოლოგიური საფუძველი ჰქონია) და აქედან გამომდინარე სრულ პასუხისმგებლობაზეც. ამიტომ არის შეუძლებელი ადამიანი a priori იყოს განსაზღვრული. მას წინასწარ ვერ ექნება „არსება“ ჩადებული. მისი არსებისა და ღირებულებების შესახებ ლაპარაკს, აზრი აქვს მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ის (შემთხვევით, მაგრამ) შეიძენს თავის შესაძლებელ არსებობას (დროსა და სივრცეში) და დაიწყებს კონკრეტულ ქმედებებს, „პროექტების“ შექმნას და ძალისხმევას მათ განსახორციელებლად.

ადამიანმა თავის არსებობას გამართლება თვითონ უნდა მოუპოვოს. ამიტომ და ამ აზრით, „არსებობა წინ უსწრებს არსებას“. ყოველ შემთხვევაში, ადამიანში მაინც, ფიქრობს სარტრი (1, გვ. 26). ადამიანი თვითონ არის საკუთარი (და სამყაროს) არსებობის „გამომგონებელი“, შემოქმედი და გამფორმებელი, როგორც მისი გამცნობიერებელი ყოველ წუთს და ყველა ქმედებაში. ადამიანად ყოფნა (ანუ ცნობიერება), არის პროცესი ადამიანად გახდომისა – ინტენცია საკუთარ თავზე და სამყაროზე. სამყაროც არის ონტოლოგიური პროცესი, სამყაროდ გახდომისა, როგორც ცნობიერების მიერ მისი მუდმივი მოქცევა ინტენციის ველში (აქ სარტრი ჰუსერლს იშველიებს, მაგრამ, თავისებურად გაგებულს). მეტაფიზიკური ყოფიერება (ტრანსცენდენტი) კი, პროცესი ვერ იქნება, როგორც წესი. (აქ სარტრს მხედველობაში აქვს კლასიკური მეტაფიზიკა ზოგადად, თუმცა კარგად იცის მაისტერ ეკჰარტის „ქმნადი ღმერთის“ იდეა, რომელსაც მაქს შელერიც „იშველიებდა“ თავის ონტოლოგიურ კონცეფციაში).

ადამიანად გახდომა, როგორც სრული თავისუფლებით ქმედება და ამდენად მთელი პასუხისმგებლობის ზიდვა (ისე სრულყოფილ ადამიანად ვერ იქცევი), როგორც უკვე ითქვა, იმდენად მძიმე ტვირთია, რომ მას ადამიანები (გარდა იშვიათი გამონაკლისებისა), ფაქტიურად ვერ „ძრავენ“, ვერ ერევიან და იძულებულნი არიან მიმართონ ისევ და ისევ მეტაფიზიკას (ზნეობრივი ტვირთის შესამსუბუქებლად), რომლის კლასიკური სახე ფილოსოფიაში მოგვცა პლატონმა, იდეათა თეორიის სახით, ხოლო რელიგიურ მოძღვრებებში – ბიბლიამ, ქრისტიანობის სახით.

ადამიანს ამძიმებს საკუთარი თავისა და სამყაროს „რეჟისორობა“ და „ღირსეურობა“. ეს ძალზე ძნელი საქმეა. ამიტომ, მას რიგითი „როლის“ შესრულება ურჩევია. რაც უფრო „ეპიზოდურ“ როლში იქნება (ჰაიდელგერის – "Man"-ი, ფრანგულ ენაზე – "On"), მით უფრო მშვიდად და უმტკივნეულოდ გალევს წუთისოფელს ("იცხოვრე შეუმჩნეველად" – ეპიკურე). „გარდაცვალების“ შემდეგ კი ვინ იცის – რა მეტაფიზიკური „ჯილდოები“ გვერგოს წილად, „დამსასახურების“ მიხედვით. მეტწილად ასე ფიქრობდნენ ფილოსოფოსები დღემდე. რათქმაუნდა ხდებოდა ხოლმე „ამბოხი“ მეტაფიზიკის წინააღმდეგ (განსაკუთრებით კანტის შემდეგ), როგორც ადამიანის ინერტულობისა და პასიურობის დამკვიდრების წინააღმდეგ პროტესტი. ყველაზე ახლოს კანტი მივიდა მეტაფიზიკის უარყოფასთან, მაგრამ, ბოლო მომენტში თავი შეიკავა და კვლავ მის ახლებურად დაფუძნებას და გამართლებას შეეცადა (5). მეტაფიზიკის უარყოფის შემდეგი ფუნდამენტური ცდა ეკუთვნის ნიცშეს, რომელმაც კანტისაგან განსხვავებით „გაბედა“ მეტაფიზიკის „უფსკრულში“

ჩახედვა და გაგიჟდა... ჩანს მართლაც უმძიმესია ადამიანისთვის, აბსოლუტური თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება.

სარტრის მცდელობა – კაცობრიობას ბოლომდე გააცნობიერებინოს მეტაფიზიკურით (ტრანსცენდენტით) „თვითნუგეშის“ („ნუგეში ფილოსოფიისაგან“, ბოეციუსი) ამაოება, შეიძლება ჩაითვალოს მორიგ „სილის გაწვნად“, ადამიანის პატივმოყვარეობისა და ღვთიურობისადმი, კოპერნიკის, დარვინის და ფროიდის (3, გვ. 454), ასევე მარქსის და ნიცშეს შემდეგ.

როგორც წესი, ადამიანებს არაფერი აქვთ საწინააღმდეგო, თუკი სამყარო მეტაფიზიკური აგებულებისაა. პირიქით, იმდენად „გვაწყობს“, სამყაროს ჰქონდეს მეტაფიზიკური აგებულება და ამით გაჩნდეს შესაძლებლობა მოვიპოვოთ სულის უკვდავება, იმქვეყნიური მარადიულობა, ამქვეყნად პირადი პასუხისმგებლობის „შემცირება“ და სხვა „შემამსუბუქებელი“ გარემოებები ჩვენი აბსურდული ყოფის გასაძლებად, რომ მზად ვართ „გავექცეთ“ ჩვენს ფაქტიურ თავისუფლებას. მოვიცილოთ იგი, რათა მოგვეცეს შესაძლებლობა გავხდეთ „ნეტარნი“, ან თუნდაც Man-ი. მაგრამ, თავისუფლების „მოცილება“, მისგან გაქცევა, ფუჭი ოცნებაა, სარტრის აზრით, რამეთუ ყოველი ასეთი მცდელობა კვლავ ჩემი თავისუფლების გამონატყუება და დადასტურებაა. „ადამიანი დაწყევლილია თავისუფლებით“, მას „მისჯილი“ აქვს თავისუფლება. თითოეული ადამიანი საკუთარი თავის მუდმივი პატიმარია, რამდენადაც მასში „ჩაუხშობელია“ სინდისის ქენჯნა, მეორე „მე“-ს შინაგანი ხმა. „ღმერთი რომც არსებულებო, საკუთარი თავისაგან ადამიანს ისიც ვერ დაიხსნიდაო“ (1, გვ. 61), ხშირად გვახსენებს სარტრი.¹

საკუთარი თავისაგან ვერაფერი დამიხსნის, რამეთუ ბრალდებულები, ბრალმდებელიც, ვექილიც, მოსამართლეც, ნაფიცო მსაჯულიც და ა. შ., მხოლოდ მე ვარ, როგორც კონკრეტული ცნობიერება, რომელიც ყველანაირი გზით (თამაშით) ცდილობს დაარწმუნოს თავისი მეორე „მე“ იმაში, რომ სჯობს „ტყუილში ცხოვრება“, ვიდრე ყველაფერზე ფარდის ახდა, რათა არ წავაგო ჩემი არსებობის, მთავარი თამაში – „ონტოლოგიური თამაში“, და არ დავმარცხდე „მეტაფიზიკურად“.

ათეიზმი, ანდა ზოგადად მეტაფიზიკურის უარყოფა (როგორც ცალკეული სუბსტანციური ყოფიერებისა), რაიმე ახირება კი არ არის, იტყვის სარტრი, მეტაფიზიკის და ტრანსცენდენტური სუბსტანციონალიზმის მომხრეთა მისამართით, არამედ დაშვება იმისა, რომ შესაძლებელია სამყარო მართლაც ფენომენალური იყოს მხო-

¹ უმთავრესი, რასაც „ბიბლია“ გვასწავლის, სარტრისთვის, სწორედაც რომ ადამიანის თავისუფლებით „დასჯილობაა“. მისი თავისუფლებით „დაწყვეტილობაა“. ღმერთმა ადამიანი თავისუფალ არსებად შექმნა. ანუ თავიდანვე, პირველცოდვის ჩადენამდე „მიუსაჯა“ მას თავისუფლება. პირველ რიგში სხვა რა არის ადამის „ცოდვით დაცემა“, თუ არა მის მიერ თავისუფალი ნების გამონატყვა, რომელიც ღმერთმა „ჩააღო“ მასში პასუხისმგებლობის გრძნობასთან ერთად. ამით ადამმა „დამოუკიდებლობა“ და გამოცდის ჩაბარების უფლება (და შესაძლებლობაც) მიიღო. რა მოხდა პირველ გამოცდაზე „ჩაჭრის“ (ანუ ცოდვითდაცემის) შემდეგ?! სამოთხიდან გამოძევებულმა ადამიანმა, ამიერიდან, თავისი ოფლითა და სისხლით უნდა მოიპოვოს პური თვისი არსობისა. ანუ ღვთითშექმნის შემდეგ, „მეორედ“ თვითონ უნდა „შექმნას“ თავისი თავი ისეთად, რომ სამოთხეში „დასაბრუნებელი პირი“ ჰქონდეს. ამ აზრით, მისი არსებობა წინ „წაემძღვანა“ მისი არსების „ხელმეორედ“ შექმნას. სარტრს იმის თქმა უნდა, რომ, თუ კარგად დავუკვირდებით, თავად ბიბლიის მიხედვითაც, ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა სხვა არაფერია თუ არა საკუთარი არსების შექმნა. ანუ ადამიანში, „არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“.

ლოდ. მართლაც არ ჰქონდეს ადგილი არსებისა და მოვლენის დუალიზმს. მართლაც უშუალოდ ვჭვრეტდეთ ყოველივეს, ან უფრო ზუსტად, არსებობდეს მხოლოდ ის, რაც ჩემს ცნობიერებასთან უშუალოდ შემოდის ურთიერთობაში. მეტაფიზიკური, გონებაჭვრეტითი, „იდეათა სამყარო“, მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფი იყოს და დღემდე მართლაც თავს იტყუებდეს ადამიანი ამაო ნუგეშით მარადიულობაზე, სულის უკვდავებაზე, „სხვა არსებობაზე“, („ფერსცვალება“, „გარდაცვალება“). რამდენადაც შეუძლებელია ღმერთის და სულის უკვდავების, როგორც არსებობის ისე არ-არსებობის „დასაბუთება“ (კანტი), უფლება მაქვს ვიფიქრო და ვირწმუნო სამყაროს, როგორც მეტაფიზიკური, ასევე მხოლოდ ფენომენალური აგებულება. ალბათობა ორივე პოზიციისა, შესაძლებელია, რამეთუ „მეცნიერულად დასაბუთებადი“ არ-ცერთი არ არის.

სამყაროს რომ მეტაფიზიკური აგებულება ჰქონდეს, ვიდრე ფენომენალური, ნებისმიერი ადამიანისათვის, ცხადია უფრო ხელსაყრელია, მეტად „აწყობს“ და მისაღებია. ამიტომაც, მეტი „დამაჯერებლობა“ აქვს. ფენომენალური სამყარო კი, არახელსაყრელად გამოიყურება, „არ მაწყობს“, მომხიბვლელობას მოკლებულია და ამდენად „არადამაჯერებელი“ მეჩვენება. ცხადია ნორმალურ, ჭკუათამყოფელ ადამიანს უნდა ერჩიოს საიქიო არსებობის, სამოთხის, იდეათა სამყაროს ნამდვილობა, ვიდრე ჩვენი დროებითი, წარმავალი, თვალნიღული სამყაროს ერთადერთობა და ნამდვილობა. ამიტომაც არის რელიგიური და მეტაფიზიკური ყოფიერების არსებობისადმი რწმენა, ძველთაგანვე ძალუმად გამჯდარი ჩვენს ცნობიერებაში, ფიქრობს სარტრი და კიდევ ერთხელ მოუწოდებს ადამიანებს, გაიხსენონ, რომ ადვილი შესაძლებელია ისინი ცდებოდნენ და უბრალოდ თავს იტყუებდნენ ტრანსცენდენტის არსებობისადმი რწმენით. ეს ჩემი ცნობიერებაა მეტაფიზიკოსი, მეტაფიზიკურად მოაზროვნე, მეტაფიზიკურად „მხედველი“ ყოველივესი. მისი ბუნებაა ასეთი და სხვაგვარად არ შეუძლია (კანტი). რაც ცხადია ვერ იქნება საკმარისი საბუთი სამყაროს (ყოფიერების) ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკურობის მტკიცებისათვის. თუმცაღა, ასევე დასაშვებია ისეთი მსოფლმხედველობრივი პოზიციაც, რომელიც ჩვენი ცნობიერების „მეტაფიზიკოსობას“, თავად სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკური აგებულებით ახსნის (ჰაიდელგერი და სხვები).

ჩემი თავისუფლების გაცნობიერების ფაქტიდან, რაც ჩემში ზნეობრივი კანონის არსებობის ფაქტს ემყარება (სინდისის ქენჯნის განცდა), კანტი სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის მეტაფიზიკური ბუნების აღიარებამდე მივიდა. ყოფიერება დაყო ფენომენებად და ნოუმენებად, შემეცნების პროცესში აგებულ საგნებად და „ნივთებად თავისთავად“. ანუ კანტი ადამიანის თავისუფლება (ნების თავისუფლება, არჩევანის თავისუფლება), მეტაფიზიკის, როგორც რწმენის სფეროს (და ამდენად, რელიგიის) დასაფუძნებლად და გასამართლებლად გამოიყენა. სარტრთან საპირისპირო მცდელობა გვაქვს მოცემული: ადამიანის თავისუფლების არსებობის ფაქტი მიმითითებს სწორედ ჩემი ცნობიერების (როგორც თავისუფლების) მიერ, მეტაფიზიკური სამყაროს „შეთხზვის“, გამოგონების, სასურველის რეალობად წარმოსახვის შესაძლებლობაზე.

ამრიგად, თუ კანტთან, ადამიანში თავისუფალი ნების ახსნა (როგორც ზნეობრივი ქცევის განხორციელების უპირობო საშუალება), მეტაფიზიკის (რწმენის სფეროს საერთოდ) დაფუძნების შესაძლებლობასა და აუცილებლობაზეც მიუთითებდა, სარტრთან იგივე ფაქტი, ადამიანში თავისუფალი ნების არსებობისა, გამოყენებუ-

ლია მეტაფიზიკის (ზოგადად ტრანსცენდენტურის) მოჩვენებითობისა და უსაფუძვლობის ნათელსაყოფად.

მე კარგად ვხედავ და ვგრძნობ, რომ „სააქაო“ ონტოლოგიურად არარაობაა. ცნობიერება თავად არის „არარა“, ამბობს სარტრი. მაგრამ, „ამა სოფლის“ უსაზრისობა, შემთხვევითობა და აბსურდულობა, არის კი საკმაო საფუძველი და საბუთი იმისათვის, რომ მე დავიჯერო და ვამტკიცო მეტაფიზიკური ყოფიერების (იდელურის, სრულყოფილის) არსებობა? სარტრს მიაჩნია, რომ არა. თუმცა, ადამიანები ადვილად იჯერებენ ტრანსცენდენტური (მეტაფიზიკური) ყოფიერების არსებობას. პლატონისთვის საკმარისი აღმოჩნდა თვალხილული სამყაროს წარმავლობის ფაქტი, რათა დაეჯერებინა „იდეთა სამყაროს“ არსებობა და მთელი ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება მოეჯადოვებინა სამარადისო ღირებულებების არსებობისა და მათთან ზიარების შესაძლებლობის „ილუზიით“, როგორც ეს რელიგიურ აზროვნებას ახასიათებს.

შემთხვევითი არ იყო, რომ კანტს ადამიანის სწრაფვა მეტაფიზიკური ყოფიერებისადმი (ტრანსცენდენტისადმი), ჩვენი სულის განუყოფელ მიდრეკილებად მიაჩნდა, (2, გვ. 14) და არამარტო კანტს. საკმარისია გავიხსენოთ ჰაიდეგერის არგუმენტები მეტაფიზიკის გადალახვის შეუძლებლობის შესახებ. სარტრის ონტოლოგიური კონცეფცია კი ცდილობს ადამიანის დარწმუნებას – მეტაფიზიკურის (ტრანსცენდენტის) დაშვების გარეშე შეძლოს სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის გააზრება და მასში ადამიანის ადგილის განსაზღვრა. რადგან სრულიად შესაძლებელია იმის აღბათობა, რომ სამყარო (ყოფიერება თავისთავად), იყოს არამეტაფიზიკური. იყოს „ფენომენალური“ აგებულების, სადაც მოვლენების (საგნების) უკან, არანაირი მათი „არსებები“ არ ინიღბებიან. ასე გააზრებულ ონტოლოგიურ სქემაში, თითოეულმა ადამიანმა თავისი არსება, თავად უნდა „შექმნას“. ამიტომაც, სარტრის აზრით, ადამიანში მაინც, „არსებობა წინ უსწრებს მის არსებას“.

ადამიანის მიერ საკუთარი თავისუფლების აბსოლუტურობის გაცნობიერება (რაც მას სრულ პასუხისმგებლობას აკისრებს), მასში იწვევს სპეციფიკურ განცდას (შეგრძნებას), რომლის გამოსათქმელადაც სარტრმა გამოაცოცხლა ლათინური ძირებიდან წამოსული ტერმინი – *L'angoisse* (f). ქართულში მისი შესატყვისებია: ნალველი, სევდა, კაეშანი (4), წუხილი.

სარტრის მიხედვით, ადამიანი დამძიმებულია აბსოლუტური თავისუფლებით და მისგან მომდინარე პასუხისმგებლობის გრძნობით, რაც მისი “მეტაფიზიკური წუხილების” წყაროა. ადამიანში აღძრავს *L'angoisse*-ის განცდას. ეს არის მისი მთავარი “ექსისტენცი” და არა ჰაიდეგერისეული, ე.წ. ძრწოლა (*Angst*, f) ღმერთისა თუ არარას წინაშე, რომელზედაც ჰაიდეგერამდე, საგანგებოდ მიუთითებდა კირკეგორი, როგორც სასოწარკვეთაზე, და რომელიც შემდგომ თავისებურად (და სპეციალურად) გაარჩია და დაამკვიდრა ჰაიდეგერმა.

მიითთებული ლიტერატურის სია:

1. სარტრი ჟან-პოლ, ექსისტენციალიზმი ჰუმანიზმია. თბ., 2006 წ.
2. კანტი იმანუელ, წმინდა გონების კრიტიკა. თბ., 1979 წ.
3. თევზაძე გურამ, XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 2002 წ.
4. ბაქრაძე მზია, ჟან-პოლ სარტრის ფილოსოფიური კონცეფციის ძირითადი დებულებები. თბილისის უცხო ენათა პედ. ინსტიტუტის შრომები, ტ. VI, 1964 წ., გვ. 169-189
5. ნიბლაძე ვაჟა, მეტაფიზიკური ყოფიერების კანტისეული დაფუძნება. „მაცნე“, ფილოსოფია, ბათუმი – 2009 წ., გვ. 34-50
6. Сартр Ж.-П., Бытие и ничто. М., 2004 г.
7. Шелер Макс, Положение человека в Космосе. В кн., Проблемы человека в западной философии. М., 1988. С. 31-95.
8. J.-P. Sartre, L' être et le néant. Paris, 1943.

Vazha Nibladze **Atheism and Freedom** (Jean-Paul Sartre)

Summary

Relying on the fact of realization of "my" freedom which in its turn is based on the fact of existence of the moral law in "me" (feeling of remorse) Kant proceeded to admission of metaphysical nature of the ontological structure of the world. He divided existence into phenomena and noumena, into things constituted in the process of cognition and „things in-it-selves“ i.e. Kant used freedom of man (freedom of will, freedom of choice) to establish and justify metaphysics as a sphere of faith (and, accordingly, of religion). There is a contrary attempt given in Sartre's theory: the fact of existence of human freedom points to „making up“, inventing metaphysical world, to the possibility of presenting desirable as real.

Thus if in Kant's theory explanation of human free will (as an unconditioned means of realization of moral acts) pointed to the possibility and even the necessity of establishing metaphysics (and the sphere of faith in general) in Sartre's doctrine the same fact of existence of free will in man is used to demonstrate illusiveness and groundlessness of metaphysics (and of the transcendental in general).

I clearly see and understand that the mundane world is nothingness ontologically, the consciousness itself is „nothing“, declares Sartre. But are accidentalness and absurdity of the mundane world sufficient reasons and clear evidence to believe and declare

existence of the metaphysical being (of ideal and perfect)? Sartre thinks that the answer to this question is negative though men easily believe in the existence of the transcendental (metaphysical) being. The fact of the transient character of the real world was enough for Plato to believe in existence of the „world of ideas“ and enchant the entire European philosophical thought by an „illusion“ of existence of the eternal values and the possibility to partake of them as it is characteristic of religious thought.

It was not accidental that Kant considered man's striving to the metaphysical being (the transcendent) to be an inseparable feature of our souls. And Kant was not alone at this point. It will suffice to recall Heidegger's arguments as to impossibility to overcome metaphysics. Sartre's ontological conception attempts to convince man that he/she can realize the ontological structure of the world and determine man's place in it without admitting the metaphysical (the transcendent). For it is quite possible that the world (being in-itself) were not metaphysical. It can be of „phenomenal“ structure where there are no „essences“ behind events (things). In thus theorized ontological design every man has to „create“ himself/herself his/her own essence. Therefore, according to Sartre „existence precedes and rules essence“, at least, in man.

Realization of the absoluteness of his/her own freedom (and this means acceptance of full responsibility) invokes a specific experience (feeling). To express this experience Sartre revived a term of Latin origin – *L'angoisse* (f) – which corresponds to sorrow, grief, anguish, anxiety in Georgian.

According to Sartre man is burdened by absolute freedom and the feeling of responsibility ensuing from it. It is the source of his/her „metaphysical anxiety“ and entails the experience of *L'angoisse*. It is his/her main „existentz“ and not Heidegger's so-called dread (*Angst*, f) in the presence of God or nothingness which, before Heidegger, was specially pointed to by Kierkegaard as desperation though was originally (and specifically) discussed and established by Heidegger.

ადამიანის ბედი დესაკრალიზებულ სამყაროში

ადამიანი როგორც საკუთარ სიკვდილთან მებრძოლი რაინდი მუდამ საკრალურსა და პროფანულს შორის არსებული დაძაბულობის ზღვარზე იმყოფება. ის მუდმივად ქმნის სამყაროს სხვადასხვა მოდელებს, მაგრამ იმისათვის, რომ ეს სამყარო სამყაროდეს აუცილებელია, ეს საგნები ერთი და იმავე წარმოშობისანი იყვნენ. სიტყვა „კულტურა“ კულტიდან წარმოსდგება და ყოველთვის გულისხმობს გარკვეულ ცენტრს, საკრალურ ტოპოსს, სადაც ერთი და იგივე წარმოშობის საგნები ღირებულებათა გარკვეული იერარქიის გარშემო ორგანიზდებიან. კულტურის არცერთი მოდელი არ არსებობს ამ საკრალური ტოპოსის გარეშე, რომელიც პროფანულ სივრცეს მართავს. საკრალური ტოპოსის ცენტრი კი საკურთხეველი და ტაძარია, რომელიც სიმბოლურად ხის მითოლოგიით გამოიხატება. ბიბლიაში ამგვარ საკრალურ ტოპოსს სამოთხის ბაღი წარმოადგენს, რომლის ცენტრიც სიცოცხლის ხეა. არქაულ კულტურებში სივრცე არასოდეს გვევლინება როგორც წინმსწრები, არამედ ის საგნებით მოდელირდება. ისინი სწორედ ამ სივრცეში თანაარსებობენ და აწესრიგებენ ქაოსს, ხოლო სამყაროს ბიბლიური მოდელი, ამავე დროს, ზოგადკულტუროლოგიურ მოდელადაც გვევლინება. ყოველი რელიგია აკრძალვათა სისტემას ეფუძნება. აკრძალვათა სისტემა ქმნის საიდუმლოს, დაფარულს. საკრალური ტოპოსი სწორედ ამ დაფარულის მმალავია, რომელიც რიდი-თაა გამოყოფილი. სამოთხის ბაღში ღმერთის მიერ დადგენილი აკრძალვა ქმნის საიდუმლოს, კიდევ უფრო საკრალიზებულ სივრცეს სამოთხის შიგნით. თავად ტაძარშიც, რომელიც უკვე საკრალიზებულ სივრცეს წარმოადგენს, საკურთხეველი ყოველთვის რიდი-თაა გამოყოფილი, ხოლო დანარჩენი სივრცე მასთან შედარებით უფრო პროფანიზებულია. რიდე გვევლინება როგორც პარადიგმა საიდუმლოსი, დაფარულისა. სამოთხიდან გამოგდებული ადამიანი სწორედ ამ რიდის მიღმა აღმოჩნდება, პროფანიზებულ სივრცეში. დაბრუნება ამ საიდუმლოსთან მას მხოლოდ ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ შეუძლია, როდესაც ეს რიდე, ანუ კრეტსაბმელი ტაძრისა ორად გაიპოზა და ადამიანს კვლავ ეხსნება გზა სამოთხეში დაბრუნებისა.

აბსოლუტის არსებობაში ეჭვის შეტანა ბადებს მისწრაფებას რიდეების მოშლისაკენ. ტაძარი, როგორც საკრალური ტოპოსი, აღარ წარმოადგენს დღევანდელი კულტურის ცენტრს. გრძნობადი კულტურა საკრალურსა და პროფანულს შორის არსებული დაძაბულობის სასწორს პროფანულის სასარგებლოდ გადახრის. პროფანული და საკრალური სივრცეები კი მუდმივად ცდილობენ ერთმანეთის გაუქმებას

ადამიანის სურვილი შექმნას სამყაროს ერთიანი მოდელი კრახს განიცდის, რაც, თავის მხრივ, ნიჰილიზმის წყარო ხდება. განიხილავს რა ევროპულ კულტურას, ნიცივე ამტკიცებს, რომ ევროპული კულტურა დიდი ხანია მისწრაფვის კატასტროფისკენ, როგორც ნაკადი, რომელიც გამოსავალს ეძიებს. ნიჰილიზმი უკანასკნელი ზღურბლია ამ გზაზე. სწორედ მის გადალახვაზეა დამოკიდებული გამოსავლის მოძიება და ამ დესტრუქციული მდგომარეობის გადასალახავად ნიცივე გვთავაზობს

დავფიქრდეთ იმ იდეალთა ღირებულებაზე, რომელთა მსხვერველაც ნიჰილიზმის მიზეზი ხდება. განმსაზღვრელი ფაქტორი ნიჰილიზმის წარმოშობაში, მისი აზრით, არის გონების ძირითადი კატეგორიებისადმი რწმენის დაკარგვა. ფასეულობათა არ არსებობის ცნობიერება მიიღწევა იმ ფაქტის გაცნობიერებით, რომ „მიზნის“, „ერთიანობის“, „ჭეშმარიტების“ ცნებები ვერ ხსნიან ყოფიერების ზოგად ხასიათს. ამ კატეგორიათა ამოღების შედეგად მიიღწევა ღირებულებათა სრული გაუფასურება – ნიჰილიზმის უკიდურესი ფორმა. ცდილობს რა დაუბრუნოს სამყაროს ღირებულება, ნიციშე სვამს კითხვას: „საიდან იღებს სათავეს ჩვენი რწმენა ამ სამი კატეგორიისადმი, ხომ არ შეიძლება უარი ვუთხრათ მათ ჩვენს ნდობაზე?“ შედეგად ის მიდის დასკვნამდე, რომ იმ ფასეულობათა მუდმივი უარყოფით, რომელთა მეშვეობითაც თავდაპირველად ვცდილობდით რაღაც ღირებულება მიგვენიჭებინა სამყაროსათვის, ღირებულებათა სრულ გაუფასურებამდე მივედით. აღმოჩნდა, რომ უმაღლესი კატეგორიები, რომელთა მსახურებასაც უნდა წარმოადგენდეს ადამიანის ცხოვრება, როგორც „ჭეშმარიტი“ სამყაროს გამონაშუქი, როგორც იმედი მომავალი სამყაროსი, სინამდვილეში მხოლოდ ილუზიაა. თუმცა, მისი აზრით, მტკიცება იმის შესახებ, რომ გაბატონებულ, „მყარ“ ღირებულებათა გაუფასურებასთან ერთად ევროპული ცივილიზაციისა „ისტორიის დასასრული“ დადგება უსაფუძვლოა.

ნიჰილიზმის ნიციშეანურ ანალიზს მივყავართ მისი, როგორც „პათოლოგიური შუალედური მდგომარეობის“ გაცნობიერებამდე, რომელიც უნდა გადაილახოს. საკუთარი იდეალების გულუბრყვილობაში დარწმუნება სამყაროს შეუდარებლად უფრო მეტი ღირებულების აღმოჩენის საშუალებას გვაძლევს. სამყაროზე აქამდე არსებულ წარმოდგენათა მცდარობა არ იძლევა საფუძველს ვამტკიცოდ, რომ მცდარია საერთოდ ყოველგვარი წარმოდგენა სამყაროზე. ამრიგად, ნიციშესთვის ნიჰილიზმი კანონზომიერი შეჯამებაა ევროპული ცივილიზაციის განვითარებისა, აუცილებელი, მაგრამ არა უკანასკნელი და საბოლოო მდგომარეობა საზოგადოებისა. მისი აზრით, ნიჰილიზმი წარმოადგენს ლოგიკურ და ფსიქოლოგიურ წანამძღვარს მოძრაობისა, რომელიც შეცლის მას მომავალში და რომელიც „შეიძლება წარმოიშვას მხოლოდ მის შემდეგ და მისგან“. ნიციშე ადარებს ნიჰილიზმს იმ ავადმყოფობას, რომელიც აუცილებელია მოიხადო, რათა ახალ მსოფლშეგრძნებამდე მიხვიდე. იგი მისთვის იქცევა შემობრუნების წერტილად, ახალი დროის დასაწყისად, დროთა გარკვეულ მიჯნად, როდესაც სამყაროს ძველი სურათი უკვე აღარ შეესაბამება ახალ რეალიებს, ხოლო ახალი ჯერ კიდევ არ არის შემუშავებული და ადამიანმა არ იცის, თუ საით წავიდეს.[6, გვ. 33]

ვ. ემელინი, თავის სტატიაში „პოსტმოდერნიზმი: პრობლემები და პერსპექტივები“ ნიციშეს აცხადებს არა მხოლოდ ევროპული ნიჰილიზმის მაცნედ, არამედ პირველ ადამიანადაც, რომელმაც სცადა მოენიშნა მისგან გამოსვლის გზები. იგი წერს, რომ მან „ისტორიკოსმა უახლესი ორი საუკუნისა დაინახა არა მხოლოდ ხვალინდელი დღე – მოდერნის აპოთეოზისა და კრახის ეპოქა, არამედ ზეგინდელი დღეც – პოსტმოდერნის ეპოქა, დასავლური ცივილიზაციის გადააზრების ეპოქა“ [3]. პოსტმოდერნიზმი მართლაც ლოგიკურად გამომდინარეობს ნიციშეს ნიჰილისტური მსოფლმედველობიდან.

ბოლო პერიოდში მომხდარმა რყევებმა შვა მოთხოვნილება გონს მოგებისა. დაუოკებელი სწრაფვა განვითარებისაკენ, მიზანდასახული მოძრაობა მიუწვდომელი მიზნებისადმი გულგატეხილობად და ახალი მსოფლმხედველობის აუცილებ-

ლობის შეგრძნებად შემობრუნდა. ასეთ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს დღეს პოსტმოდერნიზმი, რომელიც მართალია არ შეიძლება ჩავთვალოთ მთელი საზოგადოების გამომხატველ მსოფლმხედველობად, მაგრამ მზარდი ტექნოლოგიებისა და ინფორმაციის მოზღვავეების საუკუნეში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ტენდენციად გვევლინება. ამასთან ერთად ის არ შეიძლება გავიგოთ, როგორც საბოლოო გადაწყვეტა თანამედროვე საზოგადოების წინააღმდეგობებისა, რასაც მოდერნის თეორიები ესწრაფვოდნენ. პირიქით, ეს არის ამ წინააღმდეგობრიობის დაფუძნება, სიცოცხლის არაერთმნიშვნელოვნებისა, რომელიც არ არის შემობლუდული უმაღლესი პრინციპებითა თუ აბსოლუტური იდეებით, რომლებიც ცდილობდნენ მოეცვათ თავის გამოვლინებებში უსასრულო რეალობა. მის სიმბოლოდ გვევლინება ბაბილონის გოდოლი. როგორც ჟაკ დერიდა წერდა: „ბაბილონის გოდოლი წარმოსდგება არა მხოლოდ ენათა აღმოუფხვრელი სიმრავლის სახედ, იგი საჩვენებლად გამოგვიფენს დაუსრულებლობის, შესრულების შეუძლებლობას; შეუღლდეს, გაივსოს, დამთავრდეს რაიმე ნაშენთა რიგიდან, არქიტექტურული კონსტრუქციიდან, სისტემიდან, არქიტექტონიკიდან.“ [2; გვ.10]

პოსტმოდერნიზმი სამყაროს განიხილავს, როგორც ერთ დიდ ტექსტს, რომლის დაშლა და დეკონსტრუქციაც ხდება სხვადასხვა ინტერპრეტაციულ მიმართულებებში. აქ ადგილი აქვს საზღვრებისა და რიდეების მოშლას და სრულ დესაკრალიზაციას, რაც ექვევს აყენებს აბსოლუტის არსებობას და აცხადებს აღსანიშნის სახეზე არყოფნას. (სახეზე მხოლოდ ტექსტია-დერიდა). რჩება მხოლოდ აღმნიშვნელი ნიშანი. რიდეების მოშლა ნიშნავს, რომ ქრება საკრალური სივრცე და პოსტულირებული თანასწორობის პირობებში წარმოიშვება არჩევანის გაკეთების სიძნელე და სრული დეზორიენტაცია. სიტყვა „ჭეშმარიტის“ ადგილს იკავებს სიტყვა „საინტერესო“. ასევე წარმოიშვება, ა ამ ფრაგმენტულ სამყაროში, ზოგადჰუმანისტურ ფასეულობებთან უახლესი ტექნოლოგიების ჰარმონიული შერწყმის პრობლემაც.

არჩევანის სიძნელეს განაპირობებს შესაძლო ვარიანტების გაზრდა, როცა არჩევანის გაკეთება პრაქტიკულად გადაუწყვეტადი ხდება, როდესაც ამტკიცებენ, რომ ნებისმიერი მიღებული გადაწყვეტილება დანარჩენებზე უკეთესი არ იქნება. ამრიგად, არჩევანის შესაძლებლობათა უსასრულოდ გაზრდა კი არ ზრდის თავისუფლების ხარისხს, არამედ პირიქით, სპობს რაიმე არჩევანის შესაძლებლობას, ვინაიდან ისინი თანაბრად ფასეულნი იქნებიან. ეს კი ორიენტირების არ არსებობას იწვევს, აუქმებს ადამიანის თავისუფლებას და სიცარიელით იმუქრება. გარდა ამისა, თანაბარი ფასეულობების პირობებში, როდესაც არცერთ პარადიგმას არ შეუძლია ჰქონდეს პრეტენზია რაიმე განსაკუთრებულ სტატუსზე ჭეშმარიტების თვალსაზრისით, კამათი იმის შესახებ, რომ რომელიმე მათგანი მნიშვნელობდეს გადაიქცევა ძალაუფლების შესახებ კამათად. წესების არ არსებობას მივყავართ სოციალური კონფლიქტების ძალით გადაწყვეტასთან. კერძოდ ამგვარ მიდგომას იმპლიციტურად შეიცავს ლიოტარის კონცეფცია.

საზღვრებისა და რიდეების ნგრევა იწვევს სივრცის სრულ ნგრევას, როდესაც ერთ „საოპერაციო მაგიდაზე“ აღმოჩნდებიან სრულიად შეუთავსებელი ნივთები. მიშელ ფუკოს მოჰყავს ბორხესის ერთ-ერთი ტექსტი, სადაც სახეზეა სივრცის ეს ნგრევა. ის წერს: „ბორხესის მიერ ციტირებულ ჩამონათვალში კი პირიქით, საზარელი ის არის, რომ არსებათა შორის თავად შეხვედრის სივრცეა წარზოცილი. ის რისი შესაძლებლობაც აქ არ არის – ესაა არა საგანთა მეზობლობა, არამედ საერთო ადგილი, სადაც მათ დამეზობლება შეეძლებოდათ“ [1; გვ. 23]. მისი აზრით მა-

თი განლაგება მხოლოდ ხმაში, ფურცელში და „ენის ზღვარდაუდებელ სივრცეშია“ შესაძლებელი. „მაგრამ მათი ამგვარი განთავსებით ენა მხოლოდ ისეთ სივრცეს გააღებს, რომელიც მოუაზრებადია“ [იქვე]. აბსურდი ანგრევს ამ სივრცეს, სადაც უკვე შეუძლებელია ორიენტაცია და იმ ფუძესაც, სადაც საგნებს ერთმანეთის გვერდიგვერდ განლაგება შეეძლებოდათ. თავის მხრივ ეს იწვევს ენის ნგრევასაც, როდესაც „დარღვეულია ადგილსა და მის სახელდებას შორის საერთოობა“. ამგვარ უსივრცო აზროვნებას, ფუკოს აზრით, მივყავართ „მიუსაფარ სიტყვებსა და კატეგორიებადმე“, როდესაც ეს საგნები არ ლაგდებიან არცერთ იმ სივრცეთაგანში, სადაც შესაძლებელია სახელდება, ლაპარაკი, აზროვნება.

თუკი ბიბლია სიტყვას მის არსთან განუყოფელ ერთიანობაში გაიაზრებს, ღმერთის გარეშე დარჩენილი სამყარო მხოლოდ ანონიმური ტექსტია. „ამიერიდან პირველადი ტექსტი იჩქმალება და მასთან ერთად სიტყვათა ის ამოუწურავი მარაგიც, რომლის უტყვი მყოფობაც საგნებში იყო მოხაზული. რჩება მხოლოდ წარმოდგენა, რომელიც ვითარდება ვერბალურ ნიშნებში, რომლებიც მას წარმოაჩენენ, და ამის წყალობით წარმოდგენა დისკურსად იქცევა. მეტყველების გამოცანა, რომელიც მეორე ენამ უნდა გადმოსცეს, შეცვლილია წარმოდგენის არსებითი უნარით – დისკურსიულობით“ [1; გვ. 118]. ამიერიდან ჭეშმარიტების ძიება დისკურსით იცვლება. თავის მხრივ ეს დისკურსიც ენის ობიექტად იქცევა, რომელიც ცდილობს კომენტარი გაუკეთოს მას. ფუკო აღნიშნავს, რომ ახლა უკვე აღარ კითხულობენ როგორ ამბობდა იგი რაღაცას „უთქმელად“, როგორ ხორციელდებოდა ეს დისკურსი საკუთარ თავში ჩაკეტილი და დაფარული მეტყველებით, აღარ ცდილობენ დაინახონ ის დიდი იდეალური მეტყველება, რომელიც ენის ნიშნებს მიღმა იმალება. ახლა მხოლოდ ის აინტერესებთ, თუ როგორ წარიმართება იგი“ [იქვე].

უკვე XVI-XVII საუკუნეებიდან ენა ანალიზური ხდება. ამიერიდან იგი ლოგიზირებისკენაა მიდრეკილი და კარგავს მჭვრეტელობით ფუნქციას. დისკურსთა სიმრავლის პირობებში, რომლებიც დაუპირისპირდნენ ჭეშმარიტებას, უნივერსალური ენის შესაძლებლობა, როგორც სიმბოლოთა სისტემისა, რომელიც შეეცდებოდა აღედგინა საგანთა პირვანდელი მეტყველება, ბაბილონამდელი მეტაენა, იქცა უნივერსალური დისკურსის შესაძლებლობად. „საუბარია ისეთ ენაზე, რომელსაც შეეძლებოდა ყოველი წარმოდგენისა და მისი ყოველი ელემენტისათვის მიეცა ნიშანი, რომლის მეშვეობითაც ისინი ერთნიშნა აღნიშნავს დაექვემდებარებოდნენ“ [1 გვ.124]. თუმცა ეს ენა გარდასულ დღეთა წესრიგს კი აღარ აღადგენს, არამედ იგონებს ნიშნებს, სადაც მთელმა მოაზრებადმა მწყობრმა უნდა იპოვოს თავისი ადგილი. ამგვარ ენად იდეოლოგია გვევლინება, თუმცა მას არ შეუძლია ჩაანაცვლოს მეტაენა.

პოსტმოდერნიზმი ამკვიდრებს ჰომოგენურ სივრცეს სადაც განურჩევლობა სუფევს, სადაც ქრება ჭეშმარიტება, ხოლო არჩევანის უსასრულოდ გაზრდასთან ერთად ამ ჰომოგენურ სივრცეში, ადამიანის თავისუფლებაც. ფუკო აღნიშნავს, რომ ადამიანმა, რომელმაც მოკლა ღმერთი საკუთარ ფინალობაზეც უნდა აგოს პასუხი, ვინაიდან „ადამიანი მალე გაუჩინარდება. ღმერთის სიკვდილზე მეტად – ან უმალ ამ სიკვდილის შედეგად და მასთან ღრმა კორელაციის თანახმად – ის რასაც ნიცშეს აზრი იუწყება არის დასასრული ღმერთის მკვლელის, ანუ ადამიანისა; ეს არის სიცილით დაოსებული ადამიანის სახე, ეს არის ნიღბების დაბრუნება.“ [1; გვ.458].

ამრიგად, პოსტმოდერნიზმი ხეს, როგორც მითოლოგიას საკრალური ტოპოსის ცენტრისა, უპირისპირებს რიზომას, ანუ ფორმას ფესვისა, რომელსაც არა აქვს

მკაფიოდ გამოხატული ცენტრალური მიწისქვეშა ღერო, ხოლო მისი წანაზარდები მუდმივად ჩნდება და კვდება. ამგვარი ცენტრის არ არსებობა კი რიდეების მსხვერველს, სივრცის დესაკრალიზაციასა და თავად კულტურის ნგრევას იწვევს. ასეთ ვითარებაში, ქრება საკრალურ ნარატივთა განთავსების ადგილიც კი.

ჩვენ ვცხოვრობთ ვითარებაში, როდესაც პროფანული ესწრაფვის მთლიანად გააუქმოს საკრალური. ტაძარი, როგორც საკრალური ტოპოსი, არა მხოლოდ აღარ არის ამ კულტურის ცენტრი, არამედ პროფანული ცდილობს განდევნოს საკრალური მისი უკანასკნელი თავშესაფრიდან, ტაძრიდანაც კი და თავად ტაძარი მხოლოდ წარსულის ნაშთად აქციოს, ცნობისმოყვარე ტურისტთა დასათვალიერებელ ადგილად, ხოლო რელიგიური სიწმინდეები მუზეუმთა საკუთრებად. უკეთეს შემთხვევაში ის ცდილობს პროფანული საკრალურით შენიღბოს, თავად საკრალურში შეიტანოს პროფანული და საკუთარ თავზე მოირგოს, როგორც ნიღაბი. ის ცდილობს რელიგია რელიგიის სიმულაციით ჩაანაცვლოს, სადაც სეკულარული აზროვნება თავის კორექტივებს შეიტანს. სეკულარული აზროვნებით კორექტირებული და სეკულარული ლინგვისტიკით აგებული რელიგიურობა მხოლოდ სიცარიელის ახალ თავშესაფრად იქცევა, რომელიც „ღვთის სიკვდილის თეოლოგიას“ ამკვიდრებს.

ასეთ ვითარებაში საკრალური აკრძალულ სივრცეში გადაინაცვლებს, სადაც „მოხეტიალე“ ადამიანი საკრალურ წერტილებს მოიძიებს. ტაძარს სამყაროდ ლიტურგია აქცევს. მამასადაამე საკრალური ტოპოსის აგება შეუძლებელია ადამიანის მონაწილეობის გარეშე. მხოლოდ ადამიანის მონაწილეობა გარდაქმნის მას ლოცვის, მარტოობის და მღუმარების ადგილად, ადგილად სადაც საკრალური დრო და სივრცე დაბრუნდება და ადამიანი შექმნის ღმერთის, საზრისის, მარადიულობისა და საკუთარი თავის ძიების ალტერნატიულ ისტორიას.

ვ. ემელინი აღნიშნავს, რომ პოსტმოდერნიზმი ყოველთვის ერიდებოდა ზოგად იდეებს, მაგრამ ზოგადააადამიანური იდეები არ არის ზოგადი იდეები. ეს კონკრეტული იდეებია ცალკეული, კონკრეტული ადამიანისა, რომლის გარეშეც მისი პირადი ცხოვრება აზრს კარგავს. მათი უნივერსალურობა მხოლოდ იმაშია, რომ ისინი ჩართულნი არიან ყველა ადამიანის ცხოვრებაში, სხვადასხვა კულტურებისადმი მიკუთვნებულობის მიუხედავად, რასისა თუ ხალხისა. აცნობიერებს რა, რომ არ შეიძლება მთლიანად გაწყვიტო კავშირი ჰუმანისტურ იდეალებთან, პოსტმოდერნული ფილოსოფია მიმართავს რელიგიურ პრობლემატიკას. ასე ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლები, როგორებიცაა ბ. ლევი, გ. ლარდრო, კ. ჟამბე და სხვ. პირდაპირ აპელირებენ იუდეო-ქრისტიანული იდეების ტრადიციების კორპუსზე, ხოლო მათი „თეორიული ანტიჰუმანიზმი“ ჰუმანისტურ ფასეულობათა აპოლოგიად შემობრუნდება, რომელიც დასაყრდენს ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტებში ეძიებს. მათი აზრით, სრულიადაც არ არის მართებული ბიბლიური მცნებების უარყოფა, რომლებიც კვებადნენ შუა საუკუნეების და ახალი დროის ევროპის სულიერ კულტურას. რწმენის უარყოფით, ღმერთის დავიწყებით, ადამიანი არ გახდა უფრო თავისუფალი და როგორც ლევი აღნიშნავს, ჩვენ არასოდეს ვყოფილვართ ისე ცოტათი თავისუფალნი, როგორც იმ დროიდან, როდესაც უკვე აღარ გვწამს. პოსტმოდერნული ყაიდის ქრისტიანი ფილოსოფოსი პ. კოზლოვსკი კი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს რელიგიურ განზომილებას პოსტმოდერნისტულ კულტურაში.

ჩვენის აზრით, ყოველივე ზემოთქმულიდანაც კარგად ჩანს, რომ პოსტმოდერნი არ უნდა მივიჩნიოთ ერთგვაროვან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად თუ სამყა-

როს ახალ მოდელად. ეს უფრო სიტუაციაა, რომელშიც ჩვენ ყველანი ერთად აღმოვჩნდით. თუკი ადრე ყოველი კულტურა თავისთავში იყო ჩაკეტილი და დროში მონაცვლეობის პრინციპით განიხილებოდნენ, უახლესი ტექნოლოგიების წყალობით სხვადასხვა დროსა და სივრცეში არსებული კულტურები ერთდროულად ერთ სივრცეში განლაგდნენ, რამაც ამ სივრცის მსხვერვეა, ცხოვრების წესის შეცვლა და შეცვლილი ცხოვრების წესის დაფუძნების აუცილებლობა გამოიწვია. სტრუქტურალიზმა სცადა ეს კულტურები განეხილა, როგორც თანაბარმნიშვნელოვანი სტრუქტურები და მათთვის საერთო ონტოლოგიური საფუძველი გამოენახა. პოსტმოდერნიზმმა, რომელიც ეყრდნობა სტრუქტურალიზმს, სცადა ჰომოგენურ სივრცეში განეთავსებინა ისინი, მაგრამ ღირბულებათა იერარქიული სისტემის უარყოფამ შექმნა დანალმული სივრცე. განსხვავებულ დისკურსთა თანაბარმნიშვნელოვნების აღიარებამ გამოიწვია არჩევანის შესაძლებლობათა უსასრულო გაზრდა, რაც, თავის მხრივ, არჩევანის შეუძლებლობას გაუტოლდა და მამასადამე, გააუქმა თავისუფლება. დისკურსთა თანაბარმნიშვნელოვნების აღიარება იწვევს ასევე ჭეშმარიტების დადგენის შეუძლებლობას. ასეთ ვითარებაში ვეღარც გარკვეულ ღირებულებით სისტემაზე დაფუძნებულ ცოდნის შექმნაზე ვისაუბრებთ. ამგვარ ცოდნას თანამედროვე პირობებში ინფორმირებულობა ცვლის. პოლიტიკური თვალსაზრისით არჩევანის თანაბარი ღირებულება განაპირობებს ან სრულ უმოქმედობას, ან საკუთარი ღირებულებების ძალით დამკვიდრების ტენდენციას, ვინაიდან ერთი არაფრითაა უკეთესი მეორეზე. მორალური თვალსაზრისით ეს იწვევს მორალური პასუხისმგებლობის სრულ მოხსნას ნებისმიერი არჩევანის შემთხვევაში. ვფიქრობთ, ამგვარ ჰომოგენურ სივრცეში არათუ რელიგიური განზომილების შეტანა არ შეცვლის რაიმეს, სადაც ის მხოლოდ ერთ-ერთ დისკურსად იქცევა, არამედ საზღვრებისა და რიდეების მოშლის პირობებში საკრალურ ნარატივთა განთავსებისთვის აუცილებელი სივრცის გაქრობა მას შეუძლებლადაც აქცევს. ყოველი რელიგია აუცილებლობით გულისხმობს ღირებულებათა გარკვეული სისტემის პრიმატის აღიარებას, რაც ამ ჰომოგენურ სივრცეს აფეთქებით ემუქრება. სწორედ ამიტომ იურგენ ჰაბერმასი რელიგიებს უსასრულო დესტრუქციული პოტენციალის მატარებლად მიიჩნევს. სწორედ ამიტომ რელიგიური განზომილების შემოტანის ნებისმიერი მცდელობა ეწინააღმდეგება თავად პოსტმოდერნიზმის ბუნებას.

დღევანდელ ვითარებაში დაძაბულობა პროფანულსა და საკრალურს შორის ზღვარს აღწევს. აკრძალულ სივრცეში განდევნილი საკრალური ცდილობს დაიბრუნოს თავისი უფლებები. საკუთარ სიკვდილთან მოსაუბრე ადამიანი ცდილობს დაიბრუნოს სივრცე, სადაც საკრალური შეძლებს განთავსებას, სადაც შეძლებს მარტოობის მდუმარებაში იფიქროს ღმერთზე, სიკვდილზე, მარადისობაზე, სულზე. ის ცდილობს დაბრუნდეს ტაძარში, როგორც საკრალურის უკანასკნელ თავშესაფარში და ლიტურგიის წყალობით ტურისტთა დასათვალისწინებელი ადგილიდან კვლავ საკრალურ სივრცედ აქციოს იგი, ტაძარში, სადაც შეძლებს გაიგონოს საგალობელში გამოჟონილი მარადისობის დუმილი ვილაცის ანონიმური ჩურჩულის ნაცვლად. ის ცდილობს შექმნას ამ ჩურჩულის ალტერნატიული მეტყველება, საზრისის სამეფო და იყოს ის რაც არის, იყოს ადამიანი.

მიუხედავად ყველაფრისა, ადამიანი თავისუფალი არსებაა და ტენდენციები კი არ განსაზღვრავენ მის არჩევანს, არამედ მისი არჩევანი განსაზღვრავს ტენდენციებს. დღეს ეს ხელოვნურად შექმნილი ჰომოგენური სივრცე დანალმულია და აფეთქებას ელის, საიდანაც ის აუცილებლად დაუბრუნდება ღირებულებათა იე-

რარქიულ სისტემას და შეეცდება გაარკვიოს: ვინ დგას ამ ანონიმური ტექსტის მიღმა, სადაც ჭეშმარიტება დისკურსად იქცევა, ხოლო ადამიანი „ბურიდანის ვირად“, ხოლო სიტყვები და საგნები უკვე აღარ შეესაბამებიან ერთმანეთს და სრულიად შეუთავსებელი საგნები ერთ „საოპერაციო მაგიდაზე“ აღმოჩნდებიან სამყაროს გარეშე დარჩენილ საგნებს შორის, ვინაიდან მათ უკვე აღარ ძალუძთ ერთ სამყაროდ ორგანიზება. სულიერი დრო და სივრცე შესაძლოა მრავალგვარი იყოს და ისინი არა მხოლოდ ერთმანეთის შემდგომ, არამედ ერთმანეთის გვერდითაც თანაარსებობენ. ამდენად, უსაზრისობის, სიცარიელის და წარმავლობის სამეფოს გვერდით ყოველთვის არსებობს საზრისის, ღმერთისა და მარადისობის სამეფო. ამიტომ ჩვენ ბრმად კი არ უნდა დავემორჩილოთ ტენდენციებს, არამედ თავად შევქმნათ ტენდენციები, რომელთა წყალობითაც ადამიანი შეძლებს დარჩეს თავისუფალ, მოაზროვნე არსებად და საკუთარ სიკვდილთან მოსაუბრე დაბრუნდეს ტაძარში, როგორც უძღვები შვილი მამის სახლში, სადაც მას ყოველთვის ელის მამის სიყვარულითა და თანალმობით აღვსილი მზერა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ფუკო მ. – „სიტყვები და საგნები“; „დიოგენე“, თბილისი, 2004წ. (შეიცავს-477გვ)
 Деррида Ж. - „Вокруг вавилонских башен“ „Санкт-Петербург“ Акад. Проект 2002г
 Емелин В. - „ Постмодернизм проблемы и перспективы“; [http://emeline.narod.Ru / index.html](http://emeline.narod.Ru/index.html).
 Козловский П. – „Культура постмодерна“ Москва, с. 83-86.
 Лиотар Ж. Ф. - „Ответ на вопрос: что такое постмодерн?// На путях постмодернизма, Москва, 1995 г. с 183-184
 Ницше Ф. - „Воля к власти“, Москва 1994 г. с. 33.
 Хабермас Ю. – „Модерн – незавершенный проект“, „Вопросы философии“ Москва, 1992 №4.

Medea Shanava

Person's Fortune in Desacramental World

Summary

The article analyses the tendencies, those had been caused because of doubting in God, and those had been caused after the destroying the united model of the world. All these had become the reason for nihilism. The source for nihilism usually becomes from the loosing of the trust to the important categories of the mind if will causes the total loosing of values. Post-modernism is one of the most important tendency of the modern world. It comes out from article tries to show up the internal contraverces and analyze the moral results. All these come out from the person's world outlook and help people to cleanly the person's future fortune.

პიროვნების თავისუფლება და რწმენა

ავთანდილ ჯონაძე

პიროვნების თავისუფლების საკითხისათვის ქართულ ისტორიაში

„მტკიცედ იდეებით თავისუფლებით,
რომლითაც ქრისტემ გვათავისუფლა
და კვლავ ნულარ დაიდგამთ მონობის უღელს“
(გალატ. 5,1)

ნაშრომში ნაჩვენებია, როგორ წარიმართა პიროვნების გათავისუფლების პროცესი ქართულ ისტორიაში და პოლიტიკური ყოფაქცევის რა ჩვევები ჩაილექა თავისუფლებისაკენ მრავალსაუკუნოვანი ლტოლვით დაღლილი საზოგადოების მენტალობაში. საქართველოს სოციო-პოლიტიკური ევოლუციის აქ წარმოდგენილი თარგები ქართველ ისტორიკოსთა შრომებზე დაკვირვების შედეგად არის ამოხაზული; მთლიანობაში სურათი ვრცელი და მრავალწახნაგა გამოდგა და პიროვნების თავისუფლების საკითხის გამოსარკვევად ნაირგვარი ორიენტირები შემოგვათავაზა; წარსულზე დაკვირვებით ცნაურდება, რომ ჩვენი ქვეყნის სახელმწიფოებრივი სიმტკიცე მისი მკვიდრების პიროვნული და სოციალური თავისუფლების პირდაპირპროპორციულად იცვლებოდა.

პიროვნების სოციალური გათავისუფლების პროცესი შეუქცევადი არ ყოფილა. ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთზე (ასე, დაახლოებით, XIII სკ-ში) ქართული საზოგადოების ევოლუცია მთლიანობაში წინარე დროთა განმავლობის დიამეტრალურად საპირისპირო მიმართულებით შებრუნდა და თავისუფლების დროშით მოდრეიფე ქვეყანა მონობის და უფლებების ჭაობში ჩაეფლო...

„დიდი თავისუფლება“ და „წვრილი ვრი“

გვაროვნული წყობიდან მოკიდებული ქართულმა საზოგადოებამ განვითარების გრძელი გზა განვლო და ბატონყმობის ხანის დადგომამდე (XIII სკ.) უკვე რამდენიმე ფორმაცია ჰქონდა გამოცვლილი: ანტიკური მონათმფლობელობა (უძველესი ხანიდან ვიდრე მე-5 საუკუნემდე), „დიდი ნათესავის“ იგივე „მეფეთა ნათესავის“ ზეობა (მე-5 – მე-9 საუკუნეები) და ბოლოს – პატრონყმობა (მე-9 – მე-12).

პატრონყმობის წინარე, დიდი ნათესავის ხანაში ერთადერთ უუფლებო კლასს ანტიკურობიდან ჯერაც შემორჩენილი მონა-მსახურები, იგივე სამხედრო ტყვეები, შეადგენდნენ. ყველა დანარჩენი სხვადასხვა დოზით, მაგრამ მაინც თავისუფალი იყო. საზოგადოებრივი პირამიდის ქვედა, უფართოეს ნაწილს, ანუ გვაროვნულ-პატრიარქალური თემის („ნათესავის“) სახეცვლილ შთამომავლობას, ჯერაც არ დაეკარგა თავისუფლება. გვაროვნულ, უკლასო ხანაში სიცოცხლის და ნაყოფიერების ხის გარშემო დასახლებული „ნათესავი“ „მკვიდრებისგან“ (იგივე „შვილებისგან“) შედგებოდა. მკვიდრობა იმის მომასწავებელი იყო, რომ ამ სტატუსის ადამიან-

ბი ერთმანეთის თანასწორები ("ძმები") იყვნენ¹; მათი თავისუფლება ამათ იყო განსაზღვრული: „ნათესავის“ „შვილები“ პიროვნულად არავის დაქვემდებარებაში იმყოფებოდნენ და ხარკსაც არავის უხდიდნენ. მიწაზე და ქონებაზე კერძო საკუთრების გაჩენამ კი, „ნათესავის“ თავისუფლება აახარისხა: კერძო მიწისმფლობელობის განვითარებამ თემი დასახსრა და დაშალა და ძველი წელთღრიცხვის XII საუკუნიდან თავისუფლების გადიფერენცირების პროცესიც დაიძრა:

ზოგმა მეთემემ, ვინც მოახერხა და მონა-მსახურები გაიჩინა, მიწაზე შრომას თავი ანება, ხარკის მიმთვისებელ, პროფესიონალ მმართველ-მეომრად ჩამოყალიბდა და „სახლში“ (თემის დედაციხე და იმავდროულად მთავარი სალოცავიც რომ იყო) ჩაჯდა, ხოლო მათგან უფროსი, „მამა-სახლისი“, მოგვიანებით, „მეფის“ იგივე „მეუფის“, ანუ „უფლის“² სტატუსითაც აღიჭურვა. მერე ეს მეფე-უფალი თუ მეფე-მთავარი „მამამძუძეობა-სეფეწულობის“ გზით სხვა მეფე-მთავრის ნათესავს იშვილებს (ან ეშვილება), „დიდ ნათესავს“, იგივე „მეფეთა ნათესავს“, ანუ „სეფეს“³ შექმნის და დიდ „სასახლეში“ გააერთიანებს. ასეთი მეფე-მთავრების თავისუფლებაც დიდ თავისუფლებად, ანუ შემდგომი ტერმინებით – აზნაურულ თავისუფლებად იქცევა. პატრიარქალური გვარების თავისუფლება კი, შესაბამისად, დაიმცრობა: თემის წევრები დაიხარკებიან და სოციალურ ვერტიკალზე აღზევებული ზედაფენის მიერ „წვრილი ერის“ სახელით მოინათლებიან. საამდროვოდ, ხარკს მთელი თემი და არა ცალკე კომლი იხდიდა და სწორედ ამ ფაქტის ძალით, თემის წევრები, პიროვნული დამოკიდებულების თვალსაზრისით, თავისუფლები დარჩებიან. საზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პერიოდისთვის ადამიანის თვისუფლებას მისი ამა თუ იმ ნათესავისადმი მიკუთვნებულობა განაპირობებდა, შემდეგში კი ვითარება შეიცვლება და პიროვნების სოციალური თავისუფლების განმსაზღვრელი მიწისმფლობელობა, საბოლოოდ – „მემამულეობა“, გახდება და არა ნათესავისადმი კუთვნილება.

თავისუფალ მიწისმოქმედთა დაპყრობა-დაკაბალების შემდგომ საფენურზე, ისედაც თავისუფლებადამცრობილი მეთემე, ახლა უკვე კომლებრივად დაიბეგრა, რაც მის სტატუსშიც აისახა: თუ ადრე ის „მდაბურად“⁴, ან უბრალოდ, „ქვეყნის მოქმედად“ იწოდებოდა, ახლა (საზეპურო ერის ზეობიდან, ანუ მამფალ-შვილობიდან, პატრონყმობაზე გადასვლის ხანაში, რაც დაახლოებით VIII-IX საუკუნეებს მოიცავს) ის გაგლენდა. ტერმინი „გლენი“ გლახადან არის წარმომდგარი, რაც ამ სტატუსის მატარებლის ეკონომიკურ შეჭირვებაზე მიუთითებს. მდაბიორის გაგლენება იმის მომასწავებელი იყო, რომ მიწა (აგრარული ცივილიზაციის უმთავრესი კაპიტალი), რომელზეც ის იჯდა, სხვას (უფალს/პატრონს) მიეთვისებინა და გლენი მასზე გარკვეული სახელშეკრულებო პირობითლა ესახლა. ამ გარიგებაში გლენს პირადი თავისუფლება – რაც მას პატრიარქალური ხანიდან მოსდგამდა – კვლავაც შერჩენილი ჰქონდა, პატრონყმულ პერიოდში კი (IX-XII სკ) გლენს უკვე ყმის სტატუსიც

¹ „მონობა“- ვასალურ დამოკიდებულებას გამოხატავდა „ძმობა“ კი – თანასწორობას“ (გ. მამულაია – „პატრონყმობა“. მეცნიერება – თბ. 1987. გვ.7).

² „უფალი“, პირველდაწყებითი მნიშვნელობით, მფლობელს, მესაკუთრეს აღნიშნავდა.

³ „სეფე“ ნიშნავს სამეფოს, სამეუფეოს, მეფის/მეუფის კუთვნილს.

⁴ „მდაბური/მდაბიორი“ – დაბადან, ხოლო დაბა – დაბლადან არის წარმომდგარი. გამრავლებული ნათესავი გორადან (საიდანაც სიტყვა გვარი, იგივე გორი მიიღება) დაბლა ეშვებოდა და იქ ახალ დასახლებებს, დაბებს ქმნიდა.

მისადაგა. გლენის დაყმევება პატრონისადმი მისი პიროვნული კუთვნილების, ანუ პატრონის კუთვნილ მიწაზე გლენის მიხმის და შესაბამისად მისი თავისუფლების მინიმიზაციის საწინდარი გახდა. ამის მერე, ბატონყმობაში (XIII საუკუნიდან ვიდრე 1864 წლამდე¹) ყმა გლენი ბატონს ეკუთვნის და სადმე წასვლის, ან ბატონის ნებისმიერად არჩევის უფლება აღარ აქვს. მეტიც, ვახტანგ VI-ის სამართლის მიხედვით „ყმისა ყველა ბატონისა არის“², რაც იმას ნიშნავს, რომ გლენს პირად საკუთრებაში წარმოების საშუალებები აღარ შერჩა. ყოველმხრივ უფლებებშეკვეცილ გლენებს ცვლიდნენ ძალღებში, ოჯახის წევრებს ყიდდნენ ცალ-ცალკე, ყიდდნენ უცხოეთში (ირანში, ოსმალეთში, თუ დაღესტანში...). ფორმალურად მეზატონეს გლენის მხოლოდ მოკვლის უფლება არ ჰქონდა, მაგრამ ცენტრალური (სამეფო) ხელისუფლება და მისი სამართალი, რომელსაც შუა საუკუნეების მთელ სიგრძეზე ჰქონდა შერჩენილი ბატონსა და ყმას შორის არბიტრის ფუნქცია, იმდენად სუსტი იყო, რომ, არსებითად, მთელი სასამართლო და უსამართლო ძალაუფლება მეზატონის ხელში აღმოჩნდა, – ძალმომრეობა საუკუნეების განმავლობაში გრძელდებოდა. უფლებაყრილ, ფაქტიურად დამონებულ, მწარმოებელ მოსახლეობას შრომის და ბრძოლის აღარავითარი სტიმული აღარ შერჩენოდა და არც თუ იშვიათად პროტესტის საოცარ ფორმას მიმართავდა: „ქართველობისთვის“ ხმალამოღებულ ქვეყნის მთავარი მარჩენალი ნებაყოფლობით „თათრდებოდა“, ანუ მეზობელ ისლამურ ქვეყნებში გარბოდა და რჯულშეცვლილი მკვიდრდებოდა (ცხადია, ეს „სათათრეთში“ მიგრაცია, იქ „ქართველობაზე“ უკეთესი სოციო-ეკონომიკური პირობების არსებობის გამო ხდებოდა).

რთულ მეტამორფოზას, რაც თავისუფლებამ ქართული ისტორიის ოღრო-ჩოღრო გზებზე განიცადა, ტერმინის – „ყმა“ ევოლუციაც გვიმუღავნებს:

თავდაპირველად ყმა ოჯახის იმ უმცროს წევრს აღნიშნავდა, ვინც გარკვეულ ასაკამდე სრულუფლებიანად არ ითვლებოდა (დღევანდელი ყმაწვილის მსგავსად). სახელისუფლებო იერარქიის წარმოქმნის ხანაში, ყმა მსახურეული კლასის სოციალური სტატუსის აღმნიშვნელი ტერმინი გახდა და ისევე უმცროსს, მაგრამ ახლა უკვე გარკვეული უფლებამოსილებების მქონე პირს, გამოსახავდა: პატრონის ყმობა ფეოდალური იერარქიის კიბეზე დგომის მომასწავებელი იყო და უფლებამოსილების და ვალდებულებების წყებას გულისხმობდა: ყმა ჯერ მოსაკარგავე გახდა, ანუ სამხედრო სამსახურის საფასურად, მიწის მასივით სარგებლობის და მასზე მოსახლე მკვიდრების განკარგვის უფლებით აღიჭურვა, ხოლო მერე ამ მიწით

¹ 1864 წელს ბატონყმობა გადავარდა, მაგრამ ეს რუსეთის იმპერიის გუბერნიად ქცეულ ქართლ-კახეთის ყოფილ სამეფოში. მანამდე კი, ყმობისგან გლენთა გათავისუფლებას ერეკლე II (1744 – 1798) ცდილობდა, ოღონდ რაკი მის მცდელობებს სპონტანური ხასიათი ჰქონდა და სოციალური ფორმაციის ძირეული ცვლილების კონტექსტში არ ტარდებოდა – გადამწყვეტი შედეგებიც ვერ მოჰქონდა: გათავისუფლებული გლენები ხშირად ისევე მეზატონებს ეყმებოდნენ ხოლმე. „XVI-XVII საუკუნეებში თვდახსნილ-გააზატებულ გლენთა დიდი ნაწილი... ვერ ახერხებდა პირადი თვისუფლების შენარჩუნებას და ისევე ... ყმათა რიგში ექცეოდა. თავისუფლების დაკარგვის ფაქტები XVIII საუკუნის მეორე ნახევარშიც მრავლად იყო, მაგრამ ამ დროს შედარებით უკეთესი პირობები შეიქმნა“ („საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“. ტომი მე-4. თბ.1973 გვ.556).

² მ. ქიქოძე – „ვახტანგ მე-6-ის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა“. „მეცნიერება“ – 1988. გვ. 146.

დროებითი და პირობითი სარგებლობა საშვილიშვილო კუთვნილებით შეიცვალა – ყმა მემამულედ იქცა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყოფილი მეთემე ჯერ ნათესავს დაემშვიდობა (და ამით პატრიარქალური ნათესავის შვილობის წყალობით ნაანდერძალი თავისუფლება უარყო), მსახურად დადგა (და ამით აზნაურული დიდი თავისუფლებისთვის შეემზადა), მერე კი (მისი შთამომავალი) აზნაურული, დიდი თავისუფლების სტატუსით შეიმოსა (რალაც მომენტში „ყმამ“, იგივე „მოყმემ“, მებრძოლი რაინდის შინაარსიც შეიძინა, მაგრამ ეს არ არის ჩვენი პრობლემისთვის არსებითი), ბოლოს კი მემამულეობით დაამთავრა და ამრიგად, ამ კონტექსტში, „ყმობამ“ თავისუფლების შინაარსი ბოლომდე შეირჩინა და ძირითადად აღმავალი გრადაციით განივითარა.

სულ სხვა დატვირთვა შეიძინა ტერმინმა მოგვიანებით, როცა ის უკვე სოციალური პირამიდის უფართოეს ფენას, გაგლენებულ მდაბიურებს მიესადაგა; გლენთან მიმართებაში „ყმობა“ უფლებების, სხვისადმი პიროვნული კუთვნილების და სხვაზე დამოკიდებულების აღმნიშვნელი გახდა. მომავალ გლენთა თავისუფლების დამცრობის პროცესი, რასაც სათავე სოციალური ვერტიკალის წარმოქმნამ დაუდო, საბოლოოდ, და ხანგრძლივი კლასობრივი ბრძოლის შედეგად, „წვრილი ერის“ ფაქტიური დამონებით დამთავრდა. პიროვნების თავისუფლების ამ დაღმავალი, ინვოლუციური ზიგზაგის შედეგად ყმა-გლენებს უფლებო ყოფაში ექვსასი წელიწადი მოუწიათ ცხოვრება. *თუ პიროვნების სოციალური გათავისუფლების პროცესი ევროპული ისტორიის მთავარი ნიშანსვეტია, მაშინ იმ მომენტიდან, როცა საქართველოში გლენი დაყმევდა და გათავისუფლების პროცესი შებრუნდა, ჩვენმა საზოგადოებამ „ევროპულის“ საპირისპიროდ „აზიურ“ საზოგადოებად გადაფორმება დაიწყო (ამ საკითხს მოგვიანებით ისევ დავუბრუნდებით).*

თავისუფლების ტრანსფორმაციის უფრო სრული სურათის წარმოსაჩენად, ისევ საზოგადოებრივ ვერტიკალზე აღზევებული ფენების ევოლუციას მივუბრუნდეთ.

განვითარებული პატრონყმობის სტადიაზე საზოგადოება ორად გაიყო – აზნაურებად (ანუ პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული უფლებამოსილების მქონე და ე.წ. „დიდ თავისუფლებაში“ მყოფ წარჩინებულებად) და – „უაზნოებად“. ეს უაზნოები ფეოდალურ კიბეზე არ იდგნენ და მის გარეთ მოიაზრებოდნენ; მათი თავისუფლება – სოციალური ვერტიკალის წარმოქმნისდაკვალად – თანდათან იმცრობოდა, ხოლო ვერტიკალზე აღზევებულთა თავისუფლება – დიდდებოდა. თავდაპირველად თავისუფლების საწინდარი „ნათესავისადმი“ კუთვნილება იყო და ეს ერთნაირად ენებოდა, როგორც „წვრილ ერს“ და მის მკვიდრებს, ანუ მეთემეებს, ისე – მეფეთა ნათესავში, ანუ „სეფეში“ შემავალ „საზეპურო ერს“ და მის „კეთილშობილ“ წევრებს. „არაც „დიდი“ – სეფეწულ-მთავარ-აზნაურთ თავისუფლება, არც ძველი, რიგირთი – „ერის“ თავისუფლება და არც ხარკის გადამხდელ 'მდაბურთა' ნახევართავისუფლება „ნათესავის“ გარეშე არ არსებობდა, რაც ნიშნავს, რომ თავისუფლება „ქართლის სამეფოში“ პიროვნების „ნათესავში“ ჩართულობით იყო შეპირობებული.“¹ დროთა განმავლობაში კი ვითარება შეიცვალა და სოციალური ვერტიკალის გარეთ დარჩენილ მიწისმოქმედთა უფართოეს ფენას თავისუფლება ჯერ დაემცრო, მერე კი საერთოდაც წაერთვა, – თავისუფლება ფეოდალური კიბის

¹ გ. მამულია – „პატრონყმობა“. მეცნიერება – თბ. 1987. გვ. 189.

საფეხურებზე შემდგართა ექსკლუზიურ თვისებად გადაიქცა; თვისუფლების მსაზღვრელი უკვე მიწის მფლობელობა გამხდარიყო.

ნათესავისადმი კუთვნილება, როგორც თავისუფლების საწინდარი, „წერილი ერის“ შემთხვევაში, პიროვნული შეუვალობის (ძირითადად ხარკის არ გადახდებულობის) გარანტიას ქმნიდა, ხოლო, წარჩინებულების შემთხვევაში, შეუვალობას ხარკის მიმთვისებლის უფლებაც დაერთო. მოგვიანებით, წარჩინებულთა თავისუფლების მაგარანტირებელი ქოლგა, „მეფეთა ნათესავი“ – კი დაიშალა, მაგრამ სეფეში შემავალი საზეპურო ერის თავისუფლებას ნიადაგი მაინც არ გამოცლია, – წარჩინებულთა თავისუფლების საყრდენი ახლა მიწის კერძო მფლობელობა, ანუ მემამულეობა გახდა; მიწის ძალით მიმტაცებელი წარჩინებულის/აზნაურის თავისუფლების გამაპირობებელი მისი მარჯვენი, ანუ მისივე სამხედრო-ადმინისტრაციული ხელი¹ გამოდგა. თავისუფლების შინაარსის ამ ცვლილებით აზნაურის თავისუფლებამ საბოლოოდ შეიძინა ის დედააზრი, რომელიც ცნების – „თავისუფლება“ ქართულ კომპოზიციასა ჩაბუდებულთ: თუ მანამდე თავისუფლება დამოუკიდებლობის, შეუბოჭავის, ლაღად² მოქმედის შინაარსს ატარებდა, ახლა ის უფლებამოსილების შინაარსს იძენს და ძალაუფლების ლეგიტიმურობის წყაროზე უთითებს³. ეს წყარო უწინდებურად ჯგუფი, „ნათესავი“ კი აღარ არის, არამედ – თავად ინდივიდი. თავისუფლების ინდივიდუალიზაციის ამ პროცესის კვალდაკვალ ცვლილებას თვითონ თავისუფლების დედაარსი განიცდიდა; სიმძიმის ცენტრი ეკონომიკურიდან – სამართლებრივი/უფლებრივი და პოლიტიკური მომენტისკენ იხრებოდა: კომპოზიტი „თავის-უფლება“ მოქმედების (და, შესაბამისად, ძალის გამოყენების) უფლებამოსილების წყაროს მიანიშნებს. ეს წყარო თვითონ მოქმედი პირია, ამ პიროვნების მოქმედების (მის მიერ ძალის გამოყენების) ლეგიტიმურობის საფუძველი თვითონ მასშივეა, ის თავის-თავადია, ხოლო სხვა – თუ ამ თავის-თავადთა წოდებას არ ეკუთვნის, ლეგიტიმური ძალის მქონედ აღარ ჩანს. გვიან შუა საუკუნეებში ამ ვითარების კიდევ უფრო მკაფიოდ გამოსახატად ტერმინი „თავადი“ (ნიშნავს სოციალური პარამეტრებით თვითმყოფადს, თავისთავადს) დამკვიდრდა, ხოლო ამ ტიტულის მქონე პირის ხელქვეითი სამხედრო-ადმინისტრაციული სისტემა – თავადის მამული – „სათავადოს“ სახელს დაირქმევს.

უნდა შევნიშნოთ, რომ მემამულე-თავადთა ინდივიდუალიზაცია ისე შორს არ წასულა, როგორც ამას მათი სოციალური სტატუსის ამსახველ ცნებაზე – „თავადი“, დაკვირვება გვიმჟღავნებს. სინამდვილეში, მიწისმფლობელობაც და აქედან გამომდინარე მათი ხელის-უფლებაც კვლავინდებურად ჯგუფური იყო, ოღონდ ეს ჯგუფი უკვე თემთან და „მეფეთა ნათესავთან“ შედარებით დავიწროვებული წრის, პატრიარქალური ოჯახის ფარგლებით არის განსაზღვრული. ასე რომ, პიროვნების გათავისუფლების ისტორიული პროცესის ინდივიდუალიზაციის მიმართულებით მოძრაობა ამ ეტაპზე დასრულებული და ბოლომდე პერსონიფიცირებული, მაინც

¹ ტერმინიდან – „ხელი“, მერე სახელო, ანუ თანამდებობა, იგივე ხელის-უფლება, ანუ მართვის ლეგიტიმური უფლება წარმოსდგა.

² XII საუკუნეში ჩნდებიან „სიმდიდრით ალაღებულნი“, ანუ ისინი, ვინც სიმდიდრის წყალობით გათავისუფლდნენ დამოკიდებულებისაგან და აქ ეს „ალაღება“ ინგლისური free, freedom-ს ან independent-ს უფრო ჩამოჰგავს.

³ ცნება – „თავისუფალი“, უფრო ინგლისური liberty-ს შესატყვისი აზრით არის დატვირთული.

არ ყოფილა. მეტიც, თავადების, იგივე დიდგვაროვნების, გაბატონებით, ინდივიდუალისაციისკენ დაძრული სოციალური ევოლუციის პროცესი, უარყოფის უარყოფის გზით, ისევ გვაროვნული წყობის რეანიმაციის საფეხურზე გაეჭედა: სათავადოს გვარი განაგებდა.

სოციალური პრივილეგიების მოსაპოვებლად (და შესანარჩუნებლად) მომავალ თავადს, მემამულეს, თავდაპირველად ფართო სოციალური წრის ანუ მიწისმფლობელთა მთელი კლასის თანადგომა და სოლიდარობა სჭირდებოდა. ამ ამოცანას „მეფეთა ნათესავში“ მისი ჩართულობა უზრუნველყოფდა, მაგრამ, როცა მემამულის უფლება საშვილიშვილოდ იქნა გარანტირებული, მეფეთა ნათესავის კუთვნილება ზედმეტი სამკაული გახდა. ეს რევოლუციურ ცვლილებას მოასწავებდა...

მანამდე კი, მიწის მესაკუთრე აზნაურები – დიდი და წვრილი – ერთმანეთთან მჭიდრო უფლება-მოვალეობრივ და სისხლით ნათესავურ (ქორწინებების გზით) და არასისხლითნათესავურ (მამამძუძეობა-სეფეწულობის ანუ გამზრდელ-გაზრდილის ინსტიტუტის გზით) კავშირით იყვნენ გადაწნული; ამ კავშირს ოთხმაგი – აღმა-დაღმა და გარდი-გარდმო მიმართება გააჩნდა და მჭიდრო ქსოვილად გადატმანოდა საზოგადოების ქვედა, უფართოეს ფენას. წარჩინებულთა ზედაფენა „წვირლ ერს“ ემიჯნებოდა და „საზეპურო¹ ერს“, იგივე „ქართველ ერს“, აყალიბებდა – თავისებური სუბკულტურით, მკაფიოდ გამოკვეთილი კლასობრივი და პოლიტიკური თვითშეგნებით და მეობა-იდენტობით. აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი ამ სუბკულტურას მისი ევოლუციის ფინალური შედეგის მიხედვით, ანუ უკანარიცხვით, „ვეფხისტყაოსნის კულტურას“ ეძახდა². ამ ქართველმა, იგივე საზეპურო, ერმა – პატრიარქალური „ნათესავისგან“ თანდათანობითი აღზევების გზით რომ ჩამოქნილიყო – საერთოხალხური პირველსტიქიისგან გამიჯვნის მიზეზით, ელიტარული ვერტიკალის გარეთ (და დაბლა) დარჩენილი „უაზნო“ ნაწილი, იგივე „მდაბურები“ – „წვირლ ერად“ აღიქვა და მასზე ბევრად მრავალრიცხოვანი სოციალური სტრატის დამორჩილება-დაყმევების ხანგრძლივ და მტკივნეულ პროცესში სულ უფრო კონსოლიდირდებოდა. ურთიერთთანადგომის გარეშე ის მოპოვებული პრივილეგიის შენარჩუნებას ვერ მოახერხებდა და მისი საზოგადოებრივი მორალიც, განვითარების ამ სტადიაზე, ერთგულებაზე და თანადგომაზე დამყარებული სამსახურის ნიშნით იყო აღბეჭდილი. დრამატული გაუკუღმართება მოგვიანებით

¹ ზოგი მეცნიერი ტერმინს „ზეპური“ სპარსული „სეპუჰიდან“ წარმოშობილად თვლის, ჩვენ კი გვეჩვენება, ის ქართული „სეფედან“ უნდა იყოს წარმომდგარი, ჯერ „სეფურის“, მისგან კი ზეპურის გზით და შესაბამისად სამეფოს, მეფურს, ანუ მეფეთა ნათესავში (იგივე „სეფეში“) შემავალს ნიშნავს (გასათვალისწინებელია, რომ სპარსული „სეპუჰი“ შუშანიკის წამების სომხურ ტექსტში არა არისტოკრატიის, არამედ უაზნო სტრატას აღსანიშნავად არის გამოყენებული – იხ. ს. კაკაბაძე – „ვანტანგ გორგასალი და მისი ხანა“. თბ. 1994. გვ. 79), თუმცა არ გამოვრიცხავთ, რომ სპარსული ტერმინის – „სეპუჰი“ სოციალური შინაარსით დატივრთულობა ხელს უწყობდა სეფურიდან ზეპურის ალიტერაციის გზით წარმოქმნის პროცესს.

² „თანდათან შემუშავდა და საქართველოს ყოველი კუთხისთვის დამახასიათებელი, ღვიძლი შეიქმნა ქართული ფეოდალური კულტურა, რომელიც არა მარტო ქართულ ქრისტიანობაში, უკეთ, არა იმდენად ქართულ ქრისტიანობაში მულავდნებოდა, როგორც ეს ეკლესიის მესვეურებს ეწადათ, არამედ ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ყოვლისმომცველ კოდექსში (ვეფხისტყაოსნის კულტურა)“ (ნიკო ბერძენიშვილი – „საქართველოს ისტორიის საკითხები“. მეორე გამოცემა. ტომი VIII. 'მეცნიერება' 1990. გვ. 385. იხ. აგრეთვე გვერდები – 388. 389).

მოხდა – ბატონყმურ სტადიაზე. პატრონყმულ სტადიაზე კი „ქართველობა“, როგორც „ვეფხისტყაოსნის კულტურის“ აღმსარებლობა, როგორც სოციო-კულტურული და მენტალური სტანდარტი, განუშორებლად მიეჭმასნა წარჩინებულთა ფენის სულიერ ანაგისს. სწორედ ამ „ქართველობის“ სახელით ჩაებმება შემდეგ ის იმ განსხვავებულ და „რჯულძალღ“ ცივილიზაციასთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ომში, რომელსაც თვითონ „თათრობად“ მონათლავს და რომლის ნიშან-თვისებებსაც თანდათან შეიძენს; ამიტომაც, ამ არაქრისტიანულ ცივილიზაციასთან მრავალსაუკუნოვანი ჭიდილის მიუხედავად – მის (ამ ცივილიზაციის) სასარგებლოდაც ზღვა სისხლს დაღვრის.

პატრონყმობაში, და უფრო ადრეც, საზოგადოებრივ ვერტიკალზე აღზევებული და „დიდი თავისუფლების“ მქონე აზნაურთა მოდგმის პირისპირ – თავისუფლებადამცრობილი, მაგრამ მაინც თავისუფალი მდაბიორ-მიწისმოქმედთა თესლ-ტომი („ნათესავი“) იდგა. უუფლებობის (მონათმფლობელობის) უკანასკნელი გადმონაშთი – თავისუფლებას მოკლებული მონა-მსახურები და სამხედრო ტყვეები – ამ ხანებში სულ გათავისუფლების მიმართულებით მოძრაობდნენ (მათ პიროვნულ თავისუფლებას ანიჭებდნენ და მიწისმოქმედთა კლასში რიცხავდნენ). მართალია, ნათესავის მკვიდრები ისინი ველარ ხდებოდნენ, მაგრამ მათი პიროვნული თავისუფლების საწინდარი არა ნათესავისადმი კუთვნილება და შვილობა, არამედ მიწათმფლობელობა ხდებოდა. ამ სოციალური პროცესის შესატყვის თვალთახედვას XII სუკუნის ქართული ხელოვნების გვირგვინი – რუსთველი გვთავაზობს, როცა სენტენციის სახით წერს: „მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები: შენ დაამდიდრე ყოველი ობოლი, არას მქონები¹“. მართალია, ფიქრობენ რუსთველისთვის უცნობი იყო თავისუფლების ისეთი გაება, რომელიც ადამიანს, როგორც ასეთს, გულისხმობს², მაგრამ, ამის მიუხედავად, მაინც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამ მომენტისთვის ქვეყნის სოციალური სხეულის ყველა განშტოება თავისუფლად მოძრაობდა და ქვეყანაც თავისი ეკონომიკური და სამხედრო ძლიერების ზენითში იმყოფებოდა; თავისუფალი ადამიანების შემოქმედებითი შრომა და ბრძოლა გოდოლებს მუსრავდა.

მეორედ იმავე მდინარეში

მაგრამ იმ დღიდან, როცა გაბატონებულმა და თავ-თავიანთ მამულებში გახელმწიფებულმა მიწისმფლობელებმა გლეხთა დაყმევების პროცესი დაამთავრეს, საზოგადოების უფართოესმა ფენამ ერთბაშად დაჰკარგა თავისუფლება და ქვეყანამაც პირი იქცია: აქამდე ზნეკეთილი საზოგადოების თავისუფლების სულისკვეთება განდიდების და განდგომის სულმდაბლურმა ინსტინქტმა ჩაანაცვლა, სახელმწიფო კი ხელის ერთი დაკვრით დაინგრა. ეს უცნაური ფერისცვალება ახსნას ითხოვს.

¹ შოთა რუსთველი – „ვეფხისტყაოსანი“ – „განათლება“ – 1986. სტროფი – 811.

² „კლასის, წოდების და გვარიშვილობისაგან დამოუკიდებლად... ფეოდალური მართლშეგნებისთვის უცნობი იყო წარმოდგენა თავისუფალი, დამოუკიდებელი და წოდების გარეშე პიროვნებისა“ (გ. ნადარეიშვილი – „სახელმწიფო, სამართალი და მორალური ნორმები „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით“. გვ. 69. თბ. 2002).

უფლებრივად ლამის მონის მდგომარეობამდე დაკნინებულ ყმა-გლეხს¹ – და ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ – სამეურნეო თუ სხვა საქმიანობის აღარავითარი სტიმული აღარ შერჩა. ამავე დროს, ვერტიკალზე აკინძულ და დიდ თავისუფლებას ნაზიარებ აზნაურთა და თავადთა მოდგმას – მათთვის სრულიად მოულოდნელად – სწორედ თავისუფლება გაუსხლტდა ხელიდან; დამონებით ისინი არავის დაუმონია, მაგრამ მთავარი კლასობრივი ოპონენტის, „წვრილი ერის“ თავისუფლების მოსპობით, აზნაურთა „დიდი თავისუფლებაც“ გაუფასურდა და გაცამტვერდა. თუ რატომ, ამაზე ოდნავ ქვემოთ – მებატონეთა წრეგადასული თიმოსის შესახებ საუბრისას, შევჩერდებით.

ბატონ-ყმობის დამყარებით სოციალური ბრძოლის და ევოლუციის ციკლი დამთავრდა, მებატონემ მიზანს მიაღწია, შემოქმედებითი ამოცანა სოციალურ სარბიელზე მას აღარ დარჩა: მიწისმოქმედი თუ ვაჭარ-ხელოსანი ყველა დაყმევდა, – მებატონის სოციალური ინჟინერიის უნარი უიმედოდ დაჩლუნგდა.

მონად ქცეული ყმების შრომა რომ არაეფექტური გამოდგებოდა, ამას ანტიკური გამოცდილებაც მეტყველებდა. წარმოების საშუალებების განვითარებამ ანტიკურ მონათმფლობელობას ბოლო სწორედ მონების შრომის არაეფექტურობის გამო მოუღო. ქართულმა ზეპურმა საზოგადოებამ კი ფაქტიურად მონათმფლობელობა აღადგინა², რითაც შეუძლებელი შეძლო და მეორედ შევიდა იმავე მდინარეში³. წინარე ხანაში ერთხელ უკვე ნაცადი მონების გათავისუფლების მსგავსად, ახლაც, სოციალური ჩიხიდან ქვეყანას ყმების გათავისუფლების უკუპროცესი თუ გამოიყვანდა, მაგრამ სახელმწიფოებრივი საწყისის დასუსტების პირობებში მმართველ კლასს საამისო პოლიტიკური ნებისყოფა არ ჰყოფნიდა. გათავისუფლება ძალიან გვიან, რუსეთის იმპერიის მიერ ქართული ქვეყნების გადაყლაპვის მერეღა განხორციელდა – 1864 წელს; მანამდე კი, ოხრად დარჩენილი აზნაურული „დიდი თავისუფლების“ რეალიზებას ქართველი მებატონე ამჯერად სოციალურ ჰორიზონტალზე, ანუ თავისი კლასობრივი თანამოძმის მისამართით შეეცადა.

„წვრილი ერის“ დამონებას ზეპურმა საზოგადოებამ უზომოდ გაზრდილი „თიმოსის“, ანუ აღიარების წყურვილის მოსაკლავად და არა ეკონომიკური საჭირო-

¹ როცა გლეხი დაყმევდა, მებატონის კუთვნილ მიწის ნაკვეთს მიება და ამავე მებატონის კუთვნილებად იქცა. მონობაც ეს არის – „მონა საკუთრების სახე იყო; ასე რომ, ის ვიღაც სხვას უნდა კუთვნიებოდა. ზოგიერთ საზოგადოებაში მონა მოძრავ ქონებად მიიჩნეოდა, სხვანაირად – უძრავად, კარ-მიდამოს მსგავსად“ ("The slave was a species of property; thus he belonged to someone else. In some societies slave were considered movable property, in others immovable property, like real estate" – Encyclopedia Britannica – 2001. – 'Slavery') და კიდევ – „მონობა ერთი ადამიანის მეორის სასარგებლოდ შრომაა, როცა მშრომელი იმის პირად კუთვნილებაშია, ვინც მის შრომის ნაყოფს ითვისებს“ ("Рабство – труд одних людей на других, соединённый с личной принадлежностью трудящегося тому, кто присваивает продукт его труда" – Философский энциклопедический словарь М. 1989).

² დაყმევებული გლეხი, როგორც ავლნიშნეთ, უფლებრივად მონისგან დიდად აღარ განსხვავდებოდა, მისი მიწაზე მიზმა (გაგლეხება) მიწათმფლობელის საკუთრებაში მის მოქცევას განაპირობებდა, გლეხი მებატონის კუთვნილება გახდა. მებატონეს შეეძლო გლეხი გაეყიდა!!!

³ ჰერაკლიტეს თანახმად – „ერთსა და იმავე მდინარეში ორჯერ შესვლა შეუძლებელია“ ("В одну и ту же реку нельзя войти дважды" – Бертран Рассел – „Исторрия западной философии". Издание 3-е исправное. Новосибирск. 2001 Ст. 80).

ების გამო მიმართა. ბატონისა და მონის ურთიერთობის დიალექტიკის თანახმად, მათ კლასობრივ წიდილში ბატონი – წარმატების მიუხედავად – მისთვის ასე სასურველ აღიარებას მაინც ვერ ეღიარება და მისი თიმოსი, ანუ სოციალური თავმოყვარეობა, დაუკმაყოფილებელი რჩება; ასე იმის გამო ხდება, რომ მონობაში ჩავარდნილი ქვეშევრდომები უკვე სრულფასოვანი ადამიანები ვეღარ არიან და მათგან აღიარებაც ვეღარ ბადებს სასურველ განცდებს. „ბატონს მეორე ადამიანის მიერ აღიარება სურს, ანუ... ისეთი პიროვნების მხრიდან აღიარება, ვინც ... თვითონაც წარმოადგენს... [საზოგადოებრივ] ღირებულებას. სახელისათვის ბრძოლაში გამარჯვებით კი [ბატონი] აღიარებას იმისგან იღებს, ვინც მონად აქცია, ვისი ადამიანურობის რეალიზებაც არ მოხერხდა... ბატონის ღირსებას აღიარებს პირი, ვინც სრულფასოვან ადამიანად ვერ ჩაითვლება“.¹ ბატონის გაუბედურების მიზეზიც ეს ხდება. მის ყოფაში ეგზისტენციალური კრიზისის ნიშნები იჩენს თავს; აღიარებისთვის ბრძოლაში ხელმოცარვას ამქვეყნიური ყოფის ამოების განცდა ეწყვილება, მეზობლის ცხოვრება უსაქმურობად გადაქცევის საფრთხის წინაშე დგება, რადგან საარსებო საშუალებების მოსაპოვებლად მას თითის განძრევაც აღარ ჭირდება, თუმცა ეს მეზობნეთა კლასის ინვოლუციის და გადაგვარების ბოლო სტადიაზე მოხდა (ასეთი გადაგვარებული მეზობლის ნიმუში ილიამ „კაცია ადამიანიში?!“ დახატა ლუარსაბ თათქარიძის სახით). მანამდე კი, როცა დიდგვაროვანთა გასამხედროვებული კასტა საკუთარ მამულებში გახელმწიფდა, „წვრილ ერთან“ ბრძოლა დამთავრდა და აღიარების (თუ გნებავთ – თავისუფლების) მოტრფიალე ხელმწიფეების გააფთრებული ენერჯია ახლა უკვე ჰორიზონტალს ეძგერა, ანუ კლასობრივ თანამოქმედს დააცხრა. ახლა, როცა მდაბიურების დაყმევების მრავალსაუკუნოვანი ამოცანა მიღწეულიყო, დიდებულ-აზნაურთა გამძაფრებული სოციალური თავმოყვარეობა ახალ სარბიელს მიაწყდა და თავს მეზობელი მეზობლის მამულების დაპატრონების გაუნელებელ მცდელობებს აკლავდა. ბუნებრივია, ასეთ გამიზნულობას შედეგად მეზობნეთა ურთიერთაღიარება არ მოჰყოლია, ძირითადი მწარმოებელი ფენა, გლეხობა კი – მთლად გააპარტახა. ჰეგელი გავიხსენოთ: „ბატონს, რა თქმა უნდა ... სხვა ბატონისგან სურს აღიარება, მაგრამ პრესტიჟისათვის ამ უწყვეტ ბრძოლაში ცდილობს ბარემ დაიყმევოს მეტოქე – ანუ აღიარება, საბოლოოდ, მაინც ყმათაგან მიიღწევა“.²

ამავე მიზეზით, ანუ თიმოსური შიშშილით, სხვის ომებში ქართველების თავგამოდების საარაკო თვისებაც შეიძლება აიხსნას. თავადთა ზედაფენას, ისტორიული ინერციის წყალობით, სახელმწიფო ინტერესების სამხედრო უზრუნველყოფის ვალდებულების ტვირთიც აწვა და იქვე – დამოუკიდებლობის და გახელმწიფების დაუოკებელი სწრაფის გამო – ამავე სახელმწიფოს მთავარ შინაანტაგონისტადაც თვითონ გამოდიოდა და თავისი წვლილი შეჰქონდა, როგორც ქართული სახელმწიფოს გადარჩენისთვის ბრძოლაში, ისე ამავე სახელმწიფოს დასუსტების და მეზობელი მუსლიმანური იმპერიების სიძლიერის განმტკიცებაში. სხვის ომში ქართველების გმირობის სახელგასმენილი ისტორია მონღოლების დროიდან დაიწყო და მეზობელი იმპერიების მიერ ქართული სახელმწიფო წარმონაქმნების სრული

¹ ფრენსის ფუკუიამა – „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“ – თბილისი 1999. გვ. 204.

² ibid გვ. 383.

ინკორპორაციის მერეც კი არ შეწყვეტილა. ასე „გლობალური“ სახეცვლით იქნა რეალიზებული „საზებურო“/„ქართველი“ ერის თავისუფლებისკენ და აღიარებისაკენ დაუცხრომელი ლტოლვა¹.

ჰეგელის ბატონობის და მონობის დიალექტიკაში მონა შრომის გზით თავისუფლდება: „ჰეგელის მონა... ინარჩუნებდა თიმოსს, საკუთარი ღირებულების და ღირსების განცდას და სურვილს, იცხოვროს არა მონური, არამედ რაღაც განსხვავებული ცხოვრებით. თიმოსი მის იმ სიამაყეში მუღავნდებოდა, რასაც საკუთარი შრომა განაცდევინებდა – საკუთარი უნარი, აელო ბუნების ლამის უსარგებლო მასალა და რაღაც ისეთ განსხვავებულ და საჭირო რამედ გარდაექმნა, რასაც მისი კვალი დააჩნდებოდა... სწორედ ეს მისი სწრაფვა აღიარებისაკენ, და არა ბატონის უქმი თვითკმაყოფილება, იყო ის მამოძრავებელი ძალა, რასაც წინ მიჰყავდა ისტორია²“. ქართულ შემთხვევაში ეს კანონზომიერება არ გამოვლენილა: სახელმწიფო დამცავი სისტემის უაღრესი დაკნინების გამო, გლესს გარეშე მარბიელიც პერმანენტულად აწიოკებდა და ბატონყმური ურთიერთობის მარეგულირებელი სასამართლო ხელისუფლების უკიდურესი სისუსტით თავგასული, კლასობრივ ავაზაკად ქცეული მებატონეც აჩანავებდა. ასეთ პირობებში კი, რა გასაკვირია, თუ მას შრომის ხალისიც ჩაუკვდა და თავმოყვარეობაც (პიროვნულიც და კლასობრივიც) დაეთრგუნა.

დიდი სამამული ომი

პიროვნული თავისუფლების ქართულ სახელმწიფოსთან მიმართების საკითხს მივადევით:

ხანგრძლივ კლასობრივ ბრძოლაში „საქვეყნოდ გამრიგე“ (ნიშნავს – ადგილობრივ მმართველს) ერისთავებმა, თავიანთი საგამგებლო ტერიტორიები საშვილიშვილოდ დაიმკვიდრეს (ანუ მამულად³ აქციეს) და მებატონეებად ჩამოყალიბდნენ. პროვინციებში გახელმწიფებულ მემამულეებს დაყმევებულ–დაგლენებულ მიწისმოქმედთა მორჩილებაში საყოლად ყველანაირი: სამხედრო-ადმინისტრაციული თუ ეკონომიკურ-სამართლებრივი ინსტრუმენტები უკვე გამართული ჰქონდათ, რის გამოც მათ ქვემდებარე სტრატასთან ჭიდილში აღარც კლასობრივი თანამოძმის თანადგომა ჭირდებოდათ და აღარც მეფის ხელის შეშველება, მით უფრო, რომ მეფე და სამეფო კარი უკვე დიდი ხანია მათ კლასობრივ თანამოძმეს აღარ ჰგავდა, – მეფე პრინციპულად განსხვავებულ პოლიტიკურ სისტემას, საჯარო ხელისუფალს, ანუ სახელმწიფოს ასახიერებდა. ქართული ტერმინი „სახელმწიფო“ (state) ხელმწიფისგან (ესე იგი მეფისაგან) არის წარმომდგარი და იმას მოწმობს, რომ პატრიარქალური ოჯახის და გვარის გაფართოების გზით, ერთი მხრივ, ფეოდალური სისტემა ("მამა-სახლისები" და „მეფე-უფლები“) ყალიბდებოდა, ხოლო,

¹ ვეფხისტყაოსნის კულტურის ამ მოდგმის სულისკვეთებას რუსთველი ასეთი აფორიზმით გამოხატავდა: „სჯობს სახელისა მოხვეჭა, ყოველსა მოსახვეჭელსა“ – (რუსთველი – „ვეფხისტყაოსანი“ თბ. „განათლება“. 1986. სტროფი 807).

² ფრენსის ფუკუიამა – „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“ – თბილისი 1999. გვ. 209.

³ „მამული“ „მამეულიდან“ მოდის და ყველანაირი ქონების, უპირველესად კი – მიწის მფლობელობას აღნიშნავდა.

მეორე მხრივ (მას მერე, რაც მეფის ხელი მწიფდებოდა, ანუ ხელისუფლება ფართოვდებოდა და მეფე „ხელმწიფის“ რანგს აღწევდა), ამ მამაუფლების სისტემის ანტიპოდი – ანუ სახელმწიფო იქმნებოდა. ასეთი ხელმწიფე და მეფეთ-მეფე სხვა მცირე მეფეების უფლება-მოვალეობებს არეგულირებდა და ცალკეული საგამგებლო ქვეყნების (პროვინციების) გარეგანდამწვდომი ერთიანი ინსტიტუტის პრეტენზიით გამოდიოდა. მეფე ბოჭავდა მასთან ყმობაში ნებაყოფლობით შესული ფეოდალი ყმების რეგიონალურ მეფეებად ქცევის და გახელმწიფების ტენდენციას და ფულადი ურთიერთობების განვითარებისდაკვალად მათ სამეფო მოხელედ, ანუ დაქირავებულ მსახურებად გარდაქმნას ესწრაფოდა. ამიტომ, ბატონყმობამდეც, ანუ პატრონყმობის ფაზაში, და, მით უფრო, მერეც – ხელმწიფის და შესაბამისად სახელმწიფოსადმი წინააღმდეგობა ფეოდალთა აღზევებული კლასისთვის მოუშორებელ, თანშობილ სოციალურ ინსტინქტს წარმოადგენდა.

„თავი და თავი ის არის, რომ მეფობა... ფეოდალური წესრიგის შიგნით არსებობდა, მაგრამ მისი შემადგენელი არ ყოფილა¹“, „ასევე ეკლესიაც ფეოდალური წესრიგის შიგნით იყო, მაგრამ – არა ამ წესრიგის შემადგენელი²“. „მეფობის მსგავსად, ეკლესია წინ უსწრებდა ფეოდალიზმს... ორივე მათგანი ანტისხეულს წარმოადგენდა, მაგრამ, რა უცნაურიც არ უნდა გვეჩვენოს, სწორედ ფეოდალურმა წესრიგმა მოიყვანა ისინი სიმბიოზში³“.

ხელმწიფე (სახელმწიფო) მუდამ იმის ცდაში იყო, მომავალი მემამულე ცენტრალური ხელისუფლების, ანუ სამეფო კარის მოხელედ ექცია, მაგრამ დროთა განმავლობაში აშკარა ხდებოდა, რომ ყმობაში შესული ყოფილი მამასახლისები და მისთანები ბიუროკრატიზირებული სისტემის მოხელეებად კი არ ყალიბდებოდნენ, არამედ ცდილობდნენ მეფის მირ მინიჭებული ყველა უფლება და თანამდებობა საკუთარ საგამგებლო მხარეში გახელმწიფებისთვის გამოეყენებინათ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, წარჩინებულები არა ჩინოვნიკებად – არამედ მემამულეებად ყალიბდებოდნენ და სამეფო სახლიც ცენტრალური აპარატის მოხელეებად უკვე გადიდ-კაცებული და გადიდგვაროვნებული ხელქვეითების ნაცვლად წვრილანაურების დაწინაურებას ("წარჩინებას") შეეცადა.

„საქართველოს გაერთიანებამ სამეფო კარი ქვეყნის პოლიტიკური ცხოვრების ფოკუსად აქცია. ამის შემდეგ ფეოდალური საზოგადოების ესა თუ ის ფენა აქ ეძებდა საკუთარი კლასობრივ-წოდებრივი ინტერესების უზრუნველყოფას... დიდი აზნაურები ხშირად შეერთებული ძალით გამოდიან და ცდილობენ თავს მოახვიონ მეფეს ისეთი პოლიტიკური წყობილება, რომელიც მათი სოციალურ-პოლიტიკური მიზნების განხორციელებას უზრუნველყოფდა⁴“. და იქვე „მომავალში უნდა გარკვეულიყო ხელმწიფის ვაზირი [ანუ ცენტრალური მოხელე, მინისტრი ა.ჯ.] გააქრობდა ერისთავთერისთავს [ანუ გახელმწიფების გზაზე მდგარ ადგილობრივ მმართველს

¹ „The essential point is that the kingship was ... in the feudal order but not of it“ -("The History of Government", volume 2, „The intermediate ages“ pg. 884. S, R. Finer – 1999. Oxford University Press).

² „The Church too was in the feudal order, but not of it.“ – ibid. pg. 888

³ „Like the kingship, the Church anteceded feudalism... Both of them were antibodies but strangely, as we have seen, it was the feudal arrangement which brought them into a symbiosis“ – pg. ibid. 893

⁴ ნ. ბერძენიშვილი – „საქართველოს ისტორიის საკითხები“. ტ. მე-6, გვ. 64. მეცნიერება – 1973.

ა.ჯ.), თუ ვაზირ–ერისთავთერისთავი გახელმწიფდებოდა და შინაარს გამოცლილი ვაზირობა მას გარეგნულ სამკაულადლა შერჩებოდა!".

ეს ვითარება ქართული ზეპური საზოგადოების მენტალურ გაორებას იწვევდა, რაც საგარეო ფაქტორის მიზეზითაც ღრმავდებოდა; გარე ანტაგონისტები დიდ-გვაროვნების ანტისახელმწიფო მიდრეკილების გაძლიერებას უწყობდნენ ხელს...

დიდგვაროვნებმა მეფის პოლიტიკას (სახელმწიფო სისტემის შემდგომი განმტკიცების ტენდენციებს) ომი გამოუცხადეს. ბრძოლა ხანგრძლივი გამოდგა და მეზობლების გამარჯვებით დასრულდა, მეზობნებმა მეფის უფლებები ისე შეკვეცეს, რომ ის ერთ-ერთ მემამულედ ჩამოაქვეითეს, – მეფე „მემამულეთა შორის უპირველესის“ და შესაბამისად, მემამულეთა ინტერესების გამტარის როლით უნდა შემოფარგულიყო. სხვა საკითხია, რომ სამეფო კარი ამას არ ეგუებოდა და სახელმწიფო ღირსების აღდგენას გაუთავებლად ლამობდა...

დიდგვაროვნები, მომავალი მემამულეები – პატრონ-ყმობის სტადიაზე – სახელმწიფოს ფუნქციონირებას იმიტომ და იმდენად ეწინააღმდეგებოდნენ, რატომაც და რამდენადაც ხელმწიფე მათი ხელისუფლების ლეგიტიმურობის წყაროს პრეტენზიით გამოდიოდა. მეფის ხელის ჩაურთველად მათი უფლება (და ეს ერთნაირად ეხებოდა, როგორც მათ სამართლებრივ, ისე სამეურნეო და სამხედრო უფლებამოსილებებს) საცილობელი ხდებოდა. ამიტომ მოგვიანებით, როცა მათ თავისი მაინც გაიტანეს და რეგიონებში გაბატონდნენ, ცენტრალური ხელისუფლების საკუთარ სამსახურში ჩაყენებაც განიზრახეს; ადრე პირიქით იყო, – საქვეყნოდ გამრიგე, გასამხედროვებული მოხელეები სახელმწიფოს (ხელმწიფის) სამსახურში იდგნენ; ბატონყმობის გამარჯვებით სამხედრო-პოლიტიკური ელიტის სახელმწიფოსთან მიმართება თავდაყირა დადგა და, შესაბამისად, ქვეყანაც ამოტრიალდა. როგორც აღვნიშნეთ, ცვლილება რევოლუციური შინაარსის გახლდათ: მემამულეებმა „სამეფო“, სამხედრო-სამამულო წარმონაქმნების (სათავადოების) კონფედერაციად გაიზარეს. პატრონყმული წყობა არა იმდენად ანტი-სახელმწიფო, რამდენადაც არა-სახელმწიფო სისტემა იყო, ბატონყმურ სტადიაზე კი – კერკეტმა სათავადომ მეფე და სახელმწიფო ხანგრძლივ და მომქანცველ ბრძოლაში არაერთხელ დააჩოქა და საბოლოოდაც გაანადგურა. სახელმწიფო საწყისი ქართულ სინამდვილეში XIII საუკუნიდან მოყოლებული სუსტდებოდა და ანარქია² სულ უფრო ფართოდ იკიდებდა ფეხს. შესაბამისად, პიროვნების თავისუფალი საქმიანობისთვის დაცული სივრცე – აწ უკვე მრავალ სამეფო-სამთავროდ დაქუცმაცებულ – ყოფილ „სრულიად საქართველოს“ პერიმეტრს შიგნით უკიდურესობამდე იზღუდებოდა. პოლიტიკური და სოციალური დღის წესრიგის უპირველეს საკითხად დაკარგული სამოთხის დაბრუნება, ანუ შინა და გარე მტარვალეებისაგან **გათავისუფლებისთვის** ბრძოლა იქცა, რამაც თავის აპოთეოზს რუსულ-ქართულ პოლიტიკურ ურთიერთობაში მიაღწია, მაგრამ ქართული ისტორიის რუსული პერიოდის მოჩხრეკამდე, ისევ წინა ეპოქას უნდა მივუბრუნდეთ და თავისუფლებისმოყვარე, მაგრამ მონობის მახეში გაბმული და სვეგამწარებული საზოგადოების ავ-კარგის გამოსარკვევად ერთხელად გავაწვდინოთ თვალი (ამჯერად სამართლებრივ ქრილში) აგრარული ცივილიზაციის

² ibid გვ. 90.

² ეს ბერძნული ტერმინი მაორგანიზებელი საწყისების ანუ სახელმწიფო ხელისუფლების, უარყოფას ნიშნავს: „ან“ უარყოფის აღმნიშვნელი პრეფიქსია, „არქია“ – ხელისუფლების.

„ქართველთა ნათესავის“ გავლილ გზებს, ოღონდ მანამდე ორიოდ სიტყვა ეკლესიის შიგნით განვითარებულ მოვლენებზეც უნდა ვთქვათ:

პიროვნების უფლებამოსილება ეკლესიის, როგორც ორგანიზაციის, მოწყობაში დროის მიხედვით იცვლიდა შინაარსს. საეკლესიო იერარქიის წარმოქმნის პირველ ხანებში ქრისტიანულ თემებში ხელმძღვანელების არჩევის დემოკრატიული წესი იყო დამკვიდრებული და, შესაბამისად, პიროვნების უფლებაც თემის წევრთა თანაწილობაში ვლინდებოდა. გიორგი ათონელის ცნობილი სამონასტრო რეფორმის წინარე ხანისთვის კი (მე-10 საუკუნე), ეკლესიაში უკვე არისტოკრატიზმი გაბატონდა და ათონელი წმინდანის ძალისხმევაც დემოკრატიული უფლებამოსილების აღდგენისკენ მიიმართა. მისი ბიოგრაფი აღფრთოვანებული აღწერს, როგორ წაიყვანა აღსაზრდელად ათონის წინამძღვარმა 80 უპატრონო ბავშვი, რომლებიც მერე მღვდლებად აკურთხა. მთელ აღმოსავლეთს მოეფინა „საქმე ესე საკვირველიო“ – დასძენს ბიოგრაფი. „საკვირველი“ ის კი არ იყო, რომ ღვთისმოსავმა წინამძღვარმა ობლებს უპატრონა, არამედ მათი, არაარისტოკრატიული წარმოშობის ადამიანების, მღვდლებად კურთხევა. გიორგი ათონელის დემოკრატიული რეფორმების გამოძახილი დავით აღმაშენებელის ხანასაც გადასწვდა, როცა რუს-ურბნისის კრებაზე იერარქები არა წოდებრივი, არამედ მერიტოკრატიული პრინციპით იქნენ დადგენილნი. ასეთი მიდრეკილების მიუხედავად პიროვნების უფლების გაფართოების პროცესი მოგვიანებით მაინც შეზღუდულდა და არისტოკრატიაში ვითარება თავის სასარგებლოდ შემოაბრუნა. პიროვნების სოციალური თავისუფლებისთის გარდამტეხ მოსაბრუნში, ქართული საზოგადოების ბურჟუაზიული განვითარებისთვის ამტყდარი ბრძოლის დროს, ეკლესიის პოზიციაზე და როლზე უფრო დეტალურად ნაშრომის მეორე ნაწილშია საუბარი¹.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ნ. ბერძენიშვილი – „საქართველოს ისტორიის საკითხები“. ტომი VIII. „მეცნიერება“ 1990.

ს. კაკაბაძე – „ვახტანგ გორგასალი და მისი ხანა“. თბ. 1994.

გ. მამულია – „პატრონყმობა“. მეცნიერება – თბ. 1987.

შოთა რუსთაველი – „ვეფხისტყაოსანი“ – „განათლება“ – 1986.

„საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“ – თბ. 1973.

ფ. ფუკუიამა – „ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი“ – თბილისი 1999.

მ. ქიქოძე – „ვახტანგ VI-ის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა“. „მეცნიერება“ – 1988.

Encyclopedia Britannica.

Философский Энциклопедический словарь.

¹ იხ. აგრეთვე ავტორის ნარკვევები: „პრაქტიკულად მონოფიზიტური“ (კრებული – „რელიგია და საზოგადოება“ – თბ. 2004); „სიკვდილი ბიზანტიურად“ (ალმანახი – „საზოგადოება და პოლიტიკა“ №5, 2004) და „800-წლოვანი ბატონყმობის ტყვეობაში“ (კრებული – „ვაი ჭკუისაგან“ თბ. 1996).

Бертран Рассел – История западной философии.

The History of Government Oxford University Press.

საქართველოს ისტორიის ნარკვევები.

Encyclopedia Brittanica – 2001.

„The History of Government“ – volume 2. The intermediate ages. S, R. Finer 1999. Oxford University Press.

Бертран Рассел – "История западной философии". Издание 3-е исправное. Новосибир. 1980. Философский энциклопедический словарь М. 1989.

Avtandil Jokhadze

The Question of Personal Freedom in the History of Georgia

Summary

The article reflects on how personal freedom and privacy evolved and strengthened in the history of Georgia and what forms of political behavior were integrated into the mentality of the society exhausted by a centuries-long struggle for freedom. The pattern of Georgia's sociopolitical evolution, described herein, draws extensively on the available Georgian historiography. By and large, the article portrays a complete and multifaceted picture, offering a great variety of reference points for exploring the issue of personal freedom. The analysis of the past helps to understand how and why the strength of our country's statehood and sovereignty used to change in direct proportion to personal and social freedom of its citizens.

The social liberation of the people was never an irreversible process in Georgia. At some times in this history (somewhere in the XIII century) the Georgian society's evolution reversed and moved in the opposite direction from the one it headed in previous decades, plunging the country that was sailing under colours of freedom into slavery and oppression.

რუსუდან ხოჯავა

პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის სკოლა

პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის (Notre-Dame de Paris) ისტორია განუყოფელია პარიზის ისტორიისაგან. ყველაფერი აქედან დაიწყო – პარიზი დაიბადა მდინარე სენის კუნძულზე. სენის სამ კუნძულზე, რომლებიც ახლა ერთ კუნძულს წარმოადგენენ, და მდინარის მიმდებარე ნაპირებზე გალებმა პატარა ქალაქი ლუტეცია ააშენეს. რომაელებისა და, უფრო გვიან ბარბაროსების შემოტევის საფრთხის შემთხვევაში, მცხოვრებლები ანადგურებდნენ ხიდებს, ხოლო როცა მტერი უკან იხევდა, ნაპირებზე კვლავ იღვიძებდა ცხოვრება.

როდესაც გალეთი ქრისტიანული გახდა, კუნძულს მონასტრები დაეპატრონენ. მათი ეკლესიების სახელები პარიზში დღემდე შემორჩა...

პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის ხსენებაზე ყველას აგონდება ვიქტორ ჰიუგო (Hugo-ს პირველი ასო ტაძრის ფასადს ჰგავს) და მისი დიდებული რომანი „პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი“.

ნოტრ-დამი საფრანგეთის ისტორიაა. მის თაღებქვეშ ანრი IV მოისმინა თავისი პირველი წირვა, აქ შედგა ნაპოლეონის კორონაცია...

ტაძარი აშენდა კუნძულ სიტზე იმ ადგილას, სადაც ჩვ. წ. I საუკუნეში იდგა იუპიტერისადმი მიძღვნილი რომაული საკურთხეველი. იმ ადგილზე რამდენჯერმე აუშენებიათ ეკლესია. პარიზის ეპისკოპოსმა მორის დე სიულიმ განიზრახა ახალი დიდებული ტაძრის აშენება. 1163 წელს დადეს პირველი ქვა და 26 წლის შემდეგ აკურთხეს საკურთხეველი. რამდენიმე საუკუნე გრძელდებოდა ტაძრის მშენებლობა თუ რესტავრაცია...

პარიზის მეხოტბე, შესანიშნავი ფრანგი მწერალი ანდრე მორუა წერს, რომ მისთვის ნოტრ-დამთან დაკავშირებულ ყველაზე შთამბეჭდავ მოგონებას წარმოადგენს სპექტაკლი კარიბჭეზე „უფლის ვნებების მისტერია“.

„ეს ხდებოდა პროექტორების შუქზე, 20.000 პარიზელის წინაშე, რომლებიც ფიქრმა თავისი ქალაქის წარსულში გაიტაცა. უბრალო ენა, ურითმო ლექსები იგივე იყო, ხუთი საუკუნის წინ გულს რომ უჩუყებდა მათ წინაპრებს. დეკორაციას ამ წარსულის მოწმე, პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი წარმოადგენდა. ერთ-ერთი კოშკის თავზე გამოჩნდა სინათლის ანგელოზი მოელვარე ხმლით ხელში; ვიტრაჟები უეცრად შიგნიდან განათდა, დიდი ორგანები გუნდების სიმღერას გამოეხმაურნენ და უცებ საერთო მღელვარებამ მოიცვა ყველა. ყოველმა ფრანგმა – მემარცხენემ თუ მემარჯვენემ, მდიდარმა თუ ღარიბმა, მორწმუნემ და ურწმუნომ გაიხსენეს დიადი საქმენი, ერთად რომ მოიმოქმედეს, და ღმერთის საქმენი მათ შორის“ (5, 15-16).

ქრისტიანობის ერთ-ერთი ცენტრი, გოთური სტილის არქიტექტურის უმესანიშნავესი ნიმუში – პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი ღირსშესანიშნავია იმიტაც, რომ ამ ტაძართან დაკავშირებულია ძალზე მნიშვნელოვანი გარდაქმნები პროფესიული მუსიკის სფეროში, კერძოდ, გადასვლა მრავალხმიანი გალობის სტილზე, რამაც სრულიად ახალი მხატვრული წყობა დაამკვიდრა ევროპის მუსიკალურ ხელოვნ-

ბაში: „მრავალხმიანობამ გაუხსნა გზები მანამდე არნახულ ფასეულობებს; დღევანდლამდე მუსიკა ძირითადად მრავალხმიანობაში იმყოფება“ (7, 175).

შემონახულია ადრინდელი, IX-X სს შედარებით მარტივი მრავალხმიანობის – ორხმიანობის ნიმუშები შარტრის, ლიმოჟის წმ. მარციალის, რეიმსის მონასტრების და საფრანგეთის სხვა მუსიკალური ცენტრების ჩანაწერებში. მრავალხმიანობის პირველი ნიმუშები მონასტრებიდან წარმოსდგება, რომლებიც იმხანად კულტურულ ცენტრებს წარმოადგენდნენ.

პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის სკოლიდან (Schola de Notre-Dame) გამოვიდა პოლიფონია, ისევე, როგორც გოთური ქანდაკება გამოვიდა მძერწავების სახელოსნოდან – სახელოსნოდან, რომელმაც შეასრულა რა თავისი სამუშაო პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრისა და სენ-დენის ბაზილიკის ხარაჩოებზე, გადაინაცვლა სანლისში, შედგომ კი შარტრში (6,75-76).

ავტორთა ანონიმურობა იმ დროის თვისებაა. რაც შეეხება მუსიკას, პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის სკოლის მუსიკას იცნობენ დიდებული კომპოზიტორების ლეონინუსისა და პეროტინუსის ნაწარმოებების მიხედვით, თუმცა დიდი ნაწილი ამ სკოლის კომპოზიტორების ანონიმურია. სკოლის კომპოზიტორთა მოღვაწეობის წლებად მკვლევარები მიიჩნევენ პერიოდს დაახლოებით მე-12 საუკუნის შუა წლებიდან მე-13 საუკუნის შუა წლებამდე. ბევრი რამ არ არის ბოლომდე გარკვეული და დადგენილი, და ამიტომაც აზრთა სხვადასხვაობასთან გვაქვს საქმე.

ისტორიას შემორჩა მე-13 საუკუნის მეორე ნახევრის ინგლისელი ანონიმის (მეცნიერებაში ანონიმ IV წოდებული) ცნობები პარიზის ღვთისმშობლის სკოლის წარმომადგენლებზე და მათი შეფასება. ანონიმ IV ტექსტების პუბლიკაცია მოახდინა ე. დე კუსმაკერმა (1864 წ.). მეცნიერები გამოყოფენ ორ სტილისტურ ფენას – ერთი უფრო ადრინდელი (ლეონინუსი და მისი თანამედროვეები), მეორე – უფრო გვიანდელი და მნიშვნელოვანი (პეროტინუსის დროინდელი).

ახალი მუსიკალური მიმდინარეობა უშუალოდ დაკავშირებულია ტაძრის კაპელასთან და, გარკვეულწილად, უნივერსიტეტის სამეცნიერო მოღვაწეობასთან.

ლეონინუსისა და პეროტინუსის ნაწარმოებები დიდხანს მხოლოდ მუსიკის-მცოდნეების წრეში იყო ცნობილი.

1927 წელს, ბეთჰოვენის გარდაცვალების 100 წლისთავის აღსანიშნავ იუბილეზე, ვენაში, ჰოფბურგის შესანიშნავმა კაპელამ შეასრულა ლეონინუსისა და პეროტინუსის ნაწარმოებები. მუსიკამ უდიდესი შთაბეჭდილება მოახდინა, დამსწრენი ხედავდნენ ცრემლებს ცნობილი კომპოზიტორების თვალებზე. შთაბეჭდილებას ადარებდნენ იმ გრძნობებს, რომლებსაც შესანიშნავ ზაფხულის დღეს შარტრის ვიტრაჟები აღძრავენ.

რომენ როლანი იხსენებს იმ დიდებულ დღეს, როდესაც დამსწრეთ თვალწინ „... ჰოფბურგის კაპელის ყმაწვილთა ბაგეების წყალობით კვლავ გაიფურჩქნა ლუდოვიკო წმიდას ეპოქის პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის საეკლესიო მაგლობელთა გუნდის საოცარი ბალი. იმ დღიდან მე ჩემში ვიგრძენი და შევიცანი განსაკუთრებული სულიერი მდგომარეობა. მე მეჩვენებოდა, რომ გოთური ტაძრის მიძინებული სულის გამოღვიძების მომსწრე ვარ... ამ მუსიკალური ხელოვნების სასწაულებრივი ზემოქმედება, ისევე როგორც არქიტექტურის, რომელსაც იგი ავსებს და აცოცხლებს, არ აიხსნება ისტორიული განვითარების მანძილზე დამუშავებული მონაცემების ოდენ თავმოყრით, თუმცა ეს მონაცემები აუცილებელ პირობას წარმოადგენენ. ღგება დღე, როდესაც ისტორიულ განვითარებაში წარმოიშობა

მომენტი, როდესაც ყველა დაგროვილი ელემენტიდან უცებ ახალი სულისკვეთება წარმოჩინდება“ (6,5).

ეს ახალი სულისკვეთება დაკავშირებული იყო პარიზის ლვთისმშობლის ტაძრის კომპოზიტორთა, მაგალობელთა სკოლასთან.

პარიზი, საზოგადოდ მიჩნეული აზრის თანახმად, იმ წლებში დასავლეთის ქრისტიანული სამყაროს გონებრივ ცენტრს წარმოადგენდა. სწორედ აქ დაედო საფუძველი იმ უდიდეს გარდაქმნებს, რომლებმაც განაპირობეს საფრანგეთის პირველობა როგორც მუსიკის, ასევე ხელოვნების სხვა დარგებში. იმ დროს ლაპარაკობდნენ იტალიის სულიერ ძალაუფლებაზე, გერმანიის სახელმწიფოებრიობაზე (*Imperum*), საფრანგეთის ცოდნაზე (*Studium*). პარიზის სკოლებში სხვადასხვა ქვეყნიებიდან ჩამოდიოდნენ ცოდნის შეძენის მსურველები. *Studium*-ეს ტერმინი მოიცავდა მეცნიერებას, ლიტერატურას, ხელოვნებას – პოეზიას, ქანდაკებას, გოთურ არქიტექტურასა და მუსიკალურ მრავალხმიანობას. პარიზში მნიშვნელოვანი განვითარება პოვა კათედრალური ტაძრების, მონასტრების, მეფის კარის, ხალხური მუსიკოსების ძლიერი გაერთიანებებისა და აგრეთვე საუნივერსიტეტო მუსიკალურმა კულტურამ.

ამიტომაც ბუნებრივია, რომ პარიზის ლვთისმშობლის ტაძრის მუსიკოსებმა – ლეონინუსმა და პეროტინუსმა ევროპაში პირველი პროფესიული პოლიფონიური სკოლა შექმნეს.

ლეონინუსი (*Magister Leoninus, Leo*) – პარიზის ლვთისმშობლის ტაძრის პირველი წარმომადგენელია. ლეონინუსის ცხოვრების ზუსტი თარიღები უცნობია. თანამედროვე გამოკვლევების საფუძველებზე ლეონინუსის მოღვაწეობას მიაკუთვნებენ დაახლოებით მე-12 ს-ის 50-80-იან წლებს.

ლეონინუსი – კომპოზიტორი, *Ars Antiqua*-ს ოსტატი, ნოტრ დამის რეგენტი – ტაძრის მაგალობელთა სკოლის პირველი დიდი ფიგურაა, ანონიმ IV ტრაქტატში განდიდებულია „მაგისტრი ლეონინუსი“, იგი მას უწოდებს “ორგანუმების საუკეთესო შემქმნელს” “*optimus organista*”- ასახელებს უდიდესი ორგანუმების წიგნის “*Magnus liber organi de graduali et antiphonario*”-ს ავტორად – ორგანუმების დიდი წიგნი, 80 ნაწარმოებისაგან შემდგარი, მთელი წლის საეკლესიო საგალობლების კრებული. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერები ვერ ადგენენ ესა თუ ის ნაწარმოები ეკუთვნის ლეონინუსს, თუ რომელიმე ანონიმურ ავტორს, მაინც ბევრი რამ მეტყველებს იმაზე, რომ „*Magnus liber organi*”-ს შემოქმედებით საფუძველს ლეონინუსის ნაწარმოებები წარმოადგენს.

წიგნის შექმნის თარიღად ზოგი მკვლევარი სავარაუდოდ ასახელებს 1160-1180 წწ., ზოგი კი 1160-1170 წწ.

ლეონინუსი ისტორიაში შევიდა როგორც პირველი დიდი ოსტატი ევროპის¹ ადრინდელი პოლიფონიის დარგში, ორხმიანი ორგანუმების ავტორი.

ორგანუმი პოლიფონიის ადრინდელი სახეობაა – ნელ, მდორედ მიმდინარე ძირითად, გრიგორიანულ მელოდიას უპირისპირდება უფრო განვითარებული ზემო ხმა.

ლეონინუსის ძირითად სიახლედ მოიაზრება რიტმიზებული ჩანაწერი, რომელიც საშუალებას იძლევა მეტ-ნაკლები სიზუსტით დაადგინონ მოძრავი, ზემო ხმის

¹ ამ შემთხვევაში მხედველობაში არა გვაქვს ქართული და სხვა ხალხების მრავალხმიანობა.

რიტმი. „ლეონინუსთან ზემო ხმის ხასიათი გამოირჩევა მელოდიური გამოკვეთილობით. მომცრო მელოდიური „მარცვლების“ არსებობა უშვებს თავისებურ სეკვენციურ გატარებებს, რაც ხალხურ სასიმღერო ხელოვნებასთან კავშირზე მიგვითითებს“ (2, 154).

ლეონინუსთან ახლებურ ხასიათს იძენს დამოკიდებულება ხმებს შორის. გრიგორიანული მელოდია კიდევ უფრო „იჭიმება“ და წარმოქმნის საორგანო პუნქტების რიგს მეორე, მოძრავ ხმასთან მიმართებაში (4, 53).

ლეონინუსს მელიზმატიკური ორგანუმის შესანიშნავ ოსტატად მიიჩნევენ. მელიზმატიკურ ორგანუმში, ტენორის, ანუ იმ ხმის, ომელშია ც მიმდინარეობს ქორალი, თითოეულ ბგერას მელოდიურად განვითარებული რამოდენიმე, ხშირად მრავალი ბგერა უპირისპირდება. ამ ტიპის ორგანუმში მელოდიური სიმდიდრით გამოირჩევა და მხატვრული თვალსაზრისითაც საინტერესოა.

ნოტრ-დამის სკოლაში დამკვირდა მოდუსების საფუძველზე მეტრიზირებული ორგანუმში, გარკვეული რიტმული ორგანიზაციით. მოდუსი (იმავე პერიოდის ტრუბადურების მიერ გამოგონებული), სტაბილური ფიგურაა, რიტმული გრძლიობების რეგულარული მონაცვლეობით.

ი. ვედოკიმოვა წერს, რომ „სწორედაც რომ ჩანაწერის რიტმული სისტემის მოწესრიგება, სტაბილიზაცია აღმოჩნდა XII საუკუნის მუსიკის განვითარების უძლიერესი სტიმული, რომელიც ზუსტად რამოდენიმე ათწლეულში ორხმიანობიდან ავიდა პოლიფონიური მრავალხმიანობის სიმალღებამდე, შესრულების დროს იმპროვიზაციული შემოქმედებიდან *res facta* კომპოზიციებამდე (ჩეწერილი მანამდე, სანამ შესრულდებოდა)“ (3, 39).

ანონიმ IV აღიღებს „მაგისტრ პეროტინუს დიდს“ (*Magister Perotinus, discantor optimus*).

პეროტინუსის პიროვნების შესახებ მკვლევარებმა ძალიან ცოტა რამ იციან. მისი მოღვაწეობის წლებად მიიჩნევენ პერიოდს 1180-1236 წლამდე. კონკრეტული ბიოგრაფიული ცნობები პეროტინუსის შესახებ არ არსებობს. რვა ნაწარმოები "*Magnus liber organi*"-დან არ იწვევს ეჭვს, რომ პეროტინუსს ეკუთვნის.

ანონიმ IV აზრით პეროტინუსმა გააუმჯობესა და გააფართოვა ლეონინუსის ნაშრომი. ლეონინუსისა და პეროტინუსის შემოქმედებას შორის დიდ მემკვიდრეობით კავშირს ხედავენ, პეროტინუსი ლეონინუსის ორხმიანობას უმატებს ახალ ხმებს, ცვლილებებიც შეაქვს, ამდიდრებს მრავალხმიანი წერის მანერას იგივე გრიგორიანული მელოდიკის საფუძველზე. მისი ნაწარმოებების მასშტაბებს დღესაც მოვყავართ განცვიფრებაში – ერთ-ერთი მისი ორანუმი 450-ზე მეტ ტაქტს შეიცავს! ამავე დროს პეროტინუსის თვისებაა გააერთიანოს მელოდიური მოძრაობა შინაგანი ვარიაციული ელემენტების მეშვეობით (4, 54).

პეროტინუსის სახელთან დაკავშირებულია გადასვლა სახმიანობასა და ოთხხმიანობაზე და მრავალხმიანი მუსიკის შედგომი განვითარება და გამდიდრება. თანამედროვეთა იშვიათი მტკიცებულებებისა და თვით ნაწარმოებების შესწავლა მოწმობს იმას, რომ მაგისტრი ლეონინუსი იყო დიდი პეროტინუსის წინამორბედი და რომ პეროტინუსმა ახალ სიმალღებზე აიყვანა ლეონინუსის თამამი სიახლეები, გაამდიდრა მრავალხმიანობა რიტმიულად და ფაქტურის მხრივ, მის ნაწარმოებებს უკვე შეიძლება კონტრაპუნქტული კომპოზიციები ეწოდოს; რადგანაც ხმები არ შეადგენენ ნებისმიერ შეერთებას. პეროტინუსის შემოქმედებაში ჩამოყალიბდა კათოლიკური ეკლესიის საგალობლების მრავალხმიანი ტრადიციები. პეროტინუსს

პატივს მიაგებდნენ, როგორც ლეონინუსზე უფრო დიდს (*melior quam Leoninus*). მე-13 ს-ის ბოლოდან ეპისკოპოსი ოდონ დე სიულის მითითებით შობას მღეროდნენ პეროტინუსის ცნობილ კვადრუპლს (პეროტინუსის ეპოქის ოთხხმიანი ორგანუმი) *Uiderunt* (იხილეს), რომელსაც ანონიმ IV ასახელებს პეროტინუსის გამორჩეულ ნაწარმოებებს შორის, და რომელიც აგებულია საშობაო მესის გრადუალ „*Viderunt omnes*“ საფუძველზე. რუსი მუსიკისმცოდნე კ. როზენშილდი პეროტინუსის მრავალხმიანობას „გვიანდელი შუასაუკუნეების ექსტაზის პოემებს“ უწოდებს...

პეროტინუსი, როგორც ჩანს სანოტო წერის რეფორმის სულისჩამდგმელიც იყო – ყველა ხელნაწერი, რომელიც შექმნილია ამ სკოლის მიერ ახალი ნოტაციით არის დაწერილი, რაც წარმოადგენდა დღევანდელი ნოტაციის საფუძველს.

მთელი მე-13 საუკუნის მანძილზე პარიზის ლვთისმშობლის ტაძრის სკოლის მიღწევები მიბაძვისა და სრულყოფის ობიექტს წარმოადგენდნენ. გოთური არქიტექტურის მსგავსად, პარიზის ლვთისმშობლის ტაძრის სკოლის მრავალხმიანობამ დიდი სახელი მოიხვეჭა საფრანგეთის ფარგლებს გარეთ. რომენ როლანის სიტყვებით საფრანგეთმა წარმოთქვა სიტყვა, რომელსაც ელოდა დასავლეთი, ეს იყო სინთეზის დასაწყისი; მან მოახდინა ყველა ხალხისა და ტომის ერთ არსებად შერწყმა, ისეთი შერწყმა, როდესაც თითოეული თავის დამახასიათებელ თავისებურებებს ინარჩუნებს. ამ ხალხებმა შექმნეს „კიდევ უფრო დიდი არსება, ჯამი, სულის შეერთებული შტატები – ტაძარი ბგერებისა და ქვებისაგან“ (6,5).

„სულის შეერთებული შტატები“ – ეს ევროპის ხელოვნებაა, ევროპის მუსიკა – სხვადასხვა ნაციონალური სკოლის პროფესიული მუსიკა... იმ დროს, როდესაც ევროპის სახელმწიფოები სამკვდრო-სასიცოცხლოდ იყვნენ დაპირისპირებულნი, მუსიკოსები სწავლობდნენ ერთი მეორესთან, ურთიერთობდნენ და ამ ურთიერთობის შედეგია მსოფლიო კლუტურის ის საგანძური, რომლის ნაწილია ლეონინუსის, პეროტინუსის, ბახის, ბეთჰოვენის, შოპენის, ჩაიკოვსკის შემოქმედება.

ახალი, მაღალი ურთიერთობის საფუძველს, ამოსავალ წერტილს ქრისტიანობა, ღვთით შთაგონებული ხელოვნება წარმოადგენდა.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. Булчевский Ю, Фотин В. Старинная музыка. Словарь-справочник. “Музыка”, Л., 1974.
2. Грубер Р.И. Всеобщая история музыки, часть первая. Государственное музыкальное издательство. М., 1956.
3. Евдокимова Ю. Многоголосие средневековья X-XIV века. История полифонии I “Музыка”, М., 1983.
4. Ливанова Т. История западноевропейской музыки до 1789 года. Книга первая. От античности к XVIII веку. “Музыка”, М., 1986.
5. Моруа Андре. Париж. “Искусство”, М., 1970.
6. Прюньер Анри - Новая история музыки. I. Музгиз, М., 1937.
7. Фраенов - Учебник полифонии. “Музыка”, М., 1987.

Rusudan Khodjava

The school of the Notre-Dame de Paris

Summary

The article discussed the questions about forming the first professional poliphonical school in the west Europe. Concretely transition on the polyfonie singing style, that had been formed in European musical art. All these events had been connected to Schola de Notre-Dame de Paris, to Magister Leoninus, Magister Perotinus and to other composers, among them to unknown composers' art. In the art of the composers of this school had been formed the traditions of Catholic church canticles.

ჯრიბიქა და ბიბლიოგრაფია

არსენ ბურჯალიანი ირაკლი კალანდია

ქართული მეცნიერების ღიღი უენაქენი¹

2010 წლის დასაწყისში გასრულდა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის (ქვიაი-ს) ოთხტომეულის გამოცემა (I ტ. 1996, II ტ. – 2010, III ტ. – 2008 და IV ტ. – 2004), რაც საეტაპო მოვლენაა ქართული ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის შესწავლის საქმეში.

ქვიაი-ს მომზადება დაიწყო საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის 1986 წლის 30 იანვარის დადგენილებით, რომლის საფუძველზე შეიქმნა სარედაქციო კოლეგია (მთ. რედაქტორი აკად. შალვა ხიდაშელი, მოადგილე აკად. გ. თევზაძე და სწავლული მდივანი – ფილოს. მეც. დოქტორი მიხეილ მახარაძე) და გამოიყო ფინანსები ქვიაი-ს მოსამზადებლად.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ოთხტომეული არ არის შემოფარგლული მხოლოდ ქართული ფილოსოფიური ძეგლების შესწავლა-განხილვით და მასში სათანადო ყურადღებაა მიქცეული როგორც ისტორიულ ძეგლებსა და ისტორიკოსთა ნაშრომებზე (ასწლოვანი მათიანე, ქართლის ცხოვრება, ივანე ჯავახიშვილის შრომები...), ისე მწერლების (რუსთაველი, სულხან-საბა ორბელიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და სხვ.) შემოქმედებაზე და მეცნიერთა (ტბელ აბუსერის ძის, ივანე თარხნიშვილის და სხვ.) ნაშრომებზე. სწორედ ამის გათვალისწინებით ეწოდა ოთხტომეულს – ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია.

ქვიაი-ს ოთხტომეულის მომზადებაში მონაწილეობდნენ თანამედროვეობის წამყვანი ქართველი ფილოსოფოსები და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის სპეციალისტები (შ. ხიდაშელი, გ. დედაბრიშვილი, ვ. კაკაბაძე, რ. შენგელია, გ. თევზაძე, ს. ავალიანი, მ. ბეჟანიშვილი, ვ. გოგობერიშვილი, ა. ბრეგაძე, დ. დანელია, ლ. ზაქარაძე, მ. მახარაძე, თ. მთიბელაშვილი, ლ. მჭედლიშვილი, გ. შუშანაშვილი, ლ. წურწუშია). ფილოსოფოსების გარდა, ოთხტომეულის მომზადებაში მონაწილეობა მიიღეს აგრეთვე, ჰუმანიტარული დარგის მეცნიერების წარმომადგენლებმა (ლ. ჭილაშვილმა, რ. ბარამიძემ, მ. რაფაევამ და პ. ჩხეიძემ).

ქვიაი-ს ოთხტომეულის ერთ-ერთი უმთავრესი ღირსება არის ის, რომ პირველად ქართულ მეცნიერებაში მოხერხდა ქართული ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის გააზრება IV საუკუნიდან XX საუკუნის ჩათვლით. აქამდე, მართალია, გვექონდა შ. ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ორტომეული (I ტ. 1956, II ტ. 1958), მაგრამ ის იყო არასრული და მთვარდებოდა სოლომონ დოდაშვილის მსოფლმხედველობის განხილვით. ამდენად შ. ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში განხილული არ იყო ქართული ფილოსოფიის მთელი საუკუნენახევრიანი ყველაზე ნაყოფიერი მონაკვეთი (განსაკუთრებით ეს ითქმის XX საუკუნეზე).

¹ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის (I-IV ტომები, 1996-2010 წწ.) გამოცემების გამო).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის და ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ცალკეულ მონაკვეთზე არსებობდა შ. ხიდაშელის, გ. თევზაძის, გრ. კალანდარიშვილს, თ. კუკავას, ვ. გაგოიძის, გ. დედაბრიშვილის, ვ. კერძევაძის, ფ. ნადიბაიძის და სხვათა მნიშვნელოვანი გამოკვლევები, მაგრამ ეს იყო ცალკეული მონაკვეთები და არა ერთიანი ქართული ფილოსოფიის ისტორია.

ამის გარდა, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხები განხილული ჰქონდა მეცნიერების სხვადასხვა სფეროს წარმომადგენლებს (ნ. მარს, ივ. ჯავახიშვილს, კ. კეკელიძეს, ივ. ბერიტაშვილს, ა. ფრანგიშვილს და სხვ.). მაგრამ ქართული ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხები მთლიანობაში დასაწყისისა და XX საუკუნის ჩათვლით პირველად სარეცენზიო ოთხტომეულში განხორციელდა.

ქვაი-ს ოთხტომეულში დიდი ყურადღება ექცევა დასავლეთის, კერძოდ, ბერძნული, გერმანული და რუსული ფილოსოფიის მნიშვნელობას ქართული ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებაში. ამ მხრივ საყურადღებოა ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (არეოპაგიტული მოძღვრების სახით), კაპადოკიელი მამების მსოფლმხედველობითა და ათენის მწიგნობართა სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებების საფუძვლიანი განხილვა და ქართული ფილოსოფიისთვის მისი მნიშვნელობის ჩვენება (I ტომი), რუსული ენის მეშვეობით შემოსული ევროპული ფილოსოფიის (ძირითადად გერმანულის) ძეგლების როლის ჩვენება და XIX-XX საუკუნეებში ქართულ ფილოსოფიაზე გერმანული ფილოსოფიის გავლენის წარმოჩენა (IV ტომი).

ქვაი-ს I ტომში, რომელიც მოიცავს IV-XII საუკუნეებს, განხილულია ქართული ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბების საწყისი ეტაპი, ნეოპლატონიზმისა და კაპადოკიელი მამების მსოფლმხედველობის ათვისება საქართველოში, რელიგიური და თეოლოგიური პროცესები, ფილოსოფიური და მსოფლმხედველობრივი იდეები ქართულ მწერლობასა და ხელოვნებაში, ეფრემ მცირეს, იოანე პეტრიწის, არსენ იყალთოელისა და რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. ასევე I ტომში რუსთაველის მსოფლმხედველობის განხილვისას დიდი ყურადღება ექცევა ქართული რენესანსის საკითხებს. ამავე ტომში დანართის სახით შესულია ივ. ჯავახიშვილის ორი მნიშვნელოვანი სტატია, რომლებიც ეხება ზნეობის საკითხებს შუა საუკუნეების საქართველოში და დაწერილია გასული საუკუნის დასაწყისში.

II ტომი ეძღვნება XIII-XVIII საუკუნეებს, რომელიც არაერთგვაროვნებით ხასიათდება როგორც სახელმწიფოებრივი ძლიერების, ისე კულტურული თავლსაზრისით. თითქმის ოთხსაუკუნოვანი დაღმავლობის პერიოდი, XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ერთგვარი აღმავლობით ხასიათდება როგორც პოლიტიკური, ისე კულტურული თავლსაზრისით. ვფიქრობთ, გამართლებულია ის, რომ XIII-XVIII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის არსის ჩვენებისთვის განხილულია ტბელი აბუსერისძისა და ჟამთააღმწერლის შემოქმედება, ვახუშტი ბატონიშვილის მოსაზრებები, რომლებიც გამოთქმულია „ქართლის ცხოვრებაში“.

II ტომში ასევე მნიშვნელოვანია თარგმნილ ფილოსოფიურ ლიტერატურაზე ყურადღების გამახვილება, რომელიც ძირითადად ანტონ პირველსა და მის მთარგმნელობით სკოლას უკავშირდება. ასევე საყურადღებოა სულხან საბა ორბელიანის, ვახტანგ VI-სა, დავით გურამიშვილისა, ანტონ პირველისა და ალექსანდრე ამილახვრის შემოქმედების საფუძვლიანი ანალიზი.

III ტომი XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისს მოიცავს და მასში განხილულია დავით და იოანე ბატონიშვილების, იოანე ხელაშვილის, სოლომონ დოდაშვილის, ქართველი რომანტიკოსების, გერასიმე ქიქოძის, ილია ჭავჭავაძის, ქართველი ხალხოსნების, ქართველ მწერალთა (აკაკი, ვაჟა, გიორგი წერეთელი, ანტონ ფურცელაძე, იაკობ გოგებაშვილი და სხვ.), მესამე დასელთა ფილოსოფიური და სოციოლოგიური შეხედულებები.

საგანგებოდ უნდა გამოიყოს IV ტომი, რომელიც მოიცავს ფილოსოფიის განვითარებას საქართველოში XX საუკუნეში უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ. აქ გამოკვეთილია ძირითადი თემები, რომელთა საფუძვლიანი დამუშავება ხდებოდა განსახილველ ეპოქაში, კერძოდ: ფილოსოფიის ისტორია, ლოგიკა, მარქსისტული ფილოსოფია, დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი, აქსიოლოგია (ეთიკა, ესთეტიკა), სოციოლოგია, რელიგიის ფილოსოფია და ათეიზმი, კულტურის ფილოსოფია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, ბუნებათმეცნიერების ფილოსოფია. ქვაი-ს ოთხტომეულის IV ტომში განხილული თემების და ცალკეულ მოაზროვნეთა თვალსაზრისების ანალიზიდან ცხადი ხდება, რომ ქართულმა ფილოსოფიამ XX საუკუნეში განვითარების მწვერვალს მოაღწია და ამასთან მყარი საძირკველი ჩაყარა მომავალი კვლევა-ძიებისთვის. მართალია ქვაი ძირითადად თემატური პრინციპითაა აგებული, მაგრამ გამორჩეულ ქართველ მოაზროვნეებს (იოანე პეტრიწი, ანტონ პირველი, სოლომონ დოდაშვილი, გერასიმე ქიქოძე, შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია და სხვა) საგანგებოდ ეძღვნება ცალკე თავები.

ოთხტომეულის მიმართ გავქვს შენიშვნები:

1. ვფიქრობთ, ოთხტომეულის II და III ტომებში განხილული საკითხების გამოიჯვნა სრულად ვერ მოხერხდა. ასე მაგალითად, იოანე ხელაშვილის, დავით და იოანე ბატონიშვილების მსოფლმხედველობათა მიკუთვნება მხოლოდ XIX საუკუნეებისთვის არ უნდა იყოს სწორი.
2. რახან ოთხტომეული ძირითადად თემატური პრინციპითაა წარმოდგენილი, ზოგიერთი მოაზროვნის შეხედულებები შეიძლება განხილულიყო ამ პრინციპით და საგანგებო განხილვის საგანი გამორჩეული ფილოსოფოსების მსოფლმხედველობა გამხდარიყო.
3. XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, ვფიქრობთ, აუცილებელი იყო კ. გამსახურდიას, გრ. რობაქიძის, ვიქტორ ნოზაძის მსოფლმხედველობათა განხილვა.
4. მართალია ოთხტომეული XX საუკუნით მთავრდება, მაგრამ მასში ვერ აისახა ის მრავალმხრივი ცვლილებები, რაც საქართველოს დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ მოხდა ქართულ ფილოსოფიაში.

რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია იგეგმება ოთხტომეულის ხელახალი გამოცემა და იმედია მასში გათვალისწინებული იქნება ეს შენიშვნები.

დასასრულს კი აღვნიშნავთ, რომ ქართულ ფილოსოფიაში არსებული კვლევა-ძიების შედეგების გათვალისწინებით და მის საფუძველზე ქვაი-ს ოთხტომეულის გამოცემით კიდევ ერთი წარმატებული ნაბიჯი გადაიდგა ქართული კულტურის შესწავლის თვალსაზრისით. ამდენად, ქვაი-ს ოთხტომეულის გამოცემა ძალზე მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს.

ელდარ ბუბულაშვილი

საინტერესო სამეცნიერო კრებული

XX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში ჩვენს ქვეყანაში მომხდარმა პოლიტიკურ-მა პროცესებმა კეთილმყოფელი გავლენა იქონია საუკუნეების მანძილზე ქართული ეკლესიის წიაღში შექმნილი და დღევანდლამდე მოღწეული მართლმადიდებლური ქრისტიანული მემკვიდრეობის მეცნიერულ შესწავლაზე. მართალია, საბჭოთა რეჟიმის დროსაც ხდებოდა აღნიშნული საკითხების მეცნიერული დამუშავება, მაგრამ ათეისტური იდეოლოგიური გავლენის გამო შეუძლებელი იყო მდიდარი მართლმადიდებლური ქრისტიანული მემკვიდრეობის სრულყოფილად წარმოჩენა. პოსტსაბჭოთა პერიოდში კომუნისტური იდეოლოგიური წინებისაგან გათავისუფლების შემდეგ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის პრობლემატიკის შესწავლის თემატიკა და არეალი გაფართოვდა. აღნიშნული საკითხების კვლევაში ჩაება, სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტები, აგრეთვე უმაღლესი სასწავლო დაწესებულებები. ამგვარივე მიმართულების – „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი“ – 2008 წელს დაარსდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების ფაკულტეტთან (ხელმძღვანელები, პროფესორები: თამაზ (ექვთიმე) კოჭლამაზაშვილი და ნინო ჭიჭინაძე). დასახელებული მკვლევარების ინიციატივით თავდაპირველად ჩამოყალიბდა ქრისტიანული არქეოლოგიის კვლევის ჯგუფი, რომელიც „მიზნად ისახავდა ამ დარგში მომუშავე მკვლევართა დაკავშირებას, ერთობლივი სამეცნიერო პროექტების დაგეგმვისა და შესრულების, ახალი კვლევითი ნაშრომების აპრობაციისა და რეცენზირებისათვის.“ (იხ. „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი,“ I, თბ; 2008, გვ. 6). კვლევითი ჯგუფი 2008 წლის მაისიდან ყოველკვირეულად ატარებდა სასულიერო საკითხებისადმი მიძღვნილ სემინარებს. მუშაობის პროცესში სემინარის მონაწილეთა სურვილით სამეცნიერო ჯგუფი ცენტრად ჩამოყალიბდა, რადგან მის მუშაობაში მონაწილეობის სურვილი სხვა სამეცნიერო დაწესებულების მკვლევარებმაც გამოთქვეს.

2008 წელს აღნიშნული ცენტრის ინიციატივით გამოიცა „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი“ I კრებული, რომლის მთავარი რედაქტორია ე. კოჭლამაზაშვილი. 2009 წელს გამოვიდა II კრებული.

„ქრისტიანულ-არქეოლოგიურ ძიებანის“ პირველი კრებული თემატურად მრავალფეროვანია. ის მოიცავს ქრისტიანული არქეოლოგიის რამდენიმე დარგს – დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურას, ჰომილეტიკას, ლიტურგიკას, ქრისტიანულ პედაგოგიკას, საქართველოს ეკლესიის ისტორიას და სხვ.

დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურის დარგში მკვლევარი ე. კოჭლამაზაშვილი წარმოგიდგინებს წმ. გრიგოლ ნოსელის „დიდი კატექეტიკური სიტყვის“ ძველი ქართული თარგმანის შესახებ გამოკვლევას, რომელშიც ყურადღება გამახვილებულია ქართული თარგმანის თავისებურებებზე, მის კომპოზიციურ და თარგმანში შეტანილ დოგმატურ ცვლილებებზე. აქვე შესაბამისი შენიშვნებისა და ლექსიკონის დართვით გამოქვეყნებულია წმ. გრიგოლ ნოსელის აღნიშნული ნაშრომის ქართული თარგმანი.

ჰომილეტიკის სერიით მკვლევარი მალხაზ კობიაშვილი შენიშვნებისა და ლექსიკონის დართვით აქვეყნებს წმ. გრიგოლ ნოსელის „შესხმად წმინდისა და დიდისა

ბასილისი.“ წმ. გრიგოლ ნოსელის აღნიშნული შრომის გამოქვეყნება, რომელიც ჩვენამდე მოღწეული 4 ხელნაწერის საფუძველზე განხორციელდა, ფასდაუდებელია, რადგან წინამდებარე გამოცემა ამ ძეგლის პირველი პუბლიკაციაა.

ლიტურგიკული ლიტურატიურის სახით კრებულში ორი ნაშრომი ქვეყნდება. პირველი ნაშრომის – „ზატიკის ორი ძველი ქართული რედაქცია“ – ავტორია ლილი ხევსურიანი. გამოკვლევა ეძღვნება გიორგი მთაწმინდელის ზატიკის შედგენილობას, მის თავისებურებებს. გამოკვლევაში აგრეთვე მიმოხილულია ზატიკის გიორგი მთაწმინდელის შემდგომ შესრულებული რედაქცია. კრებულში ქვეყნდება ზატიკის ორივე რედაქცია.

ლიტურგიკის უანრს განეკუთნება ე. კოჭლამაზაშვილის ნაშრომი „წინდობისა და ქორწილის საეკლესიო რიტუალი უძველეს ქართულ „კურთხევათა“ კრებულში.“ მკვლევარი ჩვენამდე მოღწეულ „კურთხევანებზე“ დაყრდნობით განიხილავს დაწინდვისა და ქორწინების საეკლესიო-საღვთისმსახურო ტრადიციებს.

ქრისტიანული პედაგოგიკის საკითხებს ეხება ქ. ბეზარაშვილის გამოკვლევა, რომელშიც დაწვრილებითაა განხილული კლასიკური ბერძნული პოეზიისა და ვერსიფიკაციის (ლექსთაწყობის) საკითხები, რომლის შესწავლა სასკოლო ნორმა იყო ქრისტიანული განათლებისათვის.

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის სერიით კრებულში წარმოდგენილია ორი გამოკვლევა. პირველის ავტორია დავით ჯაფარიძე, რომლის ნაშრომი ეხება XIX საუკუნეში ქვათახევის მონასტერში მოღვაწე ცნობილი საეკლესიო პირის ტარასი ალექსი-მესხიშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების აღწერას. მეორე ნაშრომში მკვლევარი ნუგზარ პაპუაშვილი წარმოაჩენს ძველი ქართული მწერლობის ცნობილი მკვლევარის კ. კეკელიძის მოღვაწეობის ზოგიერთ უცნობ დეტალს, კერძოდ 1917 წლის სექტემბერში გამართულ პირველ საეკლესიო კრებაზე, მამინ ჯერ კიდევ სასულიერო პირის – დეკანოზ კ. კეკელიძის გამოსვლას, მის ახლებურ ინიციატივებს საეკლესიო მოწყობის შესახებ.

მეტად საინტერესოა ეთნოლოგ ნინო ღამბაშიძის ნაშრომი „მცხეთის ჯვარი და საქართველოს გაქრისტიანების სამი ეტაპი.“ ავტორი, ერთ მხრივ, წარმოაჩენს თუ როგორ დაუკავშირდა საქართველოს გაქრისტიანების სამი ეტაპი მცხეთის ჯვარს და მეორე მხრივ, რა სახით დამკვიდრდა ისინი დღემდე შემორჩენილ ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარში, რომელიც საეკლესიო კალენდარს ემთხვევა.

კრებულის დასკვნით ნაწილში მკვლევარი ნინო ჭიჭინაძე წარმოგიდგენს სვანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში დაცული წმ. ნიკოლოზის ხატის ხელოვნებათმცოდნეობით ანალიზს.

პირველი კრებულის გამოსვლის შემდეგ მოსალოდნელი იყო, რომ გაიზრდებოდა კვლევითი ნაშრომების თემატიკა. და მართლაც, 2009 წელს გამოცემული „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანის“ II კრებულში კვლევის თემატიკა უფრო ფართოდაა წარმოდგენილი, სარედაქციო საბჭო შეივსო უცხოელი მკვლევარებით (ბერნარდ უტიე, ანდრეა შმიდტი, ანგრეტ პლონტკე-ლჟუნიჩი და სხვ.). II კრებულში ქართველ მკვლევარებთან ერთად დაბეჭდილია უცხოელ მკვლევართა ნაშრომები. ადრინდელი პატრისტიკის სერიით კრებულში ქვეყნდება 2008 წლის 8 ოქტომბერს თბილისში ივ. ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტში უცხოელი მკვლევარის ლორენცო პერონეს მიერ წაკითხული მოხსენება: „ძალღების განდევნა ლოცვის უამს,“ მლოცველის სახე დემონებსა და ანგელოზებს შორის: ორიგენედან ევაგრე პონტოელამდე.“

II კრებულში დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურის კუთხით ქვეყნდება ე. კოჭლამაზაშვილის მიერ შენიშვნებითა და ლექსიკონით თანდართული ტექსტი გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა – „დაბადებისათვის კაცისა.“ აქვეა წარმოდგენილი მაია რაფავასა და ნანა ჩიკვატიას მიერ მომზადებული სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველის „სინანულისა მიმართ“ გამოკვლევა და ტექსტი.

ეგზეგეტიკის განყოფილებაში იბეჭდება თამარ ოთხმეზურის ავტორობით შესრულებული „გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარები ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, „ნათელათათს“ საკითხავის ბასილი მინიმუსის განმარტება.“ გამოკვლევასთან ერთად იბეჭდება ავტორის მიერ მომზადებული ტექსტი „თარგმანებად ნათელათათს.“

კრებულში წარმოდგენილია ე. კოჭლამაზაშვილის გამოკვლევა, რომელიც ეხება დღემდე იოვანე ოქროპირის ჰომილეტიკურ ნაშრომად მიჩნეულ საკითხავს და, რომელიც ეძღვნება მდ. იორდანეში იესო ქრისტეს ნათლისღებას. აღნიშნული ჰომილეტიკური ნაშრომის კრიტიკული ანალიზით ე. კოჭლამაზაშვილი დაასკვნის, რომ იგი ეკუთვნის არა იოვანე ოქროპირს, არამედ გრიგოლ ნოსელს და ამიტომ მკვლევარი მას ნათლისღების ფსევდოოქროპირისეულ საკითხავად მიიჩნევს. გამოკვლევას ახლავს შენიშვნებით თანდართული ტექსტი. აქვე იბეჭდება ისევ ე. კოჭლამაზაშვილის გამოკვლევა, მის მიერვე გამოსაცემად მომზადებული წმ. გრიგოლ ნოსელის „ცხოვრება წმ. გრიგოლ საკვირველთმოქმედისა“ – ტექსტი.

მკვლევარები თინა ცერაძე და ლელა ხოფერია აქვეყნებს თეიმურაზ ბატონიშვილის სანკტ-პეტერბურგში დაცული ავტოგრაფის მიხედვით „იოანე მოწყალის ცხოვრების“ უცნობი ქართული რედაქციისადმი მიძღვნილ გამოკვლევას და ტექსტს.

საინტერესო ნაშრომს წარმოადგენს ეკა ჭყოიძის „სასწაულების ინტრეპეტაცია გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში.“ სასულიერო პოეზიის საკითხებს ეხება ქეთევან ბეზარაშვილის ნაშრომი „ქართული არალიტურგიკული სასულიერო პოეზიის შესწავლისათვის.“ კრებულში აგრეთვე იბეჭდება ქ. ბეზარაშვილის კიდევ ორი ნაშრომი. ერთი ეხება ქართული ელინოფილური სკოლების პერსპექტივას შავი მთიდან გელათამდე, ხოლო მეორე – „პატრიტიკული კვლევა საქართველოში: გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანები.“

მეტად საინტერესოა და სიახლით გამოირჩევა მკვლევარ ნინო დობორჯგინიძის ნაშრომი, რომელიც შუა საუკუნეების რელიგიური ისტორიოგრაფიის ფონზე წარმოგვიდგენს იბერების იდენტიფიკაციის საკითხს. ავტორის აღნიშნული სტატია გაგრძელება იმ შრომებისა, რომელიც 2005-2009 წლებში ქართულ და უცხოურ ენებზე გამოქვეყნდა.

სიახლით გამოირჩევა ბიზანტილოგ თამარ მესხის გამოკვლევა „ტანუტერის ეტიმოლოგიისათვის.“ ავტორმა ბერძნულ ტექსტებთან შეჯერებით დაასკვნა, რომ სიტყვა „ტანუტერი“ მომდინარეობს არა სომხურიდან, როგორც დღემდე იყო მიჩნეული, არამედ – ბერძნულიდან და იგი „ზედამხედველს“, „ზემდეგს“ ნიშნავს.

კრებულის ბოლო ნაწილში მიმოხილულია საერთაშორისო სიმპოზიუმებსა და კონფერენციებში ქართველ მკვლევართა მონაწილეობა.

ბუნებრივია, ჩვენი კომპენტენციის ფარგლებს სცილდება ორივე კრებულში დაბეჭდილი ნაშრომების ღრმა მეცნიერული შეფასება. შესაბამისი დარგის სპეციალისტები აღნიშნულის შესახებ თავის სიტყვას იტყვიან. ჩვენ კი დავძენთ, რომ გამოქვეყნებული კრებულები მნიშვნელოვანი შენაძენია შესაბამისი დარგის სპეციალისტებისათვის.