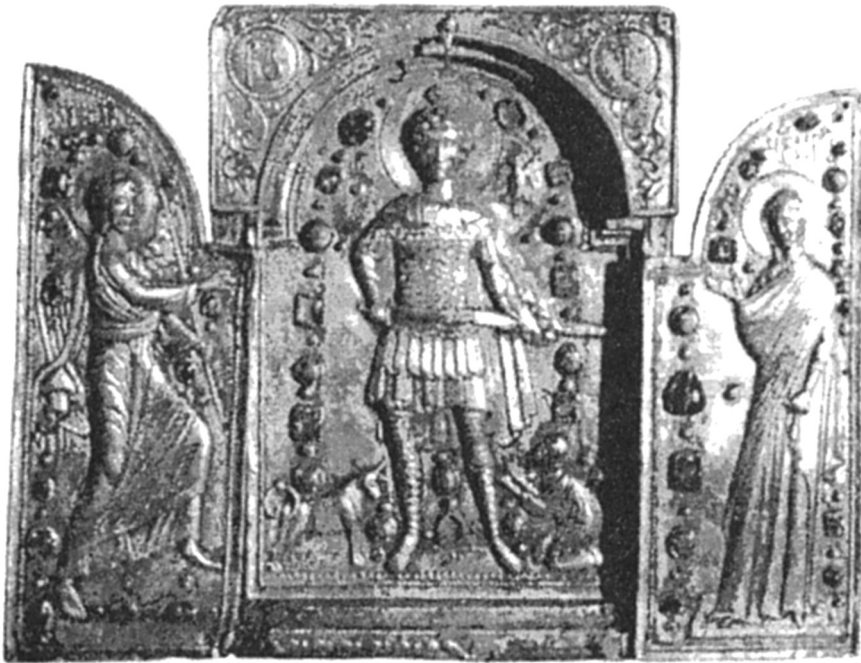


ISSN 1512-1623

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

რელიგია #2, 2011

შინაარსი

ღვთისმეტყველება

ზურაბ ჭიანჭი – საული და დავითი	5
ლოლო (მარია) ლლონბი – მადლიერება და უმადურობა	13
თაიშარაზ ფანჯიანიძე – ქრისტიანული ეთიკა	20

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

ელდარ ბუბულაშვილი – აჯაჯი წერეთელი და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის ზოგიერთი საკითხი	29
ლალი ოსაფაშვილი – “ჯვარი ვაზისას” ისტორიიდან ქართული და სომხური ისტორიული წყაროების მიხედვით	38

რელიგია და ფილოსოფია

ჰანა ქაცბანია – ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში რელიგიური ტოლერანტობა თანამედროვე ტრანსფორმირებადი საზოგადოების გამომწვევათა წინაშე	48
მიხაილ მახარაძე – არეოპაგეტიკა და ქართული ჟურნალური	56

ლიბერალიზმის ისტორიიდან საქართველოში

აშთანდილ ჯონაძე – ლიბერალიზმის სამართლებრივი წინაპირობები ქართულ ისტორიაში	74
---	----

მსოფლიო რელიგიაბიდან

გივი როგავა – ისლამი დღევანდელ აფხაზეთში	91
--	----

ბიბლიოგრაფია

რომანო გუარდინი – წინასწარი შენიშვნა	96
--	----

RELIGION #2, 2011

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL MAGAZINE CONTENTS

THEOLOGY

- Zurab Kiknadze** – Saul and David5
Dodo (Mariam) Glonti – Thankfulness and meanness 13
Teimuraz Panjikidze – Christian Ethics..... 20

THE HISTORY OF THE CHURCH OF GEORGIA

- Eldar Bubulashvili** – Akaki Tsereteli and some questions concerning
the restoration of the autocephalous Georgian Church..... 29
Lali Osepashvili – From history of Cross of Vine, in the view of
Georgian and Armenian historic sources..... 38

RELIGION AND PHILOSOPHY

- Kakha Ketsbaia** – Lectures on Sociology of Religions Religious
Tolerance against Challenges of the Contemporary Transforming Society.... 48
Mikheil Makharadze – Areopagitics and Georgian culture..... 56

LIBERALISM IN GEORGIAN HISTORY

- Avtandil Jokhatdze** – Precondition of Liberalism in Georgian History 74

WORLD RELIGIONS

- Givi Rogava** – Islam in Present-Day Abkhazia 91

BIBLIOGRAPHY

- Roman Guardiani** – Premeditated Remark 96

ღვთისმეტყველება

ზურაბ კიკნაძე

საული და ღვთისმეტყველება

მსაჯულთა წიგნში სამგზის ხსენებული ფრაზა „იმ ხანად ისრაელს მეფე არ ჰყავდა და, ვისაც რა უნდოდა, იმას სჩადიოდა“ ლატენტურად მოიცავს მეფობის სურვილს. ორი მოტივია ამ სურვილში: პირველი, მოთხოვნილება მუდმივი, სტაბილური ხელმძღვანელობისა, რომელიც არ იქნება დამოკიდებული გაურკვეველ ხარისხზე, რომელიც ხან არის, ხან არ არის, და მეორე, პასუხისმგებლობის თავიდან მოხსნისა და მეფეზე გადაბარებისა („ჩვენი გულისთვის იბრძოლებს“).

ახლა ამ მოთხოვნას სხვა კუთხით შევხედოთ. ხალხის დაჟინებულ მოთხოვნაში, რომლითაც ხალხმა სამუელს მიმართა: „**არა და არა, მეფე უნდა გვეყავს. ჩვენც ისეთები უნდა ვიყოთ, როგორც სხვა ხალხები არიან**“ (1 მეფ. 8:19-20) ორი რამ იკითხება:

ა) ხალხს სურს ხილული მეფე, ნაცვლად უხილავი მეფისა; ის მოითხოვს ხილულ წინამძღოლს, როგორც ერთხელ, უდაბნოში მოითხოვა, როცა სინას მთაზე ასული „კაცი მოსე“ არ ჩანდა, ხალხს კი სურდა თვალთ ეხილა ძალა, რომელმაც ის ეგვიპტიდან ამოიყვანა. „ოქროს ხბოს“ ინციდენტი წარმართობისკენ დახევა იყო და, თუ პირველად ეს მისი, როგორც უფლის ხალხის, ფორმირების დასაწყისში მოხდა, მეორედ უკვე რეალურად დატვირთული ხალხი ითხოვს ხილულ მხსნელს, უხილავი მხსნელის ნაცვლად. და ეს არანაკლები ცოდვა იყო უფლის წინაშე. სამუელი შეწუხდა იმის გამო, რომ ხალხი მსაჯულის ნაცვლად მეფეს ითხოვდნენ, ღმერთმა კი უთხრა: „**შეისმინე ხალხის ყოველი სიტყვა, რასაც გეტყვის, რადგან შენ კი არ უარგყვეს, არამედ მე უარმევეს თავიანთ მეფედ**“ (1 მეფ. 8:7). ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ქარიზმატული მსაჯული უფლის, როგორც მეფის, მსახურია. ღმერთი მისი მეშვეობით წინამძღვრობს ხალხს. ახლა კი ხალხი ხილულ მიწიერ მეფეს ითხოვს, რომელიც სულმუდამ მის თვალწინ იქნება და უშუალოდ უწინამძღვრებს მას.

ბ) ხალხმა მეფის მოთხოვნით მოისურვა სხვა ხალხებივით ყოფნა, რითაც მათ ხაზი გადაუსვეს სინას მთაზე მათ მიმართ ნათქვამს: „**ამიერიდან თუ შეისმენთ ჩემს ხმას და დაიცავთ ჩემს აღთქმას, ჩემი უნჯი იქნებით ჩემთვის ყველა ხალხს შორის... მღვდელთა სამეფოდ და წმიდა ერად მეყოლებით**“ (გამ. 19:5-6). მეფობის მოთხოვნით ხალხი უარყოფს რჩეულობის სტატუსს, ოღონდ მის კეთილდღეობას არაფერი დაემუქროს. ისინი თანახმა არიან უდრტივინველად აიტანონ მეფის თვითნებური უფლებები, სამუელმა რომ ჩამოუთვალა (1 მეფ. 8:11-18), რასაც მათ ცხოვრებაში პრეცედენტი არ ჰქონია: არც მოსესა და იესო ნავეს დროს, არც მსაჯულთა ხანაში. არასოდეს მათ წინამძღოლთაგან თვითნებობა არ უწვევიათ.

პირველი მეფის არჩევა კურიოზული ვითარებაში მოხდა. რაკი მთელი ისრაელი ღვთის რჩეულია, როგორც სინას მთიდან გამოეცხადა მას, ყოველი ისრაელიანს ჰქონდა მეფედ გახდომის შანსი. ამისათვის თითქოს არავითარი პირობა არ არსებობს. უფალს ნებისმიერი, თუნდაც კნინი ისრაელიანისგან შეუძლია შექმნას მეფე. უფრო მეტიც, ღმერთი სწორედ კნინს ირჩევს და არა ტომში და საგვარეულოში გამორჩეულს. ეს არჩევა თავად არჩეულისთვისაც მოულოდნელია, რადგან მან თავად იცის თავისი ფასი.

ვინ იყო საული, კიშის ძე – პირველი ცხებულის მეფე? ის არაფრით გამოირჩე-
ბოდა თავის თვისებებთან, არა მხოლოდ ობიექტურად, არამედ საკუთარ თვალ-
შიც. მკითხველი მას გაიცნობს, როგორც მამის დაკარგული სახედრების მძებნელს.
მხოლოდ ამ ფუნქციით ვეცნობით მას. როცა მას სამუელი აუწყებს უფლის არჩე-
ვანს, იგი ამგვარი აღიარებით გააცნობს თავს: „**მე ხომ ბენიამინელი ვარ, ისრაელის
უმცირესი ტომის კაცი; ჩემი საგვარეულოც ხომ მცირეა ბენიამინის ტომის საგვარეუ-
ლოთა შორის. რისთვის მეუბნები ამას?**“ (1მეფ. 9:21). ეს საკუთარი უსუსურობის
აღიარებაა, რაც ალბათ ობიექტური საფუძველიც ჰქონდა. მიუხედავად ამისა, უფ-
ლის არჩევანი მასზეა შეჩერებული. ძველი აღთქმის კანონია: ღმერთი მას ირჩევს
მხსნელად, რომლისგანაც განსაკუთრებულს არაფერს მოელიან (ასე იყო მსაჯულ
გედეონის შემთხვევაში). ყმაწვილი საული დაკარგული სახედრების მოსაძებნად
თუ ივარგებდა, მაგრამ როგორც დავინახეთ, ეს მცირე მისიაც ვერ შეასრულა:
სახედრები თავისი „ნებით“ დაუბრუნდნენ პატრონს, საული კი სამდღიანმა ამო
ძიებამ ეფრემის ტომის ტერიტორიაზე მოახვედრა, სადაც განგებამ სამუელს შეახ-
ვედრა, რომლისგანაც, როგორც მისნისგან, დაკარგული პირუტყვების ამბავი უნდა
გაეგო. მხოლოდ ეს იყო სამუელთან მისვლის მოტივი, მაგრამ მისანს მისთვის სა-
ხედრებზე უფრო მნიშვნელოვანი რამ ჰქონდა გამოსაცხადებელი.

„**ნუ გადარდებს ვირები, სამი დღის წინ რომ დაკარგე, რადგან ნაპოვნია ისინი. ვინ
არის ისრაელისთვის ყველაზე სასურველი, თუ არა შენ და მამაშენის მთელი სახლი?**“
(1მეფ. 9:20).

მიყვებით თანამიმდევრობით საულის მეფედექცევის ნარატივს. როგორ გახდა
კერძო კაცი (ვირების მწყემსი) საზოგადო კაცად და, იმავდროულად, საკრალურ
პერსონად?

მას შემდეგ, რაც სიტყვიერად, თუმცა არაპირდაპირ, ამცნო მას მისი მისიის
შესახებ, სამუელმა საული წაიყვანა გორაკზე, სადაც პურობა იყო გამართული
და მას სუფრა უნდა ეკურთხებინა. სამუელმა საული სუფრის თავში დასვა და
მიაწოდა მისთვის წინასწარ გადანახული საუკეთესო ნაჭერი („მთელი ბეჭი“). პირ-
ველი ნაბიჯი საულის არჩევისა სწორედ ეს იყო – ის საპატიო სტუმრად მიიღეს
სამსხვერპლო სუფრაზე იმ პრინციპით, რომ წვეულნი ბევრნი არიან, რჩეულნი კი
მცირედნი, ამ შემთხვევაში, ერთადერთი. ამის შემდეგ ორნი წმიდა გორაკიდან ჩა-
მოდიან ქალაქად და სამუელი თავისი სახლის ბანზე ელაპარაკება საულს (1მეფ.
9:25). სამუელის ნალაპარაკევის შინაარსი ჩვენთვის უცნობია, თუმცა შეგვიძლია,
ვივარაუდოთ, რომ სამუელს ამ ლაპარაკით მეფეთქცევის ცენტრალური რიტუ-
ალისთვის უნდა შეემზადებინა საული. გავიდნენ სამუელის სახლიდან და, როცა
ქალაქის ბოლოს მივიდნენ, სამუელმა, მსახურთაგან საიდუმლოდ, ზეთი დაასხა
თავზე და უთხრა: „**აჰა, გცხო უფალმა თავისი სამკვიდროს მთავრად**“ (1მეფ. 10:1).

ამის შემდეგ საულის მთელი გზა სამუელის ქალაქიდან მამის სახლამდე ავსებუ-
ლია შეხვედრებით, რომელთაგან ზოგი სიმბოლურ ხასიათსაც ატარებს: ბენიამინის
საზღვარზე (იგი ეფრემის შტოში იმყოფება) მას ხვდება ორი კაცი და შეატყობი-
ნებს ვირების პოვნის ამბავს: „**აჰა, დაავიწყდა მამაშენს თავისი ვირები და თქვენზე
დარდობს: რა ვუყო ჩემს შვილსო?**“ (1მეფ. 1:2), თაბორის მუხნართან ბეთლემისკენ
მიმავალი მლოცველები შეხვდებიან და ორ პურს მისცემენ. ამის შემდეგ საულს
შეხვდება საღვთო ბორცვიდან ჩამომავალი წინასწარმეტყველთა გუნდი, ქნარის,
დაფდავისა და სტიკირის თანხლებით, და მათთან ერთად გაქადაგდება. აი, ამ
დროს გადმოვა მასზე უფლის სული და სხვა კაცად (იშ ახერ) გარდაიქმნება. სა-

ულის ასეთი ფერისცვალება ყველასთვის მოულოდნელი იყო და ის სიტყვები, რაც თქვენს მისი დანახვისას, ანდაზად დარჩა ისრაელში: „**ნუთუ საულიც გაქადაგდაო?**“ (1მეფ. 10:12).

ცხების ეფექტი – გაქადაგება ხალხმა იხილა, მაგრამ თავად ცხება არ უხილავს და გარკვეულ დრომდე მისი მეფობა ყველასათვის დაფარულია. ის, რაც ყველასათვის ფარულად მოხდა, ახლა ყველას თვალწინ უნდა გაცხადდეს. საული ხალხის წინაშე უნდა გამოვლინდეს როგორც მეფე. ამისთვის წილისყრის რიტუალი ჩატარდა. მანამდე სამუელი მიმართავს ხალხს:

„ასე ამბობს უფალი ღმერთი: ისრაელისა: მე გამოვიყვანე ისრაელი ეგვიპტიდან, მე გიხსენით თქვენ ეგვიპტელთაგან და ყველა სამეფოსგან, რომელიც კი გავიწროვებდათ. ახლა უარყოფთ თქვენს ღმერთს, რომელმაც გიხსნათ ძნელბედობასა და გასაჭირში, რადგან მეუბნებით, მეფე დაგვიდგინეთ. აბა, წარუდექით უფალს თქვენ-თქვენი ტომისა და გვარეულობის მიხედვით“ (1მეფ. 10:18-19).

როცა მთელი საზოგადოება (12 ტომი) წარდგა სამუელის წინაშე, წილი ხვდა ბენიამინის ტომს, ბენიამინის ტომში წილი მატრის საგვარეულოს ხვდა, მატრის საგვარეულოში კი – კიშის სახლს, საბოლოოდ კი – საულს, რომელიც იმალეობდა, მაგრამ მოძებნეს და ისიც წარუდგა ხალხს. **„ჩადგა ხალხში და ერთი თავით ყველაზე მაღალი გამოჩნდა“** (1მეფ. 10:23). სამუელს, როგორც ჩანს, თავადაც მოეწონა უფლის არჩეული, მთელს ხალხში არავინაა მისი მსგავსიო. და ხალხმაც თავისი არჩევანი გააკეთა, უფრო სწორად, დაადასტურა უფლის არჩევანი რიტუალური შეძახილით: **„დღეგრძელი იყოს მეფე!“** (ეჰჰი ჰა-მელენ).

შენიშვნა 1. ისრაელი, უფლის საზოგადოება (ყველა დაჰვე), შედგება 12 ტომისგან (შტოსგან – შებეტ, რომელიც „კვერთხსაც“ ნიშნავს), თითოეული ტომი – საგვარეულოებისგან (მიშფახაჰ), თითოეული საგვარეულო ოჯახებისგან ანუ მამისსახლებისგან (ბეთ აბოთ), მამისსახლი – ისრაელიანისგან. ამრიგად, თითოეული ისრაელიანის იდენტობა ოთხსაფეხუროვანია: იგი ერთდროულად (რადგან ისინი მსჭვალავენ ერთმანეთს) ეკუთვნის მამისსახლს, საგვარეულოს, ტომს და, ბოლოს, უფლის საზოგადოებას (ერს). განსაკუთრებულ შემთხვევებში ინდივიდის გამოცნობა მთელი საზოგადოებიდან ამგვარი წილისყრით ხდებოდა. პირველად ასეთი პროცედურა ხერემის დამრღვევი (უფლის დარისხებული ნივთის ხელმყოფელი) პირის ამოსაცნობად იესო ნავეს ძის წიგნშია აღწერილი (7:1618).

საული აირჩია ხალხმა, მაგრამ ამ არჩევისთანავე გაჩნდა მისი ოპოზიცია, „ეგ ჩვენ როგორ გვიხსნისო და შეიძულეს იგი და ძღვენი არ შესწირეს“ (1მეფ. 10:27). სხვათა შორის, ისინი, ვინც არ ირწმუნეს საულისა, როგორც მხსნელისა, და არ თქვეს „იღვეგრძელოს მეფემო“, „უგვან ხალხად“ (ბნე ბელიდაყალ) არიან მოხსენიებული, ხოლო მათზე, ვინც ერწმუნენ, ნათქვამია, რომ „მათ გულებს ღმერთი შეეხო“.

მეფედ არჩევის შემდეგ საული დაბრუნდა თავის სახლში, გიბყაში, და, როგორც ჩანს, ჩვეულებრივ ცხოვრებას ეწევა, საქმიანობს მამის კარმიდამოში, ხნავს, თესავს... მეფე ცხოვრობს ყოველდღიური ცხოვრებით, სანამ არ გამოჩნდება საფრთხე, რომლის მოსაგერიებლადაც არჩეულია იგი. ყოველ შემთხვევაში პირველი მეფე ამ საფრთხემდე არ განსხვავდება რიგითი ისრაელიანისგან, რაც პირველარჩეული მეფის სტატუსს მსაჯულის სტატუსთან აახლოვებს. მსაჯულთა წიგნიდან ვიცით, რომ უფლის სული არ ჰგვის მუდმივად მსაჯულზე, მშვიდობიან დროს იგი „თავისუფალია“ მისგან და მხოლოდ განსაცდელის ჟამს გადმოდის, როცა მან უნდა

აღასრულოს მხსნელის ფუნქცია ანუ როცა ხარიზმა უნდა „ამუშავდეს“, რაც გადმოცემულია ფორმულით „გადმოვიდა მასზე უფლის სული“, როგორც მსაჯულების და, მოგვიანებით, წინასწარმეტყველთა შემთხვევაში.

შენიშვნა 2. ტიპოლოგიურად და, რა თქმა უნდა, არა მასშტაბით, საულის მდგომარეობა საყოველთაო განსაცდელამდე, ქარიზმის „ამუშავებამდე“, ქალუნდაურის ამბავს გვაგონებს. ზურაბ ერისთავის შემოსევების დროინდელი ხევსური გმირი მამუკა ქალუნდაური, გვარით გოგოჭური სოფელ გუროდან, დავლათიანი იყო, მაგრამ მისი დავლათი, როგორც წესი, მხოლოდ „ცდაში“ (განსაცდელში, ბრძოლაში) იჩენდა თავს. „მამუკა ქალუნდაური ნაწილიან ყოფილას: როსაც სალაშქროდ სად გეემართებოდ, წინ მასკვლავით თუ[რმე] გაუძღვებოდ სვეტი, ანუ შუქი“. საულის მსგავსად, მშვიდობიანობის დროს ისიც რიგითი მეთემის საქმიანობას ეწევა. „როსაც ქალუნდაურს გამარჯვების დღე მაუილოდ მტერზე, მაშინ ქალუნდაურის კმალი – ნაწილიან ყოფილას და – ქარქაშჩიგით თუ[რმე] ამაიწევდ, ამით გააგებიებდ პატრონს გამარჯვების დღეს. კმალ როსაც ამაიწევდ, ამ დროს ქალუნდაური, სადა გინდა საქმეზე ნამყოფ, გაიგებდ კმლის ამაწევას, სხონაირად გადებოდ. და ამ დროს ხიფხოლას (ერთგვარი მხალეული, ზ. კ.) თხრაში დაზდგომივ იმნაირ ლიშანი. ამდგარ, მასულ შინ, შაუხენებავ ბოძზე ნაკიდების კმლისად და ნახევარ-შიამდი ამაწეულ უნახავ კმალი. უფიქრებავ ქალუნდაურს: „ნეტარ, რა ამბავიავ, სად ვის რა უჭირსავ, საისკედ მინდავ წასვლაივ?“ (ანდრეზები, აღმოსავლეთ მითიანეთის რელიგიურ მითოლოგიური გადმოცემები, 2009, გვ. 110-111)

ხევსურული ტექსტის „სხონაირად გადებოდ“ ანალოგიურია იმისა, რასაც სამუელი საულს ეუბნება „სხვა კაცად გარდაიქმნებიო“ (1მეფ. 10:6).

პირველად თავისი თავი საულმა, როგორც მეფემ, ყამონიანელთა ბრძოლაში გამოსცადა. როცა საული ხარებს მორეკავდა ყანიდან, ამ დროს გაიგო გალაადზე ყამონელთა თავდასხმის ამბავი. მისი პასუხი ამ შეტყობინებაზე ეს იყო: „**ადგა და აკუწა ორივე ხარი და მოციქულების ხელით დაგზავნა მთელს ისრაელში, შეუთვალა: ვინც საულსა და სამუელს არ გაჰყვება, ასე მოუვა მის ხარებს. უფლის შიში დაეცა ხალხს და გამოვიდნენ როგორც ერთი კაცი**“ (1მეფ. 11:7). ეს სიმბოლური აქტი თავზარს დასცემს ხალხს, რადგან ხალხი მიხვდება, რომ უფალია საულთან და უფლის ხელი მართავს მას, რომ მისი ეს სიმშაგე უფლისმიერია, რომელსაც წინ ვერა ძალა ვერ დაუდგება. პირველი ბრძოლა მისი, როგორც მხსნელის, ნათლობა იყო და საულმაც გაამართლა. ამ პირველი გამარჯვებით იწყება მისი, როგორც მეფის, კარიერა. მაგრამ საული არღვევს უფლის მცნებას, რისთვისაც უფალი განუდგება მას.

რა დანაშაულისთვის განუდგა უფალი თავის პირველ რჩეულს? ფილისტიმელებთან გადამწყვეტი ბრძოლის წინ საული თავის ლაშქართან ერთად გილგალში იდგა და ელოდებოდა სამუელს, რომელსაც უნდა აღევლინა აღსავლენი (სრულადდასაწველი მსხვერპლი) და ბრძოლის წინ შევედრებოდა უფალს. შვიდი დღე იცადა საულმა, ხალხი ფვანტებოდა, სამუელი კი დათქმულ დროს არ მოვიდა. მაშინ საულმა გაბედა და თავად შესწირა აღსავლენი. რატომ დაიგვიანა სამუელმა? შემთხვევითი იყო ეს დაგვიანება? ასე იყო თუ ისე, ეს ეპიზოდი საულის განსაცდელად უნდა მივიჩნიოთ. საულს არ ჰქონდა მსხვერპლშეწირვის უფლება, თავადაც აღიარა ეს სამუელის წინაშე, მაგრამ გამართლება კი მოუძებნა: „თავს ვიკავებდი, მაგრამ მაინც აღვავლინე აღსავლენი მსხვერპლიო“. უფლის მცნებიდან გადასვლას გამართლება არა აქვს. სასტიკი იყო სამუელის სიტყვა, რომლითაც მან უფლის ნება ამცნო საულს:

„უგუნურად მოიქეცი, რომ არ დაიცავი უფლის, შენი ღმერთის, ნაბრძანები. ეს რომ არ გექნა, სამარადისოდ განამტკიცებდა უფალი შენს მეფობას ისრაელზე. ამიერიდან ველარ იმყარებს შენი მეფობა. გამოძებნის უფალი თავის სასურველ კაცს და თავისი ერის წინამძღოლობას უბრძანებს, რაკი შენ არ დაიცავი, რაც შენთვის ნაბრძანები ჰქონდა უფალს“ (1მეფ. 13:13-14).

შენიშვნა 3. საულის მხრიდან ეს ქმედება მღვდლობის უზურპაცია იყო. თუმცა მეფე უფლის ცხებული იყო, მას მაინც არ ჰქონდა ღვთისმსახურების უფლება ისევე, როგორც იუდას მეფეს ყუზიაჰუს, რომელმაც საწმიდარში სამსხვერპლოზე კმევა დააპირა. მღვდლებმა შეაჩერეს იგი, მაგრამ დაისაჯა კეთრით და სიცოცხლის ბოლომდე განცალკევებულ სახლში ცხოვრობდა (2ნეშტ. 26:16-21).

საულმა მეორედ დაარღვია უფლის მცნება, როცა ამალეკზე გამარჯვებულ მეომრებს ნება მისცა ხერემზე გადასაცემი (ანუ გასანადგურებელი) საუკეთესო პირუტყვი წამოესხათ მტრის ქალაქიდან, თავად კი დაინდო ამალეკის მეფე აგაგი, რომელიც ასევე ხერემს უნდა გადაცემულიყო. ის, რაც ვერ შეძლო საულმა, სამუელმა აღასრულა თავისი ხელით: „აჩენა სამუელმა აგაგი გილგალში უფლის წინაშე“ (1მეფ. 15:33). საული კი თავისივე კეთილშობილური საქციელის მსხვერპლი შეიქნა: უფალმა სამუდამოდ აიღო მასზე ხელი. „ინანა უფალმა, საული რომ გაამეფა ისრაელზე“ (1მეფ. 15:35).

შენიშვნა 4. ხერემზე გადაცემის შესახებ იხ. რჯულ 13:15; იესო ნავე, 6:21). საულის კეთილშობილებაზე მეტყველებს კიდევ ერთი ეპიზოდი. როდესაც პირველ ბრძოლაში გამარჯვებულ საულს მეომრებმა შესთავაზეს გასწორებოდნენ იმ ხალხს, ვინც მისი მეფობა არ აღიარა, პირიქით, შეიძულა, საულმა არ გაიზიარა მათი ზრახვა: „ერთი კაციც არ მოკვდება დღეს, რადგან ხსნა მოავლინა უფალმა დღეს ისრაელში“ (1მეფ. 11:13).

სამუელი დავალებას იღებს უფლისგან: „აავსე შენი რქა ზეთით და წადი. ბეთლემელ იესესთან გგზავნი, რადგან მის შვილთა შორის დავიგულე მეფე“ (1მეფ. 16:1).

ბეთლემელ იესეს (ებრ. იშაი) რვა ვაჟიშვილი ჰყავდა. ბეთლემში მსხვერპლის შესაწირად მისულმა სამუელმა იესე და მისი ვაჟები მიიწვია სამსხვერპლო სუფრაზე. სამუელმა შვიდს შორის უფროსს და ყველაზე მაღალს და მოხდენილს დაადგა თვალი (გავიხსენოთ, რომ პირველარჩეული მეფე საული ერთი თავით მაღალი იყო სხვებზე), მაგრამ უფალმა არ მიიღო მისი არჩევანი: „ნუ უყურებ მის გარეგნობას და ტანის სიმაღლეს, რადგან მე დავიწუნე იგი, რადგან ისე არ არის, როგორც კაცი ხედავს, ხოლო უფალი გულს ხედავს“ (1მეფ. 16:7). მაგრამ სამუელმა, ღვთის კაცმა, ვერც ერთის გული ვერ დაინახა: ის ირჩევდა სათითაოდ ძმებს შორის, უფალი კი იწუნებდა. იესეს შვიდმა ძემ ჩაიარა მის თვალწინ, მაგრამ მათ შორის არც ერთი არ აღმოჩნდა მეფედცხვების ღირსი. და რაკი მაინცდამაინც იესეს ძეზე უნდა შეჩერებულიყო უფლის არჩევანი, სამუელმა იკითხა: „სულ ეს არიან შენი ყმაწვილები?“ იესეს ლაკონიური პასუხი პროვიდენციულია, თავსდება ძველი აღთქმის კონტექსტში: „კიდევ დარჩა უმცროსი, მაგრამ ცხვარშია ახლა“. ღმერთი აქაც, როგორც ისაკის, იაკობის, იოსების და სხვათა და საულის შემთხვევაში, უმცროსს ირჩევს. ნიშანდობლივია, რომ ცხებულობის კანდიდატი მწყემსია, მამის ცხვარს მწყემსავს, უფლის ცხებული კი უფლის ფარას (ხალხს) დამწყემსავს. ეს მოტივი ძლიერი და გამჭოლია ძველ აღთქმაში. კერძოდ, ყველაზე მკაფიოდ ამას ებეკიელი გამოხატავს, როცა თავის მესიანურ წინასწარმეტყველებაში მესია-დავითზე, როგორც მწყემსზე, ლაპარაკობს: „და დავაყენებ მათზე ერთ მწყემსს – ჩემს მსახურს დავითს“

და ის დამწყესავს მათ და ის იქნება მათი მწყემსი“ (ეზეკ. 34:23). მაგრამ უკეთესად თავად დავითი ლაპარაკობს 151-ე ფსევდოდავითურ ფსალმუნში:

„პატარა ვიყავ ჩემს ძმათა შორის, უმრწემესი ვიყავ მამაჩემის სახლში. ვმწყემსავდი მამაჩემი ცხვარს...“

მან თავად გამომიგზავნა თავისი ანგელოზი და ამიყვანა მამაჩემის ცხვრიდან და მცხო მე თავისი ცხების ზეთით.

ჩემი ძმები მშვენიერნი და ტანადნი იყვნენ, მაგრამ ისინი არ ინდობა უფალმა“ (ფსალმ. 151:1-5).

სამუელმა საული საიდუმლოდ ცხო, დავითი კი – ძმების და ყველას თვალწინ, ვინც კი მოწვეული იყო სამსვერპლო ნადიმზე. „აილო სამუელმა ზეთიანი რქა და სცხო მას ძმების თანდასწრებით. ამ დღიდან და მერეც უფლის სული წარუშართავდა დავითს“ (1მეფ. 16:13).

და სწორედ ამ დღიდან, როგორც ტექსტიდან ჩანს, უფლის სული სტოვებს საულს და მის სანაცვლოდ ბოროტი სული ეუფლება. „და განეშორა საულს უფლის სული და დაუწყო მას წვალება ბოროტმა სულმა უფლისაგან“ (1მეფ. 16:13). ამიერიდან საულის ბუნება რადიკალურად იცვლება ბოროტისკენ. კეთილშობილი მეფე, რომელიც შეუძლია დაინდოს მტერი თვით უფლის რისხვის რისკით, ახლა უდანაშაულო დავითის სამკვდრო-სასიცოცხლოდ მდევნელი ხდება. ტექსტიდან არ ჩანს, რომ საულმა იცის დავითის ცხების შესახებ, მაგრამ ქვეშეცნეულად მასში მეტოქეს ხედავს, რადგან გრძნობს, რომ უფლის სულმა ის მიატოვა და დავითს წყალობს.

რას გულისხმობს ეს „ბოროტი სული უფლისაგან“, რომელიც აწვალებს მას? იმ ორი შეცოდებისთვის დასაჯა უფალმა საული, თუმცა ცხებულად მაინც რჩება იგი? როგორ შეეძლო მას განკუთნებულიყო ამ მძიმე სულიერი სენისგან? თუ ბოროტი სული უფლისგან (მისი მიშვებით) არის, საული სიცოხლის ბოლო წუთამდე ვერ გათავისუფლდება მისგან (ბოლოს მას ამ სულმა მოაკვლევინა თავი). ასეა თუ ისე, ეს სენი, ვუწოდოთ თუნდაც „შავნალვლიანობა“, გახდა მის კარზე დავითის მოხვედრის უშუალო მიზეზი. მსახურებმა ურჩიეს მას თავისთან დაებარებინა იესეს ძე დავითი, რომელსაც ქნარზე დაკვრით შეეძლო მეფისთვის შეემსუბუქებინა მტანჯველი ყოფა. საული უშუალოდ იესეს მიმართავს, რომ გამოუგზავნოს თავისი შვილი. ნიშანდობლივია, რომ ახლაც ცხვრის საძოვარიდან გამოყავთ დავითი. „გამომიგზავნე დავითი, შენი ვაჟი, ცხვარში რომ გყავს“ (1მეფ. 16:19). აქედან ჩანს, რომ მისი ცხებულება ჯერ ძალაში არ შესულა, შეიძლება ითქვას, ფარულად არის მასში. ასე შეხვდა ერთმანეთს ორი ცხებული. „და მივიდა დავითი საულთან და დადგა მის წინაშე. და ძალზე შეიყვარა იგი საულმა და თავის საჭურველთმცვირთველად დანიშნა“ (1მეფ. 16:21). ძირითადად დავითი მისი შავნალვლიანობის დამაამებელია თავის ქნარით, მის ჰანგებზე ბოროტი სული გაეცლებოდა ხოლმე საულს.

რაოდენ მყიფე იყო ეს სიყვარული, მითუმეტეს, რომ ის მეფისგან მოდიოდა, მეფე საული კი ამ ხანებში წონასწორობას კარგავდა.

ცნობილმა ეპიზოდმა – გოლიათთან დამარცხებამ, რითაც დავითმა სირცხვილი ჩამოხოცა ისრაელი ლაშქარს და დაამტკიცა, რომ ის ჭეშმარიტი მხსნელია, უმტკივნეულოდ ჩაიარა. საულს შური არ აღძვრია, მან მხოლოდ იკითხა, ვინ არის ეს ყმაწვილიო. როცა ვერავინ პასუხი ვერ გასცა, დაიბარა დავითი და თავად გამოჰკითხა ვინაობა, თითქოს პირველად ხედავდა მას. ამ უცნაურობის გასაღები ჯერ-ჯერობით მოძებნილი არ არის. მეფე სამგზის (1მეფ. 16:55,56,58) კითხულობს იმ ადამიანის ვინაობას, რომელიც ყოველდღიურად უქარვებს მას შავნალვლიანო-

ბას. იმდენად დაჟინებული ჩანს საულის დაინტერესება ამ ყმაწვილით (ვინ არის, ვისი შვილია?), უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს დაჟინება ამ კონტექსტში შემთხვევითი არ არის, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ მცირე ხნის შემდეგ ამ გამარჯვებისა საულს დავითისადმი შურის საბაბი ეძლევა. ამ ეპიზოდში, რომლიც გადამწყვეტია დავითის მდგომარეობისთვის, თავს იყრის მისდამი სამი ადამიანის დამოკიდებულება:

1. უფროსი ძმა ელიაბი დავითის დაინტერესებაში, თუ რა ბედი ეწევა გოლიათის მძლეველს და ისრაელისგან სირცხვილის მომხოცველს (1მეფ. 17:26-27), ამპარტავნებას ხედავს „რისთვის ჩამოხვედი აქ? ვის დაუტოვე ის მცირედი ფარა უდაბნოში? ვიცი შენი ამპარტავნობისა და ავგულობის ამბავი, ხოლოდ ბრძოლის საყურებლად ხარ ჩამოსული“ (1მეფ. 17:28). საქმე იმაშია, რომ საული გოლიათზე გამარჯვებულს თავისი ქალიშვილის ხელს ჰპირდება. ამით ინტერესდება ყმაწვილი დავითი და ეს ინტერესი ქვეშეცნეულად მის მომავალ მეფობასთან არის დაკავშირებული. დავითის პასუხი ძმის საყვედურზე ერთგვარად გულუბრყვილოა: „რა გავაკეთე ასეთი? ცუდი ხომ არაფერი მითქვამს“ (1მეფ. 17:29). ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ ყრმა დავითი აქ იოსების სიტუაციაშია მოხვედრილი. უფროსი ძმა და, უნდა ვიფიქროთ, დანარჩენი ძმებიც, აღრენილი არიან მასზე – ისინი ხომ სამუელის მიერ უმცროსის მათგან გამორჩევის თვითმხილველნი იყვნენ. ძმის საყვედური „ვის დაუტოვე ფარა უდაბნოში“ თითქოს უადგილოა – დავითი ორგზის არა საკუთარი ნებით იქნა გამონმობილი სამწყესურიდან, ერთხელ სამუელის, მეორედ საულის მოთხოვნით. ისიც აღსანიშნავია, რომ დავითი ამაყობს თავისი მწყემსობით, როგორც საბრძოლო გამოცდილებით. საულის სიტყვაზე „ვერ გახვალ საბრძოლველად მაგ ფილისტიმელთან (გოლიათთან), რადგან ჯერ ბავშვი ხარ“ (1მეფ. 17:33), დავითი პასუხობს და მისი პასუხი ერთგვარად პროვიდენციულია:

„მწყემსავდა შენი მსახური თავისი მამის ფარას და, როცა დაეცემოდა ლომი ან დათვი და გაიტაცებდა ფარიდან ცხვარს, გავეკიდებოდი, ვკლავდი და პირიდან გამოვგლეჯდი ხოლმე. თუ დამეცემოდა, ყბაში ჩავავლებდი ხელს და ვკლავდი. ლომსაც და დათვსაც ამარცხებდა შენი მსახური; ამ წინადაუცვეთელსაც იგივე დავმართება, რადგან სირცხვილში ავდებს იგი ცოცხალი ღმერთის რაზმებს“ (1მეფ. 17:34-36).

ამ სიტყვებში ჩანს ახალგაზრდა კაცის ერთგულება ქვეყნისა და უფლისადმი, რომ ის მზად არის შეერკინოს გოლიათს არა საკუთარი თავის განსადიდებლად, არამედ უფლის მხედრობის ღირსების დასაცავად. აქ, ნამდვილად, დავითს არა საკუთარი, არამედ ქვეყნის მსხნელის, მეფური ამბიციები ამოძრავებს.

2. ის-ის იყო, რომ უნდა შეცვლილიყო საულის დამოკიდებულება დავითისადმი, სიყვარულს მტრობა უნდა შენაცვლებოდა, „შეეკრა იონათანის სულს დავითის სული, და შეიყვარა იგი იონათანმა როგორც საკუთარი თავი“ (1მეფ. 18:1). ძველი აღთქმა არ არის მდიდარი ადამიანთა შორის მეგობრობისა და სიყვარულის მაგალითებით. ბიბლიის მრავალრიცხოვან პერსონაჟთა შორის დავითი ერთადერთია, რომლის მიმართ მხურვალე მეგობრობას იჩენენ და თავადაც გულითადად პასუხობს. დავითისა და იონათანის მეგობრობა სიძლიერით მხოლოდ აქილევსისა და პატროკლეს მეგობრობას თუ შეედრება. აი, როგორ დაიტირა დავითმა იონათანი: „ვწუნვარ შენზე, ძმაო იონათან! დიდად ძვირფასი იყავ ჩემთვის, საკვირველი იყო შენი სიყვარული ჩემდამი, ქალის სიყვარულზე ძლიერი“ (2მეფ. 1:25).

3. ფილისტიმელებთან ბრძოლებში, რომლებიც გოლიათის დამარცხებას მოჰყვა, დავითმა იმდენად გამოიჩინა თავი, რომ საულს გადააჭარბა. ბრძოლიდან დაბრუ-

ნებულებს ქალაქებიდან გამოსული ქალები სიმღერითა და ცეკვით, დაფდაფებით ახმიანებით ეგებებოდნენ, შესძახოდნენ: „შემუსრა დავითმა თავისი ათასი, ხოლო დავითმა თავისი ათი ათასი!“ (1 მეფ. 18:6-7). სწორედ აქ ემუქრებოდა დავითს საფრთხე.

ამ შეძახილმა საულში დაუოკებელი შური აღძრა და საბოლოოდ დაარწმუნა, რომ დავითი მის მეტოქედ იზრდება, რომ უფლის სული, რომელიც აქამდე მასში იყო, ახლა დავითშია „და დაშინდა საული დავითის წინაშე, რადგან უფალი იყო დავითთან, საულს კი განეშორა“ (1 მეფ. 18:12).

ამიერიდან ისრაელს ორი ცხებული ჰყავს: ერთი, საული, უფლის დაწუნებული, რომელიც თუმცა ჯერ კიდევ ახორციელებს მეფობას; მეორე, დავითი, უფლის რჩეული, რომელიც თანდათან იხვეჭს ავტორიტეტს ხალხში.

(გაგრძელება იქნება)

Zurab kiknadze Saul and David

Summary

In this part of the article discusses the conditions of the election of the two first kings in Israel. Samuel, the Prophet, has elected Saul by God's inspiration, but very soon Saul committed two very serious transgressions (usurpation of priestly function and spurning of herem) and was rejected by God, but he as the anointed one, kept the throne. After this event Samuel had to anoint the God's the next chosen person – David of Bethlehem. Thus, henceforth there are in Israel two anointed persons: one of them is the real king, and another the potential king who waits for ascending the throne in uncertain future.

ლოლო (პარიამ) ლლონტი

მადლიერება და უმადურობა

ათი კეთროვნის განკურნება

წმიდა ლუკა მახარებელი უფალი იესო ქრისტეს იმ სასწაულის შესახებ გვიამბობს (ლუკა 17, 11-19), რომელიც მადლიერებასა და უმადურობაზე დაგვაფიქრებს. ეს არის ათი კეთროვნის განკურნების სასწაული. გავიხსენოთ ეს სახარების-სეული ამბავი:

იერუსალიმისკენ მიმავალ იესოს სამარიასა და გალილეას შორის მდებარე ერთ დაბაში შემოხვდა ათი კეთროვანი. წმიდა ლუკას სახარებაში წერია, რომ ეს კეთროვნები უფალი იესოსგან შორს დადგნენ, ხმა აიმაღლეს და იესოს ვედრებით მიმართეს: „**იესუ, მოძღუარ, შემიწყალენ ჩვენ!**“ (ლუკა 17, 13).

კეთრი ყველაზე სამინელი დაავადებაა, სიკვდილზე უსაშინლესიაო, – ბრძანებს წმიდა ეპისკოპოსი გრიგოლი. ეს სენი ალპობს და არღვევს ადამიანის სხეულს, უკურნებელია და ნელად მოქმედი. კეთრით დაავადებულის დანახვაც კი შეზარავს კაცს. ეს სენი გადამდებია.

ყველა ამ მიზეზის გამო კეთროვანს იმ დროს დევნიდნენ, მას არსად არ შეეძლო ყოფნა – არც ქალაქში, არც სახლში, არც ქუჩასა და მოედანზე, არც გზაზე, არც სახალხო შესაკრებელ ადგილებში – დასახლებული ადგილების სიახლოვესაც კი ეკრძალებოდათ გავლა და დგომა. აი, რატომ იდგნენ ეს კეთროვნები იესოსგან შორს.

ათივე კეთროვანი შეჰღალადებდა უფალ იესოს. ეს ლაღადისი, როგორც შენიშნავს ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი, ლოცვის ლაღადისია, რწმენით აღსავსე მლოცველის ხმაა, იმ მლოცველისა, რომელიც მთელ თავის იმედს უფალთან აკავშირებს, ამ საზარელი სენისგან განკურნებას მთლიანად ერთადერთ დიდებულ მკურნალს – მაცხოვარს ჩვენსას უფალ იესო ქრისტეს მიანდობს, ვინაიდან:

„ახს (ახლოა) უფალი ყოველთა, რომელნი ხადიან მას, ყოველთა, რომელნი ხადიან მას ჭეშმარიტებით. ნებაა მოშიშთა მისთაჲ ყოს და ვედრებისა მათისაჲ შეისმინოს და აცხოვნეს იგინი“ (ფსალმუნნი 144, 18-19).

ეს ათი კეთროვანი შორს კი იდგა, მაგრამ ისინი თავიანთი ლოცვით იყვნენო უფალ იესოსთან ახლოს, – დასძენს ნეტარი მამა თეოფილაქტე.

და აი, უფალი შეხედავს მათ და ეტყვის, წადით და მღვდლებს ეჩვენეთო, – მღვდელთან გაგზავნის მათ. საქმე ის არის, რომ იმხანად მღვდლებს ევალებოდათ, გაესინჯათ მძიმე სენით, განსაკუთრებით – კანის დაავადებით ან სხვა გადამდები სნეულებით დაავადებულნი. თუკი სენი უკვე სახიფათოდ იყო მოდებული, მღვდლები უწმინდურად აცხადებდნენ დაავადებულს და განკვეთდნენ საზოგადოებისაგან.

წმიდა მათეს სახარებაში, ამ ათი კეთროვნის გარდა, ერთი სხვა კეთროვნის განკურნების ამბავიც არის მოთხრობილი. უფალმა იესომ ეს კეთროვანი ხელდასხმით განკურნა და განკურნების შემდეგ უბრძანა, რომ მღვდელთან მისულიყო და

შესაწირავი შეეწირა, როგორც მოსემ ბრძანა (მათე 8, 4).

მოსეს სჯულითვე, მღვდელს უნდა დაედასტურებინა დაავადებულის სრული გამოჯანმრთელება, განეცხადებინა და საზოგადოებაში დაებრუნებინა იგი. მოსეს რჯულით აგრეთვე დადგენილი იყო წესი განწმენდისა, რომლის მიხედვითაც განკურნებულს მსხვერპლი უნდა შეეწირა ღმერთისთვის – ეს სამადლობელი მსხვერპლი იყო.

ასე რომ, კეთროვანს მღვდელთან ორგზის უნდა მიემართა: ერთხელ სენის შეყრისას, და მეორედ, თუკი განიკურნებოდა – განკურნების შემდეგ. ეს კეთროვანი (მათე 8, 2-4) განიკურნა და იმიტომაც გაგზავნა უფალმა იგი მღვდელთან, იმის დასადგენად, რომ ეს კურნება მან სწორედ ღვთისგან მიიღო.

მაგრამ რატომ გაგზავნა უფალმა იესომ ათი კეთროვანი მღვდლებთან? ისინი ხომ ჯერ განკურნებულები არ იყვნენ? უფალმა ეს ათი კეთროვანი ხელდასხმით კი არ განკურნა, როგორც ის ერთი, არამედ პირდაპირ მღვდლებზე მიუთითა.

წმიდა მამა ბრძანებს, რომ უფალმა კეთროვნების რწმენა გამოსცადა. ისინი ხომ რწმენით აღვსილნი ევედრებოდნენ მას განკურნებას. კეთროვნებმა მართლაც წარმოაჩინეს თავიანთი უდიდესი რწმენა იმისა, რომ ის, ვისაც ევედრებოდნენ, აუცილებლად განკურნავდა მათ. ეს იქიდან ჩანს, რომ უფლის ბრძანების შემდეგ ათივე უსიტყვოდ, მორჩილად გაემართა მღვდლისაკენ. ხომ შეეძლოთ ეჭვი შეჰპარვოდათ იესოში, მის ბრძანებასაც ეჭვით შეხვედროდნენ და ეფიქრათ: აი, თავად არაფერი შეუძლია და ახლა მღვდლებთან გვაგზავნისო. მაგრამ, როგორც სახარება გვიმოწმებს, ათივე უხმოდ დაადგა გზას და სასწაულის მოწმე გახდა:

„და იყო, ვითარცა წარ-ოდენ-ვიდეს იგინი მისგან, განწმინდეს კეთროვანებისა მისგან“ (ლუკა 17, 14) – ათივე კეთროვანი გზად მიმავალი განიკურნა სენისაგან, ათივე გამოჯანმრთელდა.

აღბათ, ერთხელ მაინც განგიცდიათ სიხარული და შვება, ტკივილისგან თავის დახსნას რომ მოჰყვება ხოლმე ან რაიმე სენისაგან განკურნების ჟამი რომ დაგიდგებათ, და დანამდვილებით იცი – აღარ ხარ ავად, განიკურნე! აღარც წამალი დაგჭირდება, აღარც ის საშიშროებაა, ყოველწამიერად რომ გიღრღნიდა გულს და თვალებს გიფართოებდა შიშისაგან.

მაგრამ ამ სიხარულს ვერ შეეძრება სიხარული უკურნებელი სენისაგან თავის დაღწევისა. მართლაც, გაგვიჭირდება სრულად განვიცადოთ ან თუნდაც წარმოვიდგინოთ ის სიხარული, რომელმაც ამ ათი კეთროვნის გულები მოიცვა, როდესაც მათ იხილეს, რომ განიკურნნენ, ჯერ კიდევ გზად მიმავალნი, სანამ მღვდლებთან მივიდოდნენ.

წმიდა სახარებაში არ არის ნათქვამი, რამდენად გრძელი გზა განვლეს მათ, ამას არც აქვს არსებითი მნიშვნელობა. მაგრამ ის კი უთუოდ იგულისხმება, რომ დიდზე დიდი იქნებოდა სიხარულიც და გაკვირვებაც გზად მიმავლებმა, ანაზღად, ჯერ ერთმანეთის და შემდეგ საკუთარი განწმენდა რომ იხილეს. კეთრით დაზიანებული, დარღვეული და დამახინჯებული სხეულის ნაწილების ერთბაშად გამრთელება, გასწორება, განწმენდა და გამოჯანსაღება მეტისმეტად საკვირველი რამ არის და არ შეიძლება, ამ დროს არ წავლევოს უსაზღვრო სიხარულმა. წმიდა ლუკას სახარებაში თავად უფალი ამბობს ამ ცხრა კეთროვნის შესახებ:

„არა ათნივე განიკურნესა? და ცხრანი იგი სადა არიან? ვერ იპოვნეს ეგოდენ, რამდენამც მოიქცეს და მისცეს დიდება ღმერთსა, გარნა უცხო-თესლი ხოლო ესე?“ (ლუკა 17, 17-18).

წმიდა სახარებაში მარტო იმ ერთ განკურნებულ კეთროვანზე ვკითხულობთ:

„ხოლო ერთმან მათგანმან იხილა, რამეთუ განიკურნა, მოიქცა და კმითა დიდითა აღიდებდა ღმერთსა; და დავარდა წინაშე ჟერკთა იესუსთა და ჰმადლობდა მას“ (ლუკა 17, 15).

ეს ერთი კეთროვანი სამარიტელი იყო, – საგანგებოდ დასძენს წმიდა ლუკა მახარებელი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ის ცხრა კეთროვანი იუდეველი გახლდათ.

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელის თქმით, ეს ათი კეთროვანი მთელი კაცობრიობის გამომხატველია – ბოროტი ცოდვის სენით დასნეულებული კაცობრიობისა, რომელიც, იმ ათი კეთროვანის მსგავსად, მეტისმეტად შორს იდგა ღვთისაგან. კაცთა მოდგმა ამ საზარელი სულიერებით თავადვე შეჰლალადებდა, შველას ითხოვდა ღვთისაგან. ყოვლადმოწყალე ღმერთმაც უზენაესი მკურნალი მოავლინა ამქვეყნად, რათა ის განკურნებულიყო, ვინც მას ირწმუნებდა.

და აი, ათივე კეთროვანი განიკურნა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ყველა განიკურნება, ვინც რწმენით ითხოვს. მაგრამ ეს იქნება მხოლოდ ხორციელი განკურნება. სხვა კეთროვნებისაგან განსხვავებით, **სამარიტელი სულიერადაც განიკურნა და გახდა ყველაზე დიდი ჯილდოს ღირსი.**

უფალი მას ეუბნება: **„აღდეგ და წარვედ! სარწმუნოებად შენმან გაცხოვნა შენ“** (ლუკა 17, 19) – დიახ, მადლიერებამ, ღვთის დიდებამ და თავყანისცემამ, რომელიც ამ სამარიტელმა გამოამჟღავნა უფლის მიმართ, ცხონება მოუტანა მას.

ის ცხრა უმადური კი მარტო ხორციელი კურნების ამარა დარჩა, ცხონების გზა მათ თავად არ აირჩიეს – არ მოიქცნენ, არ მობრუნდნენ ქრისტესკენ და არც მადლიერებით მიიღეს მისი წყალობა.

ის ცხრა, ნეტარი თეოფილაქტეს განმარტებით, იმ იუდეველთა გამომხატველია, რომლებმაც **უმადურობა გამოიჩინეს თავიანთი ერთადერთი ჭეშმარიტი მკურნალის მიმართ და არ აღიდეს ღმერთი, არ მადლობდნენ უფალს** – არ მიიღეს ჯვარცმული ქრისტე, რომელმაც თავი შესწირა მათივე ცოდვების გამოსასყიდად. წარმართებმა კი სამარიტელი კეთროვნის მსგავსად აღიარეს, მიიღეს და აღიდეს უფალი იესო ქრისტე, მაცხოვარი და მხსნელი ჩვენი.

რა უნდა მოემოქმედა განკურნებულ ცხრა კეთროვანს? რაღა თქმა უნდა, ის, რასაც კეთილგონიერება, სუგრძელობა და სამართლიანობა მოითხოვს – **მადლობის თქმა, მადლიერების აღვლენა**, თავიანთი სიხარულის გაზიარება საკუთარ მხსნელთან, იმასთან, ვინც სიცოცხლე დაუბრუნა, აგრეთვე – აღთქმის დადება, რომ მარადის ემახსოვრება ეს წყალობა, მარადის ეყვარება და მარადის ექნება სასოება და მადლიერება მისადმი.

ყოველივე ამას უფალი იესო ქრისტეც მოელოდა განკურნებული ცხრა კეთროვნისგან. ამას უფალი იმისგანაც ელის, ვინც იმგვარსავე უმადურობაშია, როგორშიაც ის ცხრანი იყვნენ.

ცხადია, წმიდა ლუკას სახარების ამ მუხლების მკითხველს უთუოდ დაეუფლება სიხარული, როდესაც განიცდის, თუ როგორ მიუბრუნდა ის ერთი განკურნებული სამარიტელი და ხმამაღლა როგორ აღიდებდა ღმერთს, როგორ დაემხო იგი მუხლებზე იესოს წინ და „ჰმადლობდა მას“.

მართლაც საოცარი სითბოსი, გულისშემძვრელი სიხარულისა და მადლიერების დამტევნელია წმიდა ლუკას სახარებაში ჩაწერილი ათი კეთროვნის განკურნების ამბავი. წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსიც გვიდასტურებს, რომ მადლიერება უცილობლად კეთილშობილი და სულგრძელი ადამიანის გულიდან აღმოცენდება, მხოლოდ

„კეთილშობილი ხასიათის მექონი“, – ამბობს იგი, – „სულ-გრძელი და წრფელი სიხარულით გადაიხდის მადლსა ყოვლისა კეთილისა და ქველისმოქმედებისათვის. მას არ დაავიწყდება თვით უმცირესი კეთილი, რომელიც მან მიიღო მოყვასისა თვისისაგან“, – ბრძანებს წმიდა ეპისკოპოსი გაბრიელი და იქვე დასძენს:

„უმაღლესი კეთილისმოქმედი ჩვენი არის ღმერთი“.

ეს სახარებისეული ამბავი გვასწავლის, რომ, ჯერ ერთი, ყოველი კეთილი ჩვენ ზეგარდმო გვეწვევა, და ამიტომ ყოველი სულდგმული კაცი ღვთის მადლობისა და ღიადების მიმცემი უნდა იყოს.

მადლობა ღმერთს, ღიადება ღმერთს! – ეს ორი სიტყვა მარადის უნდა იყოს ჩვენს გულში და ბაგეთაგან გამომავალი, – გვმოდგვრავს წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი.

თუმცა წმიდა ეპისკოპოსი თავის ქადაგებაში ათი კეთროვნის განკურნების სასწაულთან დაკავშირებით უფრო თავის გულისტიკვილს გვიზიარებს, ვიდრე აღტაცებას ამ მადლიერი სამარიტელის გამო. წმიდა ეპისკოპოსის გულისტიკვილი კი იმითაა გამოწვეული, რომ უმადურობა არც თუ ისე იშვიათია და, სამწუხაროდ, ხშირადაც ხდება ხოლმე კაცთა შორის.

წმიდა ეპისკოპოსი შეგვახსენებს, თუ როგორი გულმოდგინებით ეკიდებოდნენ ეს ცხრანი უფალს, ვიდრე ისინი ჭირსა და საღმობაში იყვნენ, როგორ აცოდებდნენ თავს და მოწყალეებასაც ითხოვდნენ. მაგრამ როცა მიიღეს „ლხინება“, განკურნება, აღარ გაახსენდათ ღვთის მოწყალეება. „საკვირველი არის ესრედი მოქცევა მათი!“ – შესძახებს წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი და კაცთა ერთი ფრიად უმსგავსო თვისების გამო წუხს:

„კაცის გულს ხშირად აქვს ის ცუდი თვისება, რომ არ უყვარს, ეზარება მადლობის გადახდა. იქნება, ძმაო, შენც ხშირად ხარ დამნაშავე ამისთანა საქმეში?“ – გვეკითხება წმიდა ეპისკოპოსი და იმ სხვადასხვა შემთხვევას გვახსენებს, როდესაც კაცს მადლობის თქმა ავიწყდება.

აი, შენ მოძებნე კაცი, რომელიც ამა და ამ საქმეში გჭირდება, ერთგულებას აჩვენებ მას, არწმუნებ, რომ საფლავამდე არ დაივიწყებ იმის სიკეთეს, თუკი გაგიწია სამსახური, და როდესაც შეგისრულებს თხოვნას, მალევე დაივიწყებ და მადლობასაც აღარ გადაუხდის. ან კიდევ უარესი: ზოგს ასჯერაც რომ წყალობა უყო და სიკეთე არ მოაკლო, მაგრამ ერთხელ მაინც რომელიმე მიზეზის გამო უარი უთხრა და ვერ აუსრულო თხოვნა – უწინდელს იმ ას ქველმოქმედებას დაივიწყებს, წყალობაში ჩაგიყრის, აუგადაც მოგიხსენებს და გაგეცლება.

ათი კეთროვნის განკურნების სახარებისეული ამბავი კი გვასწავლის, რომ მადლიერი უნდა ვიყოთ მოყვასის მიმართაც და ღვთის მიმართაც. წმიდა ლუკა მახარებელი ამბობს, რომ ის განკურნებული სამარიტელი კეთროვანი „აღიღებდა ღმერთსა“ – ეს მინიშნებაა იმაზე, რომ ღვთის მადლიდებული არსებითად მადლიერიც არის ღვთისადმი, და მადლიერების აღვლენა ღვთის მიმართ ღიადების აღვლენაცაა!

ყოველი სიკეთე, რაც კი გვეძლევა ამ ცხოვრებაში – ღვთისგანაა, და ამიტომ გვემართებს მარადის ვხედავდეთ ერთადერთი წყაროს ყოველგვარი სიკეთისა და წყალობისა – უფალ იესო ქრისტეს, ჩვენს მხსნელსა და მაცხოვარს.

კეთროვანი სამარიტელის მადლიერება, მუხლმოდრეკილი რომ აღიღებს და მადლობს იესო ქრისტეს – არის თვალსაჩინო მაგალითი, თუ როგორ უნდა ვმადლობდეთ ჩვენს უფალს – თავმდაბლობით, უდიდესი მადლიერების გრძნობით, ღვთის ღიადების აღიარებითა და სიხარულით.

იგივე მადლიერება უცილობლად მოყვასის მიმართაც უნდა გამოვამჟღავნოთ, რო-

დესაც იგი შეგვეწევა და მხარში ამოგვიდგება, და ამ დროსაც არ უნდა დაგვა-
ვიწყდეს, რომ ესეც ღვთის წყალობაა, და არ დავაყოვნოთ დიდება, სადიდებელი
ლოცვა ღვთისადმი.

თუმცა უფალი იმავე სასწაულით გვაფრთხილებს კიდევ – გვაფრთხილებს, რომ
იმ ცხრა უმადურს არ დავემსგავსოთ; და თუკი უმადურობის საზარელი მანკიერე-
ბით მაინც ვგავართ მათ, მაშინ ჯერ დავინახოთ ეს მანკიერება ჩვენში, ვალიაროთ
და თავი დავაღწიოთ მას – აღსარებით, სინანულითა და ჩვენი მაცხოვრის, იესო
ქრისტესადმი რწმენით.

წმიდა მამები იმასაც გვაფრთხილებენ, რომ **ყველაზე სახიფათო არის უმადუ-
რობა ღვთისადმი**, განსაკუთრებით ის უმადურობა, რომელიც მაღლიერების სამო-
სით შენიღბულა. შეიძლება ითქვას, რომ თითქმის ყოველი ჩვენგანია **შემოსილი
ცრუმადლიერებით**. აი, ჩვენ დავდივართ ეკლესიაში, მაღლობას ვწირავთ ღმერთს
წირვა-ლოცვებზე დასწრებით, აღსარება-ზიარებით, სხვადასხვა მსხვერპლშეწირ-
ვით, ვლოცულობთ, მაღლობას ვწირავთ სიცოცხლისათვის, ჯანმრთელობისათვის,
წარმატებისათვის, დაბადებისათვის, ხიფათის თავიდან აცილებისათვის, გამოჯან-
მრთელებისათვის და ეს, რა თქმა უნდა – კარგია.

მაგრამ თუკი ყოველივე ამის შემდეგ ჩვენს სიცოცხლეს, ჩვენს ძალებს, იმ ჯან-
მრთელობას, იმ სიკეთეს, ნიჭს, მაღლს, წყალობას – **ყველაფერს, რაც უფალმა
ღმერთმა მოგვანიჭა და რისთვისაც მაღლობას ვწირავთ მას – არ მოვანმართ ღვთი-
სათვის მოსაწონ საქმეს**: არ გავცემთ მოწყალებას, არ ვემსახურებით, არ ვუპატ-
რონებთ, არ ვასწავლით, არ შევეწევით, არ ვინახულებთ, არ გავინახრებთ სხვისი
სიხარულით – მოკლედ, არ გამოვიყენებთ იმისთვის, რისთვისაც ჩვენ ღმერთმა ეს
სამადლობელო სიკეთე გვიბოძა – მაშინ რაღა ფასი აქვს ამ ჩვენს მაღლიერებას,
ღვთისადმიც და მოყვასისადმიც რომ ასე გულმხურვალედ აღვაჯღენთ?

აგერ, ჩვენ მაღლობას ვუძღვნით უფალ იესო ქრისტეს მისი ტანჯვის, ჯვარ-
ცმისა და აღდგომისათვის, რითაც მან ხსნის გზა მოგვმადლა – და ეს მართლაც
ჭეშმარიტად ქრისტიანული საქმეა. მაგრამ, თუკი ჩვენ ჩვენივე სულის ცხოვნების
გზას ავცდებით და ისევ ცდუნებებს ავყვებით – განა რამე ფასი ექნება ამ ჩვენს
მაღლიერებას ჩვენი მაცხოვრისადმი?

ასე რომ, **ყოველი ბოროტი საქმე, ყოველი ცოდვა, ყოველი ღვთის საბოძვარისა თუ
ნიჭის ბოროტად გამოყენება (იქნება ეს სიმდიდრე, ძალაუფლება თუ სხვა) – არის უმა-
დურობა, რომელსაც ჩვენ ამ დროს ღვთისადმი ვაჯღენთ.**

და პირიქით – **ყოველი სიკეთე, კეთილად გამოყენება ყოველივესი, რაც ღვთისაგან
მოგვეცა – არის ჭეშმარიტად მაღლიერების გამოხატვა ღვთისადმი.**

მოკლედ რომ ვთქვათ, ღვთისა და მოყვასის სამსახურებლად გაწეული საქმე –
მაღლიერების დასტურია, და ჭეშმარიტად მაღლიერი იგია, ვინც ამ საქმეს იქმს;
ხოლო ღვთისა და მოყვასის უარმყოფელი, მოძულე და ავისმოქმედი – უმადურია,
ანუ მაღლის არმქონეა – **უმადლოა**.

დაბოლოს, წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსის შეგონება გავიხსენოთ, რომლითაც იგი
კიდევ ერთ საკვირველებზე აგვიხელს თვალს:

„უმადლესი კეთილის-მოქმედი ჩვენი არის ღმერთი. მისი მაღლობის და დიდების
მიმცემი უნდა იყოს ყოველი სულ-დგმული კაცი ქვეყანასა ზედა. **მაღლობა ღმერ-
თსა, დიდება ღმერთსა!** ეს ორი სიტყვა მარადის უნდა იყოს გულსა შინა და ბაგესა
შინა შენთა. არათუ მაშინ, როდესაც შენ ხარ, ძმაო, კმაყოფილი, პატივცემული,
აღმატებული, არამედ მაშინაც, როდესაც შენ ხარ ღარიბი, საწყალი, ავად-ყო-

ფი და გლახაკი. „ყოველსა შინა ჰმადლობდით ღმერთსა, რამეთუ ესე არს ნებად ღმრთისად ქრისტე იესუმს მიერ თქუენდა მიმართ“ (1 თესალონიკელთა მიმართ 5, 18) – იტყვის მოციქული.

რა სახით უნდა შესწიროს ღმერთსა მადლობა და დიდება კაცმან უბედურმან, გლახაკმან და მწუხარემან, იფიქრებს ვინმე გულში? საკვირველი არ არის, რომ ბედნიერმან და კმაყოფილმან კაცმან მადლობა შესწიროს ღმერთსა, გარნა **უბედურმან და მწუხარემ ვით შესწიროს მადლობა ღმერთსა?**

ამაზე, ძმაო, შენ ისრედს პასუხს გეტყვი, რომელმან, იქნება, კიდეც გაგაკვირვოს. როდესაც დაუკვირდები კაცის ცხოვრებასა, როდესაც შეხედავ, რა ხასიათი აქვს სხვათა და სხვათა პირთა, იცი, რას ნახავ მაშინ და რას გაიგონებ? ნახავ და გაიგონებ, რომელ **კაცნი საწყალნი, გლახაკნი და უბედურნი უფრო ხშირად ამბობენ სიღრმისაგან გულისა: მადლობა შენდა, ღმერთო, დიდება შენდა, ღმერთო! იყავნ ნება შენი!**

გარნა კაცნი ბედნიერნი და მდიდარნი ხშირად სრულიად ივიწყებენ ღმერთსა და მადლობასაც არ შესწირავენ მას. ესრედი საკვირველი თვისება აქვს უბედურსა კაცის ბუნებასა: იგი ღმერთს გაიხსოვნებს ხშირად უბედურებასა შინა, და ბედნიერებასა შინა დაივიწყებს.

რა გამოდის აქითგან? ის, ძმაო, რომ მდიდარმა და ბედნიერმა კაცმა რომ დაივიწყოს მარადის მადლობის შეწირვა ღვთისადმი, ხომ უშველებელი ცოდვა იქნება. იგი დაემზგავსება იმ ცხრათა კეთროვანთა უმადურთა; გარნა თვით საწყალსა, უბედურსა კაცსა, თუ კი კეთილი გული აქვს და ღმერთი ახსოვს, უბედურება და სისაწყლე არ დაუშლის, მადლობა შესწიროს ღმერთსა“.

სწორედ ამას მოადევნებს წმიდა ეპისკოპოსი გაბრიელი ხსენებულ შეგონებას: **„ბედსა და უბედურებასა შინა მყოფი მარადის მადლობდუ ღმერთსა“.**

სხვა რალა გვეთქმის – მადლობა ღმერთს, დიდება ღმერთს!

გამოყენებული ლიტერატურა:

ახალი აღთქუმაჲ. საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემლობა, თბილისი, 1995. **ბიბლიის განმარტება ა. პ. ლოპუხინისა**, I ტ., 1904-1907; II ტ., III ტ., 1910, 1913, პეტერბურგი, (რუსულ ენაზე).

წმიდა ეპისკოპოსი გაბრიელი (ქიქოძე), იმერეთის ეპისკოპოსის ქადაგებები, I, II, ქუთაისი, 1990.

ბ.ი. გლადკოვი, სახარების განმარტება, სანკტ-პეტერბურგი, 1913 (რუსულ ენაზე).

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი (ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი), სახარება მათესი, მარკოზისა, ლუკასი და იოანესი, მოსკოვი, 2000 (რუსულ ენაზე).

წმიდა იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისად, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, 1996.

მცხეთური ხელნაწერი (5 წიგნად), თბილისი, 1981-1983, 1985-1986.

Dodo (Mariam) Glonti
Thankfulness and meanness
Curing of the leprous men

summary

The miracle of curing ten leprous men (Luka, 17, 11-19) makes us think over thankfulness and meanness.

Pleading of all the ten leprous is the pleading of the worshipper full of belief, who ties all his hope to Jesus Christ. Though these leprous men were far from God but through their prayers, they stood close to our Lord Jesus – blessed Theophilactus of Bulgaria teaches us.

The Lord sends all of them to the priest as in those times every leprous had to apply to the priest twice – first at the beginning of the disease and second time – after curing. The leprous men showed their deepest belief in God and went to the priest obediently. On their way they became the witnesses of the miracle – all of them got cured from the disease. This implies that everybody who believes and pleads with belief will be cured.

Although nine of the ten leprous was cured only physically, one of them – Samaritan was cured mentally as well, so as his thankfulness, glorification and worship of God brought God's blessing to him... Thankfulness of the Samaritan leprous man is the clear evidence of how should all of us express thankfulness to God – through modesty, great gratitude, God's glorification and joy.

St. Luka Evangelist says, that the cured Samaritan leprous glorified God – this is the hint that who glorifies God is thankful for Him and offering prayer of gratitude is at the same time prayer of glory to God!

We should show the same thankfulness to the neighbor which is also God's mercy and we should not delay with the prayer of glory to God...

The Holy Fathers teach us that showing meanness, being unthankful to God is the most dangerous thing; especially this refers to the meanness, which is covered under the cloth of thankfulness.

All the mean things, all sins, all cases of using God' mercy or gift inappropriately – is meanness exposed by us to God. And on the contrary – all good deeds, cases of using kindly, appropriately that is given to us from God is real thankfulness expressed by us to God.

St. Gabriel the Bishop teaches us: the highest Doer of charity is our Lord. Thank to God! Glory to God! – these two words must always be in our hearts and come out of our lips".

ქრისტიანული ეთიკა

(წერილი პირველი)

ეთიკა გვასწავლის, თუ რა არის მორალურად სწორი და რა არის მცდარი. ქრისტიანული ეთიკა კი გვასწავლის ამასვე, ოღონდ ქრისტიანებისათვის.

ნორმან გეიზლერი

რა არის ზოგადად ქრისტიანული ეთიკა? რა მოიაზრება ამ სახელწოდების ქვეშ? როგორია მისი შექმნისა და ჩამოყალიბების ისტორია?

ქრისტიანული ეთიკა მთლიანად ბიბლიას ემყარება. ამიტომაც არის „საღმრთო წერილი“ მისთვის მთავარი ავტორიტეტი.

„ღმერთს, – წერს თეოლოგი ნორმან გეიზლერი“, – თავი არ შეუზღუდავს მხოლოდ „წმინდა წერილში“ გამოცხადებით, მას ზოგადი გამოცხადებაც აქვს ბუნებაში (რომ. 1:19-20; 2:12-14) იმის გამო, რომ ღვთის მორალური თვისებები უცვლელია, უნდა მოველოდეთ გარკვეულ მსგავსებასა და თანხვედრას ღვთის ბუნებრივ და ზებუნებრივ გამოცხადებებს შორის“¹.

თუკი არსებობს სხვადასხვა ეთიკები, სვამს კითხვას ზოგიერთი მკვლევარი: წარმართული, მუსლიმური, ბუდისტური და ა.შ., მაშინ ქრისტიანული ეთიკა ხომ არ წარმოადგენს ერთ-ერთ მრავალთაგანს? – „როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ ქრისტიანულ ეთიკაზე, – წერს დიტრიხ ფონ ჰილდებრანდი, – მხედველობაში გვაქვს ერთი, ჭეშმარიტი ეთიკა, მაგრამ თუკი ჭეშმარიტი ეთიკა და ქრისტიანული ეთიკა ერთიდაიგივეა, მაშინ რატომ ვუწოდებთ ეთიკას ქრისტიანულ ეთიკას? უფრო სწორი ხომ არ იქნებოდა ვილაპარაკოთ მასზე, როგორც უბრალოდ ეთიკაზე. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ თავისი შინაარსით იგი წარმოადგენს ქრისტიანულს“².

ამ კითხვაზე, ცხადია, არსებობს გრძელი პასუხიც, მაგრამ, თუ მოკლედ ვიტყვი: მასში უნდა მოვიაზროთ მთელი ზნეობა... „თუკი ჩვენ სულიერ მზერას, – შენიშნავენ მკვლევარები, – გაეხსნა ქრისტიანული ზნეობა, მაშინ ჩვენ უნდა გვესმოდეს, რომ ნებისმიერი ზნეობა წარმოადგენს ზნეობის პრელუდიას, რადგან მთელი მისი შინაარსი მჟღავნდება გაცილებით უფრო მაღალ დონეზე და მხოლოდ ქრისტიანული ზნეობის შუქზე აქვს ჭეშმარიტი აზრი“³.

ქრისტიანული ეთიკა, ამ მოაზროვნეთა აზრით, არ არის იგივე, რაც ზნეობრივი ღვთისმეტყველება. იგი წარმოადგენს სუფთა ფილოსოფიურ გამოკვლევას, რადგან არ იყენებს არცერთ ისეთ არგუმენტს, რომელიც მიუწვდომელი იქნებოდა

¹ ნორმან გეიზლერი, „ქრისტიანული ეთიკა“, თბ., 2003, გვ. 7.

² http://www.agnuz.inbo/te_billes/library/book/gildenrand_etika/pageog.htm

³ იქვე.

ჩვენი გონებისათვის. ხოლო ზნეობრივი (მორალური) ღვთისმეტყველება მისგან განსხვავებით გულისხმობს რწმენასთან უშუალო კავშირს.

ქრისტიანული ეთიკა გამოდის იმ მოცემულობიდან, რომელიც მისაწვდომია ჩვენი ცნობიერებისათვის. ამ გამოცდილებიდან გამომდინარე ნათლად იკვეთება განსხვავება გონებასა და რწმენას შორის, გამოცხადებას და ბუნებრივ ცოდნას შორის. ამიტომ, ქრისტიანული ეთიკა დაკავშირებულია რწმენასთან და რელიგიურ გამოცდილებასთან იმდენად, რამდენადაც იგი დაკავებულია იმ ზნეობით, რომელიც არსებობს მხოლოდ ქრისტიანული გამოცხადების წყალობით.

ამგვარად, ქრისტიანული ეთიკის მეთოდი არის სუფთა ფილოსოფიური, ხოლო მის საგანს წარმოადგენს უდავო რეალობა, რომელიც ერთდროულად წარმოადგენს ჩვენი გამოცდილების სრულფასოვან მოცემულობასაც.

„ქრისტიანული ეთიკა, – როგორც ეს განმარტებულია ვიკიპედიაში, – ესაა ქრისტიანობის ზნეობრივი სწავლება, რომელიც განსაზღვრავს ადამიანის ქცევის მორალურ ორიენტირებს. ადამიანის ქცევა ეყრდნობა ქრისტიანულ წარმოდგენებს ადამიანის ბუნებასა და დანიშნულებაზე, მის დამოკიდებულებაზე ღმერთთან. ქრისტიანულ ეთიკას შეიძლება დაერქვას ქრისტიანული ქმედების თეორია“¹.

ქრისტიანული ეთიკა გამოიხატება გარკვეულ ცხოვრების წესში, ქრისტიანულ ეთოსში, რომელიც საკმაოდ მრავალფეროვანია. იგი ახასიათებს როგორც ცალკეულ ინდივიდუუმებს, ისე დიდ თუ პატარა სოციალურ ჯგუფებს. ღვთისმეტყველთა აზრით, თითოეული ქრისტიანული კონფესია გვთავაზობს საკუთარ გზას და საშუალებებს ამ ეთიკური პრინციპების ცხოვრებაში გატარებისათვის.

რას ეყრდნობა ქრისტიანული ეთიკა

პირველ რიგში „საღმრთო წერილს“, ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტს ეყრდნობა. მაგრამ, არა მარტო მათ, არამედ იმ განმარტებებსაც და ინტერპრეტაციებსაც, რომლებიც ბიბლიის ტექსტზე მოახდინეს ეკლესიის მამებმა, შემდგომ კი უფრო გვიანდელი ხანის ღვთისმეტყველებმა, ასევე, ზნეობრივ მაგალითებს ეკლესიის ცხოვრებიდან.

არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ იმ აზრსაც, რომ „საღმრთო წერილი“ მხოლოდ მასალებს (მაგალითებს) გვაწვდის ეთიკის ასაშენებლად, მაგრამ უშუალოდ ეთიკას არ გვთავაზობს. სხვაგვარად, ეს არ არის ის გზა, ის პროგრამა, რასაც პირდაპირ დანერგავდი ცხოვრებაში და გამოიყენებდი. ამას ღვთისმეტყველები იმით ამართლებენ, რომ ბიბლია ხანგრძლივი დროის, საუკუნეთა მანძილზე იქმნებოდა, მისი წიგნები სხვადასხვა ეპოქაში იწერებოდა და შესაბამისად, მათში შეიძლება აღმოაჩინო ცხოვრების სხვადასხვაგვარი ხედვა, სხვადასხვა განწყობილებები, მათ შორის განსხვავებული შეხედულებანი ზნეობაზეც.

ცხადია, ქრისტიანული ეთიკის გარდა არსებობს მრავალი სხვა ეთიკური სისტემა, მაგრამ ქრისტიანული ეთიკა მათგან ბევრი რამით განსხვავდება. პირველ რიგში კი იმით, რომ იგი არა მარტო ზნეობრივი პრინციპებს მოიცავს, არამედ იგი უპირველეს ყოვლისა წარმოადგენს გარკვეული ცხოვრების წესს, რომლითაც უნდა იხელმძღვანელოს და იცხოვროს ადამიანი.

¹ <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%80%D0%B8%D%81%D1%82%D0%...9/13/2010>

ქრისტიანული ეთიკა თავის ზნეობრივ მოთხოვნილებებში მთლიანად ეყრდნობა ღმერთის წყალობას და მხოლოდ მისგან ელის ხსნას, ქრისტიანული ეთიკა მოიაზრება მხოლოდ ამა თუ იმ ქრისტიანულ კონფესიებთან ერთად და მის კულტობრივ ქმედებასთან.

ქრისტიანულ ეთიკას სხვადასხვა ეთიკური სისტემებისაგან ის სპეციფიკაც განასხვავებს, რომ იგი აუცილებლად საჭიროებს **ღვთის მადლს, წყალობას და ცოდვათა მიტევებას**. ღმერთმა უნდა აპატიოს ადამიანს ჩადენილი ცოდვა, როგორც პირველყოფილი ცოდვის შედეგად მემკვიდრეობით მიღებული, ისე ცხოვრებაში მის მიერ უშუალოდ ჩადენილი ცოდვები.

მიზანი ქრისტიანული ეთიკისა მდგომარეობს იმაში, რომ ააშენოს ისეთი ზნეობრივი საზოგადოება, რომელიც დაემსგავსება ღვთის მეუფებას, სადაც ყველანი იცხოვრებენ თანხმობაში ღმერთთან და ბუნებასთან.

ქრისტიანული ეთიკა, ცხადია, შიშველ ნიადაგზე არ აღმოცენებულა, მას წინ უძღვოდა იუდაური ეთიკა. რომლის მიერ შექმნილი (ღვთის ნაკარნახევი – თეოლოგთა განმარტებით) ათი მცნება ძალზე მნიშვნელოვანია ქრისტიანებისთვისაც. ეს მცნებები შემდგომში განვითარებული იქნა ბიბლიურ ფსალმუნებში და სხვა ბიბლიურ წიგნებში.

ქრისტიანული ეთიკის ჩამოყალიბებაზე გარკვეული გავლენა მოახდინა ბერძნულმა ფილოსოფიამ. კერძოდ ნეოპლატონიზმმა, რომელიც ბევრ შემთხვევაში ძალზე წააგავდა ქრისტიანულ მოძღვრებას. მკვლევარები ამ მხრივ ყოველთვის ასახელებდნენ ნეოპლატონიზმის უდიდეს წარმომადგენელს პლოტინს რომლის ეთიკა პირდაპირ მისი მეტაფიზიკიდან მოდის. პლოტინის აზრით სამყარო ერთიანი ღმერთის ემანაციის შედეგია, ხოლო მატერია ამ ემანაციის ყველაზე დაბალი საფეხურია.

შემდეგ ეტაპად ქრისტიანული ეთიკის ჩამოყალიბების გზაზე მკვლევარები ასახელებენ „ახალ აღთქმას“, ბიბლიის მეორე ნაწილს, რომელიც ქრისტიანებმა დაუმატეს „ძველ აღთქმას“. „ახალი აღთქმის“ შინაარსს, რასაკვირველია, იუდაურ და წარმართულ რელიგიურ სამყაროებამდე მივყავართ. ახალი აღთქმა ძველი აღთქმიდან ამოიზარდა, მის მოძღვრებას ზოგიერთი მკვლევარის მიხედვით მივყავართ ალექსანდრიელ იუდეველ – ფილონ ალექსანდრიელთან, სტოიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთან სენეკასთან, საერთოდ კი ბერძნულ ფილოსოფიასთან, კერძოდ ნეოპლატონიზმთან. მაგრამ ის მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა იუდეველთა რწმენისაგან.

რელიგიის ისტორიკოსები ხშირად გამოთქვამენ გაკვირვებას იმის გამო, რომ როგორ შეიძლებოდა, რომ იმ უზნეო და გარყვნილ სამყაროში, რასაც რომის იმპერია ერქვა, სადაც კალიგულები და ნერონები ბატონობდნენ, სადაც იყო უდიდესი ეგოიზმი, სისასტიკე, მრუშობა, მუცელნაყროვანება, უსამართლობა, დაბადებულიყო სხვისი ცოდვების თავის თავზე აღების იდეა, საკუთარი თავის შეწირვით და ჯვარზე გაკვრის უსაშინლესი სიკვდილის ფასად ხალხის ღვთის გზისაკენ დაბრუნების იდეა, იმის ქადაგება და მაგალითის ჩვენება, რომ ბოროტება და უზნეობა მხოლოდ სხვაში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ, პირველ რიგში, საკუთარ თავში. იმ მეტად მარტივი, მაგრამ გენიალური შეგონების განხორციელება, რომ სხვა ადამიანებს ისე უნდა მოექცე, როგორც შენ გინდა მოგექცენ და რომ უნდა გიყვარდეს არა მარტო შენი მოყვასი, როგორც ამას „ძველი აღთქმა“ მოგვიწოდებდა, არამედ

შენი მტერიც კი. და თუკი, შენ ვინმე ერთ ლოყაში გაგარტყამს ხელს, მას მეორე ლოყაც უნდა მიუშვირო...

ასე ჩამოყალიბდა „ახალი აღთქმის“ ზნეობა. მართალია, ზოგი მკვლევარი მიუთითებს იმაზე, რომ მტრისადმი სიყვარულის გამოხატვა იყო იმ გეგმის ნაწილი, თუ როგორ გაეწიათ იუდეველებს რომაელი დამპყრობლებისათვის მშვიდობიანი წინააღმდეგობა, მაგრამ ეს ასეა, თუ არა, ეს მცნება „ახალ აღთქმაში“ დარჩა და მას დიდი დატვირთვა აქვს.

„ძველი აღთქმისაგან“ განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ აფიქსირებდა ცოდვას, ახალმა აღთქმამ შესთავაზა ადამიანებს **მადლისა და სულის** ცნებები, რომელნიც შესაძლებელია მხოლოდ ღმერთის მორჩილებით და იესო ქრისტეს დახმარებით.

როგორც რელიგიის მკვლევარები სამართლიანად აღნიშნავენ, ის ზნეობრივი პრინციპები, რაც „ახალ აღთქმაშია“ წამოყენებული შეიძლება ვნახოთ სხვადასხვა რელიგიაშიც, მაგრამ მათგან განსხვავებით ქრისტიანობა ადამიანის ხსნას ღვთის შემწეობით აპირებს. შესაბამისად, თუკი ადამიანს უნდა მიაღწიოს ღვთის სასუფეველს, მან უნდა აღასრულოს ღვთის ნება, მისდიოს იესო ქრისტეს და ბეჯითად შეასრულოს მისი მცნებები. ქრისტიანული ეთიკისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იესო ქრისტეს **მთის ქადაგება**, სადაც ჩამოყალიბებულია, თუ რა და როგორ უნდა აკეთოს ადამიანი, რომ იყოს ზნეობრივი და მიაღწიოს მთავარს – ღვთის სასუფეველს.

ქრისტიანობის ისტორიაში მოციქულების ხანას მოსდევს ადრინდელი (პირვანდელი) ქრისტიანობა, რომლის ეთიკა თითქმის მთლიანად ემთხვევა მოციქულთა ხანის ეთიკას. იმ პერიოდში ქრისტიანებს ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ იმის ფუფუნება, რომ განმარტოებულიყვნენ მონასტრებში და მხოლოდ ლოცვას მისცემოდნენ. მათ ჯერ ქვეყანაში უნდა დაემკვიდრებინათ საკუთარი თავი, დაერწმუნებინათ ადამიანები თავისი მოძღვრების და ზნეობის ჭეშმარიტებაში, დაეძლიათ სხვა რელიგიათა გავლენა, დაერწმუნებინათ ადამიანები მათი ცხოვრების წესის უპირატესობაში.

როგორც განვლილი ისტორია გვიჩვენებს, ეს იყო მძიმე ბრძოლა, როგორც წარმართული სამყაროს, ისე იუდაური შეხედულებების წინააღმდეგაც.

როდესაც ადრინდელ ქრისტიანობას ვახსიათებთ, უნდა გვახსოვდეს, რომ ის თავდაპირველად მონების, ღარიბების და საერთოდ ტვირთმძიმეთა იდეოლოგია იყო. ამიტომ არც არის გასაკვირი, რომ იგი ასახავს სოციალურ პროტესტს იმ ჩაგვრის გამო, რასაც დაბალი ფენა განიცდიდა რომის იმპერიაში. ადრინდელ ქრისტიანულ ძეგლებში სწორედ საზოგადოების ამ ფენების ინტერესები, მისწრაფებები და ოცნებები აისახა.

პირველი ქრისტიანები, როგორც ცნობილია, თემებად ცხოვრობდნენ. ეს მნიშვნელოვნად განსაზღვრავდა მათ ზნეობას და ცხოვრების წესს. ამ თემებს ძალიან ცოტა რამ ჰქონდათ საერთო. ერთადერთი, რაც მათ აერთიანებდათ იყო იესოს სასწაულებრივად დაბადების, მისი ტანჯვითი სიკვდილის და შემდეგ მკვდრეთით აღდგომის რწმენა. სხვა მხრივ, ისინი თავგამოდებით ებრძოდნენ ერთმანეთს არსებობისათვის: დავა იყო გაჩაღებული სულ უმნიშვნელო საკითხებზეც კი, მაგალითად, ჰქონდათ თუ არა ქრისტიანებს უფლება ეჭამათ ის ხორცი, რომელსაც წარმართთა ღმერთებს და იმპერატორებს სწირავდნენ.

ქრისტიანთა პირველი თემები თანასწორობის საწყისებზე იყო აგებული. მის შემადგენლობაში ძირითადად მონები და თავისუფალი ღარიბები შედიოდნენ. თემს სათავეში ედგა უხუცესი, პრესვიტერი, ხშირად ეწყობოდა საერთო ტრაპეზი.

ამ დროისათვის ჯერ კიდევ არ არსებობდა მკაცრად ჩამოყალიბებული დოგმატიკა. არ იცნობდნენ ზიარებას, არც რწმენით განწმენდას, არ ჰქონდათ საეკლესიო აპარატი.

ადრინდელი ქრისტიანული თემებისათვის დამახასიათებელი იყო კოლექტიური საკუთრებაც, კერძოდ, ამას ადასტურებს „ახალი აღთქმის“ წიგნი მოციქულთა საქმენი, სადაც ნათქვამია: „ყველა მორწმუნე ერთად იყო და ყოველივე საერთო ჰქონდათ. მამულებსა და ქონებას ჰყიდდნენ და ერთმანეთს უნაწილებდნენ. ყოველდღე ტაძარში იყვნენ. კარდაკარ ტეხდნენ პურს. ჭამდნენ საჭმელს მხიარულებით და გულუბრალობით. აქებდნენ უფალს და მთელი ხალხის სიყვარულს იხვეჭდნენ, ხოლო უფალი ყოველდღე ჰმატებდა ეკლესიას გადარჩენილებს (მოციქულთა საქმენი 2:44-47)“.

როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ამ პერიოდის დამახასიათებელი ნიშანის არის, რომ ქრისტიანობა განზე დგას პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ცხოვრებისაგან. ამას თვით იესო ქრისტეს სიტყვებიც ადასტურებს, რომ მისი მეუფება ამქვეყნიური არ არის. საერთოდ, პირველი ქრისტიანები მტრულად უყურებდნენ სახელმწიფოს და მას ეშინებოდათ გამონაგონს უწოდებდნენ (ტერტულიანე).

რაც შეეხება თვით რომაელი ხელისუფლების დამოკიდებულებას პირველი ქრისტიანებისადმი სხვადასხვა პერიოდში სხვადასხვაგვარი იყო. თავდაპირველად ხელისუფალნი გაოცებულნი ადევნებდნენ თვალს ქრისტიანთა უცნაურ ცხოვრებას, რადგან მათში არაფერს ხედავდნენ გარდა უსაზღვროდ მახინჯი ცრურწმენისა. მაგრამ გავიდა დრო, პირველმა გაკვირვებამ გაიარა და რომის იმპერატორებმა ქრისტიანებს დევნა დაუწყეს. ახალ სარწმუნოებაში მათ დაინახეს ის პოლიტიკური ძალა, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა სახელმწიფოში დადგენილ წესრიგს, კერძოდ, არ ცნობდა რომის ოფიციალურ იდეოლოგიას, უარს აცხადებდა მსხვერპლი შეეწირა რომაელთა ღმერთებისათვის და თავყანი ეცა იმპერატორთა გამოსახულებებისათვის.

ყოველივე ეს, ცხადია, რომის ხელისუფალთა გულისწყრომას და უკმაყოფილებას იწვევდა, რადგან იმპერიის ერთობას ასუსტებდა და თუ რომის ძლიერების პერიოდში ქრისტიანთა ამგვარი ქცევა საშიში არ იყო, შემდგომ, როცა იმპერიის ბრწყინვალეობამ მნიშვნელოვნად იკლო, ის უკვე შეშფოთებას იწვევდა.

თავის წერილში იმპერატორ ტრაიანესადმი ბითინიის პროკონსული **პლინიუს უმცროსი** კითხულობს, თუ როგორ მოექცეს მის პროვინციაში მყოფ ქრისტიანებს: „ისინი ამტკიცებენ, – წერდა იგი, – თითქოს მთელი მათი დანაშაული მდგომარეობს იმაში, რომ ისინი ჩვეულებრივ, გარკვეულ დღეებში იკრიბებოდნენ და გათენებამდე ერთმანეთის შენაცვლებით უმღეროდნენ ქრისტეს, როგორც ღმერთს“...

პლინიუს უმცროსი იმპერატორ ტრაიანეს აცნობებს მის მიერ ჩატარებულ ღონისძიებების შესახებ და ასკვნის, რომ ქრისტიანთა მოქმედებაში ვერაფერი აღმოაჩინა, გარდა უზომოდ დიდი, მახინჯი ცრუ რწმენისა...

„ცრურწმენის ამ გადამდებმა სენმა, – განაგრძობს იგი, – მოიარა არა მარტო ქალაქები, არამედ სოფლები და მამულებშიც შეაღწია, მაგრამ ვგონებ მისი შერყევა და საქმის შველა შეიძლება“¹.

1 თ. ფანჯიკიძე – „იესო ქრისტე – ლეგენდა თუ სინამდვილე“, თბ., 1987, 51-52 გვ.

ეს ექსტრემალური პირობები, რომელიც ქრისტიანთათვის იყო შექმნილი რომის იმპერიაში, მათი არნახული დევნა, რწმენისათვის თავდადება, უხვად დაღვრილი სისხლი, მასობრივი მარტვილობები, ქმნიდა სპეციფიკურ ვითარებას, რომელიც განსაზღვრავდა კიდევაც ქრისტიანთა მორალურ სახეს, მათი ცხოვრების წესს.

როგორი იყო ახალი რელიგიის მიმდევართა დამოკიდებულება რომის იმპერიისადმი? რასაკვირველია, ძალზე უარყოფითი. მათი ღრმა რწმენით რომის იმპერია, სათავე ყოველგვარი ბოროტებისა, წყარო ყოველგვარი სიმახინჯისა და ბიწიერებისა, ჩაგვრისა და უბედურებისა, გარყვნილებისა და უზნეობისა, აუცილებლად უნდა დაცემულიყო. მის ნაცვლად დამყარებულიყო ღვთის სასუფეველი.

მაგრამ ვინ მოხვდებოდა ამ სასუფეველში? როგორი ზნეობის ადამიანები, რომელ რჩეულთ ხვდებოდა ასეთი ბედნიერება? – რასაკვირველია, ღარიბებსა და უპოვართ, მონებსა და ტვირთმძიმეთ, იმათ, ვინც ღვთის გზით იარა, ეწამა და იტანჯა ამქვეყნად. რაც შეეხება მდიდრებს, მათთვის იქ ადგილი არ იყო.

იესო ქრისტე თავის მოსწავლეებს ასწავლიდა, რომ მდიდრებს ძალზე გაუჭირდებოდათ, გაუძნელდებოდათ ღვთის სასუფეველში შესვლა (მათე, 19:23), რომ მდიდარი ისევე ვერ მოხვდება ღვთის სასუფეველში, როგორც აქლემი ვერ გაეტევა ნემსის ყუნწში (მათე, 12:29), რომ მდიდრები უნდა ტიროდნენ და გოდებდნენ თავიანთი მომავლის გამო (იაკობი, 5:1).

ლუკას სახარებაში მოთხრობილია მდიდრისა და გლახაკი ლაზარეს ცხოვრების იგავი, რომელშიაც ღარიბისა და გლახაკის ხვედრი იმქვეყნიურ ცხოვრებაში უფრო ნათელი ფერებით არის დახატული...

იგავში თვალნათლივ ჩანს ქრისტიანობის დამოკიდებულება სიმდიდრისა და სიღარიბისადმი. ღვთის სასუფეველში მხოლოდ ღარიბი ხვდება. ამასთან, სრულიადაც არ არის აუცილებელი რაიმე დამსახურება, გარდა სიღარიბისა. თავის მხრივ, ამ იგავის მიხედვით, მდიდარსაც ხომ არაფერი დაუშავებია, გარდა იმისა, რომ კარგს იცვამდა და კარგს ჭამდა.

სარწმუნოებისადმი ასეთი დამოკიდებულება ნათლად აისახა თვით იმ იდეალში, რომელიც ქრისტიანულმა მოძღვრებამ შექმნა. იესო ქრისტე და მისი მოციქულებიც ხომ ისეთივე უპოვარნი და ღარიბნი იყვნენ, როგორც ლაზარე და მისი მსგავსნი. სახარებების მიხედვით მათ არასოდეს ჰქონიათ და არც უძებნიათ რაიმე დიდი სიმდიდრე.

მაშ რა რჩებოდა მდიდარ ადამიანს, რომელსაც სულის ხსნა და ღვთის სასუფეველში მოხვედრა ეწადა? ერთადერთი: თავისი ქონება თუ მონაგები გლახაკთათვის უნდა დაერიგებინა, თვითონ კი ქრისტეს ლაშქარს შეერთებოდა (მათე, 19:21).

სიმდიდრისა და სიღარიბის ასეთი დაპირისპირება, უპოვართათვის ასეთი უპირატესობის მინიჭება, უთუოდ დემოკრატიულ შეფერილობას აძლევდა ადრექრისტიანულ მოძღვრებას და მნიშვნელოვნად განსაზღვრავდა მორწმუნეთა ზნეობასაც.

ამ პერიოდის ქრისტიანობაში მართლაც იყო და არც შეიძლება არ ყოფილიყო დემოკრატიის ელემენტები, რადგან იგი მოსახლეობის დაბალი ფენების მისწრაფებებსა და სულისკვეთებას გამოხატავდა, მაგრამ ყველა რელიგიური სოციალური პრობლემის გადაჭრა იმქვეყნიურ ცხოვრებას ეკისრებოდა, ამქვეყნად კი ადამიანებს არაფერი რჩებოდათ, გარდა ბედისადმი მორჩილებისა და მოთმინებისა.

იმქვეყნად იყო გადატანილი საყოველთაო თანასწორუფლებიანობის იდეის განხორციელებაც, რომელსაც ქრისტიანული რელიგია ქადაგებდა. ქრისტიანობას ადამიანთა თანასწორობის იდეა რელიგიური და ზნეობრივი გზით ჰქონდა გა-

დაწყვეტილი. მისი მოძღვრების მიხედვით, ყველა ადამიანი თანასწორია, რადგან ყოველნი წარმოიშვნენ ერთი წყვილისაგან (ადამისა და ევასაგან), ყველა მათგანზე ვრცელდება ჩვენი წინაპრების მიერ ჩადენილი პირველქმნილი ცოდვა, ყოველ მათგანს სჭირდება ღვთის მოწყალება და შემწეობა. და ბოლოს, ყველა მათგანი ერთნაირად გამოისყიდა იესო ქრისტემ უდიდესი პირადი მსხვერპლის ფასად.

თავდაპირველი, ადრეული ქრისტიანობის შემდეგ დგება ეკლესიის მამების ეპოქა, რომელსაც თავისი კორექტივები შეაქვს ქრისტიანულ ეთიკაში. როგორც ღვთისმეტყველები ამბობენ: ის მდგომარეობა, რასაც ჰქვია „არ შემიძლია არ შევცოდო“, იცვლება იმ მდგომარეობით, რომ „არ შემიძლია შევცოდო“. სხვაგვარად, ადამიანი ასრულებს ღვთის ნებას და ასრულებს ღმერთისადმი და მოყვასისადმი სიყვარულის მცნებას¹.

ამ პერიოდში ღვთისმეტყველთა ცენტრალურ იდეად ხდება ადამიანთა მოდგმის ცოდვილიანობის იდეა. ეს განსაკუთრებით კარგად შეინიშნება ნეტარ ავგუსტინესთან, რომლის მიხედვითაც ადამიანის ხსნისა და ზნეობრივი სრულყოფისათვის აუცილებელია მადლი, რომელსაც ღმერთი აძლევს მხოლოდ ეკლესიის წევრებს. შესაბამისად, მხოლოდ ნათლობას და ეკლესიის წიაღში მოხვედრას შეუძლია იხსნას ადამიანი. ხოლო ის ადამიანი, ვინც არ ეკუთვნის ეკლესიას, ის არც ზნეობრივი შეიძლება იყოს. იყვნენ თუ არა ადამიანები ქრისტემდე ზნეობრივნი, ჰქონდათ თუ არა მათ სათნოება? ამაზე ქრისტიანი ღვთისმეტყველები ამბობენ, რომ **წარმართების სათნოებანი მანკიერებებია, რომელიც მხოლოდ შეფერადებულია ბრწყინვალე გარსით.**

მაგრამ ეკლესიისადმი კუთვნილება არის თუ არა იმის გარანტია, რომ ადამიანმა მართლა იხსნას თავი? ამ კითხვაზე ღვთისმეტყველთა უარყოფითი პასუხი არსებობს: ადამიანს არა აქვს ამის გარანტია. მათი აზრით, მხოლოდ ღვთის რჩეულნი ღებულობენ მადლს და შეუძლიათ თავი იხსნან. მათივე განმარტებით, **მადლი – ეს არის ღვთის მიერ ნაბოძები საჩუქარი პირველქმნილი ცოდვით დამძიმებული ადამიანებისათვის.**

ვინაიდან ადამიანის ბუნება შერყვნილია, მასზე აუცილებლად გამოყენებული უნდა იქნეს ძალადობა, ზემოქმედება უნდა მოხდეს ძალით. იქედან გამომდინარე, რომ ღმერთი ჩვენ გვაშინებს და გვსჯის, გამომდინარეობს, რომ სახელმწიფომ და ეკლესიამაც უნდა დაგვსაჯოს, გამოიყენოს ძალა და იხმაროს იგი ერეტიკოსებზე. ამ სულისკვეთებით საუბრობს ავგუსტინე ღვთის ძალაზე (**Civitas Dei**), როგორც უმაღლეს მსოფლიო ორგანიზაციაზე, რომელიც უნდა განხორციელდეს მსოფლიოში.

შემდეგ საფეხურად შუა საუკუნეების ქრისტიანული ეთიკის ჩამოყალიბების და დახვეწის გზაზე მკვლევარები ასახელებენ **აბელიარს**, რომლის ეთიკას განსაზღვრავენ, როგორც განწყობილების ეთიკას, რომელშიაც მხოლოდ მოქმედ შინაგან სტიმულებს აქვს ზნეობრივი ფასი. აბელიარის მიხედვით ადამიანს ახასიათებს ბუნებრივი მიდრეკილება ზნეობრივი სრულყოფისაკენ, ხოლო ქრისტეს მიერ ადამიანთა ცოდვების გამოსყიდვა მის მიერ გაგებულია ფსიქოლოგიურად: წარმოდგენა ქრისტეს ვნებებზე განაპირობებს ცვლილებებს ადამიანის ზნეობრივ ცნობიერებაში.

¹ <http://ru.wikipedia.org/wiki/...>

შემდგომი ეტაპი ქრისტიანული ეთიკის ჩამოყალიბების გზაზე არის **სქოლასტიკური** სკოლის პერიოდი. როგორც ცნობილია, სქოლასტიკები ცდილობდნენ ქრისტიანული რწმენა რაციონალურად გაემაგრებინათ და მოეხდინათ მისი სისტემატიზაცია. სქოლასტიკას უმეტესად საფუძვლად ედო პლატონისა და განსაკუთრებით არისტოტელეს ფილოსოფიური იდეები, შესაბამისად, მათ ეთიკაში ნაკლებადაა რაიმე ახალი პრინციპები. იგი უფრო ადრინდელი მოძღვრების სისტემატიზაციას წარმოადგენს. ფილოსოფიის ისტორიის სპეციალისტები ასახელებენ სქოლასტიკის რამდენიმე პერიოდს: მათ შორის ადრეულ პერიოდს, რომლის განმსაზღვრელად ითვლება ნეოპლატონიზმის გავლენა (IX-XIII ს.ს.), შემდეგი პერიოდი იყო კლასიკური პერიოდი, რომლის დროსაც გაბატონებული იყო „ქრისტიანული არისტოტელიზმი“ (XIV-XV ს.ს.), უფრო გვიან კი ის პერიოდი (XV-XVI ს.ს.), რომელშიაც აისახა ბრძოლა კათოლიკურ და პროტესტანტულ ღვთისმეტყველებებს შორის. სხვაგვარად, ეს იყო კათოლიკური ეკლესიის ბრძოლა რეფორმაციის წინააღმდეგ. მართალია შემდეგი დროის ფილოსოფოსთა ზეგავლენით სქოლასტიკისადმი ინტერესი შენედა, მაგრამ XIX ს-დან იგი ისევ გამოცოცხლდა.

მკვლევართა აზრით „სქოლასტიკურ ეთიკაში“ ჩვენ ვხვდებით რამდენიმე დაპირისპირებულ მიმართულებას. ზოგჯერ დაპირისპირებულ, ზოგჯერ კი შემარბებელ კონცეპციას: „ასეთ მიმართულებას, – სპეციალისტთა აზრით, – წარმოადგენს **თომა აკვინელის ეთიკური ინტელექტუალიზმი და უნივერსალიზმი**, რომელიც აგუებს არისტოტელეს და სტოიკურ ფილოსოფიას ქრისტიანობასთან და მასთან დაპირისპირებული ვოლუნტარიზმი და ინდივიდუალიზმი დუნს სკოტის, რომლის მიხედვითაც ღმერთს სიკეთე იმისთვის კი არ უნდა, რომ იგი ასეთად მიიჩნევს მას, არამედ, სრულიად საწინააღმდეგოდ: ის, რაც სურს ღმერთს, ის უნდა ჩაითვალოს სიკეთედ“¹.

ამავე ავტორის აზრით, არანაკლებ ძირითად დაპირისპირებას წარმოადგენს სუპერნატურალიზმი, რომელიც დაკავშირებულია იმ წინააღმდეგობასთან, რომელიც არსებობს კლერიკალიზმსა და ნატურალიზმს შორის, რომელსაც მივყავართ ეკლესიის ავტორიტეტისაგან თავისუფალი სინდისის პრინციპთან. ამ მიმართულებების შერიგება ქმნის სქოლასტიკის სპეციფიკურ ცნებას – Synderesis, რომელსაც აქვს მნიშვნელობა როგორც სიკეთის ნაშთს (ocmamok), რომელიც დამახასიათებელია დაცემული ადამიანისათვის. სინდისი, როგორც Synderesis ცალკეული გამოვლინება, ინარჩუნებს თავის სუბიექტურობას, მაგრამ ამავე დროს ექცევა ობიექტური რელიგიური კანონის გავლენის ქვეშ.

ამ მხრივ, სპეციალისტები ასახელებენ გერმანელ **მისტიკოსს მაისტერ ეკჰარტს**, რომელიც Synderesis ტერმინში მოიაზრებს ადამიანის არსებაში არსებულ ღვთიურ ნაპერწკალს, რომელიც მას აძლევს საშუალებას მიუახლოვდეს ღმერთს, ამ მოაზროვნეს ფილოსოფიის ისტორიკოსები სთვლიან გერმანულ ნიადაგზე ნეოპლატონიზმის ამალორძინებლად და რეფორმაციის ერთ-ერთ წინამორბედად, რომლის აზრითაც „საქმეები კია არ გვხდინან წმინდანად, არამედ წმინდანობა აკურთხებს ჩვენს საქმეებს“.

მიუხედავად მისი მისტიციზმისა, ამ ავტორთა აზრით, ეკჰარტი დაჟინებით მიგვითითებს წმინდანობის აქტიური გამოხატვის აუცილებლობაზე. ესაა უმაღლესი

¹ <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%...> 9/13/2010

წერტილი, რასაც აღწევს ადამიანი მისტიკურ ქვრეტაში, და რაც მოქმედებაში უნდა იქნეს მოყვანილი და განხორციელებული ცხოვრებაში სიყვარულითა და მოქმედებით. გარდა მისტიკოსი მაისტერ ეკჰარტისა, სპეციალისტები ასახელებენ მის მოწაფეს **ჰენრიხ სუზოს**, **ტაულერს** და სხვებს, რომლებსაც სიმძიმის ცენტრი გადააქვთ იმაზე, რომ უარი თქვან თავის ინდივიდუალობაზე. მათი აზრით, ცოდვის არსი საკუთარი „მეს“ მტკიცებაში, დამკვიდრებაში და თვითნებობაში მდგომარეობს; ამიტომ, ზნეობრივი განწმენდა პირველ რიგში ეყრდნობა ადამიანის მიერ თავისი სულიერი სილატაკის აღიარებას და მოკრძალებას. იგივე აზრის, რელიგიურობის ადამიანის სულის სიღრმეში გადატანის მატარებელია **თომა კემპელი** გახმაურებულ წიგნში „მიბაძვა ქრისტესი“, რომელიც მოგვიწოდებს ყველაფერში, სიყვარულსა თუ ტანჯვაში მისგან ავილოთ მაგალითი: „რომელიც შემომიდგეს მე, არა ვიდოდეს ბნელსა, არამედ აქვდეს ნათელი ცხოვრებისა“ (იოანე 8:12). ამ ციტატით იოანეს სახარებიდან იწყებს თავის წიგნს თომა კემპელი...

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბიბლია
2. ნორმან გეიზლერი - „ქრისტიანული ეთიკა“, თბ., 2003;
3. თეიმურაზ ფანჯიკიძე - „იესო ქრისტე - ლეგენდა თუ სინამდვილე“, თბ., 1987;
4. თეიმურაზ ფანჯიკიძე - „რელიგიურ რწმენათა კვალდაკვალ“, თბ., 1986;
5. Христианская этика – <http://ru.wikipedia.org/wiki/9/13/2010>
6. http://www.agnuz.inbo/te_billes/library/book/gildenrand_etika/pageog.htm

Teimuraz Panjikidze Christian Ethics

Summary

The paper deals with Christian ethics. Based on original sources, it serves to define the concept and explain its difference from general ethics.

The article provides an overview of the history of the formation, development and specific character of Christian ethics, as well as its role in contemporary public life.

ელდარ ბუბულაშვილი

აკაკი წერეთელი და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის ზოგიერთი საკითხი

აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ცალკეული საკითხების გაშუქებას. იგი, როგორც ეროვნულ-გამნმათავისუფლებელი მოძრაობის ერთ-ერთი ლიდერი, დიდ ყურადღებას აქცევდა ავტოკეფალიაწართმეული საქართველოს ეკლესიის უფლებების დაცვას.

აკაკი წერეთელს სამართლიანად მიაჩნდა, რომ საქართველოში შექმნილი მძიმე მდგომარეობა ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაკარგვით იყო გამოწვეული. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება იყო მიზეზი ქართველ ხალხში სარწმუნოების დაქვეითების, ეროვნული თვითშეგნების დაცემის, მოუწესრიგებელი სასულიერო განათლების, ეკლესია-მონასტრების გაპარტახებისა და ძარცვის.¹

XX საუკუნის დასაწყისში რევოლუციური მოძრაობის დროს (1905-1907 წწ.) ქართველმა საზოგადოებამ (საერო და სასულიერო პირებმა) აქტიური ბრძოლა დაიწყო ეკლესიის დაკარგული ავტოკეფალიის აღდგენისათვის. ამ ბრძოლაში ქართველ სასულიერო პირებთან ერთად მონაწილეობდა ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, ნიკო ნიკოლაძე და სხვები. ქართველ სასულიერო პირებთან ერთად პროგრესულად მოაზროვნე ქართველი საზოგადოების ჩაბმა აღნიშნულ მოძრაობაში მას დიდ პოლიტიკურ დატვირთვას ანიჭებდა. სწორედ ამის გამო, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ბრძოლა ეროვნულ-გამნმათავისუფლებელი მოძრაობის შემადგენელ ნაწილად იქცა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ თავდაპირველად აკაკი წერეთელი აქტიურად არ იყო ჩართული ამ მოძრაობაში. იგი არ ესწრებოდა იმ შეკრებებს, რომელსაც ქართველი სასულიერო პირები და ინტელიგენცია მართავდა ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის გამო. მიუხედავად ამისა, როგორც წყაროებით დასტურდება, აკაკი ყველაფრის საქმის კურსში იყო და მოგვიწოდებდა აქტიურად ჩაერთო ამ მოძრაობაში. როგორც დეკანოზი ბესარიონ ვაშაძე გადმოგვცემს: აკაკი საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის შესახებ ხშირად ამბობდა: „ყოველი ქართველი ღვდელმთავარი და თითოეული ღვდელი, ვისაც კი ქართველობა სწამს, ზნეობრივათა და სამსახურითაც ვალდებულია იზრუნოს თავისი სამწყსოს სულიერ მდგომარეობაზე და ზნეობრივად ამაღლებაზე. და ეს კი შეიძლებოდა მაშინ, როცა საქართველოს ეკლესია ავტოკეფალური იქნება.“²

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ აკაკი წერეთელს საინტერესო მოსაზრებანი აქვს გამოთქმული. ამ მხრივ, ყურადღებას იპყრობს მის არქივში დაცული დღემდე გამოუქვეყნებელი პუბლიცისტური წერილი, რომელშიც გადმოცემულია ავტორისეული ხედვა აღნიშნული საკითხის შესახებ. აკაკი აღნიშნავს, რომ ეკლესიის ავტოკეფალიის დაკარგვით „ხალხი დაეცა სულთ-ხორციით და გაირყვნა,“ რადგან „უძველესი სასობანი წირვა-ლოცვისა და ტკიბილი გალობა მშობლიურ ენაზე აღარ წარმოებს ჩვენს ეკლესიაში“.³ ქართულის ნაცვლად წირვა-

ლოცვა სლავიანურ საეკლესიო ენაზე სრულდება, „ამიტომ ხალხი ვერ ისმენს გაუგებარ ენაზე ღვთისმსახურებას. ან კი რა გასაკვირალია ქართველმა ვერ გაიგოს რა სლავიანური ენის, მაშინ, როცა ეს ბოლღარული ენა თვით ბუნებით რუსებსაც კარგად არ ესმით და ჩვენ ვინ დაგვძრახავსო“⁴

აკაკი წერეთელი აღნიშნავს, რომ ავტოკეფალიის დაკარგვის შემდეგ გახშირდა ეკლესია-მონასტრების ძარცვა. ასეთ საქციელს უმეტესად რუსი მოხელეები, რუსი სასულიერო პირები და თვით ეგზარქოსებიც კი ჩადიოდნენ. აღნიშნულმა ფაქტებმა ცუდი გავლენა მოახდინა ქართველ საზოგადოებაზე. როგორც აკაკი წერეთელი აღნიშნავს, „წინათ ქართველებს ისეთი შიში ჰქონდათ და პატივისცემა საყრდის, რომ არა თუ ეკლესიასი, გალავანშიც, რომ გდებულებო ძვირფასი რამ ვერავინ გაბედავდა ხელის მოკიდებას და გამოტანას.“ თავისი მოსაზრების გასამყარებლად აკაკის მოჰყავს „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების“ მოღვაწეობის ერთი საინტერესო შემთხვევა. „ამ საზოგადოებამ – წერს აკაკი – ურჩია სინოდს, რომ ქართული ეკლესიებიდან გამოეტანათ ხატებისადმი შეწირული სამკაულები, გაეყიდათ, ფულად ექციათ და სხვა. სინოდმა ნება დართო და სინოდის კანტორამაც გამოაცხადა მათი გაყიდვა. ყიდდნენ ოქრო-ვერცხლს, ბეჭდებს, საყურეებს, ხატებიდან ამონაძრობ თვლებს, ძვირფას ყდებს და სხვანი... ამ ნივთების ყიდვა ყველას შეეძლო რა რჯულისა უნდა ყოფილიყო, ოღონდ ფული კი მიეცა. პირველად ამან ძალიან გააოცა ხალხი, იმას ხედავდა რაც თათრების შემოსევის დროს, იშვიათი იყო და სასწაულს ელოდა... მაგრამ დრომ გაიარა და ხმა ვერავინ ამოიღო, ნელ-ნელა შეეჩვია. იფიქრა, რომ ალბათ არ ჰქონია საყდარს ძალაო, თვარა როგორ გააგლეჯინებდა თავსო? ტყუილი ყოფილა ყოლიფერიო და თვითონაც მიჰყო ხელი. დღეს საყრდებს მცველები უყენია და ქურდებს ზარების რეკვით აფრთხილებენ.“ აკაკი დასძენს, რომ „რუსეთის სინოდს უნდა სცოდნოდა, რომ თავის ამ უკანონო განკარგულებას ასეთი აღვირახსნილობა მოჰყვებოდა.“⁵

აკაკი წერეთელს სამართლიანად მიაჩნია, რომ აღნიშნული მანკიერების აღმოფხვრისათვის აუცილებლად „ეკლესია უნდა დამოუკიდებელი იყოს და თვითონ მოუაროს თავის თავს, რომ ეს ასი წლის უკულმართობა გამოასწოროს. სწავლა-განათლება უნდა იმ ენით დაიწყოს, რომელიც უფრო ესმის, დედა-ენით, ისე როგორც პედაგოგია მოითხოვს და არა ენის ამოგლეჯით! ადგილობრივ კანონებს პატივი ედვას და სამჯავროებიც მათ ხელში იყოს, რომ სამართლის უკულმართობა არ შემოჰქონდეს ხოლმე.“⁶

ქართველი სასულიერო პირებისა და საზოგადოების ერთი ნაწილის მოთხოვნის პასუხად რუსეთის უწმინდეს სინოდთან შექმნილმა წინასაეკლესიო კრების სათათბირომ 1906 წელს პეტერბურგში გამართულ სხდომებზე განიხილა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის კანონიერება. სხდომების მუშაობაში საქართველოს მხრიდან მონაწილეობდნენ ქართველი მღვდელმთავრები: ეპისკოპოსი კირიონ საძაგლიშვილი და ეპისკოპოსი ლეონიდი ოქროპირიძე; ქართველი მეცნიერები: ალექსანდრე ცაგარელი, ალექსანდრე ხახანაშვილი და ნიკო მარი.

ქართული დეპუტაციის დიდი მცდელობის მიუხედავად წინასაეკლესიო კრების სათათბირომ საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის კანონიერება არ ცნო, რამაც ქართველი საზოგადოების დიდი გულისწყრომა გამოიწვია. აღნიშნულ ფაქტთან დაკავშირებით აკაკი წერეთელს რუსულ ენაზე დაუწერია მცირე მოცულობის პუბლიკაცია, როგორც ჩანს, რუსულ პრესაში გამოსაქვეყნებლად. მის არქივში დაცულია ამ წერილის რუსულ ენაზე შედგენილი შავი პირი. აღნიშნული წერილი

დღემდე არ გამოქვეყნებულა. პუბლიკაციაში დაყენებული პრობლემის აქტუალობიდან გამომდინარე გთავაზობთ ქართულ თარგმანს:

„საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხმა წმ. სინოდში მღვდელმთავრება გამოიწვია. საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლებს: ეპისკოპოს კირიონს და ეპისკოპოს ლეონიდს არ შეეძლოთ ახლოს არ მიეცანათ ეს საკითხი. იმსჯელეს, იკამათეს, ბევრი ითქვა მის მხარდასაჭერად და მის საწინააღმდეგოდ, მაგრამ ჯერ ვერ მივიდნენ საბოლოო დასკვნამდე. ბევრი გაკვირვებულია, რად უნდა ქართველებს ეკლესიის დამოუკიდებლობა, როცა ორივე ხალხი აღიარებს ერთსა და იგივე სარწმუნოებას? აქ ხომ არ არის არავითარი პოლიტიკური მიზეზი და რომ ყველაფერი ეს გამოიწვეულია რელიგიური მოსაზრებებით. ამის შესახებ ჩვენ უნდა ვთქვათ რამდენიმე სიტყვა ავტოკეფალიის შესახებ. როცა IV საუკუნეში წმ. ნინო ავრცელებდა ქრისტიანობას საქართველოში, მეფე მირიანმა გაგზავნა იმპერატორ კონსტანტინე დიდთან თავისი წარმომადგენლები და გამოითხოვა ბიზანტიიდან სასულიერო პირები. იმის გამო, რომ ქართველებს მაშინ არ ჰქონდათ წმინდა წიგნები, რასაკვირველია მაშინ მღვდელმთავრება ხდებოდა ქართველებისათვის გაუგებარ ბერძნულ ენაზე. ეს გრძელდებოდა თითქმის ნახევარი საუკუნე, როცა გამოჩნდა მაშინ ქართულ ენაზე თარგმნილი წიგნები, რის შემდეგ ხალხმა მოითხოვა ღვთისმსახურება მათთვის გასაგებ მშობლიურ ენაზე. ბერძენი სამღვდლოება წინ აღუდგა ქართველთა გადაწყვეტილებას. მეფე ვახტანგ გორგასალმა იარაღით მოიპოვა ეკლესიის დამოუკიდებლობა. ბერძენების დაუკითხავად დაიწყო ეკლესიის მეთაურის არჩევა V საუკუნის დასასრულიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე. სწორედ სამღვდლოებას უნდა უმაღლოდეს ქვეყანა გაერთიანებას და არსებობას. თვითონ საქართველოს იმპერიასთან შეერთების ფაქტი ხდებოდა ხელისუფლებისა და სამღვდლოების გავლენით. ეკლესია სინოდს დაემორჩილა და ეგზარქოსის გავლენის ქვეშ მოექცა. მალე რუსული ეკლესიის გავლენამაც იმძლავრა, რუსულმა სამღვდლოებამ იმავე შეცდომა გაიმეორა, რაც ბერძენებმა ჩაიდინა. მათ უგულვებელყვეს ქართული ენა, რამაც შეურაცხყო ხალხის რელიგიური გრძნობები. მას მოეჩვენა, რომ რუსული ეკლესია არ არის მართლმადიდებლური... ქართველები მივიდნენ ასეთ დასკვნამდე, რომ აამაღლო ხალხში სარწმუნოება, უნდა დაუბრუნდე ძველ რეჟიმს...“⁷

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენასთან დაკავშირებით აკაკი წერეთლის არქივში აგრეთვე ინახება ქართულ ენაზე დაწერილი პუბლიკაცია, რომელშიც აღნიშნულია: „ახალი მოძრაობა, რომ შემოვიდა რუსეთში ქართველმა ეფისკოპოსებმა გაბედეს და უკმაყოფილება გამოაცხადეს, მათმა წარმომადგენლებმა ეფისკოპოსებმა ლეონიდმა და კირიონმა ხმა აიმაღლეს სინოდში და მოითხოვეს ავტოკეფალია, ესე იგი საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობა. მაგრამ ეს ჩამოშორებას კი არ ნიშნავდა! არც მწვალებლობა შემოდიოდა ქართველების ეკლესიაში და არც რუსებს უარს ყოფდნენ. მხოლოდ უნდოდათ, რომ თავისი შინაგანი საქმე ასე გაფუჭებული ეგზარქოსების ხელში თვითონვე შინაურულად მოეწერილებინათ.“⁸ აკაკი აღნიშნავს, რომ ქართველი ხალხის კანონიერი მოთხოვნას ხელისუფლებამ ძალადობით უპასუხა, რადგან „ძველი უფლებების დაკარგვა არ იამა ბიუროკრატიას.“⁹

აკაკი წერეთელი კარგად ხვდებოდა, რომ ქართველთა სამართლიანი მოთხოვნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ რუსეთის ხელისუფლებამ იმის გამო უგულვებელყო, რომ მასში პოლიტიკური სეპარატიზმი დაინა-

ხეს. მათ მიაჩნდათ, რომ ავტოკეფალიის მოპოვება პირველი ნაბიჯი იქნებოდა ეროვნული დამოუკიდებლობის გზაზე. აკაკი, როგორც წერილობითი წყაროებით დასტურდება, არ იზიარებდა ამ შეხედულებას და აღნიშნავდა: საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღდგენით ქართველ ავტოკეფალისტებს არ სურთ რუსეთისაგან „...ჩამოშორება, განცალკავება და თავის ცალკე სამეფოზე ფიქრი! ამას ან ბიუროკრატიული ცბიერება იტყვის და ან მტკნარი უგნურება! კაცი იმას უნდა ეძებდეს და ჰკიდებდეს ხელს, რაც დრო და ჟამს შეეფერება და არა ოცნების ნაყოფს. ბიჯი ბიჯზე უნდა გადაიდგას! ვისაც ოდამი შესვლა უნდა საფეხურები ერთი მეორეზე აიაროს და ისე მიადგეს კარებს, თორემ ხტუნვით ვერ წავა.“¹⁰ ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღდგენა „...სწრაფი საქართველოსათვის მალამოდ გვაქვს დასახული და თუ იგი ვერ მოვიპოვეთ, მაშინ უნდა გამოვეთხოვოთ ყოლიფერს, მაგრამ უნდა გვახსოვდეს ძველი ანდაზა: „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანი.“¹¹

რეაქციის ხანაში (1905 – 1907 წწ.) ხელისუფლება მკაცრად გაუსწორდა ქართველ ავტოკეფალისტებს. მათი ნაწილი გადაასახლეს რუსეთის შორეულ გუბერნიებში. საქართველოში დარჩენილები კი მკაცრი ზედამხედველობის ქვეშ იმყოფებოდნენ. გადასახლებულთა შორის იყო ეპისკოპოსი კირიონ საძაგლიშვილი, რომელზეც აგრეთვე მკაცრი მეთვალყურეობა იყო დაწესებული. აკაკი წერეთელი აღშფოთებული იყო ეპისკოპოს კირიონის დევნა-შევიწროვებით. მან თავისი გულისტკივილი გამოხატა 1908 წელს ეპისკოპოს კირიონის თანამებრძოლის დეკანოზ იოსებ ჩიჯავაძისადმი გაგზავნილ წერილში. „თავს არ დავზოგავ, – წერდა იგი იოსებ ჩიჯავაძეს – წავალ პეტერბურგში და თუ ჩემი არ გავიტანე, ცოცხალი აღარ დავბრუნდები და მტრებს არ გავახარებ.“¹² პირად საუბრებში აკაკი გულისტკივილს გამოთქვამდა, რომ სამღვდელოება და ქართველი საზოგადოების დიდი ნაწილი გულგრილობას იჩენდა და ხმას არ იმაღლებდა ეპისკოპოს კირიონის დევნის გამო.¹³

აკაკი წერეთელი განსაკუთრებული პატივისცემით იყო გამსჭვალული იმ არაქართველების მიმართ, რომლებიც ქართველ ავტოკეფალისტთა მოთხოვნას მხარს უჭერდნენ და ამხელდნენ რუსეთის ცარიზმის შოვინისტურ პოლიტიკას. მათ შორის განსაკუთრებით გამოირჩეოდა რუსი სწავლული ნიკოლოზ ნიკოლოზის ძე დურნოვო, რომელიც XIX საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული XX საუკუნის პირველ ოცეულში რუსულ პერიოდულ პრესაში ქართველ ავტოკეფალისტთა მხარდასაჭერად ხშირად აქვეყნებდა პუბლიკაციებს, რომელშიც მხილებული იყო რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკა საქართველოში. მასვე ეკუთნის რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული რამდენიმე ნაშრომი, რომელიც ეძღვნება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმებით გამოწვეულ მძიმე შედეგებს. როგორც წყაროებით დასტურდება, აკაკი წერეთელს ლექსი მიუძღვნია ნ. ნ. დურნოვოსათვის. ეპისკოპოსი კირიონი 1908 წლის 18 მარტს პეტერბურგიდან მღვდელ იოსებ ჩიჯავაძისადმი გაგზავნილ წერილში აღნიშნავს, რომ აღნიშნულ ლექსს აკაკი რუსულ ენაზე გადაათარგმნინებს ალექსანდრე ხახანაშვილს და მოსკოვში ჩამოსვლის დროს თვითონ წაუკითხავს ნ. დურნოვოს.¹⁴ ლექსის პირველი პუბლიკაცია ეკუთვნის მკვლევარ შ. გოზალიშვილს. ლექსში აკაკი ხოტბა-დიდებას ასხამს ნ. ნ. დურნოვოს.

„ნ. ნ. დურნოვოს

ცოლიც რუსი მყავს, შვილიც რუსი მყავს და მეც რუსეთში დავჭალარავდი. მიყვარდა რუსი, მაგრამ მის ნაკლს კი აღვიარებდი ვერა ვფარავდი. ვუქებდი წარსულს, მაგრამ აწყმოში მძულდა მთავრობა ბიუროკრატი და მე რომ რუსად წარმოვიდგენდი, სხვაგვარი იყო იმისი ხატი: ქრისტეს მოყვარე სულით მაღალი, გაჭირვებულთა ხელის შემწყობი, უსამართლოთა და უკუღმართთა აღვირამხსნელი და დამამზობი! ვით ჩვენს წინაპრებს, მეც ისე მყავდა მაშინ რუსობა წარმოდგენილი: მთელ საქართველოს დამხსნელ-მფარველად და სასოებით მიცემდა გული. მაგრამ რა ვნახე ჩემს სამშობლოში როცა დავბრუნდი, ღმერთო, ძლიერო! ერთგულების და სიყვარულისთვის გადასახადი სამაგიერო? ზიზლი და მტრობა! – სხვა არაფერი! დევნა სასტიკი ხორცის და სულის, ვითომც მტყუანი იყოს ქართველი და მართალი კი სულ ის და სულ ის. რუსებს ეჭირათ სუყოველგვარი ჩვენი ცხოვრების ასპარეზები. გვაჯდნენ კისერზე, როგორც სახედრებს და გვერდებს გვჭრიდა მათი დეზები. სამღვდელეობას და მის ეგზარხოსს აებნათ ქრისტეს ნამოძღვრი კვალი; შეჰქონდათ ხალხში ურჯულოება, საქრისტიანო უარყვეს ვალი. გარეგან მღვდლები, შინაგნად მგლები, თავს არ იტყენდნენ ქრისტეს მცნებაზე და გამაძღრები ფიქრობდნენ მხოლოდ, როგორც ჟანდრები, გარუსებაზე. სამჯავროებში აღარსად იყო აღარც კანონი აღარც სამართალი და თითოეულ საჯულთაგანსაც გარუსებისკენ ეჭირა თვალი. აღმზრდელებიცა ჩვენი შვილების მხოლოდ ჰფიქრობდნენ გარუსებაზე და არა მათი მოწაფეების გრძნობა-გონების ამალღებაზე. მე კი ვამბობდი, რომ მოვლინება ეს დროებითი მხოლოდ მეხია... მომავლისაგან ველოდი სულ სხვას და მაინც გული არ გამტყნია. ვფიქრობდი, მოვა აწ ახალი დრო, ის გაგვინათებს დღევანდელ ბნელსა და მოველოდი მე გაზაფხულის წინამორბედს და მახარობელსა. და აი მართლაც გამოგვიჩნდა... კურთხეულ იყოს შენი ჭაღარა! და შენთან ერთად ძმობა-ერთობას უმღერს, გალობს ჩემი ნაღარა!“¹⁵

ირკვევა, რომ ნ. ნ. დურნოვოსადმი მიძღვნილი ლექსი თითქმის იდენტურია მღვდელ იონა ბრინნიჩოვისადმი მიძღვნილი ლექსისა, რომელიც 1941 წელს ა. აბაშელისა და პ. იგოროყვას რედაქტორობით გამოქვეყნებულ აკაკის თხზულებათა ერთ-ერთ ტომში დაიბეჭდა.¹⁶ როგორც მკვლევარი ლ. კიკნაძე აღნიშნავს ნ. ნ. დურნოვოსადმი მიძღვნილი ლექსი უფრო გავრცობილი და გადამუშავებულია. აღნიშნული ლექსი აკაკიმ ჯერ ბრინნიჩოვს მიუძღვნა, შემდეგ გადააკეთა და მისი ადრესატი ნ. ნ. დურნოვო გახდა.¹⁷

ლექსის პირველი ადრესატი იონა პანტელემონის ძე ბრინნიჩოვი (Брихничѳв Иона Пантелеимонович (1879-1968 წწ.)) დაიბადა თბილისში, დაამთავრა ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელი, 1897 წელს თბილისის სასულიერო სემინარია და მალევე ეკურთხა მღვდლად. ერთხანს ფასანაურში მსახურობდა, XX საუკუნის დასაწყისიდან კი თბილისის ერთ-ერთი ეკლესიაში გაამწესეს. 1906 წლიდან აქტიურ პოლიტიკურ მოღვაწეობას ეწევა. იგი იყო თბილისში დაფუძნებული „მებრძოლ ქრისტიანთა ძმობის“ აქტიური წევრი. მანვე თბილისში 1906 წელს გამოსცა რადიკალური მიმართულების ჟურნალი „ვსტან სპიაში“, რომელშიც იგი მკაცრად ამხელდა ცარიზმის დიდმპყრობელურ პოლიტიკას.¹⁸ ჟურნალი, რომელიც ძირითადად

კავკასიის რუს მცხოვრებთათვის იყო განკუთვნილი, თავის თანამოძმეებს მოუწოდებდა, რომ „ყელამდე ვცურავთ ჩვენი ძმების სისხლში.....მათსავე ცხედრებზე დავაბიჯებთ.“¹⁹ რევოლუციის აღმავლობის დროს მან ორი ღია წერილი გამოაქვეყნა გაზეთ „ვოზროუდენიეში,“ რომელშიც იგი მკაცრად აკრიტიკებდა საქართველოში სახელმწიფოს საეკლესიო პოლიტიკას და ამხელდა ე. წ. „შავრაზმელ“ სამღვდლოებას. რადიკალური შეხედულებების გამო იგი ერთი წლის განმავლობაში ციხეში იჯდა, სინოდის გადაწყვეტილებით ჩამოერთვა მღვდლის ხარისხი.²⁰ გათავისუფლების შემდეგ იგი რუსეთში გაემგზავრა და აქტიურად ჩაერთო ათეისტურ მოძრაობაში. ი. ბრიხნივოჩმა 1907 წლის 9 სექტემბერს გაზეთ „ზაკავკაზიეში“ ილია ჭავჭავაძის მკვლელობასთან დაკავშირებით გამოაქვეყნა სტატია, რომელშიც იგი „სამარცხვინო ბოძე აკრავს ქართველი ხალხის უდიდესი შვილის მკვლელებს.....“²¹ როგორც ჩანს, საქართველოში განხორციელებილი რუსეთის საეკლესიო პოლიტიკის მხილებისა და ილიას მკვლელობა კრიტიკის გამო აკაკიმ მიუძღვნა იონა ბრიხნივოჩს ზემოთაღნიშნული ლექსი.

რეაქციის წლებში ხელისუფლების ზეწოლის შედეგად ქართველ ავტოკეფალისტთა მოძრაობა ერთგვარად მინელდა. ასეთ ვითარებაში საზოგადოების მცირე ნაწილში წარმოიშვა იდეა, რომ ეკლესიის თავისუფლების მოპოვება რომის პაპთან უნიის გაფორმებით იქნებოდა შესაძლებელი. აღნიშნული იდეა მკაცრად იყო გასაიდუმლოებული, რადგან გამჟღავნების შემთხვევაში რუსეთის ხელისუფლება მათ სასტიკად გაუსწორდებოდა. დასახელებული მიზეზის გამო ჩვენთვის უცნობია, თუ ვინ და რამდენი პიროვნება ემხრობოდა რომის პაპთან უნიას. მხოლოდ ის ვიცით, რომ მათი აქტივისტები ძირითადად ქუთაისის საზოგადოების ნაწილი იყო. ზოგიერთი სასულიერო პირიც ემხრობოდა რომის პაპთან უნიას. ასეთთა რიცხვს ეკუთვნოდა გელათის მონასტრის წინამძღვარი, არქიმანდრიტი ნიკოლოზ ნამორაძე, რომელიც 1906 წელს რევოლუციურ მოძრაობაში მონაწილეობის გამო რუსეთის სინოდმა მონასტრის წინამძღვრობიდან გადააყენა და რუსეთში გადასახლება მიუსაჯა. იგი არ დაემორჩილა ხელისუფალთა გადაწყვეტილებას, ჩუმიად გაიპარა თურქეთში, სადაც იგი სტამბულში დაარსებულ ქართველ კათოლიკეთა მონასტერში ფარულად დამკვიდრდა და აქტიური მუშაობა გააჩაღა კათოლიკეებთან უნიის გასაფორმებლად. მის იდეას მხარი დაუჭირა კონსტანტინოპოლის ქართველ კათოლიკეთა ძმობამ (პატრებმა: მერაბიშვილმა, ანდრეამ და სხვებმა). ისინი აღნიშნული იდეის განხორციელების გამო დაუკავშირდნენ იმ დროისათვის რომში მოღვაწე მიხეილ თამარაშვილს და სთხოვეს, რომ ვატიკანის მაღალ სასულიერო პირებთან დაეწყო სერიოზული მოლაპარაკება. თავის მხრივ, ნიკოლოზ ნამორაძეს უნდა უზრუნველყო საქართველოში მოღვაწე სასულიერო პირთა და მოწინავე ქართველი საზოგადოების ჩართვა ამ მოძრაობაში. ამ მხრივ, დიდად იღვაწა ნიკოლოზ ნამორაძემ. მას საიმედო პირთა დახმარებით მოლაპარაკება გაუმართავს ქართველ იერარქებთან, მაგრამ ამ უკანასკნელთ უარი განუცხადებიათ რომის პაპთან უნიის გაფორმებაზე. საზოგადოების მცირე ნაწილისათვის აღნიშნული უნია მისაღები ჩანდა. მათ შორის, ვინც უნიის იდეას იზიარებდა, ყოფილა აკაკი წერეთელიც. აღნიშნულის შესახებ საინტერესო დოკუმენტური მასალები გამოაქვეყნა შ. ლომსაძემ.²² შ. ლომსაძის გამოვლენილი მასალები უცვლელი სახით დაბეჭდა გ. შარაძემ.²³ აღნიშნული დოკუმენტების გარდა ჩვენს მიერ გამოვლენილი იქნა ახალი მასალები.

არსებული დოკუმენტებით ირკვევა, რომ უნიის მომხრენი დიდ იმედს ამყარებდნენ აკაკის ევროპაში გამგზავრებაზე. ევროპაში მგზავრობის დროს აკაკი უნდა

ჩასულიყო რომში მიხეილ თამარაშვილთან. ამ უკანასკნელს კი უნდა მოეგვარებინა რომის პაპთან აკაკის აუდიენციის საკითხი, სადაც უნდა განხილულიყო რა გზით იქნებოდა მიზანშეწონილი საქართველოს ეკლესიის რომთან გაერთიანება.

კონსტანტინოპოლში არსებული ქართველ კათოლიკეთა მონასტრის ძმობა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა აკაკის ევროპაში მოგზაურობას. ისინი აკაკის დიდი პატივისცემით მოიხსენიებდნენ. მათ 1908 წელს მონასტერში დიდი ზარ-ზეიმით აღნიშნეს აკაკის იუბილე. 1909 წლის ივლისში აკაკი პარიზში გაემგზავრა. გზად იგი შეჩერდა სტამბულის ქართველ კათოლიკეთა მონასტერში, სადაც მას დიდებული შეხვედრა მოუწყვეს. ჩვენთვის ცნობილია, რომ აკაკის სტუმრობასთან დაკავშირებით გამართულა შეკრება, სადაც, როგორც ირკვევა, საიდუმლოდ საუბარი ყოფილა უნიის შესახებ. აღნიშნული შეკრების შესახებ პატრი მერაბიშვილი წერილით ატყობინებს რომში მიხეილ თამარაშვილს და სთხოვს, რომში ჩასვლისას დიდი შეხვედრა მოუწყოს აკაკის და უბრუნველყოს რომის პაპთან მისი შეხვედრა. რომში ვიზიტის შესახებ მ. თამარაშვილს ნიკოლოზ ნამორაძე წერს, რომ აკაკი „იმ აზრისაა, რომ კათოლიკობა არის ერთად ერთი ხსნა საქართველოს ეკლესიისა და დიდად მონატრულია, რომ ეს საქმე მის თვალწინ აღსრულდეს.“²⁴

პარიზში ჩასვლის შემდეგ მიმოწერა გაიმართა მ. თამარაშვილის და აკაკი წერეთლის შორის. აკაკი აიძულებდა მიხეილს, რომ მალე იგი რომში ჩავიდოდა. მიხეილ თამარაშვილისა და აკაკი წერეთლის მიმოწერა დიდი სიფრთხილით არის დაწერილი. აკაკის რომში ჩასვლის ძირითად მიზანზე მასში საუბარი არ არის, რადგან ორივე სიფრთხილეს იჩენდა, რომ მათი გეგმები არ გამჟღავნებულიყო. განსაკუთრებული სიფრთხილით მოქმედებდა აკაკი. პარიზიდან იაკობ გოგებაშვილისადმი გაგზავნილ წერილში აკაკი აღნიშნავდა, რომ მალე იგი რომში გაემგზავრება და თან „სტამბულიდან ნიკოლოზი უნდა დავიბარო.“²⁵ წერილში დასახელებული ნიკოლოზი არქიმანდრიტი ნიკოლოზ ნამორაძეა, რომელიც უნიის აქტიური მომხრე იყო. აკაკიმ სიფრთხილის გამო იაკობს არ აცნობა, თუ რატომ უნდა დაიბაროს ნიკოლოზი.

რომში მ. თამარაშვილი მოუთმენლად ელოდა აკაკის ჩასვლას, მაგრამ მოულოდნელად 1909 წლის 24 ოქტომბერს აკაკი მიხეილს წერს, რომ „ამ დღეებში მივდივარ კავკასიაში, გარემოებამ მოიტანა“. აკაკი პირდებოდა მიხეილს, რომ სამი თვის შემდეგ იგი აპირებდა ევროპაში გამგზავრებას, მაშინ კი უეჭველად პირდაპირ რომში ჩავიდოდა უფრო დიდი ხნით.²⁶ წერილებში არავითარი ცნობა არ გვაქვს იმის შესახებ, თუ დროის მცირე მონაკვეთში რატომ გადაიფიქრა აკაკიმ რომში გამგზავრება, მაგრამ შემდგომ განვითარებული მოვლენები გვიჩვენებს, რომ რუსეთის სადაზვერვო ორგანოებისათვის ცნობილი გამხდარა აკაკის რომში ჩასვლის ნამდვილი მიზანი.

აკაკი პოლონეთის გავლით დაბრუნდა საქართველოში. სტამბულის გზით უკან დაბრუნებაზე უარი მან შეგნებულად თქვა, რადგან ქართველი კათოლიკეთა ძმობა მის დაბრუნებას სულმოუთქმელად ელოდა და დიდი ზეიმისთვისაც ემზადებოდნენ.

აკაკის დაბრუნების შემდეგ ქუთაისის საზოგადოების ერთი ნაწილი უკვე ამკარად აღაპარაკდა უნიაზე. ამის გამო, მათ 1910 წელს ქუთაისში კრებაც ჩაუტარებიათ. კრებას ესწრებოდა ჟანდარმერიის აგენტი, რომლის დაბეზღებით დააპატიმრეს კიტა აბაშიძე, ნიკოლოზ თავდგირიძე, დავით ლორთქიფანიძე და სხვები.²⁷ ამ კრებაზე აკაკის სახელი არ გაჟღერებულა. დაკითხვის შემდეგ დაკავებული პიროვნება მალე გაათავისუფლეს პატიმრობიდან. რაც შეეხება აკაკის დანაპირებს,

რომ იგი მალე გაემგზავრებოდა რომში, მას აღსრულება არ ეწერა, რადგან 1911 წელს რომში ტრაგიკულად დაიღუპა მ. თამარაშვილი და მისი გარდაცვალების შემდეგ უნიის იდეაც საბოლოოდ დასამარდა.

XX საუკუნის 10-იანი წლებიდან საზოგადოებრივი აქტივობა თანდათან იზრდება. ავადმყოფობის მიუხედავად აკაკი საზოგადოებრივ პროცესებში აქტიურად არის ჩართული. 1914 წლიდან საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ბრძოლა ახალ ფაზაში შევიდა. აკაკის კვლავ ავტიკეფალისტთა მხარეზე ვხედავთ. ქართველ ავტოკეფალისტებს კარგი თვალთ უყურებდა ახლადდანიშნული ეგზარქოსი პიტირიმ ოკნოვი (1914-1915 წწ.). ამ დროისათვის ავტოკეფალისტთა მოძრაობაში სამღვდელთა და საზოგადოების მცირე ნაწილი იყო ჩაბმული. საჭირო იყო მასშტაბების გაფართოება. იმდროინდელი პრესა გულისტკივილით წერდა, რომ ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი მთელი ერის საზრუნავი უნდა ყოფილიყო და არა რამდენიმე გულშემატკინარი პირისა.²⁸ ხალხის ამოძრავების მიზნით ეპისკოპოსი ლეონიდი (ოქროპირიძე) აკაკი წერეთელს სთხოვდა დაეწერა ჰიმნი, რომელიც მთელ ერს მალამოდ მოედებოდა.²⁹ სამწუხაროდ, აკაკიმ გარდაცვალების გამო მღვდელმთავრის ეს თხოვნა ვერ შეასრულა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ე. ბუბულაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეკლესიის ზოგიერთი საკითხი, ჟურნალი „რელიგია“, 1997, №10-11-12, გვ. 53.
2. ჟურნალი „განთიადი“, 1915, №15, გვ. 30.
3. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, აკაკი წერეთლის პირადი ფონდი, №283, ფურც. 2.
4. ჟურნალი „განთიადი“, 1915, №15, გვ. 31.
5. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, აკაკი წერეთლის პირადი ფონდი, №283, ფურც. 3.
6. იქვე.
7. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, აკაკი წერეთლის პირადი ფონდი, №300, ფურც. 1-3.
8. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, აკაკი წერეთლის პირადი ფონდი, №283, ფურც. 1.
9. იქვე.
10. იქვე, ფურც. 3.
11. იქვე.
12. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კირიონ საძაგლიშვილის პირადი ფონდი, №256, ფურც. 1; შდრ. შ. გოზალიშვილი, აკაკი წერეთლის უცნობი წერილები, მნათობი, 1968, №1, გვ. 181.
13. ჟურნალი „განთიადი“, 1915, №15, გვ. 31.
14. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კირიონ საძაგლიშვილის პირადი ფონდი, №341, ფურც. 1.
15. იქვე; შდრ. შ. გოზალიშვილი, ერის დიდი მოამაგე, თბ., 1990, გვ. 75-76.
16. აკაკი წერეთელი, თხზ. ტ. II, ლექსები, ა. აბაშელის და პ. ინგოროყვას რედაქტორობით, თბ., 14941, გვ. 51-52.
17. <http://www.resonancedaily.com/index.php>.

18. Православная энциклопедия, 2003. М., Т. VI, с. 258
19. ვ. გურგენიძე, ვინ იყო იოანე ბრინიჩივი? გაზ. „წიგნის სამყარო,“ 1987, 11 მარტი, №5, გვ. 2-3.
20. გაზ. „ჩვენი გზა,“ 1907, №25, 22 სექტემბერი.
21. ვ. გურგენიძე, დასახ. ნაშრომი; მისივე „ეროვნული უკვდავების გვირგვინი,“ გაზ. „წიგნის სამყარო,“ 1987, №1, გვ. 1-2.
22. შ. ლომსაძე, აკაკის მოგზაურობა ევროპაში, „მნათობი,“ 1960, №10, გვ. 100-103; მისივე „მესხები,“ 1997, გვ. 115-127.
23. შარაძე, აკაკის იუბილე, თბ., 2006, გვ. 196-303.
24. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მ. თამარაშვილის ფონდი პირადი ფონდი, №2662.
25. აკაკი წერეთელი, თხზ. ტ. XIII, თბ., 1963, გვ. 262.
26. იქვე, გვ. 274.
27. სცსსა, ფ. 13, ანაწ. 27, საქმე №1050, ფურცელი 20.
28. ე. ბუბულაშვილი, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება, ქრისტიანობა საქართველოში, იტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბ., 2000, გვ. 256.
29. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, აკაკი წერეთლის პირადი ფონდი, №525, ფურც. 1.

Eldar Bubulashvili

Akaki Tsereteli and some questions concerning the restoration of the autocephalous Georgian Church

Summary

Using some still unknown archive dates the article studies the contribution of Akaki Tsereteli to the Restoration of the autocephalous Georgian Church. Akaki correctly affirmed that the unhappy religion situation in Georgia was caused by loss of the independence of the Georgian Church. Therefore he esteemed that the restoration of the autocephalous Georgian Church where a challenge that couldn't be postponed.

In the beginning of the XX century Akaki was actively involved in the autocephalous movement. He hoped to restore the independence of the Georgian Church by establishing of the Union with the Catholic Church. The Georgian Catholics shared the same hope. In 1909, during his European trip Akaki intended to visit Rome, and there in cooperation with the Catholic cleric Michael Tamarashvili he hoped to prepare the advancement of this plan. In spite a lot of efforts, the project of Union failed. In 1910 Tamarashvili died and with him faded out the idea.

ლალი ოსევაშვილი

ჯვარი ვაზისას ისტორიიდან ქართული და სომხური ისტორიული წყაროების მიხედვით

საზოგადოდ ცნობილია, რომ წმიდა ნინოს ჯვარი, ვიდრე თბილისის სიონის საკათედრო ტაძარში დაიმკვიდრებდა ადგილს, ხანგრძლივი, ზოგჯერ უცნობი და ზოგჯერაც ნაცნობი გზა განვლო და ჩვენი ქვეყნის ძნელბედობა მის, ასე ვთქვათ, ისტორიაზეც აისახა. რაც დასტურდება ისტორიული წყაროებითაც. შესაძლებელია, ვთქვათ, რომ ეს გზა არ იყო შემთხვევითი, რადგან მის ისტორიას თუ გადავხედავთ, მივხვდებით, იგი მისიონერულ მოღვაწეობას ეწეოდა თვით წმიდა ნინოს მიცვალების შემდეგაც კი. ჩვენი მიზანია გავაანალიზოთ მასალა, რომელიც მოიცავს ჯვრის ისტორიის, ადრე და განვითარებული შუა საუკუნეების პერიოდს, ანუ მოგვიანებითი ხანა რუსეთში ჯვრის „მოგზაურობისა“ ამჟამად ჩვენი კვლევის საგანს არ წარმოადგენს.

ვიდრე ამ, ქართველთა უდიდესი ეროვნული სიწმიდის შესახებ ისტორიულ წყაროებს შევხებოდეთ, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, გადმოვცე ის სემანტიკა, რაც ჩადებულია ჯვარი ვაზისას მნიშვნელობაში, ქართველთა ეროვნულ ცნობიერებაში.

ჯვარი ვაზისა უწმიდესი სიმბოლოა ჩვენი ერის მიერ განვლილი დიდი სახელოვანი გზისა – მისი რწმენისა და სასოებისა... მრავალი უძვირფასესი საგანძური ჩაკარგულია ჩვენი ქვეყნის ძნელბედობის ისტორიაში... ბევრი ცეცხლს დაუწვავს, ბევრი წყალს წაუღია... ჯვარი ვაზისა კი გადარჩა... სხვანაირად წარმოუდგენელიც იყო... იგი ხომ საქართველოს მფარველია“ (1,4).

ვაზის სემანტიკა ნათლადაა გაცხადებული როგორც ძველი აღთქმის წიგნებში, ისე ახალ აღთქმაში. ეზრა წერს: „ყველა მცენარეთაგან უფალმა ვაზის ყლორტი ამოირჩია... „ვაზი საზარებისეული სწავლების სიმბოლოა, მისტიკოსებისათვის კი მისი სახება უფლისადმი სიყვარულის გამოხატულებაა, რაც ადამიანის გულს სიხარულით აღავსებს“ (2,25).

„ნეფთალემი – ამოფეთქილი ლერწი, რომელიც თავისი ნაყოფით მშვენიერებას აფრქვევს“ (შესაქმე, 49,21). წმიდა იპოლიტე რომაელი ამბობს, რომ „სულიერი ვენახი მაცხოვარია, რტოები და ლერწები არიან მორწმუნე ადამიანები, მტევნები – მოწამეები, ხოლო ვენახზე მირგული სარები უფლის ვნებას მოასწავებს. მკრეფავები ანგელოზები არიან, გოდრები, რომლებშიც ყურძენს ყრიან – მოციქულები, საწნახელი – ეკლესია, ხოლო ღვინო – ძალი სულიწმიდისა“ (3,314).

ჯვარი და ვენახი ჯვარცმული ღმერთის სიმბოლოა, ხოლო ჯვარი ვაზისა არის ხსნა ქართველი ერისა. ახალ აღთქმაში „ვენახი ჭეშმარიტი“ რომელმან გამოიღო მტევანი სიტკბოებისა არის უფალი ჩვენი იესო ქრისტე (იოანე, 15,1), „მე ვარ ვენახი და თქვენ რტონი“ (იოანე 15,5) ბრძანებს უფალი; იგი ჩვენი ცხოვრებისთვის დაიწურა ჯვარზე, როგორც მტევანი.

ამასთან, ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში ვაზი მხოლოდ მაცხოვრის სიმბოლო როდია, ასევე გვხვდება დედა ღმრთისასთან მიმართებაშიც. 864 წლის სინური

მრავალთავის ერთერთ საგალობელში ასეთი მიმართვაა ღმრთისმშობლისადმი: „გისაროდენ, მიმადლებულო, ვენახო მარადის შუენიერო, რომელი ახარებ სულთა, რომელნი შენ გადიდებენ... „(4,6). ანალოგიურ მიმართვას ვხვდებით პარაკლიტონში: „ძუელი შჯული მოგასწავებს ქალწულო წმიდაო, და ახალი აღგიარებს ღვთისმშობლად უსძლოო“, რამეთუ „კიბე ზეცისაი“ შენ ხარ ღვთისმშობელო და „რქა ვენახისა საუფლოისა, რომელმან გამოიღო ტევანი, მადიდებელი ცხოვრებისა ღვინისა“ (5). ჟამნებში ღმრთისმშობლის საგალობელშიც შემდეგია გადმოცემული: „ღვთისმშობელო ქალწულო შენ ხარ ვენახი ჭემმარიტი, რომელმან გამოიღე ტევანი ცხოვრებისა, შენ გვედრებით მიმადლებულო, მოციქულთა თანა, მეოხ-გვეყავ ცხოვრებისათვის სულთა ჩვენთასა“ (6). დემეტრე მეფეც ხომ ასეთ იამბიკოს უძღვნის ღმრთისმშობელს:

„შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყვავებული,
 მორჩი კეთილი, ედემში დანერგული,
 ალვა სულნელი, სამოთხით გამოსრული,
 ღმერთმა შეგამკო, ვერავინ გჯობს ქებული
 და თავით თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“.

ქართულ ტაძართა ფასადებზე სიცოცხლის ხეს საროზე ატმასნული ვაზი განასახიერებს. ამის ნათელი მაგალითებია სვეტიცხოვლის, სამთავისის, ანანურის და სხვათა ფასადები.

ამრიგად, ვაზი ღრმად ქრისტიანული სახე-სიმბოლოა როგორც მაცხოვრისა, ისე დედა ღმრთისასი. შემთხვევითი არაა, რომ ქართლის ემბაზად წოდებული წმიდანინო სწორედ ვაზის რტოებისგან შექმნის ჯვარს, რითაც ხდება ქართველთა საბოლოოდ მოქცევა ქრისტეს რჯულზე და ღმრთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანაში მისსავე სიმბოლოდ სახელდებულ ვაზის ჯვრით ქადაგებს ქრისტიანულ სარწმუნოებას.

ქართულ წერილობით წყაროებში წმიდა ნინოს ვაზის ჯვრის წარმომავლობის შესახებ ორი ვერსია არსებობს. XII საუკუნით დათარიღებული წმიდა ნინოს ცხოვრების არსენ ბერის მეტაფრასული ვერსიის მიხედვით, კაბადოკიელ ქალწულს, წმიდა ნინოს იერუსალიმში ყოფნისას „ძილსა შინა“ გამოეცხადა ღმრთისმშობელი და საქართველოში ქრისტიანობის საქადებლად გადასცა თავისი ხელით ვაზისგან დამზადებული ჯვარი, რათა „ამით ნიშითა სძლო ყოველთა მანქანებითა ეშმაკისათა და წარგემართოს ქადაგება შენი, და თანაშემწეგეყო და არა დაგიტეო შენ“ (7,17) მეორე ვერსია დაცულია X საუკუნით დათარიღებულ „მოქცევაი ქართლისაიში“. ამ ვერსიის მიხედვით, მცხეთაში ჩასული წმიდა ნინო სამი წლის განმავლობაში ლოცულობდა მაცხოვრებელში და სწორედ ამ დროს თვითონ „შექმნა სახე ჯუარისაი, ნასხლავისაი“ და თავისი თმებით შეკრა (8,84).

ქართული წყაროების მიხედვით, წმიდა ნინო ვაზის ჯვრის საშუალებით ახდენდა სასწაულებს. ამ ჯვრით განკურნა მან უკურნებელი სენით დაავადებული ნანა დედოფალი: „და მოიღო ჯუარი იგი, რომელი აქუნდა, შეახო თავსა, ფერხთი და მხართა ჯუარის სახე, და მეყსეულად განიკურნა, და აღდგა განცოცხლებული“ (9,104). ამავე ჯვრის მეშვეობით წმიდა ნინომ განკურნა აგრეთვე მირიან მეფის ნათესავი მოგვთუხუცესი ხუარა (9,108) და რაც მთავარია, ვაზის მეშვეობით წმიდანმა მოაქცია ქართლის სამეფო (9,102). ქართული წყარო ჯვარი ვაზისას ძალას შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „და გამოაჩინა ჯუარი იგი ნასხლევისა, და მით იქმო-

და საკვირველებათა დიდთა, რამეთუ განრღუეულნი განკურნის თვინიერ წამლისა, შეხებითა ჯუარისათა.“

მირიან მეფის მიერ მცხეთის ჯვრის აღმართვის შემდეგ „ჯუარი იგი ვაზისაი, რომელ მიოლო წმიდამან ნინო ხელისაგან ყოვლად წმიდისა ღმრთის-მშობელისა,“ ჩაუსვამთ „ჯვარსა მას შინა, რომელ დაასუენეს ჯუარსა პატიოსანსა“ (7,75).

ქართული წყაროების მიხედვით, სულ ბოლოს ჯვარი ვაზისას ვხვდებით „ქართლის ცხოვრების“ შემდეგ ეპიზოდში: გარდაცვალების წინ წმიდა ნინომ ჯვარი ვაზისა მირიან მეფეს გადასცა. ეს უკანასკნელი ასევე გარდაცვალების წინ მოუხმობს შვილს – ბაქარს, მოატანინებს წმიდა ნინოს ჯვარს, „რომელი პირველთაგან აქუნდა,“ მასზე დაკიდებს სამეფო გვირგვინს და ასე ნინოს ჯვრით მადლმოსილი გვირგვინით უფლისწულს მეფედ აკურთხებს (9,130).

ამის შემდეგ ქართული წყაროები დუმან ჯვარი ვაზისას ადგილსამყოფელის შესახებ. თუმცა, არსებობს რამდენიმე ვერსია. პირველის მიხედვით, იგი სვეტიცხოვლის საკათედრო ტაძარში იყო დაბრძანებული (ეს წყარო ერთერთ საეკლესიო გადმოცემაში გვხვდება), ამ ვერსიას არ იზიარებენ თანამედროვე მკვლევარები ე. ბუბულაშვილი (10,212) და ქ. ასათიანი (11,35).

უკვე XVIII-XIX საუკუნეებში ქართული წყაროები კვლავაც უბრუნდებიან ქართველთა ეროვნულ სიწმიდეს – ჯვარი ვაზისას. როცა მას უკვე რუსეთში მოგზაურობა გადახდა თავს, მაგრამ ამ პერიოდის წყაროთა განხილვა ჩვენი მოხსენების ფარგლებს სცილდება, ამიტომ მას ქვემოთ ზოგადად შევეხებით.

არსებულ, ასე ვთქვათ, სანდო და უტყუარსა, თუ მცდარ ფაქტებზე დაყრდნობით ე. ბუბულაშვილი შემდეგს აღნიშნავს: „წმ. ნინოს ჯვარი მცხეთაში 544 წლამდე ყოფილა დასვენებული. ამის შემდეგ ჯვრის შესახებ ქართული წყაროები არანაირ ცნობებს არ გვაწვდიან. XIX საუკუნის 60-იან წლებში საეკლესიო ისტორიის ცნობილი მკვლევარი პ. იოსელიანი სომხურ წყაროებზე დაყრდნობით გადმოგვცემს ვაზის ჯვრის შემდგომ ისტორიას“ (10,212).

ვიდრე ჩემს შეხედულებებს გადმოვცემდე, ბუნებრივია, უნდა გადავხედო იმ სომხურ ისტორიულ წყაროებს, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ჯვარი ვაზისა საუკუნეების მანძილზე სომხეთის ეკლესია-მონასტრებში იყო დაბრძანებული დაცვის მიზნით. თუმცა, აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ მათი აქ კონსტატირება უმართებულო იქნებოდა, თუ მათ კრიტიკული კუთხით არ მივუდგებოდით.

პ. იოსელიანი სომხურ წყაროებზე დაყრდნობით შემდეგნაირად გადმოგვცემს ჯვარი ვაზისას შემდგომ ისტორიას. მეცნიერის მიერ შეკრებილი მასალიდან ჩანს, რომ ჯვარი ერთხანს წმიდა მოწამე შუშანიკის კუთვნილება ყოფილა, სიკვდილის წინ ეს სიწმიდე წმ. შუშანიკს გადაუცია ცურტავის მოძღვარ ანდრიასათვის. ამ უკანასკნელს ცეცხლთაყვანისმცემელთა შიშით ვერ მოუხერხებია მისი მცხეთაში დაბრუნება და იგი ტარონში წაუსვენებია და წმ. ლაზარს ტაძარში საიმედოდ შეუნახავთ. აქედან ქართული სიწმიდე სპერში მოხვედრილა, სადაც კარგა ხანს იმყოფებოდა. შემდგომ სომეხთა ერისთავს გრიგოლ მამიკონიანს იგი კაპუეტის, ანუ ლურჯ ციხეში გადაუსვენებია. აქედან ჯვარი ვანადადში გადაუტანიათ. სომეხთა და ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ (608 წ.) სომეხთა კათოლიკოსმა ნერსე III-მ წმ. ნინოს ჯვარი ალთამარში გადააბრძანა. აქედან ჯვარი ისევ ქალაქ ვანადადში დაუბრუნებიათ. ერთხანს იგი ყარსშიც ყოფილა გადამალული. შემდეგ კი, არაბთა შემოსევის გამო, ქალაქ ანისში დაასვენეს. სომხური წყაროების მიხედვით, წმიდა ნინოს ჯვარი მცხეთაში 175 წელი ყოფილა, კაპოეტის ციხესა და

ვანანდში – 459 წელი, ყარსში – 146 წელი, ხოლო მისი მცხეთიდან გატანიდან, ვიდრე ანისამდე განვლო 798 წელმა, ანისში ჯვარი 142 წელი იყო დასვენებული. სომხურ წყაროებზე დაყრდნობით, პ. იოსელიანი წერს, რომ სომხურ ეკლესიას ანისში ჯვრის დაბრძანების დღეს მისი ხსენება დაუწესებია. სომხური წყაროების ცნობით, ანისში ჯვარი ვაზისა თითქოს, XIII საუკუნის 40-იან წლებამდე ყოფილა. 1239 წელს, როდესაც მონღოლთა სარდალ ჩარმაღანს ანისი აულია, საქართველოს მეფეს რუსუდანს და საქართველოს მღვდელმთავრებს მონღოლებისგან გამოუთხოვიათ კუთვნილი ჯვარი. უკანდაბრუნებული ჯვარი ვაზისა ქართველ მეფეებს შეუშკიათ და სვეტიცხოველში დაუსვენებიათ (12,123).

ქალაქ ანისიდან ჯვარი ვაზისას საქართველოში დაბრუნების სხვა ვერსიაც არსებობს. ქართული საეკლესიო გადმოცემით, XI საუკუნეში, როცა დავით აღმაშენებელმა ანისი გაათავისუფლა, ჯვარი საქართველოში წამოასვენეს და ისევ მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძარში დააბრძანეს.

ამრიგად, წმიდა ნინოს ჯვრის მოგზაურობის ისტორია ერთგვარად ხატმეტყველებს ამ ჯვრის მისიონერულ მოღვაწეობაზე. მისგან გადმოსული მაღლი თანაბრად ეფინებოდა ქართველსაც, სომეხსაც და სხვას, ვისაც შენება ჰქონია მასთან. მისი ცხოველმყოფელი მაღლის მომცემელი მიიღებდნენ ამ მაღლს. ცნობილია, რომ ქართველი პილიგრიმები შორ გზად მიდიოდნენ პალესტინისკენ, იერუსალიმისკენ, კონსტანტინოპოლისკენ, ათონისკენ და სხვა სიწმიდეებისკენ. რაც შეეხება, საქართველოს სიწმიდეებს ასევე მოიხილავდნენ ხოლმე სომეხი მორწმუნეები – მცხეთის ჯვარს, მანგლისს, ერუშეთს და სხვ. ის ფაქტი, რომ წმ. ნინოს ჯვარი მცხეთაში 175 წელი ყოფილა, კაპოეტის ციხესა და ვანადადში – 459 წელი, ყარსში – 146 წელი, ვიდრე ანისამდე განვლო 798 წელმა, ანისში ჯვარი 142 წელი იყო დასვენებული, იმაზე მეტყველებს, რომ საკმაოდ მოწიწებული, მოკრძალებული და ღვთისნიერი დამოკიდებულება ჰქონიათ სომხებს ქართული სიწმიდის – ჯვარი ვაზისას მიმართ. რაც უთუოდ მისასალმებელია და მისაღებია, თუმცა, ჩნდება მრავალი შეკითხვა, რომელთაც პასუხი უნდა გაეცეს.

ვიდრე ჩემს შეხედულებებს გადმოვცემდე, რამდენიმე ისტორიულ ცნობას კიდევ დავამატებდი. კერძოდ, 1850 წელს კრებულ „Безъ Кавказъ“-ის 46-ე ნომერში რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა ჯვარი ვაზისას ისტორია, რომელიც თითქმის, ანალოგიურია პ. იოსელიანის მიერ ზემოთმოტანილი ცნობებისა, მაგრამ ჩართულია რიგი ისეთი მომენტები, რომელთა გათვალისწინება წყაროთა ანალიზისას გვმართებს: მოძღვარი ანდრია ყოფილა წმ. ისააკის აღზრდილი, რომელიც გახლდათ სომხეთის პატრიარქი და წმ. შუშანიკის პაპა. მოძღვარ ანდრიას წმიდანმა გადასცა ეს ჯვარი სხვა სიწმიდეებთან და საეკლესიო ჭურჭელთან ერთად, რომელნიც გახლდათ მცხეთის ეკლესიის საკუთრება და გაემართა სპერის ოლქში, როდესაც შეიტყო წმ. შუშანიკის მარტვილეობრივი აღსასრული, მხოლოდ ამის შემდეგ მიემგზავრება კაპუეტისკენ, ანუ სომხეთისკენ. შემდეგ თხრობა ანალოგიურია იმისა, რასაც პ. იოსელიანი გადმოგვცემს, თუმცა, არის საყურადღებო მომენტი ჯვარი ვაზისას შემდგომ ისტორიასთან დაკავშირებით. სომეხი არქიმანდრიტი შემდეგს წერს: „ წმ. ნინოს ჯვარი იმყოფებოდა მცხეთაში 175 წელი, კაპუეტის ციხე-სიმაგრეში, ვანადადში და წმ. ჯვრის (იგულისხმება ხაჩი-ვანკი, რომელიც სომხებმა სპეციალურად აუგეს წმ. ნინოს ჯვარს. ლ.ო) 459წელი, ქალაქ ყარსში 146 წელი, ხოლო ანისში 142 წელი, იქამდე ვიდრე ეს ქალაქი თათრებმა არ დაიპყრეს და რა მოხდა მის

თავს შემდგომ ამ დიდებულების თავს, დიდება და სამარადისო თაყვანისცემა მისი არს და იყოს – ჩემთვის უცნობია „(13,51).

ტექსტს თან ერთვის ამ ჯვრის მიერ ჩადენილი სასწაულებიც და ბოლოში ახლავს რედაქტორის შენიშვნა მეტი უტყუარობის მიზნით, რომ აღნიშნული ინფორმაცია გადმოთარგმნილიაო 300 წლის წინ შექმნილი სომხური ხელნაწერი სვინაქსარიდან მთარგმნელ არქიმანდრიტ კარაპეტ შაჰნაზარიანის მიერ, რომელიც კარგად ფლობდა როგორც სომხურ, ისე რუსულ ენებსა და სხვა წყაროებსაცო (13, 50-51).

ამრიგად, სომხურ წყაროებზე დაფუძნებული პ. იოსელიანის მიერ უკრიტიკოდ მიღებული და გაზიარებული ცნობა ჯვარი ვაზისას ხანგრძლივი მოგზაურობის შესახებ, ფართოდ იქნა გავრცელებული ქართველ მკვლევართა მიერ. თუმცა, ე. ბუბულაშვილი ცდილობს ამ წყაროებს ისტორიკოსის თვალთ შეხედოს, მაგრამ მისი ნაშრომი „საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები“ ზოგადი ხასიათისაა და იგიც ფაქტობრივად, პ. იოსელიანის მიერ შეკრებილი ფაქტების კონსტატირებას ახდენს. თუმცა, შენიშნავს, რომ „უკანასკნელ პერიოდში პ. იოსელიანის აღნიშნული ცნობის მიმართ მკვლევარმა ქ. ასათიანმა გამოთქვა საინტერესო კრიტიკული შენიშვნა. მან კრიტიკულად განიხილა ყველა ის სომხური წყარო, რომელსაც პ. იოსელიანი თავის შრომაში იყენებს და დაასკვნა, რომ სომხურ წერილობით წყაროებში ზუსტი ცნობები არაა დაცული წმ. ნინოს ვაზის ჯვრის შესახებ“ (10,214).

ქ. ასათიანი ცდილობს ღრმად ჩაწვდეს სომხურ ისტორიულ წყაროებს, განსხვავებით პ. იოსელიანისგან, რომელიც სომხურ ენას არ ფლობდა და ეყრდნობოდა მ. ბროსეს ნაშრომს (11,40). იგი კრიტიკულად განიხილავს სომეხი ისტორიკოსის მიქაელ ჩამჩიანის თხრობას, რომელიც თავის ძირითად წყაროდ იყენებს აპარონ ვანანდეს, ვარდან არეველცის და ვანაკან ვარდაპეტს. მეცნიერის აზრით, სომეხ ისტორიკოსს მიქაელ ჩამჩიანს თავმოყრილი აქვს სხვადასხვა ჯვრის შესახებ სომხურ წყაროებში გაბნეული თხრობები (ჰაცუნიაცის, ციციერნის, სიუნიაცის, ვარაგის, აბარანის...), რომელთაგან ორი მის ქართულ წარმოშობაზე ან საქართველოსთან კავშირზე მიუთითებს: „ჭონიაცის“, ანუ „ვარძიისა“ და „ნინოსი“.

ჩამჩიანმა ყველა არსებული სომხური წყარო შეაჯამა; დაუმატა სომხური მრავალთავებისა და სვინაქსარების მონაცემები; აღნიშნა ისიც, რომ შუშანიკი იყო მცხეთის მმართველის – ვარსქენის ცოლი; რომ ქმრის განდგომის შემდეგ დედოფალი იძულებული გახდა მცხეთიდან გამოეტანა წმ. ნინოს ჯვარი და სხვა სიწმინდეები; ბერ ანდრიას ჩააბარა, რომელიც დედოფლის გავარში – ტარონში უნდა გამგზავრებულიყო, მაგრამ არეულობის შედეგად დანიშნულების ადგილამდე ვერ ჩააღწია და სპერში დარჩა.

უკვე ცნობილ ინფორმაციას ჩამჩიანმა დაურთო ისიც, რომ მოგვიანებით, უკვე ტარონში ყოფნისას, ჯვრის მოსაპოვებლად ბერძნებმა გამოილაშქრეს, მაგრამ დამარცხდნენ, თანაც ისე, რომ სომეხთა ლაშქარმა ბერძენი მხედართმთავარი ტყვედაც კი ჩაიგდო (11,38).

ასევე არსებულ სომხურ წყაროებს ეხმიანება ლ. მელიქსეთ-ბეკის ნაშრომი „ნინოს ჯვრის ისტორია“. იგი წერს, „განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს „ნინოს ჯვრის ისტორია“, ანუ მცხეთის ჯვრისა, რომელსაც პირველად სამეცნიერო ლიტერატურაში მოიხსენიებს ლ. ალიშანი, მან 1890 წელს დაწერა ნაშრომი „ნინოს (ნუნეს) ჯვრის ისტორიაზე“ თვენში. შემდეგ მას დაეყრდნო ნ. მარი (1905) და გამოთქვა აზრი, რომ ეს ლიტერატურული ძეგლი „წმ. ნინოს ჯვრის ისტორია“ მთელი და-

მაჯერებლობით ქალკედონური წარმოშობისაა. სხვა ადგილას ამ ძეგლს ნ. მარი მოიხსენიებს როგორც „ლეგენდარულ სომხურ თხრობას „ქართველთა განმანათლებლის წმიდა ნინოს ჯვრის ისტორიაზე“ (14, 60).

როგორც ლ.მელიქსეთ-ბეკი აღნიშნავს, „ნინოს ჯვრის ისტორია“, როგორც ძველი სომხური ლიტერატურის ძეგლი ჩვენამდე შემორჩა, მხოლოდ უნიკალური ხელნაწერიდან, იერუსალიმის სომხური საპატრიარქოს მონასტრის წმიდა იაკობის ბიბლიოთეკიდან, წარმოადგენს კრებულს, შესრულებულს ეტრატზე, ნომრით 1731, უთარილოა. ტექსტი მოგვაგონებს მოვსეს ხორენაცის „სომხეთის ისტორიის“ მეორე წიგნის 86-ე თავს“ (14, 60).

აღნიშნულ ლიტერატურულ ძეგლს როგორც აღვნიშნეთ, „ნინოს ჯვრის ისტორია“ ჰქვია. მე მის შინაარსს აღარ მოვყვები. ტექსტი გამოცემულია როგორც ქართულ, ისევე რუსულ ენებზე. მოვიტან საგულისხმო ციტატებს. ჯერ მოკლედ მოგითხრობთ მის შინაარსზე, რომელიც ყველასათვის ცნობილია: თავიდან საუბარია წმ. ნინოს (ნუნეს) ქართლში შემოსვლაზე, მცხეთაში ყოფნაზე, სასწაულებრივ განკურნებებზე როგორც ნანა დედოფლისა, ისე სხვათა, არმაზის კერპის დამხობაზე, რომელიც შორიდანაც კარგად სახილველი იყო და ერთ დროს საკუთარი სახლებიდანაც კი, თაყვანსცემდნენ. კერპის განადგურების შემდეგ ქალაქის დიდებულები აღდგნენ ნუნეს წინააღმდეგ, რადგან არ იცოდნენ ვისთვის ეცათ თაყვანი. მაშინ წმ. ნინომ კერპის ნაცვლად მიუთითა მათ ქრისტეს ჯვრის გამოსახულებაზე. შექმნეს და აღმართეს ჯვარი ქალაქის აღმოსავლეთით მდებარე ბორცვზე, რომელსაც პატარა მდინარე გამოჰყოფდა. განთიადისას თითოეული სახლის სახურავიდან კვლავინდებურად ყველამ თაყვანი სცეს მას და შემდეგ თხრობა ამ ჯვრის სასწაულს უკავშირდება (14, 63).

ამრიგად, მოცემული ისტორიული ფაქტების კონსტატირება, ახლა უკვე შესაძლებლობას მაძლევს, რათა გავაანალიზო თითოეული და გარკვეული დასკვნებიც გამოვიტანო. მე არ შევეხები სომხური წყაროების ენობრივ-ტექსტობრივ ანალიზს, ეს ჩემი კომპეტენციის ფარგლებს სცილდება (აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ ამ მხრივ ზემოთმოხსენიებული ქ. ასათიანის ნაშრომი მეტად საგულისხმოა). მოტანილი ისტორიული წყაროების კრიტიკული კუთხით შეხედვა და ანალიზი ცხადყოფს, რომ ძველი მწერლების ნაშრომები უკრიტიკოდ და გაუაზრებლად არ უნდა მივიღოთ და სიღრმისეულად უნდა იქნეს გაანალიზებული და განხილული.

მცირე ფორმატის სტატიაში ძნელია ვრცლად შევეხოთ მათ, მაგრამ უზუსტობები იმდენად აშკარაა, რომ შეუიარაღებელი თვალითაც აშკარად ვლინდება და ცხადდება.

ფაქტია, რომ ქართული ისტორიული წყაროები დუმან რამდენიმე საუკუნის მანძილზე წმიდა ნინოს ვაზით ნასხლავი ჯვრის ადგილსამყოფელის შესახებ. იქნებ იმიტომაც, რომ a priori-ა, მათ იციან, რომ იგი მცხეთის რომელიმე ეკლესიაში (სვეტიცხოველს იმიტომ არ ვიხსენიებ, რომ მელქისედეკ კათოლიკოსის XI საუკუნის მცხეთის საბუთში ეს ჯვარი არ იხსენიება) იყო საიმედოდ დაცული. შესაძლოა, დუმილი ყოველთვის არ ნიშნავს არცოდნას, მდუმარება კი, ამ სიწმიდის შესახებ იქნებ უფრო მეტს იტევდა, ვიდრე ერთად აღებული რამდენიმე ვრცელტომიანი ფოლიანტი? როდესაც გაჩნდა საჭიროება წმიდა ნინოს ვაზის ჯვრის დაცვისა, ცნობილია, რომ იგი ჯერ გერგეტის სამებაში გახიზნეს, შემდეგ კი, ანანურის ღმრთისმშობლის სახელობის ეკლესიაში. თუ ამ შემთხვევაში ქართული წყაროები

გადმოგვცემენ ჯვრის გადაბრძანებას დაცვის მიზნით, მაშ რატომ არის ამხელა სიცარიელე VI-XI ან XIII საუკუნეებს შორის?

მივუბრუნდეთ პირველ ფაქტს, მ. ჩამჩიანი საერთოდ არ იცნობს V საუკუნის ქართლის პოლიტიკურ წყობილებასა და გეოგრაფიულ მხარეებს. იგი ვარსკენ პიტიახშს მცხეთის მმართველად იხსენიებს, რაც აშკარად უმართებულოა და უზუსტობაა.

თუნდაც ერთი ფაქტი, იაკობ ცურტაველი თავის თხზულებაში მოგვითხრობს, რომ, როდესაც წმ. შუშანიკი წამოვიდა სასახლიდან თან წამოიღო ევანგელე და წმინდანთა ცხოვრების წიგნები, თუ წმ. შუშანიკს ექნებოდა ჯვარი ვაზისა, იაკობი ხომ მოიხსენიებდა? ასევე არაფერია ამ ჯვრის შესახებ ნათქვამი წმ. შუშანიკის ცხოვრების სომხურ ვერსიაში.

თუმცა, ერთგან ასეთი ფაქტი გვხვდება, როდესაც სიკვდილის პირას მისული დედოფლის მოსანახულებლად მისულა ჯოჯიკი „მძღავრ შე-ხოლო-ვიდა და თაყუანის სცა პატიოსანსა ჯუარსა“, სომხურ ვარიანტში ჯვრის ნაცვლად „ნიში“ წერია (11,44). ეს ფაქტი, რასაკვირველია, არ გვაძლევს იმის მტკიცების საშუალებას, რომ მოხსენიებული ჯვარი დანამდვილებით ჯვარი ვაზისაა და საერთოდაც, ბუნებრივია, ღმრთისმორწმუნე და მისთვის წამებულ დედოფალს ჯვარი ჰქონოდა სენაკში და მას ლოგიკურია, რომ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მიანიჭებდნენ, მაგრამ ის რომ წმიდა ნინოს ჯვარი ყოფილიყო ავტორი უსათუოდ აღნიშნავდა.

ე. ბუბულაშვილი წყაროებზე დაყრდნობით წერს, რომ ჯვარი მცხეთაში 544 წლამდე იყო დაბრძანებული. საინტერესოა, როგორ მოხვდა V საუკუნის მეორე ნახევარში მოღვაწე დედოფლის საკუთრებაში ჯვარი ვაზისა? თანაც როგორც „Вещь Кавказ“ -ში მოტანილი ცნობიდან ჩანს, ბერმა ანდრია დაიცადა, ვიდრე არ აღესრულა დედოფალი (ეს კი 484 წლის 17 ოქტომბერს მოხდა) და მხოლოდ ამის შემდეგ გააქვს ჯვარი საქართველოს ფარგლებს გარეთ. ასე, რომ აქ აშკარა ქრონოლოგიური უზუსტობაა.

ასევე ლ. მელიქსეთ-ბეკის მიერ გამოქვეყნებულ მოვსეს ხორენაცის ნაშრომში „წმ. ნინოს ჯვრის ისტორია“-ში მოთხრობილია, რომ არმაზის კერპის დამსხვრევის შემდეგ აღმართეს წმ. ნინოს ჯვარი, ანუ აქ იგულისხმება ჯვარი ვაზისა და იგი შორიდან აშკარად სახილველი იყო და მცხეთის მოქალაქეები (მცხოვრებნი) სახლის სახურავებიდან სცემდნენ თაყვანს, იმდენად აშკარად იდგა შორიდან აღსაქმელად. პ. იოსელიანის ცნობით, ჯვარი ვაზისა სიმალლით 1, 1/4, ხოლო სიგანით 3/4 არშინი იყო (13,120). ამდენად, რასაკვირველია, ჯვარი ვაზისა თავისი ზომებით მაღალ ბორცვზე დასადგამი და შორიდან ნათლად სახილველი ვერ იქნებოდა. ასე რომ, ვფიქრობ, ნაშრომში თხრობა ჯვარი ვაზისაზე კი არა, სხვა ჯვარზე უნდა იყოს.

ცნობილი ფაქტია, რომ წმიდა ნინოს ჯვრით აკურთხა წმ. მირიან მეფემ თავისი ძე. მეფედკურთხევა, ანუ კორონაცია ისეთი აქტუალური თემაა შუა საუკუნეების მონარქიული ქვეყნებისათვის, რომ მას ხშირად ასახავენ ტაძართა მოხატულობებში ქრისტეს ცხოვრების, ღმრთისმშობლისა და წმიდანების გვერდით, რაც მისი როლის ზეაღმატებულობაზე მიგვითითებს. ამდენად, „ქართლის ცხოვრება“ ამ მხრივ მეტად საინტერესო ცნობას გვაწვდის, ქრისტიანულ სახელმწიფოში მეფედ კურთხევის რიტუალის შესახებ. ფაქტი, მამის მიერ მეფედ კურთხევის ანალოგი კაროლინგების სამეფოში კარლოს ღიღის მიერ თავისი ძის კურთხევაა, ხოლო სა-

ქართველოში ამის ნიმუშია გიორგი III-ის მიერ თავისი ასულის თამარის მეფედ კურთხევა.

ამრიგად, წმიდა ნინოს ჯვარს, რასაკვირველია, ისეთივე საკრალური მნიშვნელობა აქვს, როგორც გოლგოთის ან ბოლნურ ჯვრებს და ბუნებრივია, ამ ეროვნულ სიწმიდეს ქართველი ერი საგანგებოდ შეინახავდა და დაიცავდა, თუ მართლა მის ქვეყნიდან გაბრძანებაზეა საუბარი, რომელიმე მემკვიდრის მანაც არ დაავიწყდებოდა.

თანაც, როგორც ზემოთ „Весь Кавказ“ –ში მოთხრობილიდან ჩანს, XVI საუკუნის სომეხმა არქიმანდრიტმა არც იცის რა ბედი ეწია იმ ჯვარს, რომელსაც თავიანთს ცემდნენ სომეხი მორწმუნეები მთელი რვა საუკუნის განმავლობაში და რომელიც ქართველთა ერთერთი უდიდესი ეროვნული სიწმიდე იყო, არადა ისტორიული წყაროები, როგორც აღვნიშნეთ, ჯვრის სომხეთიდან გამობრძანების ორ ვერსიაზე გადმოგვცემენ: ერთის მიხედვით, XI საუკუნე და მეორის XIII საუკუნეზე. თუ მართლაც, წმიდა ნინოს ჯვარში ჯვარი ვაზისას გულისხმობდნენ, მაშინ XVI საუკუნეში რატომ უნდა ყოფილიყო ამ ჯვრის ბედი უცნობი სომეხთათვის? რადგან იგი, თუ სომხურ წყაროებს დავეყრდნობით, ამ დროისთვის საქართველოში საიმედოდ იყო დაცული.

ფაქტობრივად, რვა საუკუნე „იმყოფებოდა“ ჯვარი ვაზისა, თუ სომხურ წყაროებს დავეყრდნობით, დაცული სომეხთა ეკლესია-მონასტრებში. ვფიქრობ, ასეთ ფაქტებს უტყუარობა და სანდოობა რომ მივანიჭოთ, ქართული ისტორიული წყაროებიც უნდა მოვიშველიოთ, მაგრამ სამწუხაროდ, ასეთი არაფერი გაგვაჩნია. რალაც ცნობა მაინც გაიჟღერებდა ქართველ მემკვიდრეებთან, მსგავს ფაქტს რომ ჰქონოდა ადგილი.

ამდენად, ყოველივე ზემოთმოხსენიებული გვაძლევს იმის მიზეზს, სათქმელად, რომ ჯვარი ვაზისა, ვიდრე XIV საუკუნემდე მცხეთაში, თუ სვეტიცხოველში არა ან სამთავროში ან რომელიმე ეკლესია-მონასტერში საიმედოდ იყო დაცული და როგორც აღვნიშნეთ, XIV საუკუნეში უკვე ჯერ გერგეტის სამებაში, შემდეგ ანანურში გადააბრძანეს.

რაც შეეხება სომხურ წყაროებს, რასაკვირველია, ძნელია დაბეჯითებით კატეგორიულად უარვყოთ მოტანილი ცნობები, შესაძლოა, გადაჭარბებასაც აქვს ადგილი, მაგრამ ვფიქრობ, აქ სხვა რომელიმე ქართულ ჯვარზეა საუბარი, რომელიც წმიდა ნინოს სახელს უკავშირდებოდა და ზომებითაც დიდი უნდა ყოფილიყო. რაც შეეხება, ჯვარი ვაზისას, იგი საქართველოში იყო საიმედოდ დაცვნილი და მისი-ონერულ მოგზაურობას გაცილებით გვიან იწყებს, როცა მას რუსეთში გადააბრძანებენ და საქართველოში თუ რა მღელვარება მოჰყვა ჯვარი ვაზისას „დაკარგვას“, ამას უკვე ქართული ისტორიული წყაროები არ მალავენ და მისი საქართველოში ჩამობრძანებაც მეტად სახისმეტყველურად არის აღწერილი იმ რიტუალის გადმოცემით, რომლითაც ქართველი საზოგადოება: არისტოკრატია, სასულიერო იერარქები და პირები და მრევლი შეეგება მათ და სამწუხაროდ, ამ ჯვრის თბილისის სიონში გადმობრძანების მეორე დღეს, რუსეთის ამ „კეთილმოზილურ შესტს“ ქვეყნის ანექსია მოჰყვა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქის ილია II ეპისტოლე, „ჯვარი ვაზისა“ № 1, 1978.
2. არქიმანდრიტი რაფაელი, ხატი „საქართველოს ეკლესიის დიდება“, „ჯვარი ვაზისა“ № 2, 1992.
3. წმ. იპოლიტე რომაელი, ისააკისა და იაკობის კურთხევის შესახებ, საღვთისმეტყველო კრებული, № 3, თბ., 1987.
4. გრიგოლ ნეოკესარიელი, „ხარებისათვის“, სინური მრავალთავი, თბ., 1959.
5. პარაკლიტონი, გალობა სერობისა ხმა 3.
6. ჟამნი. მე-3 ჟამნზე გალობა ღმრთისმშობლისა.
7. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. III, თბ., 1971.
8. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, თბ., 1963.
9. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძველი ხელნაწერის მიხედვით, ტ. I, თბ., 1955.
10. ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სიწმიდეები, თბ., 2007.
11. ქ. ასათიანი, ვაზის ჯვრის ისტორიიდან, „საქართველოს სიძველენი“ № 4-5, 2003.
12. Иоселиани, Описание древностей города Тифлиса, Тифлисъ, 1866.
13. Весь Кавказъ, 1850.
14. Л.Меликсет-Бек, История креста Нины (К проблеме Моисея Хоренского), „Известия“ № 9 (14), Ереван, 1941.

Lali Osepashvili

From history of Cross of Vine, in the view of Georgian and Armenian historic sources

Summary

Numbers of hollies regarding Saint Nino reached to us, of which Saint Nino's Cross made of vine trim is worth to be mentioned. If we look through Georgian historical sources on Saint Nino's cross, there is such situation (there are two versions, according to the first, Mother of God gave „in the sleep“ the cross made of vine to St. Nino, while according to the second version, St. Nino herself tied the cross with vine branches by her hair and made miracles with it), before her death she gave the cross to King Mirian who crowned his son – Bakari with this very cross before his death. After it in Georgian historical sources there are conflict of ideas, according to one version, the cross was in Svetitskhoveli Cathedral Temple, according to another, it was on Mtskheta Mountain.

Saint Nino's Cross remained in Mtskheta until 544, but after it Georgian sources do not speak about where it had been until 1800. But we have data obtained in Armenian historic sources according to which Georgians national sacred cross had been in the neighbor country for eight centuries.

According to research St. Nino's cross or cross of vine was safely protected during the centuries, before 1800. After this period it was been take out in Russia. What about armenian sources, in my opinion, don't implicate St. Nino's cross but although another cross, which was related with St. Nino's name.

პაპა ქეცაია

ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში რელიგიური ტოლერანტობა თანამედროვე ტრანსფორმირებადი საზოგადოების გამოწვევათა წინაშე

ცნობილი ფრანგი მოაზროვნე ჟან ფრანსუა ლიოტარი, რომელმაც 1979 წელს ფილოსოფიაში პოსტმოდერნიზმის ცნება შემოიტანა პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანთა ყოველდღიური ცხოვრების შესახებ წერდა: „რადიოში უსმენენ რეგის; კინოში ვესტერნს უყურებენ; ლანჩზე Mcdonalds-ში მიდიან, ხოლო სადილობენ ადგილობრივი სამზარეულოს რესტორნებში; ტოკიოში ფრანგულ სუნამოს ხმარობენ და რეტროს სტილის ტანსაცმელს იცმავენ ჰონკონგში.“ ეს ყოველივე თანამედროვე ტრანსფორმირებადი საზოგადოების ნიშნებია, რომელიც ცხოვრების ახალ სტილსა და ახალ სტრატეგიას წარმოშობს.

ტრანსფორმაციას განიცდის ყველა და ყველაფერი. თანამედროვე საზოგადოების ახალი გამოწვევები მტკიცუნულად აისახება მარადიული ღირებულებების მქონე ფენომენებზე, რომელთაგან გამორჩეული რელიგიაა. ნიცშეს შემდეგ („ღმერთის სიკვდილი“) დასავლურ საზოგადოებაში რელიგიური (ქრისტიანული) ეთიკა სხვადასხვაგვარი ალტერნატივებით შეიცვალა და საზოგადოება ახალი – პოსტკლასიკური ეპოქის წინაშე დააყენა, რომელსაც რელიგიის სოციოლოგიაში „პოსტსეკულარულს“ ანუ „პოსტქრისტიანულს“ უწოდებენ. რაც ადამიანისა და საზოგადოების აბსოლუტურ დესაკრალიზაციამდე მიდის. რელიგიური და ეთიკური თვალსაზრისით ძნელი წარმოსადგენია ადამიანის დაცემისა და სულიერი გადაგვარებების ამზე უფრო შორს წასვლა. ადამიანი მის მიერ ხელოვნურად შექმნილი ჰიპერრეალობის ზედაპირზე ტივივებს და ყოფიერების სიღრმეებს ერიდება. ამიტომ ჩვეულებრივი კულტურული პრაქტიკაა ტურიზმი, როგორც მოგზაურობის – რელიგიურ პლანში მომლოცველობის, რომელიც ადრე ეგზისტენციალური სიტუაციის როლს ასრულებდა და ადამიანს საკრალურთან მიახლოების საშუალებას აძლევდა, სიმულაცია. საკრალურის ტოტალური ფროფანაცია, რომელსაც გლობალიზაციური სოციოკულტურული კონტექსტი ემატება თან, პირველ რიგში, რელიგიურ ღირებულებებზე ახდენს გავლენას. ამ ღირებულებათაგან კი რელიგიური ტოლერანტობა გამორჩეულია.

ტოლერანტობაზე საუბარი მისადმი მიძღვნილ ნაშრომთა „ბუმის“ შემთხვევაში საინტერესო სადისკუსიო თემაა მით უფრო მაშინ, როდესაც საქმე რელიგიურ ტოლერანტობას შეეხება. შეიძლება ითქვას, რომ მის შესახებ ყველაფერი ითქვა და დაიწერა მაგრამ, მიუხედავად ამისა იგი კვლავ აქტუალურ პრობლემად რჩება. ავტორთა ერთი ნაწილი მასზე დიდ, შორს მიმავალ იმედებს ამყარებს, მიიჩნევს რა მას თანამედროვე საზოგადოებაში სოციალური ქცევის განმსაზღვრელ ფაქტორად. ზოგიერთი მკვლევარი ამ თემის აქტუალიზებას დასავლური მსოფლმხედველობის მზარდ გავლენას მიაწერს და მასში ე. წ. გაპიარებულ მოვლენას ხედავს. ნაწილი

კი პრობლემის სიღრმისეულ ანალიზს აძლევს უპირატესობას და მოთმინებით იკვლევს თუ რა ფენომენია იგი და „როდის და როგორ უნდა ვიყოთ ტოლერანტულნი?“ (ი. ჰაბერმასი).

ამა თუ იმ ქვეყნის ისტორიული გამოცდილების გათვალისწინებით ტოლერანტობის გაგება სხვადასხვა კულტურებში განსხვავებულია. ასე მაგალითად, ფრანგულ კულტურაში იგი ძირითადად სიტყვის თავისუფლებას უკავშირდება, ინგლისურში – ყოველგვარი პროტესტის გარეშე ნებისმიერი პიროვნების მიღების მზაობას, ჩინურში – სხვებისადმი სულგრძელობას, არაბულში – პატიებას, რუსულ კულტურაში ეს საკითხი ჯერ კიდევ ბუნდოვანებითაა მოცული. ქართულ კულტურაში მოყვასის სიყვარულია დომინანტი და ა. შ.

ზოგადად ტოლერანტობა სოციალური, კულტურული და რელიგიური ტერმინია. მას ეთანადება „შემწყნარებლობის“ ცნება, რაც უპირველესად სხვათა აზრებისა და ქცევის და ზოგადად ყოველივე განსხვავებულის შეწყნარებას ნიშნავს. ტოლერანტობა ყოველთვის პიროვნების შინაგან თავისუფლებასთანაა დაკავშირებული. იგი თავისუფალი პიროვნული აქტია, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ადამიანის ადამიანურობის განმსაზღვრელ ფაქტორადაც კი გვევლინება. იგი როგორც ადამიანის პიროვნული თვისება, უნარი სხვების არა მხოლოდ ნაკლოვანებათა, არამედ ღირსებათა მიღებასაც გულისხმობს.

ტოლერანტობა, როგორც სოციალური ფენომენი დიდ გავლენას ახდენს საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე, მის ფორმირებასა და განვითარებაზე. თანამედროვე საზოგადოებაში იგი სოციალური პოლიტიკის მნიშვნელოვან შემადგენელ ნაწილადაც კი გვევლინება. იგი როგორც თანამედროვე სოციალური პოლიტიკის სტრატეგიული მიმართულება დემოკრატიული საზოგადოების მნიშვნელოვან მონაპოვრად და მიჩნეული. ტოლერანტობის გარეშე ძნელი წარმოსადგენია თანამედროვე ღია, დემოკრატიული საზოგადოების მშენებლობა, ამიტომაც ტოლერანტული ცნობიერების ფორმირებას დიდი ყურადღება ექცევა.

ჩვეულებრივ, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ასპექტით ტერმინ ტოლერანტობას ორგვარი მნიშვნელობით მოიაზრებენ. ერთ შემთხვევაში იგი არასასურველი მოვლენების მიმართ მოთმინების პოლიტიკას ნიშნავს. ტოლერანტობის ამგვარი გაგება XIX საუკუნიდან მომდინარეობს. არასასურველ მოვლენაში ისეთი რამ იგულისხმება, რომელიც აუცილებელ აკრძალვას არ საჭიროებს, მაგრამ კონტროლსა და კორექტირებას ექვემდებარება. სახელმწიფო პოლიტიკის რანგში ტოლერანტობის ეს ტიპი XIX საუკუნის საფრანგეთში ჩამოყალიბდა კლასიკური ფრანგული რეგლამენტარიზმის პერიოდში.¹

ტოლერანტობის მეორე გაგება XX საუკუნის მოვლენაა. მასში სხვადასხვა სახის უმცირესობათა მიმართ ტოლერანტული დამოკიდებულება იგულისხმება. ასეთ ვითარებაში ტოლერანტობა იდეოლოგიის სახეს იძენს, რომელიც უმეტესწილად სხვადასხვა სახის უმცირესობებისა და უმრავლესობის ურთიერთობის მარეგულირებელი ფორმაა.

¹ მაშინ ტოლერანტული მიდგომის ობიექტი „პროსტიტუცია“ გახდა. ის ოფიციალურად აღიარებული პროფესია არ იყო, მაგრამ კონტროლისა და პროფილაქტიკის მიზნით მის მიმართ შემწყნარებლური პოზიცია იქნა გამოვლენილი. (ამ დროს გაჩნდა საფრანგეთში ე. წ. „შემწყნარების სახლები“, რომელიც ფაქტობრივად ლეგალიზებული საროსკიპოები იყო).

ტოლერანტობის შესახებ ამ მცირე ექსკურსიდან ნათლად ჩანს, რომ ტოლერანტობის ცნება მრავალი სხვადასხვა პლასტებისაგან შესდგება, რაც მისი ურთიერთგანსხვავებული ასპექტით განხილვის შესაძლებლობას იძლევა. ტოლერანტობის სხვადასხვა პლასტებს შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა რელიგიურ ტოლერანტობას ენიჭება.¹

რელიგიური ტოლერანტობის შემთხვევაში საკითხი ასეთნაირად დგას: რელიგიური ტოლერანტობა თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე რელიგიური ცნებაა თუ სამართლებრივი. სწორედ ამ პუნქტშია წინააღმდეგობა. ამ აზრით მონტესკიემ ერთმანეთისაან განასხვავა შემწყნარებლობა (ზნეობრივი ქცევა) და შეწყალების აქტი (სამართლებრივი კატეგორია). რელიგიური ტოლერანტობის ფილოსოფიური დასაბუთება მოცემულია სპინოზასთან (ეთიკურ-ონტოლოგიური) და ლოკთან (სამოქალაქო, პოლიტიკური).

ახალი დროის ევროპის ისტორიაში რელიგიური ტოლერანტობის იდეა თავის მნიშვნელობას პირველად საფრანგეთის მეფის ჰენრი IV-ის ნანტის ედიქტის შემდეგ იღებს, რომლის მიხედვით, აღიარებულ იქნა ჰუგენოტების რელიგიური აღმსარებლობა მაშინ, როდესაც ოფიციალურ რელიგიად კათოლიციზმი რჩებოდა. ნანტის ედიქტი ხანგრძლივი რელიგიური ომების შედეგი იყო. ამ დროდან მოყოლებული რელიგიურ ტოლერანტობას სამართლებრივი სახე მიეცა და შეიძლება ითქვას მასთან დაკავშირებული მთელი რიგი გაუგებრობებიც ამან გამოიწვია. ამ პრობლემის აქტუალიზება თავის დროზე რუსომ მოახდინა. მასთან მკაცრად არის გამიჯნული ტოლერანტობა, როგორც ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა და ტოლერანტობა, როგორც ხელოვნური, სამოქალაქო აქტი. რუსოს შეგონება ასეთია: არ არის საჭირო ტოლერანტობის (როგორც ბუნებრივი რელიგიის აუცილებელი ნიშნის) დადება პოლიტიკურ მატრიცაზე! მაგრამ კაცობრიობა რუსოს გზით არ წავიდა და შედეგებიც სავალალოა.

XVI და XVII საუკუნეებში ტოლერანტობა სამართლებრივ ცნებად იქცა. ხოლო დღეს კი თანამედროვე სამოქალაქო საზოგადოების ფუნდამენტურ ღირებულებას წარმოადგენს. ამ დროიდან მოყოლებული ევროპის მთავრობებმა ტოლერანტული აქტების გამოცემა დაიწყეს, რომელიც სახელმწიფო მოხელეებსა და მართლმორწმუნე მოსახლეობას რელიგიურ უმცირესობებთან ტოლერანტულ დამოკიდებულებას ავალდებულებს. ამიერიდან განსხვავებული რწმენის ადამიანებისა და მათი ადმინისტრაციული პრაქტიკის ფორმით შეწყნარების სამართლებრივი აქტები დღემდე განსაზღვრავენ ტოლერანტული დამოკიდებულების მოთხოვნას ე. წ. ჩაგრული რელიგიური უმცირესობების მიმართ.

ცნობილია, რომ რელიგია თავისი არსითა და ბუნებით ტოლერანტული ფენომენია. არატოლერანტული რელიგია ძნელი წარმოსადგენია. იგი ოდითგანვე ტო-

¹ სიტყვა „ტოლერანტობა“ XVI საუკუნეში ლათინურ და ფრანგულენოვან ლიტერატურაში დამკვიდრდა და თავიდანვე რელიგიურ-კონფესიურ განხეთქილებას დაუკავშირდა. აქედან მომდინარე მან უპირველესად სხვა რელიგიურ აღმსარებლობათა მიმართ შემწყნარებლობის მნიშვნელობა შეიძინა.

ტოლერანტობა ინგლისურ ენაში (ტოლერანსე) განიხილება როგორც ქცევის ნორმა, როგორც სიკეთე. ლათინურში კი (ტოლერაციონე) სამართლებრივი აქტია. თუმცა ამ ენაში მას რამდენიმე ურთიერთგადაამზარავი მნიშვნელობა აქვს. კერძოდ იგი ნიშნავს 1. ამტანობას, 2. შემწყნარებლობას და 3. დასაშვებ გადახრას ნორმიდან.

ლერანტობისაკენ მოუწოდებდა ადამიანს. ყველა მსოფლიო რელიგიას აქვს ტოლერანტული ბუნება. ამიტომ ტოლერანტობის სხვა ფორმებს შორის განსაკუთრებით გამორჩეული რელიგიური ტოლერანტობაა, რომელიც ტოლერანტობის უნივერსალური ფორმაა.

რელიგიური ტოლერანტობის შემთხვევაში საკითხი შემდეგში მდგომარეობს: როდის უნდა ვიყოთ ტოლერანტულნი? რელიგიური ტოლერანტობა, რომელიც ტოლერანტობის პროტოტიპად ითვლება ამავე დროს სხვაგვარად მოაზროვნეობისადმი ტოლერანტობად ზოგადდება, ამიტომ აღნიშნულ კითხვაზე პასუხი ასეთი იქნება: ტოლერანტულნი ვიყოთ არგუმენტირებულად უარყოფილი რწმენის მიმართ. იმგვარად ტოლერანტულნი, რომ ამ კოგნიტურ უარყოფას შედეგად არ მოჰყვება პრაქტიკულად გადაულახავი ანტიპათია. ი. ჰაბერმასის აზრით, ჩვენ გვჭირდება ტოლერანტობა მაშინ, როდესაც უცხო შეხედულებებისა და თვალსაზრისების მიმართ ინდიფერენტულად ვართ განწყობილნი ან საერთოდ უარყოფთ სხვათა შეხედულებებს. ტოლერანტობა ჩვენგან მოითხოვს იმას, რომ კოგნიტურ დონეზე არსებული შეუთანხმებლობა, რომელიც დაპირისპირების შეწყვეტისაკენ მიისწრაფვის, შენარჩუნდეს სოციალური ინტერაქციის სიბრტყეზე იმ მოსაზრებით, რომ იგი თანამედროვე ვითარებაში მისაღები იყოს. ამ შემთხვევაში რელიგიური ტოლერანტობის ჰაბერმასისეული ანალიზი ბოლომდე არ არის თავისუფალი სოციალური დატვირთვისაგან. ტოლერანტობის ასეთი ინტერპრეტაცია რუსოსათვის კატეგორიულად მიუღებელიც შეიძლება ყოფილიყო. მსგავს ვითარებაში ტოლერანტობა სოციალური ფუნქციის, უფრო სწორად სამოქალაქო წესრიგის მარეგულირებელი ხდება მხოლოდ და მისი ნამდვილი რელიგიური ბუნება არ ჩანს.

კიდევ უფრო მეტი სიმწვავეთ გამოიჩინა რელიგიურ შეხედულებათა შეხლის ტოლერანტობის რკალში მოქცევის საკითხი. რაც გარკვეულწილად მოვალეობაცაა, რომელიც გულისხმობს, რომ სხვას მოუსმინო და გეყოს სამართლიანობა, რომ გადაწყვიტო როდის გააკეთო გონივრული დათმობა სხვათა შეხედულებების მიმართ. ამ შემთხვევაში წინა პლანზე წამოიწევა რელიგიური ტოლერანტობის პიროვნული დონე. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ რელიგიური ტოლერანტობის სულ მცირე ორი დონე მაინც არსებობს: პიროვნული და არაპიროვნული ანუ სახელმწიფოებრივი. რელიგიური ტოლერანტობის პიროვნული დონე პიროვნებათშორის რელიგიურ ურთიერთობებს შეეხება, ხოლო არაპიროვნული დონის შემთხვევაში კი საკითხი რელიგიური ორანიზაციებისა და სხვადასხვა რელიგიური სტრუქტურების ურთიერთობებთანაა დაკავშირებული. ამ შემთხვევაში პიროვნება უკანა პლანზეა გადაწეული და კონფლიქტის მიზეზიც სწორედ ეს არის. რაც განსაკუთრებით თვალშისაცემია თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელშიც გამუდმებული ბრძოლა მიმდინარეობს სამოქალაქო და ცალკეულ პიროვნულ ღირებულებებს შორის. სახელმწიფო და სამოქალაქო ინსტიტუტები ყოველთვის ეცდებიან დიდი ლევიათანის ქაჩიკებად აქციონ ცალკეული პიროვნებები. ადამიანი დიდი მთელის რალაც უმნიშვნელო ნაწილი ხდება. ამის გამო თუ მეტაფორულად ვიტყვით „თანამედროვე საზოგადოების პოლიტიკურ კულტურაში ტოლერანტობა – მყიფე ყვავილს ემსგავსება.“ თანამედროვე დასავლური ცნობიერება რელიგიურ ტოლერანტობას (და საერთოდ, ტოლერანტობის ყველა ფორმას) მხოლოდ სოციალურ და პოლიტიკურ ქრილში განიხილავს. მისთვის რელიგიურ ტოლერანტობა იმდენად არის მნიშვნელოვანი აქსიოლოგიური კატეგორია, რამდენადაც იგი სამოქალაქო და სახელმწიფო ინტერსების სამსახურშია ჩამდგარი და საზოგადოების განვითა-

რებისა და სტაბილურობის გარანტიას იძლევა. თუმცა ტოლერანტობის მსგავსი გაგება წინააღმდეგობაშია რეალურ სინამდვილესთან, რომელიც მთელი რიგი უსამართლობებით ხასიათდება (თუნდაც ისეთი სოციალური უსამართლობით როგორც სიღარიბეა). ამასთანავე გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ საზოგადოებრივი აზრის მიერ ტოლერანტობის პრიორიტეტულ ღირებულებად აღიარების გარეშე თითქმის შეუძლებელია ცივილიზებული საზოგადოების მშენებლობა.

თანამედროვე საზოგადოებამ ტოლერანტობა წმინდა საერო ცნებად აქცია და რელიგიურ ტოლერანტობაზე საუბარი საკმაოდ ძნელი გახადა, რადგანაც ტოლერანტობა არა მარტო მოთმენაა სხვებთან მიმართებაში, არამედ მათი თანასწორობის აღიარებაცაა ამავე დროს. რაც რელიგიური ცნობიერების ფარგლებში შეუძლებელი ჩანს. ტოლერანტობის პრინციპი დაფუძნებულია ყოველგვარი განსხვავებულის პატივისცემასა და ჩემთან მიმართებაში მისი, როგორც ტოლისა და სწორის მიღებაზე. რას ნიშნავს ეს ყოველივე რელიგიური ადამიანისათვის? ნიშნავს თუა არა ეს სხვა სარწმუნოების თანასწორობის აღიარებას? მორწმუნისათვის ხომ თავისი რელიგიაა ერთადერთი სწორი და ჭეშმარიტი სარწმუნოება და შესაბამისად სხვა რელიგია ყალბია ანდა უკიდურეს შემთხვევაში სისრულით არ ფლობს ჭეშმარიტებას? რას მოგვიტანს ამ პრინციპის ბოლომდე მიყვანა? აქ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებაზეა ლაპარაკი, რომელთანაც მიმართებაში ყოველდღიური ადამიანური ცხოვრება მეორეხარისხოვანია. მორწმუნე ადამიანი ყოველთვის მზად არის, რომ რწმენის ფასი საკუთარი სიცოცხლით გადაიხადოს. იმ გამოწვევებს შორის, რომელსაც თანამედროვე საზოგადოება რელიგიურ ტოლერანტობას სთავაზობს ტოტალური პლურალიზმია. ყველა რელიგია ერთ სიბრტყეზეა განლაგებული და ადამიანს, როგორც ჰიპერმარკეტში არჩევანის დიდი თავისუფლება აქვს. ამ შემთხვევაში ძნელი სათქმელია რა ფასი აქვს რჯულთშემწყყნარებლობას? თუკი ჩემთვის სულ ერთია ნებისმიერი რელიგია? პოსტკონფესიურ საზოგადოებაში, რომლის შესახებაც თანამედროვე სოციოლოგია საუბრობს, რელიგიური ტოლერანტობა რელიგიური შინაარსისაგან დაცლილია და მხოლოდ საერო დატვირთვად აქვს (ამიტომ გაჩნდა ე. წ. პრაგმატული ტოლერანტობის ცნება). რაც რელიგიური თვალსაზრისით მიუღებელია.

რელიგიათმორის ურთიერთობათა ტოლერანტობის მთავარი სირთულე იმაში მდგომარეობს, რომ რელიგიური ადამიანისათვის, რომლისთვისაც რწმენა აბსოლუტური ღირებულების მქონეა, ძნელია იყოს ტოლერანტული მის მიმართ ვინც მის რწმენას უარყოფს. რელიგიური გრძნობებისა და რწმენის შებლაღვა მორწმუნე ადამიანისათვის პირადი შეურაცხყოფის ტოლფასია.

რელიგიური ტოლერანტობის არსი იმპლიციტურად მოიცავს არა მარტო რელიგიური სპექტრის მრავალფეროვნების, არამედ ზოგადად სამყაროს მრავალფეროვნების ცნობიერებას. მის შინაარსს რჯულთშემწყყნარებლობა შეადგენს, რომელიც სინდისის, მოყვასის სიყვარულისა და შინაგანი თავისუფლების გარეშე წარმოუდგენელია. რელიგიურ პლანში ყოველგვარი არატოლერანტული ქცევის საფუძველი ამპარტავნებაშია საძებნი. ეს ის არის რასაც მეცნიერულ ლიტერატურაში ეგოიზმი ჰქვია. თუმცა მკვლევრები არატოლერანტული ქცევის სხვა საფუძველებზეც საუბრობენ. მაგალითად 1.ფსიქობიოლოგიურზე, რომლის მიხედვით ადამიანის სტრუქტურაში არის გარკვეული შრე (ფსიქიკისა და ბიოლოგიის დონეზე), რომელიც ანტიჰუმანური ფენომენია; 2.მენტალურ-რაციონალურზე რომელიც ცნობიერების ეგოცენტრისტულ ტიპს გულისხმობს. ამ ტიპის ცნობიერებისათვის უცხოა „შენ-

თან“ დიალოგი. მას გარკვეულწილად ხელს უწყობს მეცნიერული აზროვნებაც. მონოლოგი და არა დიალოგი, ასეთია ე. წ. მონოლოგიური რაციონალიზმის ამოსავალი პრინციპი. რაც ახალი ტიპის უღმერთობაა. ამ შემთხვევაში ღმერთის ადგილს ადამიანი იკავებს. 3. რელიგიური პლურალიზმის ცნების გაუკუღმართებულ გაგებაზე, რომლის მიხედვით ჭეშმარიტება მრავალია.

ისტორიულად ტოლერანტობა რელიგიური შემწყნარებლობის სახით ევროპაში გაჩნდა, როგორც იძულებითი აუცილებლობა რეფორმაციის სახით ცნობილი მრავალრიცხოვანი რელიგიური ომების შემდეგ. მისი შედეგი მრავალკონფესიური საზოგადოების შიგნით სხვადასხვა რელიგიების შედარებით მშვიდობიანი თანაარსებობა იყო. მთავარი საკითხი გავლენის სფეროების დემარკაცია გახდა, რადგანაც საკუთარი რწმენის ჭეშმარიტება სხვისი რწმენის მცდარობის ხარჯზე საბუთდება. საჭირო გახდა კომპრომისები. ასეთ ვითარებაში რელიგიური ტოლერანტობა რელიგიების უნიფიკაციას ხომარ ნიშნავს? აბსოლუტური ჭეშმარიტების თვალსაზრისით არცერთი რელიგია არ აღიარებს სხვა რელიგიის თანასწორობას – ჭეშმარიტებას. რადგანაც ეს უკანასკნელი მისი არსებობის წესია. თუმცა ეს არ გამორიცხავს მათ მშვიდობიან თანაარსებობას. საკუთარი დოგმატიკის ფარგლებში, რადგანაც ყოველი მათგანი აბსოლუტური ჭეშმარიტების ფლობის უფლებას იტოვებს. ხოლო ჭეშმარიტება ერთია მხოლოდ. ასეთი ვითარებიდან გამოსავალი ურთიერთპატივისცემაა. რაც აუცილებელია სოციალური წესრიგის შესანარჩუნებლად. ეს იცოდა ჩვენმა წინაპარმა და ამიტომაც პატივს სცემდა სხვა სარწმუნოების მიმდევართ, მაგრამ ეს არ იყო იმ სხვა სარწმუნოების ჭეშმარიტების აღიარება. (ამიტომ ყველა რელიგიაში არსებული საუკეთესოს შეკრების მცდელობა ბანალობაა მხოლოდ და მეტი არაფერი ანდა ახალ რელიგიის შექმნის წარუმატებელი მცდელობა, რომელიც დიდი ტოლერანტობით არ გამოირჩევა მაიცდამაინც). ამ ყოველივეს ტოლერანტობის ცნება რელიგიურობის, საკრალურის სფეროდან საერო, ყოველდღიურობის სფეროში გააქვს. ჩვეულებრივ ყოველდღიურ ურთიერთობათა სფეროში არავინ არ დაობს და კამათობს მშვიდობიანი თანაარსებობისა და მეგობრული თანაცხოვრების აუცილებლობაზე. ეს არ არის ინდიფერენტობაში საკუთარ რელიგიასთან მიმართებაში. თუმცა სეკულარიზაციის პროცესი აქეთკენ მიემართება – რელიგიური ღირებულებების რელატივიზმამდე. ინდიფერენტული ადამიანისათვის ადვილია ტოლერანტად ყოფნა. ეს მისგან არანაირ ძალისხმევას არ მოითხოვს. მაგრამ მაშინ ტოლერანტულობის ცნებას ფსი ეკარგება. მისი დევალაცია ხდება. „სულერთიას“ პრინციპი აუფასურებს მას. ტოლერანტობას მაშინ აქვს ფასი, როდესაც ის სხვა ჩემთვის სულერთი არ არის. ამიტომ სეკულარიზებული ადამიანი ვერასოდეს კარგად ვერ გაუგებს მორწმუნეს. ასეთია რელიგიურობის არსი და სეკულარიზებულმა საზოგადოებამ ეს უნდა გაიგოს. ერთი შეხედვით დემოკრატიული საზოგადოება ტოლერანტობას და მის მსგავს იდეებს ეყრდნობა, მაგრამ სინამდვილეში ინდიფერენტულია ყოველგვარი განსხვავებულის მიმართ. მას ამ ყველაფრისაგან ხელები დაბანილი აქვს და გარეგნულად რელიგიის საქმეებში არ ერევა. ქმნის რწმენის თავისუფლების პირობებს. ამავე დროს ამ თავისუფლებით თავისუფალ სივრცეს უქმნის ექსტრემისტულ რელიგიურ დაჯგუფებებს გარკვეული ადგილის დასაკავებლად, საიდანაც ისინი შემდგომში სხვების „გამოჭერას“ იწყებენ. ანუ როგორც დოსტოევსკი ამბობს „აქ ყველაფერი სატანურ გრიგალებშია გახვეული.“ ეს იმას ნიშნავს, რომ დეკლარირებული პლურალიზმი და აღმსარებლობის თავისუფლება არ არის რელიგიური ტოლერანტობის მყარი

გარანტი. რელიგიური ცნობიერება სხვა კატეგორიებით ოპერირებს, რომელიც, როგორც ჩანს, სეკულარული საზოგადოებისათვის მიუწვდომელია.

თავისთავად რელიგიური ადამიანი ტოლერანტული ბუნების მატარებელია. ამიტომ ძალზე გაუგებარია რელიგიური ტოლერანტობის პრობლემად ქცევა. ამ შემთხვევაში მხედველობაში აქვთ ის ფაქტი, რომ ყველა რელიგიას უნივერსალური ჭეშმარიტების პრეტენზია აქვს. ეს მართლაც ასეა და ამაში გასაკვირი არაფერი არ უნდა იყოს, მაგრამ სულ სხვაა ცოცხალი რელიგიური ცხოვრება. თუ მსოფლიო რელიგიების ისტორიას დავაკვირდებით დავინახავთ, რომ თითქმის ყველა რელიგიაშია ადამიანის რელიგიურ უფლებათა პატივისცემა და შემწყნარებლობა. რელიგიურ ტოლერანტობას პრობლემად ხდიან ე. წ. რელიგიური თავისუფლების მქადაგებლები, რომელთათვის სულ ერთია ნებისმიერი რელიგია თუ სექტანტური დაჯგუფება. საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ რელიგიური და ღრმად მორწმუნე ადამიანები უფრო ტოლერანტულნი არიან, ვიდრე რელიგიურობისაგან შორს მდგარნი. საკვირველი სწორედ ის არის, რომ რელიგიური ტოლერანტობის მქადაგებლებად და დამცველებად სწორედ ეს უკნასკნელნი გვევლინებიან. რასაც ჭეშმარიტ მორწმუნეობასთან და ტოლერანტობასთან არვითარი საქმე არა აქვს, რადგანაც ფსევდოტოლერანტობას წარმოადგენს. რელიგიური ტოლერანტობა შორს დგას რელიგიური ინდიფერენტიზმისაგან და რელიგიური ფანატიზმისაგან. იგი მაშინ არის ღირებული, როდესაც ამა თუ იმ რელიგიის წარმომადგენელია ასეთი (ტოლერანტული). ჭეშმარიტი რელიგიური აღმსარებლობა არასოდეს არ უშლის ხელს ტოლერანტობის კულტურას. პირიქით ტოლერანტობის კულტურა მის გარეშე ძნელი წარმოსადგენია. რელიგიური ტოლერანტობის ცნების ქვეშ ჩვენში რელიგიურ ინდიფერენტიზმს ან რელიგიურ პლურალიზმს მოიაზრებენ რაც, ალბათ, არასწორია.

Kakha Ketsbaia

Lectures on Sociology of Religions Religious Tolerance against Challenges of the Contemporary Transforming Society

Summary

A brief history of the problem of religious tolerance and contemporary interpretations of the problem are analyzed in the article. The author holds the view that religion in itself is a tolerant phenomenon and therefore a religious person is of tolerant nature. Hence it is difficult to understand why religious tolerance is presented as a problem. The foundation of such an attitude is the fact that every religion claims to be a universal truth. It is really so and there should not be anything strange in it but a live religious life is quite different. If we consider the history of the world religions we shall see that respect and tolerance of man's religious rights are embedded in almost every religion. Religious tolerance has been turned into a problem by the so-called prophets of religious liberty for whom there is no difference between religions or sects. It is widely known that religious persons and firm believers are much more tolerant than those who are far from religion. Surprisingly, such persons are the most fervent propagators and advocates of religious tolerance. It has nothing in common with real faith and tolerance as it is pseudo-tolerance. Religious tolerance is far from religious indifferentism and religious fanaticism. It is valuable only in case when representatives of this or that religion are tolerant. True religious faith is never a barrier to the culture of tolerance. Just the contrary – it is difficult to think of the culture of tolerance without true religious faith. It is religious indifferentism or religious pluralism that is meant by the concept of religious tolerance in our society and such a position is wrong.

არეოპაგიტია და ქართული კულტურა

ეფრემ მცირის მიერ XI ს.-ის მეორე ნახევარში ქართულად თარგმნილ არეოპაგიტულ მოძღვრებას, რომლის ავტორიც ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის მიხედვით არის პეტრე იბერი (411-491), დიდი გავლენა ჰქონდა ქართულ კულტურაზე.

არეოპაგიტული თხზულებების ქართულად გადათარგმნის შემდეგ, საუკუნეების განმავლობაში იგი ერთგვარად ჩრდილში მოექცა, მის შესახებ თითქმის არაფერი იყო თქმული და თუ იყო, ისიც ქართული თარგმანის ხელნაწერებზე არსებული მწირი ინფორმაციები მინაწერის სახით. ამის მიზეზი კი უნდა ყოფილიყო არეოპაგიტული მოძღვრების იდეოლოგია, კერძოდ, მისი ჩათვლა მონოფიზიტურ მსოფლმხედველობად, რაც საკამათო თემაა. თუმცა, სწორედ ამ ნიშნით უნდა ყოფილიყო ეს მოძღვრება საქართველოში რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში უგულვებელყოფილი. XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში კი ჩნდება პირველი ნაშრომი, რომელშიც მოკლე, მაგრამ იმ დროისთვის საკმაოდ ამომწურავი ინფორმაციაა არეოპაგიტულ თხზულებებზე. მხედველობაში გვაქვს სერგი გორგაძის ნაშრომი – „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველეს კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ქართული თარგმანი)“ [9].

ს. გორგაძე ამ ნაშრომში მოგვითხრობს არეოპაგიტული თხზულებებისა და მის ავტორობასთან დაკავშირებულ ისტორიას, არეოპაგიტული თხზულებების კომპოზიციასა და მასში მოცემული მსოფლმხედველობის ხასიათს. გორგაძე აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორი ნეოპლატონიკოსია და ეს კარგად იცოდნენ ძველ საქართველოში. კერძოდ, არეოპაგიტული თხზულებების ერთ-ერთი XIII-XIV საუკუნეების ხელნაწერის მინაწერში აღნიშნულია, რომ „ესე დიონოსი პლატონური ფილოსოფოსი იყო“ და ამ ფაქტს გორგაძე მრავლისმეტყველ კომენტარს უკეთებს: „ამგვარად ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველობას უკვე საკმაოდ ადრე შეგნებული ჰქონია, რომ დიონისიოს არეოპაგელის სახელით ცნობილ ნაწარმოებთა ავტორი უბრალო ღვთისმეტყველი კი არ არის, არამედ ფილოსოფოსია და კერძოდ, განსაზღვრული ფილოსოფიური სკოლის („პლატონური“ ფილოსოფიის, ანუ ნეოპლატონიზმის) მიმდევარია“ [9, გვ. 74].

შეიძლება ითქვას, რომ ს. გორგაძე, იმ დროისთვის სწორად ჩაწვდა არეოპაგიტული მოძღვრების ადგილს ქართული კულტურის ისტორიაში და ფაქტობრივად ბიძგი მისცა მის შემდგომ საფუძვლიან კვლევას, რომელსაც თითქმის ორი ათეული წლის შემდეგ სათავე დაუდო ნუცუბიძემ.

შ. ნუცუბიძემდე არეოპაგიტული ტრაქტატი „საღმრთოთა სახელთათვის“ „ვეფხისტყაოსნის“ სავარაუდო იდეურ წყაროდ მიიჩნია ზ. ავალიშვილმა [8, გვ. 287].

შ. ნუცუბიძემ კი პირველად ამგვარი მინიშნება გააკეთა 1941 წელს მოსკოვში რუსულ ენაზე გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ მისეული თარგმანის წინასიტყვაობაში [12, გვ. 11, 16].“

ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტულის გავლენის სპეციალური კვლევების დაწყებამდე შ. ნუცუბიძემ 1942 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი – „Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита“, რომელიც ეძღვნება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბე-

რის იდენტობას. ამის შემდეგ ნუცუბიძემ არაერთ ნაშრომში სპეციალურად გამოიკვლია არეოპაგიტიკის გავლენები ქართულ კულტურაზე. ამ ნაშრომებიდან უნდა გამოვყოთ ორი: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947, რუსულად) და „რუსთაველის შემოქმედება“ (1959, რუსულად), რომლებშიც არსებითად გამოკვლეულია ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის მრავალმხრივი გავლენები.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომი – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ იყო მისი იმ ჩანაფიქრის გაგრძელება, გაღრმავება და სრულყოფა, რომელიც მოცემული იყო მის მცირე მოცულობის, მაგრამ ღრმა შინაარსის შემცველ შრომაში – „აღმოსავლური რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“ (1941) [5, გვ.502-511].

ნაშრომში – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ შ. ნუცუბიძემ საბოლოოდ ჩამოაყალიბა აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომელშიც ცენტრალური ადგილი უკავია ქართული რენესანსის კონცეფციას. ამავე ნაშრომში ნუცუბიძემ საფუძვლიანად განიხილა ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენები.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტული იდეები გადაამუშავა იოანე პეტრიწმა და ამ გზით მკვიდრდება იგი ქართულ რენესანსულ აზროვნებაში. პეტრიწმა, ნუცუბიძის აზრით, ფსევდო-დიონისეს მსგავსად იცის, რომ ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ოთხი ელემენტით (წყალი, ჰაერი, ცეცხლი, მიწა) შეზავებული რამ. „ეს არის სრულყოფისა და აბსოლუტური სიკეთის საწყისებთან მოახლოების გზა“ [5, გვ. 178] – დაასკვნის ნუცუბიძე.

ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და XI-XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზრში ერთ-ერთი მთავარი საკითხი სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა. როგორც ერთ, ისე მეორე და მესამე შემთხვევაში ბოროტება უარსოა, ის არასუბსტანციურია. ეს იდეა არეოპაგიტიკიდან გადმოდის რუსთაველთან და ნუცუბიძეს არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ამ საკითხში ქართული რენესანსის პოეზიის კავშირის თვალნათლივ მაგალითად მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი ცნობილი სტროფი:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:

ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,

თავსა მასსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს“.

შ. ნუცუბიძის აღნიშვნით, „ამ ოთხ ტაეპში რუსთაველი გვაძლევს ყველაფერს, რაც კი ქართულმა რენესანსმა აითვისა არეოპაგიტული იდეების შესახებ პეტრიწის ნაწერებიდან“ [5, გვ.179].

ამასთან, ავტორი ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ პეტრიწთან არეოპაგიტიკის ავტორი მოხსენიებულია დიონისეს სახელით, ჩახრუხადესთან – დიონოსოთი, ხოლო რუსთაველთან ამ სახელის ქართული ფორმით – დივნოსით. რაც მთავარია, ნუცუბიძის აზრით, არც პეტრიწი და არც ჩიხრუხაძე ამ სახელს არ უკავშირებენ არეოპაგიტულ სისტემის შეხედულებებს და ამ შეხედულებებს სხვა პიროვნებას მიაწერენ. რუსთაველი კი პირიქით – სწორედ იმ „დივნოსზე“ ლაპარაკობს, რომელმაც პროკლესთან დაკავშირებული იდეები გამოთქვა, რაც ავტორის შენიშვნით: „მთლიანად შეესაბამება პეტრიწს და მისი ფილოსოფიური საქმის პოეტური ფორმით ასახვას რუსთაველის მიერ“ [5, იქვე].

აქ ცხადად ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმიდან გადადის ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში – არეოპაგიტიკაში, სადაც ნეოპლატონიზმი, მისივე თქმით – „გადარგულია“ ქრის-

ტიანულ ნიადაგზე და საუკუნეების შემდეგ ამ საკითხზე არეოპაგიტულ თვალსაზრისს, პეტრიწისეული რედაქციით, „პოეტური ფორმით“ გადმოსცემს რუსთაველი.

შ. ნუცუბიძემ სპეციალურ მონოგრაფიაში – „რუსთაველის შემოქმედება“ უფრო დააკონკრეტა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“. ეს საკითხი ავტორს განხილული აქვს გამოკვლევის მე-3 თავში – „რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები“, სადაც უკვე კონკრეტულად არის მსჯელობა არეოპაგიტული იდეების ასახვაზე „ვეფხისტყაოსანში“.

უპირველესად აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ახალ გამოკვლევაში, რომელიც სპეციალურად რუსთაველის შემოქმედებას ეძღვნება, სხვა არსებით საკითხებთან ერთად ნუცუბიძემ გამოკვეთა რუსთაველის პოეზიის სათავეები, კერძოდ: რუსთაველის პოეზიის ხალხური და ლიტერატურული ძირები და რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები. სწორედ ბოლო თავშია ჩვენთვის საინტერესო არეოპაგიტიკის გავლენებზე მსჯელობა.

შ. ნუცუბიძე საკითხის განხილვას იწყებს იმით, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ განიხილავს, როგორც ფილოსოფიურ პოემას და იქვე განმარტავს ამგვარი მხატვრული ნაწარმოების არსს: „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში არის ეგრეთწოდებული ფილოსოფიური პოემები. მათი განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ისინი აგებულია გარკვეულ მსოფლგაგებაზე, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებულა, ფილოსოფიის სისტემაში გამოსახულა, ფილოსოფიის ცნობილ ძეგლებში აღბეჭდილა“ [6, გვ.98].

რამდენადაც რუსთაველი არ არის ფილოსოფოსი, ხოლო მისი პოემა მხატვრული ნაწარმოებია, ამდენად რუსთაველთან ფილოსოფია სისტემის სახით არ არის მოცემული. ამიტომაც რუსთაველის შემოქმედების ძირები პოემაში ჩაწულ ფილოსოფიურ ელემენტებში უნდა ვეძიოთ, აღნიშნავს ნუცუბიძე. ამასთან, „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური საფუძველია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, მიზანი კი, იმის ჩვენებაა თუ როგორ ამარცხებს სიკეთე ბოროტებას. მაგრამ ეს ბრძოლა შინაგანი სიმტკიცის „ჭირთა თმენის“ საფუძველზე გვეძლევა, „უბედურება გზაა ბედნიერებისაკენ, ბოროტი კეთილის დადგინების საშუალებაა“ [6, გვ.99].

შ. ნუცუბიძე მაღალ შეფასებას აძლევს ნიკო მარის მოღვაწეობას პეტრიწისა და რუსთაველის შემოქმედების შესწავლის საქმეში, მაგრამ ავტორის აზრით, მარმა ვერ შენიშნა, რომ განსახილველი ეპოქის ქართულ სინამდვილეში მხოლოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმი არ ყოფილა ქართული აზროვნების იდეური საფუძველი. მარს მხედველობიდან გამორჩა არეოპაგიტული მოძღვრება და გვერდი აუარა თვით რუსთაველის მითითებას „ბრძენ დივნოსზე“, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს იზიარებდა [6, გვ.109]. ეს ბუნებრივიც იყო, შენიშნავს ნუცუბიძე, რადგანაც XX ს-ის დასაწყისისთვის ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი თუ ვინ იმალებოდა არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორის სახელის ქვეშ, რუსთაველის „ბრძენ დივნოსში“.

აქვე, შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ რუსთაველს არ შეიძლება არ სცოდნოდა საქმის ნამდვილი ვითარება – არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორი, რომ პეტრე იბერი იყო და იქ, სადაც პეტრე იბერი უნდა დაესახელებინა, დაასახელა „ბრძენი დივნოსი“ (დიონისე არეოპაგელი).

შ. ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში კვლავ უბრუნდება „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ცნობილ სტროფს, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობას ეხება და, სადაც რუსთაველი პირდაპირ მიუთითებს ამ თვალსაჩინო

ავტორზე „ბრძენ დივნოსზე“ („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს: ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს, ...“).

ამ სტროფის ნუცუბისეული ანალიზს ზემოთ უკვე შევეხეთ, როცა ვინილავდით მის ნაშრომს – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში უფრო დაწვრილებით განიხილავს ამ საკითხს და ორ დებულებას გამოყოფს სტროფში, რომლებიც ღმერთის მიერ კეთილის მოვლინებასა და ბოროტების უარყოფას ეძღვნება [რ, გვ.121-123].

შ. ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ საოცრად შინაარსიან და ტევადი სტროფის დასაწყისში მოცემული „დაფარული საქმის“ („ამ საქმესა დაფარულსა“) სათავესაც არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხედავს. ნუცუბიძის აღნიშვნით, რუსთაველმა ყველაფერი ეს იცოდა, მაგრამ გასაგები მიზეზის გამო, ვერ გაბედა გაემჟღავნებინა დიონისე-პეტრე იბერის სახელი [რ, გვ.125].

შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ რუსთაველმა თავისი ღრმა განსწავლულობის წყალობით ამოხსნა დივნოს-პეტრეს „დაფარული“ და ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენა იგი. კერძოდ, ეს კარგად ჩანს ავთანდილის ლოცვაში ტარიელთან მეორედ გამგზავრების წინ:

„ილოცავს, იტყვის: მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“ [რ, გვ.123ბ].

აქ, რუსთაველის შემოქმედების სიახლოვე და კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა, რაც კარგად შენიშნა ნუცუბიძემ.

შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტულ გავლენას რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ხედავს აგრეთვე, ღმერთზე მოძღვრების საკითხში. ავტორი თავის მოსაზრებას არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და „ვეფხისტყაოსნიდან“ შესატყვისი ადგილების დამოწმებით, შედარებითა და ანალიზით ასაბუთებს.

შ. ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზეც, რომ არეოპაგიტიკის გავლენები არის დანტეს შემოქმედებაშიც, თუმცა არაპირდაპირ, კერძოდ: დანტე თავის იდეურ მასწავლებელს (ფსევდო-დიონისეს – მ.მ.) მხოლოდ ზიგიერ ბრაბანტელისგან იცნობდა და მისგან აითვისა მისთვის საჭირო თვალსაზრისი. სწორედ ამის გამო დანტემ „იმქვეყნად“ გადაიტანა „ღვთაებრივი კომედიის“ მოქმედება [რ, გვ. 151]. ამიტომაც არიან, ნუცუბიძის აზრით, დანტეს გმირები უსიცოცხლო და მკრთალნი.

ამ მომენტს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ნუცუბიძე, რადგანაც იგი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ როგორც იდეურ ნათესაობაზე, ისე განსხვავებაზე. ამ ორ ქმნილებას შორის იდეური ნათესაობის მიზეზია არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის გამოყენება, ხოლო განსხვავება გამოწვეულია იმით, რომ რუსთაველი არეოპაგიტიკას უშუალოდ იცნობს, ხოლო დანტე ზიგიერ ბრაბანტელის მეშვეობით [რ, იქვე].

შ. ნუცუბიძის საბოლოო დასკვნის თანახმად, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველისა და დანტეს აქ აღნიშნულ დამოკიდებულებას შეუძლია პასუხი გასცეს იმათ, ვისაც არ სჯერათ პეტრე იბერის მოძღვრებასთან წინარენესანსული და რენესანსული პოეზიის კავშირი. ნუცუბიძის აზრით, იმ ეპოქისთვის ეს კავშირი არა თუ შესაძლებელი, არამედ აუცილებელიც იყო. „რუსთაველმა **პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები** გამოიყენა სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად, რომელშიც ისეთი სიძლიერითაა გამოსახული ადამიანები და მათი ვნებები, რომ ამით, როგორც ჰ.

ჰუპერტი მიუთითებდა, რუსთაველმა დიდ შექსპირს დაასწრო“ [6, გვ. 152] (ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების მიმართებაზე მსჯელობისას ხშირად იყენებს „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნებას, რომელიც, მისი აზრით, არეოპაგიტიკიდან მომდინარეობს. ნუცუბიძის მიერ გამოყენებული „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნება ხელოვნურის შთაბეჭდილებას ტოვებს და მას არაფერი აქვს საერთო არც არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან და არც რუსთაველის შემოქმედებასთან. მაშინ რაშია საქმე? ვფიქრობ, ნუცუბიძე იმდროინდელი იდეოლოგიური წნეხის გამო ერთგვარ კომპრომისზე მიდის, იყენებს ხელოვნურ ტერმინს, რომელიც ოფიციალური იდეოლოგიისთვის მისაღები იქნებოდა. სამაგიეროდ, იგი ამ გზით ახორციელებს თავის მთავარ ჩანაფიქრს და საბჭოურ სააზროვნო სივრცეში ააქტიურებს ისეთ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებას, როგორიც იყო არეოპაგიტიკა. ნუცუბიძის ეს სვლა რომ არა, ნეოპლატონიზმის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (არეოპაგიტიკის სახით) და სხვა მრავალ მსგავს მოძღვრებებსა თუ ფილოსოფიურ სკოლებს, კიდევ დიდხანს მოუწევდათ „ჩრდილში ყოფნა“.

ბოლოს უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე სხვა ბევრ მეცნიერულ სიახლესთან ერთად, ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენების საფუძვლიანი კვლევის დამწყებია ჩვენში.

ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენის კვლევა ახალ საფეხურზე აიყვანა შ. ხიდაშელმა. კერძოდ, მან „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამისი სტროფებისა თუ სტრიქონების ანალიზით აჩვენა მათი აუცილებელი იდეური კავშირი არეოპაგიტიკასთან. ამ საკითხებს ხიდაშელმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა და საბოლოო სახე მისცა მონოგრაფიაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988).

შ. ხიდაშელი სათანადოდ აფასებს შ. ნუცუბიძის დამსახურებას არეოპაგიტიკის, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროს დადგენის კვლევაში და აღნიშნავს, რომ ნუცუბიძის გაწეული კვლევა-ძიებით, „არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა“ [10, გვ.239].

შ. ხიდაშელის შენიშვნით, ამით ნუცუბიძემ ფაქტობრივად კვლევის დიდი პერსპექტივები დასახა, კერძოდ: ცნობილი ფაქტია, რომ ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეების აზროვნებაზე, მათ შორის, რენესანსის მსოფლმხედველობაზე გავლენას ახდენდა არეოპაგიტიკის მეშვეობით. ამ იდეებისა და მოძრაობების კვლევა და მასთან რუსთაველის ეპოქის ქართულ კულტურასთან და ფილოსოფიურ ვითარებასთან ანალოგიების ძიება ნუცუბიძის უდავო დამსახურებაა [10, იქვე].

შ. ხიდაშელის აზრით, „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიური იდეებისა და მათი წარმომავლობის ძიება არ ნიშნავს პოემის ფილოსოფიური თეორიით „გაღუქვას“. თავის შენიშვნებს რუსთაველის პოემის ფილოსოფიური იდეების შესახებ, ავტორი ასე ამთავრებს: „ის უტყუარი ფაქტი, რომ რუსთაველი პირველყოვლისა პოეტია, ხოლო მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი პირველ ყოვლისა – ესთეტიკური – არსებითად ცვლის საქმის ვითარებას და არკვევს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ადგილს რუსთაველის შემოქმედებაში“ [10, გვ.274].

არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების კავშირის დადგენას შ. ხიდაშელი სიკეთისა და ბოროტების მიმართების გარკვევით იწყებს. აქვე აღვნიშნავთ,

რომ არეოპაგიტიკაში სიკეთე აბსოლუტური პრინციპია, ხოლო ბოროტება არასუბსტანციურია. ეს თვალსაზრისი გაზიარებულია „ვეფხისტყაოსანში“.

შ. ხიდაშელი იხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფებიდან ისეთ ადგილებს, რომელთა კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა.

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,

მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა ზ ე ს თ მ წ ყ ო ბ რ თ ა წ ყ ო ბ ი ს ა“.

„არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასას

დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა ს ი რ ა ს ა“.

შ. ხიდაშელის აზრით, ამ სტრიქონებში კარგად ჩანს რუსთაველის შეხედულება არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული წარმომავლობა. სწორედ ნეოპლატონიზმში და განსაკუთრებით არეოპაგიტიკაში ბოროტება განისაზღვრება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და პრედიკატებით: უმიზნობა, უმიზნობა, უარსობა, უკეთურობა და ა.შ. ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპიროდ კი, მოიაზრება მხოლოდ დადებითი ფორმა – სიკეთე [10, გვ.266].

შ. ხიდაშელი სხვადასხვა ავტორებთან კამათში მსჯელობის საგნად იხდის ბოროტების არსებობის საკითხს არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“. მისი შენიშვნით, ბოროტება რეალურ სინამდვილეში არსებობს, მაგრამ არსებობს როგორც სიკეთის კლება, შემთხვევითობა და არა როგორც სუბსტანცია. ეს ასეა არეოპაგიტიკაში და რუსთაველთან [10, გვ.270].

შ. ხიდაშელის ნაშრომის ის ადგილები, სადაც განხილულია ვეფხისტყაოსნისეული „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. იგი სხვადასხვა ავტორთა (მ. გოგიბერიძე, გ. იმედაშვილი, ა. სარაჯიშვილი, კ. კეკელიძე, ვ. ნოზაძე, გ. ნადირაძე, მ. წერეთელი, მ. გიგნეიშვილი) თვალსაზრისების კრიტიკული განხილვის შემდეგ აყალიბებს საკუთარ პოზიციას აღნიშნული ცნებების შესახებ.

მანამდე კი შ. ხიდაშელი აღნიშნავს, რომ „მზიანი ღამის“ შესახებ სწორი შეხედულება ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონს, რომელიც განმარტების დროს ამოდის იმ ფილოსოფიური მოძღვრებიდან, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, როგორც ადამიანზე ზეალმატებულსა და მიუწვდომელს „გონება კაცისა... ვერ მისწვდება ბუნებითა და არსებითა“ [10, გვ. 278]. თეიმურაზ ბაგრატიონი მოკლე და ზოგადი კომენტარით იფარგლება და არც იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ასახელებს და არც მის ავტორს, – აღნიშნავს ხიდაშელი.

შ. ხიდაშელის აზრით, ამ მიმართებით კვლევა-ძიება სამწუხაროდ, ასცდა თეიმურაზ ბაგრატიონის სწორად მინიშნებულ გზას და შედეგად მივიღეთ ის, რომ „მზიანი ღამე“ – ეს ერთ-ერთი შესანიშნავი პოეტური მეტაფორა მეცნიერთა ერთი ნაწილის მიერ მიჩნეული იქნა „სრულ უაზრობად“, „ადვილად შესამჩნევ უცნაურობად“, „ყალბიმქნელის ნახელავად“, „ნონსენსად“, „აბსოლუტურ უაზრობად“ და ა.შ.

შ. ხიდაშელი აღნიშნული ცნებების არსის გასარკვევად მიუღებლად და არასწორად მიიჩნევს ასეთ აზრს, რომელიც გვხვდება სხვადასხვა მკვლევართან, კერძოდ: ღმერთი როგორც ყველაფრის საფუძველი და შემქმნელი – მზეა (ნათელი – არეოპაგიტიკაში), ხოლო, როგორც შეუმეცნებელი, მიუღწეველი და მიუწვდომელი – ღამეა (ბნელი – არეოპაგიტიკაში). თუმცა აქ არის მცირე შეუსაბამობა ხიდაშელის მოსაზრებებში. იგი ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე იწონებს „მზიანი

ლამის“ შინაარსის ამგვარად გაგებულ თეიმურაზ ბაგრატიონის მსგავს თვალსაზრისს [10, გვ. 278].

შ. ხიდაშელი რუსთაველის „მზიანი ლამის“ არსის შესახებ, რაც ვრცელდება „უჟამო ჟამის“ ცნებაზეც, ისე ლაკონურად და ამომწურავად მსჯელობს, რომ ამ ადგილის დამოწმების შემდეგ, ვფიქრობთ, მისი პოზიცია ყოველგვარი კომენტარის გარეშეც ცხადია: „რუსთაველი იმდენად ღრმადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ლამე“ მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის მოაზრების ყველაზე რთული და ამავე დროს თავისებური შეხედულებიდან ნათელისა და ბნელის, „მზიანისა“ და „ლამის“ გაერთიანების შესახებ. რუსთაველის „მზიანი ლამე“ არაა არც ცალკე აღებული ნათელი (მზე) და მისი წარმოდგენა, არც ცალკე აღებული ბნელი (ლამე) და მისი წარმოდგენა. ესაა ერთი მთლიანი წარმოდგენა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთმანეთს ემთხვევა, ისევე როგორც ღმერთში ერთმანეთს ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა დამყარებული მის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას დამყარებულს არ-არსებობაზე არსად“ [10, გვ. 288].

რუსთაველის ეს თვალსაზრისი, შ. ხიდაშელის შენიშვნით, პირდაპირ კავშირშია არეოპაგიტიკასთან, რომ ამ მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დადებითი (კატაფატიკური) და უარყოფითი (აპოფატიკური) დახასიათება სწორედ ასეთად წარმოადგენს ღმერთს. დადებითი დახასიათების მიხედვით, ღმერთი ნათელია, ხოლო უარყოფითი მეთოდით დახასიათებული ღმერთი არის გაურკვეველი და ბნელი. ხიდაშელი აქვე მრავალმხრივ საყურადღებოდ შენიშნავს აკეთებს: „მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ლამე“ კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაშია. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ლამე“ არის coincidentia oppositorum და არა contradictio in adjecto“ [10, გვ. 289].

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ შ. ხიდაშელის აზრით, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემული „მზიანი ლამე“ და „უჟამო ჟამი“ გამოხატავს ღმერთს, რომელიც, როგორც უმაღლესი არსება, თავის თავში მოიცავს დაპირისპირებულ მხარეებს და საკუთრივ მაღლა დგას ყოველგვარ დაპირისპირებაზე. მსგავსი ვითარება არეოპაგიტიკაში, სადაც ღმერთი მაღლა დგას ყოველგვარი დადებითი და უარყოფითი დახასიათებით მიღებულ ცოდნაზე. ამ საკითხში რუსთაველი ამოდის არეოპაგიტიკიდან და პოემის ცნობილ სტროფში იტყვის:

„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მ ზ ი ა ნ ი ს ა ლ ა მ ი ს ა დ,
ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უ ჟ ა მ ო ს ა უ ა მ ი ს ა დ,
ვის გმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვ ი ნ ხ ა ტ ა დ ლ მ რ თ ი ს ა დ გ ი ტ ყ ვ ი ა ნ
ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ნ ი წ ი ნ ა ნ ი“...

რუსთაველი თვითონ მიუთითებს მისი ამ სახეების წყაროზე „ფილოსოფოსნი წინანი“-ზე. საკმარისია გავიხსენოთ თუ ვინ იყვნენ ის ფილოსოფოსები, რომლებიც მზეს ღმერთის ხატად თვლიდნენ და ძნელი არ იქნება იმის გარკვევა, თუ ვინ იგულისხმებიან „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში.

მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ ნეოპლატონიკოსები და მათ შორის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი.

ამასთან, ღმერთისა და მზის ანალოგიის ცნობილი თვალსაზრისი ფსევდო-დიონისემ განსაკუთრებულ სიმძლავრეზე აიყვანა. იმის გათვალისწინებით, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ კარდინალურ საკითხზე დამოწმებულია „ბრძენი დივნოსი“ – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და არა სხვა ვინმე, საფუძველს გვაძლევს „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ვიგულისხმობთ ნეოპლატონიკოსები, ზოგადად და ფსევდო-დიონისე, კერძოდ.

მსგავსი ვითარებაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ „უჟამო ჟამის“ ცნებასთან მიმართებითაც. საერთო თვალსაზრისით, რუსთაველის „უჟამო ჟამი“ არის ღმერთი და ამგვარად გაგებულ „უჟამო ჟამს“ პირდაპირი კავშირი აქვს არეოპაგიტიკასთან.

არეოპაგიტიკაში დაპირისპირებული პრედიკატები, შ. ხიდაშელის მართებული აღნიშვნით, ღმერთის მისტიკური წვდომის საფეხურზე „მოიხსნება“, როცა ღმერთი ხასიათდება „არცა საუკუნე, არცა ჟამი“, „არცა სიდედე, არცა სიმცირე“, იგი „არცა დგას, არცა იძვრის“ და ა.შ. აქედან ხიდაშელი ასეთ შემაჯამებელ დასკვნას აკეთებს: „მაგრამ ამას რუსთაველის „უჟამო ჟამის“ გარკვევისათვის ის მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არეოპაგიტიკისაგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ „არეოპაგიტიკაში“ „უჟამო“ და „ჟამი“ გარკვეულია როგორც ერთი მეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმიზეზს; გამართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უჟამოსი“ და როგორც „ჟამისა“ [10, გვ.97].

რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე შ. ხიდაშელის მოსაზრებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია პანთეიზმის საკითხს. ავტორი პანთეიზმის ცნებაში მოიაზრებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას და არა იგივეობას. ასე გაგებული პანთეიზმი, ხიდაშელის აზრით, გვხვდება, ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში. ავტორს რუსთაველის პანთეიზმის წყაროდ ნეოპლატონიზმი მიაჩნია და რადგანაც არეოპაგიტიკა ნეოპლატონური ძეგლია, ისიც შეიძლება ჩაითვალოს რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროდ როცა პანთეიზმზეა საუბარი.

„ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამის“ ცნება და მისი წარმომავლობა საგანგებოდ განიხილა ცნობილმა ემიგრანტმა მეცნიერ-რუსთველოლოგმა ვიკტორ ნოზაძემ (1893-1975).

ავტორი სხვადასხვა ნაშრომში, საკმაოდ ვრცლად განიხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამის“ ცნებასა და მის სხვადასხვა ასპექტებს. აღნიშნავს, რომ ღმერთისა და მზის ანალოგია გვხვდება როგორც ალექსანდრიულ ფილოსოფიაში (მაგ. ფილონთან), ისე ნეოპლატონიზმში და „ეს ალექსანდრიული და ნეოპლატონური სკოლის შეხედულება მზის ხატობის შესახებ შევიდა და დამკვიდრდა ქრისტიანულ თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც“ [4, გვ.381].

ვ. ნოზაძე ჩამოთვლის იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები „ფილოსოფოსნი წინანი“, მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ. მათ შორის არიან, როგორც ნეოპლატონიკოსები, ისე წარმართი, იუდეველი, მუსლიმი და ქრისტიანი ფილოსოფოსები. ავტორი ჩამოთვლილთა შორის საგანგებოდ გამოყოფს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, მისივე აღნიშვნით „ვეფხისტყაოსნის“ დივნოსს, „ეს არის დიონისიოს არეოპაგიტა“, ვტნის (ვეფხისტყაოსნის – მ.მ) დივნოსი, რომლის შეხედულებითაც ღმერთი არის მზის ნათელი. მისი აზრით, მზე არის ხატი ღმერთისა, სიმბოლო ღმერთისა...“ [4,იქვე].

ვ. ნოზაძე საგანგებოდ ჩერდება „ვეფხისტყაოსნის“ ბრძენ დივნოსზე – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე და ამას იგი ხსნის იმ ფაქტორით, რომ დივნოსი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი – მ.მ.) არის ქრისტიანი ფილოსოფოსი და თეოლოგოსი და იგი ვეფხისტყაოსანშია დასახელებული. ამის შემდეგ ავტორი აანალიზებს არეოპაგიტული ტრაქტატის – „სალმრთოთა სახელთათვს“ უმნიშვნელოვანესი მე-4 თავის საწყის ქვეთავებს, რომელშიც მოცემულია ღვთისა და მზის ანალოგია, დახასიათებულია პირველი ერთი (ღმერთი), როგორც სახიერება (სიკეთე), რომლისგანაც ყველაფერი წარმოიშობა და მასვე უკუუბრუნდება [4, გვ.381-385].

ვ. ნოზაძის ეს ანალიზი ძირითადად ღვთისმეტყველების პოზიციიდან არის შესრულებული. მაშინ, როცა „სალმრთოთა სახელთათვს“-ში მოცემული ღვთისა და მზის ანალოგია, მასში მოცემული ფილოსოფიური შინაარსის გამო, საუკუნეების განმავლობაში აზრთა სხვადასხვაობების (მაქსიმე აღმსარებელი, თომა აკვინელი, ჰაინრიხ ვერტცი და სხვ.) საგანი გამხდარა.

ვ. ნოზაძე განიხილავს საკითხს – „მზე – ხატი ღმრთისა“ საერთოდ ფილოსოფიური დებულებაა თუ თეოლოგიური, კერძოდ.

ვ. ნოზაძე აღნიშნავს, რომ ამ მიმოხილვებმა იგი დაარწმუნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებულება მზეზე, როგორც ღვთის ხატზე, არის ქრისტიანული. ამას კი იმით ასაბუთებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ თეოლოგია არის ქრისტიანული და „თავის თავად მზის ხატობაც არის ქრისტიანული დებულება; რადგან მზე არის ხატი ღმრთისა; მზე არის ხატი „მზიანი ღამისა“; მზე არის ხატი „ერთარსებისა ერთისა“; ხოლო ეს „ერთარსება ერთი“ კი არის „წმინდა სამება“, რაც თავისთავად ცხადია, არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება“ [4, გვ.386].

ვ. ნოზაძის ეს თვალსაზრისი თავისთავად საინტერესოა. თუმცა, აქ ყურადღების გამახვილება მხოლოდ ქრისტიანობასა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე, საფუძველს მოკლებულია. თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნი“-ს ერთარსებაში გულისხმობს ქრისტიანულ სამებას, რაც კვლევის დღევანდელი დონის გათვალისწინებით რეალობას არ შეესაბამება.

რევაზ თვარაძემ სპეციალური სტატია მიუძღვნა არეოპაგიტკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას [2].

რ. თვარაძე სტატიის დასაწყისში ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის ორგანული კავშირის მიკვლევას შ. ნუცუბიძის „საშვილიშვილო დამსახურებად“ მიიჩნევს და ჩამოთვლის ნუცუბიძის მთავარ შრომებს. სწორედ ამ შრომებში, ავტორის აზრით, მყარ მეცნიერულ საფუძველზე ჩამოყალიბებულია ის გზა, რომელიც გაიარა რუსთაველის მსოფლმხედველობის შემზადების თვალსაზრისმა [2, გვ.255].

რ. თვარაძე არეოპაგიტკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას მიმართავს მრავალრიცხოვან პარალელებს და შედარებებს არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და „ვეფხისტყაოსნიდან“. ავტორი აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება შეიცავს ნეოპლატონიზმის თითქმის ყველა ძირითად დებულებას. სწორედ ამაში ხედავს იგი სიძნელეს, რადგანაც თუკი არეოპაგიტკას ნეოპლატონურ ძეგლად მივიჩნევთ, ხოლო რუსთაველის მსოფლმხედველობას ქრისტიანიზმის წიაღში აღმოცენებულად, ამ შემთხვევაში ან არეოპაგიტული მოძღვრება უნდა მივიჩნიოთ ქრისტიანობის აპოლეგეტიად, „ან კიდევ უნდა უარვყოთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ასე თუ ისე დამოკიდებულება არეოპაგელის მოძღვრებაზე“ [2, გვ.260].

ეს შენიშვნა რ. თვარაძის სტატიას თავიდან ბოლომდე გასდევს. ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ არეოპაგიტიკა არსებითად ქრისტიანული ძეგლია. იგი არეოპაგიტიკული მოძღვრებიდან არაერთ თვალსაზრისს, დებულებას თუ იდეას იმოწმებს და ასაბუთებს, რომ არეოპაგიტიკული იდეები კი არ უპირისპირდება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, პირიქით, შეესაბამება მას. ასე მაგალითად, არეოპაგიტიკული „გაღმრთობის იდეა არავითარ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება ღმერთის განკაცების ქრისტიანულ მოძღვრებას. საქმე სწორედ პირიქითაა: ღმერთად ქმნის არეოპაგიტიკული იდეა უშუალოდ ქრისტიანობის წიაღიდან არის ამოზრდილი“ [2, გვ.263].

მსგავს ვითარებებს ხედავს რ. თვარაძე, როცა განიხილავს არეოპაგიტიკულ „საღმრთო ტრფილებას“ და არეოპაგიტიკულ მისტიკას. როგორც ერთ ისე მეორე შემთხვევაში არეოპაგიტიკულ მოძღვრებას წარმოადგენს მხოლოდ, როგორც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. მაშინ, როცა არეოპაგიტიკულ მისტიკა თავისი თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათით ახლოსაა და დავალებულია პლოტინეს მისტიციზმისგან.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ რ. თვარაძე ეხება უშუალოდ არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას. თუმცა მეტი სიცხადისთვის ავტორი კვლავ უბრუნდება არეოპაგიტიკისა და ქრისტიანობის მიმართების საკითხს, იმოწმებს ადგილებს არეოპაგიტიკიდან და საბოლოოდ აკეთებს დასკვნებს არეოპაგიტიკული მოძღვრების ქრისტიანულ ხასიათზე. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ავტორის ეს მსჯელობები ხშირად არაადამაჯერებელია, განსაკუთრებით, როცა იგი ეხება ღმერთის გასვლას სინამდვილეში, ყველგან ყოფნას და ა.შ [2, გვ.269]. ამის ნათელი მაგალითია ავტორის შემდეგი თვალსაზრისი: „ასე შეირწყმის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში ანტიკური ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა. უფრო სწორად – ქრისტიანობა იცვება და უკეთ საბუთდება ანტიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის მონაპოვრებით“ [2, გვ.271].

რ. თვარაძე იხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ საწყის სტროფს – „რომელმან შექმნა სამყარო...“ და სიტყვაში „რომელმან“ მართებულად გულისხმობს ღმერთს. ხოლო შემდეგ ტაქეში – „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“ და „ზეგარდმო არსნი“-ში კითხულობს ციურ არსებებს და საბოლოოდ სამყაროს იერარქიულ წყობას ხედავს რუსთაველთან, რომელიც ახლოს დგას სამყაროს არეოპაგიტიკულ მოდელთან[2, გვ.275].

რ. თვარაძე ასევე განიხილავს სხვა ადგილებს „ვეფხისტყაოსნიდან“ და ყველგან ხედავს ქრისტიანულ მოდელს. ამავე დროს ავტორი არ ეხება რუსთაველისეულ „ერთარსება ერთს“, „მზიან ღამეს“, „უჟამო ჟამს“, რომელთა კავშირი არეოპაგიტიკასთან ეჭვგარეშეა და, რაც მთავარია, ამ წინააღმდეგობრივი ცნებების შინაარსი ვერ ეტევა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ჩარჩოებში და მის გასაგებად აუცილებლად ხდება ფილოსოფიის მოშველიება. მით უმეტეს, რომ თვით რუსთაველი ამცნობს, რომ ამის შესახებ „გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“-ო.

რ. თვარაძის საინტერესო შენიშვნით, ქართული კულტურა მყარად უჭერდა მხარს სოფლის (ამქვეყნიურის) და ზესთა სოფლის (იმქვეყნიურის) მთლიანობას, სამყაროს ჰარმონიულობის არეოპაგიტიკულ თვალსაზრისს [2, გვ.279]. საინტერესო და მისაღები აზრია, თუმცა ეს არეოპაგიტიკული თვალსაზრისი უფრო ფილოსოფი-

ური (ნეოპლატონური) დატვირთვისაა, ვიდრე ქრისტიანული და იგი ვერ იგუბებს ღმერთის ტრანსცენდენტიზმს, რის დასაბუთებასაც ცდილობს თვარაძე.

მსგავსი ვითარებაა სიყვარულის რუსთველისეულ თეორიასთან მიმართებაშიც, რომელიც რ. თვარაძის აზრით, კი არ ეწინააღმდეგება პლატონის სიყვარულის თეორიას, არამედ მისი არეოპაგიტული გააზრების ილუსტრაციაა, რაც სრულად შეესაბამება „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრეს აზრს – სოფლისა და ზესოფლის ჰარმონიას[2, გვ.281].

სტატიის დასასრულს რ. თვარაძე არეოპაგიტულ გავლენებს ხედავს დავით გურამიშვილის შემომქმედებაში და ამას სათანადოდ ასაბუთებს კიდევ. სტატიას ავტორი საყურადღებო დასკვნით ამთავრებს: „ასე აღორძინდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და რუსთაველის იდეები მეთვრამეტე საუკუნის ქართულ პოეზიაში. ოღონდ ეს იყო ამ ნათელი მსოფლმხედველობის თითქმის უკანასკნელი გამობრწყინება. მსგავსი რამ ერთხელ კიდევ გაკრთა ბარათაშვილის, აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში, ხოლო შემდეგ ქართული აზროვნება, როგორც ცნობილია, სულ სხვა სადინარს გაჰყვა და სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების პრობლემაც საერთოდ მოიხსნა დღის წესრიგიდან“[2, გვ.286].

არეოპაგიტიკასთან „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ კავშირს ეხება ზურაბ კიკნაძე წერილში – „დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“. წერილში ავტორი აკრიტიკებს მკვლევარ დ. ქუმსიშვილის შეხედულებებს „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „ბრძენი დივნოსის“ შესახებ.

ზ. კიკნაძის აღნიშვნით, დ. ქუმსიშვილს არ აკმაყოფილებდა დღესდღეობით ყველაზე უფრო არგუმენტირებული შ. ნუცუბიძის აზრი, რომლის თანახმადაც „ბრძენ დივნოსი“ არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და „დივნოსს“ აიგივებს სხვა სტროფში ნახსენებ „დიონოსთან“ და ორივე მათგანში ძველი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთს დიონისეს გულისხმობს[3, გვ.119].

ზ. კიკნაძე დამაჯერებლად აჩვენებს დ. ქუმსიშვილის შეხედულებების უსაფუძვლობას და მთლიანად იზიარებს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს: „საყოველთაოდ მიღებულია ის აზრიც, რომ პოემას არეოპაგიტული მოძღვრების ძლიერი კვალი ატყვია. აკად. შ. ნუცუბიძემ ცხადყო ქართული ფილოსოფიური აზრის განსაკუთრებული ინტერესი ამ პრობლემატიკისადმი. ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ამ საიდუმლოებით მოცული წიგნების ავტორის ხსენება რუსთაველის პოემაში. „ბრძენი დივნოსის“ ხსენებას ამართლებს თვით პოემის დედაარსი (ცალკეული გამონათქვამის გარდა), მასში გატარებული ფილოსოფიურ-ეთიკური აზრი, რომ ბოროტება უხანოა (თვით ქართულ თქმაშიც „უხანო“ ყოველთვის ბოროტებას გულისხმობს), რომ მას თავისთავად არსებობა არ აქვს და მხოლოდ არასრულყოფილი სიკეთისაგან იშვება. არც ისე ცხადია ბოროტების არსისა და გაჩენის საკითხი; იგი ემპირიული სინამდვილის მიღმა იფარება. ეს რომ თავიდანვე ცხადი ყოფილიყო ყველასათვის, არც დაიწერებოდა რუსთაველის პოემა, უფრო სწორად, არ დაიწერებოდა ამგვარი „ვეფხისტყაოსანი“, იგი უკეთეს შემთხვევაში ემპირიული სინამდვილის ასახვა იქნებოდა მხოლოდ“ [3, იქვე].

რუსთველოლოგი ელგუჯა ხინთიბიძე არაერთ ნაშრომში შეენო რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას ანტიკურ ფილოსოფიასთან, ქრისტიანობასთან, ნეოპლატონიზმთან და მათ შორის, არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. იგი იმ ქართველ მეცნიერთა რიცხვშია, ვინც აღიარებს არეოპაგიტიკის გავლენას რუსთა-

ველის მსოფლმხედველობაზე და მასში მოცემული უმნიშვნელოვანესი იდეების არსებობას „ვეფხისტყაოსანში“.

ე. ხინთიბიძის მრავალწლიანი კვლევა-ძიება ამ მიმართებით ერთგვარი შეჯამების სახით გადმოცემულია მის ბოლო ფუნდამენტურ ნაშრომში – „ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო“ (2009).

ე. ხინთიბიძის მოსაზრებებში უნდა გამოვყოთ ერთი მომენტი. ავტორი მიიჩნევს, რომ არისტოტელესთან რუსთაველის მიმართების კვლევა სულაც არ გულისხმობს ნეოპლატონიზმთან ამგვარი მიმართების უარყოფას ან პირიქით[11, გვ.41].

ავტორი არერთგვარად აღნიშნავს არეოპაგიტიკული მოძღვრების იდეების არსებობას რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, თუნდაც სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართებაზე, კერძოდ, ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. ეს არის არეოპაგიტიკიდან „...მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და გვიანდელ შუა საუკუნეებში არისტოტელიანურის სახელით ცნობილი მეტაფიზიკური აზროვნებისა და მისი მაღალგანვითარებული ქრისტიანული თეოლოგიის ბაზაზე გააზრება“ და მათი სინთეზი[11, გვ.69].

როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას, მკვლევართა უმრავლესობა, როგორც წესი, ეხება „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებებს. ე. ხინთიბიძე კრიტიკულად განიხილავს არაერთი ავტორის (კ. კეკელიძე, მ. გიგინეიშვილი, მ. რაფავა და სხვ.) თვალსაზრისს და აკეთებს ერთობ საყურადღებო დასკვნას, კერძოდ, იგი არ იზიარებს „მზიანი ღამის“ იმგვარ გაგებას, რომლის თანახმადაც, ამ ცნებაში იგულისხმება იესო ქრისტე.

ე. ხინთიბიძე ეხება ცნობილი რუსი თეოლოგის, არეოპაგიტიკული ტრაქტატის – „საღმრთოთა სახელთათვის“ რუსულად მთარგმნელის ილუმენ გენადის (ეიკალოვიჩი) წერილს, რომელიც პასუხია ვიკტორ ნოზაძის შეკითხვაზე. წერილში ილუმენი გენადი „მზიანი ღამის“ ცნებასაც ეხება და მას კატაფატიკისა და აპოფატიკის სიმბოლოდ მიიჩნევს, კერძოდ: „მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვილი ღვთიური სიბნელები) – არის უარყოფადი სიმბოლო“[11, გვ.260].

ეიკალოვიჩის საბოლოო დასკვნის მიხედვით, მთელი ნეოპლატონური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა და ყველა მისტიკოსის შრომები სავსეა ნათლისა და წყვილიადის სიმბოლიკით.

როგორც ვხედავთ ეიკალოვიჩი რუსთაველის „მზიანი ღამის“ საფუძველს ნეოპლატონიკოსთა და მისტიკოსთა აზრებში ხედავს, მაგრამ არ აკონკრეტებს რომელიმე ავტორის სახელს. იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტიკული მოძღვრება ნეოპლატონურიც არის და მისტიკურიც, ეიკალოვიჩის აზრებში თავისთავად შეიძლება ფსევდო-დიონისეს სახელის ამოკითხვა.

ე. ხინთიბიძის აღნიშვნით, ყველაფრის მიუხედავად „მზიანი ღამის“ ცნების სწორი გაგება მაინც ვერ მოხერხდა. ეიკალოვიჩის განმარტების მიუხედავად, ამ გამონათქვამში მას მაინც მიეწერა აშკარა მინიშნება ქრისტეზე. ამიტომაც აუცილებელი გახდა კიდევ ერთი მოზრუნება ამ საკითხზე, რომელიც შ. ხიდაშელის გამოკვლევაში – „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით“ განხორციელდა. ხიდაშელის „ამ ნაშრომში რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ განხილულია სწორედ ამ მოძღვრების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიურად

ასაბუთებს ღვთაების ამ სახელებს. ასეთი მოძღვრება არის არეოპაგიტიკა“[11, გვ.262].

ე. ხინთიბიძე, ძირითადად „მზიანი ღამის“ ცნების განხილვის საფუძველზე, არეოპაგიტიკას რუსთაველის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროდ მიიჩნევს. ავტორის ეს დასკვნა იმდენად მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, რომ მას სრულად ვიმოწმებთ: „ამრიგად, მზიანი ღამე არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც ემყარება ბიბლიის ძველ კომენტატორთა შრომებს და შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით – კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტიკაში. ეს კი კიდევ უფრო ნათელს ხდის იმას, რომ მზიანი ღამე კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელია, რამდენადაც ის გარემოება, რომ არეოპაგიტიკა რუსთაველის ერთ-ერთი წყაროა, სადავო აღარ არის“[11, იქვე].

ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, რომ კატაფატიკა-აპოფატიკას მიმართავს ორთოდოქსული ქრისტიანობა, ნეოპლატონიზმი, ინდური რელიგიური ფილოსოფია და სხვ. ფაქტობრივად ერთმანეთს ემთხვევა რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და ჰერაკლიტეს „დღე-ღამე“. მაგრამ ხინთიბიძე ამ საკითხში საბოლოოდ „ვეფხისტყაოსნის“ წყაროდ არეოპაგიტულ მოძღვრებას მიიჩნევს და თავისი პოზიციის მართებულობას სამი დამაჯერებელი არგუმენტით ამაგრებს:

„1. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება რუსთაველის ეპოქაში ქართულ ენაზე თარგმნილი და ქართულ საზოგადოებაში, თამარის სამეფო კარზე, პოპულარული იყო.

2. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიერაა შემოტანილი ეს მეთოდი ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ყველაზე ნათლადაა იგი დასაბუთებული.

3. რუსთაველი იცნობს, ასახელებს და სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი“[11, გვ.264].

მსგავსი აზრები აქვს გამოთქმული ე. ხინთიბიძეს „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „უჟამო ჟამის“ ცნებაზეც. ავტორი არ იზიარებს მ. გიგინეიშვილისა და მ. რაფავას მოსაზრებებს. გიგინეიშვილს არ ეთანხმება იმის თაობაზე, რომ „უჟამო ჟამში“ იესო ქრისტე იგულისხმება, ხოლო რაფავას იმაში, რომ ეს ცნება („უჟამო ჟამი“) არ არის ღმერთის სახელი[11, გვ.269].

თავის მხრივ ავტორი „უჟამო ჟამის“ წყაროდ არეოპაგიტიკას თვლის და მყარი არგუმენტებით ასაბუთებს თავის თვალსაზრისს. „ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის უჟამო ჟამი არის უზენაესი არსების, ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი და არა მაინცდამაინც სამების მეორე ჰიპოსტაზის – ქრისტეს სახელი“[11, გვ.271].

ე. ხინთიბიძის ამ გამოკვლევაში პატარა, მაგრამ საგანგებო თავია შეტანილი სათაურით – „არეოპაგიტიკა და რუსთაველი“. ავტორი ნაშრომის ამ მონაკვეთში იმეორებს იმ მთავარ აზრს, რუსთაველისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების დიდი მნიშვნელობის შესახებ. მაგრამ თუკი „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების, კატაფატიკისა და აპოფატიკის წყაროების კვლევისას, ავტორი უშუალოდ არეოპაგიტიკაზე მიუთითებს, საერთო ვითარების განხილვისას არეალი უფრო ფართოვდება. კერძოდ, რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების გარკვევისას თავის ადგილს მიუჩენს პლატონიზმსაც და არისტოტელ-

ლესაც. მეტიც, აქ, უკვე საუბარია რუსთაველის მსოფლმხედველობაში არისტოტელისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზზე[11, გვ.729].

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველისთვის არეოპაგიტიკის მნიშვნელობის გასაგებად ანგარიში უნდა გაეწიოს იმას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არეოპაგიტიკა მოტანილია არისტოტელეს ბაზაზე. „რუსთაველის ფილოსოფიური წყარო რომ მხოლოდ არეოპაგიტიკა ყოფილიყო არისტოტელის გარეშე, მაშინ რუსთაველის აზროვნებაში რენესანსული არაფერი იქნებოდა და არეოპაგიტიკა ალბათ გააზრებული იქნებოდა ისევე ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად, როგორც გაიგო და მიიღო იგი ქრისტიანულმა ეკლესიამ“[11, გვ.730].

აქ ავტორი პარალელს ავლებს რუსთაველისა და დანტეს შემოქმედებას შორის და აღნიშნავს, რომ დანტე ემყარება პლატონსაც, არისტოტელესაც, ფსევდო-დიონისესაც, მაგრამ პირველ ადგილზე მაინც არისტოტელეს აყენებს.

არისტოტელეს, ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველის შემოქმედების არსის გათვალისწინებით, ე. ხინთიბიძის ეს აზრი ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია. არც ის არის შემთხვევითი, რომ ისეთი პრინციპული და კარდინალური საკითხის, როგორც – სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა, – განსჯისას, რუსთაველი არეოპაგიტიკას მიმართავს, ხოლო მნიშვნელოვანი თეზის – ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ წყაროდ მოხსენიებულ – „ფილოსოფოსნი ნინანი“-ში ყველაზე მეტად ნეოპლატონიკოსები და უპირველესად არეოპაგიტიკული მოძღვრების ავტორი უნდა იგულისხმებოდეს.

ქართული კულტურისთვის არეოპაგიტიკის დიდ მნიშვნელობას ეხება გ. თევზაძე. მისი აღნიშვნით, სიკეთის მონიზმის არეოპაგიტიკული დებულება რელიგიათა და მრწამსთა შეთანხმების საფუძველს იძლეოდა. ამასთან, სიკეთის მონიზმის თვალსაზრისი ქართული სინამდვილისთვის უკვე ცნობილი იყო ბასილი დიდის მოძღვრების მეშვეობით. ეს კი თავის მხრივ სხვა რელიგიებში სიკეთის არსებობის საფუძველს იძლეოდა. აღნიშნულის საფუძველზე გ. თევზაძე აკეთებს საყურადღებო დასკვნას: „ეს დავითის (დავით აღმაშენებლის – მ.მ) შემწყნარებლობის თეორიული საფუძვლის მომზადება იყო, რაც პეტრიწის ფილოსოფიაში კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთა. ყოველივე ამის საფუძველზე შექმნილ „ვეფხისტყაოსანში“ შემწყნარებლობა, შეიძლება ითქვას, ერის მსოფლმხედველობის არსებით შინაარსად იქცა“[1, გვ.183].

სიკეთის მონიზმისა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე მსჯელობისას გ. თევზაძის აზრით, ბასილი გამოკვეთს თვალსაზრისს – კეთილმა შეუძლებელია ბოროტი დაბადოს, „რომელიც არეოპაგიტიკისა და პეტრიწის გავლით რუსთაველთან კრისტალდება ქართულ ცნობიერებაში“[1, გვ.164]. აქ მთავარი არის ის, რომ ავტორის მართებული შენიშვნით, ღმერთისგან ბოროტება არ მოდის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის სუბსტანციური იქნებოდა, ხოლო მისი ძლევა შეუძლებელი. მასთან შედარებით სულ „სხვაა ადამიანის ცოდვასთან დაკავშირებული ბოროტება. მისი მოსპობა ადამიანზევა დამოკიდებული“[1, იქვე].

გავეცანით რა ზოგადად ქართულ კულტურაზე და კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ ქართველი ავტორების (შ. ნუცუბიძის, შ. ხიდაშელის, ვ. ნოზაძის, რ. თვარაძისა, ზ. კიკნაძის, ე. ხინთიბიძის, გ. თევზაძის) თვალსაზრისებს. შეიძლება ითქვას, რომ მათ საკმაოდ წარმატებულად დაასაბუთეს ამგვარი გავლენების უეჭველობა.

ამასთან, ზოგიერთი აზრი მისაღებია, ზოგიერთი კი საკამათო.

ასე მაგალითად, შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტიკასა და რუსთაველის შემოქმედებაში პანთეისტური მატერიალიზმის არსებობის შესახებ საფუძველს მოკლებულია.

ამ მიმართებით შედარებით წინ გადადგმულ ნაბიჯად გვესახება შ. ხიდაშელის მხრიდან საკითხის დაკონკრეტება და პანთეიზმზე საუბარი როგორც ნეოპლატონიზმში, ისე რუსთაველთან. მაგრამ არც ეს თვალსაზრისია ბოლომდე საფუძვლიანი, რადგანაც რუსთაველის ეპოქაში, მით უმეტეს, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული თხზულებების შექმნის დროს პანთეიზმი არ ყოფილა ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა. ამ სისტემაში, როგორც მართებულად შენიშნავდა ა. ლოსევი, იყო პანთეიზმში გადაზრდის ტენდენცია. ასე, რომ სრულყოფილი პანთეიზმი არც ნეოპლატონიზმში ყოფილა და ვერც რუსთაველთან იქნებოდა.

რ. თვარაძე არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“ მსოლოდ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას აქცევს ყურადღებას და ერთგვარად გვერდს უვლის წმინდა ფილოსოფიურ (ნეოპლატონურ) იდეებს, რომელთა არსებობა არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“ კვლევის დღევანდელი მონაცემებით, ეჭვგარეშეა. აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს რ. თვარაძის უპირველესი დამსახურებაზე, კერძოდ, მან ჩვენს მეცნიერებაში ერთ-ერთმა პირველმა სცადა ქართულ მწერლობა არეოპაგიტიკის გავლენის შედარებით სრული სურათის წარმოდგენა, რითაც ამ მიმართებით კვლევის ახალი პერსპექტივა დასახა.

ე. ხინთიბიძის გამოკვლევა მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენებს ფართო სპექტრით ხედავს. რუსთაველის გარდა, იგი ასეთ გავლენას აჩვენებს დავით გურამიშვილთანაც. კერძოდ, ავტორის აზრით, გურამიშვილის „დავითიანში“ ჩანს არეოპაგიტიკის გავლენა. ამ მიმართებით იგი იზიარებს ნ. ნათაძის თვალსაზრისს და აღნიშნავს: „დიონისე არეოპაგელის (ფსევდო-დიონისე – მ.მ.) გავლენა გურამიშვილისეულ მისტიკასაც ეტყობა. კერძოდ, როგორც მითითებულია (ნ. ნათაძესთან – მ.მ) სწორედ არეოპაგიტული ფილოსოფიის ბაზაზე უნდა იყოს შექმნილი „დავითიანში“ დამოწმებული სახელი „საიდუმლო დღე“, რაც რუსთაველისეული „მზიანი ღამის“ თანაფარდი ცნებაა“ [11,52].

აქ ძირითადად საუბარი გვექონდა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენაზე „ვეფხისტყაოსანსა“ და დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში, ზოგადად კი, ქართულ იდეოლოგიაზე და ქართული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, ჩახრუხადის „თამარიანში“ პირდაპირი მითითებაა ფსევდო-დიონისეზე:

„მო, ფილოსოფოსნო, სიტყვათა არსნო, თამარს ვაქებდეთ გულის ხმიერსა!
დიონოსისგან, ვით ენოსისგან სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა!“
„შენთვის კმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი“.

საერთოდ, კვლევა-ძიების დღევანდელ დონეზე, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა ქართულ კულტურაზე ეჭვგარეშეა.

დავიწყოთ იმით, რომ ეფრემ მცირე სათარგმნელად ირჩევს მოძღვრებას, რომელშიც თეოლოგიურის გვერდით უხვადაა ორთოდოქსული ქრისტიანობისთვის მიუღებელი ფილოსოფიური (ნეოპლატონური) იდეები. ასე, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ქართულად გადათარგმნის ფაქტი, როგორც ამას შ. ხიდაშელი აღნიშნავდა, თავისთავად ჩვენი კულტურისთვის დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო, რასაც უკვალოდ არ ჩაუვლია.

არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენები, როგორც აღინიშნა და არაერთმა მკვლევარმა აჩვენა ან მიანიშნა, არის „ვეფხისტყაოსანში“, დავით გურამიშვილთან, ნიკოლოზ ბარათაშვილთან, ვაჟა-ფშაველსთან, ქართულ იდეოლოგიაზე და ა.შ. მაგრამ, როცა ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ არის საუბარი უპირველესად რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანია“ მხედველობაში.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ თავიდან ბოლომდე გასდევს არეოპაგიტული თვალსაზრისი სიკეთის მონიშნისა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. ამის გარდა, ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხი, როგორცაა ვეფხისტყაოსნისეული ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“, ამკარად არეოპაგიტული წარმომავლობისაა.

რამდენადაც რუსთაველი ერთობ იშვიათად მიმართავს ავტორიტეტებს, ამდენად პოემაში „ბრძენი დივნოსის“ უბრალოდ ხსენებაც უკვე მნიშვნელოვანი ფაქტია. მაგრამ თავისთავად ეს მნიშვნელოვანი ფაქტიც კი მეორეხარისხოვანი ხდება, როცა ვნახავთ თუ რაში იმოწმებს რუსთაველი ფსევდო-დიონისეს. რუსთაველის თანახმად, სიკეთე მარადიულია და ბოროტება არასუბსტანციური („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს...“), რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ქვაკუთხედი. სწორედ ამ საკითხში იმოწმებს პოემის ავტორი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს – „ბრძენ დივნოსს“.

მკვლევართა ერთი ნაწილი მიუთითებს ბოროტების შესახებ რუსთაველისეული თვალსაზრისის განსხვავებაზე არეოპაგიტული თვალსაზრისისგან. ამ მოსაზრებათა თანახმად, არეოპაგიტიკაში ბოროტების რაიმე სახით არსებობა უარყოფილია, რუსთაველთან კი არა, წინააღმდეგ შემთხვევაში აზრი არ ექნებოდა მის წინააღმდეგ ბრძოლას („ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“). ეს მოსაზრება არ არის სწორი. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ბოროტება რაიმე სახით რომ არ არსებობდეს, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა თუ რატომ დაუთმო ასეთი დიდი ადგილი ფსევდო-დიონისემ ბოროტების არარსებობის დასაბუთებას [7, გვ.18-13, 43-58]. ამ დასაბუთების საფუძველზე კი არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გაკეთებულია შემდეგი დასკვნები: ბოროტება არის „მოკლება კეთილისაგან“, „ნაკლულეგანება კეთილისა“, „ბოროტსა ყოფად შემთხვევითად განიწესებოდნენ“ და ა.შ. ყველაფერი ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ბოროტება არეოპაგიტიკაშიც არსებობს, მაგრამ ის მარადიული კი არაა, როგორც სიკეთე, არამედ შემთხვევითი. ასე, რომ ბოროტების ამგვარი გაგება, როგორც რუსთაველთან გვხვდება და რომლის ძლევაც შესაძლებელია, გამოკვეთილადაა მოცემული არეოპაგიტიკაშიც. ფილოსოფიის ენაზე ეს არის მსჯელობა ბოროტებაზე, როგორც არასუბსტანციურ მოვლენაზე, როგორც შემთხვევითზე.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე თვალსაზრისი უფრო ადრე ბასილი დიდთან გვხვდება. მაგრამ პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი იმით არის გამორჩეული, რომ მათთან ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობაა გაუქმებული. ამით განსხვავდება ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი მეორე, შედარებით ადრინდელი, ქრისტიანი მოღვაწის – ბასილი დიდის თვალსაზრისისგან ბოროტების არსზე.

როგორც აღინიშნა, აზრთა სხვადასხვაობაა „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები შესანიშნავი „პოეტური მეტაფორების“ (შ. ხიდაშელი) – „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებებზე. თავისთავად საინტერესოა ამ მეტაფორების წყაროები, რაც კვლევა-ძიებამ უნდა დაადგინოს.

რამდენადაც საკუთრივ რუსთაველი აღნიშნულ ცნებებს „ფილოსოფოსნი წინანი“-ს უკავშირებს, ბუნებრივია კითხვა – რომელი ფილოსოფიური მოძღვრების წიაღშია მოცემული „მზიანი ღამის“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების შინაარსი? დავიწყით „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფში მოცემული „ერთარსება ერთია“ ცნებით. „ერთარსება ერთში“ შეიძლება იგულისხმებოდეს როგორც ქრისტიანულად (ესე იგი რელიგიურად), ისე ნეოპლატონურად (ესე იგი ფილოსოფიურად) გაგებულ ღმერთთ. მაგრამ რადგანაც, მომდევნო სტროფში ნათქვამია, რომ მზე ღმერთის ხატად წარმოადგინეს წინამავალმა ფილოსოფოსებმა („ვის ხატად ღმერთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი...“), აქედან გამომდინარე „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ნეოპლატონიკოსებია უფრო სავარაუდებელი, რადგანაც სწორედ მათთან არის ღმერთი გამორჩეულად ისე გაგებულ და დახასიათებული, როგორც ეს „ვეფხისტყაოსნის“ ხსენებულ სტროფშია წარმოდგენილი: „ყველგან და ამავე დროს არსად მყოფი“ – პლოტინესთან; „უხილავი მთელი“, „ნათელი ნისლი“ – ფსევდო-დიონისესთან; „მიულწეველი სიცხადე“ – იოანე სკოტ ერიუგენასთან და სხვებთან.

თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ რუსთაველის „ერთარსება ერთი“, „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ ერთი და იგივეა და გამოხატავს ერთ ღმერთს, რომლის ხატიცაა მზე და შევუდარებთ ამას ნეოპლატონიკოსების უკვე აღნიშნულ თვალსაზრისს, მაშინ რუსთაველის „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში უფრო სწორი იქნება ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსები რომ ვიგულისხმოთ. კონკრეტულად კი, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. მით უმეტეს, რომ რუსთაველი თავისი ნაწარმოების ერთ-ერთ კარდინალურ – სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში სწორედ ფსევდო-დიონისეს („ბრძენ დივნოსს“) იმეორებს.

არეოპაგიტული მოძღვრება შეიქმნა ეპოქაში, როცა ქრისტიანული მსოფლმხედველობა აღმავლობას განიცდიდა, ხოლო ნეოპლატონიზმი ძალას კარგავდა. სწორედ ეპოქამ განაპირობა იმგვარი მოძღვრების შექმნა, რომელიც გადმოცემული იყო არეოპაგიტულ თხზულებებში. ქრისტიანულ ნიადაგზე და ქრისტიანულ გარემოში ჩამოყალიბებული ამ მოძღვრებაში, შენარჩუნებული იყო, აგრეთვე ნეოპლატონური იდეები.

ქართველმა მეცნიერებმა დამაჯერებლად აჩვენეს ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა და მნიშვნელობა. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი და ამ საკითხის ყოველმხრივი და ღრმასაფუძვლიანი კვლევა მომავლის საქმეა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გ. თევზაძე. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1996
2. რ. თვარაძე. „არეოპაგელი და რუსთაველი“. მისივე წიგნში – „თხუტმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა“. თბ., 1985
3. ზ. კიკნაძე. „დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“. „ცისკარი“, 1969, #11
4. ვ. ნოზაძე. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. გურამ შარაძის საერთო რედაქციით. თბ., 2006, III ტ.

5. შ. ნუცუბიძე – რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბ., 1976, IV ტ.
6. შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის შემოქმედება. შრომები. თბ., 1980. VII ტ.
7. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გამოსცა გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბ., 1961
8. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია. თბ., 1996, I ტ.
9. „ჩვენი მეცნიერება“. სამეცნიერო კრებული. ტფილისი, 1923, #1
10. შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988
11. ე. ხინთიბიძე. რუსთაველის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო. თბ., 2009
12. Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Пер. Ш. Нуцубидзе. М., 1941
13. Хидашели Ш.В. Основные мировоззренческие напривления в феодальной Грузии. Тб., 1962

Mikheil Makharadze
Areopagitics and Georgian culture

Summary

The areopagitical works created on the verge of V-VI centuries were translated into Georgian in the second half of XI century by Ephrem Mtsire. The areopagitical doctrine given in these works made a great impact on Georgian culture (Rustaveli, David Guramishvili and others), Georgian ideology etc.

The viewpoints of the Georgian scientists who analyze the influence of the areopagitical doctrine on Georgian culture are discussed and critically assessed in the article.

The author of the article shares the idea of the great influence of the areopagitical doctrine on Georgian culture and states his position on this issue.

ავთანდილ ჯოხაძე

ლიბერალიზმის სამართლებრივი წინაპირობები ქართულ ისტორიაში

ცნობილი ამერიკელი პოლიტოლოგის ფრენსის ფუკუიამას (დაბ. 1952) თანახმად, ევროპაში პიროვნების თავისუფლების იდეის წარმატება კანონის უზენაესობის (rule of law) ხელშემწყობმა ოთხმა ისტორიულმა წინაპირობამ უზრუნველყო. კანონი კანონობს და ხელისუფლებას ბოჭავს:

1. თუ ის სისტემატიზირებულია და სავალდებულო ძველად დაიდო
2. თუ ძველის შინაარსი კანონმცოდნეების და არა პოლიტიკური დაწესებულების მიერ იქნა დადგენილი
3. თუ ძველის დაცვა პოლიტიკური იერარქიისაგან გამოცალკევებულ დაწესებულებას ეკისრებოდა, მისი საკუთარი რესურსებით და უფლებამოსილებით
4. თუ ძველი ნამდვილად შეესატყვისებოდა ცხოვრებაში მოქმედ სოციალურ ნორმებს და იმ საზოგადოების ღირებულებებს, რომელსაც ამ ძველით უნდა ესარგებლა¹.

იმ საზოგადოებებში, სადაც ასეთი ისტორიული წინაპირობები არ მოქმედებდა, კანონიერების და კანონის უზენაესობის დამკვიდრება დიდ წინააღმდეგობებს აწყდებდა. გამოსარკვევია, ჰქონდა თუ არა ადგილი ასეთ წინაპირობებს ქართულ ისტორიაში, ანუ რამდენად უწყობდა ფხვს ქართული საზოგადოების სამართლებრივი წარსული ევროპული საზოგადოების ისტორიულ ევოლუციას.

წინამდებარე ნარკვევში საუბარი იმ როლზეც იქნება, რაც ქართულმა ეკლესიამ ითამაშა ქვეყნის სამართლებრივი და სოციალური განვითარების საკვანძო მოსაბრუნებში.

1. ზეცის ჩაძახილი და დემოკრატიული საბჭო

უძველეს ხანაში, ქართული სამართლის ისტორიის საწყის ეტაპზე, სამართლის ძველს საზოგადოებას „ზეცა“ ამცნებდა ქადაგის პირით. ქადაგი „ზეცის“ ჩაძახილს ახმოვანებდა², ხოლო ნაქადაგარს „ბჭეებ“ განმარტავდნენ და სამართლებრივი ძველიც ამ გზით იღებოდა.

¹ " ... 1. If it was codified into an authoritative text; 2. if the content of the law was determined by specialists in law and not by political authorities; 3. if the law was protected by an institutional order separate from the political hierarchy, with its own resources and power of appointment; 4. if the law actually corresponded to the lived social norms and values of the community to which it was applied ("Journal of Democracy" – 2010. N1. pg. 36).

² „ქადაგი, მთიელთა გადმოცემით, ღვთის რჩეულია, მის ნება-სურვილს აუწყებს, მისი პირით ლაპარაკობს, ხალხსა და ღვთაებას შორის მოციქულობს“ (ნუნუ მინდაძე – „ქადაგობის საკითხისათვის საქართველოს მთიანეთში“. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ ტომი. 22. გვ. 174; ციტატა თ. ოჩიაურის წიგნიდან – „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორია“).

ამ კონფიგურაციაში კანონშემოქმედება, როგორც ვხედავთ, არ არის თავიდან ბოლომდე რაციონალურ საფუძველზე დამყარებული. „ზეცის“ ჩაგონებით მიღებული ინფორმაცია ირაციონალურ-ხატოვან სამოსელში ექცეოდა და ბჭეებიც ამიტომ ახდენდნენ მის რაციონალურ განმარტებას. პროცედურა პროვინციის ან მთელი ქვეყნის მასშტაბით საკანონმდებლო ძეგლის დებისას მოქმედებდა¹, მაგრამ ზეცისადმი აპელირება, როგორც ჩანს, არც კონკრეტული სასამართლო გადაწყვეტილებების შემთხვევაში იყო უცხო ხილი; გავიხსენოთ ნიშანდობლივი პასაჟი ალ. ყაზბეგის მოთხრობიდან – „ხევისბერი გოჩა“. ხევისბერს განაჩენი გამოაქვს: „ღმერთო (ხევისბერი „ზეცას“ მიმართავს სამართლებრივი გადაწყვეტილების მისაღებად და აქ მას ქადაგის ინტუიცია სჭირდება), მოგვიტევე თუ ვცდებით რაშიმე (ხევისბერმა უნდა განბჭოს, ციური ჩაგონების რაციონალურ ინტერპრეტირება მოახდინოს და იცის, რომ განბჭობისას შეცდომისგან დაზღვეული ვერ იქნება), რაც შენ გვაგონე იმას წარმოვსთქვამთ...“²

ასე რომ, უძველეს ხანაში როგორც სასამართლო, ისე საკანონმდებლო საქმიანობის და „წეს-რიგის“ სათავედ (ლეგიტიმაციის საფუძველად), დემოკრატიულად არჩეული ბჭეების საკრებულოს გარდა, ზეცაც აუცილებლად იგულისხმებოდა. მაგრამ ზეცის საკანონმდებლო აქტივობა თანდათან იცვლიდა სახეს: ადგილობრივი ქადაგი გარედან მოსულმა წინასწარმეტყველმა და მოციქულმა შეცვალა; მოციქული – ეკლესიამ, როგორც მორწმუნეთა საკრებულომ, რომლის კანონებსაც ღვთიური ავტორიტეტი უმაგრებდა ზურგს; ეკლესიის დემოკრატიული საკრებულო – სასულიერო ხელისუფლის ავტორიტეტმა... ასეთი გრადაცია „სასულიერო“ კანონმდებლობისთვის იყო დამახასიათებელი, სხვაგვარი იყო ვითარება ე.წ. „საერო“ „წესის და რიგის“ ჩამოყალიბებისას.

მაშ, თავდაპირველად წესები ზეციდან ნამცნების განბჭობის შედეგად დგინდებოდა და რჯულად ყალიბდებოდა.³ რჯული, დროთა განმავლობაში, ჩვეულებად ექცეოდა, ანუ ოდესღაც განბჭობილი და ზეპირგადმოცემით შენახული წესები, მერე და მერე ჩვეულებითი სამართალის, ანუ ადათის ნორმებად განმტკიცდა; ხალხური ანდაზა კი ამბობს: ჩვეულება – რჯულზე უმტკიცესიაო, მაგრამ ამ „სიმტკიცის“ მიზეზი სწორედ ის გახლდათ, რომ ჩვეულება თვითონაც რჯული იყო, ოღონდ ძველი – ახალშემოსულ რჯულზე, ანუ წესებზე, უწინარესი – „მამაპაპისეული რჯული“ – არა მონოთეისტური წინასწარმეტყველის ნამცნები და ჩაწერილი სამართლის ძეგლი, არამედ პოლითეისტურ-წარმართულ „ქადაგთა“ („ბერების“) ნაქადაგარი და ბჭეების განსჯილი. ამ ორი რჯულის ერთმანეთისგან გასასხვავებლად ერთ-ერთს, და ბუნებრივია ძველს, ჩვეულება დაერქვა, ხოლო მოგვიანებით შემოსულმა ახალმა – რჯულის ცნება თვითონ მიისაკუთრა. ახალი რჯული ძველს აძევებდა, მაგრამ ძველის გამძლეობას ის განაპირობებდა, რომ ის ფ. ფუკუიამას ზემოხსენებული

¹ „იკრიბებოდნენ ხალხური სამართლის მცოდნე პირები, ბჭე-ხევისბერნი, რომელთაც ქადაგის, ორაკულის საფუძველზე სრულიად ხეცურეთის რჯულში ცვლილებები შეჰქონდათ. ქადაგობის შინაარსი და ბჭე-ხეცურთა გადაწყვეტილებანი სათანადო წარმომადგენლების მეშვეობით გადაეცემოდა სხვა თემების ჯვარ-ხატთა დარბაზებს“ (გიორგი ნადარეიშვილი – „ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია.“ თბ. 2005, გვ. 30. ხაზგასმა ჩვენი. ა.ჯ.).

² ალ.ყაზბეგი – თხზულებანი. თბ. 1985. გვ. 654.

³ განბჭობა – იგივე განსჯა, ტერმინ „რჯულს“ დაედო საფუძველად, განსჯილიდან – „სჯული“, იგივე რჯული უნდა წარმომდგარიყო.

ოთხი წინაპირობის მეოთხე მოთხოვნასთან – „ცხოვრებაში მოქმედ სოციალურ ნორმებთან და საზოგადოების ღირებულებებთან“ მოდიოდა შესატყვისობაში.

სასულიერო სამართლის სფეროში სჯულის პერმანენტული განახლებაც ხდებოდა: ახალდამკვიდრებულ რელიგიას და მის წესებს დროთა განმავლობაში ადგილობრივი კრებების გადაწყვეტილებები და ნორმები ემატებოდა¹ და სჯულიც სულ უფრო ადაპტირდებოდა ადგილობრივ ღირებულებებთან. თავიდან ბოლომდე ადგილობრივი წარმომავლობის „საერო“, სათემო სამართალს კი, რომელმაც სახელმწიფოს წარმოშობამდე აიღო დასაბამი, სახელმწიფოს გაჩენის მერე, პოლიტიკური ცენტრებიდან თავსმოხვეული ნორმატივებიც ამდიდრებდა; ადგილზე შემუშავებულ ნორმებს უკვე გარედან, პოლიტიკური ცენტრებიდან, მოსული კანონმდებლობა უწევდა მეტოქეობას და სამართლის ლეგიტიმურობის წყაროს საკითხიც რთულდებოდა: ადგილობრივი ძეგლის სათავედ „ზეცა“ (ნაქადაგარი) და დემოკრატიული საკრებულო („ბჭეების“ საბჭო) გვევლინებოდა, გარედან მოსულის – მეფე, უზენაესი სჯულმდებელი, რაც სულაც არ გამორიცხავდა ზეცის მანდატის არსებობას: მეფე ხომ იგივე უფალი იყო². ამ მეფე-უფლის, იგივე მამა-უფლის (პატრონყმობის დროინდელი მამფალი), ხოლო მდებრობითი სქესის შემთხვევაში – დედა-უფლის (იგივე დედოფალი) უფლება თავდაპირველად სპირიტუალურ შესაძლებლობაზე იყო დაყრდნობილი, – უნარზე, შეესრულებინათ ზეცასთან ჩართულობის რიტუალი, მერე და მერე კი ეს უფლება სოციალურ-ეკონომიკურ და სამხედრო-პოლიტიკურ გარანტებს დაეფუძნა. ზეცასთან კავშირი, მათი „მამასახლისობა“ და „მამაუფლობა,“ განსაკუთრებულ სულიერ შესაძლებლობებს („ბერობას“) რომ მოითხოვდა წინაპირობად – და შესაბამისი რიტუალური პრაქტიკა, თანდათან მიეცა დავიწყებას და საკანონმდებლო უფლებაც სოციალურ-პოლიტიკური ძალმოსილების ხარჯზე განხორციელდა – ზეცის ჩაურევლად და რაციონალური განსჯის ამარა. მაგრამ ზეციური მანდატის შარავანდედის შესანარჩუნებლად და მეფეთა ღვთაებრივობის შთაბეჭდილების გასაძლიერებლად მეფეთა ზეციური წარმომავლობის იდეოლოგემა იქნა მომარჯვებული. ეს იდეა იმდენად იყო მართალი, რამდენადაც მეფეები იმ ოდინდელი ხევისუფლების პირდაპირი ჩამომავლები იყვნენ, ვინც თავიანთი განსაკუთრებული სპირიტუალური უნარების გამო „ხევისბერებად“ იწოდებოდნენ. ამის მიუხედავად, ზეცასთან ჩართულობის და ქადაგების ნიჭს ახალი მოდგმის „მამფალ-დიოფლები“ თანდათან ჰკარგავდნენ – ძველი საკრალური

¹ „შეუწყნარებელი შეცდომა იქნებოდა, თუ ჩვენ ქართული საეკლესიო სამართლის შესასწავლად მარტო მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებების ძეგლისწერით დავკმაყოფილდებოდით. ვითარცა პატრონყმობის ნიადაგზე აღმოცენებულთ, ამ დაწესებულებებს მსოფლიო ეკლესიის კანონმდებლობასთან ძალიან მცირე კავშირი ჰქონდათ. ზოგჯერ კი სრულებით არავითარი დამოკიდებულებაც კი არ იყო მათ შორის... ქართული საეკლესიო სამართალი საეკლესიო სამართლად მარტო იმ მნიშვნელობით კი არ უნდა იწოდებოდეს, რომ მისი შინაარსი მხოლოდ ეკლესიას, ვითარცა სარწმუნოებრივს დაწესებულებას ეხებოდეს, არამედ იმ მნიშვნელობითაც, რომ იგი ეკლესიის, როგორც სახელმწიფოებრივი სხეულის და ცხოვრების წარმონაშობი იყო“ (ივანე ჯავახიშვილი. თხზულებანი 12 ტომად. ტ. მე-6. გვ. 37). ამ მრავალმხრივ საყურადღებო ამონარიდიდან ამჟამად ყურადღება იმას უნდა მიექცეს, რომ საეკლესიო სამართლის კორპუსი ადგილობრივი წარმომავლობის ელემენტით ივსებოდა და, მასშტაბამე, შესაბამისობაში მოდიოდა „ცხოვრებაში მოქმედ სოციალურ ნორმებთან.“

² ტერმინები „მეფე“ და „უფალი“ სინონიმებია – მფლობელსაც ნიშნავს და უზენაესი უფლებამოსილების მქონესაც, ანუ ღვთაებრივსაც.

პრაქტიკა წარსულს ბარდებოდა. ასე ინაცვლებდა სამართლის ლეგიტიმურობის წყარო სპირიტუალურიდან – რაციონალურისკენ, ზეციდან – სოციუმისკენ, საკრალურიდან – პროფანულისკენ. საფიქრალია, ეს გზა ყველა ძველი ცივილიზაციისთვის ერთგვაროვანი იყო.

ზემოთქმულიდან ვასკვნით:

სამართლებრივი ნორმები უძველესი დროიდანვე განსაკუთრებული ზრუნვის საგანი იყო ქართულ საზოგადოებაში. ზეციური მანდატის შარავანდი სამართლებრივი ნორმის პატივისცემის განცდას უწყობდა ხელს, ხოლო ასეთი ნორმის ჩვეულებად ტრანსფორმირება – მხოლოდ ამტკიცებდა მისადმი ერთგულებას (“რჯულზე უმტკიცესად” აქცევდა);

ლეგიტიმურობის წყაროს სოციუმის სიბრტყეზე გადმონაცვლება კანონშემოქმედებაში საზოგადოების ინტერესების უფრო დაწვრილებით ასახვას განაპირობებდა.

2. საბჭოთა საქმის მეცნიერნი და სისხლის სამართლის სამძებრო

პატრონყმულ ქართულ საზოგადოებას არამცთუ კოდიფიცირებული სამართლის ძეგლები გააჩნდა, არამედ თვით სამართლის თეორიაზეც უფიქრია და უწერია: სჯულისკანონის ექვთიმე ათონელისეულ თარგმანს (ისევე როგორც მაქსიმე აღმსარებლის თხზულების მისეულ თარგმანს) კომენტარები და განმარტებები აქვს დართული, საცა ათონელი ბერი და მწიგნობარი სამართლის ბუნებაზე და დანიშნულებაზე მსჯელობს; ეს კომენტარი – ივანე ჯავახიშვილის აზრით – დამოუკიდებელი ნარკვევია სამართლის მეცნიერებაში.

რასაკვირველია, არსებობდა *პროცესუალური* სამართლის ძეგლებიც, რასაც მე-11 საუკუნის „ოპიზის სიგელი“ ადასტურებს. ამ სიგელიდან, სხვათა შორის, *სამართლისმცოდნეების ცალკე პროფესიული დასის არსებობაც* ცნაურდება. პროფესიონალ სამართლისმცოდნეებს, იურისკონსულტებს და მისთანებს ამ სიგელის თანახმად „მეცნიერნი საბჭოთა საქმეთანი“ ეწოდება¹.

... ..

დავით აღმაშენებლის ხანაში, სასამართლო ხელისუფლებამ გამოცალკევებული ინსტიტუტის სახე შეიძინა. მეფემ მართლმსაჯულების დელეგირება უკვე სპეციალურ დაწესებულებაზე მოახდინა².

¹ „მე-11 საუკუნის შუა წლებში საქართველოში უკვე პროფესიული იურისტები ჩანან, „აზნაურნი, მეცნიერნი საბჭოთა საქმეთანი“, რომელთა მოწვევაც ბაგრატ მეოთხეს სამეფო დარბაზში რთული იურიდიული საკითხის განხილვის დროს საჭიროდ უცვნია“ (ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი 12 ტომად. ტ. 6. გვ. 382). და კიდევ – „იურიდიული აზროვნების მაღალი დონის მაჩვენებელია სამართლის დარგის სპეცილისტთა – იურისტთა კადრების არსებობა, რაც დამოწმებულია ბაგრატ მეოთხის სიგელით მიჯნაძორელთა და ოპიზართა დავის შესახებ. ეს კადრი სპეციალურ გაწრთვნას, სწავლას მოითხოვდა“ (ივ. სურგულაძე – „საქართველოს სახელმწიფოს და სამართლის ისტორიისათვის“ თსუ. 1952. გვ. 6).

² „მეფესთან ნაჩივლი ყველა საქმის გამოსაძიებლად და გასარჩევად მან ახალი დაწესებულება დაარსა, სადაც „კაცნი მართლად მცნობელნი“ დააყენა. ამიერითგან უზენაესი მართლმსაჯულება საქართველოსი ამათ ეკითხებოდა, ეს საქმეები უკვე მეფის პირადი განსაგელი აღარ იყო“ (ივ. ჯავახიშვილი ტ. 6. გვ. 171).

ასეთ სასამართლო დაწესებულებას „სააჯო კარი“, ზოგჯერ „საბჭო“ და „სამსჯელო სახლი“ ერქვა. იუსტიციის სათავეში *მსაჯულთუხუცესი*¹ იდგა. „მსაჯულები“ მოსამართლეებს ეწოდებოდათ.

სასამართლო ხელისუფლება მაშინდელ საქართველოში ღრმად იყო სტრუქტურირებული და დიფერენცირებული; არსებობდა დარგობრივი და წოდებრივი სასამართლოები. „სასამართლოს პირველი საფენური სამივე წოდებისათვის ცალცალკე ყოფილა“², რაც, სასამართლო სისტემის დიფერენცირების გარდა, იმასაც მოწმობს, რომ წოდებები მაშინდელ საქართველოში იურიდიულადაც ყოფილან გამოცალკევებული; ჰეგელის მიბაძვით რომ ვთქვათ: წოდებები არა მარტო თავისთავად არსებობდა, არამედ – თავისთვისაც; ცალკე სამართლებრივ სისტემას ქმნიდა საეკლესიო სამართალი, ცალკე სისტემას – სახელმწიფო და სისხლის სამართალი; სხვა იყო კერძო, საკორპორაციო და სამოქალაქო სამართალი; გიორგი ბრწყინვალეს „ძეგლის დება“ საგანგებოდ ერთი სპეციფიკური რეგიონის – არაგვის ხეობის მთიანეთისთვის – გაჩენილი ცალკე სამართალია³.

წვრილად იყო სტრუქტურირებული სასამართლო პროცესიც: პროცესს მამასახლისების არჩეული მსაჯულები, ბჭეები⁴ წარმართვდნენ, საქმე სახალხო კრებულის თანდასწრებით იხილებოდა; ირჩევდნენ „შუაკაცებსაც“ ვისაც ბრალდებულის ინტერესები უნდა დაეცვა, – ერთი სიტყვით, სადავო საქმეს მთელი კოლეგია არჩევდა.

... ..

ვითარების უფრო ზედმიწევნით გამოსარკვევად, საჭიროდ მიგვაჩნია მთავარი დატვირთვა საკონსტიტუციო სამართლის საკითხებებზე გადავიტანოთ და ამ გზით ვაჩვენოთ, რამდენად პასუხობდა ძველი საქართველოს სამართლებრივი სისტემა ფ. ფუკუიამას ზემოხსენებული წინაპირობების ჩამონათვალის მე-2 და მე-3 მოთხოვნას, ანუ დგინდებოდა თუ არა სამართლის ძეგლის შინაარსი კანონმცოდნეების

¹ გვიან შუა საუკუნეებში სამეფოს მსაჯულთუხუცესს სპარსული დიამბეგი იგივე მდივან-ბეგი ჩაენაცვლა. მდივანბეგის სასამართლო კოლეგიალური იყო. „წინ ედვათ“ კოდიფიცირებული „სამართლის წიგნი“. აღსანიშნავია, რომ მდივანბეგი ფეოდალებს არ ჰყავდა და მისი ფუნქციები სწორედ ფეოდალების იურისდიქციის შეკვეცა-შევიწროვების ხარჯზე ფართოვდებოდა. სხვა ცენტრალური სახელოების ანალოგიური თანამდებობები სათავადო კარზეც შეიქმნა – მდივანბეგის, ანუ მსაჯულთუხუცესის, ფუნქცია კი ცენტრალურ ხელისუფლებას არასოდეს დაუთმია, რაც იმას ნიშნავს, რომ სახელმწიფოს სასამართლო ბატონყმურ სისტემაშიც განაგრძობდა არსებობას. მეტიც, მდივანბეგის საქმიანობა სოლიდური ჯამაგირით (ფულით) ნაზღაურდებოდა. უწყებაში გარჩეული საქმის ჩაწერა და აღნუსხვა სპეციალურ დავთარში ხდებოდა და ა.შ.

² ივ. ჯავახიშვილი ტ. 7. გვ. 346

³ იხ. ვ. ითონიშვილი – „ერთხელ კიდევ „ძეგლის დების“, შესახებ“ („მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“. ტ. 23-ე – „მეცნიერება“ – 1987. გვ. 46-69).

⁴ ანტიკური ხანის პრაქტიკა და ტერმინოლოგია გარკვეული ვარიაციებით ისტორიის მთელ სიგრძეზე განაგრძობდა არსებობას. გამორკვეულია, რომ მე-14 საუკუნის ძეგლებშიც მოსამართლეს „ბჭე“, ხოლო სასამართლოს „საბჭო“ ეწოდებოდა. შემდეგში „ბჭე უკვე ქრება და მის ადგილს „მოსამართლე“ და „მსაჯული“ იპყრობს“ (იხ. ივ. ჯავახიშვილი – თხზ. ტ. 6. გვ. 339).

მიერ და იცავდა თუ არა მას ხელისუფლების სხვა შტოებისაგან გამოცალკევებული დაწესებულება? ამ ამოცანას მომდევნო ორი ქვეთავი ეძღვნება.

3. თვითმპყრობელობიდან შეზღუდულ მონარქიამდე

გაუთავებელი ომიანობის შედეგად იავარქმნის მიუხედავად სამართლის ძეგლების მნიშვნელოვანი ნაწილი მაინც შემოგვრჩა. მათგან: „ხელმწიფის კარის გარიგება“, „წესი და განგება მეფეთ კურთხევისანი“, ძველი „გარიგების წიგნების“ კრებული – ე.წ. „დასტურლამალი“, სადაც წვრილად არის აღწერილი სახელმწიფო დაწესებულებათა ანაგისი, ცენტრალური და ადგილობრივი აპარატის მოხელეთა უფლება–ვალდებულებები და ქცევის წესები (ამავე კრებულში, სხვათა შორის, საგადასახადო კოდექსიც არის ჩართული) და ზოგი სხვა ძეგლიც – თავისი შინაარსით საკონსტიტუციო სამართლის ძეგლებს განეკუთვნება. სწორედ ამ ძეგლების მემატიანის ჩანაწერებთან და სხვა წყაროებთან შეჯერების გზით ცდილობენ მკვლევარები ქართული სახელმწიფო და სამართლებრივი სისტემის რესტავრირებას.

პატრონყმობისდროინდელმა სახელმწიფომ და სამართალმა მე–11 – მე–12 საუკუნეებში, ანუ დავით აღმაშენებლის და თამარის ხანაში დაასრულა ფორმირება.

დავით აღმაშენებელმა სამი პოლიტიკური წარმონაქმნის – სამეფოს, ეკლესიის და ქალაქ-რესპუბლიკების – ერთ სახელმწიფოდ შედუღაბება შეძლო: ქალაქების უმრავლესობა სამეფო საკუთრებად აქცია, ხოლო თეოკრატიული მმართველობისთვის მებრძოლი ეკლესია, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის სახელოს შემოღებით და სხვა სამართლებრივი ღონისძიებების მომარჯვებით შეარწყა სამეფოს.

ჭყონდიდელ-მწიგნობარის სახელოს შემოღება სხვა მხრივაც იყო საყურადღებო: *ქართული ეკლესიის ამ იერარქის პოზიცია უპრეცედენტო დემოკრატიულობით გამოირჩეოდა თანადროული მსოფლიოს ფონზე: ამ ინსტიტუტში სახელისუფლო შტოების გამიჯვნის დემოკრატიული პრინციპის წინასახე ილანდებოდა. მისი შემოტანით ორი (სამეფო და საეკლესიო) სახელისუფლო ვერტიკალი ისე მოექცა ერთ სისტემაში, რომ ორივემ ავტონომიურობა შეინარჩუნა: ერთმანეთთან შეუთანხმებლად არც მეფის და არც ჭყონდიდელის გადაწყვეტილებას იურიდიული ძალა არ ჰქონდა, რაც შეკავების და გაწონასწორების ერთგვარი მექანიზმის არსებობას მოწმობს¹.*

¹ საკუთრივ ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი – სახელმწიფოს მრავალფუნქციური თანამეთაური იყო. თუ მის თანამდებობას თანამედროვე შესატყვისებს მივუსადაგებთ, ის ერთდროულად იყო: პრემიერ მინისტრი (სავეზიროს, „უპირველესი ვეზირი“ და „სამეფოს და მეფის პირადი ქონების გამგებელი“; უზენაესი მოსამართლე („მართლმსაჯული“, „დაჯდებოდა სააჯო კარსა შიგან“); ეკლესიის მეთაური – პატრიარქთან ერთად; სახელმწიფო კანცელარიის უფროსი („თავს ადგა“ – წაიკითხე „სათავეში ედგა“ – „პატრონის მსახურებათა“, ანუ სამეფო მოხელეების სამსახურს და „სამეფო სახლის განგება“ ევალებოდა); სამხედრო შტაბის უფროსი (ლაშქრის წვევის წიგნების დაგზავნა, ანუ მობილიზაციაზე პასუხისმგებლობა); მთავარსარდალი (ებარა „სამეფო სპა“ და ჯარს ბრძოლის ველზე მიჰყვებოდა); „კონტროლის პალატის“ თავმჯდომარე („საჭურჭლეშიც შევა...“); მეფის უპირველესი მრჩეველი („განმზრახი“).

დუუმვირატის მიუხედავად, რეალურად – არა ფორმალურად – მეფეს მაინც მეტი ძალაუფლება გააჩნდა, მას საამისოდ ხომ უზარმაზარი, ყველაზე დიდი სამხედრო-ეკონომიკური საყრდენი ჰქონდა სამეფო დომენის სახით. ერთ მემენტში, მონღოლების ბატონობის პერიოდში, მეფე დავით-ულუმ მწიგნობართუხუცესი ბასილი უჯარმელი სიკვდილითაც კი დასაჯა!!!

აღმაშენებლისდროინდელი სახელმწიფოს სიძლიერის მიუხედავად სოციალური ევოლუციის საუკუნოვანმა პროცესმა ის შედეგი გამოიღო, რომ მიწისმფლობელმა მემამულეებმა ჯერ საეკლესიო იერარქიის უზენაესი სახელოები მოიგდეს ხელში,¹ მერე კი – სამეფო კარსაც შეუტიეს. ეკლესიის შიგნით არისტოკრატიზმის აღზევებამ, თამარის მეფობის დასაწყისში, დიდგვაროვანი მემამულეების დასის მომხრე მიქაელ კათალიკოსს საშუალება მისცა წინაუკმოდ შეეტრიალებინა ეკლესიის და სამეფოს ძალთა თანაფარდობა და სახელმწიფო სისტემა პაპოცებარისტულ თეოკრატიად გადაეკეთებინა. თუმცა თამარმა და მისმა მომხრეებმა საბოლოოდ მაინც მოახერხეს მეფის ხელისუფლების უზენაესობის აღდგენა, მანამდე კი სამეფოს ურთულესი პოლიტიკური კრიზისის დაძლევა მოუწია (1184-85 წწ.), რასაც შედეგად წოდებათა წარმომადგენლების მიერ შეზღუდული მონარქიის რეჟიმის დამყარება მოჰყვა.²

მანამდეც და შემდეგაც, ქვეყანაში ძალაუფლების ორი სისტემა – სახელმწიფო და სამამულო – ებრძოდა ერთმანეთს. სამეფო, იგივე სახელმწიფო, ცდილობდა „საქვეყნოდ გამრიგე“ ანუ პროვინციის მმართველი მემამულეები სახელმწიფო მოხელეებად ექცია, ამიტომ პროვინციის გამგებლებად (ანუ ერისთავებად) მათ არა „სამიდღემწიოდ“, არამედ სახელმწიფო სამსახურის ვადით ნიშნავდა. მაგრამ ერისთავები მაინც ახერხებდნენ საგამგებლო ქვეყანის „მამულად“ ქცევას, ანუ საშვილიშვილოდ ჭერას, – ცდილობდნენ კერძო საკუთრებაში მოექციათ, როგორც იქაური მიწა და სხვა უძრავი ქონება, ასევე ყმებიც და თანამდებობებიც კი. მეფე დიდგვაროვნების მემამულური ინტერესის სახელმწიფო ინტერესით გაბათილების ცდაში იყო და ამ მიზნით ერისთავებს ცენტრალური აპარატის სახელოებს აძლევდა და – როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ – უზენაეს ხელისუფლებაში „აკავებდა“³, მაგრამ შედეგი განზრახულის საპირისპირო გამოდგა: ერისთავებმა სამეფო კარის თანამდებობები ისევ სამამულო ინტერესების სასარგებლოდ გამოიყენეს და სამეფო იქით დაიქვემდებარეს (ეს კია, რომ ბრძოლა შუა საუკუნეების მთელ სიგრძეზე არ შეწყვეტილა). გარდამტეხი, ვფიქრობთ, მაინც ორბელების მიერ გიორგი მე-3-ის დასამხრობად მოწყობილი აჯანყება გამოდგა.

¹ ეკლესიის იერარქია ადრეც არისტოკრატიული იყო, მაგრამ დავით აღმაშენებელმა გიორგი ათონელის მიერ გატარებული სამონასტრო რეფორმა, რომლის არსიც მონარქიული მმართველობის დემოკრატიული შეცვლაში მდგომარეობდა, ეკლესიაზეც გაავრცელა და რუსურბნისის კრებაზე იერარქები არა საგვარეულო-არისტოკრატიული, არამედ მერიტოკრატიული ნიშნით აარჩევინა და დიდგვაროვნებს მართვის სადავეები წაართვა.

² საქართველოს მეფეები, მართალია, თავს თვითმპყრობელებად თვლიდნენ, „მაგრამ ეს თვითმპყრობელობა და ღვთისნებითობა უფრო მეფეების და მთავრობის მომხრეთა დასის იდეალი და მისწრაფება იყო, ვიდრე სახელმწიფო ცხოვრების უტყუარი მოვლენა“ (ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი 12 ტომად. ტ. 7. გვ.98). – „შიდიღება ითქვას, რომ თამარის მეფობის დროს საქართველოში ე.წ. შეზღუდული მონარქია დამყარებულა“ (ibid. გვ.140).

³ „ეს იყო კონსტიტუციური ხასიათის მხოლოდ პირველი შეტევა ერისთავების წინააღმდეგ. ამ მიმართულებით შემდგომი ბრძოლა და ამ ბრძოლაში წარმატება ქვეყნის შემდგომ განვითარებაზე იყო დამოკიდებული. გარდამავალი მდგომარეობა იყო და ახლო მომავალში უნდა გარკვეულიყო, ხელმწიფის ვაზირი გააქრობდა ერისთავთერისთავს, თუ ვაზირ-ერისთავთერისთავი გახელმწიფდებოდა და შინაარსგამოცლილი ვაზირობა მას გარეგნულ სამკაულად და შერჩებოდა“ (ნ. ბერძენიშვილი – „საქართველოს ისტორიის საკითხები“ ტ. 6. „მეცნიერება“ 1973, გვ. 90).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ზოგადად მიჩნეულია, რომ გამარჯვებული ამ ბრძოლიდან მეფე გამოვიდა, მაგრამ მთლად ასე არ უნდა იყოს საქმე: ამ აჯანყებით ხელმწიფის პოზიციები შეირყა; როგორც ვთქვით, ამ აჯანყებამდე დიდგვაროვნები ეკლესიას „შეესივნენ“ და რუის-ურბნისის კრების მერე დაკარგული მართვის სადავეები დაიბრუნეს. ამ რევანშმა საშუალება მისცა დიდგვაროვნების მომხრე მიქაელ კათალიკოსს ფეხი შეეწყო აჯანყებულებისათვის: სანამ მეფე აჯანყებულებთან ომში იყო, მიქაელმა საეკლესიო კრებას ეკლესიისთვის საგადასახადო შეუვალობის აღდგენის გადაწყვეტილება მიაღებინა. სამეფოს მხრიდან წინააღმდეგობის შემთხვევაში, ეკლესია თამარის ტახტის მემკვიდრედ კურთხევას არ თანხმდებოდა, რაც შეუვალი არგუმენტი გამოდგა. მეფე იძულებული გახდა ეკლესიის გადაწყვეტილებას დაჰყოლოდა. ეს ამბავი იმის მკაფიო დასტურია, რომ *სამართლებრივი გადაწყვეტილებების ძალა და გავლენა დიდი იყო მაშინდელ საქართველოში*. ყველა მხარე კანონიერების ფარგლებში მოქმედებას ცდილობდა: ტახტის მემკვიდრის სამეფო კურთხევა ეკლესიის მიერ, სავალდებულო სამართლებრივი ნორმა იყო. მისი დარღვევა მეფემ ვერ გაბედა; აჯანყებული დიდგვაროვნებიც ლეგიტიმური არგუმენტის საფუძველზე დავობდნენ, – დემნა უფლისწული, მათი მტკიცებით, ტახტის *კანონიერი* მემკვიდრე იყო.¹ ამ – მართალია, სადავო, მაგრამ მაინც – სამართლებრივი არგუმენტის გარეშე, მათ არამცთუ წარმატების იმედი არ უნდა ჰქონოდათ – მობილიზებასაც კი ვერ შეძლებდნენ.

გიორგი მე-3-მ ეკლესიასთან მორიგება, ხოლო სამეფო კარზე მკაცრი საკადრო პოლიტიკის გატარება არჩია: თუ ადრე სამეფო სახლს მთავარი პოლიტიკური მოწინააღმდეგის, დიდგვაროვნების, ბანაკში ერთგვარი ბზარი და დაძაბულობა აღმასრულებელი სახელოების მინიჭება-გადანაწილებით შეჰქონდა, ახლა გიორგი მე-3-მ საკვანძო თანამდებობებზე დანიშნვები არა გვაროვნული, არამედ პირადი ღირსების მიხედვით მოახდინა (ამირსპასალარი – ყუბასარი, მსახურთუხუცესი – აფრიდონი და სხვები), მაგრამ დიდგვაროვნებმა მაინც არ დათმეს და საბოლოოდ გვაროვნული წყობის რენაიმაციაც მოახდინეს, ნაწილობრივ მაინც.²

თუმცა ეს მოგვიანებით მოხდა, მანამდე კი 1184-85 წლების კრიზისის შედეგად, როგორც ავლინუნეთ, ახალი პოლიტიკური წყობა და რეჟიმი – შეზღუდული მონარქია დამყარდა. იმ პერიოდის პოლიტიკური ბატალიების ანალიზი და პოლიტიკური კრიზისის შედეგად წარმოქმნილი ძალთა კონფიგურაცია სწორედ ამას მოწმობს,

¹ არგუმენტი არ იყო მყარი. არსებული სახელმწიფო სამართლის ძალით, მეფობა უფროს ვაჟიშვილზე გადადიოდა. დემნა უფლისწულის მამა – დავითი, მეფე გიორგი მესამის (თამარის მამის) უფროსი ძმა იყო და ტახტიც ეჭირა ერთ ხანს, მას მერე, რაც მამამისი დემეტრე აიძულა გადამდგარიყო. მაგრამ დავითი გაურკვეველ ვითარებაში დაიღუპა და ტახტზე *ისევ მამამისი დემეტრე დაბრუნდა*. მისი გარდაცვალების მერე კი ტახტზე მომდევნო ვაჟი, გიორგი (თამარის მამა) ავიდა, რომლის უზურპატორად გამოცხადების ფორმალური საფუძველი დავითის გარდაცვალების გამო აღარ არსებობდა...

² ეს იმავე ფორმით არ მომხდარა, რა ფორმითაც გვაროვნული თემი სახელმწიფოს შექმნამდე არსებობდა; მოხდა არა სამხედრო-სათემო დემოკრატიის აღდგენა, არამედ საგვარეულო სახლების, როგორც ძალუფლების მკაცრად სტრუქტურირებული ერთეულების (მოგვიანებით მათ სათავადოები დაერქვა) ცენტრალურ სახელისუფლო აპარატში და თანამდებობების სისტემაში ჩაშენება.

მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი რეჟიმის გამაფორმებელ რაიმე ბრძანებას ან სიგელს („მაგნა ქარტას“ მსგავსს) ჩვენამდე არ მოუღწევია.

სამეფო ტახტი თვითმპყრობელობის რეანიმაციის ცდაში იყო (ამის ყველაზე შთამბეჭდავ არგუმენტად გიორგი ბრწყინვალეს მიერ „ცივის დარბაზობაზე“ ერისთავების გაუღეტაც გამოდგება), მაგრამ ამის მიუხედავად და კიდევ იმის მიუხედავად, რომ მეფის გადაწყვეტილებების კანონიერებას გვიან შუა საუკუნეებშიც არავითარი საკანონმდებლო ძეგლი ფორმალურად არ ზღუდავდა¹, მნიშვნელოვან საკითხებს მირონცხებელი გვირგვინოსანი მაინც დარბაზის წევრების თანხმობით წყვეტდა. „დე იურე“ შეუზღუდავი მეფე სინამდვილეში („დე ფაქტო“) მისივე დიდებულების (ანუ აღმასრულებელი ხელის-უფლების) მძევალი გახდა. ამ მემამულე-მაგნატებს მოგვიანებით თავადები ეწოდა...

თამარის ხანაში, მასასადამე, სახელმწიფო ძალაუფლება წოდებებს შორის განაწილდა. მეფე გადაწყვეტილებებს წარმომადგენლობითი წესით დაკომპლექტებულ დარბაზის წევრებთან თანხმობით იღებდა. ადრე – თვითმპყრობელობის პერიოდში – დარბაზი მეფის სათათბირო ორგანო იყო; ვაჭარ-ხელოსანთა ცნობილი თავკაცის, ყუთლუ-ასლანის გამოსვლის მერე კი – თამარ მეფეს მნიშვნელოვან დათმობაზე მოუწია წასვლა. სამეფო დარბაზის დანიშნულება უკვე ძირეულად გადაკეთდა, – დარბაზი პარლამენტის თვისებებით დაიჭვირდა².

ორი დაწესებულების – დარბაზის, როგორც პარლამენტის, და სავაზიროს – ფუნქციები მკაფიოდ იმიჯნებოდა, მაგრამ პერსონალური შემადგენლობა მაინც შერეული გამოდის, – გაპარლამენტებულ დარბაზში აღმასრულებელი ხელისუფლებიც იყვნენ წარმოდგენილნი.

სხვა ცნობილ ისტორიკოსებისგან განსხვავებით პროფ. შოთა მესხია მონოგრაფიაში – „საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა მე-12 საუკუნის საქართველოში“ (თსუ. 1979), ამტკიცებს, რომ „სავაზირო“ მოგვიანებით შეიქმნა, მე-13 საუკუნის ბოლოს, ხოლო მანამდე ვაზირის სტატუსით მხოლოდ ჭყონდელ-მწიგნობართუხუცესი იყო აღჭურვილი; რაც უფრო მნიშვნელოვანია – სხვა აღმასრულებელი თანამდებობები, პროფ. მესხიას აზრით, ერთიან სადაწესებულო სივრცეში არ ყოფილან თავმოყრილი. ასეთ შემთხვევაში, გამოდის, რომ დაწესებულებას – რასაც მერე „სავაზირო“ დაერქვა და რომლის შემადგენლობაში

¹ მეფის ბრძანებას და სიგელს ბეჭედს ცენტრალური ხელისუფლების სხვა თანამდებობის პირებიც ასვამდენენ, თუმცა ეს მათი მხრიდან ნებართვას კი არ ნიშნავდა, არამედ მხოლოდ თანხმობას, – მეფის გადაწყვეტილებაზე ვეტოს ფორმალური უფლება არავის ჰქონდა.

² პარლამენტის (დარბაზის) წევრთა რაოდენობა, სავარაუდოდ, 100 კაცამდე მაინც უნდა ყოფილიყო. მის შემადგენლობაში აღმასრულებელი შტოს უზენაესი წარმომადგენლები, ვეზირებიც შედიოდნენ და სხვა და სხვა უწყების მოხელეები – ე.წ. „ხელოსნები“ – მაგრამ „განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ „დარბაზისერთა“ მეორე ჯგუფში „უხელონი“ ყოფილან – მალალ წოდებათ წარმომადგენელნი, „დიდ-გვართ თავადნი“, აზნაურთ, დიდვაჭართა და მოქალაქეთაგან „მკვიდრნი“, ანუ, უკეთ რომ ვთქვათ, „მკვიდრთა“ წარმომადგენელნი“ (ივ. ჯავახიშვილი – თხზ. ტ. 7. 182). რასაკვირველია, არც სასულიერო წოდების წარმომადგენლობა ყოფილა თამაშვარე მდგომარეობაში...

არსებობდნენ აგრეთვე „სამეფო ტახტის და საყდრის წინაშე მდგომელნი ხელისუფალნი“, ანუ ის მოხელეები, რომლებიც მეფის „სახლის და ტახტის წინ“ იდგნენ, დარბაზის წევრები არ იყვნენ, მაგრამ მათ მოვალეობას საქმის წარმოება, ცერემონიების მოწყობა და მონაწილეობა დაცვა შეადგენდა...

ჯერ ხუთი და მერე ექვსი მინისტრი შევიდა (ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი, მანდატურთუხუცესი, ამირსპასალარი, მეჭურჭლეთუხუცესი და მსახურთუხუცესი, ხოლო მოგვიანებით – ათაბაგი) – ჭერს იგივე სამეფო სასახლე აძლევდა, სადაც არა მარტო მეფის და მისი მინისტრების სხდომები უნდა გამართულიყო, არამედ ყოველდღიური მართვის და ფუნქციონირებისთვის საჭირო შტატიც მსხდარიყო. სავაზიროს სხდომებს მეფე იწვევდა, ხოლო მაწვევარი მწიგნობარი და ამირეჯიბი იყვნენ. მაგრამ ეს უკვე ნიშნავს, რომ სავაზირო ცალკე ფუნქციონირებადი და მუდმივმოქმედი დაწესებულება ყოფილა. „სავაზირო დარბაზი ცალკეა, სადაც დიდი მაგიდა დგას“¹. დარბაზის და სავაზიროს სხდომები კი პერიოდულად და დათქმულ დღეებში იმართებოდა, მაგრამ მუდმივმოქმედი საშტატო შემადგენლობა და ფუნქციონირებისთვის ცალკე გამოყოფილი სივრცე, რასაკვირელია, არსებობდა. ყოველდღიურად მოქმედი, ერთიანი დაწესებულების გარეშე, მაშინდელი საქართველოს – დიდი და რთული სტრუქტურის მქონე სახელმწიფოს – ფუნქციონირება ძნელი წარმოსადგენია; რამდენჯერაც მეფეს მანდატურთუხუცესი დასჭირდებოდა, იმდენჯერ ლორეში ან სადმე სხვა კუთხეში (სადაც მისი მინისტრი, იმავედროულად, პროვინციას ერისმთავრის სტატუსით განაგებდა) თუ გაგზავნიდა შიკრიკებს ამბის მისატან-მოსატანად, მაშინ ასეთი ინსტიტუტის არსებობას აზრიც არ ექნებოდა; სხვა დანარჩენი სამინისტროებისა და მათი ქვემდებარე უწყებების ფართო ქსელის ურთიერთკოორდინირების შესაძლებლობაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია. საქართველოს სამეფო კარზე მაშინ შექმნილი ვითარება, ჩვენი აზრით, მოგვიანებით ირანის შაჰის კარზე შექმნილი ვითარების ანალოგიურად უნდა წარმოვიდგინოთ: საქართველოს მეფეებს – რომლებიც გვიან შუა საუკუნეებში ირანის შაჰის ვასალები გახდნენ – შაჰის კარზე მაღალი აღმასრულებელი თანამდებობებიც ეჭირათ და ამით საქართველოს სამეფოს „ერისმთავრებს“ ჩამოჰკავდნენ; ქართლის მეფე როსტომი, მაგალითად, ისპაჰანის მოურავიც იყო, ერეკლე მეორე – შაჰის ყურალაღასი, გიორგი მე-10 – ირანის სპასალარი, ასე სხვებიც... საგულისხმოა, რომ როცა ისინი თბილისში (ამ შემთხვევაში ირანის პროვინციაში) ისხდნენ და არა იმპერიის დედაქალაქში, – ცენტრალური ხელისუფლის მოვალეობის შესასრულებლად რწმუნებულებს გზავნიდნენ ისპაჰანში და პირიქით, როცა თვითონ იმყოფებოდნენ ირანის დედაქალაქში იქაური სასამსახურო მოვალეობის შესასრულებლად, მაშინ ადგილზე – ანუ საქართველოში – მათი წარმომადგენელი, შვილი, ხან კიდევ სხვა ვინმე – ფუნქციონირებდა. ერთი სიტყვით, ცენტრალურ დაწესებულებაში ხელისუფალი ან მისი წარმომადგენელი აუცილებლად იჯდა. მსგავსადვე, სავაზიროს, ან დარბაზის რიგის ქართველი დიდებული თუ თბილისში არ იჯდა, მაშინ იქ მისი რწმუნებული უნდა მჯდარიყო. მუდმივმოქმედი წარმომადგენლობა და შესაბამისი ნაგებობა აუცილებლად უნდა არსებულიყო და, როგორც ვნახეთ, არსებობდა კიდევ მეფის სასახლეში ცალკე დარბაზის (პალატის) სახით².

¹ „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“ ტ. 3. გვ. 649.

² დიდგვაროვნების დარბაზში, ანუ დედაქალაქში, ჯდომას ადასტურებს ჟამთააღმწერელი: ალყაშემორტყმული განჯის შემოვლისას მეფე ლაშა-გიორგიმ ციხიდან მოულოდნელად გამოჭრილი მოწინააღმდეგე სასტიკად დაამარცხა და ამოწყვიტა, ოღონდ ეს დიდგვაროვნებთან შეუთანხმებლად მოიმოქმედა, რის საპასუხოდაც „თავადნი დაამტკიცებდეს არღარა ყოფად მოლაშქრედ და არცა კარსა მეფისასა ყოფად. ხოლო მეფე იგი ჰუნისაგან ჩამოხდა და ევედრა შენდობა“ (ჟამთააღმწერელი – „ასწლოვანი მატინანე“. საქართველოს ისტორიული წყარო-

რეფორმის შემდგომი სამეფო დარბაზი ფუნქციურად დიდად დატვირთული დაწესებულება გამოდის: დარბაზისელთა სათათბირო; გადაწყვეტილების მიმღები, განმკარგულელებელი ორგანო – და ქვემოთ ვნახავთ, რომ – უზენაესი სასამართლო დაწესებულებაც – დარბაზი გახდება...

მეფეს მაინც დიდი უფლებები ჰქონდა შერჩენილი ქართულ სახელმწიფოში: დარბაზი კვლავ სამეფო დარბაზად იწოდებოდა და არა ცალკე კარად (კარავად, როგორც ეს რეფორმატორებს სურდათ, სადაც მეფეს საერთოდ არ უნდა ჰქეროდა ადგილი). დიდგვაროვნებს (ვაჭარ-ხელოსნების თანადგომით) ამ კონფიგურაციაში განმკარგულელებელი ფუნქციის ხელში აღების მერე, დაკარგული აღმასრულებელი თანამდებობების დაბრუნება აღარ გაუჭირდებოდათ (გავიხსენოთ, თვითმპყრობელი მეფე აღმასრულებელ სადავეების უგვარო ჩინოსნების ხელში აქცევდა).

ნიშანდობლივია, რომ ვაჭარ-ხელოსნების ლიდერი, ყუთლუ ასლანი ამ რევოლუციურ ცვლილებამდე ფინანსთა მინისტრი (მეჭურჭლეთუხუცესი) იყო; გამოდის, მეფეს ვაჭარ-ხელოსნების წახალისების პოლიტიკისთვის მიუძღვარდა, დიდგვაროვნების წინააღმდეგ მათი გამოყენების მცდელობით, მაგრამ „სიმიდრით ალაღებულეს“ პატივი ეცოტავათ, – არც თუ ისე შორეულ წარსულში მათ ხომ სრულიად დამოუკიდებელი მმართველობა ჰქონდათ დამყარებული დედაქალაქში; ასე რომ, არაფერია იმაში გასაკვირი, თუ „მოქალაქეებს“, იმავე თბილისის „მკვიდრებს“, განმკარგულელებელი ხელისუფლებაც მოუნდათ ანუ – მეტი მოინდომეს. მზაკვრულად მოფიქრებული პროექტის წყალობით მათ სამეფო ტახტზე, თამარის გვერდით, მათამავლობის ნიადაგზე გამოჭერილი და გადაბირებული იური ანდრიას ძე წამოასკუპეს, მაგრამ დიდგვაროვანი მოკავშირეების წყალობით საქმე ისე წარიმართა, რომ საბოლოოდ მოქალაქეებმა დამოუკიდებლობის ის ხარისხი და პრივილეგიებიც დაკარგეს, რასაც 1184-85 წლების პოლიტიკურ კრიზისამდე ფლობდნენ, – საბოლოოდ, ისინიც და მეფეც დიდგვაროვნებზე დამოკიდებულები გახდნენ, მაგრამ ეს მოგვიანებით მოხდა.

გაფიცულთა პროექტის თანახმად, კარავში (პარლამენტში) მეფე არ უნდა მჯდარიყო და მხოლოდ კარავისელთა დადგენილებების უზენაესი აღმასრულებელი ყოფილიყო (ეს მაშინ, როცა სხვა აღმასრულებლები, ე.წ. „დარბაზის რიგის მოხელეები“, იგივე ვეზირები – კარავში მოიაზრებოდნენ)¹. მემათიანის სიტყვებით, ეს იქნებოდა „დასასრულისა ხელმწიფობისა პატრონისასა მიმცემელი“, ანუ მეფობის

ები – 48. „მეცნიერება“, თბილისი – 1987. გვ. 40). ამ მობოდიშების წყალობით დიდგვაროვნებს მეფის კარზე (დარბაზში) ჯდომაზე ხელი აღარ აუღიათ, მაგრამ მერე, როცა მეფე რინდებთან დროის სატარებლად წავიდა და იქაურ აყალ-მაყალში თვალის დაიზიანა, დიდგვაროვნებმა დრო იხელთეს და მეფის უწესობით აღშფოთებულობის საბაბით დარბაზის მოშლა გადაწყვიტეს: „ამის მცნობელნი თავადნი საქართველოსანი... განეყენებოდეს დარბაზს ყოფისაგან“ (ibid. გვ. 41). ფაქტიურად, ეს სახელმწიფო სისტემის მოშლას ნიშნავდა. მალე მდგომარეობა მაინც დარეგულირდა, მაგრამ ერთი რამ აშკარაა: დიდგვაროვნები სანამ „განეყენებოდეს“, მანამდე მეფის კარზე, ანუ დარბაზში იმყოფებოდნენ.

¹ ვფიქრობთ, რომ ქვეყნის სამართლებრივ-პოლიტიკური მოწყობის ვაჭარ-ხელოსნური პროექტის შთაგონების წყაროდ მაშინდელ საქართველოში არსებული სამართლებრივი სტანდარტი და პრაქტიკა შეიძლება გამომდგარიყო: მეფე ვალდებული იყო საერო სამართლისგან დამოუკიდებელი საეკლესიო სამართლის განჩინება სრულყოფილად. ვაჭარ-ხელოსნებს და აჯანყებულ დიდგვაროვნებსაც, მათი თავდაპირველი სამოქმედო გეგმის და პროგრამის თანახმად, მეფისთვის მხოლოდ კარავისელთა განაჩენის და დადგენილების აღმასრულებლის (სრულმყოფლის) ფუნქცია ემეტებოდათ.

ინსტიტუტის ბოლოს მოღება. მაგრამ თამარმა და სამეფო კარმა სათანადო სიმტკიცეც გამოიჩინა და კომპრომისიც გამონახა: გაფიცულთა მოთხოვნები არსებითად გაზიარებულ იქნა, მაგრამ ცალკე პარლამენტი (კარავი), თავისი აპარატით, არ შექმნილა – კარვად ხელმწიფის დარბაზი გადაკეთდა, რის გამოც მეფე არა მარტო აღმასრულებელი ხელისუფლების (სავაზიროს) მეთაურად დარჩა, არამედ აწ უკვე ცალკე შტოდ გამოყოფილი განმკარგულებელი დარბაზის სათავეშიც მოექცა (დარბაზი, რეფორმამდგეც და რეფორმის მერეც, სამეფო დარბაზად დარჩა). მეფის ძლიერებას მისი მამულიც განაპირობებდა – სიმდიდრის და ფაქტიური ძალაუფლების უდიდესი წყარო; მეფე ყველაზე მსხვილი (მდიდარი) მიწათმფლობელი იყო ქვეყანაში, – ამას მის განკარგულებაში მყოფი „სამეფოს“ ქონებაც ემატებოდა¹.

ასეთი უპირატესობების მიუხედავად, მაშინდელი ქართული სახელმწიფო, მონარქის სამფლობელოდ როდი მიიჩნეოდა, არამედ – „ერის“ სამშობლოდ. ამ „ერში“ იმხანად მეფის გარდა ე. წ. „მკვიდრნი სამეფოსანი“ შედიოდნენ, იგივე – „თავადნი სამეფოსანი“ და „თავადნი საქართველოსანი“, ერთი სიტყვით – წოდებათა წარმომადგენლობა. „თამარ მეფის პირველი ისტორიკოსის სიტყვებიდან ირკვევა, რომ ის უფლებრივი მდგომარეობა, რომელიც მაშინ საქართველოში დამყარდა, მიჩნეული იყო „მეფობის თანაზიარობად“ და „დიდებულნიც“ თურმე ითვლებოდნენ „თანაზიარად მეფისა“².

ხელის–უფლებისთვის ბროლების ეს საოცარი ისტორია მაშინდელ საქართველოში მკაფიოდ გამოკვეთილი პოლიტიკური საზოგადოების არსებობის უტყუარი ნიშანია³. ყუთლუ ასლანის პოლიტიკურ დასს დეტალურად გააზრებული პროგრამა და სამოქმედო გეგმა გააჩნდა. ეს ასე იყო, მაგრამ ამ პოლიტიკურ ორომტრიალში ძალაუფლების არასახელმწიფო, სამამულო (მემამულური) წყობილების ფერმენტიც დულდა და, სამწუხაროდ, სწორედ ის გამოდგა ლაბი, რამაც ასე დინამიური ქართული სოციალური მორევი გააბლანტა და იმ ბატონყმურ მონათმფლობელობად ჩაკირა, რომლის გაქარწყლებას ასწლეულები და ენით აუწერელი მსხვერპლის გაღება დაჭირდა.

იმ ხანად კი სოციო-პოლიტიკური განვითარება ერთდროულად რამდენიმე მიმართულებით გაიწვართა:

შეიქმნა წარმომადგენლობითი მონარქია;

პოლიტიკური სისტემის უზენაეს ინსტანციაში შეიზღუდა ბიუროკრატის („ჩინოსანთა“/„წარჩინებულთა“) უფლებები და მათი ადგილი წოდებათა წარმომადგენლებმა და თავკაცებმა დაიჭირეს;

ვაჭარ-ხელოსნების წოდებამ (იგივე ბურჟუაზიამ, ანუ მოქალაქეებმა) დაიბრუნა უზენაესი პოლიტიკური უფლებები (თუმცა არა ექსკლუზიურად, რაკი ძალაუფლებას სხვა წოდებებთან იყოფდა); ამასთან, თუ ადრე მართვის სადავეები მათ მხოლოდ ქალაქების (თბილისი, ანისი, დმანისი...) ფარგლებში გააჩნდათ, ახლა მათი

¹ „სახელმწიფო კერძო სამფლობელო და ქონება არ იყო: სახელმწიფოსა და მეფის საკუთრებას ერთმანეთისაგან მაშინაც არჩევდნენ“ (ივ. ჯავახიშვილი. ტ.7. გვ.164). და იქვე „მეფეს რასაკვირველია თავის კერძო საკუთრება და მამულიც ჰქონდა, მაგრამ სამეფო მისი კერძო საკუთრება არ იყო“ (გვ. 165).

² ibid. გვ. 138

³ „თანაშეფიცულები პოლიტიკური დასის მსგავსად ყოფილან მოწყობილნი“ – (ივ.ჯავახიშვილი. ტ.7. გვ. 127).

უფლებები მთელი ქვეყნის ფარგლებით გაფართოვდა და მთელ ქართულ საზოგადოებას გადასწვდა;

სინკრეტული პოლიტიკური სისტემის შიგნით გვაროვნული წყობის (დიდგვაროვნები) რესტავრაცია-ჩაშენებაც მოხდა. ეს წყობა (იგივე სამამულო სისტემა) პროვინციებში სახელმწიფო-პოლიტიკური ანაგისის პარალელურად არსებობდა და სამეფოს ძალაუფლების სივრცეს უვიწროვებდა. შევნიშნავთ, რომ საბოლოო წარმატების მიუხედავად, მემამულეებმა სამეფო ხელისუფლება და მისი სამართალი ბოლომდე მაინც ვერ აღმოფხვრეს მამულეებად გადაგვარებულ ყოფილ საგამგებლო ქვეყნებიდან. ამ საკითხს ქვემოთაც მივუბრუნდებით, აქ კი იმას ავლენიშნავთ, რომ თამარის გონივრული კომპრომისების მიუხედავად, ოპოზიციის მადა არ დამცხრალა და საქმე სამოქალაქო ომამდე მაინც მივიდა.¹ ომში თამარმა და მისმა დასმა² გაიმარჯვა. მეფემ შეძლო სამეფო ინსტიტუტისთვის სხვა კონკურენტ რგოლებთან შედარებით აღმატებული გავლენა და უფლებები შეენარჩუნებინა. ამასთან, მეფე თამარი ბრწყინვალე ორგანიზატორის, პოლიტიკის დიდოსტატის, დიპლომატიური მოქნილობის, მტკიცე ნების და მაღალი ზნეობის გასაოცარ მაგალითად დარჩა შთამომავლობის თვალში.³

იმდროინდელ პოლიტიკურ ორომტრიალზე დაკვირვება ჩვენი კვლევის მისამართით ერთ რამეს ათვალსაჩინოებს: *უმწვავესი პოლიტიკური ჭიდილის მიუხედავად, ფორმლობების დაცვას, ანუ კანონიერების პატივისცემას – და ყველა ეპიზოდი ამას მოწმობს – გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რაც მაშინდელი ქართული საზოგადოების მაღალ სამართლებრივ კულტურაზე მეტყველებს.*

4. სააჯო კარი და დარბაზი

მოდით, უფრო ღრმად ჩავხედოთ ამ საბედისწერო პოლიტიკური ორომტრიალის სამართლებრივ ჭრის.

პარლამენტის (ფუნქციონირებულ ფარგლებში დარბაზის) დაარსებით ქვეყნის კონსტიტუცია შეიცვალა და წოდებათა წარმომადგენლებით დაკომპლექტებულ განმკარგულებელ დაწესებულებასთან ერთად ახალი სასამართლო ინსტანციაც ამოქმედდა. ივ. ჯავახიშვილს თავის „ქართული სამართლის ისტორიაში“ ამონარედი

¹ სამოქალაქო ომი 1191–1193 წლებში გაჩაღდა. მოქალაქეები თავიანთი უფლებების შემდგომი გაფართოებისთვის, ხოლო მათი კამპანიონი დიდგვაროვნები, მეფის ხელისუფლების სრული დამორჩილებისთვის იბრძოდნენ. ამ მიზნით, გადაბირებულ საეკლესიო იერარქებს გეგუთში იური რუსი აკურთხებინეს საქართველოს სამეფოს ტახტისმპყრობელად და თამარის წინააღმდეგ ჯარები დაძრეს, თუმცა „ორხელისუფლებიანობა“ დიდხანს არ გაგრძელდებულა: თამარმა არაერთ საომარ შეტაკებაში დაამარცხა ოპოზიციან...

² ამ დასში უგვარო დაბალი წოდების წარმომადგენლებთან ერთად დიდგვაროვნების ის ნაწილიც იგულისხმება (მაგალითად მხარგრძელები), ვინც მისი პარტიკულარული (მემამულური) ინტერესების უკეთ რეალიზების მიზნით, ისევ მეფის ხელისუფლების მხარეზე დგომას ამჯობინებდნენ. მეფე ასეთი მოკავშირეების „ერთგულ სამსახურზე“ უარს, რასაკვირველია, ვერ იტყოდა.

³ ბოლო დროს ჩვენს საუნივერსიტეტო წრეებში მოარული მოსაზრება თამარ მეფის სუსტ პოლიტიკოსობაზე, ალბათ, იმ გავებას ეყრდნობა, რომელიც დესპოტიას ან თვითმპყრობელობას უპირობო უპირატესობას ანიჭებს მმართველობის სხვა ფორმებთან შედარებით და „წარმომადგენლობითი ელიტიზმი“ მმართველობის გამოუსადეგარი ფორმა ჰგონია; ასეთი პოლიტიკური ფილოსოფია ნაკლებად ჩამოჰგავს უზენაესი ინსტანციის ჭეშმარიტებას.

მოჰყავს „ისტორიანი და აზმანიდან“: „ითხოვა კარავი დადგმად ველსა ისინისასა და სანახებსა საგოდებლისასა და თქუა – დასხდომილნი მუნ შიგან თავისუფლებით, განმგებელნი მიცემისა და მოღებისა, წყალობისა და შერისხვისანი, ვჰკადრებდეთ და ვაცნობებდეთ თამარს მეფესა და დედოფალსა და მაშინ-ლა სრულ იქმნებოდის განგებული ჩუენი“¹. ჯავახიშვილის განმარტებით კარავი (იგივე კარი, სასახლე ა.ჯ.) საგოდებლის სანახებში უნდა აშენებულიყო, ანუ იქ, სადაც სამეფო სასახლე და დარბაზიც იდგა. ამ კარავში „დასხდომილნი“ უნდა ყოფილიყვნენ, ანუ სხდომები უნდა გაემართათ და სახელმწიფო საქმეები მოეწესრიგებინათ. „ტერმინები: მიცემა და მოღება და წყალობა და შერისხვა, რასაკვირველია, მართლმსაჯულების უზენაესი ფუნქციების მითვისებას ჰგულისხმობდა.“². „მიცემა ... უმაღლესი მოხელეობის მიცემას ჰნიშნავდა“ ... „მოღება სწორედ ამის საწინააღმდეგო ცნების გამომხატველად არის საგულისხმებელი. მაშასადამე, კარავში დასხდომილთ ჰსურვებიათ, რომ უმაღლეს მოხელეთა დანიშვნა-გადაყენება მათ ხელში ყოფილიყო... ყუთლუ-ას-ლანის დასსა სწადდა საქართველოს უზენაესი მართვა-გამგეობის და სამართლის მთავარი საკითხები „კარავ“-ში დასხდომილთა განსაგებელი გამხდარიყო“³.

უნდა დავაზუსტოთ:

დანიშვნებს თანამედროვე პარლამენტებიც ახდენენ, მაგრამ მათი ეს უფლება მაინც არ ნიშნავს, რომ სასამართლო ხელისუფლება პარლამენტისგან ცალკე შტოს არ ქმნის; მოცემულ შემთხვევაში კი მოხსნა–დანიშვნების (“მიცემის და მოღების”, მაგრამ არა „წყალობის და შერისხვის“) სამართლებრივი უფლების გარდა, კარავისელებს მეფის (და მწიგნობართუხუცესის) უზენაესი სამოსამართლო, მართლმსაჯულებითი ფუნქციის (“წყალობის და შერისხვის”, ანუ დღევანდელი ტერმინოლოგიით: გამამართლებელი და გამამტყუნებელი განაჩენის გამოტანის) მისაკუთრებაც სურვებიათ, რასაც კიდევ მიაღწიეს: მეფემ უზენაესი მოსამართლის უფლებამოსილება პარლამენტსაც გაუზიარა⁴. ამიტომაც გახდნენ, როგორც ზემოთაც ავლინდნეთ, დარბაისლები მეფობის თანაზიარები.

ამ ცვლილებამდე უზენაესი სასამართლო – „სააჯო კარი,“ მეფეს და მწიგნობართუხუცესს ექვემდებარებოდა და ყველა სახელისუფლებო სისტემისგან ცალკე ინსტიტუტს და ცალკე შენობასაც გულისხმობდა; კარავისელთა გამოსვლის მერე, „სააჯო კარი“ დარჩა, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი სასამართლო საქმეების განხილვამ გაპარლამენტებულ დარბაზში გადაინაცვლა და სააჯო კარის კომპეტენციის ველი დავიწროვდა. რაც შეეხება პოლიტიკური საკითხების სამართლებრივ გაფორმებას, ეს ისედაც დარბაზში ხდებოდა, ოღონდ თუ ადრე იქ გადამწყვეტი სიტყვა მეფეს ეთქმოდა, ახლა მეფესთან ერთად სხვებიც „თანამზრახველობდნენ“. ამიერიდან, „საქართველოს მეფე სამართლის წიგნებს ან კანონებს მარტო თვითონ

¹ ibid. გვ.122

² ibid. 131 (ხაზგასმა ჩვენია. ა.ჯ.).

³ ibid. 131.

⁴ „სიმდიდრით აღზევებულთა დასის პოლიტიკური გეგმითაც „კარავში“ თავისუფლად დასხდომილნიც „წყალობისა და შერისხვის“ ანუ უზენაესი მართლმსაჯულების განმგებელნი უნდა ყოფილიყვნენ. ამგვარად სახელმწიფო დარბაზი საქართველოს უზენაესი სასამართლოც ყოფილა“ (იბიდ. 343).

კი არ ადგენდა და მხოლოდ თავისი სახელით კი არ აცხადებდა, არამედ დარბაზის, ან საკანონმდებლო კრების „თანადგომით და თანაზრახვით“, „ერთბამად“.¹

ერთხელაც:

დარბაზი (როგორც პარლამენტი), ერთი პირობა, საკანონმდებლო ორგანოა, იღებს სამართლის წიგნებს (კანონებს), იხილავს და წყვეტს სახელმწიფო-პოლიტიკური შინაარსის, საკითხებს, ნიშნავს და ათავისუფლებს თანამდებობის პირებს (“მიცემა და მოღება”) და ამას „დიდი დარბაზობისას“ მოიმოქმედებს, ხოლო უფრო ნაკლებმნიშვნელოვან, მიმდინარე საკითხებს – „მცირე დარბაზობისას“ აგვარებს. მაგრამ იგივე დარბაზს უზენაესი მართლმსაჯულების – „საბჭოს“ – ფუნქციაც შეუძენია (“შერისხვის და წყალობის“, ანუ გამამტყუნებელი და გამამართლებელი განაჩენის უფლება). საფიქრალია, რომ დარბაზის, როგორც „საბჭოს“, კომპეტენცია განსაკუთრებული მნიშვნელობის სახელმწიფო და სისხლის სამართლის საქმეებს მოიცავდა, რის გამოც „სააჯო კარის“ დანიშნულება საფეხურით დადაბლებულა...

დარბაზი (როგორც პარლამენტი) პოლიტიკური დაწესებულება იყო; „დარბაზის ერი“ (იგივე „დარბაისლები“) ერთი პირობა, პოლიტიკურ-განმკარგულებელი ხელის უფლები იყვნენ, ოღონდ, რაკი უზენაესი მართლმსაჯულების (“წყალობის და შერისხვის“) უფლებაც მოიპოვეს, იგივე ერი სასამართლო ხელის უფალიც გამოდის. პოლიტიკური და სასამართლო შტოები უზენაეს დონეზე ისევ შეერწყა ერთმანეთს, საფეხურით დაბლა კი სააჯო კარი დარჩა, რომლის მოგვიანო, ბატონყმობისდროინდელი რუდიმენტი დიამბეგის სასამართლო გახდება...

ჰქონდათ თუ არა იურისტის კვალიფიკაცია დარბაზში შეკრებილ წოდებათა წარმომადგენლებს, დარბაისლებს?

უფრო – კი, ვიდრე – არა.

დარბაისლებს (საქვეყნოდ გამრიგე მოხელეებს, მემამულეებს, „მოქალაქეებს“, სხვებს...) რეფორმამდეც და მერეც, როგორც სისხლის, ისე სამოქალაქო და კორპორაციული სამართლის წარმოების უფლებები გააჩნდათ, ოღონდ მათი კომპეტენცია წოდებრივი, კერძო და არა საერთო სახალხო, საჯარო იყო; ყველა სოციალური ფენის ინტერესის დამცველად კი სამეფო სასამართლო გამოდიოდა: თვითმპყრობელობის პერიოდში (მე-11 საუკუნიდან ვიდრე მე-12 სკის ბოლო მეოთხედამდე) – ამ დანიშნულებას „სააჯო კარი“ ასრულებდა; ბატონყმურ პერიოდში (მე-14 – მე-18 საუკუნეები) – „სააჯო კარმა“ სახე იცვალა და მე-17 საუკუნიდან (როსტომ ხანის დროს) „მდივანბეგის სასამართლოდ“ გადაფორმდა, ხოლო მათ შუალედში, თამარის დროს, ანუ წარმომადგენლობითი და საპარალმენტო მონარქიის ხანაში, დარბაზში (როგორც საბჭოში) სახელმწიფო და სისხლის სამართლის საქმეები უზენაეს დონეზე და წოდებათა წარმომადგენლების ერთნებობით (კონსენსუსით) ირჩეოდა. ამ ამპლუაში წოდებათა თავკაცები უკვე კორპორაციული კომპეტენციის მოსამართლეები კი აღარ იყვნენ, არამედ საჯარო სასამართლოს მსაჯულები².

¹ ibid. 169.

² ბატონყმურ პერიოდში დარბაზს შიგნით მიმართება შეტრიალდა და სახელმწიფო ინტერესი წოდებათა, უფრო დაზუსტებით კი, მსხვილ მიწისმფლობელთა კლასობრივი ინტერესის მძევალი გახდა. მეფის საბჭოც და მდივანბეგის სასამართლოც ვეღარ იცავდა საერთო-სახალხო, საჯარო ინტერესს, – მეფე ფაქტიურად სათავადო სახლების მძევალი გახდა და არა მისი ფორმალურად დადასტურებული უფლებების შესატყვისად მოქმედი (ფორმალურად/სამართლებრივად მეფის ხელისუფლება არც ამ პერიოდში არანაირი კანონით არ იზღუდებოდა).

რაც შეეხება პროფესიონალ იურისტებს: მწიგნობრებს და საბჭოთა საქმის მეცნიერებს, ისინი როგორც ადრეული, ისე გვიანი შუა საუკუნეების მთელ სიგრძეზე ყველა აღმასრულებელ უწყებას ემსახურებოდნენ. მათი კორპუსი აღმასრულებელი ხელისუფლების მთელ სიგრძე-სიგანეზე იყო განთესილი; მწიგნობრების, იგივე მდივნების (მდივან-მწიგნობრების) გარეშე არა საქმე არ იწარმოებოდა – მით უფრო სასამართლოს და პენიტენციალური სისტემის შიგნით.

ისიც ნიშანდობლივია, რომ „კარის გარიგების“ თანახმად, დარბაზის ერთ-ერთი დელეგატი, „მოძღვართ-მოძღვარი“, ანუ გელათის აკადემიის რექტორი (აკადემიის, საცა „საბჭოთა საქმის მეცნიერი“, ანუ სწავლულ იურისტთა კორპუსი მზადდებოდა!!!) პატივით მწიგნობართუხუცესთან და ორ კათალიკოსთან იყო გათანაბრებული და „ოთხთა მონაზონთა“ ჯგუფს ქმნიდა, რაც იურისტთა კორპუსის და სამართლისმცოდნეთა კლასის განსაკუთრებული გავლენის და უფლებამოსილების ირიბ საბუთადაც შეიძლება გამოდგეს¹. არც მაშინდელი ქართული საზოგადოების მაღალი სამართლებრივი შეგნება ანგარიშიდან გამოსარიცხი: რუის-ურბნისის ძეგლისწერის თანახმად, ყოველი გონიერი ადამიანისათვის კანონთა „მეცნიერებაი და შედგომაი და მტკიცედ პყრობაი“ იყო სავალდებულო; ყოველ ადამიანს მოეთხოვებოდა ყოფილიყო „კეთილწესიერი“, ჰქონოდა „წესის განცდა“ (ამ გამოთქმაში სიტყვა განცდა ინგლისური have a sense-ის მსგავსია და გაგებას აღნიშნავს), ანუ ყოველ ადამიანს (მით უმეტეს ზედაფენის წევრს) სამართალში და კანონმდებლობაში გარკვევის ვალდებულება ეკისრა.

ყველაფრის მიუხედავად, მომხდარი რეფორმის შედეგად, უზენაესი სასამართლო ხელისუფლება მართლმსაჯულთა გამოცალკევებული დაწესებულებიდან პოლიტიკური ზედაფენის (წოდებათა წარმომადგენლების) გამგებლობაში მოექცა, რაც სასამართლო ხელისუფლების დამოუკიდებლობის თვალსაზრისით – უკან დახევად უნდა შეფასდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბერძენიშვილი ნ. – „საქართველოს ისტორიის საკითხები“ – ტ. 6 - „მეცნიერება“ 1973
2. ნადარეიშვილი გ. – „ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია“ – თბ. 2005
3. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ - ტ. 22-23 - „მეცნიერება“ - 1987
4. მინდაძე ნ.– „ქადაგობის საკითხისათვის საქართველოს მთიანეთში“
5. ოჩიაური თ. – „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორია“

¹ „დარბაზის წევრთა შორის ერთადერთი მოძღვართმოძღვარია, რომელიც ყველაზე დიდი მორალური ავტორიტეტით სარგებლობს. ... მეფე მოძღვართმოძღვარს ყველაზე დიდი ღირსებით მიესალმება“ („საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“ ტ. 3. გვ. 656). გელათის აკადემია „არც ერთ უწყებას არ ექვემდებარება: გელათის უმაღლესი სკოლას (აკადემიას) მოძღვართ-მოძღვრის მეთაურობით მინიჭებული აქვს ავტონომია“ (იბიდ. ტ. 3. გვ. 636).

6. ჟამთაღმწერელი - „ასწლოვანი მატიანე“. საქართველოს ისტორიული წყაროები - 48. „მეცნიერება“, თბილისი - 1987
7. „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“ - ტ. 3.
8. სურგულაძე ი.- „საქართველოს სახელმწიფოს და სამართლის ისტორიისათვის“ თსუ. 1952
9. ყაზბეგი ალ. - „ხევისბერი გორა“ - თბზულებანი. თბ. 1985
10. ჯავახიშვილი ი. თბზულებანი 12 ტომად - ტ. 6-7
11. Francis Fukuyama - „Transitions to the Rule of Law“ - Journal of Democracy - Volume 21, N. 1. 2010

Avtandil Jokhatdze

Precondition of Liberalism in Georgian History

Summary

Many new democracies have found it very difficult to establish the rule of law. Internationally known Francis Fukuyama explores why Transition to the Rule of Law has proven so hard .

"The law would become a more binding constraint on rulers under certain specific conditions: 1. If it was codified into an authoritative text; 2. if the content of the law was determined by specialists in law and not by political authorities; 3. if the law was protected by an institutional order separate from the political hierarchy, with its own resources and power of appointment; 4. if the law actually corresponded to the lived social norms and values of the community to which it was applied" ("Journal of Democracy" - 2010. N1. "Transitions to the Rule of Law"). According to Fukuyama all this was probably less a function of the underlying religious ideas than of historically contingent circumstances of European development, since the Eastern Orthodox Church never went through a comparable development. This work is an attempt to investigate a question whether these conditions have taken place in Georgian history and to what extent the history of the emergence of the rule of law in Georgia corresponded with the historic evolution of the European society. It also examines the role of the Georgian Orthodox Church in the most crucial moments of the development of the Georgian social and legal systems.

გივი როგავა

ისლამი დღევანდელ აფხაზეთში

ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში აფხაზეთში გავრცელებული და მომდევნო საუკუნეებში მეტ-ნაკლებად დამკვიდრებული ისლამი, დღეს გარკვეული ალორძინების პროცესშია, რაც განაპირობა ბოლო ორი ათეული წლის განმავლობაში აფხაზეთში დატრიალებულმა ცვლილებებმა და მით გამოწვეულმა ისტორიულმა ვითარებამ, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანული საქართველოსადმი დაპირისპირებამ და შემდეგ მისგან ჩამოშორებამ. აფსუური წარმოშობის აფხაზების ერთმა ნაწილმა ისლამი გამოიყენა როგორც იდეოლოგიური იარაღი, ერთის მხრივ, ქრისტიანი ქართველების წინააღმდეგ, როგორც სხვა რჯულის მქონე ადამიანთა მიმართ, ხოლო მეორეს მხრივ, ჩრდილოეთ კავკასიის მუსულმანი ხალხების სიმპათიის მოსაპოვებლად და მხარდასაჭერად. სრულებითაც შემთხვევითი არ არის ის ფაქტიც, რომ აფხაზეთის სახელმწიფო დროშა მუსულმანური სიმბოლიკის მატარებელია.

მეორე მიზეზი, რომელმაც ხელი შეუწყო აფხაზეთში დღეისათვის ისლამის ერთგვარი ალორძინების პროცესს-ეს არის აფხაზეთში თურქეთიდან და აგრეთვე სხვა მუსულმანურ ქვეყნებიდან ყოფილ აფხაზ მუჰაჯირთა შთამომავლების ნაწილობრივ ჩამოსვლა აფხაზეთში და იქ დამკვიდრება, რომლებიც ისტორიულად მუსულმანები არიან. გარდა ამისა, აფხაზეთში ამჟამად ცხოვრობენ არა მარტო ჩრდილოეთკავკასიიდან ჩამოსახლებული ბოვეიკები, არამედ თათარსტანიდან, ბაშკირეთიდან, ყირგიზეთიდან ბედისმაძიებლად ჩამოსულ მუსულმანთა გარკვეული ჯგუფები.

ისტორიულად მუსულმან აფხაზთა რაოდენობა ქრისტიან აფხაზებთან შედარებით ყოველთვის ნაკლები იყო: 1897 წლის კამერული აღწერით სოხუმის ოკრუგში (ოლქში) – აფხაზეთში – მცხოვრებ აფხაზთა რაოდენობა სულ შეადგენდა 58715 სულს. აქედან მართლმადიდებელ ქრისტიანად ითვლებოდა 49367, ე.ი. 84%, ხოლო 9342 კაცი – მუსულმანად.¹

ამჟამად აფხაზეთში მცხოვრებ მუსულმანთა რაოდენობა უცნობია, რამდენადაც არავითარი სარწმუნო სტატისტიკური მონაცემები ამის შესახებ არ არსებობს. ზოგიერთი ავტორის მტკიცებით აფხაზთა მხოლოდ 30-45% შეიძლება იყოს ამ რელიგიის მიმდევარი, სხვათა მოსაზრებით აფხაზ მუსულმანთა რაოდენობა მთელი აფხაზი მოსახლეობის 10%-ს არ აღემატება.² მათ შორის ისლამის წეს-ჩვეულებათა და ტრადიციათა სრულყოფილად დამკველთა რიცხვი ძალიან მცირეა. ამას იმით ხსნიან, რომ აფხაზეთი იზოლირებული იყო მუსულმანური სამყაროსაგან, რომ იქ ძლიერი იყო ქრისტიანობის პოზიციები. გარდა ამისა, საბჭოთა პერიოდში წარმოებდა შეურიგებელი ბრძოლა რელიგიისა და ეკლესიის, მათ შორის ისლამის წინააღმდეგაც.

¹ Г. Чурсин, Материалы по этнографии Абхазии, Сух. 1956, с.24

² Ислам в Абхазии <http://islam-times.ru/articles/islam%20v%20abxazii.php>

ამჟამად აფხაზეთის დე-ფაქტო ხელისუფლება ოფიციალურად ლოიალურად არის განწყობილი მუსულმანთა მიმართ. აფხაზეთის კონსტიტუციაში არ არის მუხლი სახელმწიფოსაგან ეკლესიის და ეკლესიისაგან სკოლის გამოყოფის შესახებ. მუსულმანები აფხაზეთის ოფიციალური წრეებისაგან არავითარ ზეწოლას არ განიცდიან.

სოხუმში 1995 წელს შეიქმნა აფხაზეთის მუსულმანთა სასულიერო მმართველობა. ამჟამად იგი განთავსებულია ქ. სოხუმში, სახაროვის (ყოფილი შერვაშიდის?) ქუჩის #3 შენობაში. ამავე შენობაშია მეჩეთიც, რომელსაც ჯერ-ჯერობით, ოფიციალურად სამლოცველო სახლის სტატუსი აქვს. იგი არის ჩვეულებრივი ერთსართულიანი შენობა, მინარეთის გარეშე, სადაც სრულდება ნამაზი და კითხულობენ ნიკახს.

1999 წელს აფხაზეთის მთავრობამ მეჩეთის ასაშენებლად გამოყო მიწის ნაკვეთი ზღვის სანაპიროზე, მაგრამ მისი მშენებლობა გაჭიანურდა. ფინანსური დახმარება აფხაზეთის მუსულმანთა სასულიერო სამმართველოს აღუთქვა ადგილობრივმა ხელისუფლებამ, თურქეთის ოფიციალურმა სტრუქტურებმა და თვით ჩეჩნეთის პრეზიდენტმა რამზან კადიროვმაც, მაგრამ ფაქტიური დახმარება ჯერ-ჯერობით არ ჩანს.

აფხაზეთის მუსულმანთა სასულიერო სამმართველოს მუფტია (უმალესი სასულიერო პირი) არის აფხაზ მუჰაჯირთა შთამომავალი ადილ გაბლია. იგი ხანდაზმული ადამიანია, რომელიც რუსულად ვერ ლაპარაკობს, მაგრამ იცის აფხაზური, თურქული და არაბული ენები. მან მთელი თავისი ცხოვრება გაატარა თურქეთში, მაგრამ როგორც კი მიეცა საშუალება, დაბრუნდა აფხაზეთში და გახდა მუფტი. იგი დაბადებულია 1931 წელს. ასაკისა და ჯანმრთელობის პრობლემების გამო ცხოვრობს ბზიფში. ფაქტიურად მის მოვალეობას ასრულებს თემურ ძიბა.¹

აფხაზი მუსულმანები ძირითადად ცხოვრობენ გუდაუთისა და ოჩამჩირის რეგიონში. ადრე მათ ჰქონდათ მეჩეთები, მაგრამ რუსული ხელისუფლების ბატონობის დროს, კერძოდ 1900-1912 წლებში ისინი გააუქმეს. ამჟამად გუდაუთაში არსებობს 2002 წელს გახსნილი ისლამურ სამლოცველო სახლი, შენდება მეჩეთი. აფხაზ მუსულმანების წინაშე ამოცანად დგას მეჩეთებისა და მედრესების მშენებლობა, მოსახლეობის მიმხრობა ისლამის მოძღვრებისადმი. ისინი იმედოვნებენ, რომ ამ სიძნელეებს დაძლევენ და „არ დაივიწყებენ წინაპართა რწმენას“ – წერს ვინმე პუბლიცისტი თემურ ბატირშინი.²

მართალია, ადგილობრივი მუსულმანი აფხაზები, რომლებიც ასრულებენ დღეში ხუთჯერ ლოცვას, ყოველი ლოცვის წინ განბანვის წესს, სრულად იცავდეს მარხვას, არ სვამდეს სპირტიან სასმელს და ა.შ. ძალიან ცოტაა, დაახლოებით 200-მდე კაცი, მაგრამ აფხაზეთის მუსულმანთა სამმართველოს მესვეურები იმედოვნებენ, რომ დროთა განმავლობაში ჭეშმარიტ მუსულმანთა რიცხვი აუცილებლად გაიზრდება, ამის გარანტიად ისინი მიიჩნევენ მეჩეთებისა და მედრესების მშენებლობის პროცესის დაჩქარებას თურქეთის გარკვეული ოფიციალური და არაოფიციალური წრეების დახმარების მეოხებით.

¹ Ислам в Абхазии <http://islam-times.ru/articles/islam%20v%20abxazii.php>

² იქვე.

აფხაზეთში ისლამის აღორძინების პროცესს სხვადასხვანაირად აფასებენ რუსეთის მედიისა და მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლები. ასე მაგალითად, „პრაიმ ტასს“-ის პოლიტიკური ცენტრის უფროსი ალექსეი მუხინი შენიშნავს, რომ „რუსეთის როგორც პოლიტიკურ წრეებში, ასევე რუსულ მედიაში რატომღაც ფართოდ არ განიხილება აფხაზეთის ისლამიზაციასთან დაკავშირებული პრობლემები. სხვათაშორის, წერს მუხინი, თურქული დიასპორა აფხაზეთში გააქტიურდა, თურქული ფულით მიმდინარეობს მეჩეთების აქტიური მშენებლობა. თვით ბაღაფშის არჩევა აფხაზეთის პრეზიდენტად – ეს თურქული პროექტია, რომლის რეალიზაციის პერსპექტივა რუსეთისაგან აფხაზეთის ჩამოშორება და თურქეთის მხარეზე გადაყვანაა“.¹

აფხაზეთის ისლამიზაციის საფრთხეზე თავის ყურადღებას ამახვილებს რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის წარმომადგენელი დიაკვანი ანდრეი კურაევი. ჟურნალში „Профил“-ში იგი წერს: აფხაზეთში ცხოვრობს დაახლოებით 300 000 ადამიანი. თურქეთში ცხოვრობს მილიონზე მეტი ეთნიკური აფხაზი (ამაში კურაევი აშკარად ცდება. გ.რ.). ისინი თავიანთ თავს, რასაკვირველია, თვლიან მუსულმანებად. თურქეთი წინააღმდეგი არ არის. რომ თავისი აფხაზები დააბრუნოს მათ ისტორიულ სამშობლოში და მით მიიღოს პლაცდარმი ამიერკავკასიის შავი ზღვის სანაპიროზე. ამ შემთხვევაში, აღნიშნავს ა. კურაევი, აფხაზეთი აღმოჩნდება თურქეთის გავლენის ზონაში. თურქეთს მიეცემა საშუალება გავიდეს ჩრდილოკავკასიის მუსულმანურ რეგიონებში, პერსპექტივაში – კორიდორში, რომელიც აერთიანებს ყაზახისტანთან და შუაზიასთან, რომელიც სავსებით შეესაბამება პანთურქიზმის ოცნებას... აფხაზეთის შესაძლო ისლამიზაცია არ გაუხარდება არც მოსკოვსა და არც თბილისს“. ა. კურაევის აზრით, აფხაზებს არა აქვთ მტკიცე თვითიდენტიფიკაცია მართლმადიდებლობასთან, ამიტომაც „რელიგიური მომავალი ამ ხალხისა ღიაა“.²

თურქეთისა და აფხაზეთის მუსულმანური სასულიერო პირების კავშირზე 2008 წლის ნოემბრის დამდეგს „Рия Новости“ თურქული გაზეთის „ხურიეტის“ კორესპონდენციაზე დაყრდნობით წერდა, რომ შედგა შეხვედრა თურქეთის რელიგიის საკითხებზე მმართველობის უფროსი ალი ბარდაკოლლუსა და აფხაზეთის მუსულმანთა სასულიერო სამმართველოს თავმჯდომარის მოადგილის თემურ ძიბას შორის, რომლის დროსაც, თითქოსდა, მიღწეული იქნა შეთანხმება იმის შესახებ, რომ აფხაზეთში გაგზავნილ უნდა იქნენ აფხაზური ენის მცოდნე თურქი სასულიერო პირები ისლამის პროპაგანდის მიზნით, ასევე თურქეთის რელიგიური სამმართველოს ფონდის დახმარებით აფხაზეთში მეჩეთების აშენების თაობაზე, ასევე – ყურანის გამოცემაზე აფხაზურ ენაზე.³

მუფტის მოადგილე თემურ ძიბამ, გარკვეული პოლიტიკური მოსაზრებით უარყო ამ ინფორმაციის სისწორე, მაგრამ იძულებული გახდა ელიარებინა, რომ აღნიშნული შეხვედრა მართლაც შედგა და რომ იქ გამართული მსჯელობის მთავარ საკითხად დაასახელა აფხაზ მოქალაქეთა გაგზავნა თურქეთის სახელმწიფო

¹ Прайм-Тасс. Турция и Россия обсудят экономику и ситуацию в Закавказье. 12.02.2009. <http://www.prime-tass>.

² ჟურ. „Профил“ 2009, № 5 ს.17

³ იქვე.

უმადლეს სასწავლებლებში სასულიერო განათლების მისაღებად, რომლის თანხმობაც განაცხადა თურქეთის მხარემ. რაც შეეხება მეჩეთების მშენებლობას აფხაზეთში, განაცხადა თ. ძიბამ, საჭიროა გამოიყოს მათთვის მიწის ნაკვეთები.

როგორც ამ პასუხიდან ჩანს, ის პირდაპირ არ უარყოფს თურქეთის რელიგიის საკითხების სამმართველოს დახმარების გაწევის შესაძლებლობას მეჩეთების მშენებლობაში.

სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის თვითგამოცხადებული ეპისკოპოსი ბესარიონ აპლია კი სკეპტიკურად აფასებს მუსულმანთა რაოდენობის ზრდის პერსპექტივას დღევანდელ აფხაზეთში. „ჩვენში არ არის არც ერთი მეჩეთი, ეს მოციქულთა მიწაა“ – აცხადებს იგი. რესპუბლიკაში არ არიან ვაჰაბისტები, თუმცა არიან გარკვეული ძალები, რომლებიც საუდის არაბეთიდან და თურქეთიდან ცდილობენ გაავრცელონ ვაჰაბიზმი აფხაზეთში.

ასეთ პიროვნებათა შორის შეიძლება დასახელდეს ვინმე ჰამზათ გიცბა, რომელიც თავის თავს აფხაზეთის იმამს უწოდებდა, იგი იყო შამილ ბასაევის პირველი ცოლის ნათესავი, აფხაზეთის მუსულმანთა სასულიერო სამმართველოს წევრი, რომლის გარშემოც შეიქმნა რადიკალურ მუსულმანთა ჯგუფი. ჰამზათ გიცბა 2007 წლის 17 აგვისტოს, დღისით-მზისით, მოკლულ იქნა გუდაუთის ცენტრში, მის თანამებრძოლ უფელ რუსლან ასადულინთან ერთად. იქნებ ამ მკვლელობის საფუძველი რადიკალური ისლამის გავრცელების არ დაშვება იყო აფხაზეთში.¹

ზემოთ აღნიშნულ თემურ ძიბას მტკიცებით, აფხაზეთში არ არის ვაჰაბიზმის გავრცელების საფრთხე, იქ არ არიან ისლამური ფუნდამენტალიზმის გამავრცელებლები, აფხაზეთში გავრცელებული ისლამური ლიტერატურა ლეგალურად არის გამოცემული რუსეთის ფედერაციაში.

იმავე თ. ძიბას აზრით აფხაზეთში ადგილი არა აქვს რელიგიური რწმენის საფუძველზე ადამიანთა ჯგუფების ურთიერთდაპირისპირებას. აფხაზეთში დგას არაერთი ქრისტიანული ეკლესია და ტაძარი, იქ უცხოვრიათ ქრისტიან წმინდანებს, აფხაზები ამაყობენ ამის გამო. თ. ძიბას მტკიცებით აფხაზი მუსულმანები არიან სუნიტები, შიიტები იქ არ არიან.

მუსულმანთა ყველაზე მნიშვნელოვანი დღესასწაული–ყურბან-ნიჰვა (ყურბან–ბაირამი) აფხაზეთში გამოცხადებულია სახელმწიფო სადღესასწაულო დღედ. არძინბას პრეზიდენტობის დროს აფხაზ მუსულმანებს სატელევიზიო ეთერი ეთმობოდათ 15 წუთით, ამჟამად კი – მხოლოდ 5 წუთი. ზოგიერთი პუბლიცისტის მტკიცებით, აფხაზეთის ხელისუფლება აშენებს მართლმადიდებელ ეროვნულ სახელმწიფოს და ის არ დაუშვებს „ისლამიზაციას“ არც საერო და არც სულიერ სფეროში.

მიუხედავად ასეთი მტკიცებებისა, ფაქტი ის არის, რომ დღეს აფხაზი მუსულმანები ცდილობენ მჭიდრო კავშირი დაამყარონ რუსეთის მუსულმანურ გაერთიანებებთან. ამის მაჩვენებელია რუსეთის მუფტიების საბჭოს წარმომადგენლობის გახსნა აფხაზეთში, რომელსაც სათავეში უდგას სრულუფლებიანი წარმომადგენელი ენიკ ხაჯი რუსლანი.

წარმომადგენლობა გამოხატავს რუსეთის მუფტიების საბჭოს ინტერესებს აფხაზეთის რესპუბლიკაში, ახორციელებს რესპუბლიკურ რელიგიურ ორგანიზა-

¹ Ислам в Абхазии <http://islam-times.ru/articles/islam%20v%20abxazii.php>

ციების კოორდინაციას ხელისუფლების ინსტიტუტებთან და საკანონმდებლო ორგანოებთან.

რუსეთის მუფტიების საბჭოს დელეგაცია, ამ საბჭოს თავმჯდომარის რუსეთის პრეზიდენტის საზოგადოებრივი პალატის წევრის-შეიხ რავილ ხარატ გაინუტდინის მეთაურობით ეწვია აფხაზეთის პრეზიდენტ სერგეი ბალაფშს.

მოლაპარაკებებისას მიღწეული იქნა შეთანხმება, რომ აფხაზეთის პრეზიდენტთან შეიქმნება რელიგიათმორისო საბჭო, რომელშიც შევლენ ყველა ტრადიციული რელიგიის წარმომადგენლები, ასევე მიღწეული იქნა შეთანხმება ქ. გუდაუთაში მუსულმანური კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრის აშენების თაობაზე, რომელშიც შევა: სამლოცველო დარბაზი, ისლამის საფუძვლების შემსწავლელი კლასები, კვების კვანძი, ბიბლიოთეკა, სასტუმრო, ფიტნეს ცენტრი. გენერალური პროექტი დამტკიცებულია და შეთანხმებულია შესაბამის სამსახურებთან.¹

აფხაზეთის დე-ფაქტო ხელისუფლების პოლიტიკა ისლამთან მიმართებაში, ჩვენი აზრით, მოჩვენებითია, რამდენადაც მას, როგორც რუსეთის ხელისუფლების მონა-მორჩილს, ფაქტიურად არ ძალუძს გაატაროს, დამოუკიდებელი პოლიტიკა საერთოდ, და კერძოდ ისლამთან მიმართებაში, რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების ინტერესებში კი სრულებითაც არ შედის აფხაზეთის ისლამიზაცია.

Givi Rogava

Islam in Present-Day Abkhazia

(Summary)

Islam, spread in Abkhazia as early as in the 16th century and established to a greater or lesser extent in subsequent centuries, is at present in the process of a certain revival, which is due to the confrontation of Abkhazia with Christian Georgia and later on its separation. One part of the Abkhazians used Islam as an ideological weapon, on the one hand, against the Christian Georgians, as persons of another religion, and, on the other one, in order to win the sympathy of the Muslim peoples of the Northern Caucasus.

The number of the Muslim Abkhazians as compared with the Christian Abkhazians does not exceed about 10%.

The policy of the de facto government of Abkhazia is so far loyal towards Islam, but in future it will not be able to resist interests of the high secular and ecclesiastical authorities of Russia, for which Islamization of Abkhazia is absolutely unacceptable.

¹ Ислам в Абхазии <http://islam-times.ru/articles/islam%20v%20abxazii.php>

ბიბლიოგრაფია

რომანო გუარდინი

სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტმა ახლახანს გამოსცა თვალსაჩინო გერმანელი თეოლოგის რომანო გუარდინის ნაშრომი „სასწაული და ნიშანი“. წიგნი გერმანულიდან თარგმნა ცნობილმა მეცნიერმა და მოღვაწემ ვიქტორ რცხილაძემ.

რედაქცია მკითხველს თავაზობს წიგნის „წინასწარ შენიშვნას“.

წინასწარი შენიშვნა

ამ პატარა ტომის ორივე ნაწილი თავდაპირველად ლექციის სახით იქნა წაკითხული ბავარიის კათოლიკურ აკადემიაში და არსებითად თავიანთი პირველი ფორმა შეინარჩუნეს. ისინი ცდილობენ, ნათელი გახადონ კავშირი, რაც მორწმუნე ცნობიერებამ გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან მოყოლებული მრავალჯერ დაკარგა მხედველობიდან.

ეს გახლავთ კავშირი „სასწაულსა“ და „ნიშანს“ შორის. პოზიტივიტიზმისა და სციენტიზმის ზეგავლენით მთელი ყურადღება „სასწაულს“ მიექცა, როგორც ბუნებრივი კანონების შესაძლებლობათა გადალახვას. მაგრამ კითხვა, თუ რა იგულისხმება ამ გადალახვაში, ბუნებრივი კანონის არასაკმარისად გაგების გამო გაძნელდა. აგრეთვე იზოლირების მეშვეობით იგი იქცა მხოლოდ ნატურფილოსოფიურ პრობლემად და ამიტომ აღმოჩნდა იგი რელიგიური გაგებით უნაყოფო, ხოლო თეორიულად – სულ უფრო და უფრო გამოუვალ მდგომარეობაში. რადგან საკითხი სასწაულის შესახებ არის მხოლოდ ნაწილობრივი საკითხი: მისი აზრი მხოლოდ მაშინ ხდება ნათელი, თუკი იგი გვევლინება ნიშანთან კავშირში.

რაც ამ უკანასკნელს შეეხება, იგი თვალნათლივი გახადა მხოლოდ წმიდა წერილზე ინტენსიურმა მუშაობამ, მამასადამე – ბიბლიურმა თეოლოგიამ. ამასთანავე, აღმოჩნდა, რომ ნიშნის წვდომა არა ბუნების ფილოსოფიური, არამედ მხოლოდ რელიგიური ცნებებით, უფრო ზუსტად, ქრისტიანული ექსისტენციის მეშვეობით არის შესაძლებელი. ასევე, აღმოჩნდა, რომ ნიშანი იმყოფება მაცხოვრის ისტორიასთან კავშირში და მხოლოდ მისგან მოიპოვებს მთელ თავის აზრს.

ამგვარად, საჭირო გახდა, ყველა მხრივ აღგვედგინა კავშირი და არ არის განსაკუთრებულად იმის ნახვასმა სავალდებულო, რომ ეს ამ ორი ლექციის მეშვეობით მხოლოდ მინიშნებითი გზით შეიძლება მომხდარიყო. უფრო დაწვრილებით ეს აზრები განვავითარე ჩემი წიგნის „რელიგია და გამოცხადება“ პირველ ტომში.