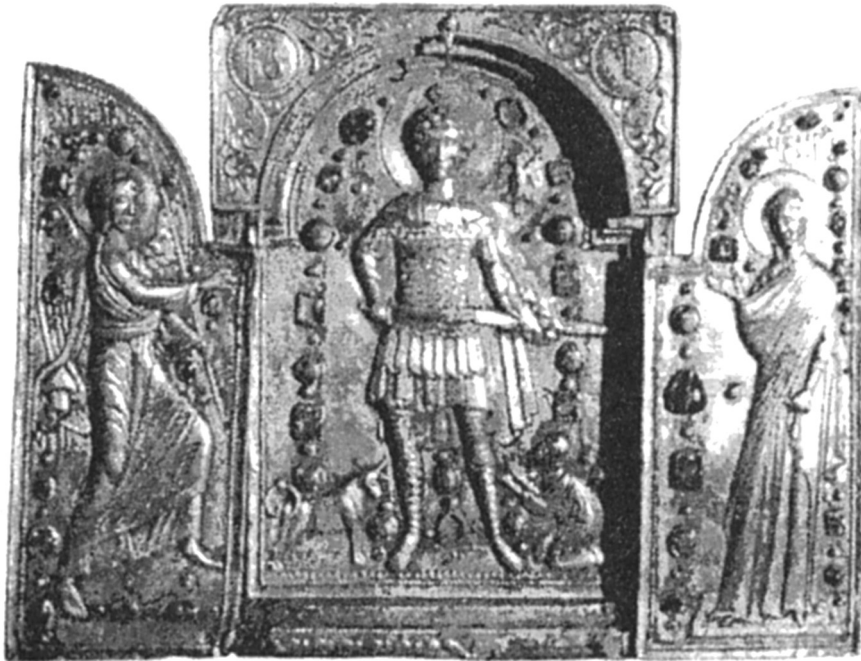


ISSN 1512-1623

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 ზაქარიადე
 გურამ თევზაძე
 კატერინა იეროდიაკონუს
 საბერძნეთი

ირაკლი კალანდია
 ზურაბ კიკნაძე
 ირმა რატანი
 ვიქტორ რცხილაძე
 ზაზა სხირტლაძე
 დოდო (მარიამ) ღლონტი
 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 #4, 2011

შინაარსი

ღვთისმეტყველება

დოდო (მარიამ) ლომიძე – გულმხურვალე მონაფე ქრისტესი 5

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

ელდარ ბუბულაშვილი – ღვანლი მიხეილ თამარაშვილისა 16

გივი რობაშა – რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში 23

რელიგია და ქორწინების საკითხი

ირაკლი ბრაჭული – ქორწინების ინსტიტუტი სამ მონოთეისტურ რელიგიაში 30

დემურ ჯალაღონია – თეოლოგიური აზრი ქორწინების ინსტიტუტის შესახებ 35

ანასტასია ზაქარიაძე – „ვიდრე სიკვდილი არ დაგვაშორებს“ –
ქორწინების ეთიკური განზომილება 46

ვალერიან რამიშვილი – ქორწინება – მნებრივი, თუ იურიდიული ფენომენი?! 55

ფილოსოფია და რელიგია

პასა ქმცბანია – ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში გლობალიზაცია და
რელიგიური იდენტობის პრობლემა 66

მამუკა დოლიძე – ცოდვითდაცემის განცდა (ფენომენოლოგიური ანალიზი). 73

რელიგია და ლიტერატურა

მედეა შანაშაძე – ღვთისმეტყველებიდან სიცარიელემდე, ანუ ლექსის გაქრობა 78

მარი ნიკლაური – ადამიანის გაუცხოება ღმერთისგან. 90

სულტურა და მემკვიდრეობა

მანანა აბუთიძე – კულტურის პოლიტიკის ევროპული გამოცდილებიდან 97

ნიგნის მიმოხილვა

ანგორ ბრემბაძე – „ნიგნი ყველასთვის და არავისთვის“ 102

ბიბლიოგრაფია

კონრად პაულ ლისმანი – სიორელ ვირკეგორი 106

ბარეკანის პირველი გვერდი

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

RELIGION #4, 2011

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL MAGAZINE CONTENTS

THEOLOGY

Dodo (Mariam) Glonti – ??????????.....5

THE HISTORY OF THE CHURCH OF GEORGIA

Eldar Bubulashvili – Merit of Mikheil Tamarashvili..... 16

Givi Rogava – From history of Cross of Vine, in the view of
Georgian and Armenian historic sources..... 23

?????

Irakli Brachuli – The Institution of Marriage in the Three Monotheistic Religions... 30

Demur Jalaghonia – Theologiaan View on the Intitution of Marrige..... 35

Anastasia Zakriadze – "Until Death Separates Us" –
Ethical Dimation of Marrage 46

Valerian Ramishvili – Marriage-Moral or Juridical Phenomenon?!..... 55

RELIGION AND PHILOSOPHY

Kakha Ketsbaia – LECTURE OF RELIGION'S SOCIOLOGY
Globalization end the problem of religious identity 66

Mamuka Dolidze – The experiance of the Fall 73

RELIGION AND ?????

Medea Shanava – From Theology to Epliness, or disappearance of the verse 78

Mari Tsiklauri – ????? 91

?????

Manana Abutidze – From European Experience of Cultural Policy..... 96

REVIEW OF BOOKS

Anzor Bregadze – ?????..... 102

BIBLIOGRAPHY

Konrad Paul Liessmann – Sören Kierkegaard zur einführung 102

ღვთისმეტყველება

ღოდო (მარია) ლლონტი

გულმხურვალე მოწაფე ქრისტისი

„ბაგე მოციქულთა“:

წმიდა სახარებიდან წმიდა პეტრე მოციქული ჩვენ ქრისტეს მოციქულთა სათქმელზე დაგვაფიქრებს. ქრისტეს მოციქულთა შორის აღძრული საჭირბოროტო შეკითხვები სწორედ წმიდა პეტრეს ბაგეთაგან გაისმის. წმიდა პეტრე, **„თავი კრებულისა მის მოციქულთაგანა“** – და არა სხვა მოციქული – მიუგებს ხოლმე უფალს შეკითხვებზე, და სწორედ წმიდა პეტრეს ბაგეთაგან აღმოითქმება **„სიტყუად ესე ღმრთისმეტყუელები-საჲ“**, – ბრძანებს წმიდა იოანე ოქროპირი.

წმიდა სახარების დასაწყისშივე, როდესაც უფალმა თავის პირველ მოწაფეებს მოუწოდა, წმიდა პეტრე დგას თავისი ძმის, წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გვერდით. წმიდა სახარების ეს ეპიზოდები ჩვენთვის, ქართველთათვის, განსაკუთრებით საგულისხმოა, რადგან აქ ფიქსირდება უძვირფასესი ცნობა **წმიდა ანდრიას პირველწოდებულობის შესახებ**.

წმიდა მათეს სახარების ამ ეპიზოდის განმარტებისას წმიდა იოანე ოქროპირი საგანგებოდ მიმოიხილავს ორივე ძმის უფლისმიერი მოწოდების საკითხს. საქმე ის არის, რომ წმიდა მათეს სახარებაში გადმოცემული ეს ამბავი ზოგიერთი მკითხველისათვის შეიძლება შეცდომის წყაროდ იქცეს და ეგონოს, რომ ჩვენმა უფალმა თავის მოწაფეთაგან პირველად იხმო წმიდა პეტრე, და არა წმიდა ანდრია, მისი ძმა.

როგორც ვიცით, წმიდა ანდრია იმიტომ იწოდება პირველწოდებულად, რომ უფალმა სწორედ იგი იხმო პირველად, და უკვე შემდეგ – დანარჩენები. მაგრამ წმიდა მათეს სახარების მე-4 თავში ვკითხულობთ:

„და იქცეოდა რაჲ იესუ ზღვსკიდესა მას გალილეაგსასა, იხილნა ორნი ძმანი: სიმონ, რომელსა ეწოდა პეტრე, და ანდრეა, ძმაჲ მისი, ითხველიდეს რაჲ სათხველითა ზღვასა მას, რამეთუ იყვნეს მესათხველე. და ჰრქუა მათ: „მოვედით და შემომიდეგით მე, და გყვნე თქვენ მესათხველე კაცთა“. ხოლო მათ მეყსეულად დაუტევეს ბადე მათი და შეუდგეს მას“ (მათე 4, 18-20).

ამის შემდეგ უფალი იხმობს სხვა ორ ძმას, ზებედეს ძეებს – იაკობს და იოანეს.

წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს, რომ ის, რაც ახლახან ნავიკითხეთ წმიდა მათეს სახარებიდან, არის უფლის მიერ მეორედ მოწოდება ამ ძმებისა. უფალმა მანამდეც მოუწოდა მათ და ამ ამბავს (ძმების პირველად მოწოდებას) წმიდა იოანე მახარებელი გადმოგვცემს.

„ესე ცხად არს მრავალკერძ“ – ეს მრავალმხრივ ცხადიაო, გვეუბნება წმიდა მამა ოქროპირი. ჯერ ერთი, წმიდა მათეს მიერ აღწერილი მოწოდება წმიდა იოანე ნათლისმცემლის საპყრობილეში ჩასმის შემდეგ მოხდა. წმიდა იოანეს სახარებაში აღწერილი მოწოდებისას კი წმიდა იოანე ნათლისმცემელი ჯერ კიდევ არ იყო საპყრობილეში ჩასმული.

ანდრია და სიმონი (რომელსაც უფალმა პეტრე უწოდა) წმიდა იოანე ნათლისმცემლის მოწაფეები იყვნენ. წმიდა იოანეს სახარების პირველ თავში წმიდა იოანე ნათლისმცემლი სწორედ თავის ამ მოწაფეებს ეუბნება მათკენ მომავალ იესოზე: „აჰა, ტარგი ღმრთისად (კრავი ღმრთისა)“ (იოანე 1, 35), რომელიც დასაკვლელად მოავლინა ღმერთმა. წმიდა იოანე მახარებელი შენიშნავს: ეს რომ გაიგონეს, ორივე მოწაფე იესოს გაჰყვა (იოანე 1, 37).

იესო შემობრუნდა და მის უკან მომავალნი რომ დაინახა, ჰკითხა, რას ეძებთ? მათ მიუგეს: „რაბი (მოძღვარო), სადა იყოფი?“ – სად გაქვსო ბინა? იესომ მათ უთხრა: მოდით და ნახეთ. და ძმებიც მივიდნენ და ნახეს უფალი იესოს სახლი და იქ დარჩნენ (იოანე 1, 38-40).

უფალმა იესომ ასე გაამხნევა რიდიოთა და კრძალვით უკან მიდევნებული ძმები, ანდრია და სიმონი. გამბედაობა რომ შემატებოდათ, ჰკითხა, რას ეძებთო, რადგან უეჭველად დარცხვენილნი და შეშინებულნი იქნებოდნენ საკუთარი კადნიერების გამო, ვინაიდან გაბედეს და მოძღვარს უკან დაედევნენ.

ამ შეკითხვით და თავის სახლში მოპატიუებით უფალმა ისინი გააძლიერა, თავისი სიტყვის, თავისთან საუბრის ღირსი გახადა და გულებიც სიხარულით აღუვსო. ამის შემდეგ წმიდა იოანე მახარებელი ამბობს: ამ ორთაგან ერთი, რომელმაც იოანესგან (წმიდა იოანე ნათლისმცემლისგან, თავისი მოძღვრისგან) გაიგონა იესოს სახელი და გაჰყვა მას, იყო ანდრია, სიმონ-პეტრეს ძმა.

ანდრიამ პირველმა მონახა თავისი ძმა, სიმონი, და უთხრა: ვპოვეთ მესია (რაც თარგმანით ნიშნავს „ქრისტე“) და „მიიყვანა იგი იესოსთან“. შეხედა სიმონს იესომ და უთხრა: შენ ხარ სიმონი, ძე იონასი, შენ გეწოდოს კეფა, რაც ითარგმნება „კლდე“ (იოანე 1, 41-43).

ეს ამბავი მოხდა მანამდე, სანამ წმიდა იოანე ნათლისმცემელს საპყრობილეში ჩასვამდა ჰეროდე. აქ ანდრიას მიჰყავს თავისი ძმა სიმონი იესოსთან, წმიდა მათეს სახარებაში კი, როგორც ვნახეთ, ორივე ძმას თავად უფალი იესო იხმობს. წმიდა მათეს სახარების მიხედვით, ამ დროს წმიდა იოანე ნათლისმცემელი უკვე საპყრობილეშია.

ამას გარდა, წმიდა მათე მახარებელი რომ შენიშნავს: „იესომ იხილა ორი ძმა, სიმონი, რომელსაც უწოდა პეტრე, და ანდრია, მისი ძმა“ – აქ უკვე მომხდარის დაფიქსირებაა, ანუ იმისა, რომ სიმონს უფალმა პეტრე უწოდა. **კეფასთან** დაკავშირებით წმიდა იოანეს სახარებაშია ჩანერილი.

წმიდა იოანე ოქროპირი დაასკვნის: სიმონის პეტრედ წოდებულება აღბეჭდილია წმიდა იოანეს სახარებაში, წმიდა მათე კი ამას ამოწმებს, ადასტურებს, რომ სიმონს უფლის მიერ პეტრე ეწოდაო.

სახარებისეული უწყება წმიდა ანდრიას პირველწოდებულობაზე განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია და ძვირფასია ჩვენთვის, რადგან წმიდა იოანე მახარებელი გვამცნობს **წმიდა ანდრია პირველწოდებულის უფლისმიერ რჩეულობას** – წმიდა ანდრია პირველწოდებულმა, წმიდა პეტრეს ძმამ, ხომ პირველმა შემოიტანა სახარება და ქრისტეს სიტყვა ჩვენთან – ჩვენს მიწა-წყალზე.

ასე რომ, **უფლისაგან პირველწოდებულს კიდევ ერთი პირველობა არგუნა განგებამ – პირველობა ღვთის სიტყვის შემოტანისა ივერიელთათვის.**

მაგრამ მივუბრუნდეთ წმიდა ანდრია პირველწოდებულის ძმას, სიმონ-პეტრეს – **წმიდა პეტრე მოციქულს**, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, **თავმდაბლობის მეტად საგულისხმო გაკვეთილებს გვაძლევს.**

რჩეულობა, წმიდა ანდრიასთან ერთად, პეტრესაც განსაკუთრებული ერგო უფლისაგან. წმიდა სახარებაში ამაზე ათეულზე მეტი ეპიზოდი მეტყველებს. გავიხსენოთ:

- 1) სინაგოგას წინამძღვრის, **იაიროსის ასულის მკვდრეთით აღდგენისას** უფალმა მარტო პეტრეს, ასევე ზებედეს ძეებს, იოანეს და იაკობს, მისცა იმის ნება, რომ ამ წინამძღვრის სახლში მასთან ერთად შესულიყვნენ (მარკოზი 5, 37);
- 2) **ფერისცვალების** ეპიზოდშიც უფალმა იესომ იგივენი – პეტრე და ზებედეს ძენი, იაკობი და იოანე იახლა (მათე 17, 1-5);
- 3) **ვნების ხუთშაბათს გეთსიმანის ბაღში** სალოცავად გასულმა უფალმა იესომ, ისევ და ისევ, პეტრე და ზებედეს ძენი წაიყვანა; როდესაც ლოცვით დაქანცულმა უფალმა მძინარე მოწაფეები იხილა, მათგან სწორედ პეტრეს მიმართა და უთხრა: „ეს ვერ შეძელით, ერთხანს გეფხიზლათ ჩემთან ერთად?“ (მათე 26, 36-40);
- 4) პეტრემ, და არა სხვა მოწაფემ, უფლისა, შესძახა **წყალზე სვლით მავალ უფალს**: უფალო, თუ შენ ხარ, მიბრძანე მე, მოვიდე შენთან წყალზე სვლით“ (მათე 14, 28);
- 5) ასევე **პეტრე გადახტა წყალში ნავიდან**: იოანე ზებედეს ძემ ნაპირზე მდგომი, მკვდრეთით აღმდგარი უფალი იცნო და პეტრეს უთხრა, უფალიაო! მოუთმენლობითა და დიდი სიხარულით მოცული პეტრე ნავიდან გადახტა და 200 წერთა მანძილი (ასიოდე მეტრი) ცურვით გადალახა, ხოლო დანარჩენები ნავით მიუახლოვდნენ უფალს (იოანე 21, 7);
- 6) **საიდუმლო სერობაზე** პეტრემ ანიშნა იოანე ზებედეს ძეს, ჰკითხე უფალს, ვინ არის გამცემიო (იოანე 13, 24);
- 7) სწორედ **პეტრემ წარჰკვეთა მახვილით მარჯვენა ყური მალქოსს**, მღვდელმთავრის მონას, და ასე შეეცადა, თავისი უფალი დაეცვა, როდესაც მის შეპყრობას ლამობდნენ იუდას მიერ მოყვანილი მღვდელმთავრისა და ფარისეველთა მსახურნი (იოანე 18, 11);
- 8) აღდგომის დილას იესო ქრისტეს სამარხში გამოცხადებულმა თეთრსამოსიანმა ჭაბუკმა მენელსაცხებლე დედებს უთხრა: „წადით, **უთხარით მის** (იესოს) **მოწაფეებს და პეტრეს**: წინ გიდღვით თქვენ გალილეისაკენ“ – აქაც პეტრეა იესოს მოწაფეთა შორის საგანგებოდ და გამორჩეულად მოხსენიებული (მარკოზი 16, 7);
- 9) **მარიამ მაგდალელმაც უპირველესად სიმონ-პეტრესა და იოანესთან მიიღიწა**, რომ იესოს სამარხიდან დაკარგვის ამბავი ეუწყებინა მათთვის (იოანე 20, 2);
- 10) სამარხთან ორივემ მიიღიწა – პეტრემაც და იოანემაც, მაგრამ **სამარხში სიმონ-პეტრე შევიდა** და დაინახა ტილოები, რომელშიც ჯვრიდან გარდამოსხნილი უფალი იესო გაახვიეს (იოანე 20, 6). როგორც უკვე ვთქვით, **უფალს შევითხვებს** ასევე პეტრე, და არა სხვა მოციქული ქრისტესი, **დაუსვამს ხოლმე**:

- 11) იმის თაობაზე, თუ „რამდენჯერ უნდა მივუტევოთ მოყვასს? (მათე 18, 2);
 12) იგი შეეკითხა უფალ იესოს: აი, ჩვენ ყველაფერი მივატოვეთ, და მერე რა გვექნება? – ეს მაშინ, როდესაც უფალმა მდიდარ ჭაბუკს უბრძანა, ყოველივე მიატოვე და შემომიდექი, თუკი საუკუნო ცხოვრება გინდა დაიმკვიდრო (მათე 19, 27);
 13) ასევე პეტრე ჩაეკითხა უფალს იგავთხრობის გამო: უფალო, ჩვენ გვეუბნები ამ იგავს თუ ყველას? (ლუკა 12, 4);

წმიდა პეტრე თავის გულმხურვალეობას განსაკუთრებულად იმ დროს ავლენს ხოლმე, როდესაც უფლისადმი სიყვარულის, თავდადების, მისი დაცვის, უფლისმიერი სასწაულის დასტურისა და მისი მესიად, ქრისტედ აღიარების შემთხვევა მიეცემა;

- 14) **ვნების კვირის ორშაბათ დღეს**, დილას, ბეთანიიდან იერუსალიმისაკენ მიმავალ იესოს მოჰვიდა. იგი გაფოთლილი ლეღვის ხეს მიუახლოვდა, იქნებ, რამე ვიპოვო და ვერაფერი ნახა, ფოთლების გარდა, ვინაიდან ჯერ კიდევ არ მოენია ლეღვის მწიფობას. და იესომ თქვა: აღარავის ეგემოს შენი ნაყოფი უკუნისამდე! ეს საზარელი სიტყვები უფლისმიერი გაფრთხილება იმისათვის, ვინც თავის ნაყოფს არ დაახვედრებს უფალს.

მეორე დილას უფალმა თავის მოწაფეებთან ერთად კვლავ ჩაიარა იმ ლეღვის ხესთან. მათ დაინახეს, რომ ხე ძირფესვიანად გამხმარიყო. და **ისევ პეტრემ, და არა სხვამ, შესძახა უფალს:** „რაბი! შეხედე, ლეღვის ხე, შენ რომ დაწყველე, გამხმარა!“ (მარკოზი 11, 21). წმიდა მარკოზ მახარებელი შენიშნავს, რომ პეტრეს გაახსენდა, როგორ დაწყველა იესომ ეს ხე. რაღა თქმა უნდა, ეს სხვა მოწაფეებსაც გაახსენდებოდათ, მაგრამ მაინც პეტრეს – „მოციქულთა ბაგეს“ უნდა აღენიშნა ამის თაობაზე – ასე გრძნობამორევით, გაკვირვებითა და შემფოთებით;

- 15) წმიდა პეტრეს გაკვირვებისა და მხურვალე თანამონაწილეობის მონმეები ვხდებით ასევე წმიდა ლუკას სახარების კიდევ ერთ მცირე ეპიზოდში, სადაც ურიცხვი ხალხით გარშემორტყმულ იესოს ერთი ქალი მიუახლოვდა ზურგიდან. ეს **ქალი 12 წელი სისხლის დენით იტანჯებოდა** და ახლა დიდი რწმენით აღვსილი მისულიყო იესოსთან. მივიდა კიდევ, შეუმჩნევლად შეახო ხელი მის კალთას და მაშინვე შეუწყდა სისხლდენა. უფალმა იგრძნო, რომ ძალა გავიდა მისგან და იკითხა, ვინ შემეხო.

მის გვერდით მდგომმა მოწაფეებმა გაიკვირვეს, და **ამჯერადაც საგანგებოდ მოიხსენიება პეტრე**. წმიდა ლუკა მახარებელი ამბობს: „და უარყოფდა ყველა; და უთხრა პეტრემ და ვინც მასთან იყო: მოძღვარო, ხალხი გარს გახვევია შენ და გავიწროვებენ და ამბობ: ვინ შემეხო მე?“ (ლუკა 8, 45).

წმიდა სახარებიდან ჩვენ გავიხსენეთ ეპიზოდები, საიდანაც წმიდა პეტრე მოციქულის გულმხურვალეობას შევიგრძნობთ. თუმცა წმიდა სახარებაში არის კიდევ რამდენიმე ეპიზოდი, რომლებსაც წმიდა მამები საგანგებოდ განმარტავენ და უაღრესად საყურადღებო შეფასებას აძლევენ წმიდა პეტრეს გულმხურვალეობასა თუ მოუთმენლობას.

წმიდა სახარებაში მეტად საგულისხმოდ წარმოჩნდება ქრისტეს მოციქულთა თავის – წმიდა პეტრე მოციქულის ადამიანური ხატება, მისი მიზანსწრაფული ლტოლვა მოციქულებრივი ღვანლისაკენ: **იყო დიდი სურვილი, გულწრფელობა, სიყვარული, თავმდაბლობა და მორჩილება, მაგრამ იყო ალტკინებაც, მოუთმენლობაც, მოუმნიფებლობაც და გულმხურვალეებით დაშვებული შეცდომებიც.**

წმიდა პეტრეს მიერ განვლილი გზა მართლაც უადრესად მრავლისმეტყველია იმისთვის, ვისაც უფლის გზაზე შედგომა გადაუწყვეტია. ამ გზის შესწავლისას და შეცნობისას თვალში საცემია ორი მხარე:

ერთი მხრივ, ჩვენ ვხედავთ იესო ქრისტესადმი სიყვარულით გულანთებულ პეტრეს, რომლის გულში დედს მისწრაფება და საღვთო მოშურნეობა სრულყოფილებისათვის, რასაც **ქრისტიანის ღირსება ჰქვია**. პეტრე მთელი თავისი არსებით – მთელი თავისი გულით, გონებითა და ძალით ცდილობს, **იყოს უფალი იესოს ერთგული მიმდევარი, გახდეს ქრისტეს ღირსეული მოწაფე.**

მეორე მხრივ კი ჩვენ ვხედავთ, თუ რაოდენი შემწყნარებლობით, ხან კი მხილების მსუბუქი სუსხით, ეგებება უფალი იესო ქრისტე პეტრეს გულმხურვალეობას და ტკბილად შეეწევა ამ საწუკვარი სურვილის აღსრულებაში.

წმიდა პეტრეს მორჩილება:

მნიშვნელოვანია წმიდა პეტრე მოციქულის მიერ გამჟღავნებული **რწმენა და მორჩილება უფალი იესოსადმი**. მხედველობაშია ეპიზოდი, რომელსაც გადმოგვცემენ წმიდა მათე და წმიდა ლუკა მახარებლები. მას შემდეგ, რაც იესომ ზღვის პირას მდგომი ძმები სიმონი და ანდრია იხილა, რომლებიც ბადეებს ისროდნენ ზღვაში, მათ უთხრა: „მოდით, შემომიდეგით მე, და გაქცევთ თქვენ **კაცთა მებადურებად ("გყვნე თქვენ მესათხევლე კაცთა")**“. ძმებმაც მყისვე დატოვეს თავისი ბადეები და გაჰყვნენ იესოს (მათე 4, 18-20).

წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს: „შეხედე მათ მორჩილებასა და რწმენას – როგორც კი უბრძანა უფალმა, მაშინვე გაანებეს თავი საქმეს, დატოვეს, რაც კი რამ ეპყრათ ხელთ (ბადეები), და შეუდგნენ მას. წამითაც კი არ დააყოვნეს, ხმაც კი არ გაიდეს, ერთი სიტყვაც კი არ უთქვამთ, არც ის იკითხეს – წავალთ სახლში, შინაურებს მოველაპარაკებითო, არამედ ყველა და ყველაფერი მიატოვეს, უგულვებელყვეს და გაჰყვნენ მას“.

აი ამგვარ მორჩილებას ეძებს ჩვენგან ქრისტე უფალი, – ბრძანებს წმიდა იოანე ოქროპირი, – რომ თვალის დაუხამხამებლად შევუდგეთ მის გზას, და, რაც უნდა საჭირო ან სხვა აუცილებელი საქმე გვიმიდავდეს – უგულვებელყოთ და შევუდგეთ უფალს.

წმიდა მამა იოანე ოქროპირი წმიდა მათეს სახარებიდან იხსენებს ერთ-ერთ მოწაფეს, რომელმაც უთხრა უფალს:

„უფალო, ნება მომეცი მე, ჯერ წავიდე და დავმარხო მამა ჩემი. ხოლო უფალმა უთხრა მას: გამომეყვი მე, და აცალე მკვდრებს დამარხვად თავისი მკვდრებისა“ (მათე 8, 21-22). წმიდა იოანე ოქროპირი გვაფრთხილებს, რომ ჩვენ არ უნდა გავიკვიროთ ეს, ერთი შეხედვით, გამოგონებელი ბრძანება უფლისა: **როგორ უნდა დამარხო მკვდრებმა მკვდარი, რას ნიშნავს ეს, რისი თქმა სურს უფალს?**

წმიდა მამის თქმით, უფალს ამ დროს **ურწმუნოებაში მყოფი ადამიანები** ჰყავს მხედველობაში. ეს „მკვდარნი“, რომელთაც მკვდარი უნდა დამარხონ, არიან ურწმუნოებით მკვდარნი: **„ურწმუნოებითა მკუდარ იყვნეს სულიერად“**, – ბრძანებს წმიდა იოანე ოქროპირი.

უფალი ამას ეუბნება თავის მონათეს: დააცადე, იმ ურწმუნოებით მკვდარ ხალხს თავიანთი მსგავსი, ასევე ურწმუნოებით მკვდარი დამარხონ; ნუ შეშინდები, მოიძებნებიან ისინი, რომელნიც აღასრულებენ ამ საქმეს და არ დატოვებენ თავიანთ მკვდარს დაუფლველად. შენ კი, – მიმართავს უფალი თავის მონათეს, – ჩემთან ხარ და ამიტომ აქ დარჩი და მე შემომიდექიო.

წმიდა იოანე ოქროპირი ამ სახარებისეულ ეპიზოდს იმათ გასაგონადაც განმარტავს, რომელთაც შეიძლება ეჭვი აღეძრათ და იფიქრონ: **როგორ შეიძლება, მოსაწონი და მისაღები იყოს ის, რომ ვაცმა საკუთარი მშობელი მამის დამარხვაზე აიღოს ხელი?**

წმიდა მამა პასუხად ამბობს: ვინც ასე ფიქრობს, მარტო მამინ იქნება მართალი, თუკი ვაცმა თავისი სიზარმაცით, უსიყვარულობით ან სხვა ნებისმიერი მიზეზით აირიდა ეს საქმე, თავისი მოვალეობა, და სხვებს დაუტოვა გასაკეთებლად – ეს „ჭეშმარიტად უმადლოებისა საქმე“ იქნებაო.

მაგრამ არის ერთადერთი საქმე, რომელიც ყოველ ადამიანს ავალდებულებს, მასზე წინ და უპირატეს არარა და არავინ დააყენოს – ეს არის **ზეციური საქმე, საღმრთო მუშაკებელი ღვთიური მოწოდება**,. რასაც სრული მორჩილება სჭირდება.

იქნებ გგონია, რომ უფალმა თავის მონათეს მშობლის პატივისცემის უგულვებელყოფა განუწესა? – გვეკითხება წმიდა იოანე ოქროპირი და გვაფრთხილებს: ნუ იყოფინ! ვინაიდან უფალი ამ იგავური შეგონებით – „აცადენ მკუდარნი დაფლვად თვსთა მკუდართა“ – გვარწმუნებს, რომ „არარად გვღირს უპატიოსნეს საქმეთა ზეცისათა ქონებად“, და გვასწავლის: **ყველანიარ საქმეზე უფრო აღმატებულია უფლის გზაზე შედგომა**. და ეს საქმე თავად უფალმა გვიბოძა. სწორედ მის აღსასრულებლად დატოვებს ძმებმა, ანდრიამ და სიმონ-პეტრემ, ყველაფერი და გაჰყვნენ მას, ანუ გააკეთეს ის, რაც უფალმა იმ მონათეს შეაგონა.

წმიდა იოანე ოქროპირი შენიშნავს, რომ ანდრია და პეტრე არ იყვნენ დიდი ქონების პატრონები და არც თუ ისე ბევრი რამის მითოვება მოუხდათ ამისათვის. მაგრამ დიდი იყო მათი კეთილგონიერება, გულმოდგინება და მისწრაფება. მთელი ქვეყნიერების მფლობელნიც რომ ყოფილიყვნენ, ყოველივეს ისევე მიატოვებდნენ, როგორც ბადებებსა და თევზაობას გაანებეს თავი.

ძმებს არც უფლის ხელით ქმნილი სასწაული ჰქონდათ ნანახი და ჯერ არც ქრისტეს სწავლება მიეღოთ. ამიტომაც არის საკვირველი მათი ესოდენი დიდი რწმენა და კეთილგონიერება.

მაგრამ რისი რწმენა აღეძრათ მათ, რა ირწმუნეს ძმებმა, როდესაც უფალს გაჰყვნენ? წმიდა იოანე ოქროპირის თქმით, როგორც უფლის სიტყვამ მოინადირა ორივე, ასევე ირწმუნეს მათ, რომ თავადაც მოინადირებდნენ სხვებს და ვაცთა მოინადირები, მებადურები გახდებოდნენ – მადლითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, – დასძენს წმიდა მამა იოანე ოქროპირი.

წმიდა ლუკას სახარებაშიც კვირდება უფალი თავის რჩეულ მოწაფეს, სიმონ-პეტრეს: „ამიერიდან **კაცთა მებადური იქნები**“ (ლუკა 5, 10). მანამდე ჩვენი უფალი გენესარეთის ტბასთან იდგა. მან ტბის პირას მდგომი ორი ნავი დაინახა, მებადურები გადმოსულიყვნენ და ბადეებს რეცხავდნენ. უფალი ერთ-ერთ ნავში შევიდა, რომელიც სიმონ-პეტრესი იყო. მან სთხოვა, ნაპირს განშორებოდნენ, და ნავიდან ასწავლიდა ხალხს.

შემდეგ უფალმა სიმონს უთხრა: ღრმად შედი და ბადე ისროლე დასაჭერადო. სიმონ-პეტრემ მას უთხრა: მოძღვარო, მთელი დამე ვშრომობდით და ვერაფერი დავიჭირეთ, მაგრამ **შენი სიტყვისაებრ ვისვრი ბადეს**. ასეც მოიქცა და იმდენი თევზი დაიჭირეს, რომ ბადე ეხეოდათ. მეორე ნავიც მიუახლოვდა საშველად, ისე გაავსეს ორივე ნავი, რომ ჩაძირვა იწყეს. ეს რომ დაინახა სიმონ-პეტრემ, ფეხებში ჩაუვარდა უფალ იესოს და უთხრა: განვედ ჩემგან – გამშორდი უფალო, რამეთუ ცოდვილი კაცი ვარ (ლუკა 5, 1-10).

წმიდა მახარებელი ლუკა გვიამბობს, რომ ყველა იქ მყოფს დაეცა თავზარი, ასევე სიმონის მეგობრებსაც – იაკობ და იოანე ზებედეს ძეებსაც, მაგრამ უფალმა სწორედ სიმონ-პეტრეს უთხრა: ნუ გეშინია, ამიერიდან კაცთა მებადური იქნები (ლუკა 5, 10).

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი შენიშნავს, რომ ამ სახარებისეულ ეპიზოდში **უფალი გასაოცარ თავმდაბლობას ამჟღავნებს**. მან კი არ უბრძანა, არამედ სთხოვა სიმონ-პეტრეს, ნავი ზღვაში შეიყვანეთ. პეტრემ კეთილგონიერება და ნდობა გამოავლინა მის მიმართ, **უსიტყვოდ მიიღო ეს თხოვნა და უდრტვინველად დაემორჩილა**: „სიტყვთა შენითა“ – შენი სიტყვისაებრ, შენი ნებისაებრ ვისვრიო ბადეს! პეტრე კი არ შეეწინააღმდეგა, იმის მტკიცებას კი არ მოჰყვა, ტყუილი გარჯა იქნება, მთელი დამე ამაოდ დავშვებით და რაღა ახლა წამოვა თევზით, არამედ მორჩილად დაჰყვა მის ნებას.

აი რაოდენ ნდობასა და მხურვალეობას ავლენს პეტრე თავისი რწმენით ქრისტესადმი! – ბრძანებს ნეტარი მამა თეოფილაქტე ბულგარელი. და ჯილდომაც არ დააყოვნა: ამ რწმენის წილ აურაცხელი თევზი დაიჭირა პეტრემ და **საკუთარი უღირსობის გამომხატველი სიტყვები აღმოხდა: კაცი ცოდვილი ვარო! პეტრემ, ვითარცა ცოდვილმა, უღირსად შერაცხა თავი უფლის წინაშე!**

ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი მეორე, განსხვავებულ საღვთისმეტყველო განმარტებასაც გვთავაზობს: **პეტრე აქ ძველ რჯულს განასახიერებს**. იგი მთელ დამეს ირჯებოდა და ვერ დაიჭირა თევზი, ანუ ვერ აღასრულდა რჯული. ქრისტესშობამდე ხომ მართლაც ბნელი დამე იყო გამეფებული ქვეყნიერებაზე. მაგრამ მოვიდა ქრისტე და გათენდა – დადგა დღე და, როგორც წმიდა პავლე მოციქული ბრძანებს:

„დამე იგი განგუეშორა და დღე შემოგუეახლა. განვაშორნეთ უკუე საქმენი ბნელისანი და შევიმოსოთ საჭურველი ნათლისაჲ... ანვე არს ჟამი განღვძებად ჩუენ-და ძილისაგან“ (რომაელთა მიმართ 13, 11-12).

და დადგა ჟამი მოციქულთა, რომელთაც ძველი რჯული „განღვიძების ჟამით“ შეცვალეს. მათ ქრისტეს სიტყვისაებრ, ანუ ქრისტეს სწავლების და მცნებების მიხედვით, სახარების ბადე ისროლეს ქვეყნიერების ზღვაში და ურიცხვი ცოდვილი მოაქციეს ამ ბადით.

ისიც საგულისხმოა, – განაგრძობს ნეტარი მამა, – რომ მოციქულებს დაუხმარებლად გაუჭირდებოდათ ბადის ამოღება. ამიტომ მათ მეორე ნავში მყოფ მეგობრებს მი-

ანიშნეს, მოგვეშველეთო. ასევე მიიზიდეს მოციქულებმა თანამოაზრენი, მეგობრები ქრისტესნი.

ასე რომ, **პეტრე** აქ **განასახიერებს ქრისტეს მოციქულებს** (წმიდა პეტრე ხომ მოციქულთა თავია), ხოლო **მეგობრები მეორე ნავიდან** არიან ეკლესიის მოძღვარნი და წინამძღვარნი, რომლებიც მოციქულთა საქმეს განაგრძობენ.

ნეტარი მამა იხსენებს წმიდა იერემია წინასწარმეტყველის სიტყვებს:

„აჰა, გამოვგზავნი უამრავ მეთევზეს, ამბობს უფალი, მათ დასაჭერად (იგულისხმება იუდეველნი). მერე გამოვგზავნი ურიცხვ მონადირეს; და ჩამორეკავენ მათ ყველა მთიდან და ყველა გორაკიდან, კლდის ნაპრალებიდან“ (იერემია 16, 16).

ნეტარი მამის თქმით, **ბადის გადაგდება, მისი ტბაში მოსროლა**, გვახსენებს უფლის იგავს „ბადებე“:

„მსგავსია სასუფეველი ცათა მოსასმელი ბადისა, რომელიც ზღვაშია ჩაგდებული და რომელმაც ყველა სახეობიდან შეკრიბა თევზი. და როდესაც აივსო ბადე, ამოიტანეს იგი ნაპირზე; და როცა დასხდნენ, შეაგროვეს ვარგისნი (კეთილნი) ჭურჭელში, ხოლო უვარგისები (ბოროტნი) გარეთ გადაყარეს. ასე იქნება საუკუნეთა დასასრულს. მოვლენ ანგელოზები და გამოარჩევენ უკეთურებს მართლებისაგან, და ჩაყრიან მათ ცეცხლიან ღუმელში. იქ იქნება ტირილი და კბილთა ღრჭენა“ (მათე 13, 47-50).

ბადის ზღვის სიღრმეში ჩაგდება წმიდა სახარების, ღვთის სიტყვის სიღრმეზეც მიანიშნებსო, – დასძენს ნეტარი თეოფილაქტე.

წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე) საგანგებოდ მიუძღვნის ქადაგებას წმიდა სახარების ამ ეპიზოდს. „რას გვასწავლის, ძმანო, ჩვენ მოთხრობა ესე სახარებისა? რა დარიგება ანუ რომელი მოძღვრება უნდა გამოვიყვანოთ ჩვენ მისგან?“ – გვეკითხება წმიდა ეპისკოპოსი.

მისი თქმით, ეს მოთხრობა ჩვენ გვარწმუნებს, რომ **„ღმერთი მიხედავს შინაგან ღირსებას კაცისას**, და არა გარეგან მის მდგომარეობას“.

უფალი იმასაც გვასწავლის, რომ **კაცს ყოველ წოდებრივ მდგომარეობაში შეუძლია დაიცვას თავისი კაცობრივი, ადამიანური ღირსება**. მეთევზე და მებაღური არც თუ ისე მაღალი წოდებაა ამ ნუთისოფელში, მაგრამ, ნახეთ, მაცხოვარმა არ შეურაცხყო იგი – მდაბალი მდგომარეობა მეთევზისა: შევიდა მის ნავში, აკურთხა მისი შრომა, უფრო მეტიც – გამოარჩია იგი ათორმეტთა მონაფეთა შორის.

წმიდა ეპისკოპოსი გაბრიელი გვირჩევს, ამ სახარებისეული მაგალითით **ვისწავლოთ კაცის ღირსების პატივისცემა და დაფასება**. „ნუ შეურაცხყოფ ადამიანს“, – გვმოდვრავს წმიდა ეპისკოპოსი, – „რაც გინდა ღარიბი იყოს მისი წოდება და მდგომარეობა საზოგადოებაში, იცოდე, რომ ხშირად, ძონძით მოსილს, მშიერს, გასვრილს და ყოველითავე სახითა მოკლებულ კაცს უმეტესი **შინაგანი ღირსება და სათნოება** აქვს ღვთის წინაშე, ვიდრე იმ კაცს, რომელიც არის მოსილი ოქრომკერდით, შემკული თვალმარგალიტითა. მაშასადამე, **ნუ გაზომავე შენცა, უფლის მსგავსად, კაცის ღირსებასა შესამოსლითა, არამედ შინაგანითა მისითა თვისებითა**“.

„შინაგან თვისებაში“ წმიდა ეპისკოპოსი სულიერებას და ზნეობრიობას გულისხმობს.

ამავე ეპიზოდიდან წმიდა ეპისკოპოსი გაბრიელი ხედავს **მოთმინებისა და სულგრძელობის** დიდებულ მაგალითს, **გულმოდგინებისა და მორჩილების** გაკვეთილს, რაზეც ნეტარი თეოფილაქტე ბრძანებს, და რაც უკვე აღინიშნა კიდევ.

სიმონ-პეტრეს შეძახილში – „განვედ ჩემგან, რამეთუ ვაყი ცოდვილი ვარ, უფალო!“ – წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი ასევე ხედავს უადრესს **ღვთისმშობლებს და რწმუნას**, რომლითაც სიმონ-პეტრე სასწაულის ეპიზოდში აღივსო. იგი თავყვანს სცემს თავის უფალსა და მოძღვარს, **ყველას წინაშე აღიარებს, რომ არ არის ღირსი ესოდენი მადლისა და წყალობისა**. ყოველივე ამან **მადლიერებით** აღავსო პეტრეს მხურვალე გული და მან დაუყოვნებლივ მიატოვა ყოველივე, გაჰყვა ქრისტეს და მისი ერთგული მოწაფე შეიქნა.

წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი გვიჩვენებს, პეტრესაგან **კეთილგონიერებაც** ვისწავლოთ და **შრომის სიყვარულიც**. იგი ხომ უდიდესი მოთმინებით შრომობდა, წარუმატებლად რომ განვლო მთელმა ღამემ. ამის გამო პეტრემ სასო არ წარიკვეთა, ხელი არ ჩაიქნია, არც ეჭვით შეხვდა უფლის თხოვნას, ბადე ისროლეთ. იგი ხელახლა, უმეტესი მეცადინეობით მიუბრუნდა თავის ჩვეულ საქმეს.

რომ არა ეს გულმოდგინება და მონღომება, უფალი არ ამ სასწაულის ხილვის ღირსყოფას არ მიაწიჭებდა პეტრეს. მაგრამ უფალმა იხილა მისი გულმხურვალეობა, ნდობა და სასოება, რწმენა და შრომისმოყვარეობა, და ამის სანაცვლოდ კეთილად წარუმართა შრომა.

პეტრემაც, თავის მხრივ, დაინახა, რომ, მართალია, ამ სასწაულის ღირსი არ იყო, მაგრამ უფლის წყალობით მაინც მიიღო ეს ღირსყოფა, და მადლიერებით აღივსო.

როგორც ვხედავთ, ამჯერადაც **მრჩობლად წარმოჩნდება მადლიერება და ღირსება**, რადგან, როგორც წმიდა იოანე ოქროპირი გვიბრძანებს:

„ესე არს ჭეშმარიტი მადლობად ღმრთისად, რადთა ვაყი აღიარებდეს ცოდვათა თვსთა და ჰმადლობდეს ღმრთისა, რომელი სულგრძელ ექმნების“.

წმიდა პეტრეს მადლიერება იმითაც ვლინდება, რომ, გაუგონარი წარმატებისა და აურაცხელი თევზჭერის მიუხედავად, მას არ დანანებია ამ მონაგარის მიტოვება, არამედ მყისვე ისმინა უფლის მოწოდება და თევზის მეზადურობას – ვაცთა მეზადურობა არჩია.

დაბოლოს, წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი ამ შეკითხვასაც გვისვამს:

„რა მიზეზი იყო, რომ უფალმან იესო ქრისტემ მოწაფენი და მოციქულნი აღმოიჩინა ღარიბთა, უსწავლელთა და უბრალოთა მეთევზეთა შორის? უმჯობესი არ იქმნებოდა, აღმოეჩინა მას მოწაფედ სწავლულნი, განათლებულნი, მდიდარნი, დიდებულნი ვაცნი, რომელნი უადვილესად და უადრესად (უფრო სწრაფად) განავრცელებდენ ქვეყანასა ზედა ქრისტიანობას?“

პასუხად ამ შეკითხვაზე წმიდა ეპისკოპოსი ერთადერთ მიზეზს ასახელებს:

„მიზეზი ამისა ის იყო, ძმანო ჩემო, რათა არავინ იფიქროს, რომ ქრისტეს რჯული და სახარება განავრცელდა ქვეყანასა ზედა და დაიმორჩილა ყოველი ტომი ძალითა და სიბრძნითა ვაცისათა, არამედ ყოველმან სულმან სცნოს, რომ **მან ვაცმან სძლო ყოველი ქვეყანა ძალითა და მადლითა ღვთისათა**“.

მართლაც, ქრისტეს მოციქულებს, ამ უსწავლელ, მდაბიო ადამიანებს, ღვთის სიტყვისა და ჯვრის გარდა, სხვა იარაღი არა ჰქონდათ რა, მაგრამ ქადაგებით მათ მთელი ქვეყნიერება შეცვალეს: სხვა სახე მიიღო ადამიანის ცხოვრების წესმა, განათდა და განათლდა ქვეყნიერება და ცოდვილ კაცობრიობას გადარჩენის, ხსნის, ცხოვნების გზა მიეცა.

აი რა დიდი საუნჯე გადმოგვცეს ამ უბრალო მეთევზეებმა თავიანთი სულიერი ბადის სროლით! წმიდა ეპისკოპოსი გვირჩევს, ხშირად გავისხენოთ ეს სასწაული, გულში კი ასე შევღალადოთ უფალ ღმერთს:

დიდება ძალასა შენსა უფალო, დიდება სიბრძნესა შენსა!

ამინ! – ასე დაასრულებს თავის ქადაგებას წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსი.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. **ახალი აღთქუმად.** საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1995.
2. **ბიბლიის განმარტება** ა. პ. ლოპუხინისა, I ტ., 1904-1907; II ტ., III ტ., 1910, 1913, პეტერბურგი, (რუსულ ენაზე).
3. **ბ.ი. გლადკოვი**, სახარების განმარტება, სანკტ-პეტერბურგი, 1913 (რუსულ ენაზე)
4. **ნეტარი თეოფილაქტე ბულგარელი** (ბულგარეთის არქიეპისკოპოსი), სახარება მათესი, მარკოზისა, ლუკასი და იოანესი, მოსკოვი, 2000 (რუსულ ენაზე).
5. **წმიდა იოანე ოქროპირი**, თარგმანებად იოანეს სახარებისა, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, II, 1993.
6. **წმიდა იოანე ოქროპირი**, თარგმანებად მათეს სახარებისად, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა, თბილისი, I, 1996.
7. **მათეს სახარების განმარტება**, წმიდა მამათა სწავლების მიხედვით მასალეების შემკრები, მთარგმნელი და გამმართველი წილკნელი მთავარეპისკოპოსი ზოსიმე, წილკნის ეპარქიის გამოცემა, თბილისი, 2000.
8. **სამოციქულოს განმარტება**, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებათაგან, თარგმნილი ეფრემ მცირის (კარიჭის ძის) მიერ, II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვა დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა, თბილისი, 2006.
9. **ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოს გაბრიელისა**, I, II, ქუთაისი, 1913.

ელდარ ბუბულაშვილი

ღვანული მიხეილ თამარაშვილისა

100 წლის წინათ, 1911 წლის 16 სექტემბერს იტალიის ერთ-ერთ ზღვისპირა კურორტ სანტა-მარინელაში ტრაგიკულად აღესრულა ქართველ კათოლიკეთა მოღვაწე და მკვლევარ-ისტორიკოსი მიხეილ თამარაშვილი. ორი დღის შემდეგ, 18 სექტემბერს მისი ნეშტი სანტა-მარინელას მიწას მიაბარეს. დაკრძალვიდან მცირე ხნის შემდეგ იგი ქ. ჩივიტავეკიას წმ. მარინას პანსიონში გადაასვენეს.¹ დამაშვრალი ქართველი მოღვაწისათვის არც ეს ადგილი აღმოჩნდა საბოლოო განსასვენებელი. 1978 წელს ცნობილი საზოგადო მოღვაწის რეზო თაბუკაშვილის ინიციატივით მისი ნეშტი საქართველოში ჩამოსვენეს და დიდუბის საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში სხვა ქართველ მოღვაწეთა გვერდით დაკრძალეს.

მიხეილ თამარაშვილი მესხეთის მკვიდრი ქართველ კათოლიკეთა წრიდან გამოსული მოღვაწეა. რადგან მისი ბიოგრაფია ქართულ ისტორიოგრაფიაში სათანადოთაა შესწავლილი, ჩვენ გვერდს ავუვლით მას, ზოგადად კი ავღნიშნავთ რომ 1858 წელს ახალციხეში დაბადებულ მიხეილ (ერობაში ალექსანდრე) პეტრეს ძე თამარაშვილის პიროვნების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა მისმა სულიერმა მოძღვარმა და მასწავლებელმა ივანე გვარამაძემ, რომელიც „ვინმე მესხის“ ფსევდონიმით იყო ცნობილი. მისი რეკომენდაციით მიხეილი პეტრე ხარისჭარაშვილმა კონსტანტინოპოლის ქართველ კათოლიკეთა სემინარიაში ჩარიცხა, სადაც მან სწავლაში დიდი ნიჭი გამოაჩინა, საფუძვლიანად დაეუფლა ევროპულ ენებს. პ. ხარისჭარაშვილმა საკუთარი ხარჯით მიხეილი სასწავლებლად ჯერ ესპანეთის სასულიერო სემინარიაში მიავლინა, შემდეგ კი პარიზის წმ. ლაზარეს სასწავლებალში. 1888 წელს ევროპაში განათლება მიღებული მ. თამარაშვილი საქართველოში ბრუნდება. ერთხანს იგი თბილისის მიძინების ეკლესიაში მღვდლად იქნა განწესებული. ეკლესიის ამბიონიდან მიხეილი ხშირად ამხელდა რუსეთის ცარიზმის შოვინისტურ პოლიტიკას, რის გამოც იგი საქართველოდან გააძევეს. XIX საუკუნის 90-იანი წლებიდან მიხეილი რომში იმყოფება. 1894 წელს მან ღვთისმეტყველების დოქტორის ხარისხით დაამთავრა ვატიკანის სასულიერო აკადემია.

მძიმე პოლიტიკურ ვითარებაში მოუხდა მოღვაწეობა მიხეილ თამარაშვილს. ცარიზმის შოვინისტურ-რეაქციული ძალები მწვავედ ილაშქრებდა ყოველგვარი ეროვნული გამოვლინების წინააღმდეგ. მიხეილ თამარაშვილმა მკაცრად აღიმაღლა ხმა იმ მაგნე ასიმილაციური პოლიტიკის წინააღმდეგ, რომელსაც მეფის რუსეთი მიმართავდა ჩვენში. მათ ისარგებლეს იმით, რომ ქართველთა გარკვეული ნაწილი ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო სხვადასხვა სარწმუნოებას აღიარებდა. ქართველთა რელიგიურ-კონფესიურ ჯგუფებში ქართველი კათოლიკეების გარდა შედიოდნენ ქართველი გრიგორიანები და ქართველი მაჰმადიანები. აღნიშნული კონფესიები ჩვენში გაჩნდნენ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ეპოქაში და მათი წარმოშობის მიზეზებიც სხვადასხვაგვარი იყო. რუსეთის ცარიზმმა თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის კარგად გამოიყენა

ქართველთა სარწმუნოებრივი განსხვავება – ქართველი გრიგორიანელები და ქართველი კათოლიკეები სომხებად მიიჩნია, ქართველი მაჰმადიანები – თურქებად და შეეცადა ისინი ერთმანეთისთვის დაეპირისპირებინა. მიხეილ თამარაშვილი ქართველი კათოლიკეების ეროვნულობის მტკიცე დამცველად მოგვევლინა, რუსეთის რეაქციულ ძალებს ამოფარებული სომეხი კათოლიკე სასულიერო პირები ამტკიცებდნენ, რომ საქართველოში ქართველთა შორის არასოდეს ყოფილა კათოლიკობა. მათი აზრთ, ისინი ყველა ეროვნებით სომეხები იყვნენ.² 1829 წელს, სამხრეთ საქართველოს შემოერთების შემდეგ, აზრუმიდან გამოსახლებულმა სომეხმა კათოლიკეებმა დაიწყეს მესხეთის ქართველი კათოლიკეების გასომხება. ხოლო 1845 წლიდან რუსეთის ხელისუფლების მიერ ევროპელი კათოლიკე მისიონერების გაძევებით ეს პროცესი კიდევ უფრო დამძიმდა. სომეხი სასულიერო პირები, რომელთაც ბურგს უმაგრებდა ვენეციაში წმ. ლაზარეს კუნძულზე დაარსებული მხითარისტთა კონგრეგაცია, სამხრეთ საქართველოს კათოლიკურ ეკლესიებში წირვა-ლოცვას ხალხისათვის გაუგებარ სომხურ ენაზე ასრულებდნენ. მათვე ახალციხისა და ალექსანდრეპოლში (დღევანდელი გიუმრი, ყოფილი ლენინაკანი) გახსნეს სკოლები კათოლიკე სასულიერო პირების მოსამზადებლად, სადაც სწავლა სომხურ ენაზე მიმდინარეობდა. შედარებით უკეთეს პირობებში იმყოფებოდნენ თბილისსა და ქუთაისში მყოფი ქართველი კათოლიკეები, რომელთა ეკლესიაში წირვა-ლოცვა ლათინური რიტით სრულდებოდა, სადაც სახარებასა და სამოციქულოს ქართულ ენაზე კითხულობდნენ. დიდი ძალისხმევა დასჭირდათ სამხრეთ საქართველოს ქართველ მამულიშვილებს, რომლებიც მკვიდრ მესხთა წრიდან იყვნენ გამოსული, რომ შეენარჩუნებინათ ქართველი კათოლიკეების ეროვნულობა. ეს საქმე, დიდი სიძნელეების მიუხედავად იტვირთეს პეტრე ხარისჭარაშვილმა, ივანე გვარამაძემ, მიხეილ თამარაშვილმა, დომინიკე მულაშაშვილმა-პანაძემ და მრავალმა სხვამ. პეტრე ხარისჭარაშვილის მიერ 1860 წელს კონსტანტინოპოლში ქართულ მონასტერთან დაარსებულმა სასულიერო სემინარიამ და ქართულმა სტამბამ დიდი როლი შეასრულა მესხეთის ქართველი კათოლიკეების ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნებაში.³

ქართველთა ასიმილაციის მიზნით რეაქციული ძალები სომეხი კათოლიკეების სასარგებლოდ მოქმედებდნენ. 1886 წლის 16 იანვარს რუსეთის იმპერატორის განკარგულებით აიკრძალა ქართულ კათოლიკურ ეკლესიებში წირვა-ლოცვის ჩატარება ქართულ ენაზე.⁴ კათოლიკე სომეხებმა მოინდომეს თბილისის მიძინების ქართული კათოლიკური ეკლესიის მითვისებაც. მეფის ცარიზმში ზემოაღნიშნულმა გადაწყვეტილებამ კიდევ უფრო დაამძიმა მესხეთის ქართველი კათოლიკეების მდგომარეობა. ამ კუთხის ქართველ კათოლიკეთა მრევლმა რამდენჯერმე მიმართა რუსეთის უზენაეს ხელისუფლებას და რომის პაპს, რომ ანგარიში გაეჩინათ მათი ეროვნულობისათვის და წირვა-ლოცვაც ქართულად დაეკანონებინათ, მაგრამ მათი სამართლიანი მოთხოვნა უყურადღებოდ რჩებოდა.

ასეთ ისტორიულ ფონზე გამოვიდა სამოღვაწეოდ მიხეილ თამარაშვილი. მას თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში განზრახული არ ჰქონია, სამეცნიერო მოღვაწეობას გაჰყოლოდა. ქართველ კათოლიკეთა ეროვნულმა ტკივილმა მიიყვანა იგი ამ შეგნებამდე, რითაც კიდევ უფრო განუზომელი ხდება მისი მოღვაწეობის მნიშვნელობა. ეროვნული მეობის შენარჩუნებისათვის მეზრძოლ ქართველ კათოლიკეებს რომში მოღვაწე მიხეილ თამარაშვილი ერთადერთ იმედად მიაჩნდათ, რომელიც რომის პაპის წინაშე მათ

გასაჭირს მიიტანდა და მათთვის სასურველი გადაწყვეტილებების მიღებას ხელს შეუწყობდა.⁵

ქართველ კათოლიკეთა გარშემო გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად რომში მყოფ მიხეილ თამარაშვილს 1892 წელს თბილისის კათოლიკური ეკლესიის სამღვდელთა სთხოვა, მოეძია უცხოეთის არქივებში წერილობითი წყაროები საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების შესახებ.⁶ ეს დავალება მიხეილ თამარაშვილმა სიხარულით იტვირთა და ვატიკანსა და საფრანგეთის სიძველეთსაცავებში დაიწყო მასალების მოძიება, სადაც მას ეგულებოდა საქართველოში მოღვაწე იტალიელი და ფრანგი მისიონერების მიერ ჩვენი ქვეყნიდან გაგზავნილი მოხსენებები, რომელიც უტყუარად ადასტურებდა ქართველი კათოლიკეების ისტორიულობას. მიხეილ თამარაშვილმა წარმატებით გაართვა თავი დასახულ მიზანს. იგი ქართველ ისტორიკოსთა შორის ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის ბაზა გაამდიდრა უცხოეთის არქივებსა და წიგნთსაცავებში დაცული მანამდე უცნობი დოკუმენტებით. მის მიერ ვატიკანის, პალერმოს (სიცილია), საფრანგეთისა და სხვა ქვეყნის არქივებში მოპოვებული მასალები ძირითადად ეხება საქართველოში კათოლიკე მისიონერებს, რომელთა მოხსენებით ბარათებში ასახულია საქართველოს პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრება, რომელიც მოიცავს ვრცელ პერიოდს, დაწყებული XIII საუკუნიდან, დამთავრებული XIX საუკუნის პირველი ნახევრით. 1902 წელს ქართველი საზოგადოების დახმარებით თბილისში გამოაქვეყნა სქელტანიანი შრომა - „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“. დასახელებულ ნაშრომს ქართველი საზოგადოება და განსაკუთრებით სამეცნიერო წრეები დიდი მონონებით შეხვდნენ. მას მიუძღვნეს შესანიშნავი რეცენზიები, რომლებშიც ხაზგასმული იყო, რომ ევროპაში მოღვაწეობდა ქართველი მეცნიერი, რომლის გული მხოლოდ სამშობლოს სიყვარულით ფეთქავდა,⁷ აქვე უნდა ითქვას ერთი უზუსტობის შესახებ, რომელიც ზოგიერთ ნაშრომში შეინიშნება. ზოგიერთი მკვლევარი აღნიშნავს, რომ თითქოს მიხეილ თამარაშვილის ზემოთ აღნიშნულ ნაშრომს ილია ჭავჭავაძემ მეორე „ქართლის ცხოვრება“ უწოდა,⁸ რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება. 1902 წელს გაზეთ „ივერიის“ ერთ-ერთ ნომერში გამოქვეყნდა მოსე ჯანაშვილის ვრცელი რეცენზია მიხეილ თამარაშვილის დასახელებულ ნაშრომზე, სადაც იგი „მეორე ქართლის ცხოვრებად“ იწოდება.⁹ ამ რეცენზიასთან და იმდროინდელ გაზეთ „ივერიის“ რედაქციასთან ილიას არაფერი აკავშირებდა. იგი უკვე გაზეთის რედაქტორი აღარ იყო.¹⁰

მოსე ჯანაშვილი თავის რეცენზიაში აღნიშნავს, რომ მიხეილ თამარაშვილის ნაშრომს „... ქართველებისათვის უფრო მეტი, უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ამას გამოჰხატავს თვით გამოცემის სათაური. ეს მარტო „კათოლიკობის ისტორია“ კი არ არის, არამედ საქართველოს შინაურის ცხოვრების და პოლიტიკურის მდგომარეობის ისტორია და ამ მხრივ ეს შესანიშნავი წიგნი მეორე „ქართლის ცხოვრებაა“, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ „ქართლის ცხოვრება“ უფრო პოლიტიკური მდგომარეობის ამბებს გვაძლევს და ეს წიგნი პოლიტიკურსაც და ეტნოგრაფიულსაც“. რეცენზენტი ნაშრომის ნაკლად მიიჩნევს, რომ „ავტორს ვერ მოუხმარია ყველა ის აუცილებელი მასალა და, ხშირად, ფრიად ძვირფასის, რომელიც ხელში ჰქონია... ავტორს ხშირად გამოუტოვებია ჩვენის კვლევის დედა-აზრს არ შეეხებო“. რეცენზენტი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ

„ან ნაკლის აცდენა შეიძლება ადვილად, თუ ავტორს ყველა ის, რაც გადმოუწერია არქივებიდან დაიბეჭდება მასალის სახით და ქრონოლოგიური წეს-რიგით, ისე, როგორც მაგალითად, დაბეჭდილია „ქართველ-მეფეების მიწერ-მონერა.“ მოსე ჯანაშვილს იმედი აქვს, რომ „...მამა მიქელ თამარაშვილისათვის ძვირფას შრომას მეორე გამოცემის დროს მისცემს სწორედ იმ სახეს, როგორც იბეჭდება ყველა ამგვარი მასალები და შეავსებს იმითაც, რაც ეხლა გამოუტოვებია.“ რეცენზიის დასასრულს მოსე ჯანაშვილი აღნიშნავს, რომ „...სრულისა და მეცნიერულის სახით გამოცემული შრომა თამარაშვილისა დიდი საისტორიო განძი იქნება ქართველთათვის. იგი დღესაც ძვირფასი რამ წყაროა და, იმედია, მალე გავრცელდება ჩვენს საზოგადოებაში.“¹¹

აღსანიშნავია, რომ მიხეილ თამარაშვილის ზემოთ აღნიშნული ნაშრომი კრიტიკულად განიხილა ეპისკოპოსმა კირიონ საძაგლიშვილმა, თუმცა მან აღნიშნული რეცენზია არ გამოაქვეყნა და ამ რეცენზიის შავი პირი ამჟამად დაცულია საქართველოს ცენტრალურ სახელმწიფო საისტორიო არქივში კირიონ საძაგლიშვილის პირად ფონდში.¹² ეპისკოპოსმა კირიონმა არ გაიზიარა მიხეილ თამარაშვილის შეხედულება, რომ თითქოს საქართველოს ეკლესია სქიზმის შემდეგ (1054 წ.) რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიას არ გამოჰყოფია. მიხეილ თამარაშვილს აღნიშნული დებულების დასამტკიცებლად მოჰყავდა XIII-XIV საუკუნის ზოგიერთი ქართული წყარო, სადაც მართლაც ქართული ეკლესია მოხსენებულია რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან ერთად. ეპისკოპოსი კირიონი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ სქიზმის დროს უნდა მომხდარიყო საქართველოს ეკლესიის ჩემოშორება რომისაგან. მიხეილ თამარაშვილის მოხმობილი წყაროების შესახებ ეპისკოპოსი კირიონი აღნიშნავდა, რომ იგი ასახავს განხეთქილებამდე შექმნილ ვითარებას.¹³ ეპისკოპოსი კირიონი სხვა კრიტიკულ შენიშვნებსაც გამოთქვამდა ნაშრომის მიმართ.¹⁴ როგორც ჩანს, მან დასახელებული რეცენზიის გამოქვეყნება საჭიროდ არ მიიჩნია, რადგან მიხეილ თამარაშვილის დასახელებული ნაშრომი წმინდა მეცნიერულ ღირებულებებთან ერთად ქართველ კათოლიკეთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი პრობლემების გადაწყვეტას ისახავდა მიზნად. კირიონის რეცენზია ცნობილი გახდა მიხეილ თამარაშვილისათვის, მაგრამ ამ უკანასკნელს გულისწყრომით არ მიუღია მისი შენიშვნები. პირიქით, 1910 წელს რომში ფრანგულ ენაზე გამოცემული საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში გამოაქვეყნა ეპისკოპოს კირიონის სურათი და ევროპას ამცნო, რომ ავტოკეფალიისათვის მებრძოლი ქართველი მღვდელმთავარი რუსეთის ერთ-ერთ მიყრუებულ მონასტერშია გამოკეტილიო.¹⁵

1904 წელს თბილისში გამოიცა მიხეილ თამარაშვილის მეორე ნაშრომი „პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარყოფენ ქართველ კათოლიკობას“. ავტორი ქართველი კათოლიკეების ეროვნულ პრობლემას მდიდარ საარქივო მასალების საფუძველზე მეცნიერულად ასახულებდა. ამ ორი ნაშრომის გამოცემით ნათელ გახდა, რომ მკვლევარ-ისტორიკოსთა რიგებს შეემატა ევროპულად განსწავლული პიროვნება, რომელმაც საკვლევ ობიექტად გაიხადა ქართველთა რელიგიურ-კონფესიური ჯგუფის – ქართველი კათოლიკეების ისტორიის შესწავლა.

ქართველ კათოლიკეთა ისტორიის კვლევის გარდა მიხეილ თამარაშვილი XX საუკუნის დასაწყისიდან აქტიურად მუშაობდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიაზე. აღნიშნულის შესახებ მიხეილი წერდა: „ამ საქმის განხორციელება არ იყო იოლი, რაკი არა არსებობს საკუთრივ საქართველოს საეკლესიო ისტორია,

მრავალმხრივი კვლევა-ძიების ჩატარება მოგვიხდა საჭირო მასალის შესაგროვებლად, მაგრამ არ ვნანობდი განუვლ გარჯას და გვჯერა ცოტათი მაინც შევძელით, ნათელი მოგვეფინა ქართული ეკლესიისათვის, რომელიც მართლაც დაფასებას და პატივისცემას იმსახურებს.“¹⁶

საარქივო მასალებით ირკვევა, რომ მიხეილ თამარაშვილს საქართველოს ეკლესიის ისტორიის დაწერა ფრანგულ ენაზე ჰქონდა გადაწყვეტილი. მიზანი ნათელი იყო: ევროპის სამეცნიერო საზოგადოებისათვის გაეცნო მანამდე მათთვის უცნობი მრავალსაუკუნოვანი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში, მაჰმადიანურ გარემოცვაში მყოფი, მტკიცედ იცავდა ქრისტეს რწმენა ერისა და სამშობლოს გადარჩენისათვის.

ნაშრომზე მუშაობის დროს მიხეილ თამარაშვილს ქართველი საზოგადოება თანადგომასა და სულიერ მხარდაჭერას უცხადებდა და საჭირო ლიტერატურას და მასალებს უგზავნიდა რომში.

ფინანსური ხელმოკლეობის მიუხედავად 1910 წელს რომში ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნდა სქელტანიანი ნაშრომი „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“. ნაშრომმა გამოქვეყნებისთანავე უცხოელი და ქართველი სპეციალისტების მაღალი შეფასება დაიმსახურა. 1995 წელს ქართული ეკლესიის კვლევის ფონდთან არსებულმა გამომცემლობა „კანდელმა“ დასტამბა ფრანგული ენიდან ნათარგმნი, 1910 წელს რომში გამოცემული მიხეილ თამარაშვილის „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“ (რედაქტორები: ზაზა ალექსიძე და ჯუმბერ ოდიშელი). მიხეილ თამარაშვილის აღნიშნულ შრომას, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მეორე გამოცემაა, ქართველი მკითხველის უმრავლესობა და, რაც მთავარია, მისმა ბიბლიოგრაფიულმა იშვიათობამ განაპირობა ის, რომ იგი მხოლოდ სპეციალისტთა ვიწრო წრისათვის იყო ცნობილი.¹⁷

მიხეილ თამარაშვილის აღნიშნული შრომა ქართული ისტორიოგრაფიის განვლილი ეტაპია. ბუნებრივია, რომ დრომაც გარკვეული კვალი დაამჩნია ნაშრომს, ბევრი ავტორისეული შეხედულება მოძველდა, ახლად აღმოჩენილი წყაროების საფიქველზე ის, რაც წიგნში ბუნდოვნად იყო წარმოდგენილი, დაზუსტდა. გარდა ამისა, მიხეილ თამარაშვილის კათოლიკურმა აღმსარებლობამ გავლენა მოახდინა ნაშრომზე, „რომელიც, საბედნიეროდ, მოვლენათა შეფასებასა და ემოციებში გამოიხატება და არა კვლევის ობიექტურობაში.“¹⁸ ავტორი ზოგჯერ გადაჭარბებულად აფასებს კათოლიკე მისიონერების როლს საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში.¹⁹ გემოაღნიშნულის მიუხედავად, მიხეილ თამარაშვილის ნაშრომები უდავოდ იმსახურებს შესაბამისი დარგის სპეციალისტთა ყურადღებას. ნაშრომის მრავალფეროვანი წყაროთმცოდნეობითი ბაზა და ავტორისეული ზოგიერთი დაკვირვება „... დღესაც გაამდიდრებს ქართულ ისტორიოგრაფიას.“²⁰

რომში მოღვაწე მიხეილ თამარაშვილს არასოდეს გაუწყვეტია ურთიერთობა თავის სამშობლოსთან. ტერიტორიული სიშორის მიუხედავად, მას ახლო ურთიერთობა აკავშირებდა საზოგადო მოღვაწეებთან: ილია ჭავჭავაძესთან, აკაკი წერეთელთან, იაკობ გოგებაშვილთან, მოსე ჯანაშვილთან, ბაქარია ჭიჭინაძესთან და სხვებთან.²¹

სარწმუნოებრივი სხვაობის მიუხედავად მიხეილ თამარაშვილს შემოქმედებითი ურთიერთობა აკავშირებდა მართლმადიდებელ ქართველ სასულიერო პირებთან. განსა-

კუთრებოთ ხაზგასმულია მისი ურთიერთობა ჟურნალ „მწყემსის“ რედაქტორთან დეკანოზ დავით ღამბაშიძესთან. ეს უკანასკნელი თავის ჟურნალში ხშირად აქვეყნებდა პუბლიკაციებს ქართველ კათოლიკეთა ეროვნული პრობლემის შესახებ. დეკანოზ დავით ღამბაშიძეს მიმონერა ჰქონდა რომში მოღვაწე მიხილ თამარაშვილთან. XX საუკუნის დასაწყისში რომში ჩასული დეკანოზ დავით ღამბაშიძეს მეგზურობასა და მასპინძლობას უწევდა მიხილ თამარაშვილი.

როგორც საარქივო მასალებით ირკვევა, მიხილ თამარაშვილს შემოქმედებითი ურთიერთობა აკავშირებდა დეკანოზ პოლიევქტოს კარბელაშვილთანაც. 1902 წლის 23 იანვარს ეს უკანასკნელი მიხილ თამარაშვილს წერდა:

„ც(ოვლა)დ პატიოსანო მამაო მიქაელ!

უმდაბლესად მოკითხვას მოგიძღვნით, მსურველი თქვენის დღეგრძელობისა. მე დიდი ხანია თქვენთან გამოხმაურება მენადა, მაგრამ გარემოებამ ნება არ მომცა.

მამა დომინიკე (კათოლიკე მოღვაწე, დომინიკე მულამაშვილი-პანაძე თბილისში 1906 წელს გამომავალი კათოლიკური ჟურნალის „ჯვარი ვაზისას“ რედაქტორი ე. ბ.) მიამბო თქვენი შრომა და ღვაწლი ჩვენის ისტორიულის წარსულის შესწავლისათვის: ღმერთმა ხელი მოგიმართოს, აკურთხოს თქვენი კეთილი დაყნებულება! ახლა მამაო! გთხოვთ უმორჩილესად მცხეთის კათალიკოზის ზაქარია ჯორჯაძის (1615-1631 წ.წ.) მიწერ-მონერა რომის პაპთან როგორმე მომანოდოთ, რადგან საართველოს ეკლესიის კათალიკოზთა სიასა ვებჭდავ და ფრიად სასიამოვნო იქნება ეგ მიწერ-მონერა ჩაერთოს ამ ზაქარიას ადგილას, რისთვისაც დიდად დამავალეებთ.

23.1.1902 წ. თქვენის მარად მირჩილი მღვდელი პ. კარბელაშვილი.“²²

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული მიხილ თამარაშვილის არქივში შემინახულია მდიდარი ეპისტოლარული მემკვიდრეობა, რომელიც ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის მისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის შესახებ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. შ. ლომსაძე, მიხილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი. თბ; 1984, გვ. 6.
2. ე. ბუბულაშვილი, მიხილ თამარაშვილი – საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარი, საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, თბ; 1998, გვ. 88.
3. შ. ლომსაძე, გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან. ახალციხური ქრონიკები, თბ; 1979, გვ. 80-84.
4. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მიხილ თამარაშვილის პირადი ფონდი, საქმე № 129, ფურცელი 1.
5. ე. ბუბულაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 90.
6. შ. ლომსაძე, მიხილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი, გვ. 26.
7. იქვე, გვ. 61-63.

8. მ. პაპაშვილი. საქართველო – რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბ; 1995, გვ. 330.
9. გაზეთი „ივერია“, 1902, № 254, გვ. 4.
10. ე. ბუბულაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეკლესიის საკითხები, თბ; 2003, გვ. 59.
11. გაზეთი „ივერია“, 1902, № 254, გვ. 4.
12. სცსსა, კირიონ საძაგლიშვილის პირადი საარქივო ფონდი № 1458, საქმე № 29. შდრ. გ. მაჭარაშვილი, მეუფე კირიონი და მიხეილ თამარაშვილი, კირიონის კრიტიკული შენიშვნები მ. თამარაშვილის პირველ მონოგრაფიაზე, მნათობი, 2002, № 5, გვ. 145-147.
13. ე. ბუბულაშვილი, კირიონ II-ის (საძაგლიშვილი) შემოქმედებითი მოღვაწეობის ისტორიიდან, 2002, № 2, გვ. 41.
14. გ. მაჭარაშვილი, დასახ. ნაშრომი.
15. ე. ბუბულაშვილი, კირიონ II-ის (საძაგლიშვილი) შემოქმედებითი მოღვაწეობის ისტორიიდან. გვ. 41.
16. მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბ; 1995, გვ. 13.
17. ე. ბუბულაშვილი, მიხეილ თამარაშვილი – საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარი, გვ. 87.
18. მ. თამარაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 101.
19. ე. ბუბულაშვილი, მიხეილ თამარაშვილი – საქართველოს ეკლესიის მკვლევარი. გვ. 104.
20. ზ. ალექსიძე, ჯ. ოდიშელი, წინასიტყვაობა ქართული გამოცემისათვის, წიგნში: მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, გვ. 8.
21. ე. ბუბულაშვილი, ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეკლესიის საკითხები, გვ. 60.
22. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მიხეილ თამარაშვილის პირადი ფონდი, ¹1939, ფურცელი 1.

Eldar Bubulashvili

Merit of Mikheil Tamarashvili

Resume

In the scientific work on the basis of written sources it is shown that Mikheil Tamarashvili, who was from the catholic society of Meskheta, did an important bit in the development of Georgian historiography. He was one of the first among Georgian researchers who enriched the Georgian historiography by the Georgian sources discovered abroad. Georgian society highly estimated the merit of Mikheil Tamarashvili in prosperity of the country and the nation.

ბიჰი როგავა

რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში

საქართველოსაგან განდგომილ აფხაზეთში სეპარატიზმი დღეს თავის გამარჯვებას ზეიმობს. მისი ლიდერების მტკიცებით, აფხაზმა ხალხმა აიხდინა თავისი დიდი ხნის ოცნება და მისწრაფება–მოეპოვებინა სრული სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა.

თუ რამდენად სრულყოფილია აფხაზეთის სუვერენულობა, ეს დღეს ყველასათვის ცხადია, მაგრამ აფხაზი სეპარატისტი ლიდერები მაინც იხტიბარს არ იტყვენ და აფხაზეთის დღევანდელ ვითარებას ისტორიული მნიშვნელობის მონაპოვრად თვლიან, და ეს მაშინ, როდესაც აფხაზეთის სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და სულიერი მდგომარეობა მეტად სავალალოა.

ცნობილია, რომ პოლიტიკური სეპარატიზმი, უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოებაში არსებული სოციალური კონფლიქტის, თუ კონფლიქტების გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც ცხოვრებაში სხვადასვა სახით ვლინდება. პოლიტიკურ სეპარატიზმს საფუძვლად შეიძლება არაერთი მიზეზი ქონდეს, მათ შორის იდეოლოგიური, მსოფლმხედველობრივი, მაგრამ ასევე შესაძლებელია თვითონ იყოს საზოგადოების სულიერი სფეროს გათიშვის მიზეზი.

ეს საერთო კანონზომიერება გარკვეული სიცხადით თავს იჩენს აფხაზეთის დღევანდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, კერძოდ იმ რელიგიურ და საეკლესიო ვითარებაში, რომელსაც იქ აქვს ადგილი.

მაგრამ, სანამ ამ ვითარებას უშუალოდ შევხებოდეთ, უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ აფხაზები რელიგიური თვალსაზრისით ისტორიულად იყოფიან ორ ნაწილად: ქრისტიანებად და მუსლიმანებად ანუ მაჰმადიანებად. ქრისტიანები წარმოადგენენ აფხაზი მოსახლეობის უდიდეს უმრავლესობას, ხოლო მუსლიმანები დაახლოებით 1/6 ნაწილს. ქრისტიანად იწოდებიან, როგორც წესი, საკუთრივ აფხაზები და გააფხაზებული ქართველები, ხოლო მუსლიმანთა უმრავლესობა აფსურული წარმომავლობის არიან. ორივე მიმართულების მორწმუნენი, მეტ-ნაკლებად იზიარებენ აგრეთვე წარმართული რელიგიის ცალკეულ შეხედულებებს. ასე, რომ აფხაზთა რელიგიურ ცნობიერებას ისტორიულად უფრო სინკრეტული ხასიათი აქვს, ვინემ გამოკვეთილი ქრისტიანული ან კიდევ მუსლიმანური.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მოყოლებული VIII საუკუნის შუახანებიდან დღემდე აფხაზეთი მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მხარედ არის ცნობილი, აფხაზთა საეკლესიო ცხოვრება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ჯერ კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსთან, ხოლო შემდეგ მცხეთის ეკლესიასთან. VIII-XVIII საუკუნეებში არსებობდა აფხაზეთის საკათალიკოსოც, რომელიც იყო არა მხოლოდ საკუთრივ აფხაზეთის რეგიონის, არამედ მთელი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიების ერთიანი რელიგიური თავმდგომი ორგანიზაცია, მათი სულიერი ცენტრი. აფხაზეთის საკათალიკოსო ისტორი-

ულად ყოველთვის იყო სრულიად საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ორგანული შემადგენელი ნაწილი, რასაც ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ აფხაზეთის კათალიკოსი მცხეთის კათალიკოსთან მიმართებაში იწოდებოდა „უმრწემეს“ ანუ უმცროს კათალიკოსად.¹

აფხაზი და ქართველი ხალხების ისტორიულ ურთიერთობასა და ერთიანობას მათი რელიგიური იდენტურობაც ედო საფუძვლად.

დღეს ამ ხალხთა სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ერთიანობა დაირღვა და ამასთანავე დაირღვა მათი სულიერი, რელიგიური და ეკლესიური ერთიანობაც.

ცნობილია, რომ აფხაზ სეპარატისტებს მხარს უჭერს არა მარტო მოსახლეობისა და ინტელიგენციის მნიშვნელოვანი ნაწილი, არამედ სასულიერო პირთა ასევე გარკვეული შემადგენლობა, რომელთა მიზანია საბოლოოდ გათიშონ ქართველი და აფხაზი ხალხები ერთმანეთისაგან არა მარტო ფიზიკურად, არამედ სულიერადაც, რისთვისაც ისინი სრულიად მოურიდებლად ახორციელებენ საეკლესიო სეპარატიზმს აფხაზეთში.

სწორედ ამ საეკლესიო სეპარატიზმის ცხადი და აშკარა გამოხატულებაა ის ღონისძიებანი, რომლებიც გატარდა აფხაზეთის ეპარქიაში ბოლო 18 წლის განმავლობაში. კერძოდ, 1993 წლის ბოლოს შედგა აფხაზეთში მოღვაწე სასულიერო პირთა სხდომა; გუდაუთის ეკლესიის მღვდელმა ბესარიონმა (აპლია), ლიხნის ტაძრის წინამძღვარმა პროტოერეი პეტრემ (სამსონოვი), გაგრის ტაძრის მღვდელმა პავლემ (ხარჩენკო), სოხუმის ტაძრის მღვდელმა ვიტალიმ (გოლუბი) თავიანთ სხდომაზე ბესარიონ აპლია აირჩიეს სოხუმის კათედრალური ტაძრის წინამძღვრად და სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის წარმომადგენლად სახელმწიფოსთან და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.²

1998 წელს შეიქმნა სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეპარქიალური საბჭო; იმავე წელს საბჭოს პირველ სხდომაზე მიღებულ იქნა ეპარქიის წესდება, სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეპარქიული საბჭოს მმართველად არჩეულ იქნა მღვდელი ბესარიონი (აპლია).³

2009 წლის სექტემბერში სოხუმში შემდგარმა აფხაზეთის სამღვდლოების კრებამ სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქია საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობიდან ოფიციალურად გასულად გამოაცხადა და მისი დამოუკიდებელი არსებობა დააფუძნა. ეპარქიას სათავეში უდგას თვითმარქვია ეპისკოპოსი ბესარიონი (აპლია. მისი ნამდვილი გვარია – ფილია). ყოველივე ეს მოხდა, რასაკვირველია, აფხაზი სეპარატისტებისა და მათი მფარველი რუსეთის ხელისუფლების აშკარა, თუ ფარული მხარდაჭერით.⁴

რუსეთის უმაღლეს საერო და სასულიერო ხელისუფლებას ყოველთვის სურდა აფხაზეთის ჩამოცილება საქართველოსაგან, რომლის ერთ-ერთ საშუალებად მათ აფხაზეთის ეკლესიის საქართველოს ეკლესიისაგან მოწყვეტა და დაპირისპირება მიაჩნდათ. ამ პოლიტიკას რუსეთი მთელი X(X და XX საუკუნის 20-იან წლებამდე ატარებდა, 1885 წლამდე ფარულად, ხოლო შემდეგში – აშკარად. საკმარისია გავიხსენოთ 1916 წელი, როდესაც რუსეთის უწმინდესმა სინოდმა გადაწყვიტა აფხაზეთის ეპარქია საქართველოს ეკლესიისგან გამოეყო და ზღვისპირა ეპარქიისათვის შეერთებინა, მაგრამ ამას ვერ მიაღწია აფხაზთა და ქართველთა გაერთიანებული წინააღმდეგობის შედეგად.⁵

ან კიდევ. რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების მცდელობა 1917 წელს იგივე განზრახვა განეხორციელებინათ მაშინდელი აფხაზ სეპარატისტების მეშვეობით, როდესაც აფხაზი სამღვდლოებისა და სეპარატისტ ინტელიგენციის წარ-

მომადგენლებმა მოიწვიეს აფხაზეთის ეპარქიის კრება და აფხაზეთის ეკლესია საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციიდან გასულად გამოაცხადეს. მხოლოდ 2 წლის შემდეგ, 1919 წლის შემოდგომაზე მოწესრიგდა მათ შორის კანონიკური ურთიერთობა.⁶

რუსეთის, თითქმის, ორასწლოვანი ანტიქართული მოქმედებების შედეგად, 1993 წლის აფხაზეთ-საქართველოს კონფლიქტის შემდეგ შესძლეს საქართველოს მტრებმა თავიანთი ოცნებისა და მისწრაფების განხორციელება.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აფხაზეთის ეპარქიალური საბჭოს შემადგენლობის 4 წევრიდან 3 ეროვნებით რუსია. მართალია, ბოლო წლებში აფხაზეთის სამღვდელთაშინაობის შემადგენლობა შეივსო შედარებით ახალგაზრდა, მეტ-ნაკლებად განათლებული სასულიერო პირებით, მაგრამ მათი რაოდენობა იერომონაქ დოროფეის (დბარი) მტკიცებით 17-ს არ აღემატება მათ შორის, აფხაზი მხოლოდ 7-ია.⁷ ისიც მართალია, რომ ეროვნული ღვთისმსახურთა შემადგენლობის ჩამოყალიბებას ათეული წლები სჭირდება.

დღეს აფხაზეთში, აფხაზური მონაცემებით, 144 ეკლესიაა, მათ შორის: გაგრის რეგიონში არის 14, გუდაუთის რეგიონში – 32, სოხუმის რეგიონში – 20, გულრიფშის რეგიონში – 30, ოჩამჩირის რეგიონში – 30, ტყვარჩელის რეგიონში – 10, ხოლო გალის რეგიონში – 8.⁸ აქედან ზუსტად რამდენია მოქმედი ეკლესია, უცნობია. ცხადია, მათი უმრავლესობა უმოქმედოა. ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ ბევრი მათგანი ჯერ კიდევ ადრე იყო ნახევრად ან, თითქმის, ბოლომდე დანგრეული და ასეთად რჩება, ალბათ, დღემდე, რამდენადაც მათი აღსადგენი თანხები აფხაზეთის დე-ფაქტო ხელისუფლებას არ გააჩნია. მეორეც, 17 სასულიერო პირი 144 ეკლესიას ვერანაირად ვერ მოემსახურება, მესამეც, იმიტომაც არ შეიძლება ეს ეკლესიები ფუნქციონირებდნენ, რომ ქართული მოსახლეობა, რომელიც ამ ეკლესიების ძირითად მრევლს წარმოადგენდა, იქ უკვე აღარ ცხოვრობს. აქედან დასკვნა: აღნიშნული ეკლესიების მხოლოდ ერთი, ძალზე მცირე ნაწილი შეიძლება იყოს მოქმედი.

რაც შეეხება მონასტრებს, აფხაზეთში ახლა ორი მონასტერია: ახალი-ათონის წმინდა მოციქულ სიმონ კანანელის მონასტერი და წმინდა ოქროპირის მონასტერი კამანში. პირველი გაიხსნა 1994 წელს, ხოლო მეორე – 2001 წელს. 2002 წლიდან ფუნქციონირებს სასულიერო სასწავლებელი ახალ-ათონში.

საეკლესიო სეპარატიზმს პრაქტიკაში თან ახლავს რელიგიური სეპარატიზმი თეორიაში, კერძოდ აფხაზეთის ეკლესიის ისტორიის პრობლემების გაშუქებაში. აფხაზი ისტორიკოსები და სასულიერო პირები ყოველნაირად ცდილობენ ეს ისტორია სავსებით მოწყვიტონ საქართველოს ეკლესიისა და საერთოდ ქართველი ხალხის ისტორიას. აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია ისეთი ისტორიკოსების მიერ, როგორც არიან ო. ბლაუბა, სტ. ლაკობა, ე. აჯინჯალი, იერომონაქი დოროფეი (დბარი) ისეა წარმოდგენილი, რომ მას, თითქოსდა, შეხების არავითარი დადებითი მხარე საერთოდ არ ჰქონია საქართველოს ეკლესიასთან. თვით აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია წარმოდგენილია როგორც იმთავითვე ავტოკეფალური ეკლესიის ისტორია.

იერომონაქი დოროფეი თავის წიგნში „აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია პირველ ათასწლეულში“ (2005), ამკარად აყალბებს ამ ისტორიას. ეს გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში, რომ იგი ყოველგვარი ისტორიული დოკუმენტების მონაცემების ანა-

ლიზისა და დასაბუთების გარეშე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ აფხაზებმა ქრისტიანობა მიიღეს, თითქოსდა, არა VI საუკუნეში, ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს მმართველობის (527-565) წლებში, როგორც ამას იმდროინდელი ისტორიკოსები პროკოფი ვესარიელი და სხვები წერენ, არამედ I საუკუნის შუახანებში, უშუალოდ ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელისაგან;

რომ სიმონ კანანელი, თითქოსდა, მოკლულ იქნა არა ქ.ნიკოფსიაში წარმართების მიერ, არამედ ანაკოფიაში, რომელი ლეგიონერების მიერ, რომლებიც ჯერ კიდევ არ იყვნენ ქრისტიანები და სასტიკად ებრძოდნენ ახალი რელიგიის მქადაგებლებს;

რომ ქართველი მწერლები და ისტორიკოსები, თითქოსდა, ერთმანეთთან აიგივებდნენ ნიკოფსიასა და ანაკოფიას, რაც სრული სიყალბეა. ქართული წყაროების მონაცემებით (გიორგი ხუცესმონაზონი-მთაწმინდელი, „ქართლის ცხოვრება“, ვახუშტი) სიმონ კანანელი წარმართებმა სიცოცხლეს გამოასალმეს ნიკოფსიაში და დაიკრძალა იქვე. ამის შესახებ ქართველი მემკვიდრე წერს: „ხოლო სვიმონ კანანელის საფლავი არის ნიკოპს ქალაქსა, აფხაზეთსა და ჯიქეთს შუა, სამძღვარსა ბერძენთასა“.⁹ აქვე უნდა ითქვას, რომ ანაკოფია არასოდეს არ ყოფილა საზღვარი აფხაზეთსა და ჯიქეთს შუა, ასეთად ადრე იყო ნიკოფსია, ანუ ძველი ლაზიკა, ხოლო უფრო გვიან მდ. ბზიფი. რაც შეეხება ანაკოფიაში (დღ. ახალ ათონში) სიმონ კანანელის საფლავის არსებობას, ეს აიხსნება იმით, რომ სწორედ წარმართი ჯიქეების ქრისტიანულ აფხაზეთზე ლაშქრობის შედეგად სიმონ კანანელის ნეშტი, მისი ხელყოფის თავიდან აცილების მიზნით, გადატანილი იქნა აფხაზეთის სიღრმეში და დაიკრძალა აფხაზეთის მთავრების რეზიდენციის გვერდით.

იერომონაქი დოროფეი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსო იმთავითვე იყო ავტოკეფალური და მისი ეპისკოპოსი სტრატოფილე-აფხაზური ეპარქიის ეპისკოპოსი. საბუთი ასეთი მტკიცებისათვის – არავითარი, მხოლოდ სურვილი შეგნებულად გააყალბოს ისტორია. აქვე უნდა ითქვას, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსოს მრევლი სინამდვილეში ვინ იყვნენ, ბიჭვინთაში განლაგებულ რომაელთა ლეგიონის ჯარისკაცები, იქვე მცხოვრები ქართველები (მეგრელები), თუ აფხაზები, დღემდე ერთმნიშვნელოდ დაუდგენელია სათანადო საბუთების უქონლობის გამო. ერთი რამ კი ცხადია, რომ ეთნიკური აფხაზები ასეთი მრევლი ნამდვილად ვერ იქნებოდნენ, უბრალოდ იმის გამო, რომ ისინი არამც თუ I საუკუნეში, არამედ თვით VI საუკუნეშიც კი ფიჭვის კორომებს სცემდნენ თავყვანს, როგორც ამის შესახებ აღნიშნავენ იმდროინდელი ისტორიკოსები (პროკოფი ვესარიელი, იოანე ზონარა, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი).¹⁰

იერომონაქი დოროფეის მტკიცებით, აფხაზეთში I ათასწლეულში აგებული ყველა ეკლესია და ტაძარი აფხაზური ხუროთმოძღვრების ძეგლია, მაშინ, როდესაც, როგორც სათანადო ქართველი და უცხოელი სპეციალისტები ამტკიცებენ, სინამდვილეში ზოგიერთი მათგანი ბერძნულია, უმრავლესობა კი-ქართული.

იერომონაქი დოროფეი გვიან შუასაუკუნეებში აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემის მიზეზად ასახელებს იმ ფაქტს, რომ მაშინ აფხაზეთის საკათალიკოსოს სათავეში ედგნენ მხოლოდ ქართველები, რომლებმაც არ იცოდნენ თავიანთი მრევლის ენა, ხოლო მრევლმა თავიანთი მწყემსმთავრების ენა, რამაც გამოიწვიაო აფხაზთა გაუცხოება ქრისტიანობისაგან. არც ერთი სიტყვა იმის შესახებ, თუ რატომ იყვნენ აფხაზეთის

კათალიკოსები ქართველები, იერომონაქს არ დასცდენია. ასევე ერთი სიტყვითაც არ ახსენებს აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემის ნამდვილ მიზეზს – წარმართი და გამაჰმადიანებული აფხაზების ჩამონოლას XVI-XVII საუკუნეებში.

იერომონაქ დოროფეის „აფხაზეთის ეკლესიის ისტორიაში“ არც ერთი დებულება, არც ერთი დადებითი წინადადება არაა თქმული ქართველებთან მიმართებაში, მხოლოდ უნდობლობა და სიძულვილი გამოსჭვივის მის ნაწერებში ამ ხალხის მიმართ, რაც ჩვეულებრივი დამახასიათებელი ნიშანია აფხაზური სეპარატიზმისა.

აფხაზეთისა და საქართველოს ეკლესიების ურთიერთობის საკითხში ამჟამად დიდი მნიშვნელობა აქვს სრულიად რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქის კირილის პოზიციას, რომელიც მან დააფიქსირა 2011 წლის 26-28 ივლისის შეხვედრაზე კიევში სრულიად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კათალიკოს-პატრიარქ ილია II-სთან, სადაც მან განაცხადა: „ცხადია, რომ საქართველოს საპატრიარქოს იურისდიქცია ვრცელდება აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიებზე“. პატრიარქის ამ პოზიციას აქვს არა მარტო დიდი კონფესიური, კანონიკური, არამედ დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობაც. სწორედ ამით აიხსნება უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II სიტყვები: „ვმადლობ უწმინდეს პატრიარქ კირილს იმისათვის, რომ მან კიდევ ერთხელ დაამოწმა საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის იურისდიქცია აფხაზეთსა და ცხინვალში“.

ასეთი შეხვედრა და მასზე გაკეთებული განცხადება პატრიარქ კირილის მიერ მართლაც მისასალმებელია და მეტად მნიშვნელოვანი, მაგრამ განა ყველა რუსი სასულიერო პირი იზიარებს თავისი პატრიარქის პოზიციას? – სამწუხაროდ არა, მათ შორის ცოტა როდია ისეთი, რომელიც სრულებით არ განსხვავდება მეფის რუსეთის შოვინისტი საეკლესიო პირებისაგან, – რომლებიც საქართველოში მოღვაწეობის დროს თავის უპირველეს მიზნად ისახავდნენ რელიგიისა და ეკლესიის საშუალებით ერთმანეთისათვის დაეპირისპირებინათ აფხაზი და ქართველი ხალხი და აფხაზეთი მოეწყვიტათ საქართველოსაგან. საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ სწორედ აფხაზეთში მოღვაწე რუსმა სასულიერო პირებმა: პეტრე სამსონოვი, პავლე ხარჩენკო, ვიტალი გოლუბო აფხაზ სეპარატისტ სამღვდლოებასთან ერთად სოხუმ-აფხაზეთის ეკლესია, როგორც ეს გემოთაც აღნიშნა, 2009 წლის სექტემბერში საეკლესიო კრებაზე საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას ჩამოაშორეს და დამოუკიდებელ კონფესიად გამოაცხადეს.

გარდა ადგილობრივი რუსი სასულიერო პირებისა, აფხაზეთისათვის სრულებითაც უცხო არ არის რუსეთის სხვადასხვა რეგიონებიდან იქ ჩასული სულიერი მწყემსები. ერთ-ერთი მათგანი მღვდელ-მონაზონი პეტრე (პიგოლი) ამ რამდენიმე წლის წინათ აფხაზეთში ჩავიდა აფხაზთა „სულიერი დაპურების“ მიზნით, მან განიზრახა ახალი ათონის მონასტრის წარმომადგენლობა დაეარსებინა მოსკოვში, ათონის (საბერძნეთი) წმ. პანტელეიმონის მონასტრის წარმომადგენლობასთან, რამაც საქართველოს ეკლესიის მესვეურთა მკაცრი პროტესტი გამოიწვია.¹¹

მღვდელ-მონაზონი პეტრეს (პიგოლი) მსგავსი მისიონერები აფხაზეთისათვის იშვიათი როდია, რომლებიც დიდი გულმოდგინებით ცდილობენ ხელთ იგდონ აფხაზთა სულიერი მწყობის უფლება. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ მიმდინარე წლის მაისში ახალი ათონის მონასტერში ჩატარებული „საეკლესიო-სახალხო კრების“

შემდეგ აფხაზური სამღვდელთა ორად არის გახლეჩილი, ამ კრებაზე ჩამოყალიბდა „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტო“, რომელიც დაუპირისპირდა „დამოუკიდებელი აფხაზეთის ეკლესიას“.

ახლა ვნახოთ, ძალიან მოკლედ, თუ რა მდგომარეობაა ისლამის კუთხით აფხაზეთში. ბოლო 18 წლის განმავლობაში იქ შეინიშნება ისლამის ერთგვარი აღორძინების პროცესი. კერძოდ, ამაზე მიანიშნებს ის გარემოება, რომ ჯერ კიდევ 1993 წელს შეიქმნა აფხაზეთის მუსლიმთა სასულიერო მმართველობა, რომელსაც სათავეში უდგას აფხაზ-მუჰაჯირთა შთამომავალი ადილ გაბლია. სოხუმსა და გუდაუთაში გაიხსნა მეჩეთები, რომლებსაც ჯერ-ჯერობით სამლოცველო სახლის სტატუსი აქვთ. ზოგიერთი ავტორის მტკიცებით აფხაზ მუსლიმთა რაოდენობა მთელი აფხაზი მოსახლეობის 10%-ს არ აღემატება. მათ ემატებათ თურქეთიდან, ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ბაშკირეთიდან, შუა აზიიდან ჩამოსული მუსლიმანები. მუსლიმთა ყველაზე მნიშვნელოვანი დღესასწაული ყურბან-ბაირამი ანუ აფხაზურად ყურბან-ნიჰვა, აფხაზეთში გამოცხადებულია სახელმწიფო დღესასწაულად.¹²

აფხაზეთში ისლამის აღორძინების მიზნით რუსეთის მუფტიების საბჭომ თავისი წარმომადგენლობა გახსნა აფხაზეთის რესპუბლიკაში, რომელსაც სათავეში უდგას სრულუფლებიანი წარმომადგენელი ენიკ ხაჯი რუსლანი. საბჭოს წარმომადგენლობა ახორციელებს რესპუბლიკური რელიგიური ორგანიზაციების კოორდინაციას ხელისუფლების ინსტიტუტებთან და საკანონმდებლო ორგანოებთან.¹³

აფხაზეთში ისლამის აღორძინება და განმტკიცება სრულუფლებითაც არ შედის რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების ინტერესებში. რუსული კვალი ჩანს იმ ტერორისტულ ქმედებებში, რომლის მსხვერპლი გახდნენ თვითმარქვია იმამი ჰამბათ გიცბა და აფხაზ მუსლიმთა ერთ-ერთი ლიდერი, 34 წლის არსაულ ფილია.

ასეთია მოკლედ რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში.

დამონმებული ლიტერატურა

1. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ნ. V, გვ. 88-89.
2. Иеромонах Дорофей (Дбар.) Краткий очерк истории Абхазской Православной Церкви. Новый Афон, 2005с. 15.
3. იქვე, გვ. 16.
4. გ. როგავა. ეკლესიური სეპარატიზმი. ჟურნ. „რელიგია“ 2 009, №4.
5. გ. როგავა, რელიგია და ეკლესია აფხაზებში, 2007 ვგ, 129-132.
6. იქვე, გვ. 139-140.
7. Иеромонах Дорофей (Дбар.) История христианства в Абхазии в первом тысячелетии. Новый Афон, 2005.
8. Перечен храмов и монастырей в Абхазской Православной Церкви (об. интერნეტში).
9. Дж. Гамахария, Б. Гогиа. Абхазия-историческая область грузии, 1997 с. 200. 278.

10. გეორგივა, ტ. 2, გვ. 133, 134, 135; ტ. V(, 2009, გვ. 117.
11. გ. როგავა, აფხაზეთის ისტორიის საკითხები, 2009, გვ. 5.
12. Ислам в Абхазии сегодня –(იხ. ინტერნეტში).
13. იქვე.

რელიგია და ქორწინების საკითხი

ირაკლი ბრაჭული

ქორწინების ინსტიტუტი სამ მონოთეისტურ რელიგიაში

2011 წლის 10-11 ოქტომბერს ქალაქ კონსტანცის ოვიდიუსის სახელობის უნივერსიტეტში გაიმართა ტრადიციული საერთაშორისო კონფერენცია. კონფერენციის მუშაობაში, მონაწილეობას იღებდა ოცზე მეტი ქვეყნის (დიდი ბრიტანეთი, აშშ, საფრანგეთი, იტალია, გერმანია, ესპანეთი, ბრაზილია, ისრაელი, პალესტინა, იორდანია, იაპონია და სხვა) წამყვანი თეოლოგები, იურისტები, პოლიტიკური, სასულიერო, საზოგადოებრივი და აკადემიური წრეების წარმომადგენლები. 2011 წელს კონფერენცია: „ქორწინების ინსტიტუტი სამ მონოთეისტურ რელიგიაში“ მსჯელობდა ოჯახისა და ქორწინების პრობლემებზე სამ მსოფლიო რელიგიაში. აღსანიშნავია რომ რელიგიათა დიალოგის ჭრილში საკითხის განხილვა უშუალოდ იყო დაკავშირებული აქტუალური პოლიტიკურ-პრაქტიკული საერთაშორისო საკითხების გადაწყვეტის გზების ძიებასთან. მრავალისმეტყველია ის ფაქტი, რომ სადისკუსიო მაგიდის გარშემო ერთად იყვნენ წარმოდგენილი ისრაელისა და პალესტინის ავტონომიის დიპლომატიური კორპუსის წარმომადგენლებიც. სასიხარულო ფაქტია, რომ სიმპოზიუმის საორგანიზაციო კომიტეტის მუშაობას 2011 წლიდან შეუერთდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტი.

თსუ კონფერენციაზე წარმოდგენილი იყო ჰუმანიტარულ-მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დელეგაციით. ინსტიტუტის დირექტორი პროფ. დემურ ჯალაღონია, პროფესორები: ანასტასია ზაქარიაძე, ირაკლი ბრაჭული და ვალერიან რამიშვილი. ეს ტრადიციული საერთაშორისო კონფერენციაა, რომელიც განიხილავს ევროკავშირის ფორმირების პროცესში მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიების როლისა და მნიშვნელობის საკითხებს. 2009 წლის კონფერენციაზე განიხილებოდა მსოფლიო რელიგიების კანონიკური სამართალი და მათი მიმართება ეროვნულ-სეკულარულ სამართლებრივ სისტემებთან და ევროკავშირის სამართლებრივ სივრცესთან. 2010 წელს კონფერენციამ განიხილა ევროკავშირის სამართლებრივ და კულტურულ-ცივილიზაციურ სივრცეში სამი მსოფლიო რელიგიის როლი პიროვნების უფლებებისა და თავისუფლების დაცვის საკითხში.

კონსტანცას „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტი თანამედროვე დასავლური ტიპის უნივერსიტეტია, რომელშიც სწავლობს 18 ათასი სტუდენტი. უნივერსიტეტში წარმატებით არის შერწყმული განათლების ტრადიციული მოდელი ბოლონის პროცესის მოთხოვნებთან. აღსანიშნავია ამ უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტი, რომელსაც ნაყოფიერი თანამშრომლობა აკავშირებს, როგორც დასავლურ საუნივერსიტეტო თეოლოგიურ წრეებთან, ასევე აღმოსავლურ-ორთოდოქსული ქრისტიანობის თეოლოგიის საგანმანათლებლო სივრცესთან.

წარმოდგენელია ერთი სტატიის ფარგლებში მიმოვიხილოთ კონფერენციის დატვირთული ორი დღის მუშაობა. ჩვენ შევძლებთ მხოლოდ მოკლედ შევხვით კონფერენციის მუშაობის ძირითად მომენტებს და მომხსენებლებს.

კონფერენციის პირველ დღეს წარმოდგენილი მოხსენებს უმრავლესობა ეხებოდა ქორწინების სამართლებრივ ასპექტებს. სამართალმცოდნეები და თეოლოგები მსჯელობდნენ ქორწინების იურიდიულ განზომილებაზე მონოთეისტური რელიგიების კანონიკაში. რუმინეთის ადამიანის უფლებათა დაცვის ინსტიტუტის დირექტორმა პროფესორმა ირინა ზლატესკუმ ვრცლად მიმოვიხილა და გაანალიზა ქორწინების ინსტიტუტი სამ მონოთეისტურ რელიგიაში, ყურდღება გაამახვილა იმ სამართლებრივ მომენტებზე, რომელებიც აერთიანებს ამ სამივე რელიგიას, თბილისის სასულიერო აკადემიის პროფესორი მამა ალექსი(ქშუტაშვილი) და მისი თანამომხსენებელი ნატო ეუაშვილი შეეხო ქალის სტატუს ქართულ კანონიკაში, ოვიდიუსის უნივერსიტეტის პრორექტორის პროფესორ ნიკოლაი დურასა და პროფესორ კატალინა მიტიტელუს მოხსენებაში განხილული იყო შერეული ქორწინებების იურიდიული და კანონიკური სტატუსის საკითხი, გრიგოლ ფერადის უნივერსიტეტის დოქტორანტი ბაბა ვაშაყმაძე შეეხო ოჯახის როლს ბავშვის რელიგიური ცნობიერების ჩამოყალიბების საქმეში და საერთაშორისო სამართლის ფარგლებში განიხილა ეს საკითხი, თელ-ავივის უნივერსიტეტის პროფესორი აშერ მაოზი შეეხო ებრაული კანონიკაში-ჰალაკაში ქორწინებისა და გაყრის ფენომენტებზე, რაბინის ტრიბუნალის როლზე, გაანალიზა მეუღლეთა შორის განსხვავების წყარო-ქორწინების ებრაული კანონი. ჯილ ჰამილტონის მოხსენება ეხებოდა გაყრის სამართლებრივ პარამეტრებს და იმ სიძნელებს, რომელებიც თან ახლავს მულტიეთნიკურ და მულტირელიგიურ ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში ამ აქტის სამართლებრივ აღსრულებას, რიო დე ჟანეიროს უნივერსიტეტის პროფესორი აგნეს ხავიეს ფავია შეეხო ავროპასა და ლათინურ ამერკაში კანონიკურ და სამოქალაქო დაგეგმვის თავისებურებებზე, სოფიის უნივერსიტეტის პროფესორი ადრიან ალექსანდროვი შეეხო თანამედროვეობის იმ გამოწვევებს, რომლებიც მართლმადიდებელი თეოლოგიის წინაშე დგას.

კონფერენციის მეორე დღის პირველ ნახევარი მიძღვნა ქორწინების ინსტიტუტის თეოლოგიურ, ფილოსოფიურ, ისტორიულ ასპექტების ანალიზს. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორ ანასტასია ბაქარიძის მოხსენება ეხებოდა ქორწინებას, პერსონულ ინტეგრაციას და ქრისტიანული ეთიკის პრინციპებს, ხოლო ამავე უნივერსიტეტის პროფესორმა დემურ ჯალალონიამ გაანალიზა ქართული თეოლოგიური აზრი ქორწინების ინსტიტუტის შესახებ, შეეხო მის ონტოლოგიურ, საკრალურ და ანთროპოლოგიურ ხედვას. პორტოს უნივერსიტეტის პროფესორ ხოზე კარლოს კარვალჰოს მოხსენება ეხებოდა ორი კონკრეტული ოჯახის: იესოს ნაზარეთში და ყველა იმ ოჯახს კორინთოში, რომელთაც, მოციქული პავლე დაეხმარა და რომელთა მარტვილობას მიძღვნა წერილი კორინთელთა მიმართ, თესალონიკის უნივერსიტეტის პროფესორმა ქრისტოს თსირონომ განიხილა მართლმადიდებელი ტრადიცია და სოციალური სიძნელები, რომელიც თან სდევს დღევანდელ საბერძნეთში ოჯახის შექმნას. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის უნივერსიტეტის პროფესორმა ვალერი რამიშვილმა გაანალიზა ის ეთიკური და იურიდიული ასპექტები, რომლებიც თან ახლავს ქორწინებას პოსტ სეკულარულ საზოგადოებაში, ანკარას უნივერსიტეტის

პროფესორ ოგუზჰან თანმა მოხსენებაში გაანალიზა არაოფიციალური ქორწინების ისტორიული საფუძვლები და თანამედროვე პრობლემები, ხოლო ვენის უნივერსიტეტის უფროსმა მასწავლებელმა ინა ნალეტოვამ მიმოიხილა ქორწინებისა და გენდერული როლების მიმართების პრობლემა; მან წარმოადგინა კომპარატივისტული ანალიზი ავსტრიაში მცხოვრებ მართლმადიდებელი ოჯახების მაგალითზე.

იმავე დღეს, დღის მეორე ნახევარში შედგა კონსტანცას „ოვიდიუსის“ სახელობის უნივერსიტეტის სენატის საზეიმო სხდომა. სხდომაზე საპატიო პროფესორად (Doctor Honoris Causa) აირჩიეს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი ანასტასია ზაქარიაძე. სხდომაზე შედგა საპატიო წოდების სერტიფიკატის გადაცემისა და დოქტორის მანტიით შემოსვის ტრადიციული ცერემონიალი. წარდგინებაში „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტის რექტორმა პროფ. ვიქტორ ციუპინამ და თეოლოგიის ფაკულტეტის დეკანმა, ტომის ეპარქიის არქიეპისკოპოსმა, პროფესორმა თეოდოსიემ (პეტრესკუ) აღნიშნეს, რომ ქართველ მეცნიერს საპატიო წოდება ენიჭება თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და კონსტანცას „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტებსა და ორი ქვეყნის სამეცნიერო წრეებს შორის ურთიერთობის განვითარებაში შეტანილი წვლილისათვის, ქრისტიანული ეთიკისა და ბიოეთიკის სფეროებში ნაყოფიერი საქმიანობისა და სამეცნიერო გამოკვლევებისათვის. პროფ. ანასტასია ზაქარიაძე 2008 წლიდან არჩეულია „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტის სამი მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიების კვლევის ცენტრის საერთაშორისო სამეცნიერო ჟურნალის „დიონისიანას“ სარედაქციო საბჭოს წევრად და მსოფლიო მონოთეისტური რელიგიების: იუდაიზმის, ისლამისა და ქრისტიანობის საერთაშორისო კონფერენციების საორგანიზაციო და სამეცნიერო კომიტეტებში, რომლის ოფიციალური სუბიექტები არიან „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტი და ტულუზას უნივერსიტეტი.

აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტი, რომ ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და კონსტანცას „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტს შორის 2010 წლის 24 ნოემბერს დაიდო ხელშეკრულება სამეცნიერო და სასწავლო სფეროებში თანამშრომლობის შესახებ. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტში 2011-2012 სასწავლო წლისათვის ამუშავდება თეოლოგიის მაინორ საბაკალავრო სასწავლო პროგრამა, რომლის შექმნაში ფილოსოფიის ინსტიტუტებთან ერთად მონაწილეობდნენ კონსტანცას უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის პროფესორები და საქართველოს საპატრიარქოს თეოლოგიური აკადემიისა და სემინარიის ღვთისმეტყველები.

თსუ-ს დელეგაციას კონსტანცაში საინტერესო საქმიანი შეხვედრები ჰქონდა „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობასთან, ორ უნივერსიტეტს შორის დადებული ჩარჩო ხელშეკრულების ფარგლებში შემუშავდა სასწავლო და სამეცნიერო კვლევით სფეროებში მომავალი თანამშრომლების გეგმა. კერძოდ, „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტის ვიცე-რექტორ პროფ. ნიკოლაი დურასა და თსუ ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორ პროფ. დ. ჯალაღონიას მიერ მომზადდა ხელშეკრულების პროექტი, რომელის ფარგლებში სხვა საინტერესო პროექტებთან ერთად დაგეგმილია ანთიმოზ ივერიელის სახელობის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სასწავლო-სამეცნიერო კვლევითი ცენტრის შექმნა.

Irakli Brachuli

The Institution of Marriage in the Three Monotheistic Religions

Summary

From October 10 to October 11, 2011 Ovidius University of Constanta (Romania), in partnership with ICT (University of Toulouse), Faculty of Canonical Law, carried out traditional International Symposium. The symposium was organized by the head of Center for Religious and Juridical-canonical Studies and Researches of the three monotheistic religions (Mosaic, Christian, and Islamic), vice rector of the university PhD. Prof. Nicolae V. Dură. The topic of the symposium was "The Institution of Marriage in the three Monotheistic Religions". Famous theologians, jurists, historians, philosophers, representatives of clergy, political, social and academics circles from almost twenty countries took part in the work of symposium. The discussing of the main issue of symposium-marriage, in the key of dialogue of religions, was connected with attempt to find out ways of solving actual political-practical international problems. The fact, that around discussion table side by side were presented representatives of Palestinian and Israeli diplomatic corps: the Ambassador of Palestinian Authority in Romania, Deputy Head of Mission and Secretary in the Embassy of Israel in Romania, other authorities, speak for itself.

The delighted fact is that in the work of scientific and organizing committee joined Ivane Javakhishvili Tbilisi State University's Institute of Philosophy.

Two days of symposium were full of interesting presentations and discussions on urgent issues of the topic. The first day was dedicated to the theological and canonical problems of marriage. Professor of Tel-Aviv University Asher Maoz spoke about the institution of marriage under Jewish law, professor of University of Warwick presented a study in south London Anglican churches about the church attendance and marital status, professor of Pontifical University of Toulouse Bernard Callebat discussed Exegesis and discipline on the marriage in the canonical medieval thinking, Senior lecturer Alexi Kshutashvili and Nato Euashvili discussed the status of woman under the old Georgian canonical law, professor Adrian Alexandrov from university of Sofia spoke about contemporary challenges facing Christian marriage from orthodox viewpoint.

The second day of conference is dedicated to historical, philosophical and juridical aspects of marriage. Professor of Ovidius University Nicolae Dura and assistant lecturer Catalina Mititelu discussed the mixed marriages and their juridical and

canonical status, Professor of TSU Anastasia Zakariadze tries to contemplate a problem of marriage in connection with personal integration, analysed issues of corporality, personal relationship, personal freedom, personal identity, sexuality and charity viewed from the ethical angle and the main principles of Christian ethics include: principle of responsibility, true love, conjugal fidelity, the vocation to body-soul chastity, the integrality of the gift of self and the gift of a child, professor of the same university Demur Jalaghonia analyzed Georgian Theological thought about institute of marriage from ontological and anthropological point of view, professor Valerian Ramishvili spoke about ethical and juridical aspects of marriage in post-secular society, professor of Pontifical university of Rio de Janeiro Agnes Chaves Faria discussed canonical and civil wedding planning in Europe and Latin America. The symposium was finished with a ceremony of the awarding of D.H.C. title to Professor Anastasia Zakariadze, which was hold in the central hall of university on the Senate's special session.

დემურ ჯალალონია

თეოლოგიური აზრი ქორწინების ინსტიტუტის შესახებ

რელიგიის ფუნქციებიდან სოციალური ფუნქცია ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია. რწმენის, რელიგიური გრძნობისა და საკულტო მოქმედებათა საშუალებით რელიგია ქმედით გავლენას ახდენს საზოგადოებაზე, ადამიანთა გაერთიანებებსა და ცალკეულ ადამიანებზე. კონფესიები, რასაკვირველია, განსხვავდებიან თავიანთი მიზნებითაც და მათი განხორციელების საშუალებებითაც, მაგრამ ყოველი მათგანი ასრულებს გარკვეულ სოციალურ დანიშნულებით ფუნქციას.

ემილ დიურკჰეიმის ალნიშნავს: რელიგია არა მხოლოდ ასახავს საზოგადოების სტრუქტურას, არამედ ხელს უწყობს მის გამყარებას, მას გააჩნია გამაერთიანებელი ფუნქცია, რადგან ახდენს ადამიანების ყურადღების კონცენტრირებას და მათ დაიმედებას.¹

ტრადიციული ტიპის მცირე კულტურებში, ამტკიცებს დიურკჰეიმის, ცხოვრების ყველა მხარე ზუსტადაა ასახული რელიგიით. რელიგიური წეს-ჩვეულებები, ერთი მხრივ, ბადებენ ახალ იდეებსა და აზროვნების კატეგორიებს, მეორე მხრივ, ამყარებენ უკვე ჩამოყალიბებულ ფასეულობებს. რელიგია გვევლინება არა მხოლოდ თანმიმდევრულ გრძნობად და საქციელად, ტრადიციულ კულტურებში ის ფაქტიურად განსაზღვრავს ადამიანის აზროვნების წესს.²

როგორც მიშელ მილი მიუთითებს, მიუხედავად იმისა, თუ რა სახით გამოვლინდება რელიგიური განზომილება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, უნდა გვახსოვდეს, რომ რელიგიის პოლიტიკური როლის შემცირება სულაც არ ნიშნავს, რელიგიურ რწმენათა პერსონალურ და სოციალურ ფუნქციათა აღმოფხვრას. რელიგიური რწმენა უკვე აღარ განსაზღვრავს სახელმწიფოთა ფუნქციონირების წესებს, თუმცა ის მაინც დიდ როლს თამაშობს არა მხოლოდ ადამიანთა პირად, არამედ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

სეკულარიზაციის თეორიები ძალზე ხშირად ზედმინწევით მარტივად ახდენს თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგიის ადგილის ახსნა-განმარტებას და ტრადიციული ინსტიტუტების შესუსტებას აიგივებს რელიგიის დასასრულთან.³ მაგრამ რელიგიური წეს-ჩვეულებები მრავალი ფორმით კვლავ ძლიერია თითქმის ყველა საზოგადოებაში. ცხადია, რომ საჭიროა, მოხდეს იმ თანამედროვე შეხედულებათა გადასინჯვა. რომლებიც განმანათლებლობის წიაღიდან მოდის და რომლებიც შეუთავსებლად მიიჩნევენ რე-

¹ Дж. Масонис, Социология М. 2004 г. ст. 634-637.

² მიშელ მილი, რელიგიური განზომილება ინტერკულტურულ განათლებაში, წიგნიდან რელიგიური მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული განათლება, თბ. 2007 წ. გვ. 21.

³ მიშელ მილი, რელიგიური განზომილება ინტერკულტურულ განათლებაში, რელიგიური მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული გონება, თბ. 2007 წ. გვ. 22.

ლიგიის არარაციონალურ ბუნებასა და მეცნიერულ რაციონალიზმს, რომელიც თითქოს თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების წარმართველ ძალას წარმოადგენს.

სოციალურ მოქმედების მოტივაციას და მათ ბუნებას საფუძვლად უდევს რელიგიური და მორალური შეხედულებები. ინდივიდები მოქმედებენ, აიგივებენ საკუთარ თავს საზოგადოებრივი ჯგუფებთან და აყალიბებენ პოლიტიკურ შეხედულებებს თავიანთი რელიგიური და ფილოსოფიური რწმენისა და ღირებულებების შესაბამისად. უფრო მეტიც, მორალური და რელიგიური განსხვავებები წინ იწევს სწორედ მაშინ, როცა ისინი შეეჯახებიან სხვა მოქალაქეთა ღირებულებებს.¹

ნებისმიერ დემოკრატიულ სახელმწიფოს, თუნდაც სეკულარიზაციის საზოგადოებაში უნდა ჰქონდეს მკვეთრად გამოხატული პოზიცია რელიგიური მსოფლმხედველობის მიმართ. სახელმწიფოს აქვს ვალდებულება, მოაგვაროს ურთიერთობები დომინანტურ რელიგიურ ინსტიტუტებთან, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში აყალიბებენ სოციალურ, მორალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებასაც კი.

რელიგია განსაზღვრავდა ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა მხარეს. მათ შორისაა საოჯახო – საქონწინო ურთიერთობები.

„ცხოვრებაში შესასვლელად და კაცთა ნათესაობის განსაგრძობად კაცი და ქალი ირჩევს ერთიმეორეს, აღიქვამენ ერთმანეთის ერთგულებას, იწყებენ ერთად ცხოვრებას და იწოდებიან ცოლ-ქმრად. ამიტომაც ცოლ-ქმარი იწოდებიან კიდევ მეუღლეებად. ქრისტიანული წესი ქალმა და კაცმა, რომელთაც ერთი მეორე აირჩიეს საუკუნო ამხანაგებად და სურთ იყვნენ მეუღლეებად, ჯვარი უნდა დაიწერონ. ჯვარდაუნერლობა სჯულის წინააღმდეგობაა. პირველ ცოლ-ქმარი ადამი და ევა აკურთხა ღმერთმა სამოთხეში: „და აკურთხა იგინი ღმერთმან მეტყველმან: აღორძინდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქვეყანა და დაეუფლენით მას“ (შექ.1. 28). ახალ აღქმაში თვით იესო ქრისტემ კანას ქორწილზე დასწრებით აკურთხა ცოლ-ქმრული კავშირი.²

ცოლ-ქმრობა თავად ღმერთმა დააწესა: როცა ღმერთმა შექმნა პირველი კაცი ადამი, თქმა უფალმა ღმერთმა: არ ვარგა ადამის მარტო ყოფნა. გავაჩენ შემწეს. მის შესაფერს და შეუქმნა, მას შემდეგ მისივე გვერდიდან და მოუყვანა მას და თქვა: ეს კი მართლაც ძვალთა ძვალთაგანი და ხორცი ჩემი ხორცთაგანი, დედაკაცი ჰრქვა მას. რაკი კაცისაგან არის გადმოღებული. ამიტომაც მიატოვებს კაცი დედ-მამას და მიენებება თავსი დედაკაცს, რათა ერთ ხორცად იქცნენ. (დაბ. თქმა. 18, 22, 23, 24), ვითარმედ არღარა არიან ორ, არამედ ერთ ხორც. (მარკ. 10,6).

მიტროპოლიტი ანტონ სეროჟელი წერს: ქორწინება სასწაულია დედამიწაზე, სამყაროში, სადაც ყველა და ყველაფერი განცალკევებისაკენ მიილტვის, ქორწინება არის ადგილი, სადაც ორი ადამიანი ურთიერთსიყვარულით უკავშირდება ერთმანეთს. ესაა ადგილი, სადაც განხეთქილება მთავრდება და იწყება ერთობლივი ცხოვრების ხორცშესხმა. ამაში მდგომარეობს ადამიანურ ურთიერთობათა ყველაზე დიდი სასწაული. უცბად ორი ერთ პიროვნებად იქცევიან, ორი პირი ურთიერთსიყვარულით და ერთმანე-

¹ იქვე, გვ. 23.

² ნინო ჩიკვილაძე – მართლმადიდებლობა მორწმუნეთა ოჯახური ფასეულობები და დემოგრაფიული ორიენტირები. 2006 წ.

თის ბოლომდე მიღებით, რაღაცით უფრო მეტი აღმოჩნდება, ვიდრე უბრალოდ წყვილი, ორი ადამიანი ერთ მთლიანობად იქცევა.¹

ეკლესიის ერთ-ერთმა მამამ ძველ დროში თქვა, ქორწინება, როგორც ერთობა და-ნანევრებულ სამყაროში, არის ისეთი საიდუმლო, რომელიც აღემატება ყოველგვარ ბუნებრივ ურთიერთობას, ყოველგვარ ზნეობრივ მდგომარეობას და ხორციელი ქორწინებაც ასევე, გვევლინება საიდუმლოდ, რომელიც ჰგავს ევქარისტიას.²

ბიბლიაში ქორწინების ერთადერთ ფორმად გამოცხადებულია მონოგამია, ე.ი. ქმარს უნდა ჰყავდეს ერთი ცოლი და ცოლს ერთი ქმარი. ეს ცხადად ჩანს იქედან, რომ ღმერთმა ადამს ერთი ცოლი შეუქმნა. მოციქული პავლე წერს: „ყველა კაცს თავისი ცოლი ყავდეს. ყველა ცოლს თავისი ქმარი (1 კარი, 7.2).

ცოლ-ქმრული ურთიერთობის საფუძველი სიყვარულია. ქრისტიანობა ეს არის რელიგია, რომელიც ქადაგებს სიყვარულს.

რელიგიის ფუნქციებს შორის ზნეობრივი ფუნქცია უმთავრესია. რადგან ყოველი რელიგიის, მითუმეტეს ქრისტიანობის რელიგიური სისტემის სამყაროსეული ხედვის ცენტრში ადამიანი დგას. მათი ცხოვრება, ქცევა, ურთიერთმიმართება. ზნეობრივი მოთხოვნებს მორწმუნენი აღიქვამენ, როგორც უარსებითეს სულიერ ფასეულობას. ღმერთმა დაგვიდგინა ადამიანთაშორისი ზნეობრივი ურთიერთობების წესები, შეგნებულად უნდა მივსდით მათ, რათა ვეზიაროთ სიკეთესა და ბედნიერებას. საბოლოოდ კი სამუდამო სასუფეველს. ადამიანთა ზნეობრივი განწმენდა და სრულყოფა, ქცევა მოქმედების იმ წესებსა და მოთხოვნილებების განუხრელი დაცვა, რასაც უქადაგებს ქრისტიანული რელიგია არის გარანტი სამუდამო სასუფეველისა. ღვთაებრივი სიბრძნის შესაბამისად ზნეობრივი ადამიანი უნდა იყოს წმინდა. „მშვიდი, თვინიერი, მორჩილი, გულმონყაყე და კეთილი ნაყოფით სავსე, მიუკერძოებელი და პირდაპირი“ (ეფ. 3. 17).

საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის კონსტიტუციური შეთანხმებაში³ აღნიშნულია, რომ სახელმწიფო აღიარებს ეკლესიის მიერ შესრულებულ ჯვრისწერას კანონმდებლობით დადგენილი წესით. სამართლებრივ ურთიერთობებში გამოიყენება ქორწინების სახელმწიფო რეგისტრაციის მონაცემები. ჯვრისწერა (ქორწინება) ერთ-ერთი საეკლესიო საიდუმლოა. დღეს არსებული ქორწინების სახელმწიფო რეგისტრაცია მომდინარეობს სწორედ ეკლესიის მიერ დაფუძნებული ჯვრისწერის საბეიშო შესრულებიდან. კონსტიტუციური შეთანხმებით სახელმწიფომ აღიარა ეკლესიის მიერ შესრულებული ჯვრისწერა ერთი პირობის გათვალისწინებით: იურიდიულ ურთიერთობებში გამოყენებული უნდა იქნეს მხოლოდ სახელმწიფო რეგისტრაციის მონაცემები. ამგვარად, სახელმწიფომ დატოვა არსებული წესი, ანუ ქორწინების სახელმწიფო რეგისტრაცია, მაგრამ ასევე ცნო ჯვრისწერა (საეკლესიო წესებით ქორწინება). ეს ცნობა, სავარაუდოდ, გამოიხა-

¹ იქვე გვ. 3.

² მიტროპოლიტი ა. სეროჟელი, სიყვარულის საიდუმლომ, საუბარი ქრისტიანობაზე. თბ., 2000 წ., გვ. 8-9.

³ საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის კონსტიტუციური შეთანხმება, თბ. 2005 წ.

ტება იმაში, რომ ჯვარდანერილ, მაგრამ სახელმწიფო რეგისტრაცია გაუვლელ ცოლ-ქმარს სახელმწიფო განარჩევს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, შემთხვევითი წყვილისაგან და ამგვარად, გამართლებულია მნეობრივად. კერძოდ, ეს უპირველესად შეეხება მამობის დადგენას, ასევე სხვა ურთიერთობებს.

საერთოდ ბერძნული მოდელით ეს ურთიერთობა კარგად რეგულირდება. კერძოდ, იგი მდგომარეობს იმაში, რომ საბერძნეთის მოქალაქეებს უფლება აქვთ დაინერონ ჯვარი ეკლესიაში, ან ქორწინების რეგისტრაცია გაიარონ სახელმწიფო ორგანოში; მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ მათ ჯვარი დაინერეს, დამატებითი რეგისტრაცია სახელმწიფო ორგანოში არ სჭირდებათ და ეკლესიაში შესრულებული ჯვრისწერა პირდაპირ იძენს იურიდიულ ძალას.

ქრისტიანული ქორწინება თავისი ჭეშმარიტი არსით წარმოადგენს ცოლისა და ქმრის არა მარტო გარეგნულ, ხორციელ შეერთებას, არამედ მათი სულების შინაგან გამთლიანებას, ურთიერთშენევენას და სრულყოფილებისაკენ ლტოლვას. რაც შეეხება ქორწინების მიზანს, აქ წმინდა მამები გამოყოფენ ორ ძირითად პირობას, რის გამოც ქორწინება შედგება: პირველი ესაა ღვთივდადგენილი კანონი ადამიანთა მოდგმის გასაგრძელებლად და მეორე, ასევე განხურვების თავიდან ასაცილებლად, რასაც ადასტურებს წმ. წერილი: “სიძვის თავიდან ასაცილებლად ყველა ვაცს თავისი ცოლი ჰყავდეს და ყველა ქალს – თავისი ქმარი, რათა სატანამ არ გაცდუნოთ თქვენი თავშეუკავლობისა გამო” (I კორ.7.5).

საქორწინო კავშირი უბრალო კავშირი როდია ქალსა და მამაკაცს შორის ვნებათაღელვას დასაცხრომად, არამედ ორი არსების ერთ განუყოფელ არსებად გადაქცევა – ურღვევი კავშირია მთელი სიცოცხლის მანძილზე. ცოლ-ქმრობა ღვთით დადგენილი, ნაკურთხი და დამტკიცებული საიდუმლო ადამიანური ყოფის საფუძველთა-საფუძველია. იგი იმდენად წმინდათაწმინდა ქმედებაა, რომ მღვდლის მიერ აღსრულებული ჯვრისწერის დროს სიძე-პატარძალზე სულიწმინდის მაღლი გადმოდის, ამ მხრივ ძალზე საყურადღებოა იოანე ოქროპირის მითითებანი. იგი ღრმად ჩასწვდა ადამიანის გულს, ქრისტიან მეუღლეთა ურთიერთობებში არსებული ხარვეზების მითითებით როდი დაკმაყოფილდა, არამედ მათი ცხოვრების ქვეცნობიერი, სულის სიღრმეში დაფარული შრეებიც შეისწავლა და გამოამხეურა. მართალია, თოთხმეტი საუკუნე გვაშორებს წმ. იოანე ოქროპირისაგან, მაგრამ თუ თანამედროვე საზოგადოების ყოფა-ცხოვრებას გადავაკლებთ თვალს, არ იქნება ძნელი შესამჩნევი, რომ ამჟამადაც, როგორც იოანე ოქროპირის დროს, ადამიანები ხშირად არანწმინდა მოსაზრებებით ქორწინდებიან და ვნებათაღელვას მარნუხებში მოქცეულნი ბღალავენ ქორწინების სინწმინდეს, ანდა არ იცავენ იმ წესებს, რომლებიც აუცილებლად უნდა შესრულდეს.

ქორწინების მნიშვნელობაზე მსჯელობისას წმ. იოანე ოქროპირი მიიჩნევს, როგორც ადამიანის ბუნებრივ მოთხოვნილებას, ღვთით დადგენილ კანონს და ვრცლად ჩერდება ეკლესიის როლზე. იგი იმონმებს წმინდა პავლე მოციქულის სიტყვებს ქორწინების შესახებ: „საიდუმლო ესე დიდ არს: ხოლო მე გეტყვით ქრისტესა და ეკლესიისათვის“ (ეფეს. 5,32) და ასე განმარტავს: ბუნებრივი მიდრეკილება ქორწინებისადმი, როგორც კანონისადმი, თავად ღვთის მიერ არის დაკანონებული და ამიტომ ქორწინებისას ხდება

არა მარტო ხორციელი შეერთება, არამედ მოციქულისავე სიტყვით, იგი სახელდება-ლია, ვითარცა ქრისტეს და ეკლესიის საიდუმლო კავშირი.

ქრისტიანთა ქორწინება თავისი ჭეშმარიტი არსით წარმოადგენს ცოლისა და ქმრის არა მარტო გარეგნულ შეერთებას, არამედ მათი სულების შინაგან განმთლიანებას, ურთიერთ შეწევნასა და სრულყოფილებისაკენ ლტოლვას. ამაზეა დამყარებული მთელი კაცობრიობის კეთილდღეობა. სამყარო შედგება ქალაქებისაგან, ქალაქი ოჯახებისაგან, ოჯახი ცოლისა და ქმრისგან. როდესაც ოჯახებში აყალ-მაყალია, ქალაქები ინგრევიან და მთელ მსოფლიოს მოიცავს შფოთი და განხეთქილება. ასე რომ ქორწინება ოჯახებისა და საზოგადოებისათვის წყაროა როგორც დიდი უბედურებისა, ასევე დიდი ბედნიერებისა.

ქორწინების არსის გარკვევისას წინა პლანზე წამოიწევს ერთ-ერთი ურთულესი საკითხი, რამდენადაა შესაძლებელი სხვადასხვა კონფესიის ადამიანების ქორწინება?

მღვდელ-მისიონერი მამა დ. ალექსანდროვმა, შეისწავლა შერეულ ქორწინების შესაძლებლობის შესახებ. მრავალ საეკლესიო კანონთა საფუძველზე, საყოველთაო, მართლმადიდებლური ეკლესიის უცვალებელ სწავლებასა და წმიდა მამათა განმარტებებზე დაყრდნობით, ავტორი ამტკიცებს, რომ შერეული ქორწინებანი უკანონოა და რომ "ქრისტიანული სინდისი არ შეიძლება მას შეურიგდეს".

"ჯეროვანი სინანულისა და მართლმადიდებლობასთან შემოერთების გარეშე, – აღნიშნავს ალექსანდროვი, – როგორ უნდა დასწეროს ჯვარი (ანუ დააქორწინოს) მართლმადიდებელმა მღვდელმა, ილოცოს და ღმერთს სთხოვოს მადლის გადმოსვლა ეკლესიიდან განკვეთილ, "მწვალებლად და მეამბოხედ" შერაცხილ და ანათემირებულ ადამიანზე? განა ეს შესაძლებელია? განა შეიძლება ამას შეურიგდეს მართლმადიდებელი მწყემსის სინდისი, მითუმეტეს, რომ საეკლესიო კანონებითაც მსგავსი ქორწინება უეჭველად აკრძალულია" ¹.

თავისი ამ აზრის დასამტკიცებლად ალექსანდროვს მოჰყავს მეოთხე მსოფლიო კრების 14-ე, მეექვსე მსოფლიო კრების 72-ე, ლაოდვიკის 10-ე და 31-ე და კართაგენის 10-ე კანონები, ასევე არისტინეს, ბალსამონისა და ზონარასეული განმარტებანი. იმონებებს ეკლესიის წმიდა მამებს: წმ. კვიპრიანე კართაგენელს, ნეტ. თეოდორიტეს, ტერტულიანეს და სხვებს. საყოველთაო ეკლესია წმიდა მამათა და მთელი რიგი კრებების მეშვეობით ერთხმად ადასტურებს, რომ მართლმადიდებელის ქორწინება ერეტიკოსთან არის არაარაობა. "რადგან, ამბობენ, რა აქვს საერთო მგელს კრავთან, როდესაც ისინი სულ სხვადასხვაგვარად ფიქრობენ და მათი ცხოვრების წესის მიხედვითაც ერთმანეთს მტრობენ? და არა მარტო ბრძანებენ (წმ. მამები) ამგვარი ქორწინების დარღვევას, არამედ ეკლესიიდანაც კი განკვეთენ მას, ვინც მსგავს რამეს გაბედავს"².

1976 წელს მარსელში ჩამოყალიბდა შერეული სამუშაო ჯგუფი რომელმაც სამოძღვრო გამოცდილებაზე დაყრდნობით დაიწყო ქორწინების საღვთისმეტყველო საკითხების შესწავლა. სამი წლის მუშაობის შემდეგ ჯგუფმა საჭიროდ ჩათვალა ჩამოეყალიბე-

¹ Журналы и протоколы заседаний предсоборного присутствия. Т. П. С. 321.

² Кормчая, Полный перевод, С. 275-276.

ბინა კონკრეტული წინადადებები, რომლებიც ძირითადად ეხება მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს შორის შერეული ქორწინების ღვთისმსახურებას.¹

სამოძღვრო წინადადებებში ისინი მიუთითებენ; ამგვარი ქორწინებების ღვთისმსახურებასთან დაკავშირებულ სიძნელეებს მძაფრად გრძნობს მართლმადიდებლური მხარე. წარმოადგენს რა უმცირესობის ეკლესიას, მართლმადიდებელი ეკლესია საფრანგეთში სულ უფრო ხშირად ადასრულებს შერეული წყვილების ჯვრისწერას. ორი ეკლესიის სასულიერო პირთა შორის კავშირების სიმცირის გამო ხშირად ჩნდება სამოძღვრო პრობლემები: მართლმადიდებელ და კათოლიკე სასულიერო პირთა შორის ურთიერთშეთანხმების არარსებობა, ღვთისმსახურების რიტუალი გაუგებარი რჩება მოუმზადებელი ოჯახებისათვის, არ არსებობს დადგენილი საერთო წესები. ამასთან ერთად ორი ეკლესიაში ქორწინების საიდუმლოს ღვთისმეტყველება სრულად იდენტური არ არის.

სამუშაო ჯგუფში შემავალი შვიდი მღვდელი უპირველეს ყოვლისა სულიერი მოძღვრები არიან, რომელთაც კარგად ესმით თავიანთი პასუხისმგებლობა საეკლესიო საიდუმლოებების ღვთისმეტყველების, კანონიკური სამართლის, ლიტურგიკის, ოჯახების დამოძღვრის და ეკუმენიზმის სფეროებში. მათ სურთ შესთავაზონ განსახილველად საკუთარ იერარქიებს თავიანთი შრომის შედეგი, როგორც საეკლესიო მსახურება, რომელიც აღსრულდა ძმური ურთიერთგაგების ატმოსფეროში, შერეული ოჯახების სასიკეთოდ და მომავალი ერთობის იმედით.²

სამი წლის ურთიერთთანამშრომლობის პერიოდში ქორწინების საიდუმლოსთან დაკავშირებულ მრავალ პრობლემას მოეფინა ნათელი, მაგრამ წინამდებარე დოკუმენტი ეხება მხოლოდ შერეული ქორწინების ღვთისმსახურებას.

სამუშაო ჯგუფის წევრი სასულიერო პირები აცხადებენ, რომ მათი კვლევის საფუძველი იყო ერთის მხრივ იმპერატიული სურვილი ერთგული ყოფილიყვნენ თავიანთი ეკლესიების ღვთისმეტყველების და კანონიკური სამართლის, ხოლო მეორეს მხრივ, ყოფილიყვნენ გამბედავნი ყველა შესაძლებელ შემთხვევაში. მათი კვლევის პერიოდში მრავალი საკითხი გამოიკვეთა: კერძოდ, არსობრივი ურთიერთთანხმობა. განსხვავებები და ევქარისტიული თანაზიარების შეუძლებლობა.

ბოლოს სამუშაო ჯგუფის წევრები აღნიშნავენ: მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს შორის შერეული ქორწინების ღვთისმსახურებასთან დაკავშირებული პრობლემების სამწლიანი კვლევის შემდეგ ისინი მოვალეობად თვლიან ერთობლივად განვაცხადონ: რომ ნათლად დავინახეთ ქორწინების საეკლესიო საიდუმლოების არსობრივი ერთიანობა ჩვენს ეკლესიებში. ჩვენი განყოფის მიუხედავად, რაც რთული ისტორიისა და ჩვენი ცოდვების შედეგს წარმოადგენს, ქორწინების, ისევე, როგორც ნათლობის საიდუმლო, რჩება ჩვენი ერთობის ნიშნად. ჩვენი ეკლესიების შერეული ოჯახები ჩვენი

¹ გამოკვლევები გამოქვეყნდა ფრანგულ მართლმადიდებლურ ჟურნალში "Contacts" 1980, თ. XXXII.

² აღნიშნული კვლევა ძირითადად ემყარება ვატიკანის II კრების დეკრეტს ეკუმენიზმის შესახებ (Unitatis redintegratio) და მნიშვნელოვან ტექსტს, რომელიც მიღებული იქნა 1971 წელს სახელწოდებით: შერეული ოჯახების ერთობლივი დამოძღვრა; საფრანგეთის კათოლიკე ეპისკოპოსთა კომიტეტისა და საფრანგეთის მართლმადიდებელ ეპისკოპოსთა კომიტეტის რეკომენდაციები (Doc. Cath, 1971, p. 716 - 721).

სამოდვრო ზრუნვის განსაკუთრებული ობიექტები უნდა იყვნენ, რადგან ღვთის მიერ კურთხეული მათი სიყვარული იესო ქრისტეს ეკლესიის მომავალი ერთიანობის წინახატს წარმოადგენს.

წმ. იოანე ოქროპირი დაუშვებლად მიიჩნევს მორწმუნესი ურწმუნოსთან დაქორწინებას. „არ დაუმოყვრდე წარმართს: არ გაათხოვო შენი ქალიშვილი მის ვაჟზე და არ მოუყვანო შენს ვაჟს მისი ქალიშვილი ცოლად, რადგან ჩემი გზიდან ააცდენ შენს ვაჟს, დაიწყებენ უცხო ღმერთების თაყვანისცემას, უფლის რისხვა დაგატყდებათ თავს და დაუყოვნებლივ განადგურდებით“ (მეორე რჯული 7,3-4). „ადგა ებრა მღვდელი და უთხრა მათ: დანაშაული გაქვთ ჩადენილი: უცხო ქალები გყავთ ცოლებად, რომ ისრაელის ცოდვა გაამრავლოთ. ახლა აღიარეთ შეცოდება უფლის, თქვენი მამა-პაპის ღმერთის წინაშე და აღასრულეთ მისი ნება: განუდევით ამ ქვეყნის ხალხებს და უცხოელ ცოლებს“ (ეგრა 10,10-11).

საქორწინო კავშირი არის არა მხოლოდ ფიზიკური ერთიანობა, არამედ ცოლ-ქმრის შინაგანი, სულიერი მთლიანობა, რაც აუცილებელია ურთიერთშემწეობისათვის მორალური სრულყოფილებისაკენ სწრაფვაში, ამიტომ ოჯახის ერთობა, ქორწინებით დაკავშირებული და, ამგვარად, ღვთისაგან ნაკურთხი, ადამიანთა ურთიერთობის საუკეთესო ფორმა იქნება, თუ თითოეულ პიროვნებას გაცნობიერებული ექნება ქორწინების მნიშვნელობრივი მიზანი და ამ მიზნისკენ სწრაფვის აუცილებლობა. "ისმინეთ ესე, ქმრებო, ისწავლეთ ცოლებო, – ამბობს ოქროპირი და მიუთითებს აბრაამისა და სარას წმინდა ცხოვრებაზე, – ყველამ უნდა მივბაძოთ მათ.

ადამიანთა საზოგადოება ქორწინების მნიშვნელობას ოქროპირის დროსაც და ახლაც არასწორად იგებს. IV საუკუნეში არსებობდა მარკიანესა და მანიქეის მწვალებლობები, რომლებიც გმობდნენ ქორწინებას, სწორედ ამგვარად მოაზროვნეთათვის დაწერა იოანე ოქროპირმა წიგნი „ქორწინების შესახებ“.¹ იოანე ოქროპირი განმარტავს, რომ ქალწულება არ შეიძლება იყოს ღვთისაგან მოსაწონი, თუ ის ქორწინების გმობის საფუძველზე იქადაგება, რადგან ამ შემთხვევაში ქალწულებას იცავენ არა თავისუფალი ნებით, არამედ – ძიულებით. ქორწინების გმობა არის არა ქრისტიანული, არამედ – ეშმაკის ჩაგონებით გამონვეული, რომელიც იმავდროულად, სინმინდის მტრადაც გვევლინება. იგი ასახელებს ორ უმთავრეს მიზეზს, რის გამოც ადამიანს ქორწინების კანონი დაუდგინდა: ქორწინება კაცობრიობის გამრავლებას ემსახურება და არის ძირითადი პირობა სიძვის თავიდან ასაცილებლად.

იოანე ოქროპირი ქორწინებას განიხილავს, როგორც ორი გულის კავშირს, რომელიც დამყარებული უნდა იყოს გულწრფელობასა და ურთიერთნდობაზე, რათა ზუსტად ასახავდეს ქრისტეს დამოკიდებულებას ეკლესიისადმი, ამიტომაც ის ცდილობდა, ყველა საშუალებით დაემტკიცებინა, რომ ანგარებიანი ე.წ. "კეთილგონივრული" არჩევანი ქალის მხრივ, შეურაცხმყოფელია ქორწინების სინმინდისათვის, დამამცირებელი მისი ღირსებისათვის და მავნებელი – თავისი შედეგებით.

სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II აღნიშნავს: ღვთისმომიშება, თავმდაბლობა, სიბრძნე, კეთილზნეობა... – ის თვისებებია, რომელიც კარგი

¹ იოანე ოქროპირმა წიგნი ქორწინების შესახებ თბ. 2007.

ოჯახის არსებობისათვის აუცილებელ საფუძველს ქმნის. ამიტომაც თავიდანვე განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, თუ ვის ირჩევს ადამიანი ცხოვრების თანამგზავრად. ასევე გასათვალისწინებელია ის წინაპირობანი, რაც განსაზღვრავს ამ კავშირს. თუ ოჯახის შექმნას მხოლოდ ხორციელი ვნება ან ანგარება განსაზღვრავს, იგი, ფაქტობრივად, თავიდანვე განწირულია დარღვევისათვის, რადგან მიწიერ, წარმავალ ღირებულებებზეა დაფუძნებული¹.

ქორწინების საიდუმლოს აღსრულებას წინ უნდა უძღოდეს შემდეგი: 1) მექორწინეთა თავისუფალი ნება, რომელსაც ისინი აღიარებენ ეკლესიის წინაშე; 2) მშობლების კურთხევა. სამწუხაროდ, ხშირად ადამიანი ვნებას მიიჩნევს სიყვარულად. ადრე თუ გვიან ვნება ნელდება და ქრება და ჩვენ უსიყვარულო რეალობის წინაშე აღმოვჩნდებით. პავლე მოციქული ამბობს: „სიყვარული არ აიმაღლებს თავს, ყოველივეს ზედა უხარის, ყოველივეს დაითმენს“. საფუძველი ამისა სულიერი ერთობაა. თუ სულიერი ერთობა არსებობს ადამიანებს შორის, ამქვეყნიური პრობლემები, რაც არ უნდა მძიმე იყოს ისინი, მაინც დაიძლევა.

სამწუხაროა, რომ თანამედროვე ოჯახი თანდათან კარგავს ამ ღრმა აზრს; თანდათან უფრო შემამფოთებელია მისი რღვევის ნიშნები. ქალმა დაიწყო ადგილის ძიება ოჯახის გარეთ. ტექნიკურმა პროგრესმა, ცივი გონებით განსჯამ, პრაქტიციზმმა გააუხეშა და დაარღვია მისი ფაქიზი ქალური ბუნება. მას გაუჩინდა შვილების ყოლისა და მათი აღზრდის სურვილი. გამოვიდა რა ოჯახიდან, ქალმა დაკარგა შინაგანი სიმშვიდე, კდემამოსილება, სისადავე, შინაგანი სიღრმე, გაუმუღავნებელი განცდა; იღუმალების კვალი ნელ-ნელა ქრება თანამედროვე ქალის სახიდან.

მხოლოდ ქალს შეუძლია გადაარჩინოს ოჯახი: დედა ასწავლის შვილს პირველ ლოცვას, უკითხავს მას პირველ ლექსს. დედა შვილით ცხოვრობს, შვილით სუნთქავს, სხეულით გრძნობს მის სულიერსა და ხორციელ სატკივარს. როცა შვილი განსაცდელშია, დედა ნათელმხილველი ხდება, მისი ლოცვა სასწაულმოქმედ ძალას იძენს. წმიდა მამები ამბობენ, რომ დედის ლოცვას შეუძლია ჯოჯოხეთიდან ამოიყვანოს შვილის სული!..

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბიბლია, თბ. 1989 წ.
2. იოანე ოქროპირი. წიგნი ქორწინების შესახებ თბ.2007
3. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი თბ.2008w
4. მიტროპოლიტი ანტონი სუროჟელი, სიყვარულის საიდუმლო, საუბარი ქრისტიანობაზე. თბ., 2000 წ., გვ. 8-9.

¹ სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი თბ. 2008 წ.

5. საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის კონსტიტუციური შეთანხმება, თბ.2005w.
6. Дж. Масонис, Социология М. 2004 г.
7. მიშელ მილი. რელიგიური განზომილება ინტერკულტურულ განათლებაში, რელიგიური მრავალფეროვნება და ინტერკულტურული განათლება, თბ. 2007 წ.
8. ნინო ჩიკვილაძე – მართლმადიდებლობა მორწმუნეთა ოჯახური ფასეულობები და დემოგრაფიული ორიენტირები. 2006. წ.
9. Журналы и протоколы заседаний предсоборного присутствия. Т. П. .
10. Кормчая, Полный перевод. М.1989
11. Церковные Ведомости. 1908. пер. Сергиев Посад 2000
12. Православный Путеводитель. 1906. № 1.
13. Томские Епархиальные Ведомости 1907. пер. Сергиев Посад. 1987

Demur Jalaghonia

THEOLOGIAN VIEW ON THE INTITUTION OF MARRIAGE

Summary

Among the religious functions social is one of the most important one. Religion actually influences the society, persons' consolidations and individuals by means of belief, religious feelings and cult activities. Confessions, of course differ from each-other according to their aims and the means of implementation though each of them accomplish their specific social destination functions. Religion used to determine various sides of life, among them were the family-wedding relationships.

"To enter the life and prolong men's kinship a man and a woman choose each other, consider each-other's devotion, begin to live together and are called wife and husband. That is why in the other way they are called the yoke. According to Christian rules a woman and a man who have chosen each other as eternal friends and wish to be wife and husband should have undergone performance of nuptials ceremony. Not to be wed religiously is against our religion. The first wife and husband – Adam and Eve were blessed by God: "God blessed them and God said unto them: Be fruitful, and Multiply and replenish the earth and subdue it". In the New Testament Jesus the Christ Himself blessed the wife and husband's union by attending the wedding party of Kana.

The base of wife and husband's relationship is love. Christianity is a religion that preaches love.

Moral function among the religious functions is the main one, because a man, his life, behavior, relationship stands in the center of the universe religious system of every religion; moreover of Christianity. Moral demands are perceived by the believers as the most essential spiritual value. God stated moral rules of relationship between men; we must consciously follow them to partake of kindness and happiness, and the Heaven at the end. Moral purification and perfection of men, their behavior, steady maintenance of the rules and demands that are sermonized by Christian religion is the guarantee of eternal paradise. Conformably to the godly wisdom a moral man should be sanctified. "Calm, gentle, obedient, gracious full of kindness, impartial and principle".

Christian wedding with its authentic essence is not only formal corporal unity of a wife and husband but wholeness of their inner souls, mutual help and perfection aspiration; concerning the aim of marriage ceremony Sacrosanct Fathers single out two main points why the wedding has been served: the first point is the Godly Law of prolongation of generations of men and the other to eliminate lust which is confirmed by the Holy Writ: "Nevertheless to avoid fornication let every man have his own wife and let every woman have her own husband" "That Satan tempt you not for your incontinency".

When analyzing the essence of matrimony one of the most difficult problems shows up explaining how it is possible to perform the nuptials of people belonging to different confessions.

A priest-missioner Father D. Alexandrov studied possibilities of mixed marriages. Based on a lot of eclectic laws, unchanging studies of universal Orthodox Church and explanations given by St. Fathers the author fixes that mixed marriages are illegal and that Christian honesty cannot agree with it.

Without a due regret and joining to orthodoxy – denotes Father D. Alexandrov how can an orthodox priest perform the nuptials, pray for and ask God to bless the man pronounced an anathema on, considered heretic and a mutineer? Is it possible? Can this be tolerated by the honesty of an orthodox shepherd? Moreover than that such marriages are also prohibited by the eclectic laws

In 1976 in Marcel a working mixed group was formed which began to study religious subjects of a marriage based on confessors' experiences. After three years work the group considered it right to form concrete considerations that mainly concerned only the services at performing ceremonies at mixed marriages between the orthodox and Catholics.

At last the members of the group mark: after three years of study of the problems connected with the mixed nuptials services between the orthodox and catholic families they consider their duty to declare together: we have clearly seen the essential unity of the marriage eclectic mystery in our churches. In spite of our diverse opinions which are the result of our complex histories and our sins the mystery of marriage as well as the baptism administration remains the sign of our common views. The mixed families of our churches should remain the specific objects of our concern as their love blessed by God represents the premise icon of future united church of Jesus Christ.

St. John Chrysostom considers it inadmissible for a believer to marry an unbeliever "Do not marry an erratic: "Neither shalt thou make marriages with them; thy daughter thou shalt not ---- unto his son, nor his daughter shalt thou take unto thy son, for they will turn away thy son from following me that they may serve other gods" "And Ezra the priest stood up and said unto them ye have transgressed, and have taken strange. Now therefore make confession unto the Lord God of your fathers; And do his pleasure: and separate yourselves from the people of land and from the strange wives.

Catholicos the Patriarch of all Georgia Ilia II says: awe towards God, modesty, wisdom, morality –these are the features that create an inevitable base for the existence of a good family, that is why great attention should be paid to who a person is choosing for the companion of his/her life; and also pre-conditions determining this unity should be envisaged. If marriage is dictated by only by corporal passion or self-interest then this union will actually predestined to an inevitable rupture from the very beginning as such unity is based on terrestrial, fleeting values.

The mystery of performing nuptials is leaded by the following: 1) free will of the persons going to be married what they express before church; 2) be blessed by parents. Unfortunately very often a man considers takes passion (lust) for love which is fleeting soon and later and disappears and he finds himself in front of reality without love. Paul the Apostle says: love do not raise its head, it rejoices over everything, and will tolerate everything". The base of all this is spiritual unity, If there is spiritual unity among people they can overcome any existing problems as heavy as they can be.

„ვიდრე სიკვდილი არ დაგვაშორებს“ – ქორწინების ეთიკური განზომილება

თანამედროვე პოსტ-ინდისტრიულ კულტურულ დისკურსში, ქორწინების აქტი ჰედონისტური ხედვის კვინტესენციის სახით წარმოგვიდგება. ამ ტიპის დისკურსის ქვაკუთხედი “სექსის ლიბერალიზაცია” და ქორწინების აქტიც, ამ ვექტორში, სწორედ ამ ნიშნითაა მარკირებული. სექსუალურ ქცევასა და ზნეობის სფეროს შორის სადემარკაციო ხაზი ჰედონიზმში უკიდევანოდაა გაზრდილი; ამ დისკურსის ველზე თავისუფალი პიროვნება მის მიერ თავისუფალი არჩევანის გზით კავშირს ამყარებს ასეთივე თავისუფალი ნების მქონე პიროვნებასთან, და ამისათვის სრულიადაც არ არის აუცილებელი საქორწინო პროცედურების გავლა. ჩვენი კვლევის მიზანია დავადგინოთ ზღუდავს თუ არა პიროვნულ თავისუფლებას ქორწინებრივი კავშირი? ეწინააღმდეგება თუ არა იგი თავისი არსით ნების თავისუფლებას? არის თუ არა ქორწინება ხელის შემშლელი ვითარება პიროვნების თავისუფალი და სრულყოფილი განვითარების გზაზე?

სექსის ლიბერალიზაციის თვალსაზრისის პოპულარიზაცია გასული საუკუნის ოციანი წლებიდან იწყება და მასში არსებითი წვლილი ზიგმუნდ ფროიდის კონცეფციას მიუძღვის; ამ კონცეფციის მიხედვით სექსუალობა პიროვნულობის განმსაზღვრელ კომპონენტია. პიროვნების მომნიჭებისა და სოციალიზაციის პროცესში სწორედ სექსუალობას ენიჭება განმსაზღვრელი და უპირობოდ წამყვანი როლი. ინდივიდში ის აპირობებს პიროვნულობას. პიროვნება კი არ გამოხატავს საკუთარ თავს სექსუალობაში, არამედ სექსუალობა ახდენს პიროვნების სტრუქტურებას. პიროვნების როგორც ნორმალური, ისე პათოლოგიური გამოვლინებები ამ პროცესებითაა „განპირობებული“. მათ შორის ფროიდი უპირველეს ადგილს ე.წ. ოიდიპოს კომპლექსს ანიჭებს. პიროვნული გამოვლენები, ყველაზე გენიალური და სულიერებით აღსავსე კულტურისა და ხელოვნების ნიმუშების ჩათვლით, ამ დინამიური პროცესების ე. წ. „დაცვითი მექანიზმების“ (სუბლიმაცია, აგრესია, გაქცევა, დათრგუნვა და ა.შ.) შედეგია. ამ კონცეფციის ფარგლებში ქორწინება, ოჯახის ინსტიტუტი დათრგუნული ინსტინქტებისა და არაცნობიერის სიდრმისეულ ფენებში განდევნილი დაძაბულობები სუბლიმაციის პროცესით იხსნება. ამ ხედვამ თავდაყირა დააყენა სექსუალობის ტრადიციულ-კლასიკური გაგება პიროვნების ჩამოყალიბებასთან და მთლიან პიროვნულის გაგებასთან მიმართებაში. ახალი დისკურსის შექმნაში არსებითი როლი ითამაშა.

ფროიდის ხედვიდან იწყებს სათავეს პიროვნების პანსექსუალური და დეტერმინისტული გაგება; სექსია ყველაფერი, სექსი-ყოვლისმომცველია, სექსი-პიროვნების საქმიანობის ნებისმიერი სფეროს საფუძველია. სექსის მართვა შეუძლებელია, იგი მთლიანად მოიცავს ადამიანს და მართავს მისი საქმიანობის აბსოლუტურად ყოველგვარ გამოვლენას. პიროვნული ტანჯვა, ნევროზები, სულიერი, თუ ფიზიკური დისკომფორტები მხოლოდ დათრგუნული სექსუალობის შედეგია. ამ დისკურსში კაცობრიობის კულტურა,

ტრადიციული განათლება, მორალური პრინციპები და მწეობრივი ნორმები წარმოგვიდგება, როგორც პიროვნულ-ადამიანურის დათრგუნვა, ხოლო პასუხისმგებლობათა და ვალდებულებათა კულტურა-კოლექტიური ნევროზის რეზულტატი. ამ ხედვაში არა აქვს ადგილი ტრანსცენდენტურ-მეტაფიზიკურს. შესაბამისად, ასკეტური და რელიგიური ცხოვრების ნებისმიერი გამოვლენის მიმართ ჩნდება დაუფარავი ეჭვი და მიუღებლობა, მათ მიერ ამ სფეროს ანალიზი დეტერმინისტული მიდგომით ხასიათდება.

ექსისტენციონალიზმი და მასთან ახლოს მდგომი ტენდენციები სექსუალური ცდის, როგორც თავისუფალი ურთიერობის სასურველ და ფაქტიურად ერთადერთ ფორმად სახავენ. მაქს ვებერის მიხედვით სოციალური სტრუქტურების ცვლის თანმდევი კულტურული გარემოს ცვლილებები, რაც ფაქტობრივად იწვევს სერიოზულ არსობრივ ცვლილებებს ქორწინებამდელი, არაქორწინებულ ნყვილების სექსუალურ ცხოვრებაში. იცვლება აქცენტები და დამოკიდებულება ერთის მხრივ ქორწინების, როგორც ინსტიტუტის მიმართ და მეორეს მხრივ-სექსუალური ცხოვრების მიმართ. ვებერის კონცეფცია სოციოლოგიური დეტერმინიზმის წანამძღვარს ეფუძნება კიდევ და მისგანაც გამომდინარეობს. იგულისხმება სოციოლოგიურ რეალობასა და მწეობას შორის ტოლობის წანამძღვარი-ტოლობა, რომელიც შეიძლება გამოისახოს ფორმულით: არის = პასუხისმგებელი არის. ამ ტოლობას უმძიმესი შედეგები მოსდევს. (5. გვ.73) ამერიკელი პოზიტივისტებსა და ბიჰევიორისტებს (ჰ. კაპლანი, რ. სკინერი, ჰ.მასტერსი, ვ. ჯონსონი) სექსუალური ურთიერთობები ნეიროფიზიოლოგიურ რეაქციებსა და თერაპიულ ტექნიკებზე დაჰყავთ. 6).

ამავე კულტუროლოგიურ დისკურსში უნდა იქნეს მოაზრებული და გაანალიზებული მარქსიზმი და მისი ფილოსოფიური იდეოლოგია. კარლ მარქსის სოციალურ ფილოსოფიაში ოჯახი წარმოებასთანავე კავშირში და მისი არსი მხოლოდ „ფუნქციონალური ხასიათით“ იფარგლება. ნეომარქსისტებისათვის სექსუალური რევოლუცია, როგორც სოციალური რევოლუციის მეორე ეტაპი ახალი საზოგადოების ჩამოყალიბების ქვაკუთხედი. ახალ საზოგადოებაში ადამიანი უნდა გათავისუფლდეს არა ოდენ შრომაზე დამოკიდებულებისაგან, არამედ ეროტიკული და ემოციური დამოკიდებულებისაგან, რომელიც თავს იჩენს ქორწინებაში, და სულიერებისაგან, რომელიც თან სდევს მწეობრივ ცხოვრებას. ამ ნეომარქსისტული ხედვის ფუძემდებელ ჰერბერტ მარკუზეს სახელთანავე დაკავშირებული სექსუალობის გათავისუფლება ჰეტეროსექსუალობისაგან და „პოლიმორფიზმს“, ანუ „სქესის თავისუფალი არჩევანის“ იდეა. (7. 458) მან სცადა მოეხდინა მარქსიზმისა და ფროიდიზმის სინთეზირების გზით კონტრკულტურული სოციალური მოძრაობის ღირებულებების დამკვიდრება. ბიოლოგიისა და ისტორიის სოციალური მნიშვნელობას იგი ხედავს, როგორც ადამიანური ინსტინქტების რეპრესიის წინააღმდეგ მიმართულ ბრძოლის გზა. მარკუზე ამტკიცებს, რომ ჩვენი ცივილიზაცია დაფუძნებულია ინსტინქტების დათრგუნვაზე. (7. 467) სექსი წარმოშობს ენერგიას, და მისი რეპრესიის შედეგად ენერგია პროგრესის მასაზრდოებლად იქცევა. მარკუზეს მიხედვით უმწვავესი კონფლიქტი არსებობს გაუცხოვებულ შრომასა(პერფორმანსის პრინციპი) და ეროსს(ტკბობის პრინციპი) შორის. სექსი დაშვებულია მხოლოდ „საუკეთესობებისათვის (კაპიტალისტებისათვის),“ მშრომელებისათვის კი მხოლოდ მაშინ, როდესაც პერფორმანსს ხელი არ ეშლება.

მარკუზეს სჯერა, რომ სოციალისტურ საზოგადოებაში „გაუცხოებულ შრომას“ (alienated labor) ჩაენაცვლება „არა გაუცხოვებული ლიბიდური შრომა“ (non-alienated libidinal work), რაც საბოლოო ჯამში „არა-რეპრესიულ სუბლიმაციაზე“ (non-repressive sublimation) დაფუძნებულ „არა-რეპრესიულ ცივილიზაციას“ (a non-repressive civilization) წარმოშობს.

გასული საუკუნის დასაწყისი აღინიშნა რადიკალურ-ფემინისტური მოძრაობით. ბეთი ფრიდენის მიერ წამოყენებულმა იდეამ, ქალის პრიორიტეტული პოლიტიკურ-სოციალური სტატუსის შესახებ, გაგრძელება პოვა „მეორე ტალღის ფემინიზმის“ ავტორის სიმონა დე ბოვუარის კონცეფციაში. ბოვუარი ამტკიცებს, რომ სქესი იდენტობის ასპექტითა და საფეხურებრივად, თანდათანობით მიიღწევა. ქალი კონსტრუქციას, იდეას და არა ინდივიდი, ან ქალთა გვარის წარმომადგენელი. ადამიანი არ იბადება ქალად, ამბობს ბოვუარი, იგი ხდება ქალი. (8.301)

ჩვენი მიზანი არ არის პიროვნების ფსიქო-სექსუალური განვითარების ეტაპების ანალიზი. მხოლოდ ავლნიშნავთ, რომ პიროვნების ჩამოყალიბებისა და განვითარების გზაზე არსებობს ფსოქოლოგიური განსხვავებულობები და მათი მიწერა მხოლოდ კულტურულ ზემოქმედებათა შედეგებზე არ შეიძლება.

სქესი ჩანერილია სხეულში: სხეულით და სხეულში მიმდინარეობს პიროვნების სიცოცხლე, რომელიც იმავდროულად ტრანსცენდენტულიცაა.

ტერმინი „ფსიქე“ უნდა გავიგოთ „ჰელიომორფიზური“ აზრით, როგორც ორი ადამიანური პრინციპის: ფიზიკურის და მეტაფიზიკურის შემკვრელი. ფსიქეს-(psyche) სენსორული, ნერვული და ემოციური ფესვები ერთის მხრივ ადამიანის სხეულებრივი ორგანიზმის ნაწილია, ხოლო მეორეს მხრივ სტიმულებსა და იმპულსებს აწვდის სულს, რომელიც თავის მხრივ აკონტროლებს ფსიქიკურ კომპლექსს.

სული არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს ფსიქიზმზე. ონტოლოგიურად ადამიანი სულისა და სხეულის ერთობაა და ამ ცოცხალი ერთობის შიგნით ორგანულად ეწერება პიროვნულობა თავისი ფსიქეთი. ფსიქე არის სომამიც(სხეულებრივში) და სულშიც ფსიქიკური ცხოვრება ამდიდრებს, დრამატიზმით ავსებს პიროვნების შინაგან სამყაროს; მათ შორის მართავს პიროვნების სქესობრივ ცხოვრებას.

ფსიქოლოგიური ცხოვრების ჩარჩოებში ვითარდება ადამიანური კონფლიქტები და დაძაბულობანი, ვნებები, ეროსი. როგორც ფსიქიკაში, ისე სხეულებრივ ბუნებაში ცოცხლდება სქესთა ურთიერთშეხება და ურთიერთმიზიდულობა.

მამაკაცსა და ქალს შორის ფსიქოლოგიური განსხვავებების არსებობას ვერ ვუგულვებელვყოფთ. ამ განსხვავების საფუძველი არ უნდა ვეძებოთ მხოლოდ კულტურულ ტრადიციებში, ან სხვადასხვა კულტუროლოგიურ ხედვებში.

სხეულებრივ და ფსიქოლოგიურ სექსუალობას შორის ჰარმონიზაციის პროცესში შესაძლებელია წარმოიშვას კონფლიქტები, სირთულეები. შესაძლებელია ფსიქიკური ორგანიზმის ანომალიების არსებობაც; მაგალითად, როდესაც პიროვნებას არ შეუძლია საკუთარი ფიზიკური სქესის მიღება და იგი მიმართავს ფიზიკური სექსუალობას ჩანაცვლებს ფსიქიკურ სექსუალობას.

პიროვნება არ იძლება ცალკეულ ნაწილებად არც ონტოლოგიურ, არც დროით განზომილებაში. ძვ. წ. V საუკუნის ნაშრომში „ადგილები ადამიანში“ გამოთქმულია მო-

საზრება, რომ სხეული არ შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ობიექტი. ფილოსოფის ისტორიაში არსებობს სულ მცირე სამი კონცეფცია ადამიანის სხეულებრივი ბუნების შესახებ: დუალისტური, მონისტური, პერსონალისტური. ამ უკანესკნელთა მოსაზრების საფუძველში დევს პიროვნების ქრისტიანული გაგება. პიროვნება მახასიათებლებად სახელდება ყოფიერება, ცნობიერება, თავისუფლება და პასუხისმგებლობა.

მაგრამ ამავდროულად რადგანაც არსებობს სხეულისა და პიროვნების ურთიერთმიმართება – არსებობს სქესსა და პიროვნების პრობლემა. უეჭველია, რომ პიროვნულობა არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს სექსუალობაზე, მაგრამ ასევე ცხადია, რომ სექსუალობა მოიცავს პიროვნულ მთელს, მისი განუყოფელი ნაწილია. მეუღლეობა ნიშნავს წყვილის ორივე წევრი გამოხატავს საკუთარი თავის დავინწყებას სხვაში. ამ ერთობაში ხდება „მე-ს“ გაუქმება „შენ-თვის“, საკუთარი პიროვნების მი-ძღვნა, ძღვნად მირთმევა, ჩუქება, სრულად გაცემა. ეს პროცესი ორმხრივი უნდა იყოს და მაშინ ორის ერთ არსად მყოფობა, ორი სრულყოფილი ერთობა, შექმნის ახალ მთელს.

სხეულის უახლესი ისტორია ჟან ბოდრიარის მიხედვით მისი დემარკაციის ისტორიაა. ამ ისტორიაში მოთხრობილია, თუ როგორ ახდენს ნიშნებისა და დასაზღვრათა ქსელი სხეულის დანაწევრებას იმგვარად, რომ საბოლოო ჯამში მის უარყოფამდე მიდის, როგორ ხდება მისი როგორც სტრუქტურული მასალის რეორგანიზაცია და დანაწილება ნიშნობრივი გაცვლისათვის მოსახერხებელ ერთეულებად. როგორ ხდება მისი სიმბოლური გაცვლა სექსუალობაზე, როგორც მადეტერმინირებელ ინსტანციაზე. ამ საზრისის მატარებელი სხეული, თანამედროვე გაგებით სექსუალობას დამორჩილებული, ანუ გათავისუფლებული, ერთგება პროცესში, რომელიც თავისი ფუნქციონირებით და სტრატეგიით განურჩეველია პოლიტიკური ეკონომიისაგან. (9. 193-194) საგულისხმოა ბოდრიარის მიერ სხეულის მოდელებს ანალიზი, ესაა ნეგატიური ტიპები სხეულისა, მისი რედუქციის ფორმები, რომელთა შორის ბაზისურია მანეკენი-ამ სიტყვის მრავალი მნიშვნელობით (9.216-217) რობოტის ეპოქაში დაბადებული მანეკენი, სხეულია; იგი რობოტის იდეალური მენწყვილეა. მანეკენი მთლიანად ღირებულების კანონის ძალაუფლებითაა მართული, ოღონდაც როგორც ნიშნობრივი ღირებულების წარმოების ადგილი. აქ იწარმოება არა სამუშაო ძალა, არამედ მნიშვნელობის მოდელები-არა უბრალოდ სურვილების აღმსრულებელი სექსუალური მოდელები, არამედ სექსუალობა, როგორც მოდელი.

სხეულებრივი ბუნების ფენომენოლოგიური გაგება არ ქნება სრულყოფილი თუ მას ონტოლოგიურ ხედვას არ დავამატებთ. „მე ჩემი სხეული ვარ“ სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ სხეული უბრალოდ ობიექტია, სხეულის ყოველი ნაწილი ადამიანის ნაწილიცაა და მისი ამგვარად არსებობა ადამიანის სულის არამატერიალურ არსებობასთანაა დაკავშირებული. ჩვენი სხეული, ჩვენი ხელები, თვალები სულის არსებობის გამო არსებობენ, ამბობს ჟაკ მარიტენი. (10.91)

არსებობა მხოლოდ არსის შიგნიდან არის შესაძლებელი რომ გაიხსნას. ადამიანის არსი კი სულისა და სხეულის სუბსტანციონალური ერთობით იგება, იგი საკუთარ ექსტენციონალურ ფორმას სულიდან იღებს, აქედან გამომდინარე შესაძლებელია ვილაპარაკოთ თუ რატომ იძენს სხეულის ღირებულება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სამყაროსთან, საზოგადოებასთან, ისტორიულ მდინარეებასთან მიმართებაში.

არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მეცნიერულ ტექნიკური პროგრესის მიერ შემოთავაზებული სხვადასხვა ტექნოლოგიები საბოლოო ჯამში სხვა არაფერია თუ არა ცალკეული ორგანოს ძვალ-კუნთოვან-ნერვული სისტემის ტექნიკური გაძლიერება: ცალკეულ შემთხვევებში ეს მაღალგანვითარებული მანქანების საშუალებით, მაგალითად სენსორული აპარატების (ფიგურებისა და ბგერების მოხმარების ტექნოლოგიები, აიზოდები, ვიდეო-ტელე-კინო აპარატურები), სხვა შემთხვევაში ინტელექტის გაძლიერების, ე.წ. კიბერ ტექნოლოგიების (ინფორმატიკა, კომპიუტერები) დახმარებით.

სხეული საზღვარია, სადემარკაციო ხაზია, დროით-სივრცითი დასაზღვრულობის ნიშნია. ტკივილის, ავადმყოფობის, სიკვდილის ასპარეზი.

პიროვნება აზროვნების, თავისუფლების, თვითგამორკვევის ექსისტენციონალური სიმდიდრის მფლობელია. სხეულის ნაწილები ერთმანეთთან ჰარმონიულ და იერარქიულ კავშირში არიან მათი ეს ერთობა ქმნის ცოცხალ ორგანიზმს, რომელსაც სული კრავს. ესაა ტოტალურად უნიტარული ერთობა.(unitotalita) მისთვის უპირველესი სიკეთე-სიცოცხლეა.

მეუღლეთა კავშირის ექსისტენციონალური ჭრილი გულისხმობს კავშირის ნებაყოფლობით ხასიათს, იძულება, ძალდატანება აქ გამორიცხებულია. მეუღლეთა კავშირის ექსისტენციონალური საზრისი ვლინდება იმაში, რომ არაფერი და არავინ მაიძულებს შევიდე ქორწინებით კავშირში. დეტერმინიზმი აქ არ უნდა მუშაობდეს. ქორწინებრივი კავშირი გულისხმობს, იმას, რომ პიროვნება სრულად უძღვნის თავს კავშირი მყოფ მეორე პერსონას.

ცალკეულ მორალის თეორიებში გავრცელებული მოსაზრებით ზნეობა ნების ძალაუფლების გამოვლენაა, ეთიკური ღირებულებები რეპრესიული იარაღია, რომელიც პიროვნული თავისუფლების შეზღუდვას იწვევს. ვფიქრობთ, რომ მორალი საკუთარი ვნებების მართვის ხელოვნებაა. რომ ზნეობა ადამიანში მისი მთელი მთელი რეალიზაციაა.

რას ნიშნავს მორალურად სრულყოფილი ადამიანი? ვფიქრობთ, რომ ეს იმგვარი პიროვნებაა, რომელშიც რეალიზებულია ზნეობრივ ღირებულებათა იერარქია, ის განუყოფელი მთელია, სადაც არცერთი ელემენტი არ პრევალირებს სხვაზე. ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით ქორწინებაში მყოფი წყვილი სწორედ პიროვნებათა ურღვევი კავშირის, ზნეობრივად სრულყოფილ ადამიანთა ერთობის მაგალითია.

ქრისტიანული პერსპექტივა

ქრისტიანული ეთიკის დისკურსის მიხედვით ქორწინება ერთერთი უძველესი სოციალურ ინსტიტუტია, შეიძლება ითქვას, რომ იგი პირველი ადამიანის გაჩენისთანავე გაჩნდა, ანუ უფალმა ქორწინება კაცობრიობის დაცემამდე დააწესა.

ქრისტიანული პერსპექტივიდან ქორწინების ბუნებაცა და მისი დროითი პარამეტრებიც მნიშვნელოვანია. ქორწინება წარმოადგენს ხანგრძლივ შეთანხმებას კაცსა და ქალს შორის, რაც ორმხრივ სექსუალურ უფლებებსაც გულისხმობს. ქორწინების ბიბლიურ კონცეფციაში მისი, სულ ცოტა სამი, არსობრივი ელემენტი გამოიყოფა:

1. ქორწინება დგება ბიოლოგიურ მამაკაცსა და დედაკაცს შორის. ბუნებრივი გამრავლება შესაძლებელია მხოლოდ ამ კავშირით. „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის

ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი. აკურთხა ღმერთმა ისინი და უთხრა: ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ, აავსეთ დედამინა, დაეუფლეთ მას, ეპატრონეთ ზღვაში თევზს, ცაში ფრინველს, ყოველ ცხოველს, რაც დედამინაზე დახოხავს“ დაბ. 1, 27-28.

ეს პერსპექტივა გამორიცხავს ჰომოსექსუალური ქორწინების არსებობას წმინდა მამები ამ ტიპის ქორწინებას კრძალავენ, და მას მიიჩნევენ მიუტევებელ ცოდვად „ანუ არა უწყითა, რამეთუ ცრუთა სასუფეველი ღმრთისაი ვერ დაიმკუიდრონ? ნუ სცდებით: არცა მეძავთა, არცა კერპთმსახურთა, არცა მემრუშეთა, არცა ჩუკენთა, არცა მამათმავალთა, არცა ანგაჰრთა“ 1 კორ. 6,9.

- 2. ქორწინებაში სექსუალური კავშირი მამაკაცსა და დედაკაცს შორის სახელდებულა „ერთ ხორც“ კავშირად. სამოთხიდან გამოდევნის შემდეგ „შეიცნო ადამმა ევა, თავისი დედაკაცი, დაორსულდა ევა და შვა კაენი“. დაბ. 4,1. მოციქული პავლე კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში საუბრობს ქორწინებაში მამაკაცისა და დედაკაცის მიერ სხეულის ფლობაზე „ხოლო სიძვისათვის, კაცად-კაცადსა თვისი ცოლი ესვინ, და თვითეულსა თვისი ქმარი ესვინ. ცოლსა ქმარი იგი თანანადებსა პატივსა მისცემდინ, ეგრეცა ცოლი-ქმარსა. ცოლი თვისი ხორცსა ზედა არა უფალ არს, არამედ ქმარი; ეგრეთცა და ქმარცა თვისთა ხორცთა ზედა არა უფალ არს, არამედ ცოლი“. 7.2-4 მიუხედავად იმისა, რომ ქორწინება შეიცავს სექსუალურ უფლებებს, ის არაა სექსით შეზღუდული. ორი ადამიანის ქორწინებაში მყოფობა არის ერთობა. “. . . იყვნენ ორივენი ერთ ხორც“. 1 კორ. 6,16, ანუ კავშირი, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე სექსუალური. „ ვითარმედ არღა არიან ორ, არამედ ერთ ხორც...“ მათ.19,6. წმინდა წერილში ორი ადამიანის ქორწინებაში ყოფნა დაკავშირებულია კონკრეტულ აქტებთან: ბიბლიაში ვკითხულობთ, რომ ეს ურთიერთობა გულისხმობს გამრავლებას „ . . .ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ, აავსეთ დედამინა“ დაბ.1, 28 გაერთიანებას/მინებებს „ამისთვის დაუტეოს კაცმან მამაი თვისი და დედაი თვისი და შეეყოს ცოლსა თვისსა, და იყვნენ ორივე იგი ერთ ხორც“. დაბ. 2, 24 და გახარებას „ კურთხეულ იყოს შენი წყარო და იხარებდე შენი სიყმაწვილის ცოლთან. მმოყვარულ შველთან და ტურფა ქურციკთან, დაგატკბოს მისმა გულ-მკერდმა ყოველ დროს, გაბრუვდი მუდამ მისი სიყვარულით;“ იგავ.5, 18-19.

- 3. ქორწინება არის აღქმა ღვთის წინაშე. ესაა ორმხრივი ვალდებულება ღვთის წინაშე. მათ. 9.6) ქორწინება არის ხანგრძლივი შეთანხმება „...ან უკუე რომელნი იგი ღმერთმან შეაუღლნა, კაცი ნუ განაშორებს“ მათ. 19.6 “ნუ განემორებით ურთიერთას“ 1 კორ. 7,5, მიმართავს პავლე მოციქული ქორწინებაში მყოფთ; „ვიდრე სიკვდილი არ დაგვაშორებს“ ეს საკრალური ფრაზა ქორწინების საიდუმლოს აღსრულებისას ინარმოითქმება. მასში გახსნილია ქრისტიანული ხედვა ქორწინების ხანგრძლივობაზე. ორი ადამიანი დებს აღქმას უფლის წინაშე, რომ მთელი სიცოცხლის მანძილზე მათი ქორწინებრივი კავშირი იქნება ურღვევი. მათ. 22.30

ქრისტიანულ დისკურსში ახალი აღთქმის შვიდი საიდუმლოთაგან ერთიერთი ქორწინებაა. საიდუმლოებანი შეიძლება დანახულ იქნეს როგორც ადამიანური ცხოვრების გზაზე

პიროვნებად ჩამოყალიბების საშუალება, გზა რომელიც ადამიანში პიროვნებას აღვიძებს ბნეობრივი ღირებულებების აღიარებისა და რეალიზაციისათვის მზაობის წინაპირობა.

ქორწინებითი კავშირი პიროვნებას მოიცავს სრულად და არა მის ერთ, მაგალითად, ფიზიკურ ნაწილს. თუ ქალსა და მამაკაცს კავშირი სრულ-ყოფილია: სრულად მყოფია, იგი მოიცავს სხეულს, სულს, ფსიქეს, თუ ერთიერთი ამ კომპონენტთაგანი არ მყოფობს, კავშირი არაა სრულყოფილი და ობიექტურად მცდარია, რადგანაც სხეული ამ შემთხვევაში მოაზრებული იქნება არა როგორც კომპონენტი-სხეული, არამედ როგორც სამივე კომპონენტის ერთში ჩამნაცვლებელი ყოვლისმომცველი რამ. უფალმა მამაკაცად და ქალად შექნა ადამიანი. ამ აქტით მათ თანაბრად მიანიჭა პერსონული იდენტობა. ეს გულისხმობს იმას, რომ თვითოეულმა უნდა გააცნობიეროს და მიიღოს საკუთარი სექსუალური იდენტობაც. ქორწინებით კავშირში სექსუალობა ურთიერთავსებადობით ხასიათდება, იგი მოიცავს მთლიან ადამიანურ არსებას. როგორც წესი ურთიერთავსებადი ერთობა სრულად რეალიზდება ქორწინებაში, ანუ ფიზიკურ, ფსიქიკურ და სულიერ კავშირში. მეუღლეობა უპირობოდ გულისხმობს ურთიერთპასუხისმგებლობის ურღვეობას და სიმტკიცეს, რადგანაც იგი დაკავშირებულია მომავალი თაობის აღზრდისათვის აუცილებელი პირობების შექმნასთან. სექსუალური ცხოვრების თანმდევნი ფენომენი მუდამ უნდა იყოს პასუხისმგებლობის გრძობა. მაგრამ ეს ფენომენი ქორწინებაში იძენს განსაკუთრებულ დატვირთვასა და მნიშვნელობას. მორწმუნე წყვილისთვის აქტი, რომელსაც ახალი სიცოცხლის დაბადება მოსდევს, განსაკუთრებული მნიშვნელობითაა დატვირთული, რადგანაც იგი დაკავშირებულია შემოქმედი-ღმერთის განსაკუთრებულ აქტივობასთან. ნებისმიერი პიროვნების დასაბამი უფლის შემოქმედებითი აქტივობაა ნიშნადებული, არცერთი ადამიანი შემთხვევის წყალობით არ იშვება, ადამიანის დაბადება ყოველთვის უფლის შემოქმედებითი სიყვარულით არის განათებული. რწმენისა და გონების ამ ფუნდამენტური ჭეშმარიტებიდან გამომდინარეობს, რომ შვილიერების უნარი ადამიანის სექსუალობაში მისი სიღრმისეული საზრისითაა ჩანერილი და იგი უფალის შემოქმედებით უნართანაა წილნაყარი. წყვილი-ქალი და მამაკაცი, არც არბიტრი და არც ბატონი რაა, მხოლოდ მათ ნებაზე არაა დამოკიდებული ბავშვის ყოფნა-არ ყოფნის, დაბადება-არდაბადების საკითხი. წყვილი უფლის შემოქმედებითი გადანაცვტილებების თანამონაწილეა და ამდენადს თანა-შემოქმედობითობა მათი უზენაესი დავალებაა, უდიდესი მისია ამ ქვეყნად, და არა ოდენ ცალკეული ქალისა და კაცის კაპრიზი, ან ახირება. იოანე პავლე მეორე წერს, რომ ადამიანის მამად და დედად გარდა-ქცევაში თავად ღმერთი მყოფობს, მაგრამ სრულიად განსხვავებული სახით, ვიდრე ეს ხდება „დედამინაზე“ სხვა სახეობათა გამრავლების დროს. (11.561-64) მხოლოდ ღმერთიდან შეიძლება იშვას „ის „ხატობა და მსგავსება“, რომელიც ადამიანისათვის მახასიათებელია, ისე როგორც ეს შესაქმემი მოხდა. დაბადება-შესაქმეს გაგრძელებაა.

ამგვარად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ის ძირითადი პრინციპები რომელთაც ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით უნდა დაემყაროს ქორწინება არის: ჭეშმარიტი სიყვარულის პრინციპი, ურთიერთავსებადობის პრინციპი, საკუთარი თავის მიძღვნის პრინციპი, პასუხისმგებლობის, გულწრფელობის პრინციპი, პიროვნული ღირსება, პატიოსნებისა და სინამდის, ერთგულების პრინციპი. ყველა ეს პრინციპი ფაქტიურად ერთმანეთისგან გამომდინარეობს და ერთმანეთს ეფუძნება.

განოყენებული ლიტერატურა:

4. ბიბლია. თბ; 1989
5. ახალი აღთქმა. თბ; 2003
6. ნორმან გეიზლერი. ქრისტიანული ეთიკა. თბ..2003
7. S. Freud. Three . Yale. Un-ty press.1968
8. AA. Kardiner. Sex and Morality. N.Y.1954
9. W.H. Masters V.E. Jonson. Human Sexual Response. N.Y. 1966
10. H. Marcuse. Eros and Civilization. 2nd edition. London: Routledge, 1987
11. Simone de Beauvoir. The , Random House: 2009
12. Ж. Бодриар. Символический обмен и смерть. М.2000
13. Jacques . Person and the Common Good. University of Notre Dame Press. 1973
14. Pope John Paul II. The ; Human Love in the Divine Plan, Pauline Books and Media, 1997

Anastasia Zakariadze

"Until Death Separates Us" - Ethical Dimention of Marrage

summary

In the article we attempt to contemplate a problem of marriage in connection with personal integration. it would nesserely include issues of corporality, personal relationship, personal freedom, personal identity, sexuality and charity viewed from the ethical angle. Our perspective would be limited with objective and enduring paradigm of human life, but still keep its value besides cultural changies and various ideological influences.

.The main principles of Christian ethics include: principle of responsibility, true love, conjugal fidelity, the vocation to body-soul chastity, the integrality of the gift of self and the gift of a child. How may the Two combine the One and still remain their personality, personal identity, is a great mystery of Christian Ethics. The Orthodox Church understands marriage as a holy mystery, sacrament; the union of two human persons, one male and the female, as a sign of the love of Christ for the Church, fulfilled in the Kingdom of God.

In our report we aim to synthesize Christian anthropology and apply it to the Christian vocations of marriage; to examine and find out the philosophical foundation on which Christianity built its theology of the body; to apply Christian anthropology to a range of questions such as bioethics, sexual morality, gender issues, etc. to show how the principles of Christian ethics reveal themselves in the institute of marriage.

For consideration in due historical frameworks two cultural discourses should be considered: first, the most famous hedonical discourse and the second-christian onto-anthropological.

By creating the human being man and woman, God gives personal dignity equally to the one and the other. Each of them, man and woman, should acknowledge and accept his sexual identity.

Each of the two sexes is an image of the power and tenderness of God, with equal dignity though in a different way. The union of man and woman in marriage is a way of imitating in the flesh the Creator's generosity and fecundity. All human generations proceed from the following union: "Therefore a man leaves his father and his mother and cleaves to his wife, and they become one flesh."

Christ is the model of chastity. Every baptized person is called to lead a chaste life, each according to his particular state of life. Chastity means the integration of sexuality within the person. It includes an apprenticeship in self-mastery. Love is the fundamental and innate vocation of every human being. The covenant which spouses have freely entered into entails faithful love. It imposes on them the obligation to keep their marriage indissoluble.

ვალერიან რამიშვილი

ქორწინება – ზნეობრივი, თუ იურიდიული ფენომენი?!

თანამედროვე ქართული საზოგადოების აქტუალური საკითხია ქორწინების, ოჯახის სიმტკიცის, დემოგრაფიის და ოჯახური ძალადობის პრობლემა. ქორწინება და ოჯახი მიჩნეულია საზოგადოების მორალურ და სოციალურ ქვაკუთხედად. ქორწინების ინსტიტუტის შენარჩუნება და განმტკიცება ერთერთი მნიშვნელოვანი სოციალური და ზნეობრივი პრობლემაა. დღეს გავრცელებულია ქორწინების მრავალი ფორმა და ქორწინების ლეგიტიმაციის მრავალი ფორმა. ეს აუცილებელს ხდის მათ შედარებას და ქორწინების ფენომენის ახლებურ გააზრებას. რა უპირატესობა აქვს ქორწინების ქრისტიანულ ლეგიტიმაციას და შველის თუ არა საეკლესიო ქორწინება როგორც ლეგიტიმაციის უფრო მაღალი დონე, ქორწინების შენარჩუნებას, მისი სინმინდის დაცვას და იცავს ოჯახს ძალადობის, განქორწინებისა და სხვა სირთულეებისაგან. ქართულ საზოგადოება დგას თავისებური არჩევანის წინაშე, რადგან ერთმანეთს უპირისპირდება ქორწინების ინსტიტუტის ორი გაგება: ქორწინება როგორც კონტრაქტი და ქორწინება როგორც საკრალური აქტი. როგორ უნდა მოხდეს მათი შეთანხმება. ქორწინება არის რელიგიური და საერო, ზნეობრივი და სამართლობრივი მოვლენა. მაგრამ რა არის ქორწინება უპირველესად სამართლობრივი თუ ზნეობრივი ინსტიტუტი? რას უნდა ემყარებოდეს ქორწინება – სიყვარულს თუ შეთანხმებას? არის კი ქორწინების ინსტიტუტის ცვლილება ქორწინების ინსტიტუტი კრიზისი? ქორწინების ინსტიტუტის რომელი გაგება დომინირებს თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში?

ქორწინება როგორც ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობის სახე არის ზნეობრივი, რელიგიური, სამართლობრივი თუ ბიოლოგიური აუცილებლობა? აქედან გამომდინარე განსხვავდება ქორწინების მიზანი, ფორმები და ლეგიტიმაციის ხერხები, რომლებიც ქორწინების ინსტიტუტში განსხვავებული ასპექტების დომინირებას უსვამენ ხაზს. ოჯახი არის ბიოლოგიური, ზნეობრივი, სოციალური, ეკონომიკური მთლიანობა. ქორწინება არის ბიოლოგიური, სოციალური, ეკონომიკური, ზნეობრივი ვალდებულებითი ურთიერთობა. ქორწინება არის სიყვარულიც და მოვალეობაც, პასუხისმგებლობაც და ვალდებულებაც. ამიტომ ოჯახი ვლინდება როგორც ზნეობრივი ისე სამართლობრივი ფენომენი და აუცილებელია ორივე ასპექტის და მათი მიმართების გათვალისწინება ქორწინების ინსტიტუტის გაგებისათვის. დღეს ადამიანების დაქორწინების მოტივებში მთავარია არა იმდენად ეკონომიკური ან სოციალური, რამდენადაც ზნეობრივი და იურიდიული ასპექტების თანაფარდობა. ქალისა და მამაკაცისათვის ქორწინებაში შესვლისათვის რა არის უფრო მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელი იურიდიული თუ ზნეობრივი მოტივები? ეს არის საკითხი იმის შესახებ თუ რას უნდა ემყარებოდეს ქორწინება – სიყვარულს თუ შეთანხმებას, ქორწინება არის უპირველესად ზნეობრივი აქტი და ზნეობრივი ფენომენი,

რომლის მიზანია ადამიანის წარმართვა სიკეთისა და ზნეობის გზით, ადამიანის გავითილშობილება და ხსნისკენ წარმართვა, თუ ქორწინება არის საქმიანი ურთიერთობის ერთერთი სახე? ქორწინების განსხვავებული ფორმები ლეგიტიმირებულია განსხვავებული წყაროების მიერ, რაც მიუთითებს ქორწინების ინსტიტუტის მიზნებისა და ბუნების განსხვავებულ გაგებაზე. ფაქტიური ქორწინება ლეგიტიმირებულია საზოგადოების მიერ, ლეგალური ქორწინება ლეგიტიმირებულია სახელმწიფოს მიერ, საეკლესიო ქორწინება ლეგიტიმირებულია ეკლესიის მიერ.

სეკულარულ-ათეისტური სსრკ-ში ქორწინება ინარჩუნებდა სეკულარული ფორმით ქორწინების ქრისტიანული გაგების ნიშნებს. ქორწინება განიხილებოდა ძირითადად როგორც სამოქალაქო-იურიდიული და შემდგომ ზნეობრივი ფენომენი. მაგრამ განსხვავებული იყო ოჯახის დანიშნულება და მიზანი. ოჯახი იყო საზოგადოების უჭრედი და ამ უჭრედის სიმყარე და კეთილდღეობა იყო სოციალისტური საზოგადოების სიმტკიცისა და კეთილდღეობის საფუძველი. ქორწინების თავისუფალი და ნებაყოფილობით ხასიათი განაპირობებდა მის ზნეობრივ ხასიათს. ქორწინების შემდეგ წარმოშობილი მოვალეობები განმტკიცებული იყო სამართლობრივად. ოჯახს როგორც საზოგადოების უჭრედს ქონდა თავისი მიზანი- ეს იყო ახალი ადამიანის ზნეობრივი აღზრდა, როგორც ახალი საზოგადოების, კომუნისტური მშენებლისა. სრულიად განსხვავებულია ქორწინებისა და ოჯახის მიზნის ქრისტიანული გაგება. დღეს სეკულარულ ქორწინებას უბრუნდება რელიგიურ-მეტაფიზიკური საზრისი. ეს აამღლებს ქორწინების ავტორიტეტს, მეუღლეების ზნეობრივი მოვალეობის განცდას.

ქართულ საზოგადოებაში, რომელიც გამოვიდა კომუნისტური სეკულარიზმისა და ათეიზმის პერიოდიდან, ადგილი აქვს რელიგიური ცხოვრების აღორძინებას. მოახდინა თუ არა ამან გავლენა ქორწინების ინსტიტუტის ხასიათზე? თანამედროვე საზოგადოებაში უმთავრესია ეთიკური და იურიდიული მხარეების გათვალისწინება. შეიძლება თუ არა რელიგიური იყოს მათი გამაერთიანებელი საფუძველი? დღეს თანდათან უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება ქორწინების იურიდიულ მხარეს, ანუ ქორწინება განიხილება უპირველესად როგორც იურიდიული ფენომენი და ადამიანი მიმართავს იურისტს ქორწინებაში წარმოშობილი პრობლემების გადასაჭრელად და არა ეთიკურ თუ რელიგიურ ავტორიტეტებს. მოხდა ქორწინების ფენომენის სეკულარიზაცია. ქორწინება გადის რელიგიური მონესრიგების სფეროს გარეთ. სეკულარიზაციამ მას დაუკარგა ზნეობრივ-მეტაფიზიკური საზრისი. ამით შესუსტდა მოწინება და პატივისცემა ქორწინების როგორც ზნეობრივ-მეტაფიზიკური მოვლენის მიმართ. მეუღლის როგორც ღმერთის წინაშე რჩეულის, რომლის წინაშე იკისრე პასუხისმგებლობა ღმერთის წინაშე. ეთიკური ასპექტმა უნდა შეითავსოს რელიგიური თვალსაზრისი, საკითხი იმაში მდგომარეობს თუ რამდენად შეიძლება ეთიკური შეითავსოს და წარმოადგინოს და განახორციელოს ჩაანაცვლოს რელიგიური თვალსაზრისი და პოზიცია ქორწინებაში. ეთიკური და იურიდიული ასპექტების თანაფარდობა არის ეკლესიის და სახელმწიფოს ავტორიტეტების თანაფარდობის მაჩვენებელი ქორწინებაში, რაც თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაში დაფიქსირებულია კონკორდატში და საქართველოს სამოქალაქო კოდექსში. ქორწინება არის სიყვარულიც და მოვალეობაც, ვალდებულებაც ამიტომ აუცილებელია ორივე ასპექტის გათვალისწინება ქორწინების ინსტიტუტის გაგებისათვის. მიუხედავად ამისა საზოგადოებაში პირიქით მეტი მნიშვნელობა ენიჭება ეთიკური ასპექტების მნიშვნელო-

ბას, რაც ქორწინების ქრისტიანული გაგების უპირიტესობის მაჩვენებელია. როგორც ვხედავთ სახელმწიფო ქორწინებას განიხილავს უპირველესად როგორც სამოქალაქო ინსტიტუტს და ეთანხმება ქრისტიანული წესით შექმნილ ოჯახს, როგორც ქორწინების განსაკუთრებული ფორმას, რომელიც უნდა შესაბამისობაში იყოს სამოქალაქო კანონმდებლობასთან.

საქართველოს სამოქალაქო კოდექსის მიხედვით: დაქორწინებისათვის აუცილებელია:

ა. საქორწინო ასაკი;

ბ. დასაქორწინებელ პირთა თანხმობა

არ არის დაფიქსირებული, რომ სახელმწიფო აღიარებს როგორც კანონიერს საეკლესიო ქორწინებას. ასევე ხაზგასმულია ქორწინების იურიდიული რეგისტრაციის მნიშვნელობა როგორც მეუღლეთა უფლებებისა და მოვალეობების წარმოშობის საფუძველის. სამოქალაქო კოდექსი კრძალავს დისკრიმინაციას ქორწინებაში.

მუხლი 1153. დისკრიმინაციის აკრძალვა

დაქორწინებისას და საოჯახო ურთიერთობებში არ დაიშვება უფლებათა პირდაპირი ან არაპირდაპირი შეზღუდვა, პირდაპირი ან არაპირდაპირი უპირატესობის მინიჭება წარმოშობის, სოციალური და ქონებრივი მდგომარეობის, რასობრივი და ეროვნული კუთვნილების, სქესის, განათლების, ენის, რელიგიისადმი დამოკიდებულების, საქმიანობის სახეობისა და ხასიათის, საცხოვრებელი ადგილისა და სხვა გარემოებათა

ამ შემთხვევაში ეკლესია არ კრძალავს მაგრამ არც მიესალმება ქორწინებას განსხვავებულ რელიგიათა შორის, თავის მრევლს მოსთხოვს რომ მეორე ნახევარმა მიიღოს მართმადიდებლობა აქ არის განსხვავებული მიდგომა ქორწინებისადმი.

საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი მუხლი 1151. ქორწინების რეგისტრაციის მნიშვნელობა

მეუღლეთა უფლება-მოვალეობებს წარმოშობს მხოლოდ საქართველოს კანონმდებლობით დადგენილი წესით რეგისტრირებული ქორწინება. სახელმწიფო მოქალაქეებს მოუწოდებს დადოს საქორწინო ხელშეკრულება როგორც მათი ქონებრივი უფლებებისა და მოვალეობის განსაზღვრის საფუძველი საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი მუხლი 1172. მეუღლეებს შეუძლიათ დადონ საქორწინო ხელშეკრულება, რომლითაც განისაზღვრება მათი ქონებრივი უფლებები და მოვალეობები როგორც ქორწინების განმავლობაში, ისე განქორწინებისას. როგორც ვხედავთ საქორწინო ხელშეკრულების ძირითადი საკითხია ქონებრივი უფლებებისა და მოვალეობების განსაზღვრა. როგორც ვხედავთ სახელმწიფო ქორწინებას განიხილავს უპირველესად როგორც სამოქალაქო ინსტიტუტს და ეთანხმება ქრისტიანული წესით შექმნილ ოჯახს, როგორც ქორწინების განსაკუთრებული ფორმას, რომელიც უნდა შესაბამისობაში იყოს სამოქალაქო კანონმდებლობასთან. თუმცა კონკორდატში სახელმწიფოს პოზიცია უფრო შერბილებულია. კონკორდატის მუხლი 3: „სახელმწიფო აღიარებს ეკლესიის მიერ შესრულებულ ჯვრისწერას კანონმდებლობით დადგენილი წესით. სამართლებრივ ურთიერთობებში გამოიყენება ქორწინების სახელმწიფო რეგისტრაციის მონაცემები“. „ეკლესიამ უნდა დაიცვას საქართველოს სამოქალაქო კოდექსის მიერ დადგენილი მოთხოვნების ქორ-

წინების რეგისტრაციისას“. საქართველოს კანონმდებლობით ეკლესია აღიარებს სახელმწიფოს მიერ დარეგისტრირებულ ქორწინებას და სახელმწიფო აღიარებს ეკლესიის მიერ კურთხეულ ქორწინებას. მაგალითად რუმინეთში ერთნაირი სავალდებულო ძალას ფლობს როგორც საეკლესიო ისე სამოქალაქო ქორწინება. ასევე ჩეხეთში ქორწინების ორივე სახე ერთნაირი მნიშვნელობის მქონეა სახელმწიფოსათვის. საეკლესიო ქორწინება სავალდებულოდ არის მიჩნეული პოლონეთში, ავსტრიაში, დანიაში, ფინეთში, ნორვეგიასა და პერუში.

ქორწინების როგორც რელიგიური, მწიგნობრივი, სამართლობრივი მოვლენისა გაგება მიუთითებს ქორწინების ბუნების გრადაციას. ქრისტიანობის აზრით ქორწინება არ არის მხოლოდ მწიგნობრივი, არამედ რელიგიურ-მწიგნობრივი ფენომენი და შემდეგ სოციალური, ეკონომიკური და ასე შემდეგ. ეს პრინციპულად მნიშვნელოვანი დაზუსტებაა. დღეს ხდება ამ სეკულარული ქორწინების ფორმისათვის რელიგიურ-მეტაფიზიკური საზრისის დაბრუნება. ეს აამღლებს ქორწინების ავტორიტეტს, მეუღლეების მწიგნობრივი მოვალეობის განცდას და არა მარტო იურიდიული პასუხისმგებლობის გაცნობიერებას, რომელიც უპირველესად გამოიხატება ფინანსური ვალდებულების სახით. ქრისტიანობა უპირველესად ხაზს უსვამს ქორწინების რელიგიურ-მწიგნობრივ ხასიათს. ქორწინება არის ერთ სულ და ერთ ხორც ქმნა. ამდენად წყვილი არის განუმეორებელი და სულიერი და ფიზიკური ერთობა, რაც არის საფუძველი ეკონომიკური და სოციალური ერთობისა. ოჯახი არის ასეთი ქმნილი ერთობა. ამგვარად გაგებულ ოჯახს საფუძვლად უდევს ქრისტიანული ქორწინება.

ეკლესია ქორწინებაში ხედავს წმინდა კავშირს, ამდენად მისთვის ყოველი ქორწინება არის განუმეორებელი. ეკლესია აღიარებს პირის მიერ სამჯერ ქორწინების შესაძლებლობას, მაგრამ მათ მიიჩნევს ნაკლები სინამდის მქონეს, ვიდრე პირველ ქორწინებას. ამიტომ ქრისტიანობა მიიჩნევს, რომ ქორწინება არის საბედო, რაც დადგენილია შენთვის ღმერთის მიერ. ქორწინების ერთგულება არის ღმერთის განგების ერთგულება. ქართული საზოგადოება ქორწინებას განიხილავს უპირველესად როგორც ეთიკურ და მამასადაძე რელიგიურ ფენომენს და ეთიკური სანყისი მიაჩნია უპირატესად ქორწინების საფუძვლად მისი შენარჩუნებისა და ოჯახური ძალადობისაგან თავისუფალი ურთიერთობის არსებობისათვის. ქრისტიანობისათვის ქორწინება არის უპირველესად მწიგნობრივი აქტი და მწიგნობრივი ფენომენი, რომლის მიზანია ადამიანის წარმართვა სიკეთისა და მწიგნობის გზით, ადამიანის გაკეთილშობილება და ხსნისკენ წარმართვა.

რელიგიისათვის ეკონომიკური და სოციალური პრობლემები იწვევს ოჯახის საფუძვლების ეროზიას და იწვევს ძალადობას. ოჯახური ძალადობის უპირველესი მიზეზი არის ეკონომიკური და სოციალური პრობლემები, რომლებსაც შეუძლია გამოიწვიოს კონფლიქტი და ძალადობა. ოჯახი რომელიც ეფუძნება ქრისტიანულ და მორალურ ერთობას უფრო მდგრადი და ურთიერთ პასუხისმგებლობით არის აღვსილი, ვიდრე იურიდიული საფუძველზე აგებული ოჯახი. რელიგია ქორწინების ინსტიტუტის გადარჩენის საფუძველს ხედავს მწიგნობრივი ასპექტის გაძლიერებაში, რაც გულისხმობს სიყვარულის საფუძველზე წარმოშობილ მწიგნობრივ ურთიერთმოვალეობებს და არა საქორწინო კონტრაქტით გათვალისწინებულ იურიდიულ და ფინანსურ ვალდებულებებს. განქორწინება არის უპირველესად არა ფინანსური და არამედ მწიგნობრივი და სულიერი დარტყმა.

რელიგია მიიჩნევს, რომ თუ ქორწინება როგორც ზნეობრივი ინსტიტუტი მკვდარია უმჯობესია მისი დარღვევა, ვიდრე მისი არსებობის გაგრძელება. რადგან ეს კიდევ უფრო აბრკოლებს ქორწინების ზნეობრივ მისიას –ადამიანები წარმართოს სიკეთის, სიმშინდის, ხსნისა და ღმერთის გზით.

რეალიზმი და იდეალიზმი ქორწინების თეორიაში რა არის ქორწინება ორი განსხვავებული სქესის ადამიანის ურთიერთობის წესი თუ იგი არის ორი ადამიანის ურთიერთობა. რა არის ქორწინების და ოჯახის შექმნის მიზანი? რეალიზმი მიიჩნევს, რომ ქორწინების მიზანია ბავშვის გაჩენა. ოჯახის დანიშნულებაა ადამიანის მოდგმის გამრავლება. ადამიანის ბიოლოგიური ვალის მოხდა წინაპრებისა და შთამომავლობის წინაშე. იდეალიზმი მიიჩნევს, რომ ქორწინების მიზანია ადამიანის თვითგამოვლენა, თვითშემეცნება და სიკეთის სამსახური. უკვე ანტიკურობაში ოჯახის მიზანი იყო გვარის გაგრძელება. *Matrimonium*, ანუ *matris munus*, ქორწინების არსებას ხედავდნენ დედობაში. ბავშვებში ხედავდნენ გვარის გაგრძელებას და ქორწინების მთავარ მიზანს. დემოსთენეს მიხედვით: ჰეტერები გვყავს სხეულებრივი სიამოვნებისათვის, ხოლო მეუღლეები რათა გვყავდეს კანონიერი შვილები, როგორც კერიის დამცველები. პლატონი „კანონებში“ ამბობს, რომ იგი ქორწინებაში ხედავს ადამიანის ბრძოლას არსებობის გაგრძელებისათვის მისი სიკვდილის შემდეგაც. სიცოცხლის ჩირაღდანი უნდა გადაეცეს ხელიდან ხელში ერთი თაობიდან მეორეს. საუკუნეების შემდეგ ბიზანტიელი კანონმდებელი იუსტინიანე წერდა, რომ „ქორწინებას ხელოვნურად შემოყავს უკვდავება ადამიანთა მოდგმაში. ბავშვების დაბადებით ხდება თაობის განახლება“. ანტიკურობაში ქორწინება იყო არა მარტო სიყვარული გამოვლენა, არამედ იყო ადამიანის მოვალეობაც. რადგან ქორწინების მიზანია ბავშვების გაჩენა, ბავშვები კი საჭიროა სამშობლოს დასაცავად, ამიტომ ქორწინება არის არა ადამიანის თავისუფალი გადაწყვეტილების საქმე, არამედ რელიგიური და მოქალაქეობრივი მოვალეობა. ამ მოვალეობის დარღვევა კანონით ისჯებოდა. მისი ცნობილი მაგალითია რომის კანონი *lex Julia et Papia Poppea*. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით ქორწინებას აქვს ერთადერთი მიზეზი – ბავშვების გაჩენა და სადაც არ არის მისწრაფება ბავშვების გაჩენისა, იქ არ არის ოჯახი. ასევე თომა აქვინელი წერდა, რომ ქორწინებაში უმნიშვნელოვანესია ბავშვები. (*Proles est essentialissimum in matrimonio*). რეალისტური თეორიის საინტერესო მაგალითი მოცემულია შოპენჰაუერის „სექსუალური სიყვარულის მეტაფიზიკაში“. მისი აზრით, სექსუალურ სიყვარული არის ბრძოლა არეობისათვის, რომელსაც აწარმოებს არა ინდივიდი, არამედ გვარი. ინდივიდი მოვალეა გვარის ინტერესებისათვის დათმოს საკუთარი და ინტერესი. ეს არის ტრაგიკული სიყვარულში. ქორწინებაში მეუღლეთა ერთგულებაც კი ემსახურება ბავშვის გაჩენის მიზანს. ყველა დანარჩენი მიზანი, რაც ოჯახს ახასიათებს მეორეხარისხოვანი და დამატებითია ოჯახის მთავარ მიზანთან – ბავშვის გაჩენასთან მიმართებაში.

ქორწინების იდეალისტური თეორიის მიხედვით, სექსუალური სიყვარულისა და ქორწინების მიზეზია არა თვითგადარჩენის ინსტიქტი, არამედ მისწრაფება განვითარებისაკენ, ყოფიერების სისრულისაკენ. ეს ორი მისწრაფება უპირისპირდებიან ერთმანეთს. არსებობისათვის ბრძოლაში წარმატებას აღწევენ არა სრულყოფილი ინდივიდები, არამედ გარემოსთან უფრო ადაპტირებულები, ნაკლებ განვითარებულებს გამრავლების და გვარის არსებობის გაგრძელების უკეთესი უნარი აქვთ. უკვე ბიბლიაში ჩვენ ვხედავთ

ქორწინების მიზანს როგორც მისწრაფებას განვითარებისაკენ, ყოფიერების სისრული-საკენ. აქ ადამიანსათვის მეუღლის შექმნა ახსნილია ადამის მისწრაფებით იყოს სრული ადამიანი. (პლატონის ანდროგენი). ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში ქორწინების რეალისტური თეორია გაბატონდა დასავლეთში, ხოლო იდეალისტური თეორია გაბატონდა აღმოსავლეთში. იოანე ოქროპირის მიხედვით, „ის ვინც არ არის დაკავშირებული ქორწინების კავშირით, იგი არ წარმოადგენს მთლიანს, არამედ მხოლოდ ნახევარს. დედაკაცი და მამაკაცი არის არა ორი, არამედ ერთი ადამიანი. იდეალისტური პოზიციის დამცველები იყვნენ გერმანული იდეალიზმის წარმომდგენლები. მაგალითად, ფიხტე წერდა: ქორწინება არის სრული შერწყმა ერთ ყოფიერებაში განსხვავებული სქესის ადამიანებისა“. მაგალითად კანტი ემხრობოდა ე.წ. Copula-theoria-ს, რომლის მიხედვით, ქორწინების მთავარი მიზანია ახალი თაობის გაჩენა. ეს არის გვარეობითი მიმართება. ჰეგელი კი წერს, რომ ქორწინება არის ორი პიროვნების სუბსტანციალური შერწყმა ერთ პიროვნებაში. ეს სუბსტანციალური ერთობა არის საფუძველი ქორწინების ინსტიტუტიდან გამომდინარე მორალური და სამართლობრივი შედეგების საფუძველი.

ქორწინების შესახებ საეკლესიო მოძღვრების საფუძველია ბიბლია არ ამბობს, რომ ქორწინების ინსტიტუტი არ წარმოშობილა როგორც სახელმწიფოს ანდა ეკლესიის მიერ დადგენილი ინსტიტუტი. არც სახელმწიფო და არც ეკლესია არ არის ქორწინების წყარო, პირიქით ქორწინება არის სახელმწიფოსა და ეკლესიის წყარო. იგი წინ უსწრებს მათ. იგი დაწესებული იქნა უკვე სამოთხეში და უშუალოდ ღმერთის მიერ. ადამის ქორწინება დამოუკიდებელია ყოველგვარი ამქვეყნიური ხელისუფლებისაგან და თვით მშობელთა ხელისუფლებისაგან (ყოფ. 2, 24, მათე 19, 6). ამრიგად პირველი ქორწინება განხორციელდა „ღვთის წყალობით“. იოანე ოქროპირის აზრით, ოჯახი არის ეკლესიის პირველი ფორმა და „პატარა ეკლესია“. ოჯახი არის სახელმწიფოს, როგორც ძალაუფლების ინსტიტუციონალიზაციის საწყისი, რადგან ადამიანის ადამიანზე ყოველგვარი ფორმის ბატონობის საფუძველი მოცემულია ღმერთის სიტყვებში ქმრის ბატონობისა ცოლზე: „და იბატონებს შენზე“ (ყოფ. 3, 16). ოჯახი არის მცირე ეკლესია და მცირე სახელმწიფო. ამიტომ ეკლესიის დამოკიდებულება ქორწინების მიმართ იღებდა აღიარებისა და დადასტურების სახეს. საქორწინო ზეიმში მონაწილეობა არის საზოგადოების მიერ ქორწინების აღიარების გამოხატულება. ასევე ეკლესიის წარმომადგენლის დასწრება არის დიდი ეკლესიის მიერ ახლად შექმნილი ოჯახის როგორც მცირე ეკლესიის აღიარება. მაგრამ ასევე სახარებაში ნათქვამია: რასაც თქვენ შეკრავთ მარად შეკრული დარჩება“.

ქორწინება არის პირველადი ადამიანური ერთობა და ისეთივე ბუნებრივია როგორც თვითონ ადამიანის ბუნება. ქალი და მამაკაცი შექმნილია როგორც ერთი, რადგან ადამიანის გვარში ისინი ქმნიან ერთს. იგი შემკობილია მადლით. რაც ქორწინებას ანიჭებს შინაგან ენერგიას და მისწრაფებას ზნეობრივი სრულყოფილებისაკენ. აღმოსავლური მართმადიდებლობისათვის ქორწინება არასოდეს არ იყო იურიდიული ხელშეკრულება. მართმადიდებლობისათვის ქორწინება არის წმინდა და მარადიული კავშირი ქალსა და მამაკაცს შორის. მისი მიზანია მონანიება და ადამიანური ბუნების კეთილშობილებისაკენ წარმართვა. ამისათვის ოჯახს მიეცემა მადლი, რომელიც არ არის ადამიანის თავისუფალი ნების უარყოფა.

მართმადიდებლობას თვლიან უფრო ოპტიმისტურ მიმდინარეობად ვიდრე დასავლურ ქრისტიანობას, რადგან მართმადიდებლობა აღიარებს ადამიანის ბუნების სრულყოფის შესაძლებლობას უფრო მაღლად აფასებს მაგრამ იგი ემყარება ადამიანის ბუნების სისუსტისა და ბრალეულობის გაგებას. ეს ყველაზე კარგად ვლინდება მართმადიდებლობის დამოკიდებულებაში განქორწინებასთან და ხელმეორედ ქორწინებასთან. ეკლესია არ მიესალმებოდა მეორეჯერ ქორწინებას, მაგრამ ადგენდა მრევლისათვის ქორწინების სამოქალაქო ფორმას. ამ დროს არავითარი საეკლესიო რიტუალი არ სრულდებოდა, ამიტომ ეწოდებოდა მას სამოქალაქო ქორწინება. 1095 წლამდე მონის საქორწინო საეკლესიო რიტუალის ჩატარება აკრძალული იყო, რადგან ითვლებოდა, რომ საეკლესიო ჯვრისწერა მონას თავისუფალს ხდიდა. მართმადიდებლობა ქორწინებას არ განიხილავს უპირატესად მხოლოდ როგორც იურიდიულ ხელშეკრულებას, რადგან მხოლოდ ხელშეკრულება არ ქმნის ქორწინებას, ხოლო ამ ხელშეკრულების დარღვევა არ ნიშნავს ქორწინების გაუქმებას. ეკლესიისათვის მნიშვნელოვანია ქორწინების დარღვევის შემთხვევაში როგორ წარმართოს ადამიანები ღვთის სამეფოსაკენ, სულის ხსნისაკენ. ამრიგად ეკლესიისათვის განქორწინების შედეგად წარმოშობილი მთავარი პრობლემა არის არა იურიდიული, არამედ სოტეროლოგიური პრობლემა. მართმადიდებლობა არ მიესალმება განმეორებით ქორწინებას, მაგრამ შემოიღო მეორე ქორწინების რიტუალი, რომელსაც უფრო მონანიების ხასიათი აქვს ვიდრე საზეიმო. ამით განსხვავდება იგი ჭეშმარიტი ქორწინებისაგან. მიუხედავად ამისა განმეორებითი ქორწინებაც საკრალური ხასიათისაა, თუმცა აღიარებს, რომ ქორწინება მარადიულია და შეიცავს იმის აღიარებას, რომ ქორწინების ნორმა მათ უკვე დაარღვიეს.

ქორწინების ფუნქცია დღეს და რამდენად შეესაბამება იგი ქორწინების ქრისტიანულ გაგებას. ევროპულმა საზოგადოებამ, ქორწინებისა ოჯახის ინსტიტუტმა გაიარა გზა „წმინდა ოჯახიდან“ თანამედროვე თანამედროვე ქორწინების ინსტიტუტამდე. (ლუკინო ვისკონტი – „ოჯახის პორტრეტი ინტერიერში“). თანამედროვე სამყაროში შეირყა ოჯახისა და ქორწინების ტრადიციული როლი, რომელიც ასრულებდა მნიშვნელოვან სოციალურ, ეკონომიკურ, საგანმანათლებლო და პოლიტიკურ ფუნქციას. მრავალმა საზოგადოებრივმა ინსტიტუტმა, სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზნების გამო, დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და როლი ადამიანის სოციალიზაციისა და ადამიანი მართო აღმოჩნდა გიგანტური, პიროვნებისადმი უცხო საზოგადოებრივი ინსტიტუტების წინაშე. ამიტომ ადამიანის სულიერი და ფსიქოლოგიური დაცვის ფუნქცია თავის თავზე აიღო ოჯახმა.

ოჯახს და ქორწინებას ხშირად მიიჩნევენ თავშესაფრად. ადამიანების ქორწინების მთავარ მიზეზად მიიჩნევენ ურთიერთმიზიდულობას. მათთვის ოჯახი არის სულიერი და ფსიქოლოგიური თავშესაფარი, სადაც შეიძლება თავი შეაფარო სამსახურისაგან, საზოგადოებისაგან და პოლიტიკისაგან. მეორენი თვლიან, რომ ოჯახი არის ის ადგილი სადაც ადამიანი ყალიბდება როგორც პიროვნება და ადამიანის სიცოცხლეს ადავსებს საზრისით. როგორც ვხედავთ საზოგადოებაში გავრცელებულია ე.წ. „თერაპევტიული“ წარმოდგენა ქორწინებისა და ოჯახის დანიშნულებაზე. ასეთი შეხედულება უპირისპირდება ქორწინების შესახებ მართმადიდებლურ-ქრისტიანულ წარმოდგენას. მისთვის ქორწინება არის ადამიანის მოწოდება და არა უბრალოდ ადამიანის თავშესაფარი მტრულ

და გულგრილ გარემოში. ეს შეხედულება გულისხმობს ადამიანების მისწრაფებას გაუცხოვდნენ ერთმანეთისაგან. ეს არის ღმერთის მოწოდების „გიყვარდეს მოყვასი შენი“ დაზიანება. ადამიანი ჩაიკეტა პირად ამბიციებში, საკუთარ ეგოისტურ სურვილებში და მიზნებში. ქრისტიანული გაგების დამახინჯების მაგალითია ე.წ. „პირადი ცხოვრება“. რაც უკიდურეს ინდივიდუალიზმს გულისხმობს, რაც ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის საპირისპიროა. „პირადი ცხოვრება“ – ისაკენ მისწრსფება არის გაიქცე ცხოვრებისაგან და არ ეცადო მის გაგებას და ადამიანის სამსახურს. ეს არის უნდობლობა და ეგოიზმი უახლოეს ადამიანებს შორისაც, ნდობა, სიყვარული და ურთიერთმსახურება არის ოჯახის საფუძველი. ქრისტიანისათვის ქორწინება იყო მოწოდება და მას ქონდა გარკვეული ასკეტური მნიშვნელობა, რაც ადამიანს იცავდა მორალური გადაცდომებისაგან. თანამედროვე ოჯახი ხასიათდება მრავალრიცხოვანი განქორწინებებით, გაყრით, ბავშვების გაუცხოებით და სახლიდან წასვლით. ქორწინება და ოჯახის შექმნის მიზნად მიიჩნევა „ბედნიერება“, რაც გაიგივებულია სიამოვნებასთან და ფუფუნებასთან. ამიტომ მცირედენი დაბრკოლებისა და სირთულეების გაჩენისას მაშინვე შორდებიან ერთმანეთს. ეს ცხადს ხდის, რომ მათ არ აქვთ ქორწინებისა და ოჯახის ქრისტიანული გაგება. ქრისტიანობისათვის ქორწინება და ოჯახი არის ზნეობრივი გმირობის, ბრძოლის და ძალისხმევის ასპარეზი. მხოლოდ ღმერთის რწმენამ შეიძლება ადამიანს მისცეს ძალა და მადლი, რათა ღირსეულად ატაროს ეს ტვირთი.

დასკვნა ქრისტიანობისათვის ქორწინება არის უპირველესად ზნეობრივი აქტი და ზნეობრივი ფენომენი, რომლის მიზანია ადამიანის გაკეთილშობილება მისი წარმართვა სიკეთისა და ზნეობის გზით ხსნისკენ. ქორწინება არის ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფისა და თვითშემეცნების ერთერთი გზა. ქორწინების ზნეობრივისა და სამართლობრივი მხარეების ურთიერთობა სეკულარულ საზოგადოებაში წარმართა სამართლობრივი მხარეების დომინირებით. ქორწინების ზნეობრივი საფუძველი იყო რელიგიური სეკულარიზებული ფორმა. მაგრამ მისი მნიშვნელობა ძალიან შემცირებული იყო. ქორწინება და ოჯახის არსებობა მოითხოვს ზნეობრივ მსახურებას და გმირობას. ოჯახის და ქორწინების ფენომენის გადარჩენა შეუძლებელია ქორწინების ზნეობრივი საფუძვლის გაძლიერების გარეშე. ეს კი შეუძლებელია ქორწინების რელიგიური ლეგიტიმაციის გარეშე. ქორწინების სამართლობრივი და ზნეობრივი საფუძვლების გვერდით ეკლესიამ ადამიანს უნდა დააწახოს, რომ ქორწინება არის უპირველესად რელიგიური საფუძველის მქონე და აქვს ტრანსცენდენტალური მიზანი. ოჯახი რომელიც ეფუძნება ქრისტიანულ და მორალურ ერთობას უფრო მდგრადი და ურთიერთპასუხისმგებლობით არის აღვსილი. ვიდრე იურიდიული საფუძველზე აგებული ოჯახი. ისინი ოჯახს უყურებენ როგორც ზნეობრივ ფენომენს. რელიგია ქორწინების ინსტიტუტის გადარჩენის საფუძველს ხედავს ზნეობრივი ასპექტის გაძლიერებაში, რაც გულისხმობს სიყვარულის საფუძველზე წარმოშობილ ზნეობრივ ურთიერთმოვალეობებს და არა საქორწინო კონტრაქტით გათვალისწინებულ იურიდიულ და ფინანსურ ვალდებულებებს. ქრისტიანობა ოჯახს უყურებენ როგორც ზნეობრივ ფენომენს. რელიგიურობა ხელს უწყობს ქორწინების სიმტკიცეს და ოჯახური ძალადობის შემცირებას. ქორწინება, ოჯახური ცხოვრება არის ღმერთის სამსახურის ფორმა, რომელიც თავისი მნიშვნელობით ღმერთის წინაშე ბერის სამსახურს უტოლდება.

იმის მიხედვით თუ ვის წინაშე თვლის თავს ადამიანი პასუხისმგებლად :ღმერთის თუ სახელმწიფოს (კანონის) წინაშე განისაზღვრება ადამიანის დამოკიდებულება ქორწინების ინსტიტუტის მიმართ. დღეს საეკლესიო ქორწინება, როგორც ლეგიტიმაციის უფრო მაღალი დონე ხდება საჭირო რათა დაცული იქნეს ქორწინება როგორც ერთერთი ქრისტიანული საიდუმლოება. იგი არის ქორწინების ინსტიტუტის შენარჩუნების, მისი სინმიზის დაცვისა და ქორწინების მდგრადობის უზრუნველსაყოფის პირობა. ეს აუცილებელი პირობაა, მომავალი თაობისა და საერთოდ საზოგადოების ზნობრივი და სულიერი სიჯანსაღისა და არის ადამიანის ზნობრივი, კულტურული, ეროვნული იდენტობის შენარჩუნების პირობა. ქრისტიანობა ქორწინების ინსტიტუტს მიიჩნევს გზად ამქვეყნიური ნეტარებისაკენ, საეკლესიო რწმენის სამოთხისაკენ. ქორწინება არის გზა ზნობრივი სრულყოფისაკენ. ქორწინების ინსტიტუტის როგორც ჯერარსის გაგება უნდა დაცული იქნეს, როგორც ადამიანური მისწრაფების მიზანი.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ძველი აღთქმა და ახალი აღთქმა
2. საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი
3. საქართველოს კონსტიტუცია
4. American Academy of Matrimonial Lawyers Research report about Money, Education and Marriage: The New Relationship- <http://www.51voa.com/The-Relationship-Between-Money-Education-and-Marriage-42729.html> Money, Education and Marriage: The New Relationship
5. What Does the Bible Say About Marriage?- <http://christianity.about.com/od/faqhelpdesk/i/biblemarriage.htm>
6. Christianity and Marriage - <http://www.deaconministry.com/christianity.htm>
7. Armstrong, Karen. The Gospel According to Women: Christianity's Creation of the Sex War in the West. 1991.
8. Coontz, Stephanie. Marriage, A History: How Love Conquered Marriage. 2006.
9. Троицкий С. Христианская философия брака// В. Соловьев. Смысл любви. С. Троицкий. Христианская философия брака, прот. Иоанн Мейендорф. Брак в православии. - М.: Путь, 1995. - с. 79.
10. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. - М., Мысль, 1990. - с. 537.
11. О христианской семье- <http://calvin.tvcom.ru/faq/faq10.htm>
12. Православие- <http://pravsvie.tk/>
13. Клайв Стейплз Льюис Христианское поведение <http://www.zavet.ru/book/02apol/002/016.htm>
14. Таинство брака- <http://pravoslavie.ssau.ru/?page=30>

Valerian Ramishvili
**Marriage-Moral or Juridical
Phenomenon?!**

Summary

In secular society interrelation between moral and juridical bases of marriage, the juridical aspect dominated and was determinant factor for destiny of marriage and for family existence. The moral basis acted as the secular form of the religious principles, beginning. The basic question which defines orthodox ethics of marriage and a family: What can make church to revive understanding of marriage and family life as divine calling of the Christian? In this transformation church have very important role for explain sense of marriage, preservation marriage and family. The Christian moral conscious should get stronger and go deep every year, the lived husband and the wife together. Than more strong destinies of spouses intertwine, those their marriage connected with mission and destiny of church becomes stronger. The Marriage has the transcendental purpose, in a name which they have united, live together and raise children.

In religious-moral sense Christian marriage is religious, moral, legal phenomenon, which indicates gradation of the nature of Marriage. For Christianity the marriage is not simply moral phenomenon, but it is religious-moral phenomenon. This is basic specification. It elevates the Marriage status, comprehension of a moral duty of spouses, and not just comprehension of legal responsibility which first of all is expressed in financial obligation. In the Christianity is underlined religious-moral character of Marriage. The marriage transforms two people in one flesh and one soul. "For this reason a man shall leave his father and mother and be joined to his wife, and the two shall become one flesh. So then, they are no longer two but one flesh. Therefore what God has joined together, let not man separate." (Matthew 19: 5-6). The marriage is way to become person, whole man. The pair is unique spiritual and physical unity that is a basis social and economic unity of the family. The basis for so understood family is Christian Marriage. The devaluation the main feature of marriage from religious to moral and from moral to legal showed us devaluation of sense of marriage.

The marriage and family preservation and development demand from the person of moral service and a feat in everyday life. Preservation and development of the marriage and a family is not possible without intensification of the moral principles. The intensification of the moral beginning is possible only by means of religious legitimating of marriage and family. The family which is based on religious and moral unity is steadier and spouses have a mutual respect and

support, than a family based on the wedding contract. Religion is seeing a basis of rescue of the marriage and a family in strengthening the religious and moral principle. In such family mutual moral obligations are based on love, instead of on financial and legal responsibility which is based on the marriage contract. For such family divorce is first of all financial blow and not moral and spiritual blow.

The church should show to the person, in addition to that moral and legal bases of marriage, that marriage and a family has first of all a religious basis and transcendental sense. The Love is not enough for marriage. It is necessary a feat and every day moral hard work for preservation of marriage and family. The marriage and family life are the forms of service to God which by value is equal to service of the monk before God. Today church marriage as the higher form of legitimating of marriage is necessary for family preservation as one of Christian mystery. This is necessary condition for moral and mental health the new generation and the society. It also is a basis of preservation of moral, cultural, national identity. For Christianity institute of the marriage is a way to human pleasure, moral perfection and a feast of faith. The institute of marriage should be strengthened and developed as the purpose of human aspiration.

კახა ქეცბაია

ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში გლობალიზაცია და რელიგიური იდენტობის პრობლემა

იმ „სიურპრიზებს“ შორის, რომლებიც თანამედროვეობამ ვაცობრიობას მოუმზადა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გლობალიზაციაა – პროცესი, რომელიც ერთფეროვანი გლობალური ტრანსსაზოგადოების ჩამოყალიბებას გულისხმობს. ამ ტიპის საზოგადოებაში შემაჯავალი ადამიანები, მცირე და დიდი სოციალური ჯგუფები გაერთიანებული იქნებიან არამართო საერთო ეკონომიკით, არამედ ე. წ. ტრანსლირებულებებით: „დემოკრატიული ფასეულებებით,“ აზროვნებისა და ცხოვრების შესაბამისი წესებით.

ერთგვაროვანი მასობრივი ცნობიერებისა და ცხოვრების ერთფეროვანი წესების დამკვიდრებისათვის ბრუნვა, ბუნებრივია, რომ სერიოზულ წინააღმდეგობას აწყდება ტრადიციული და თვითმყოფადი კულტურებისა და რელიგიების მხრიდან. ამერიკელი მკვლევრების მიერ ჩატარებული გამოკვლევების შედეგად დადგინდა, რომ გლობალიზაციური პროცესების ხელისშემშლელ ფაქტორებს შორის რელიგია ერთ-ერთი უმთავრესია (სხვა ფაქტორებად მიჩნეულია: პატრიოტიზმი, ეროვნული უსაფრთხოება და ტრადიციული მორალი). საკითხის რელიგიურ სიბრტყეზე გადატანის შემთხვევაში საქმე ტრადიციული რელიგიური იდენტობის უცხო, ტრანსრელიგიური იდენტობით ჩანაცვლებას შეეხება, რის მიმართ არცერთი ტრადიციული რელიგია გულგრილი ვერ იქნება.

კულტურათა ურთიერთმეგავლენისა და დიალოგის ამ ახალი ხასიათის ახსნისას ბევრი მკვლევარი ვაცობრიობის ერთიანობის ზრდასა და ინფორმაციული ტექნოლოგიების პროგრესს ეყრდნობა, რაც თავის გამოხატულებას ერთიანი მსოფლიო ბაზრის შექმნაში, სერვისის სფეროს ზრდაში და სხვა მატერიალურ ფაქტორებში ჰპოვებს. ასეთ ვითარებაში აუცილებელი ხდება ამ პროცესებში სულიერი ფაქტორების როლის დადგენა. აქედან გამომდინარე აქტუალობას იძენს საკითხი გლობალიზაციის პირობებში რელიგიური იდენტობის შენარჩუნების შესახებ. ისმის კითხვა: რა როლს ასრულებს გლობალიზაციის პროცესში რელიგია და, პირიქით, არის თუ არა რელიგია დამოუკიდებელი, სუვერენული ფაქტორი, თუ დამოკიდებულია სხვა, მატერიალურ ფაქტორებზე, რომელიც გარკვეულწილად განსაზღვრავს გლობალიზაციის პროცესს? როგორია გლობალიზაციისადმი რელიგიური დამოკიდებულების ხასიათი და ა. შ.

გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ გლობალიზაციის პროცესი ინტერნაციონალური ხასიათისაა, რომელიც საკუთარი ფუნდამენტური ღირებულებებითი ორიენტაციით წმინდა დასავლური მოვლენაა. თუმცა ეს აზრი მთლად სწორი ვერ იქნება იმის გათვალისწინებით, რომ მსოფლიო მასშტაბით, ისტორიულად ამ საქმეში ევროპის წვლილი უფრო მოკრძალებულია, ვიდრე ამერიკისა. ფაქტია, რომ გარკვეული აზრით

თვით ევროპა განიცდის ამერიკის გავლენას, ე. წ. ამერიკანიზაციას. სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისით ადამიანის უფლებათა ამერიკული გაგება და პიროვნების თავისუფლება, ამერიკული დემოკრატიის პრინციპები საგანთა ახალ წესრიგთან მიმართებაში უფრო ადეკვატური აღმოჩნდა. იგი უფრო უარყოფს ძველ, ტრადიციულ ავტორიტეტებსა და პრივილეგიებს, ვიდრე ევროპული პატერნალისტური და პარტიკულარული წარმოდგენები. რთული და წინააღმდეგობრივი რეალობის გარკვეულწილად გაუხეშებით ბევრი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ გლობალიზაცია ფაქტობრივად ამერიკანიზაციაა. ღირებულებათა ამერიკული სისტემა და საზოგადოების მოწყობის შესახებ ამერიკული წარმოდგენები დღევანდელი „მსოფლიო ახალი წესრიგის“ შესაბამისია. რელიგიური პოზიციებიდან გლობალიზაციის პროცესის კრიტიკოსები მას ბრალს სდებენ სეკულარიზაციასა და რელიგიური ღირებულებების ნგრევაში, რაც საფრთხეს უქმნის რელიგიურ იდენტობას. ამიტომაც გლობალიზაციისადმი უნდობლობა იჩენს თავს, რაც სავსებით კანონზომიერი მოვლენაა. აქედან გამომდინარე სახეზეა გლობალიზაციის პროცესისადმი რელიგიური დამოკიდებულების სხვადასხვაობა.

ყველა რელიგიას ამ პროცესისადმი საკუთარი პოზიცია გააჩნია, თუმცა რეალური მდგომარეობის ლოგიკურ-ისტორიული ანალიზი ხშირ შემთხვევაში მრავალი გავრცელებული აზრის საპირისპიროს მტკიცების საშუალებასაც იძლევა. ამ შემთხვევაში მხედველობაშია ის ფაქტი, რომ გასული საუკუნის მეორე ნახევარში დასავლეთ ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანაში ყოველგვარი გლობალიზაციის გარეშე დამყარდა სეკულარული ღირებულებები, რომ არაფერი ვთქვათ ე. წ. კომუნისტური სამყაროს ქვეყნებზე, რომლებიც არა მარტო სეკულარიზებული, არამედ მებრძოლი ათეისტური ქვეყნები იყვნენ, რაც ვერაფრით ვერ დაუკავშირდება გლობალიზაციის პროცესს. აქ სეკულარიზაციის პროცესი ნაციონალური კულტურების განვითარების ლოგიკის კვალდაკვალ მიმდინარეობდა. ამიტომ ამ შემთხვევაში რელიგიური იდენტობის რღვევას გლობალიზაციას ვერ დავაბრალებთ, თუმცა იმასაც ვერ ვიტყვით, რომ იგი გავლენას არ ახდენს მასზე.

ძნელია თქვა, რომ გლობალიზაციის ფაქტორები (გარკვეული ან მთელი რიგი) შეიძლება უმეტესწილად ხელს უწყობდეს არსებული რელიგიური იდენტობის შენარჩუნებას, რელიგიური კულტურის განვითარებას, საუკუნეობით დამკვიდრებული ტრადიციული რელიგიური ინსტიტუტების არსებობასა და ფუნქციონირებას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ამასთანავე გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მთლიანობაში გლობალიზაცია ურელიგიობას არ ნიშნავს. შეიძლება ითქვას, რომ გლობალიზაციის პროცესი საზოგადოებრივ ურთიერთობებში სეკულარული სისტემის რელატივიზებას ახდენს. ამდენად, იგი კი არ ანგრევს რელიგიურ ცნობიერებას, არამედ ცვლის მას, საზოგადოებაში მისი მდგომარეობის კორექტირებას ახდენს. რაც ტრადიციული რელიგიების მხრიდან საკუთარი რელიგიური იდენტობის დაკარგვად აღიქმება. ამიტომ ამ პროცესისადმი ყველაზე მწვავედ და ადეკვატურად სწორედ, რომ ტრადიციული რელიგიები რეაგირებენ.

თავის მხრივ გლობალიზაციასაც აქვს საკუთარი „სულიერი“ საფუძვლები. ასეთია სეკულარული რელიგიური ღირებულებითი სისტემა და ამერიკული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი რელიგიის როლის სოციალიზაცია (იგი შექმნილია პროტესტანტიზმის, ძირითადად კალვინიზმის წიაღში XVIII ს-ში), რომელსაც რამდენიმე ძირითადი ნიშანი აქვს: 1) რელიგიური ორგანიზაციის რეალური თანასწორობა სახელმწიფოს წინაშე. ამერიკაში მიუღებელია სახელმწიფოებრივად პრივილეგირებული დენომინაციის

არსებობა (სახელმწიფო არც ერთ რელიგიურ ორგანიზაციას არ უწევს არანაირ პოლიტიკურსა და ფინანსურ დახმარებას და ამავე დროს არც ხელს უშლის მათ საკუთარი მისიის განხორციელებაში). 2) რელიგიური ცხოვრების ნებაყოფლობითი ხასიათი და საზოგადოებისა და სახელმწიფოს არსებობის დემოკრატიული ფორმის პირველადობა. 3) დემოკრატიის პრინციპებისა და ადამიანის უფლებების აყვანა (უფრო სწორად მიახლოება) რელიგიური პრინციპის დონეზე. რელიგია დემოკრატიული და სამოქალაქო თავისუფლების სულიერი მატრიცა ხდება. 4) ოჯახური ღირებულებები ნაკლებად ექვემდებარება გადაფასებასა და გადააზრებას. 5) სოციალური ტოლერანტობის, ქველმოქმედების როლის წინა პლანზე წამოიწევა, რაც უკანა მხარეს გადასწევს რიტუალებსა და ასკეტიზმს. 6) პერსპექტივაში – პირადი პასუხისმგებლობის კულტივირება და მორწმუნის თავისუფალი არჩევანის როლის ზრდა და მისადმი პატივისცემა. შეიძლება ითქვას, რომ ყოველივე ეს გლობალიზაციის სულიერ საფუძვლებს წარმოადგენს, ანუ რელიგიურ შეფერილობას აძლევს მას, რაც იმას ნიშნავს, რომ გლობალიზაცია მთლიანად არ არის დაცლილი რელიგიურობისაგან, თუმცა ეს არ არის ტრადიციული გაგებით რელიგიურობა და რელიგია. გლობალიზაცია, ამ აზრით, თავად წარმოადგენს რაღაც „ახალ რელიგიას“ და სწორედ ამ პუნქტში იწვევს იგი შემფოთებას და მისთვის წინააღმდეგობის განწევს სურვილს. თუმცა ფაქტია, რომ ყოველივე ამის პარალელურად ამერიკაში დღესაც არსებობენ გავლენიანი ქრისტიანული კონფესიები, რომლებიც კონსერვატიულ საღვთისმეტყველო შეხედულებებს ემყარებიან. ასე რომ, რეალობა მეტად რთული და ანტინომიურია, როგორც იტყვიან, „აქ ყველაფერი სატანურ გრიგალებშია გადახლართული“ (დოსტოევსკი) და ყოველივეს გააზრება და სათანადო დონეზე შეფასება ხშირ შემთხვევაში შეუძლებელია.

როგორც წესი, გლობალური ტრანსღირებულებები ღირებულებები თავიანთ გზას უფრო ადვილად მაშინ იკვლევენ, როდესაც ტრადიციული კულტურები კრიზისს განიცდის. ამიტომ გლობალიზაციაზე არანაკლებ საშიში ტრადიციული კულტურების კრიზისი და დეგრადაციაა. გარდა ამისა, გლობალური ღირებულებები ანგრევენ ისეთ პოლიტიკურ იდეოლოგიებს, რომლებთაც რელიგიასთან აქვთ კავშირში. ამიტომ ამ პროცესისადმი ადეკვატური რეაქცია ისეთ რელიგიებს აქვთ, რომლებიც ნაკლებად არიან პოლიტიზირებული. ასეთ ვითარებაში ჩნდება გლობალიზაციის ახალი სახე – გლობალიზაცია რელიგიური ნიშნით ანუ რელიგიური გლობალიზაცია. წესით გლობალურობის პრეტენზია ყველა რელიგიას უნდა ჰქონდეს, მაგრამ ამ შემთხვევაში „ბუნებრივ რელიგიებს“ ენაცვლება „ხელოვნური რელიგია“, რომელსაც გლობალურობის მეტი პრეტენზია აქვს. ასე რომ, ახალი ცნების – „თანამედროვე გლობალური რელიგიურობის“ ერთადერთი ნიშანი, რომელიც ამჟამად გამოკვეთილია, ჯერჯერობით რელიგიის დეტერიტორიალიზაციაა. ნებისმიერი რელიგია საკუთარ მომხრეებს პოულობს იქ, სადაც ის ისტორიულად არასოდეს არ ყოფილა და ხშირ შემთხვევაში ტრადიციულ გავრცელებას კარგავს რეგიონებში. რელიგიურ შეხედულებათა პლურალიზმი და ეკლექტიზმი ვრცელდება არა მარტო სხვადასხვა საზოგადოებების, არამედ მორწმუნეთა ინდივიდუალური ცნობიერების დონეზეც. შეუძლებელია, რომ ყოველივე ამისადმი მორწმუნე ადამიანი გულგრილი დარჩეს. ადამიანებს არ შეუძლიათ არ გამოთქვან თავიანთი პროტესტი, როდესაც მათი ინტერესების უგულვებელყოფა ხდება.

გლობალიზაციისა და რელიგიის ურთიერთობის პრობლემა ცალკე მეცნიერული კვლევა-ძიების საგანია. ამჯერად ჩვენი ინტერესის ობიექტია გლობალიზაციაზე რეაქციის ძირითადი ტიპები რელიგიურ სფეროში. კერძოდ, რა მიმართებაშია ამ პროცესთან მსოფლიო რელიგიები? როგორია მათი პოზიცია და შესაძლებელია თუ არა ამ მხრივ გარკვეული კანონზომიერების დადგენა? ამ საკითხთან დაკავშირებით არსებულ მეცნიერულ გამოკვლევებზე დაყრდნობით ფაქტობრივი ანალიზის საფუძველზე ძირითადად სამი პოზიცია იკვეთება: 1) გლობალიზაციის პროცესისადმი სრული ადაპტაცია; 2) ანტიგლობალიზმი და კრიტიციზმი; 3) საკუთარი ალტერნატივა; სხვადასხვა დობით თითოეული მათგანი თითქმის ყველა რელიგიაში შეიმჩნევა.

მსოფლიოში მრავალი მაგალითი არსებობს იმისა, რომ აშშ-სგან დაშორებული საზოგადოების წარმომადგენლები ყოველგვარი სერიოზული წინააღმდეგობების გარეშე ახდენენ ადაპტაციას გლობალური ღირებულებებისადმი მათ შორის რელიგიის სფეროში. ამ მხრივ ადაპტაციის მაღალი ხარისხით გამოირჩევა ბუდიზმი. ამის მიზეზად რელიგიის სოციალური როლის წინა პლანზე წამოწევა სახელდება. თუმცა ადაპტაცია ამ შემთხვევაში გულისხმობს ტრადიციული რელიგიის შენარჩუნებას და მის ევოლუციას გლობალური პროცესების მიმართულების გათვალისწინებით (სამხრეთ კორეა, იაპონია, ინდოეთი, ტაილანდი). თუმცა ბუდიზმის შიგნითაც არის ამ პროცესისადმი ტოტალური წინააღმდეგობების ნიშნები (მაგალითად, ზოგიერთი ბუდისტური ქვეყანა, რომელიც ცდილობს ტრადიციული ღირებულებები შეინარჩუნოს იზოლაციის პოლიტიკის გზით).

გლობალიზაციას სერიოზულ წინააღმდეგობას უწევს ისლამური ქვეყნების უმრავლესობა (გამონაკლისია მაღაიზია, ინდოეთი, რომლებიც იხრებიან გლობალიზაციისკენ. ამ მხრივ ბოლომდე გაურკვეველია თურქეთის ბედიც). ისლამში, როგორც რელიგიაში, ძვეს ის, რაც პრინციპულად შეუთავსებელია გლობალიზაციასთან, დემოკრატიამ გლობალისტურ წარმოდგენასთან. ეს არის ისლამის მიმდევარის ცხოვრების განსაზღვრული წესი;

რაც შეეხება მართლმადიდებლობას, აქ გლობალიზაციის პროცესისადმი არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება შეინიშნება. თუმცა მთლიანობაში იგი მას ეწინააღმდეგება. მაგალითად, რუსეთი, რომელიც შინაგანი ბუნებით არარელიგიური ქვეყანაა. ამ პროცესისათვის რუსეთის დამოკიდებულებას ახასიათებს რეალობის იგნორირების ტენდენცია, რომელიც წინააღმდეგობაშია გადაზრდილი და რომელსაც სერიოზული იდეური საფუძველი, გარდა ბიზანტიზმისა, არ გააჩნია. ყოველივე ამის მიზეზი რუსეთის ისტორიული გზის თავისებურებაშია საძებნი. კერძოდ, საუკუნეების განმავლობაში ეკლესია ბრმად ემორჩილებოდა სახელმწიფოს და მასში რეფორმატორული მოძრაობა თითქმის არ არსებობდა. 80-იანი წლების ბოლომდე გლობალიზაციის პროცესის მოწინააღმდეგე იყო კომუნისტური სისტემა და იდეოლოგია. მის წინააღმდეგ ბრძოლაში დასავლეთი მზად იყო დაეცვა ნებისმიერი რელიგიური ცნობიერება. ამჯერად ამ იდეოლოგიის კრახის პირობებში ამ საქმეს აკეთებს ისლამი.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ არა მარტო ერთი რელიგიის, არამედ ერთი საზოგადოების შიგნითაც არ არის ცალსახად შემუშავებული პოზიცია გლობალიზაციის მიმართ. ასეთ შემთხვევაში არაეთიკურია, რომ საზოგადოების ერთი ნაწილი (ვესტერნიზებული სემინტი) ასწავლიდეს სხვებს, თუ როგორ სწორად ირწმუნოს ღმერთი. ამ შემთხვევაში აუცილებელი არ არის ყველა გახდეს პროამერიკელი; უბრალოდ სასურ-

ველია და მნიშვნელოვანი დამოუკიდებელი არჩევანის გაკეთება კულტურათა მოზაიკურ სიმრავლეში ერთიანობის სასარგებლოდ. თანამედროვე მკვლევარები თვლიან, რომ რელიგიაზე გლობალიზაციის გავლენის საკითხი ერთ-ერთი მეტ-ნაკლებად შესწავლილი და პროგნოზირებადი პრობლემაა. იგულისხმება უცხოური გამოკვლევები. თუმცა ამასთან დაკავშირებით შექმნილი სიტუაცია არაერთგვაროვანია. განიცდიან რა გლობალიზაციის მზარდ გავლენას, სხვადასხვა რელიგიები მასთან თანაარსებობის თავიანთ ვარიანტებს (მშვიდობიანი ან არც თუ ისე მშვიდობიანი) გვთავაზობენ.

გლობალიზაცია ერთიანი, ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებათა სისტემის შექმნას გულისხმობს, რომლის საფუძველში დგას ინდივიდი, რაც, თავის მხრივ, არ ემთხვევა ცალკე აღებული რელიგიების განწყობილებას, რომლისთვისაც მორწმუნეთა ინტერესებია პრიორიტეტული. გლობალიზაცია კი ამოგლეჯს მას ამ კონტექსტიდან და ახდენს მის კონსოლიდირებას ზესაზოგადოებრივ, გლობალურ დონეზე. ასეთი მოდელის პირობებში ინდივიდი აუცილებლად კარგავს ინტერესს საკუთარი, უფრო ვიწრო რელიგიური იდენტობისადმი. თუმცა კონფესიური, ეთნიკური და კულტურული იდენტურობის საბოლოო გათქვეფის ან გაქრობის დაშვება შეუძლებელია. რაღაც ამის მსგავსის ვარაუდი ასე თუ ისე შესაძლებელია, ოღონდ გლობალიზაცია არ დაიყვანება მხოლოდ ინდივიდის პრობლემებზე. გარდა ამისა, საინტერესოა საკითხი გლობალიზაციისა და რწმენის ურთიერთმიმართების შესახებ.

უნდა ითქვას, რომ ზოგადად გლობალიზაცია არ ეწინააღმდეგება რწმენას, რადგან რწმენა თავისთავად არ არის აუცილებლად განსაზღვრული რომელიმე კონკრეტული რელიგიური იდენტობით. პრობლემები მაშინ ჩნდება, როდესაც რელიგიურ მატრიცაზე გლობალიზაციის დადება ხდება. გლობალიზაცია არ შეიძლება მორგებული იყოს ყოველი ცივილიზაციის სპეციფიკას, თუმცა მისი მთლიანად იგნორირება მას არ შეუძლია. მიუხედავად ამისა, იგი ამკარად მონაწილეობს ადამიანებს შორის ნორმატიულ ურთიერთობებში და ბუნებრივია გავლენას ახდენს მორწმუნე ადამიანზე განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი თავისი რელიგიური ორგანიზაციის წიაღში ვერ პოულობს თანამედროვეობის მწვავე პრობლემების რაციონალურ გაგებას. ასეთ ვითარებაში გლობალიზაცია ავლენს პრეტენზიას ერთგვარი „საერო რელიგიისა“, რომელიც ადამიანებს თანამედროვე სამყაროში ცხოვრების ოპტიმალურ ვარიანტს სთავაზობს და სტიმულს აძლევს საზოგადოების შემდგომ სეკულარიზაციას. ის ზესაზოგადოება, რომელიც მის იდეოლოგიაშია ჩადებული, რელიგიურ ლეგიტიმაციას, რელიგიას, როგორც სისტემის შემქმნელ საწყისს, არ საჭიროებს. რელიგიის როლი მასში დაყვანილია ისეთი საკითხის დარეგულირებაზე, როგორიცაა ოჯახის, მორალისა და სამყაროს თეოსოფიური ხედვა. ოღონდ ეს ტენდენცია მკაცრ წინააღმდეგობაშია იმ სიტუაციასთან, როდესაც ხდება რელიგიის შეჭრა პოლიტიკის სფეროში (მაგ., ისლამი) და, პირიქით, ფაქტია, რომ ისლამი პოლიტიკისაგან განუყოფელია და მისთვის ეს ტრადიციულია. ამ ვითარებით ხასიათდებიან ქრისტიანული კონფესიებიც, აგრეთვე ინდუიზმიც. გარკვეული აზრით, აპოლიტიკურ ხასიათს ავლენს ბუდიზმი. რელიგიას ყოველთვის ახასიათებს საერო საქმეებით მეტ-ნაკლები ანგაჟირებულობა. თავის მხრივ პოლიტიკასთან განუყოფელ კავშირშია გლობალიზაციაც და ეს კავშირი დღეს უკვე პოლიტიკური ნიშნის მქონეა. გლობალიზაციაზე რელიგიური რეაქცია, შეიძლება ითქვას, არის ნაწილი ურთიერთდაკავშირებული საერთო პასუხების პარადიგმისა მის გამომწვევაზე.

ყოველი რელიგია გლობალიზაციის საკუთარ ხედვას გვთავაზობს და თითოეულ მათგანში ძირითადად ჩადებულია თვითგადარჩენისა და თვითშენარჩუნების იდეები და გზები. ერთი დამაჯერებელი ნეგატიური ან პოზიტიური პოზიცია არ არსებობს. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, დომინანტური სამი ძირითადი პოზიციაა: ადაპტაცია, ბრძოლა და საკუთარი ალტერნატივა.

ერთი სიტყვით, გლობალიზაციისა და რელიგიის ურთიერთობა მრავალი განსხვავებული და ურთიერთგამომრიცხავი პოზიციების შემცველია; როგორც ჩანს, გლობალიზაცია არ ნიშნავს რელიგიისა და რელიგიურობის გაქრობას, მაგრამ, გარკვეული აზრით, მათ შერევას აუცილებლად გულისხმობს, ოღონდ ისე, რომ ამან არ გამოიწვიოს რაღაც „საშუალო რელიგიის“ წარმოშობა. გლობალიზაციისა და რელიგიის ურთიერთობის ძალზე რთულ პროცესს შეუძლია სასიკეთოდ გამოაღვიძოს რელიგიების შემოქმედებითი პოტენციალი და უბიძგოს მათ ტრადიციული პოსტულატების უფრო ადეკვატური და თანამედროვე ინტერპრეტაციებისაკენ, რაც გარდაუვალი იქნება ყოველი რელიგიისათვის დამახასიათებელი თუნდაც თვითშენახვისა და თვითიდენტურობისაკენ ბუნებრივი მისწრაფებით.

და, ბოლოს, საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის პოზიცია გლობალიზაციისადმი ნათლად არის გამოხატული სრულიად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლეში (თბ., 2006 წ.), რომელიც რეალობის იგნორირებას კი არ ახდენს, არამედ გვთავაზობს მისადმი გონივრულ მიდგომას და გლობალიზაციის პროცესის იმგვარ გააზრებას, რომელიც ხელს შეუწყობს კულტურული და რელიგიური იდენტურობის შენარჩუნებას.

რელიგიის სოციოლოგიის თანამედროვე წარმომადგენელთა აზრით, გლობალიზაციის პროცესის პარალელურად ხდება საზოგადოების ახალი ტიპის – ტრანსფორმირებადი საზოგადოების ჩამოყალიბება, სადაც ყველა სოციალური ინსტიტუტი ცვლილებას განიცდის. მაგალითად, ბოლო ასწლეულში შეიცვალა ეკონომიკა, პოლიტიკა, ღირებულებათა სისტემა და სავარაუდოა, რომ ყოველივე ამის მსგავსად შეიცვალა საზოგადოების რელიგიური ცხოვრება. თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელიც მაღალ ტექნოლოგიებსა და სამყაროს მეცნიერულ მიდგომას ეყრდნობა, მოხდა რელიგიის როლის უკანა პლანზე გადაწევა, რამაც მკვლევარები რელიგიის გაქრობაზე ალაპარაკა. გლობალიზაციამ „სამოქალაქო რელიგიის“ გაჩენა გამოიწვია. ყოველივე „პოსტკონფესიური საზოგადოების“ ცნების წარმოშობა გამოიწვია. სოციოლოგების მიხედვით, ამ ტიპის საზოგადოებაში წინა პლანზე წამოიწევა ელექტრონული და კიბერეკლესიის ცნება, რომელიც საბოლოო ჯამში ე. წ. „ვირტუალური რელიგიურობის“ საწყისად მოიაზრება. თუმცა აღსანიშნავია და სანუგეშო ის, რომ სოციოლოგები ყოველივე ამის შესახებ უარყოფით დასკვნებს აკეთებენ და ხაზს უსვამენ იმ ფაქტს, რომ ვერაფერი ვერ შეცვლის ღმერთთან ადამიანის პიროვნულ მიმართებას, რომელიც ყველაზე კარგად ტრადიციულ რელიგიურ ცხოვრებაშია მოცემული. ამიტომ ასეთ ვითარებაში ზოგადი დასკვნა განსახილველ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება ასეთი იყოს: გლობალიზაციის პროცესი ფაქტია, მაგრამ რელიგიური თვალსაზრისით არც ისეთი ფაქტი, რომელიც რელიგიურ იდენტობას წაშლის. პირიქით, რელიგიური იდენტობისათვის ეს თანამედროვე გამოწვევაა, რომელიც მან წარმატებით უნდა დაძლიოს.

Kakcha Ketsbaia

LECTURE OF RELIGION'S SOCIOLOGY

Globalization end the problem of religious identity

Summary

The work reviews the challenges in the relationships of globalization and world religions, specifically, the main varieties of response on globalization as objective process in religion sphere.

As a result of research analysis are exposed three positions : 1) complete or partially tailoring to globalization process; 2) counter-globalization and criticism and 3) the ; personal alternative ; all of them are observed almost in all religions. The first position belongs to : Judaism, Catholicism, protestants and Sunites trend of Islam. In the second row are placed Islam and the Russian Orthodox; the third position involves euro-asian pagan and certain traditional trends inside religions. The Georgian Orthodox Church reveals reasonable approach towards this globalization, the basis of which is the understanding which will promote cultural and religious retention of an identity.

Is should be noted in the final part of the article that generally the globalization doesn't contradict the religious faith. Therefore, it is baseless to assume disappearance of religions and religious features while the globalization epoch.

ცოდვითდაცემის განცდა (ფენომენოლოგიური ანალიზი)

ბედისწერაზე ადამიანის გამარჯვების შესაძლებლობა ახალი აღქმით არის გახსნილი. სინანულის განცდაა მეგზური შესაძლებლობის ამ ახალი ჰორიზონტისკენ. სინანული უსასრულოდ უკუფენილია წარსულში, როგორც სინანული დაკარგული სინმინდის მიმართ, უერთდება აწმყოს, როგორც ცოდვათა აღიარება და განცდა და წარმართული მომავლისაკენ, როგორც რწმენა და ღვთის შემწეობის იმედი სრულყოფისაკენ.

გავარჩიოთ მონანიების ეს სამივე დროითი ფორმა ცალ-ცალკე.

უხსოვარი წარსულისკენ უკუფენაში სინანული მისტირის დაკარგულ სამოთხეს, მაგრამ ეს ნოსტალგიური უკუქცევა არ ხდება პირდაპირი აზრით – ხდება მისი გადატანა და გარდასახვა სხვა განცდაში. სინანული რომ პირდაპირ უკავშირდებოდეს კაცობრიობის ბიბლიურ ფესვებს, მაშინ იარსებებდა რაღაც ფატალური, წარსულის უსასრულობაში გამჭდარი აუცილებლობა და სინანული აღარ იქნებოდა სულის თავისუფალი შემოქმედების შედეგი. არადა, მონანიება თავისუფალი ქმედებაა მის სამივე ფაზაში. ამიტომ მონანიების მეტამორფოზის მიზანია სინანულის გამოთავისუფლება ცოდვითდაცემის საბედისწერო დეტერმინიზმისგან, ბიბლიური სინანულის განსხვავება და ნებაყოფლობითი გადატანა სხვა მიმართებებზე.

მონანიების აქტში ცოდვილობის თანდაყოლილი განცდა პირობითად უნდა მოწყდეს პირველ ცოდვითდაცემის მემკვიდრეობას და სიმბოლურად გარდაისახოს ადამიანის კონკრეტულ ცოდვათა აღიარებაში. ეს პირობითი სიმბოლიზაცია ამსხვრევს ადამიანის გენეტიკურად განსაზღვრულ დეტერმინიზმს და თანდაყოლილ ცოდვილობას ამყოფებს განუსაზღვრელ თავისუფლებაში, როგორც უპირობო, თავისთავად საწყისს, რომელიც წინ უსწრებს ამ „საწყისი განცდის“ გადატანას ფაქტიურ ცოდვებზე.

ეს გარდასახვა-გადატანა სულ უნდა ხდებოდეს, რათა აპრიორულად მოცემულმა განცდამ საწყისი იდეის თავისთავადობა და თავისუფლება არ დაკარგოს, არ აღსდგეს დეტერმინიზმის დასაბამიდან თავსმოხვეული ჯაჭვი და ისევ არ განახლდეს სასჯელი უხსოვარი ცოდვითდაცემის გამო. ამიტომ მონანიების პროცესი დაუსრულებელია – შეუძლებელია უცოდველად ყოფნა, რადგან თუკი არ არსებობს კონკრეტული ცოდვა, მაშინ ბიბლიური ცოდვითდაცემის განცდა მოკლებულ იქნება კონკრეტული გარდასახვისა და რეალიზაციის შესაძლებლობას ადამიანის თავისუფალი არჩევანის გზით. ბიბლიური განცდა ისევ დაიბრუნებს აბსოლუტურ ძალაუფლებას და გადაიქცევა ადამიანის დამსჯელ, საბედისწერო ძალად (ადამიანზე პირველადი ცოდვის, როგორც დამსჯელი ძალის საბედისწერო ზემოქმედება შესანიშნავად არის ნაჩვენები და მხატვრულად სიმბოლიზებული ფრანც კაფკას რომანში – „პროცესი“ – (1)).

ამგვარად, მარადისობაში განფენილი განცდა სახეს იცვლის და ადამიანის რეალურ ცხოვრებას მიეწერება, მაგრამ მეორეს მხრივ, იგი ვერ ეტევა ცხოვრებისეული რეალობის ფარგლებში და მარადისობას დანატრებული ადამიანი საკუთარი წარსულის იდეალიზაციას ახდენს.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით საინტერესოა, თუ როგორ ხდება წარსულის იდეალიზაცია თანამედროვეობის უდიდეს ფრანგ მწერალ, მარსელ პრუსტის შემოქმედებაში.

უსაზღვრო ავტორის ნოსტალგია გარდასული დროის მიმართ, მაგრამ შეუძლებელია მესხიერებაში ასე წვრილად, ასე გაფაქიზებულად არსებობდეს მისი ბავშვობა. ქართველი ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი შენიშნავს (2), რომ მწერალი იგონებს არა თავის ბავშვობას, არამედ ქმნის წარსულის ექვივალენტურ ახალ რეალობას. რა თქმა უნდა, ყოველი მოგონება, როგორც მხატვრული მოვლენა, შემოქმედებაა; კი არ ასახავს გარდასულს, არამედ როგორც თვითნაბადი ფენომენი, პირობითად შესატყვისება მას, მაგრამ მარსელ პრუსტთან ეს შესატყვისობაც დარღვეულია. მისი „მოგონებების“ წარსულთან შესაბამისობა თითქოს არის და არც არის. თხრობის მიხედვით არის, თხრობის მანერის მიხედვით კი – როცა ხდება სამყაროს აღწერის უსასრულო დეტალიზაცია და ადამიანურ ურთიერთობათა ზღვარდაუდებელი რეფლექსია – ჩნდება ეჭვი, რომ აქ რაღაც სხვა სულიერ მოვლენასთან უნდა გვეკონდეს საქმე; იქნებ არც არასოდეს ყოფილა ის, რასაც მოგონება ასე მონდომებით გვიხატავს? წარსულს ხომ აწმყოს გადასახედიდან ენიჭება განსაკუთრებული აზრი და ხიბლი, ის მისი ძიების, მისკენ უკუქცევის ძალით იტვირთება ახალი მნიშვნელობებით და თუ ეს ძიება დაუსრულებელია, მაშინ წარსულის სამყაროც უსასრულოდ ფართოვდება.

სწორედ ასეთი გაფართოება ხდება პრუსტთან; ხდება იმიტომ, რომ მწერალი გარდასულის ძიებას უსასრულო პროცესად მიიჩნევს, სადაც ზღვარი იკარგება მოგონებასა და გამოგონებას შორის; ძიება დაუსრულებელია, რადგან წარსული ერთხელ ჩავლილი მდინარეა; მისი განმეორება, სიტყვაში მისი აღდგენა შეუძლებელია, მაგრამ მწერალი ესწრაფვის ამ შეუძლებლობას, რათა დაკარგული დროის ამოო ძიებაში მოგონება გამოგონებად აქციოს, გარდასულით დეტერმინირებული ხსოვნა „ახალი წარსულის“ თავისუფალ შემოქმედებად გარდაქმნას.

როგორც ვხედავთ, აქ სულის ისეთივე ფერიცვალება ხდება, რაც მონანიების ჟამს, როცა ცოდვითდაცემით გამონწეული სინანული თავისუფლდება დეტერმინიზმისგან და სხვა ცხოვრებისეულ განცდაზე გადადის; დროის დინებიდან ამოვარდნილი წარსული თავისუფლდება საკუთარი რეალობისგან და იხსნება, როგორც მინიშნება, როგორც იდეა, სულ სხვა წარსულის შესახებ.

რა არის ეს სხვა წარსული? წარსული, რომლის ძალითაც ადამიანი საკუთარი ბავშვობის რომანტიზაციას და იდეალიზაციას ახდენს? ეს არის ცოდვითდაცემით დაკარგული სამოთხე; მისი გაუცნობიერებელი მოგონებაა სინანულის განცდა უხსოვარი სისრულისა და ბედნიერების მიმართ.

ქრისტეს გამოცხადებამ განდევნა ის ფატალური აუცილებლობა, რომლის საფუძველზეც სინანული დეტერმინირებული იყო ცოდვითდაცემის ფაქტით. სინანულის იდეა იგივე დარჩა, მაგრამ თვითონ განცდა იქცა არადეტერმინირებულ, თავისთავად ფენო-

მენად და ამ თავისუფლებისათვის საჭირო გახდა მისი გარდასახვა, მისი სიმბოლიზაცია სხვა კონკრეტულ განცდაში.

ასეთივე ტრანსფორმაცია ხდება მონანიების მეორე საფეხურზეც; ისევე, როგორც დაკარგული სამოთხე პირობითად გარდაისახება კონკრეტული წარსულის იდეალიზაციაში, ასევე პირველადი ცოდვით დაცემაც განიცდის სიმბოლიზაციას ადამიანის კონკრეტულ ცოდვათა აღიარების გზით. სიმბოლიზაციის ამ რიტუალში იმსხვერვეა ყოველგვარი დეტერმინიზმი. აღსარების დროს ადამიანი თავს არ იმართლებს; ის გარემოებათა მსხვერპლად არ მიიჩნევს საკუთარ თავს – რომ თითქოს ბედისწერამ ჩააგდო ცოდვაში – პირიქით, აღსარების მოქმელი პირადი პასუხისმგებლობით თავის თავზე იღებს იმას, რაც მის სულს ამძიმებს და რაც მას ბედისწერის ძალით ემართება, რადგან მხოლოდ თავისუფალ პიროვნებას ხელეწიფება, წარსდგეს უზენაესი სამსჯავროს წინაშე, მხოლოდ მას შეუძლია, მიიღოს ცოდვათა ამნისტია და შევიდეს მონანიების მესამე, გადამწყვეტ ფაზაში – რწმენის თავისუფლებაში.

რწმენა, როგორც სულის თანდაყოლილი, ბეცნობიერი მარცვალი, სრულ თავისუფლებაში არსებობს. ვერც გარე იძულება და ვერც შინაგანი აუცილებლობა ვერ განაპირობებს რწმენის არსებობას. რწმენა გამოირჩევა სულის სხვა, გაუცნობიერებელი მოვლენებისგან, სადაც ფარულად მაინც „მიზებობს“ ანონიმური დეტერმინანტი. რწმენის მიმართ ასეთი დეტერმინანტი დაუშვებელია. მართალია, რწმენის არსი არის რწმენა აბსოლუტის შესახებ, მაგრამ ღმერთისა და ადამიანის თავისუფალი მიმართება უფლებას არ გვაძლევს ვიგულისხმოთ დეტერმინისტული კავშირი რწმენასა და ადამიანის ცნობიერებას შორის. რწმენა წინ უსწრებს მის ყოველგვარ მოტივაციას. იმიტომ კი არ მწამს, რომ ღვთის მეშინია, ან სასწაულის იმედად ვარ, პირიქით, შიშიც და იმედიც იმიტომ მაქვს, რომ უკვე გამაჩნია ღმერთის არსებობის რწმენა. იმიტომ კი არ ირწმუნეს, რომ ქრისტემ სასწაულები მოახდინა, პირიქით, სასწაულები იმიტომაც მოახდინა, რომ უკვე სწამდათ მისი. მართალია, რწმენის გაღვივება, აღმოცენება და მომწიფება ცნობიერების შინაგანი აუცილებლობის ნიადაგზე ხდება, მაგრამ მისი მარცვალი, მისი ენერგეტიკული ფესვი ყოველგვარი აუცილებლობის მიღმა, უპირობოდ არსებობს და არანაირ დეტერმინიზმს არ ექვემდებარება.

როგორც ვხედავთ, მონანიების სამივე ფაზაში – სინანულში, აღსარებაში და რწმენაშიც – არსებითია დეტერმინიზმის დაძლევა და თავისუფლების დამკვიდრება თანდაყოლილი ცოდვის სიმბოლური გარდასახვისა და აბსოლუტის მიმართ რწმენის მოპოვების მიზნით.

ცოდვითლაცემის განცდა აღძრავს სინანულსა და თავისუფალ მისწრაფებას ღვთაებრივი სისრულისაკენ. მონანიება და სრულ არსთან ზიარება ადამიანის თავისუფალი არჩევანია, რაც მის რეალურ ცხოვრებაში ხდება. ამდენად, მონანიების აქტში ჩადებულია იდეა რეალურისა და ირეალურის, სულისა და სხეულის თავსებადობის შესახებ, იმ თავისუფლების შესახებ, რომელიც ბედისწერად აღარ გარდაისახება.

ქრისტეს ფენომენი ამ თავისუფლების განხორციელებაა. მაცხოვარი არც გაურბის და არც ექვემდებარება, არამედ თავისუფალი ნებით ირჩევს საკუთარ ბედისწერას, როგორც თავისი ცხოვრების შესატყვისობას წმინდა წერილის წინასწარხედვასთან. პირადი პასუხისმგებლობა ბედისწერის წინაშე ნიშნავს საკუთარ ცოდვად იტვირთო ბედით

თავდატეხილი სიავე. ქრისტემ ნებით მიიღო ის, რაც მას ეწერა და ამით აუცილებლობა დაუკარგა ბედისწერას. ის, რაც იყო საშიში და გარდაუვალი, ჭეშმარიტი გზის არჩევანის თავისუფლებად იქცა. ამით სიკვდილსაც შეეცვალა აზრი – სიცოცხლის აღსასრული ახალ ცხოვრებაში გარდაცვალება აღმოჩნდა.

გეფსიმიანის ბაღში ქრისტემ წინასწარ უკვე მიიღო ჯვარცმა, როცა დათრგუნა სიკვდილის ადამიანური შიში და გააკეთა არჩევანი უზენაესი ნების მიხედვით. აქ მან გადააბიჯა ბედის საზღვარსაც (ბედისწერა თავისუფლებად აქცია) და შინაგან აუცილებლობასაც – დასძლია მონამებობრივი სიკვდილის შიში. ამ გადამწყვეტი ნაბიჯით, სრულ თავისუფლებაში დაირღვა ყოველგვარი დეტერმინიზმი – როგორც ბედის გარდაუვალობა (დეტერმინიზმი გარედან), ასევე შინაგანი აუცილებლობა.

მაცხოვარმა ბედისწერის ტყვეობიდან იხსნა ადამიანი და მისი ცოდვილი ბუნება ღვთაებრივი სისრულის პერპექტივაში განათავსა.

ეს ღვთაებრივი სისრულე არის თავისთავადი, დაუსაბამო არსი – მამაზეციერი. ქრისტე კი წარმოადგენს მის ფენომენს – თავისთავადი არსის ღიაობას რეალობის (ცნობიერებისათვის მისანვდომი რეალობის) მიმართ. საკუთრივ ღიაობის თვისებას კი განასახიერებს სულიწმინდა – მისი მადლის მოფენით თავისთავადი არსი ერწყმის ფენომენს და იხსნება მის მიერვე შექმნილი სამყაროს წინაშე.

ასე წარმოგვიდგება წმინდა სამება ფენომენოლოგიურ ინტერპრეტაციაში – ცნობიერების მიზნად მყოფი, მეტაფიზიკური არსი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა თვითონ ცნობიერება, ადებულები თავის აბსოლუტურ მთლიანობაში. ეს არის აბსოლუტური სული, რომლის თავისთავადი და მარადიული არსებობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის დაუსრულებელი იხსნება, როგორც ფენომენი ცნობიერების წინაშე. ასე გაგებულ არქეტიპს კი ზუსტად შეესატყვისება აბსოლუტის ქრისტიანული ცნება – წმინდა სამება.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ფრანც კაფკა. პროცესი. მოსკოვი, „პროგრესი“ 1972.
2. მერაბ მამარდაშვილი – გზის ფსიქოლოგიური ტოპოლოგია. მოსკოვი 1996.

Mamuka Dolidze

The experience of the Fall

Summary

The motive of the Fall is freedom, and the New Testament discovers how to defeat the destiny. This new horizon of opportunity can be discovered through the experience of regret. Regret is stretched endlessly backward to the past as regret about lost perfection. It joins the present as recognition and experience of the Fall and It is directed toward the future as belief and hope of the God's support on the way of perfection.

The experience of the Fall raises regret and a free striving toward divine perfection. Confession and receiving communion with the perfect substance constitute a free choice by a human being in his real life. Thus, the act of confession implies an idea of the comparability of the real and unreal, soul and body, an idea of freedom, which is no longer transformed into fate.

The phenomenon of Christ realizes this idea of freedom. The Redeemer neither avoids nor obeys his fate; it is his free choice, as correspondence of his life with the prophecies of the Old Testament. The personal responsibility for fate means, that one is ready to bear the burden of the malice of fate as his own sins. Christ fully accepted his fate and by this act fate lost its necessity. Everything, that was fatal, became a free choice of the way of truth. Consequently, even death changed its meaning – from being the end of life it became the process of transformation into a new life.

მედეა შანავა

ღვთისმეტყველებიდან სიცარიელაში, ანუ ლექსის გაქრობა

პირველი ზედაპირული შთაბეჭდილება, რასაც რელიგიასა და პოეზიაზე დაკვირვება იწვევს არის ის, რომ ისინი საერთო წიაღში ჩაისახნენ, ერთი საფუძვლიდან აღმოცნდნენ. უძველესი პოეტური ქმნილებანი, ამავე დროს, რელიგიური ტექსტების დეკლარაციას წარმოადგენენ, რომლებიც მხოლოდ მოგვიანებით იძენენ ლოგიკურ, ცნებით ფორმებს. თავდაპირველად კი რელიგიური ტექსტები სწორედ პოეტური ფორმით წარმოსდგებიან სხვადასხვა კულტურებში. ამის ნათელი დადასტურებაა პოეზიის უძველესი ნიმუშები განსხვავებულ ხალხებში: ორფიკული ტექსტები და ინდური ვედების კრებული, სხვადასხვა წარმართული ღმერთებისადმი მიძღვნილი ჰიმნები ბერძნულ და რომაულ კულტურებში და „სიმღერების წიგნი“ ჩინეთში, „ქებათა ქება“ და დავითის უმშვენიერესი ფსალმუნები, რომელსაც ქრისტიანულ კულტურაში ჰიმნოგრაფიული ელემენტი ემატება. მართლაც, ძველი დროის პოეზია საკრალური, ლიტურგიული ფუნქციის მატარებელი იყო. ჰომეროსის ჰიმნები, მაგალითად, საკულტო მსახურების ბევრ საგულისხმო მომენტს გვაცნობენ. იქმნება პოეტური სიტყვისა და მელოდიის ღვთაებრივი ემანაციის თეორიები.

ცნობილი რომაელი პოეტი კვინტუს ჰორაციუს ფლაკუსი, პოეზიას ასევე ღვთაებრივი წარმომავლობის დარგად მიიჩნევს. ჰომეროსის ტექსტებში ხოტბა ეძღვნება სხვადასხვა წარმართულ ღმერთებს. ი. პარანდოვსკის თქმით, ძველი ბერძნული ლირიკის ბოგიერთმა სახესხვაობამ სამუდამოდ შემოინახა თავისში ხსოვნა მათი რელიგიური წარმოშობის შესახებ, ხოლო პიკო დე ლა მირანდოლამ ამოიციწო ჰომეროსის პოეზიის ლიტურგიული ხასიათი. იგი აპირებდა შეექმნა ნაშრომი „პოეტიკის თეოლოგია“, სადაც დაასაბუთებდა, რომ პოეტები ამავე დროს თეოლოგებიც არიან, რადგანაც ზუსტად ისევე სარგებლობენ სიმბოლოთა ენით. მისი აზრით, ამგვარი თეოლოგიის შექმნა დღესაც შეიძლება, რომელიც პოეზიის ყველა ეპოქას მოიცავდა. (11; 142).

დიდი ესპანელი ფილოსოფოსი, ხოსე ორტეგა-ი-გასეტი აღმოაჩენს, რომ მეტაფორა ნაწილობრივ ტაბუს არსშია ფესვგადგმული და დასაბამს იმ დროიდან იღებს, როდესაც ადამიანი გაურბოდა გარკვეულ რეალობებთან კონტაქტს. (13; 67). ფრანგი მოაზროვნე ემილ დიურკემი კი, რომელიც ელემენტარულ რელიგიებს იკვლევს, ასევე აღნიშნავს, რომ ამ რელიგიებში ზოგჯერ ტაბუ ედება არა მხოლოდ გარდაცვლილის სახელს, არამედ იმ სიტყვებსაც, რომელსაც იგი ხმარობდა. ამიტომ ახლობლები იძულებულნი იყვნენ მეტყველებაში ხარვეზები პერეფრაზირებით ან უცხო დიალექტიდან ნასესხები სიტყვებით შეეცნოთ, რაც თავის მხრივ, ხელს უწყობდა მხატვრული აზროვნების განვითარებას (1; 421).

მეტაფორული და მხატრული აზროვნება ნაწილობრივ შესაძლოა მართლაც ტაბუს არსში იყოს ფესვგადგმული, მაგრამ ვფიქრობთ მის წარმოშობას კიდევ სხვა მნიშვნელოვანი ფაქტორი განაპირობებს. მეტაფორა, როგორც წესი მსგავსებას ემყარება და ცდილობს უფრო მარტივის საშუალებით აგვიხსნას რთული. ვინაიდან ყოველი რელიგია ზეგრძობადი, ჩვენი რეალობისგან განსხვავებული, უფრო რთული რეალობის გადმოცემას ცდილობს და ამისთვის ჩვეულებრივ ხმარებაში მყოფი სიტყვები არ ყოფნის, იგი მეტაფორულ და სიმბოლურ-სახეობრივ აზროვნებას მიმართავს. კულტურის საწყის ეტაპზე ეს მითოსში აისახება, სადაც თეორიულ ელემენტს მხატვრული ეჭაჭვება და პოეზიასთან ანათესავებს. სწორედ მითოსის საკრალურ წიაღში, რომელიც ჯერ კიდევ არ ჩამოყალიბებულა მკაცრ რელიგიურ დოგმებად, იშვება პოეზია. მითები პოეტური აზროვნების პირველსახედ გვევლინებიან. თავის მხრივ მითოსიცა და პოეზიაც სწორედ ენის უძღურებიდან იშვებიან. ე. კასირერი თავის ნაშრომში იმონმებს მაქს მიულერს, რომელიც მითოსს მხოლოდ ენის თანანაწარმად განიხილავს და თვლის, რომ „ენა თავისი ჭეშმარიტი ბუნებით მეტაფორულია. იგი თავს აფარებს ნართაულ ფორმებს, ვინაიდან უძღურია მკაფიოდ და ცალსახად გამოთქვას რაიმე. სწორედ ენის ამ დაუდევარ მრავალფეროვნებას უმადლის მითოსი თავის წარმოშობას და იგია მისი გონითი მასაზრდოებელი“ (3; 178). შეიძლება ითქვას, რომ მითოსი, როგორც აზროვნების ფორმა ახდენს სინამდვილის საკრალიზებას, რომელშიც ცხოვრობს იმ დროის ადამიანი. მითოლოგიის ამ საკრალურ წიაღში პოეზია და რელიგია ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობენ.

ამრიგად, პოეზიაცა და რელიგიაც საკრალურის წიაღში აღმოცენდებიან, მაგრამ თავად საკრალურის ცნება არ არის ერთგვაროვანი. ამ ცნებას იყენებს ყოველი რელიგია პრიმიტიული, ტოტემური რწმენებიდან დაწყებული, რთული რელიგიებით დამთავრებული. გარდა ამისა, საკრალურს მიმართავენ არა მხოლოდ რელიგიები, არამედ მაგიაცა და პრიმიტიული რწმენებიც, რომლებიც რელიგიად ვერ ჩაითვლებიან. თავისთავად ცხადია, რომ საკრალური ფუნქციაც, რომელსაც ესა თუ ის პოეზია სხვადასხვა რელიგიისა, თუ მაგიური რწმენის ფარგლებში იძენს არ არის ერთგვაროვანი. კერძოდ, იგი დამოკიდებულია იმ კულტის ბუნებაზე, რომელსაც ეს რწმენა მიმართავს და შეიძლება იყოს როგორც პოზიტიური, ისე ნეგატიური ხასიათის მატარებელი. მაშასადამე, ამა თუ იმ პოეზიის განხილვაც უნდა ხდებოდეს იმ კულტურის ფარგლებში, რომლის წიაღშიც აღმოცენდა მოცემული პოეზია, ვინაიდან, ყოველი კულტურა წარმოადგენს მთლიანობას, რომელიც გარკვეულ ღირებულებებზეა ორიენტირებული.

ამრიგად, როდესაც ვსაუბრობთ პოეზიისა და რელიგიის ამოსავალ ერთიანობაზე ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სხვადასხვა კულტურებში ისინი ერთი და იმავე შინაარსის მატარებელნი არიან. აქ საუბარია იმაზე, რომ პოეზიაცა და რელიგიაც საკრალურს მიმართავენ, მის წიაღში იშობიან, არქაულ კულტურებში კი პოეზია ლოცვითი ფუნქციის მატარებელი და ღვთისმსახურების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. თუმცა, იქიდან გამომდინარე, თუ რა შინაარსის მატარებელია თავად საკრალური, ამ პოეზიათა შინაარსი შესაძლოა რადიკალურადაც განსხვავდებოდეს. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად შინაარსთა სხვადასხვაობისა, ლოცვა და პოეზია მაინც ერთი და იგივე რიგის მოვლენებად რჩებიან.

ერთ ადგილას პარანდოკსი აკეთებს ასევე ძალიან საინტერესო შენიშვნას. მისი თქმით, მიუხედავად იმისა, რომ არ არსებობს არცერთი სერიოზული ჰიპოთეზა, თითქოსდა კაცობრიობა თავდაპირველად ლექსებით საუბრობდა, ყოველი ლიტერატურის ისტორია იწყება არა პროზით, არამედ პოეზიით. ვინაიდან პირველი, რაც ყოფით მეტყველებაზე ამაღლდა, ლექსი იყო (11, 32; 141-143). ეს კი იმიტომ მოხდა, რომ სწორედ პოეზია იყო ის ფორმა, რომლითაც ადამიანმა შეძლო თავისი საკრალური გრძობების გამოხატვა. ანტიკურ და შუა საუკუნეების ეპოქებში ხელოვნება და მათ შორის პოეზია, ლიტურგიული და საკრალური მნიშვნელობის მატარებელი იყო. როგორც ი. ჰაიზინგა სამართლიანად აღნიშნავს, „ასეთი გააზრების პირველი წინაპირობა არის იმ შეხედულებისაგან განთავისუფლება, თითქოს პოეზიას მხოლოდ ესთეტიკური ფუნქცია ჰქონდეს, ანდა მხოლოდ ესთეტიკური საფუძვლებიდან იყოს ასახსნელი და გასაგები. ყოველ აყვავებულ, ცოცხალ კულტურაში, უპირველეს ყოვლისა კი არქაულ კულტურებში, პოეზია ვიტალური, სოციალური და ლიტურგიული ფუნქციაა. უძველესი პოეზია, ამავე დროს, არის კულტი, სადღესასწაულო გასართობი, ოსტატობის დემონსტრაცია, გამოცანა, სიბრძნის გამოხატულება, დარწმუნება, მისნობა, წინასწარმეტყველება, შეჯიბრი. პოეტი არის „ფატესი“, შეპყრობილი, ღვთაებრიობით გამსჭვალული, შლეგი. ის მცოდნეა, ე.ი. შაირ, როგორც მას ძველი არაბები უწოდებდნენ“ (5; 159).

ჰაიზინგას თქმით, პოეტ-ნათელმხილველს მხოლოდ შემდგომში გამოეყო წინასწარმეტყველის, მისნის, მისტაგოგის, ჩვეულებრივი გაგებით პოეტის სახეები. ამრიგად, პოეზიის კავშირი რელიგიურ კულტთან, მათი ამოსავალი ერთიანობა, სრულიად აშკარაა. აშკარაა ასევე მათი მიზნებისა და ამოცანების ერთიანობაც არქაულ კულტურებში. სხვა საქმეა, რომ ეს რელიგიური კულტი განსხვავებულ ეპოქებსა თუ საზოგადოებებში სხვადასხვაგვარია, რაც ამა თუ იმ კულტურაში აღმოცენებული პოეზიის თავისებურებას განაპირობებს.

ყოველი ხელოვნების ნაწარმოები უნდა განვიხილოთ იმ სამყაროში, რომლის წიაღშიც იგი აღმოცენდა და სადაც ის უკვე ყოფილი ქმნილება კი არ არის, არამედ ცოცხალი და განცდადი ნაკადი პოეზიისა. ქრისტიანულ ხელოვნებასაც, სხვა ხელოვნებათა მსგავსად, სკუთარი დრო და სივრცე გააჩნია, საკუთარი სამყარო, სადაც ის ცოცხალია და ქმედითი. როგორც ა. ბელინსკი აღნიშნავს, ქრისტიანული ცნობიერება ძველბერძნულ მითოპოეტური ტრადიციის ყოვლისშთანმთქმელ ქრონოსს სოტეროლოგიურ დროს „კეროსს“ უპირისპირებს, რომელიც „კეთილ დროდ“ გადმოიცემა. „კეროსი“ არის დრო, რომელსაც წარუვალი სულიერი ფასეულობა აქვს-ეს დროის ახალი თვისებაა (2; 4-5). ტაძრულ სივრცეში კი ქრისტიანული ხელოვნების თითოეული ქმნილება მარადისობიდან იქცირება. ეს არის ბეციური და მიწიერი ეკლესიის მარადიული შეხვედრა ლიტურგიულ დროში, როცა ბეციური მიწიერდება ხატში, საგალობელში, ქვაში, რათა მიწიერი გააბეციუროს. ამ სივრცეში პოეზია ღვთისმეტყველებად იქცევა და თავის უმაღლეს დანიშნულებას აღასრულებს.

ვ.ლევახინი თავის სტატიაში „ღვთისმეტყველება და პოეზია“ აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობაში არსებობს სამი სახის ღვთისმეტყველება. პირველი ეს არის პროფესიონალური ღვთისმეტყველება, ანუ სასკოლო, აკადემიური, მეცნიერული, ინტელექტუალური. მეორე ტიპის ღვთისმეტყველება ეს არის ღვთისმეტყველება, როგორც ლოცვის

შინაარსი, სადაც სიტყვა ღმერთზე და სიტყვა ღვთისადმი მის ერთიანობაში წარმოგვიდგება. მესამე ხარისხი ღვთისმეტყველებისა ეს არის ღვთისმეტყველება, როგორც მდგომარეობა, როგორცაა, მაგალითად, იოანე ღვთისმეტყველის სახარება და ეპისტოლეები. ეს არის ღვთისმეტყველება აღმსარებლობისა. კეთილგონიერი ავაზაკი, რომელიც ქრისტესთან ერთად ეცვა ჯვარს, გახდა სწორედ პირველი ასეთი ღვთისმეტყველი ახალი აღთქმისა.

ღვთისმეტყველებისას უფალი აძლევს მოღვაწეს არა მხოლოდ იმას, თუ რა თქვას, არამედ იმასაც, თუ როგორ თქვას. როდესაც ღვთის სიტყვა იბადება სულში, ადამიანს არა აქვს შესაძლებლობა იფიქროს სიტყვის სილამაზებზე, ნაწერის მხატვრულ დამუშავებაზე, არამედ სიტყვა შინაგანი შინაარსისა და გარეგნული გამოხატულების ერთიანობაში იბადება. გარდა ამისა, სიტყვა იბადება არა თავისთავად, არამედ როგორც მეტყველება – მჭიდრო ურთიერთკავშირში სხვა სიტყვებთან. ამასთან, ამ ურთიერთკავშირს აქვს ცოტად თუ ბევრად აშკარად საგრძნობი რიტმული ხასიათი. ლეჰახინის აზრით, ასე მივდივართ საკითხთან პოეზიის და ღვთისმეტყველების ურთიერთმიმართებისა.

მაღალ მაგალითებს ღრმა ღვთისმეტყველებისა და უსრულყოფილესი პოეტური ფორმისა მის ერთიანობაში გვაძლევს ჩვენ ღვთაებრივი გამოცხადება წმინდა წერილისა. ფსალმუნები, „ქებათა ქება“, წინასწარმეტყველური წიგნები უკვე რამდენიმე საუკუნეა მოწმობენ ორგანულ ერთიანობაზე ღვთისმეტყველებისა და პოეზიისა. ზოგიერთი ნაწყვეტი მოციქულისა და მახარებლის იოანეს წერილებიდან, ანდა მოციქულ პავლესი გამოიყურებიან როგორც პატარა ღვთისმეტყველური პოემები და ასეთი მაგალითები მრავლად შეიძლება მოვიყვანოთ. წმინდა წერილმა მოგვცა ღვთისმეტყველური პოეზიის, ანდა პოეტური ღვთისმეტყველების უმაგალითო რაოდენობა, განათებული მაღალი და გულწრფელი სინანულითა თუ ქებითი ლოცვითობით. ისინი გახდნენ შთაგონების წყარო ეკლესიური პოეტებისთვისაც და საერთოდ პოეტებისთვის მთელი შემდგომი დროისა (10; 169).

ღმერთში ყოფნის გამოცდილება ეძიებს თავის გამოხატულებას სიტყვაში. გამოცდილება ამ „საიდუმლო ღვთისმეტყველებისა“ ისე თავბრუდამხვევად მაღალია, რომ მისი უნაკლოდ ხორცშესხმა ადამიანურ სიტყვაში შეუძლებელია. პოეზია ეხმარება გამოხატოს ეს მიღმიერი გამოცდილება. შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანული ჰიმნოგრაფია წარმოადგენს სწორედ ლოცვითი ღვთისმეტყველების მაგალითს, რომელიც არა მხოლოდ ახორციელებს პოეზიის არსს, არამედ, ქრისტიან ავტორთა აზრით, სწორედ ამგვარ ღვთისმეტყველებაში მოიპოვებს პოეზია საკუთარ თავს. ეპისკოპოსი იოანე (მახვსკოი) პოეზიას ადამიანისათვის მისაწვდომი უმაღლესი ცხოვრების გამოხატულებად მიიჩნევდა. მისი აზრით, პოეზია არ შეიძლება გადააქციოს საშუალებად რაიმესთვის. ასეთ შემთხვევაში ის ხდება მოკლებული სიჩუმეს უმაღლესი ყოფიერებისა, რომელიც ყოველთვის დევს პოეზიის სიღრმეში. ამ სიჩუმეს მოკლებული კი იგი კვდება. პოეტს „ღვთის წყალობით“ აქვს მინიჭებული ძალაუფლება აქციოს ადამიანურ სიტყვათა წყალი ღვინოდ. მისი თქმით, ასეთია პოეზიის უმაღლესი დანიშნულება. მისი საზრისი ექვარისტიულია, რამდენადაც პოეზია არის ადამიანის მიბრუნება საგანთა საწყისთან. პოეზია არის ჰიმნოლოგიური გადალახვა ყველა წამლილი სილოგიზმისა და სიტყვიერი აღნიშვნისა, რომელთაც შეწვიტეს სამყაროს გახსნა. პოეზია ახლებურად ხსნის

სიტყვებს, ახდენს მათ განხვნას, ხვდება მათ უკვე ახალ სამყაროში. ის არის საგანთა განხვნა და მათი დაფარვა. მასში თავად ყოფიერება ვლინდება, რომელიც უფრო ფასეულია, ვიდრე ყველაფერი ის, რაც მისით შეიძლება გამოიხატოს. ის არის პერისკოპი, რომელიც ამოშვერილია ამ სამყაროდან, რენდგენი და რადარი, ლაზერის სხივი, სულის უფაქიზესი და უმახვილესი ისარი, რომელიც გაივლის სამყაროს ყველა საგანს, მაგრამ კი არ კლავს მათ, არამედ აცოცხლებს.

პრობა საუბრობს ყოფიერებაზე. პოეზია კი არის ეს ყოფიერება, რომელიც ეხსნება ადამიანს. როდესაც ადამიანი დაეხეტება შორს ჭეშმარიტებისგან, სამყარო მისთვის მტვრით დაფარული ხდება და მტვრის მსგავსი. იოანე შახოვსკოის აზრით, ადამიანის სამყაროს მუდმივად სჭირდება განიავება, სხვაგვარად მასში შეიძლება დაიხრჩო. მხოლოდ ლოცვას შეუძლია მიანოდოს ადამიანს სუფთა ჰაერი ბეციური სამყაროსი და ლოცვა ავალებს პოეზიას იყოს მისი თანაშემწე. როგორც რელიგიას, ისე პოეზიას ხშირად უწევდნენ ექსპლუატაციას სხვა მიზნებისათვის, რომლებიც შორს იყვნენ როგორც პოეზიის, ისე რელიგიისაგან. შთაგონების ექსპლუატაცია ეპისკოპოსს ექსპლუატაციის ყველაზე უფრო საშინელ ფორმად მიაჩნია. მისი აზრით, როგორც მლოცველი ადამიანი დაბლა დგას თავის ლოცვაზე, ასევე ჭეშმარიტი პოეტი ყოველთვის დაბლა დგას თავის პოეზიაზე. პოეზია სმენასა და შრომას ეხსნება. თავისი საიდუმლოს გამხელა პოეტს არ შეუძლია არც სხვა პოეტისთვის, არც მკითხველისათვის. მისი სმენის საიდუმლო რჩება როგორც ფანჯარა, მიწიერ შეუძლებლობაში გამოღებული (6; 524-525).

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ პოეზია ერთგვარი მეტაენაა, მსგავსი იმ ენისა, რომელზეც ადამი არქმევდა სახელებს საგნებს. მასში ხმიანობს სიჩუმე, რომელშიც ეს საგნები შეიქმნენ, ხოლო ჰიმნოგრაფია, როგორც პოეტური ფორმით გადმოცემული ღვთისმეტყველება, არის შედეგი ღმერთისა და ღვთისმეტყველის სინერგიისა და თავად გვევლინება ამგვარ სინერგიად. თავის სტატიაში ალექსანდრე გერონიმუსი აღნიშნავს, რომ პოეზია არ არის ერთის საქმე. ღვთაებრივი შემოქმედება – ეს ღვთაებრივ პირთა საერთო საქმეა. ღვთაებრივი შემოქმედების მსგავსად ის ქმნის არაფრისგან, მდუმარებისგან. პოეტი ეს არის ხატი პოეტი-ღმერთისა. პოეზია არის წინასახე გადმოცემისა. გადმოცემა პირველხატია პოეზიის. ის არის რელიგია-გადაკითხვა, ქმედითი ხსოვნა ღმერთისა. პოეტის პოეზია არის მის მიერ პოეზიის კითხვა, გახსენება პოეზიისა, პოეზიის გაგრძელება.

პოეტური ტრადიციის ეს გაგრძელება შეიძლება მივაკუთვნოთ არეოპაგეტიკაში მოცემულ გამოხატულებას ბეციური იერარქიისა, როდესაც ნათელი პირველხატისა უმაღლესი ხარისხის მქონეთაგან უდაბლესი ხარისხის მქონეთ შთანთქმის გარეშე გადაეცემათ. მკითხველი არაპოეტის მიერ კითხვისას პოეტი ასევე „იდიდება“, მაგრამ ეს დიდება სრულიად სხვა ხარისხისაა: არაპოეტი მხოლოდ მიმღებია, პოეტური ენერგიის შთანთქმელი, მასში მიდის შემოქმედებითი გზავნილი პოეტისა, მასზე მთავრდება, მაშინ როდესაც პოეტი ჩართულია ამ გადმოცემაში.

კვლავ იოანე შახოვსკოის რომ დავესესხოთ, თუკი ლოცვა თვითგახსნაა სულისა, პოეზია სულის გაფაქიზებაა, რომელიც ასევე გადალახავს მიწიერ შემზღველობას. მისი თქმით, „პოეზია უმაღლესი ყვავილობაა ადამიანისა სამყაროში.“ მას ყოველთვის არ სჭირდება რითმები და ქაღალდის გარეშეც შეუძლია გავიდეს იოლადა. [6; გვ.524]

ალბათ სწორედ ამიტომ ელტვის ლოცვა პოეტურ ფორმებს. პოეზია ეხმარება ადამიანს ღმერთთან საუბარში, იმის თარგმნაში რაც მხოლოდ დუმილის ენაზე მეტყველებს.

თუმცა აქ თავს იჩენს ერთი კითხვა: თუკი პოეზიის უმაღლესი დანიშნულება ღვთისმეტყველებად ქცევაა, რასაც არაერთი პოეტი იზიარებდა, ხომ არ დაშორდა პოეზია თავის ჭეშმარიტ არსს ან რამდენად არსებობს დღეს სივრცე, სადაც პოეზიას ღვთისმეტყველებად ქცევა შეეძლება? როგორია პოეზიის ბედი თანამედროვე სამყაროში?

ჰაიზინგამ თავის ნაშრომში „კაცი მოთამაშე“ უჩვენა, რომ თამაშობრივი მომენტი მუდმივად თან სდევს კულტურის განვითარებას. იგი სწორედ თამაშის ფორმით იშვება და მსჭვალავს კულტურას მის ყველა გამოვლინებაში, როგორც „ქცევის გარკვეული, ჩვეულებრივი ცხოვრებისაგან განსხვავებული რაგვარობა.“ ის კულტურის ერთ-ერთი საფუძველი და მონაწილეა. ჰაიზინგა კულტურის კრიზისის მიზეზად თამაშობრივი სულის მოკლებას ასახელებს, თამაშობრივი სულის მოკლების მიზეზი კი კულტურის დესაკრალიზაციაშია საძიებელი, რაც ადამიანის ღმერთისგან დაშორებამ და კულტურის სეკულარიზაციამ გამოიწვია. თამაშობრივი სულის მოკლება ამ შემთხვევაში ნიშნავს იმას, რომ თავად კულტურის არსებობას ეჭმნება საფრთხე. თამაშის ფორმით არსებობა ამ შემთხვევაში ნიშნავს საკრალურის წიაღში ყოფნას, ვინაიდან სწორედ თამაშია საკრალური თვისების მატარებელი, კერძოდ კი მას შეუძლია იდენტიფიკაციის გამოწვევა. სწორედ მასში ხვდებიან ერთმანეთს პოეზია და საკრალური აქტიც.

კულტურის დესაკრალიზაცია დღეს ფაქტია მაგრამ რა საშუალებებით ხდება კულტურის დესაკრალიზაცია? თამაშის პირველ მტრად ჰაიზინგა თამაშის ჩამშლელს ასახელებს, რომელიც ამხელს მას, როგორც თამაშს. თამაშის მხილება კი, როგორც თამაშის ანგრევს თამაშის სამყაროს. ამის გამო თამაშის ჩამშლელს უფრო ძნელად ეგუებიან მოთამაშეები, ვიდრე თამაშის გამყალბებელს, რომელიც ფორმალურად იღებს თამაშის წესებს. მოდერნისტული და პოსტმოდერნისტული ხელოვნება გვევლინება, როგორც თამაშის ჩამშლელი.

გასეტი ახალ ხელოვნებაში წარმოაჩენს ტრადიციული ხელოვნებისგან განსხვავებულ ფუნქციას თამაშისა. იგი აქ იმიტაცია კი აღარ არის, არამედ მეტაიმიტაცია, მეტათამაში, რომელიც თამაშის ჩვენებით თამაშობს და სწორედ ამის წყალობით გვევლინება როგორც თამაშის ჩამშლელი. დესაკრალიზებული ხელოვნება რეალობის ფალსიფიცირებას კი არ ცდილობს და კი არ მალავს თავს, როგორც თამაში, არამედ ცდილობს ხაზი გაუსვას იმას, რომ თამაშია და მეტი არაფერი და სწორედ ამით ახდენს მის დესაკრალიზაციას. ამას იგი საკუთარი საშენი მასალის დემონსტრირებით აკეთებს. ამ ხელოვნების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი სწორედ ირონია და გროტესკია. მოდერნისტული ხელოვნება კომიზმითაა გაუღენთილი. გასეტი ფიქრობს, რომ ეს კომიზმი უსასრულოდ ვრცელდება აშკარა კლოუნადიდან თვალის ძლივს შესამჩნევ, ირონიულ ჩაპაჭუნებამდე, მაგრამ არასოდეს ქრება. აქ წანარმოების შინაარსი კი არ არის კომიკური, არამედ შინაარსისგან დამოუკიდებლად თვითონ ხელოვნება იქცევა თამაშად, რაც თავისთავად გულისხმობს მხიარულ გუნება-განწყობილებას. აქ ხელოვანი გვთავაზობს, რომ ხელოვნება განვიხილოთ, როგორც თამაში და თვითდაცინვა. ის წარმოგვიდგება, როგორც ფარსი და სწორედ ამ ფარსში ხედავს ხელოვნების მთავარ მისიას.

„ახალი ხელოვნების“ კიდევ ერთი ნიშანი ყოველგვარ ტრანსცენდენტურობისაგან განთავისუფლებაა. ადრე ხელოვნება ორმაგი აზრით იყო ტრანსცენდენტური: თავისი სერიოზული პრობლემატიკითა და თავისთავადაც, როგორც ამალღებული ნიჭი. დიდი პოეტი თუ გენიალური მუსიკოსი წინასწარმეტყველის, რელიგიის დამაარსებლის, თუ სამყაროს ბედისთვის პასუხისმგებელი მოღვაწის იერით წარსდგებოდნენ ხოლმე ბრბოს წინაშე, ახლა კი ხელოვნება მხოლოდ იმ აზრით გვევლინება მხსნელად, რომ ცხოვრების სერიოზულობისაგან იხსნის ადამიანს და ბავშვური სიცელქისადმი აღვიძებს მას. ახალი ხელოვნების სიმბოლო პანის ფლეიტაა, რომელიც მდელით აცეკვებს ციკნებს.

მოდერნიზმში ეს ირონია საკრალურზე, როგორც გვაქვს თუნდაც ჯოისთან, მეტათამაში, რომელიც ფარსის სახით წარმოსდგება, იგივე ბეკეტთან და God –ს „გოდოთი“ ჩაანაცვლებს, ანგრევს საკრალურს. ადამიანი კარგავს ორიენტირს სამყაროში და იქცევა „მოხეტიალედ“. მისი ყოფა წვრილმანი და ყუველდღიურობაზე ორიენტირებული ხდება. კაფკას სოფლის ექიმი გრძნობს, რომ კაცობრიობა მძიმე სწეულებითაა ავად, მაგრამ შველა არ შეუძლია. ადამიანი გრძნობს, რომ ის დამნაშავეა რაღაცის თუ ვიღაცის წინაშე, რომ მის თავზე პროცესი მიმდინარეობს, მაგრამ არ შეუძლია რაიმეს შეცვლა. თავის „პროცესში“ კაფკა გვთავაზობს იგავს, სადაც ადამიანი მთელ ცხოვრებას დაკეტილ კართან ატარებს იმ იმედით, რომ თვალს მოჰკრავს ჭეშმარიტებას, მაგრამ ამაოდ. იგი ისე კვდება, რომ ვერ ისრულებს წადილს. მხატვრობაში თავად მატერიალღვება და კარგავს სიმყარეს. მოდერნიზმი ახდენს ხელოვნების დერეალიზაციასა და დეჰუმანიზაციას და პირველად დგამს იდეების დრამას, ტრადიციული თეატრისაგან განსხვავებით. ეს არის სწორედ დეჰუმანიზაციის მცდელობა, რომელიც პირველ პლანზე თეატრალურ ფიქციას აყენებს. აღშფოთებული საზოგადოება ამაოდ ცდილობს მიაკვლიოს ადამიანურ დრამას და თავს მოტყუებულად გრძნობს ხელოვნების ამ თვალთმაქცობით, მეტათამაშით სადაც ხელოვნება საკუთარ თავს დასცინის.

დესაკრალიზებულ სამყაროში მოდერნიზმი ჯერ კიდევ ცდილობს „ახალი ხელოვნების“ შიგნით შეინარჩუნოს საკრალური სივრცე, რიდე, რომელიც გამოყოფს მას პროფანულისგან. გასეტი, რომელიც მოდერნიზმის თეორეტიკოსად გვევლინება ამოსავალ წერტილად „ახალი ხელოვნების“ წარუმატებლობის ფაქტს ირჩევს. ორტევას აზრით, რომანტიზმისგან განსხვავებით, რომელიც დემოკრატიის პირმშოა და განსაკუთრებით საყვარელი იყო მასებისთვის, ახალი ხელოვნება უპირისპირდება მასებს და ასე იქნება ყოველთვის. იგი თავისი ბუნებით განწირულია წარუმატებლობისთვის; უფრო მეტიც, იგი ანტიხალხურია. ნებისმიერი ქმნილება ახალი ხელოვნებისა ავტომატურად იწვევს საინტერესო სოციოლოგიურ ეფექტს: ყოფს ხალხს ორ ნაწილად, ადამიანთა უფორმო მასიდან გამოარჩევს ორ განსხვავებულ კასტას ადამიანებისა. მაგრამ რა პრინციპით იყოფიან ადამიანები ამ კასტებად? საქმე იმაშია, რომ უმრავლესობას არ მოსწონს ახალი ხელოვნება, მასებს ის არ ესმის. ამრიგად, სოციოლოგიური თვალსაზრისით იგი ხასიათდება იმით, რომ ყოფს ადამიანებს იმად, ვისაც ის ესმის და იმად, ვისაც ის არ ესმის. „ახალი ხელოვნება“ არ არის განკუთვნილი ყველასათვის. იგი თავიდანვე მიმართავს რჩეულ უმცირესობას, რომლის წარმომადგენლებიც სწორედ ამ ხელოვნების მეშვეობით სცნობენ ერთმანეთს გულგრილ ბრბოს შორის.

ადამიანი მასა თავისი არსით არათუ ამორალურია, არამედ ანტიმორალურია, რადგან არანაირ წესებს არ ემორჩილება და ამით უარყოფს ყოველგვარ მორალს. იგი

ძალზედ მოგვაგონებს ეგზისტენციალისტთა „მან“-ს, ამ უფერულ, ნიველიებულ ადამიანს, რომელსაც ადამიანისათვის ნიშნეული არცერთი სპეციფიური ნიშანი არ გააჩნია. გასეტი სწორედ ამ ნიველირებულ ადამიანს უპირისპირებს „ახალ ხელოვნებას“, რომელიც, თავის მხრივ, ცდილობს თავს მოახვიოს საზოგადოებას თავისი გემოვნება.

ეგზისტენციალიზმი ცდილობს შექმნას სამყაროს ისეთი მოდელი, სადაც ყურადღება თავად ადამიანზე იქნება კონცენტრირებული და ამით სივრცის პრობლემას ადამიანის შიგნით გადაიტანს, რაც სივრცის დაკარგვას იწვევს. იგი ცდილობს თავად ადამიანში შექმნას „სამალავი“. აბსურდის ფილოსოფიაში კი დაკარგულ სივრცეს აბსურდის სივრცე ენაცვლება. ადამიანის ამოღობა სამყაროს ჰარმონიული მოდელის შექმნისა ნიჰილიზმის მიზეზი ხდება, რაც ღირებულებათა სრულ გაუფასურებად შემობრუნდება. ასეთ ვითარებაში ბუნებრივია ისმის კითხვა, რამდენად არის შესაძლებელი პოეზია ღვთისმეტყველებად დარჩეს და თუ ეს შეუძლებელია, მაშინ რაზე მეტყველებს იგი?

პერიოდს 1860 წლიდან 1960 წლებს შორის, რემბოსა და ცელანს შორის, აღენ ბადიუ „პოეტების საუკუნეს“ უწოდებს. ის თვლის, რომ კატეგორია „პოეტების საუკუნე“ – ფილოსოფიურია. ის წარმოადგენს მათრგანიზებულ სანყის განსაკუთრებული სახის აზრისა, რომელიც შეიძლებოდა მეტაფორულად აგვენერა, როგორც ნასკვი პოეზიისა და ფილოსოფიისა. მისი აზრით, სიტყვა „საუკუნე“ გვგზავნის ფილოსოფიის ეპოქალურ სიტუაციასთან. „პოეტები“ – პოემასთან, როგორც ფილოსოფიის მარადიულ პირობასთან.

აღენ ბადიუ აღნიშნავს, რომ „პოეტების საუკუნეს“ იგი ეძახის საკუთრივ იმ მომენტს ფილოსოფიის ისტორიაში, როდესაც ეს უკანასკნელი იძენს „ნაკერს“ (шОб), ანუ გადაეზარება ანდა ექვემდებარება თავის ერთ-ერთ პირობას. არსებითად საქმე ეხება: მეცნიერულ პირობას, პოლიტიკურ პირობას, ანდა ერთისა და მეორის შერევას. ამ XIX საუკუნისგან მემკვიდრეობით მიღებულ პირობებში პოეზიას შეუძლია აიღოს თავის თავზე აზროვნების ის ოპერაციები, რომელსაც ფილოსოფია, პარალიზებული ანდა დახშული თავისი „ნაკერებით“ ტოვებს აუმოქმედებელს.

ბადიუ აღნიშნავს, რომ პოეზია მისთვის ყოველთვის რჩება აზრის ადგილად, ანდა ჭემმარტების პროცედურად, ან წარმომშობელ პროცედურად. მისი აზრით, კატეგორია „პოეტების საუკუნე“ არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს „შესვლას“ პოეზიისა აზროვნების სფეროში და არც მით უფრო იმას, რომ პოეტების საუკუნე სამუდამოდ დასრულდა. იგი არ ნიშნავს, ბოლოსდაბოლოს, „მოაზროვნე“ პოეზიაზე უარის თქმას. ბადიუ აღნიშნავს, რომ სიტუაციაში, როდესაც ფილოსოფია „მიკერებულია“ ან მეცნიერებაზე, ან პოლიტიკაზე, ჩნდებიან პოეტები, უფრო სწორედ კი პოეტური ნაწარმოებები, რომლებიც დგებიან იმ ადგილას, სადაც, როგორც წესი, იძებნება აზროვნების საკუთრივ ფილოსოფიური სტრატეგიები.

ამ შეთავსების სიმძიმის ცენტრი მოდის იმ მომენტზე, რომ „პოეტების საუკუნის“ პოეზიაში პოეტური გამოთქმა არის აზრი და აწარმოებს ჭემმარტების ძიებას. უფრო მეტიც, ის იძულებულია ეს აზრი მოიზროს. ამ მიმართებით მალარმე – ემბლემატური ფიგურაა, რომელიც აჯამებს რა 1860-იანი წლების გონებრივ კრიზისს, აცხადებს, რომ მისმა აზრმა მოიზრა საკუთარი თავი. ამასთანავე პოეზიის აზრის მოაზრება არ ნიშნავს რეფლექსიას, ვინაიდან პოეტური ნაწარმოები მხოლოდ პოეტურ აქტში გვეძლევა. მოიზრო პოეზიის აზრი ნიშნავს, რომ პოეტური ნაწარმოები თავისთავად იკავებს პოზიციას

კითხვასთან მიმართებაში: „რას ნიშნავს აზროვნება?“ და რას ნიშნავს აზროვნება იმ პირობებში, როდესაც პოემამ უნდა დააყენოს ეს კითხვა გამომდინარე საკუთარი რესურსებიდან?

ასეთ სიტუაციაში პოეზია უნებურად – ანუ იმის გარეშე, რომ ეს პოზიცია განისაზღვროს ანგარებით, ან მტრობით, – ჩაეჭდობა ფილოსოფიას, რაც გულისხმობს, რომ პოეზია მთლიანად მოიცავს ფილოსოფიას, რომლის საწყის მონოდებასაც სწორედ ის წარმოადგენს, რომ გაიაზროს დროის აზრი, ანდა გაიაზროს ეპოქა, როგორც ადგილი სხვადასხვა წარმომქმნელი პროცედურების თანა-შესაძლებლობისა (პოემა, მათემა, პოლიტიკა, და სიყვარული).

რემბო, იწყებს რა იმ ისტორიული და ინტელექტუალური პროგრამით, რომელსაც ის პოეზიას მიაწერს, აცხადებს cogito-ს მოქმედების ვადის ამოწურვაზე, აქცევს რა ამ ვარაუდს ნებისმიერი აზრობრივი ძიების ამოსავალ წერტილად: „არ იქნება მართებული ვთქვა: მე ვაზროვნებ. უნდა ვთქვათ: ჩემით აზროვნებენ“. ეს განწყობა აზრის გზის ანონიმურობისა განსაზღვრავს შესაძლებლობას მისი თარგმანისა პოეზიის საკუთრებაში, რომელიც გაგებულება, როგორც წერა ყოფიერების კარნახით.

ბადიუს აზრით, პოეტური ქმნილების აქსიომა – ღმერთისგან მიტოვებულობის და ჭეშმარიტების სიძლიერის არსებით კავშირშია. აქ აზრი მძიმე შრომის სიჩუმეში სუფევს. აშკარაა, რომ მიმართვა სუბიექტისადმი, როგორც სხვისადმი „შენობით“, მიმართვა, რომლის მეშვეობითაც ცელანი აფუძნებს თავის იმედს ენაზე, გულისხმობს ერთიანის დაშლას, გაყოფას იმისა, რაც ამ ერთიანთან მიმართებაში იმუქრებოდა გარდაექმნა წესრიგი ობიექტურობად. სული აღწევს თავის ეთერს მხოლოდ შორდება რა ყოველგვარ ობიექტურს და უკავშირებს თავის თავს მხოლოდ უსხეულოს. გარდა ამისა, ისტორიის საზრისის მრავალფეროვან აპოლოგიათა საწინააღმდეგოდ, პოეტების საუკუნის პოეზია ორგანიზაციას უკეთებს აზრის დეზორიენტირებულობას.

მაშ კიდევ ერთხელ მივუბრუნდეთ ჩვენს მიერ დასმულ კითხვას: სიტუაციაში, როდესაც აბსოლუტი არ არის სახეზე და სამყარო მხოლოდ ანონიმურ ტექსტად იქცევა, სიტუაციაში სადაც შეუძლებელია პოეზია ღვთისმეტყველებად დარჩეს, როცა ის მხოლოდ ყოფიერების კარნახით შექმნილი ანონიმური მეტყველებაა, მაინც რის შესახებ მოგვითხრობს იგი?

ალენ ბადიუ მკაფიო პასუხს იძლევა ამ კითხვაზე. იგი აღნიშნავს, რომ ყოფიერებაში, სიტუაციის უსასრულობამდე მძიმე ტვირთით, ყოველთვის სუფევს სიცარიელე. „პოეტების საუკუნის“ პოეტებმა მოიძიეს ყველაფერი, რაც ამ სიცარიელეზე მოდიოდა, სიცარიელეზე, რომელიც მხოლოდ მოვლენით გამოიხმობა, თუნდაც ეს იყოს მოვლენა პოეტური ქმნილებისა. სიცარიელე, რომელიც ყველგანმყოფია მალარმესთან, რომელიც ამბობს: „ცარიელია სალონი“, „ცარიელია ქაღალდის ფურცელი“. ეს სიცარიელე ყველგანაა, მანდელშტამთანაც კი. მისი აზრით, ლექსის დანიშნულება იმაშია, რომ სამყაროს ამ დაფარულ სიცარიელეს მოუძებნოს ყოველგვარ სახეზე მალა მდგომი მადლი რაიმე სახელისა. აზრი, რომელსაც იაზრებს პოეტური ქმნილება, მხოლოდ ერთ ნორმას იცავს: დარჩეს ერთგული ამ სახელისა, მიუხედავად იმისა, რომ ყოფიერების სიმძიმე, დროის ჰაერში გამოკიდებული, – ვვლავ სრესს, მუდმივად სრესს. ბადიუ სვამს კითხვას: „მაშ რას ნიშნავს პოეტური ქმნილება პოეტების საუკუნისა?“ და პასუხობს: „ის

ნიშნავს, რომ შენ მოდიხარ ხელიხელჩაკიდებული ამ სიცარიელესთან, სიმძიმის მიღმა, სახელის ემბლემით“ (7).

ყოველივე შემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ როდესაც პოეზია შორდება საკუთარ არსს და წყვეტს ყოფნას ღვთისმეტყველებად, როდესაც სამყაროში აღარა აქვს ადგილი ღმერთის თანამყოფობას, პოეზია, რომელიც მოწოდებულია იქცეს ღვთისმეტყველებად, მხოლოდ ვიღაცის ანონიმურ ჩურჩულად იქცევა, რომელშიც სიცარიელე ხშიანობს.

სწორედ ამგვარ ანონიმურ მეტყველებად განიცდის პოეზიას ჟაკ დერიდაც. მისი აზრით, იმისათვის, რომ პასუხი გასცე კითხვაზე, თუ რა არის პოეზია, უარი უნდა თქვა ცოდნაზე, დაივიწყო კულტურა. მასთანაც პოეზია წარმოსდგება როგორც კარნახი, რომელიც უნდა დაისწავლო, გადაწერო, გაუფრთხილდე, როგორც „ხმოვან ბილიკს, სინათლის კვალს, სამგლოვიარი ზეიმის ფოტოგრაფიას. ის თავისთავს ნაკარნახევად ეჩვენება, ეს პასუხი, რათა პოეტური იყოს. და ამიტომ, ვალდებული იყოს მიმართული ვინმესადმი, პირადად შენდამი, მაგრამ თითქოს ვინმესადმი, რომელიც ჩაკარგულია ანონიმურობაში, ქალაქსა და ბუნებას შორის, გამჟღავნებული საიდუმლო, სახალხო და ამავე დროს კერძო, აბსოლუტურად ერთიცა და მეორეც, განთავისუფლებული გარეგანისა და შინაგანისგან, არც ერთი და არც მეორე, ცხოველი, გზაზე დაგდებული, უმწეო გორგალივით დახვეული თავისთვის“ (9).

დერიდა გვთავაზობს ტექსტის ინტერპრეტაციის პოსტმოდერნისტულ მიდგომას, რომელიც ტექსტის ელემენტების მაქსიმალურ დებორგანიზაციაში მდგომარეობს. ეს ტექსტი იცვლება სივრცისა და დროის ცვლილების გათვალისწინებით. ტექსტის ეს დებორგანიზაცია იწვევს სხვადასხვა მნიშვნელობებისა და დისკურსების გამონთავისუფლებას, რომლებიც იქცევა „ერთ მარშრუტად ბევრი გზიდან“. აქ პოეზია იქცევა სიტყვის შემთხვევით ლაშქრობად რაღაც მარშრუტით „სტროფისთვის, რომელიც მობრუნდება, მაგრამ აღარასოდეს უბრუნდება არც მეტყველებას, არც თავის თავს და ყოველ შემთხვევაში, არასოდეს დაიყვანება პოეზიაზე დაწერილზე, წარმოთქმულზე, ნამდერზეც კი“ (9). ეს პოეზია უხილავს ხდის მის მატარებელს, როცა წყარო ნიშნისა რჩება მოუძიებადი და ამოუცნობი და თვითდინებად წერად იქცევა, რომელიც ვერ კავდება ადგილზე სახელებსა და სიტყვებში. აქ იგრძნობა საფრთხე, „ რომლითაც ნებისმიერი ავტომობილი ემუქრება ნებისმიერ სასრულ არსებას,“ სადაც კატასტროფის მოახლოება ისმის. ეს პოეზია არ ჰგავს არც ფენიქსსა და არც არწივს, არამედ ზღარბს, რომელიც ახლოს იმყოფება მიწასთან „ძალიან დაბლა, უჩუმრად, ქვე-ზე მიწისა“. მას არასოდეს აწერს ხელს „მე“, არამედ სხვა. აქ ტექსტი საკუთარი, ხშირად მისგან დამოუკუდებული ცხოვრებით ცხოვრობს, რაც მრავალგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა.

ვითარებაში, როდესაც ქრება საკრალურ ნარატივთა განთავსების ადგილიც კი, ბუნებრივია პოეზია ვეღარ დარჩება ღვთისმეტყველებად, მაგრამ ეს თავად პოეზიის ნგრევას ნიშნავს, მის მიერ საკუთარ არსზე უარის თქმას. მართლაც, ზეთანამედროვე ტექნოლოგიების წყალობით, სიმულაკრთა ციმციმში გაუჩინარებულ ადამიანს რამდენად სჭირდება პოეზია, როგორც „ადამიანის უმაღლესი ყვავილობა სამყაროში“? ანდა ანონიმურ მეტყველებად ქცეულ ტექსტს, რომლის მიღმაც სიცარიელე ხშიანობს რამდენად შეიძლება ვუნდოთ პოეზია? რა არის პოეზია? იკითხავს დერიდა და თავადვე პასუხობს: „

„რა არის.....?“ დაიტირებს ლექსის გაქრობას – კიდევ ერთ კატასტროფას. გვამცნობს რა, იმას რაც არის როგორც არის, კითხვა მიესალმება პროზის დაბადებას“ (13).

რაოდენ დაშორებულადაც არ უნდა გვეჩვენებოდეს ერთი შეხედვით, თანამედროვე სამყაროში პოეზიის ბედის საკითხი თვით ადამიანის ბედის საკითხს უკავშირდება. თუკი ამ სამყაროში აღარ რჩება ადგილი რელიგიური პოეზიისთვის, ეს იმას ნიშნავს, რომ თვით ადამიანი თქვა უარი მარადიული ღირებულებების ძიებაზე, უარი თქვა საკუთარ არსზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ თავად პოეზიამაც უარი თქვა თავის თავდაპირველ დანიშნულებაზე, იმაზე, რისთვისაც ის შეიქმნა და საკუთარ არსზე უარის თქმით, პროზის ბლურბლზე აღმოჩნდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. დიურკემი ე. – „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები“; გამომცემლობა „იონე პეტრინი“ , თბ., 2004 წ.
2. ზელინსკი ა. – „ქრისტიანული კულტურის ლიტურგიული დრო“, კრებულში „წერილები საეკლესიო კალენდრის შესახებ“; კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრი „ორთოდოქსი“, თბილისი, 1997 წ.
3. ვასირერი ე. – „რა არის ადამიანი“; „განათლება“, თბილისი 1983წ.
4. ვვინტუს ჰორაციუს ფლავუსი – „პოეტური ხელოვნებისათვის“ „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, თბ. 1981წ.
5. ჰაიზინგა ი. – „კაცი მოთამაშე“ (HOMO LUDENS) CIPDD, 2004წ.
6. Архиепископ Иоан – Сан-Франциский (Шахавской) – „Избранное“ „О поэзии“. стр.524-525 изд. „Святой остров“ Петрозаводск 1992г (сод-575стр).
7. Бадью А. – „Век поэтов“ (перевод С Фокина) Журналный зал/ НЛО,2003/03/badu. Html.
8. Геронимус А. – „Богословие священнобезмолвия“ <http://www.Hesychazm.ru/library/thlg/geronimyc.htm>
9. Деррида Ж. – „О поэзии“ Размышления что такое творчество, перевод М. Маяцкого. <http://www.proza.ru/2008/07/02/56>.
10. Лепакин В. -“ Богословие и поэзия“; <http://sophrony.Narod.ru/textsts/lepakin1htm>.
11. Парандовский Ян – „ Алхимия слова“ „Москва“ изд. Правда 1990г (сод – 652).
12. Хосе Ортега-И-Гассет – „Дугуманизация искусства“; „Радуга“, Москва, 1991г (сод-638).
13. Хосе Ортега-И-Гассет – „Две главные метафоры“; http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gasset/dve_gl.php.
14. Хосе Ортега-И-Гассет – „Мысли о романе“; http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gasset/mus_rom.php.

Medea Shanava

From Theology to Epliness, or disappearance of the verse

Summary

The following letter tries to show, that poetry and religion has one beginning and they are coming out from one foundation the ???? poetries are the presentation of the religious texts at the same time. Both, poetry and religion are growing through the sacred basis, but the meaning sacred is not the same all the times. Because of this, the poetry should be explored inside the culture, where the Christian art had been born. The Christian art is appearing in the temple, as it is totally specific world. In this space, the poetry is being transforming into the theology and ????? its highest goal. According to the Christian authors, in such theology, the poetry is finding, itself, at the poetry is the turning point to the beginning of the things. Humnological overflow of the Syllogism and verbal dention, those are able to open the world.

The article tries to show, that in case when the poetry stops to be the theology, it's becoming emptiness, that follows the deniel from the part of poetry on itself and disappearance of the poetry.

მარი ნიკლაური

ადამიანის გაუცხოება ღმერთისგან

ადამიანის გაუცხოება, ანუ „გასხვისება“, ნიშნავს „სხვად“ გადაქცევას, იმად, რაც უცხოა და სრულიად საპირისპირო მისი ადამიანური არსისა. ღმერთისაგან გაუცხოებაში იგულისხმება ღმერთზე უარის თქმა, რაც თავისთავად მოიცავს ადამიანის თვითგაუცხოებას, ანუ გაუცხოებას საკუთარი თავისაგან, იმიტომ, რომ ღმერთისადმი ლტოლვა ადამიანის არსში დევს და მისი უარყოფა გაუცხოების მდგომარეობას იწვევს.

ეს საკითხი არაერთი მოაზროვნის ინტერესის სფერო გამხდარა კაცობრიობის გაჩენის დღიდან. გაუცხოების პრობლემა აისახა როგორც დიდი ფილოსოფოსების, ასევე მხატვრული სიტყვის ოსტატების შემოქმედებაშიც. წინამდებარე წერილში წარმოვადგენთ რამდენიმე მაგალითს ადამიანის ღმერთთან გაუცხოებისა კლასიკური მხატვრული ლიტერატურიდან.

ღმერთისადმი რწმენა ემყარება, პირველ რიგში, სიყვარულს. სახარების უმთავრეს მცნებაში უფალი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მთავარია, „შეიყვარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი. ამ ორ მცნებაზე ჰკიდია მთელი რჯული და წინასწარმეტყველება“¹.

ღმერთისაგან გაუცხოება იწყება მას შემდეგ, როცა ადამიანი მოისურვებს, ლოგიკურად დასაბუთოს ღვთიური მცნებები. ადამიანური ლოგიკა ამ საკითხში უძლურია. რწმენა ძნელად მისაღწევია იმისთვის, ვისაც რწმენის დასაბუთება სურს. დიდი რუსი მწერალი და ფილოსოფოსი ლევ ტოლსტოი მიიჩნევდა: „Кто научился размышлять, тому трудно верить, а жить в боге можно только верой. Тертулиан сказал: „Мысль есть зло“² („ვინც განსჯას მიეჩვია, მისთვის ძნელია მორწმუნედ გახდომა, ღვთისათნო ცხოვრება კი მხოლოდ რწმენითა შესაძლებელი. ტერტულიანემ თქვა: „აზრი ბოროტება“).

რწმენასა და სიყვარულს ტოლსტოი ერთმანეთისაგან განუყოფელ ცნებებად მიიჩნევს, მათ აიგივებს, თუმცა რწმენას სიყვარულზე მაღალ კატეგორიად ასახელებს: „Вера и есть усиленная любовь, надо полюбить еще больше, тогда любовь превратится в веру... Неверующий не может любить. Душа таких людей бродяга.“ („რწმენა გაძლიერებული სიყვარულია, უნდა შეიყვარო უფრო მეტად და სიყვარული რწმენად გადაიქცევა... ურწმუნოს არ შეუძლია სიყვარული, ასეთი ადამიანების სული მოხეტიალეა“).

ურწმუნობამდე კაცობრიობა ადამიანური გონების, „რაციოს“, ყოვლისშემძლეობის აღიარებამ მიიყვანა, რაც ტერტულიანემაც და შემდეგ ტოლსტოიმაც რწმენის შემაფერხებლად გამოაცხადეს. ეს შეხედულება კიდევ უფრო გაამყარა მეცნიერულ –ტექნიკურმა რევოლუციამ თავიცი უამრავი გამოგონებითა და აღმოჩენით. ამ გზით მავალ კაცობრიობას ადგილი აღარ რჩება ღმერთისთვის.

„ღმერთი მოკვდა!“ ეს სიტყვები ნიცშემ მე-19 საუკუნის ბოლოს წარმოთქვა . ფილოსოფოსები მიიჩნევენ, რომ ნიცშე, როგორც დიდი მოაზროვნე, ჩასწვდა ეპოქის სულს და განჭვრიტა, რომ კაცობრიობას ღმერთი „აღარ სჭირდება“. ფრიდრიხ ნიცშემ მღვდლის ოჯახში დაიბადა და რელიგიურ ატმოსფეროში გაიზარდა. ახალგაზრდობაში მას ძალიან უყვარდა ანტიკური ფილოსოფია და ლიტერატურა. შემდეგ შოპენჰაუერისა და ვაგნერის პიროვნებებმა გაიტაცეს. თანდათანობით კი მან ყველა და ყველაფერი უარყო და დასცინა ვაგნერსაც, შოპენჰაუერსაც, ანტიკურ ფილოსოფიასაც. ნიცშე ნიჰილიზმამდე მივიდა. მან დაიწყო ფიქრი „ზეკაცზე“. მთელი არსებით დაუპირისპირდა ქრისტიანობას, რადგან ეს მოძღვრება მის იდეალს ეწინააღმდეგებოდა. ნიცშემ მიიჩნია, რომ ქრისტიანობა „სუსტების“ რელიგიაა, რადგან ქადაგებს ამქვეყნიური განსაცდელების დათმენასა და ღმერთის მორჩილებას. ძლიერი პიროვნება, ანუ ზეკაცი, წინ უნდა აღუდგეს განსაცდელს და იქცეს მნგრეველად, ყველაფრის უარყოფლად. სხვა ადამიანები „ხიდად“ გამოიყენოს თავისი უმაღლესი მიზნის მისაღწევად – უნდა იბატონოს, განახორციელოს ძალაუფლების ნება, რაც, ნიცშეს აზრით, ადამიანის მამოძრავებელია.

ნიცშესთვის სიკეთე და ბოროტება არ არსებობს, მან ამ ზღვარს გადააბიჯა. მისი თქმით, „სუსტი თავის თავს არ უწოდებს სუსტს, არამედ კეთილს“. ნიცშეს აზრით ძლიერი ადამიანისთვის ყველაფერი დასაშვებია. ძლიერი ადამიანი, მას შემდეგ, რაც მნგრეველის სტადიას გაივლის, იქცევა ზეკაცად, ანუ „ბავშვად“. ბავშვი კი არის უმანკოება, ძველის დავიწყება და ახლის დაწყება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ნიცშემ უტოპიური ღმერთი აღიარა.

მიიჩნევენ, რომ ნიცშეს დიდი თანამოაზრე ჰყავდა – თეოდორე დოსტოევსკი. თავად ნიცშე ამბობდა: „დოსტოევსკი ერთადერთი ფსიქოლოგია, რომლისაგანაც მე შემიძლია რაღაც ვისწავლო, მასთან ნაცნობობა მიმამჩნია ჩემი ცხოვრების უმშვენიერეს წარმატებად“. დოსტოევსკი 23 წლით უფროსი იყო ნიცშეზე. როცა ნიცშე თავის ფუნდამენტურ ნაწარმოებში „ასე იტყოდა ბარატუსტრა“ ზეკაცის იდეალს ქმნიდა, დოსტოევსკის უკვე დაწერილი ჰქონდა „დანაშაული და სასჯელი“ და „ძმები კარამაზოვები“. რუსი ფილოსოფოსი ლევ შესტოვი მიიჩნევს: „თუ ადამიანებს აახლოვებს არა სოციალური წარმომავლობა, არა ერთად ცხოვრების ხანა და ერთნაირი ხასიათები, არამედ შინაგანი სულიერი გამოცდილება, მაშინ დოსტოევსკის და ნიცშეს გადაუჭარბებლად შეიძლება ვუწოდოთ ძმები, უფრო მეტიც, ტყუპი ძმები“³. შესტოვს მხედველობაში აქვს ის, რომ ორივემ, დოსტოევსკიმაც და ნიცშემაც, ნორმალურობისა და დასაშვების ზღვარს გადააბიჯეს. ამ პროცესს დოსტოევსკი შეხედულებების გარდაქმნას (перерождение убождения) უწოდებს, ნიცშესთან კი ღირებულებების გადაფასება ჰქვია. მაგრამ მათი არსი, შესტოვის აზრით, ერთია და იგივეა.

არსებობს საპირისპირო მოსაზრებაც, რომ დოსტოევსკის რწმენა არ დაუკარგავს, მან გამოიარა ეჭვიც, რწმენის კრიზისიც, რაზეც მისი ზოგიერთი პერსონაჟი მეტყველებს. მაგრამ ერთ-ერთ წერილში ის ამბობს: „ჩემს თავზე მინდა მოგახსენოთ, მე ხომ ამ საუკუნის პირმშო ვარ, ურწმუნოებისა და ეჭვის პირმშო და ალბათ, დიას ბეჭითად ვიტყვი, ასეთად დავრჩები სამარის კარამდე. რა საშინელი წამება გამომივლია და ახლაც

როგორ ვიტანუები რწმენის წყურვილით, რომელიც მით უფრო ძლერ მიპყრობს, რაც უფრო მეტი საბუთი მაქვს მის წინააღმდეგ.“

ლევ შესტოვი მიიჩნევს, რომ დოსტოვესკის და ნიცშეს სურთ, დარწმუნდნენ, რაც სინათლედ ეჩვენებათ, მართლა სინათლეა თუ ჰალუცინაცია. შესტოვი დაასკნის, რომ მწერალს სჭირდება მკითხველი, ანუ გამრჩევი და შემფასებელი, რათა დარწმუნდეს თავისი ნააზრევის ჭეშმარიტებაში. შეიძლება ეს აზრი სიმართლესთან ახლოსაა, მაგრამ ნიცშეს მოძღვრებამ კაცობრიობას უდიდესი ბოროტება რომ მოუტანა, უდავოა. ნიცშემ არნახული ზემოქმედება იქონია კაცობრიობაზე და მსოფლიოს უდიდესი ბოროტების – ფაშიზმის თეორიული საყრდენი გახდა. გერმანელმა ფაშისტებმა მიიჩნიეს, რომ მსოფლიოში უნდა ებატონა „ქერა გემანულ რასას“ და აიტაცეს ნიცშეს პრინციპი: „ნაქცეულს ხელი ჰკარი“.

რაც უნდა პარადოქსულად გუფერდეს, მიჩნეული⁴, რომ ნიცშეს შემოქმედებას თან სდევს არაადამიანური სევდა დაკარგული ღმერთის გამო. დიდი ქართველი მწერალი და ნიცშეს თაყვანისმცემელი, კონსტანტინე გამსახურდია წერდა⁵, რომ, შესაძლოა, არც ერთ მორწმუნეს არ ჰყვარებია ღმერთი ისე ძლიერად, როგორც ფრიდრიხ ნიცშეს. საგულისხმოა ის, რომ ნიცშე მონივნებით ეპყრობოდა უფალ იესო ქრისტეს, მაგრამ არ აღიარებდა ძედ ღვთისად. ნიცშეს ფსიქიკური დაავადება და ნაადრევი სიკვდილიც გამოწვეული იყო არა მხოლოდ სამედიცინო ხასიათის მიზეზებით, არამედ იმიტაც, რომ, ივანე კარამაზოვის მსგავსად, მან ვერ გაუძლო თავისი მსოფლმხედველობის უსაშველო სიმძიმეს.

რატომ ამსგავსებენ ერთმანეთს დოსტოვესკის და ნიცშეს და რატომ მიიჩნევენ ივანე კარამაზოვს ფრიდრიხ ნიცშეს ლიტერატურულ პროტოტიპად?

„ძმებ კარამაზოვებში საშინელი ტრაგედია დატრიალდება – კლავენ მოხუც კარამაზოვს და ბრალი მამის მკვლელობაში ედება მის შვილს, დიმიტრის. ბოლოს ირკვევა, რომ მკვლეელი არის სმერდიაკოვი. მაგრამ მთავარი დამნაშავე ივანეა, უფრო სწორად, მისი მსოფლმხედველია. სმერდიაკოვი მკვლელობას ივანეს აბრალებს: „მე მორწმუნე ვიყავი და სანამ ღმერთი მწამდა, ღვთის უნებური არაფერი გაჰკარებია ჩემს გულს. მაგრამ აი, გამოჩნდა ივანე და თქვა: „ღმერთი არ არის. ღმერთი მოკვდა.“ რაც მთავარია, თავად ივანე სცნობს თავს დამნაშავედ, ამიტომაც ხედავს ჰალუცინაციებში სატანას, რომელის გამოუცხადებს, მე და შენ ერთნაირი ფილოსოფია გვაქვსო. ივანე სასამართლოში გამოაცხადებს, მამაჩემის მკვლეელი მე ვარო.“

მაინც რაში მდგომარეობს ივანეს ფილოსოფია? ამ მხრივ მნიშვნელოვანია მისი ალიოშასთან საუბრის ეპიზოდი. ივანე კარამაზოვი ძმას გამოუტყდება: „Принимаю Бога прямо и просто, но мира им созданного не приримаю, я не бога не принимаю, но мира-то божьего не могу принять“.⁶ (მე ღმერთს ვაღიარებ უბრალოდ და ულაპარაკოდ, მაგრამ მის მიერ შექმნილ სამყაროს არ ვიღებ, ღმერთის კი არა, ღვთიური სამყაროს მიღება არ შემიძლია). ამ ფორმულირებაშივე იკვეთება ივანეს გაორება – თუ ღმერთს აღიარებს, მაშინ მის მიერ შექმნილი სამყაროც უნდა მიიღოს, რადგან ეს ორი ცნება ერთმანეთისაგან გაუთიშავია.

ღვთის მიერ შექმნილ სამყაროში ივანე ღვთის მცნებებს გულისხმობს და მათი მიღება იმიტომ არ შეუძლია, რომ ,რეალობიდან გამომდინარე, აბსურდულად მიაჩნია.

კერძოდ, მას არ ესმის, როგორ უნდა უყვარდეს მოყვასი. მისი აზრით, შეუძლებელია მახინჯი, ჭუჭყიანი და ბილნი მათხოვრის მიმართ სიყვარულს განიცდიდე : „Отвлечённо ещё можно любить ближнего и даже издали, но вблизи почти никогда.“ (განყენებულად კიდევ შეიძლება გიყვარდეს მოყვასი, მაგრამ ახლოს მყოფს ვერასდროს შეიყვარებ.)

მაგრამ მთავარი „არგუმენტი“ ღმერთის წინააღმდეგ, ივანეს აზრით, არის ის, რომ ამქვეყნად ბავშვები არ უნდა იტანჯებოდნენ. მას მოჰყავს უამრავი მაგალითი, გაბთეზიდან ამოკრებილი, გაგონილი, შეთხზულიც. „Для чего познавать это чёртого добро и зло, когда это столько стоит? Да весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребёнка к боженке.“ (რისთვისაა საჭირო ამ ოხერი სიკეთისა და ბოროტების შეცნობა, თუკი ასე ძვირად გვიჯდება? მთელი ეს სამყარო პატარა არსების ერთ ცრემლადაც არ ღირს.)

ამრიგად, ეს არის ნამდვილი ამბოხი ღვთის წინააღმდეგ და ივანეს არგუმენტაცია ზოგჯერ იმდენად მისაღები ჩანს ადამიანური პოზიციიდან, რომ სრულიად შესაძლებელია, მხითხველის სულში ღრმა კვალი დატოვოს. თვით ღვთისმოსავ ალიოშა კარამაზოვსაც ლამის აცდუნებს („Расстрелять!“). ასე რომ, ივანემაც, ნიცშეს მსგავსად, ცნობიერებაში გადალახა სიკეთისა და ბოროტების გარჩევის ზღვარი და „ყველაფერი ნებადართულია“ პრინციპამდე მივიდა.

დოსტოვესკიცა და ნიცშეც თავიანთ წინამორბედებად მიაჩნდათ ეგზისტენციალისტებს. ეგზისტენციალიზმში არის მე-20 საუკუნის ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც უღრმავდება ადამიანს, მის არსებას, მის თავისუფლებას და მიაჩნია, რომ ადამიანი თვითონ, საკუთარი ნებით ქმნის თავს, მისი არსებობა წინასწარ განსაზღვრული არ არის. ეგზისტენციალიზმის ორი ფრთა არსებობს: თეისტური და ათეისტური. ათეისტური ფრთის წარმომადგენელია ფრანგი მწერალი ალბერ კამიუ. მისი „სიზიფეს მითი“, ანუ ესეე აბსურდის შესახებ, ათეისტური ეგზისტენციალიზმის „მანიფესტადაა“ მიჩნეული.

ღმერთის დაზინყებას ადამიანი უსიყვარულობამდე და გულგრილობამდე მიჰყავს. დაცარიელებულ, გაყინულ გულში არათუ მოყვასისთვის, დედისთვისაც აღარ რჩება ადგილი. გონებაც კარგავს საღად განსჯის უნარს, იდეალები უფერულდება და ადამიანისთვის ყველაფერი სულერთი ხდება. სწორედ ამგვარი ყოფაა ასახული ალბერ კამიუს შედარებით ადრეულ ნაწარმოებში „უცხო“. მისი მთავარი გმირია უბრალო ადამიანი, სახელად მერსო. მერსო გაუცხოებულია საზოგადოებისაგან, დედისაგან, საცოლისაგან, საკუთარი თავისაგან. ღმერთისაგან გაუცხოება მერსოსთან „პიკს“ აღწევს. თუკი ივანე კარამაზოვი მუდამ ღმერთზე ფიქრობს, აკრიტიკებს, განიხილავს ღვთის მცნებებს, მერსოსთან საერთოდ არ არის ღმერთის ხსენება. სიკვდილმისტილსაც კი, კამერაში მჯდომს და ჯალათების მომლოდინეს, „დრო არ აქვს“ ღმერთისთვის.

მერსო არის პიროვნება, რომლისთვისაც ყველაფერი სულერთია. მისთვის სულერთია, ნახავს თუ არა კუბოში მწოლარე დედის სახეს უკანასკნელად, სულერთია, იმეგოვრებს თუ არა რაიმონთან. როცა მარი (მისი საყვარელი) დაქორწინებას შესთავაზებს, ის უპასუხებს, რომ მისთვის სულ ერთია. სამსახურის შეცვლას სთავაზობენ, ესეც სულერთია. როცა ხელში იარაღი უჭირავს და ადამიანს უმიზნებს, ფიქრობს: „შეიძლება ვესროლო, შეიძლება არც ვესროლო, რა მნიშვნელობა აქვს“. ბოლოს მაინც ესვრის და

სრულიად უმიზეზოდ კლავს კაცს, თან სულ იმაზე ფიქრობს, რომ ძალიან სცხელა და მზე თვალებში უჭყეტს.

მერსო უსულგულოდ მიჰყვება ცხოვრებას და არაფერს აანალიზებს. ნაწარმოებში არ ჩანს ავტორის მცდელობა, ერთიან სისტემაში მოაქციოს და ერთმანეთს დაუკავშიროს ფაქტები. ამის გამო წერის ამ მანერას კრიტიკოსებმა „წერის ნული გრადუსი უწოდეს“. მერსო მხოლოდ ერთხელ ავლენს თვითჩადრმავეების მციროდენ მცდელობას, როცა, საკანში მყოფი, მღვდელს ეუბნება: „მე შევისწავლე ეს კედლები. შეიძლება ოდესღაც ვცდილობდი, რამე სახე დამენახა მათზე. მაგრამ ამ სახეში ფერები ელვარებენ და სურვილის კოცონია – ეს მარის სახეა“.⁷ მარი მისთვის ხორციელი სიყვარულის და მინიერების სიმბოლოა.

სასამართლოზე მერსოს სიკვდილს მიუსჯიან არა იმის გამო, რომ კაცი მოკლა, უფრო იმიტომ, რომ დედის კუბოსთან ორი წვეთი ცრემლიც არ დაღვარა და სრულიად მშვიდად მიირთვა რძიანი ყავა. „დედის დაკძალვაზე ის თავის გულში უკვე დამნაშავე იყო“, – განაცხადებს პროკურორი.

უგულობითა და მთვლემარე სულიერი ცხოვრებით მერსო უარყოფით ემოციას აღძრავს მკითხველში. ამას თავად კამიუც აღნიშნავდა, როცა წერდა, რომ ეს არის „ადამიანი, რომელსაც არ აქვს პრეტენზია გამირობაზე და მზადაა, მოკვდეს სიმართლისათვის..... ის არის სიმართლის მფლობელი, არსებობისა და გრძნობის სიმართლისა, თუნდაც ჯერ მხოლოდ უარყოფითი, მაგრამ ისეთი, ურომლისოდაც საერთოდ წარმოუდგენელია საკუთარი თავისა და მთელი სამყაროს წვდომა.“

კამიუს ჰქონდა ნიცშეს მაგალითი და ის წინააღმდეგი იყო პრინციპისა: „ყველაფერი ნებადართულია, აბსურდის გრძნობა მკვლევლობას ხდის უმნიშვნელო საქციელად, დასაშვებად. თუკი არაფერი გნამს, თუკი არაფერს აზრი არ აქვს და არანაირი ფასეულობის დამტკიცება არ შეიძლება, მაშინ ყველაფერი დასაშვები და უმნიშვნელო ხდება“. კამიუს მერსო სწორედ ისეთი პიროვნებაა, რომლისთვისაც ბოროტება და სიკეთე სულერთია და რომელიც წარბმუხრელად კლავს ადამიანს – მას აქვს რასკოლნიკოვისეული და ნიცშეანური სახე, რასაც ასე უფრთხოდა კამიუ.

ამრიგად, ღვთისაგან ბოძებული ბნეობრივი ორიენტირის უარყოფა ყოველთვის ერთი და იმავე შედეგით მთავრდება – ადამიანი მიდის ე.წ. აბსოლუტურ თავისუფლებამდე, ანუ იმ ზღვარს აბიჯებს, რომელზეც სახარება გვეუბნება: „არა გამოსცადო უფალი ღმერთი შენი.“⁸ სახარების თანახმად, ადამიანის თავისუფლება ღმერთისადმი მორჩილებით მიიღწევა, როცა ადამიანი განაქიქებს ღვთიურ მცნებებს და ღმერთს სცდის, თავისუფლებას კარგავს: „უფალი სულია, ხოლო სადაც არის სული უფლისა, იქვე თავისუფლებაც“, „შეიცანით ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება გაგათავისუფლებთ თქვენ.... . ყველა ცოდვის ჩამდენი ცოდვის მონაა. მაგრამ მონა არ რჩება სახლში საუკონოდ: ძე რჩება საუკუნოდ. ამიტომ, თუ ძე გაგათავისუფლებთ, ნამდვილად თავისუფლები იქნებით.“⁹ ვინც უფალს განუდგება, „ცოდვის მონა“ ხდება, რადგან არ არსებობს მესამე გზა, ან ღმერთს უნდა ემსახურო, ან მამონას. მიტოვებულ ტაძარს უწმინდური დაეპატრონება. ადამიანი კი სულიწმიდის ტაძარია, ღვთის ხატად და დარად შექმნილი. ყველა, ვინც თავისი სულიდან განდევნის უფალს, სიყვარულის ნიჭს კარგავს, სულიერ სიცარიელე-

დე მიდის – სწორედ ეს არის ცოდვის მონობა. ამას განიცდიან ზემოთ წარმოდგენილი ნაწარმოების გმირებიც

თავის უფლება, ანუ საკუთარი ცხოვრების უფლისაკენ წარმართვა, თვითგაუცხოების დაძლევის ერთადერთი გზაა. ადამიანი რთული, წინააღმდეგობრივი არსებაა. მის გულში მუდამ მიმდინარეობს ბრძოლა სიკეთესა და ბოროტებას, რწმენასა და ურწმუნობას შორის. რწმენის კრიზისს, დაეჭვებას მაინც, ოდესღაც ყველა განიცდის. დიდ გერმანელ მწერალს, ერიკ მარია რემარკს თავის ნაწარმოებში ხაზგასმული აქვს ერთი საგულისხმო მომენტი. მეორე მსოფლიო ომის მონაწილე ახალგაზრდა გერმანელი ჯარისკაცი ერნსტ გრებერი, რომელმაც ენით აუნერვლი ტანჯვა გამოიარა, რელიგიის მასწავლებელთან მიდის, რომ ჰკითხოს, სად არის გამოსავალი. მასწავლებელი უპასუხებს:

- უნდა გწამდეს კაცს!
- რა უნდა გწამდეს?
- ღმერთი! და კეთილი საწყისის არსებობა ადამინში.
- მერედა, განა თქვენ არასოდეს შეგპარვიათ ამაში ეჭვი?
- როგორ არა, მაშ სხვაგვარად როგორ შეიძლება, გწამდეს კაცს!¹⁰

ღმერთი ადამიანმა უბრალოდ უნდა მიიღოს. უნდა მიიღოს მის მიერვე შექმნილი სამყარო, მისი მცნებებიცა და ზნეობაც. სხვა გზა ყოველთვის კრახით მთავრდება. ასე ხდება ცხოვრებაშიც და ლიტერატურულ ნაწარმოებშიც.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. მათე 22; 17-40, ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, 1991, სტოკჰოლმი.
2. М.Горький, Воспоминания, Л.Н. Толстой, гл. XXXIX, Москва, 1985.
3. Л. Шестов, Достоевский и Ницше, Москва.
4. ზ.კაკაბაძე, წერილები, თბილისი, 1972.
5. კ.გამსახურდია, დიონისოს ღიმილი.
6. Ф. Достоевский, Братья Карамазовы , к.V , стр. 277, Собрание сочинений в 12 томах, т.11, Москва, 1982.
7. А. Камю, Избранное, Посторонный, стр. 109, Москва, 1990.
8. მათე, 4;7.
9. იოანე 8;32-36
10. ე.მ. რემარკი, ჟამი სიცოცხილა, ჟამი სიკვდილისა.

მანანა აბუთიძე

კულტურის პოლიტიკის ევროპული გამოცდილებიდან¹

ამ რამდენიმე წლის წინ იმ პროექტის ფარგლებში, რომლის განხორციელებაში მეც ვიღებდი მონაწილეობას, დაიბეჭდა ბროშურა „კულტურის პოლიტიკა“,¹ რომელიც წარმოადგენს რამდენიმე პუბლიკაციის თარგმანს. ის კულტურული მემკვიდრეობის დაცვის პრობლემათიკას ეძღვნება და მოგვითხრობს ამ სფეროში ევროპული გამოცდილების შესახებ. მაშინ სტატიების შერჩევასა და თარგმანზე მომუშავე სპეციალისტებს, ნინო კიტოვანს, მანანა მაჭავარიანსა და ნინო გედევანიშვილს, იმ, რბილად რომ ვთქვათ, ხარვეზების გამოსწორებაში დახმარების სურვილი ამოძრავებდათ, რომლებიც წლების განმავლობაში მრავლად იყო დაგროვილი საქართველოს სამუზეუმო კოლექციებისა თუ სხვა სახის ძეგლების პოპულარიზაციის, დაცვისა და შენარჩუნების საქმეში. წიგნში ცალსახად არის ხაზგასმული, რომ კულტურის მართვის უმნიშვნელოვანესი სფეროს – მატერიალური კულტურის ნიმუშების მოვლის, დაცვის, შესწავლის საქმე თანამედროვე ეტაპზე ერთ მძლავრ ვეშაპზე დგას. ეს პრევენციული კონსერვაციაა და არა რესტავრაცია. ისინი შეიძლება შევადაროთ მედიცინასა და პლასტიკურ ქირურგიას. აკი კონსერვაციის მთავარი პოსტულატი, როგორც ცოცხალ არსებათა მკურნალობის, ზუსტად ისე უდერს: არ ავნო, არაფერი დაუშავო კულტურულ მემკვიდრეობას.

რატომ არა რესტავრაცია? ამაზე ევროპელ სპეციალისტთა მიერ საერთაშორისო ფორუმებზე გამოთქმული და კარგა ხნის წინ მიღებული თვალსაზრისი ასეთია: მაგანს ჰგონია, რომ დაზიანებული საგანი რესტავრაციის შემდეგ პირვანდელ სახეს აღიდგენს. არაფერია ამაზე მცდარი! კარგად ჩატარებული რესტავრაცია მომხდარ ან მიმდინარე დაზიანებას შეაჩერებს, ზოგს შენიღბავს (რაც ყველაზე სახიფათოა ძეგლისათვის), მაგრამ საგანს იმ მთლიანობას, რაც მას თავდაპირველად გააჩნდა, ვერასოდეს მიანიჭებს. რაც უფრო ცოტაა მატერიალური რესურსი ნივთის თუ ნებისმიერი ტიპის ძეგლის მოსაველეად, მით უფრო გამართლებულია პრევენციული დაცვის ღონისძიებების გატარება.²

კრიტიკულია დამოკიდებულება სულსწრაფი ჩინოსნებისა და კულტურულ მემკვიდრეობაზე პასუხისმგებელი ზოგიერთი ადმინისტრაციული პირისადმი, რომელთა ტრფობის საგანი – რესტავრაციაა, რადგან ის უფრო ადვილად დასანახია: სარესტავრაციო სამუშაოების არენაზე გამოტანა და ზარ-ზეიმით ჩატარება ყველას თვალწინ შეიძლება და მას „პოპულარიზაციად“ ნათლავენ. პრევენციული კონსერვაცია კი, პირიქით, შეუმჩნეველია, – სენსაციურ ეფექტს ვერ ახდენს. მის მიმდინარეობასა.

¹ მოხსენება წაკითხულია 2010 წელს საქართველოს ტექნიკურ უნივერსიტეტში კონფერენციაზე – „ხელისუფლება და საზოგადოება“.

თუ შედეგში არაფერი განსაკუთრებული ან აღსანიშნავი არ ჩანს; კოლექცია რომ კარგ, ნორმალურ პირობებში უნდა იმყოფებოდეს, სრულიად ჩვეულებრივი მოვლენაა და, ამდენად, იგი პრესისა და ტელევიზიის ყურადღებას ვერ მიიპყრობს, მაშინ, როცა სხვა ყველაფერი კულტურული მემკვიდრეობის შესახებ რეკლამის ობიექტად შეიძლება აქციოს. პრევენციულ კონსერვაციას ამ თვალსაზრისით ვერ გამოიყენებ. იგი ჩვეულებრივი, სიძველედაცვითი რიგითი საქმეა და წარმოადგენს არა თვითმიზანს, არამედ – მიზნის მისაღწევ საშუალებას.³ გარდა ამისა, რესტავრაცია, რა სახის ოპერაციაც არ უნდა ვიგულისხმოთ ამ სიტყვის ქვეშ, ძვირი ღირს. ასევე არ არსებობს ამ სფეროში მარტივი და რთული ოპერაცია და ის აუცილებლად პროფესიონალმა უნდა წარმართოს. პროფესიონალური მიდგომა კი – აქ, ისევე, როგორც მედიცინაში, სპეციალისტის მიერ ოპერაციაზე – რესტავრაციაზე – უარის თქმასაც გულისხმობს.

რაც შეეხება პრევენციულ კონსერვაციას, მის პრინციპებზე დაყრდნობით ზომების მიღება ყველას შეუძლია. ამისათვის საკმარისია გავიგოთ ზოგადად დაზიანების გამომწვევი მიზეზები; დავადგინოთ, თუ როგორ რეაგირებს მოცემული მასალა გარემო პირობებზე და სწორედ ამ პირობების ოპტიმიზაცია მივმართოთ ძველის სამკურნალოდ. პრევენციული კონსერვაციით გათვალისწინებული ღონისძიებები ცვლის გარემოს და არა უშუალოდ ნივთს. დაიცვა ისე, რომ არ გახდეს სამკურნალო – ეს არის მოქალაქეობრივი და არა მომხმარებლური დამოკიდებულება წარსულის მემკვიდრეობისადმი და თანამედროვეთა და შთამომავლობის პატივისცემა.⁴ საჭიროა იმ აზრთან შეგუება, რომ ნივთს, ექსპონატს მისი პირვანდელი სახე კი არ უნდა აღვუდგინოთ, არამედ მაქსიმალურად უნდა გავუხანგრძლივოთ არსებობა და შევუნარჩუნოთ მომავალ თაობებს.⁵

დღესდღეობით საქართველოში, კულტურის პოლიტიკის უმთავრეს მიმართულებად დეკლარირებული, ისტორიული მემკვიდრეობის ტურისტულ ობიექტებად განწესების ძლევამოსილი პროცესი თუ მისი თანმდევი სარესტავრაციო ბუმი უკვე დაიწყო და გვინდა, საზოგადოებას კიდევ ერთხელ შევახსენოთ ის პრობლემები, რომლებიც ამგვარმა აგრესიულმა პოლიტიკამ მსოფლიოს კულტურული ტურიზმის ცენტრებში წარმოშვა და ისიც, თუ როგორ ცდილობენ მათი დაძლევის გზაზე ისტორიული ძეგლების, მუზეუმების მესვეურები, რომ სწორედ პრევენციული კონსერვაციის პრიორიტეტულობის პრინციპით იხელმძღვანელონ.

ამ პრინციპების ერთგულება მართებს, ასევე, არქეოლოგს, რომელსაც გაცნობიერებული უნდა ჰქონდეს, რომ საგანი, რომელმაც რამდენიმე ასეულ თუ ათასეულ წელს გაუძლო ზღვის ფსკერზე თუ მიწის წიაღში, შესაძლოა, უეცრად, რამდენიმე წუთში დაზიანდეს ან გაქრეს, თუ მას უხეშად და ერთბაშად მოვაცილებთ ჩვეულ გარემოს. მან უნდა იცოდეს, – აღნიშნავს „კულტურის პოლიტიკის“ ერთ-ერთი ავტორი, ათენის უნივერსიტეტის პროფესორი, ქრისტოს დუმასი, რომ არქეოლოგია ძიების დესტრუქციული მეთოდია და რომ ამ პროცესს თავიდან ბოლომდე კონსერვაციის სპეციალისტი უნდა ესწრებოდეს. გარემოს შეცვლა და სხვაგან გადატანა ახალადმოჩენილი ნივთისთვის ბიანის მომტანია. ამიტომ მას „პირველი დახმარება“ თხრილშივე უნდა გაეწიოს, რადგან მათი ლაბორატორიაში გადატანის შემდეგ დაწყებული საკონსერვაციო მცდელობები ხშირ შემთხვევაში შეიძლება უკვე დაგვიანებული აღმოჩნდეს.⁶

ინერტობა იმაზეც, რომ, სამწუხაროდ, ზოგჯერ ძეგლის დაზვერვის გარეშე გათხრის არაერთი შემთხვევა საკომუნიკაციო თუ სხვა ტიპის სამშენებლო გიგანტური პროექტების წამოწყებას უკავშირდება. ასეთ დროს ყველაზე ცუდი ისაა, რომ მოძრავი თუ უძრავი ძეგლების ერთმანეთის მიყოლებით გამოვლენის განუწყვეტელი პროცესი ძლიერ აფერხებს მათ დროულ კონსერვაციას; ხოლო, რაც შეეხება იმ ადგილების ისტორიის შესწავლას, სადაც ნივთები ათასწლეულების განმავლობაში იმყოფებოდა, ანუ, რაც წარმოადგენს ნებისმიერი არქეოლოგიური კვლევის ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანას, ამაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია. საბერძნეთში, პრობლემის დაძლევის მიზნით, მიმართავენ ხოლმე გათხრის შემდეგ ძეგლისთვის ისევ მიწის მიყრის პრაქტიკას, რათა ექსპონატების მუზეუმში თუ სხვა საცავში გადატანა მშვიდ, შესაფერ პირობებამდე გადასწონიონ.⁷ ეს აბსოლუტურად გამართლებულია კონსერვაციის მოთხოვნის თვალსაზრისით, მაგრამ სიძველეთა დიდი ხნის მანძილზე შენარჩუნების მტერი და ამავე დროს მატერიალური თვალსაზრისით მათი დაცვის უდავოდ კონკურენტუნარიანი რესურსი – ტურიზმი – ბარალდება, – აღიარებენ კულტურული მემკვიდრეობის გულშემატკიცებები.

აუცილებელია ოქროს შუალედის მოძებნა, რაც ნამდვილად არაა ადვილი: დამთვალეირებელთა შეუზღუდავმა მიშვებამ ჩვენს ეროვნულ მემკვიდრეობაზე ბევრი საფიქრალი გაგვიჩინა, – წუხს იერუსალიმის ძველებრაული უნივერსიტეტის პროფესორი ენ ე კილბერეუ. არქეოლოგი ტურისტთა შემოსევის შედეგზე – ძეგლების ცვეთაზე და ვანდალიზმის ფაქტებზე ამახვილებს ყურადღებას. იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ ძეგლის გარშემო ამოზრდილი ტურისტული ინფრასტრუქტურა, არქეოლოგიური ძეგლების გასამაგრებელი კონსტრუქციები აზიანებს და ანგრევს მას, იერ-სახეს უკარგავს ადგილობრივ პეიზაჟს: თანამედროვე კონსტრუქციების ფონზე ძეგლები ანუ ნანგრევები თვალშისაცემად „გასაცოდავებულია“.⁸ ალავერდსა და ბაგრატზე ამ ბოლო დროს, რბილად რომ ვთქვათ, სადავო მეთოდით ჩატარებული სარესტავრაციო სამუშაოების შემდეგ, ალბათ, ძნელად განსაჯვრეტი არ იქნება, რომ მსგავს შემთხვევაში ჩვენთან ფინანსური წყაროს, ტურისტების, წინაშე თუ სხვა მიზეზით თავის მოსაწონებლად ნანგრევებს თუ სიძველეს ყბადაღებული „პირვანდელი სახის დაბრუნების“ მიზნით „უებარ“ პროცედურას – სასწრაფო რესტავრაციას ან რეკონსტრუქციას გამოუწერენ. საკითხავია, ხომ არ გაიზიარებს ბაგრატის ტაძარი XIII საუკუნის ციხე-სიმაგრის, ნიმრუდის ბედს, რომლის გოლანის მალლობისა და ჰერმონის მთის საზღვარზე წამომართულმა გალავანმაც რესტავრაციისა და „უკიდურესი“ კეთილმოწყობის შემდეგ სრულიად დაკარგა იდუმალება, მომხიბლაობა, ისტორიული ბრწყინვალეობა და მონუმენტურობა.⁹

ტურისტებისათვის კომფორტის შექმნის გაუმართლებელ მაგალითად კილბერეუს მოჰყავს თიმნა პარკის ხელოვნური ტბა უდაბნოში, რომელიც, მისი აზრით, არ ესადაგება პეიზაჟს და არც იმ არქეოლოგიური ძეგლების კონტექსტში ეწერება, რომლების დამთვალეირებელთა გულის მოსაგებადაცაა გაშენებული პარკი. საფიქრებელია ისიც, რომ წყალსაცავი, ეს ეკოლოგიური დივერსანტი, თავის მხრივ, ათასწლეულების განმავლობაში მშრალ გარემოში ადაპტირებულ ობიექტებს საფრთხეს აუცილებლად შეუქმნის.

ძეგლის მისაწვდომობაზე და ზოგჯერ, თქვენ წარმოიდგინეთ, დაცვაზე ზრუნვამაც კი, შეიძლება, დაამახინჯოს ტურიზმის მესვეურთა ნიშანში ამოღებული ნაგებობა. ამის მა-

გალითია ბიზანტიური ხანის, ე.წ. „წმ. პეტრეს სახლის“ ნანგრევებთან აგებული ახალი ეკლესია. იგი იმხელაა, რომ ძველის ნაშთები საერთოდ აღარ ჩანს. თანამედროვე ნაგებობა ერთი შეხედვით თითქოს იცავს ძველს და საკულტო ფუნქციას თავზე იღებს, მაგრამ სრულიად ფარავს გალილეის ზღვის ხედს – ძველის რელიგიური არსის ნაწილს.¹⁰

განათლებულ მსოფლიოში სულ უფრო ხმამაღლა საუბრობენ იმაზე, რომ ეროვნული მემკვიდრეობა დასაღუპად არის განწირული, როდესაც ის ტურიზმის აქტიური მოხმარების საგანი ხდება. ამიტომ იქ მუდმივად მუშავდება მდგრადი ტურიზმის პირობებში ისტორიული მემკვიდრეობის კონსერვაციის პროგრამები. მგვარი პროგრამის საინტერესო შედეგად გვესახება დასაზოგ ორიგინალთან ინ სიტუ წარმოდგენილი მისივე ასლი, როგორც ეს, მაგალითად, ლასკოში გააკეთეს, ანდა – ძველთან მაინცდამაინც ახლოს მისვლის მაგივრად, მოშორებით აშენებული ტერასიდან მისი დათვალიერება. ამგვარი ხერხი კარნაკში გამოიყენება. ამ ტიპის მიგნებები აუცილებელი ხდება, რადგან აშკარაა, რომ სწორუპოვარი ძეგლები თვითონვე იქცევიან თავიანთი დიდების მსხვერპლად.

ბრიუსელის თავისუფალი უნივერსიტეტის პროფესორი კათელინ პერიე დ'ეტერენი გვაფრთხილებს, – ტურიზმის მოთხოვნების თუ სხვა ხასიათის ზენოლის პირობებში არ დავუკარგოთ ნაგებობას ავთენტიკურობა, ავირიდოთ რეკონსტრუქცია, უკიდურესი „ფასადიზმი“, უხეში და არასწორად გააზრებული გადაკეთებები შენობის ასაკის გაუთვალისწინებლად, დაზიანებული ნაწილების სისტემატური შეცვლა ახალი მასალით, სწრაფი რესტავრაცია, რეკონსტრუქციისას ტრადიციული მასალის მაგივრად არატრადიციული მასალის გამოყენება და ა.შ.¹¹

ახლა, როდესაც დღის წესრიგში ტაო-კლარჯეთის ხუროთმოძღვრების უნიკალური ნიმუშების რეაბილიტაციის საკითხი დგას, გვინდა კიდევ ერთხელ გავიმეოროთ, რომ ეს პროცედურა მოითხოვს მკაცრად გააზრებულ, ინტერდისციპლინურ წინასწარ სამუშაოებს და ძველის დაცულობის რეალური მდგომარეობისა და ისტორიულ-ესთეტიკური მნიშვნელობის ერთდროულად გათვალისწინებას. მასში მონაწილეობა მხოლოდ პროფესიონალებმა უნდა მიიღონ. ამ პირობების იგნორირება კულტურულ მემკვიდრეობას პაროდიად აქცევს. ის თავის იერ-სახეს დაკარგავს, საზოგადოება ვეღარ ეზიარება ნამდვილ კულტურას და მოტყუებული დარჩება!

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. კულტურის პოლიტიკა, თბილისი, 2003.
2. Preserver les objets de son patrimoine, Précis de conservation preventive, MARDAGA 2001.
3. Milner Carole, Who cares? Conservation in a contemporary context, Museum International, #1, 1999.
4. Preserver les objets de son patrimoine...
5. Kissel Elenore, The restorer, key player in preventive conservation, Museum International, #1, 1999.
6. Doumas Christos, Excavation and rescue operations: what to preserve and why, Museum International, #2, 1998.
7. Doumas Christos, Excavation and rescue operations: what to preserve and why...
8. Merhav Racheli, Killebrew Ann E., Public exposure: for better and worse, Museum International, #4, 1998.
9. Merhav Racheli, Killebrew Ann E., Public exposure: for better and worse...
10. Merhav Racheli, Killebrew Ann E., ...
11. Périer-D'leteren Catheline, Tourism and conservation: striking and balance, Museum International, #4, 1998.

Manana Abutidze

From European Experience of Cultural Policy

Summary

At present, the powerful process of performing historical heritage into tourist objects declared as a main direction of cultural policy in Georgia and its attendant boom of restoration, have commenced and we would like to remind once again society about the problems caused by such kind of aggressive policy in the cultural tourist centers of the world; in addition, we would like to remind that namely the principles of priority of preventive conservation are tried to follow there to solve the problems.

To protect cultural heritage in such a way that it does not need to be treated is a civil attitude and not an exploitative treatment of heritage and expresses respect for contemporaries and posterity.

წიგნის მიმოხილვა

ანზორ ბრეგვაძე

„წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“

„წიგნი ყველასთვის და არავისთვის“ – პარადოქსული სახის ეს დიდებული ქვესათაური-ეპიგრაფი წარუმძღვარა ფრიდრიხ ნიცშემ თავის შედეგს – „ესე იტყოდა ბარატუსტრა“.

ვინც შინაგანად არ არის მზად, მისთვის არც იქნება განკუთვნილი ეს წიგნი! – „ბარატუსტრას“ ამ შეგონების გვარად, იქნებ მეტადაც კი, არც ედმუნდ ჰუსერლისეული წმინდა ფენომენოლოგია ყველასათვის გამიზნული და მისაწვდომი; მასაც ეკუთვნის ზემოთ მოტანილი გაფრთხილება, მიმართული პოზიტივისტ-პრაგმატიკების გასაგონად.

ფენომენოლოგია თავისი მეთოდითა და მიზანდასახულობით ღვთის პოზიციას უახლოვდება: სინამდვილეს არსობრივ განზომილებაში აღიქვამს; ფაქტებში უშუალოდ ჭვრეტს უნივერსუმის ესენციალურ თავისებურებას; ცნობიერებას წარმოგვიდგენს წმინდა სახით, მისი არსის შესაბამისად; გონის გზამკვლეობით სულიერ ქაოსში შეაქვს წესრიგი; სამყაროს ამდიდრებს ახალი ფერებით. ერთი სიტყვით, ფენომენოლოგია თითქმის იმეორებს „არსთა მხადის“ მიერ „არსთა ხედვის“ (რუსთაველი) უშუალო აქტს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ არარაღან არ (ან ვერ) ქმნის რაობას.

წმინდა ფენომენოლოგიას ელიტარულ ფილოსოფიას უწოდებენ. მისი არც შექმნა შეუძლია „ჩვეულებრივ მოკვდავს“ და არც ადექვატური გაგება, იგი არისტოკრატიული და განუმეორებელია თავისი ბუნებით (მ. გაიგერი). ფენომენოლოგიაში თავისუფალი არჩევანი მკაცრადაა შეზღუდული; ადამიანი კი არ ირჩევს მას, არამედ ის (ფენომენოლოგია) ირჩევს მისთვის სასურველ პირს. ქართველ „არისტოკრატ-ფილოსოფოსთა“ შორის მნიშვნელოვანი და გამორჩეულია მამუკა დოლიძის პიროვნება, რომლის არისტოკრატიზმი ცხოვრებაში დემოკრატიული განწყობითაა დამშვენებული. მისი სარეცენზიო წიგნი ახალი სიტყვაა წმინდა ფენომენოლოგიაში, ის შეიძლება ერთნაირად მივაკუთვნოთ კვლევის თეორიულ და პრაქტიკულ სფეროებს, რამდენადაც აქ გამოკვლეულია არა მარტო არსი, არამედ არსებობაც – არსის პირველადობით და უპირატესობით აღბეჭდილი. ნაშრომის წარმატება დიდად განაპირობა ავტორის ბიოგრაფიამ: ის „წარმოშობით“ არის ფიზიკოსი და ემოციური ინტენციით – მწერალი, მისწრაფებით და მცდელობით კი ჭეშმარიტი მართლმორწმუნე ქრისტიანი. მაგრამ, ყოველი ეს სასურველი მოცემულობანი არ გახლავთ საკმარისი, თუ არა იმთავითვე შთანერგილი ფენომენოლოგიური განწყობა. როგორც ჩანს, ესეც უხვად უწყალობა გამჩენმა ჩვენს ავტორს, რასაც აღნიშნული ტექსტი ადასტურებს.

მამუკა დოლიძის სამეცნიერო-შემოქმედებითი გზა იწყება კვანტური მექანიკის ფილოსოფიურ პრობლემათა კვლევით, მხატვრული ინტერესი კი შეეხება თანამედროვე მხატვრული ლიტერატურის პროცესებს. აზროვნების ამ მრავალმხრიობამ მკვლევარი მიიყვანა ატომურ ფიზიკაში შემეცნებით პროცესსა და თანამედროვე მწერლობაში შემოქმედებით აქტს შორის ანალოგიის აღმოჩენამდე. საკითხისადმი ასეთი მიდგომა, რაც

თავისი არსით ფილოსოფიურია, მოითხოვს მსგავსების ძიებას განსხვავებულთა შინაარსების პირობებში; ფიზიკის წიაღში ისეთი თეორიის და პრინციპების მოძებნას, რომლებიც სიღრმითა და თვალსაზრისით გასცდებოდნენ საკუთარ ფარგლებს და შექმნიდნენ ფილოსოფიური განზოგადოების პერსპექტივას. ბარემ აქვე ვიტყვი, რომ ავტორისთვის ასეთი არის კვანტური თეორია და ბორის დამატებითობის პრინციპი (აკვი, ნილს ბორიც გულისხმობდა კულტურის სხვადასხვა სფეროში აღნიშნული პრინციპის გავრცელების შესაძლებლობას). მამუკა დოლიძემ პრაქტიკულად ცხადყო დამატებითობის იდეის გავრცელება მხატვრულ ლიტერატურაზე, კერძოდ, „ცნობიერების ნაკადის“ ნაწარმოებებზე. ასეთი ნაწარმოები წარმოადგენს ფენომენოლოგიური აზროვნების ნაკადს რომელიც გამომდინარეობს სუბიექტ-ობიექტის ერთიანობის პრინციპიდან. კვანტურ ფიზიკაში ეს ერთიანობა გაბომვის პროცესისა და ატომური ნაწილაკის განუყოფელი მთლიანობით ხორციელდება. რაც შეეხება „ცნობიერების ნაკადის“ ლიტერატურას, ამ შემთხვევაში, თუკი სუბიექტად მივიჩნევთ ნაწარმოების ავტორს, ობიექტად კი მასში მოქმედ პერსონაჟს, დავინახავთ, რომ აქაც იქმნება განუყოფელი მთლიანობა: ავტორის ხმა ერწყმის პერსონაჟის ხმას, ხოლო ეს უკანასკნელი არღვევს მხატვრული სახის საზღვრებს და ნაწარმოების ავტორის როლში გვევლინება. ასეთ ცნობიერებას, მის სუბსტანციონალობას და იმავდროულად დინამიკურობას („ნაკადს“), ვერანაირი გამომდინარეობითი ლოგიკით ვერ ცხადვყოფთ, თვინიერ ფენომენოლოგიური ლოგიკისა.

ჩემთვის, როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მკვლევარისთვის, დიდად მნიშვნელოვანია მამუკა დოლიძის წიგნში წარმოდგენილი თემა: „ფენომენოლოგიური მოტივები ახალ აღთქმაში“, რაც შეიძლება გაერთიანდეს სათაურში „რელიგია და ფენომენოლოგია, ანუ ქრისტეს სასწაულების ფილოსოფიურ-ფენომენოლოგიური გაგება“. ცხადია, ღვთის სასწაულები იმგვარად უნდა გავიგოთ, როგორც წმინდა წერილი გადმოგვცემს, ყოველგვარი ეჭვისა და ორჭოფობის გარეშე: რწმენა ყველასა და ყველაფერზე, თუნდაც, აბსურდზე მაღლა დგას. ქრისტე ღმერთია და მას ყველაფერი შეუძლია. მაგრამ აქ მაინც არ ისვენებს ფილოსოფოსის მაძიებელი გონება და ავტორი საკუთარი რესურსებით ცდილობს სასწაულების გაგებასა და ინტერპრეტაციას; მით უფრო, რომ არსებობს წმინდა ფენომენოლოგია, რომელთანაც მსგავსების ასოციაცია ბუნებრივად ჩნდება; იმდენად, რომ ქრისტე ფენომენოლოგად გვევლინება, ხოლო ფილოსოფოს-ფენომენოლოგი – მის ხატად და მსგავსად.

საკითხის განხილვამდე ორ გარემოებას მინდა მივაქციო ყურადღება. საქმე ეხება ფენომენოლოგიაში სუბიექტ-ობიექტის თავდაპირველ ერთიანობას, რაც, ჩემი აზრით, ორი ჰიპოსთაზის – მამისა და ძის ერთობას, ერთით მეორის გაგების საკმარისობას გვაგონებს და ქრისტიანობაში ზოგადსაკაცობრიო იდეის – შემწყნარებლობის არსებობას ადასტურებს. მკვლევარის აზრით, ახალ აღთქმაში, სადაც უფალი გვამცნობს რომ „მე ვარ გზა, ჭეშმარიტება და სიცოცხლე...“ (იოანე, 14:6) შემწყნარებლობა შეუთავსებელია ფორმალური ლოგიკის დასკვნასთან: „თუკი მწამს, რომ ჭეშმარიტია A (ქრისტიანობა) უნდა ვადიარო, რომ არაჭეშმარიტია არა – A, (ისლამი)“.

ქრისტიანული ჭეშმარიტებისა და შემწყნარებლობის შეთავსების მიზნით ავტორი ამსხვრევს ფორმალურ ლოგიკის ჯაჭვს და ეძებს აზროვნების ისეთ პოზიციას ანუ ლოგიკის ისეთ სახეს, რომელიც თეორიულად სწორად ასახავს საქმის ვითარებას. ასეთად

მას ეგულება ჰუსერლის ფენომენოლოგიის წიაღში აღმოცენებული ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. აბროვნების ეს ფორმა ეხება ზოგადად „ჰერაკლიტეს მდინარეს“, – ადამიანს, ცნობიერებას და საერთოდ ქმნადობაში არსებულ მოვლენებს. აქ საქმე სულ სხვაგვარად გვესახება, ვიდრე ეს წარმოგვიდგება საგნობრივ სამყაროში. თუ ქმნადობაში მყოფი, განუმეორებელი და ამით მეტად საინტერესო სინამდვილის უარყოფა არა გაქვს განზრახული (რაც სრული უაზრობაა), უნდა დაუშვა აბროვნების სხვაგვარი წესის არსებობა და აღიარო ცნობიერების უშუალო წვდომის უნარი (ინტუიცია) – წყარო სრული ევიდენტობისა.

მამუკა დოლიძის თანახმად, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა არა მხოლოდ მოვლენათა რაციონალურ ურთიერთობებს დაადგენს, არამედ ითვალისწინებს მათ შინაარსს, მათი ყოფნის წესსა და მოვლენათა წვდომის სულიერ ძალისხმევასაც. ასეთი ლოგიკა მოქმედებს რწმენის სფეროში და ის ორგვარი – ღვთაებრივი და ადამიანური განწყობის ერთმანეთთან შეხვედრისას აღმოცენდება. ახალ აღთქმაში მოხსენიებული წყლის, ღვინის და პურის ავტორისეული გააზრებანი ჭეშმარიტად ფენომენოლოგიურია, მასთან დაკავშირებული სასწაულები კი ფენომენოლოგიური „ეპოქეს“, ფენომენოლოგიური რედუქციის გამოყენებითაა ახსნილი. არსი, ხელშეუხებელი და თვალთ უხილავი მოცემულობა, თავისი ძალმოსილებით დიდად აღემატება და წინ უძღვის რეალურ არსებობას, არა მარტო ქრონოლოგიურად, არამედ მნიშვნელობის მხრივაც; იესოს მიერ ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენება კი, სასწაულთა ტოლფასია. მის ხელში ფიზიკური მოვლენა იდეალურ ფენომენად იქცევა, რამეთუ მას ამოძრავებს კაცობრიობის ხსნის მძლავრი მისია. ამ მისიით და გეშთაგონებით მოახდინა ქრისტემ პირველი სასწაული კანას ქორწილში: წყალი აქცია ღვინოდ, პატივი მიაგო სტუმრებს და სირცხვილისგან იხსნა მასპინძლები. ასეთი აქტის განხორციელება, ცხადია, ბუნებრივი გზით შეუძლებელია, მაგრამ გებუნებრივთან მიმართება, მოყვასისადმი სიყვარული და თანალმობის უმაღლესი განცდა, ხშირად შეუძლებელს შესაძლებლად აქცევს. ვფიქრობ, სწორედ ეს თანალმობაა ჩაქსოვილი უფლის სასწაულში.

წყლის სიმბოლო მსჭვალავს მთელ ბიბლიას და ავტორის თანახმად, ერთმანეთთან აკავშირებს ძველსა და ახალ აღთქმას. წყალმა (წარღვნამ) წაიღო უღირსნი და გადარჩენილმა ნოემ წყლით განბანა და აღადგინა ადამიანის სული. აკი, ნათლობაც ხომ წყლით ხორციელდება. რაც შეეხება ღვინოსა და პურს, ევქარისტის არსობრივ სიმბოლოებს, ისინი ცოდვილთა ხსნას შეწირული ძის წმინდა სისხლსა და ხორცს განასახიერებენ. დდა აი, ხდება სასწაული უდაბნოში, ღვთის იმედად მყოფ ხუთიათასი კაცის წინამე! იესო იღწვის დააპუროს ხალხი, რაც ჩვეულებრივ, ხუთი პური და ორი თევზით ვერ მოხერხდება.

„უფალმა ზეცას აღაპყრო თვალნი, აკურთხა და დატეხა პური და მისცა მონათლულს, ხოლო მათ ჩამოურიგეს ხალხს. და ჭამა ყველამ, და გაძღნენ“ (მათე, 14:19, 20). ავტორმა სასწაულს ასეთი ფენომენოლოგიური ახსნა მოუძებნა: „შიმშილის გრძნობა მოკლულ იქნა რეალური მიზეზის გარეშე. ნაკურთხი პური განიწმინდა მოვლენად ყოფნის მატერიისგან და მის რაოდენობრივ გარდასახვაში გაჩნდა შიმშილის დაკმაყოფილების განცდა, როგორც სულის თავისთავადი ფენომენი, რომელიც აღარ საჭიროებდა დეტერმინაციას მატერიის მხრივ“. მე კი, ამ ინტერპრეტაციამ ერთი მნიშვნელოვანი

პასაჟი („მინიერი სასწაული“) გამახსენა გონის თეორიიდან, სადაც სულის და სულიერ მოვლენათა გონით წვდომასთან ერთად, სხეულის „გონშესხმა“-ცაა მითითებული (ასეთ სხეულს HLეიბ-ის შესატყვისად ქართველი ანთროპოლოგები „ტანს“ უწოდებენ). – მაშინ , როცა სხეულს გონი დაეუფლება, მცირდება ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა ძალა, იმდენად, რომ შეიძლება მადაც დაგეკარგოს: მარხვა ერთისთვის ტანჯვაა, სხვისთვის – ნეტარება.

როგორც ჩანს, უკვე ჩამაბა საქმეში ბ-ნი მამუკას სანაქებო აზროვნებამ – ექსპრესიის გადამდებმა სტილმა, მკითხველს რომ ფარულ მონაცემთა გაღვიძების და ღვთის საიდუმლოებათა გახსნისკენ მოუწოდებს. მე, ამ შემთხვევაში, წმინდა სამების გაგებას შევეცდები ფენომენოლოგიური მეთოდით. უწინარესად, გამგებისა და გასაგების „ფენომენოლოგიური ეპოქე“ უნდა მოვახდინოთ ანუ დროებით დავივიწყოთ (განზე გადავდოთ) საკუთარი ემპირიული ყოფნის წესი, გამოვათავისუფლოთ ინტენციური (ყოფიერებისკენ მიმართული) ცნობიერება და შევამზადოთ ის ახლის მიღებისთვის; ერთი სიტყვით, შევიქმნათ ფენომენოლოგიური განწყობა, დიდად რომ განსხვავდება მუნდანური პოზიციისგან; „ფრჩხილებში ჩავსვათ“ რიცხვთა ვრცეულობა, თანმიმდევრობა და ემპირიულად ერთმანეთისგან განცალკევებული, მაგრამ ერთი, ყოვლისგადამწვდომი იდეის შემცველი სამი ერთეული, უშუალო, კატეგორიული აღქმით მოვიაზროთ როგორც ერთარსი.

მამა და ძე იმთავითვე ერთია, მხოლოდ ისაა, რომ პირველი პირი ზეცაშია, მეორე – დედამიწაზე, ორივე ყველგან, გარეთ და შიგნით, ბუნებასა და ადამიანის გულში. მათ შორის სუფევს მესამე ჰიპოსტაზი, მათი ღირსი ერთარსი, სულთმომოქმედი გონი, სულიწმინდა, სიყვარულით მათი კავშირის გარანტი, შუამავალი, ნუგეშისმცემელი, მარადიული დედა, ზეციური დედოფალი. სულიწმინდის მდებრობით ასპექტზე მითითება გრიგოლ ნოსელის და მისტიკოსი ფილოსოფოსის იაკობ ბიომეს სახელს უკავშირდება; მხედველობაში გვაქვს ამ უკანასკნელის მოძღვრება, „მატრიხ“-ის, პირველწყაროს, გამჩენის, დამბადებლის, ღვთაებრივი დედის შესახებ. აქვე გამოჩნდება სულიწმინდის ამქვეყნიური ემანაცია – მარიამ ღვთისმშობელი. სული წმინდის და მინიერი სატრფოს ერთობა შესანიშნავად აისახა დავით გურამიშვილის პოეზიაში და ნოვალისის შემოქმედებაში. მაგრამ ეს უკვე სხვა თემაა.

ბოლოს, ჩემი შთაბეჭდილება „ნამდვილ რეცენზიას“ რომ დაემსგავსოს, მას შენიშვნები უნდა დავუერთო, რასაც ვერ შევასრულებ, მიზეზი სუბიექტურია; არ მინდა ოდნავ მაინც გავაქარწყლო ის უადრესად დადებითი განწყობა, რაც ბატონი მამუკას წიგნმა შემიქმნა, ამიტომ შენიშვნათა მოძიება არ დამისახავს მიზნად, ალბათ არც თვალში მომხვედრია არაფერი ისეთი, ერთი ზოგადი შენიშვნა კი მაინც უნდა დავაფიქსირო; იმ შენიშვნის მსგავსად, რაც საოცარი მორიდებითაა ჩაქსოვილი სოკრატეს მიერ ჰერაკლიტეს მიმართ გამოთქმულ „ საქებარ საყვედურში“ „ ... დიახ, სინათლე, მეტი სინათლე.....“

ბიბლიოგრაფია

კონრად პაულ ლისმანი

სიორელ ვირკეორი

სილხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტში ახლახანს გამოიცა ვენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორის კონრად პაულ ლისმანის ნაშრომი – სიორელ ვირკეორი.

წიგნი გერმანულიდან თარგმნა ცნობილმა მოღვაწემ და მეცნიერმა **ვიქტორ რეხილაძემ**.

რედაქცია მკითხველს სთავაზობს მთარგმნელის წინასიტყვას.

სიორელ ვირკეორის პოპულარობაზე საუბარი ზედმეტად მეზღვევა. დასავლეთში ეს დადასტურებული ფაქტია. თვით რუსეთშიც, ბოლო დროს, დაიწყო მისი წიგნების თარგმნა, რასაც, სამწუხაროდ, საქართველოზე ვერ ვიტყვით. ამ ხარვეზის მცირეოდენი შევსების ცდას წარმოადგენს ამ პატარა წიგნის თარგმნა, რომელიც, ფაქტობრივად, შესავალია ვირკეორის ნააზრევში. მისი ავტორია ვენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტის პროფესორი კონრად პაულ ლისმანი. ნაშრომი შესრულებულია გასული საუკუნის მიწურულს, რაც მის სიახლეზე მეტყველებს. ამ წიგნის კითხვისას, სადაც უხვად არის ვირკეორის თხზულებებიდან მოგანილი ციტატები, ზოგჯერ ყურს მოგვჭრის, როგორც ქრისტიანს, გამონათქვამები სამონასტრო ცხოვრებაზე, ეშმაკზე და სხვა, მაგრამ ვირკეორი ითვლება დიდ პრობლემურ მოაზროვნედ და დიდ ქრისტიანად. მის დასახასიათებლად განვებ არ მივმართავ პროფესიით ფილოსოფოსს ან თეოლოგს, არამედ მოეუხმობ შესანიშნავ მოაზროვნეს, სამართლის მცოდნეს, სოციოლოგსა და პოლიტოლოგს კარლ შმიტს: „ვირკეორის პროტესტანტულმა ქრისტიანობამ აქცია იგი ცალკეულად, ქრისტიანულ ღმერთში შეგნებულად არსებულ ინდივიდუუმად მაშინ, როდესაც ჰეგელთან ცალკეული ადამიანი არის დიალექტიკურ პროცესში განვითარებული გონების ინსტრუმენტი“.