

№18/2017

რელიგიურ-საგანმანათლებლო ჟურნალი

გული გონიერი

„მიგცე შენ გული გონიერი“

III მეფ. 3.12

თბილისი

2017

მთავარი რედაქტორი: თეიმურაზ ბუაძე
მთავარი რედაქტორის მოადგილე: ირაკლი ორჭონია

სარჩევი

ქართული გული და ევროპული სამოსი

5

7 **ზურაბ კვიციანი**
გული და სამოსელი

24 **თეიმურაზ ბუაძე**
ქრისტიანული ფასეულობები და საქართველოს
სოციალურ-პოლიტიკური მოწყობა ილია ჭავჭავაძის
მიხედვით

ქრისტიანული ღვთისმეტყველება

43

45 **ირაკლი ორჭონია**
ქრისტიანული ფასეულობები და ანტიკური რომის
ყოფითი კულტურა

68 **გონა ბარნოვი**
ეკლესიისა და რომის იმპერიის ურთიერთობის
სიმფონიური მოდელი

86 **გიორგი გვასალია**
ეროვნული იდენტობის იდეა წმინდა წერილში

ქრისტიანული ხელოვნება

103

105 **ეკატერინე გედევანიშვილი**
ხელთუქმნელი ხატი ქარისტიანული
აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურაში

წინათქმა

ევროპულ ტანსაცმელში გამოწყობილი, ევროპული განათლება მიღებული, რუსეთიდან საქართველოში მომავალი და სამშობლოს მსახურებისთვის გულანთებული მგზავრი (ილია ჭავჭავაძე), მისი უცხოური ტანსაცმლის გამო დაეჭვებულ და უკმაყოფილო ლელთ ღუნიას ეუბნება, რომ ქართველის ქართველობას გული (ანუ ღირებულებები) უნდა განსაზღვრავდეს და არა ტანისამოსი. „მგზავრის წერილების“ ხსენებული პასაჟი ილიას საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწეობის სიმბოლური სახეა. იგი დასავლური, ლიბერალური სოციალურ-პოლიტიკური ინსტიტუციების საშუალებით ცდილობდა ქართული ნაციონალური მიზნების განხორციელებას, რის მიღწევასაც რელიგიური და კულტურული ფასეულობების დაცვის გზით აპირებდა. ილიამ იცის, რომ ყოველ ღირსეულ ქმედებას შინაგანი მოტივაციის ღირებულებითი სიმაღლე და სიწმინდე განსაზღვრავს და არა მისი გარეგნული გამოვლინების ფორმები. „გული გონიერის“ წინამდებარე ნომერი სწორედ არსსა და გარეგან ფორმას შორის არსებული კავშირის პოლიტიკურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ასპექტებს ეხება.

ქართული გული და
ევროპული სამოსი



გული და სამოსელი

ზურაბ კიკნაძე

„მგზავრის წერილების“ ავტორი მოხევესთან საუბარში თითქოს გაკვრით ახსენებს რუსულ (ევროპულ) ტანისამოსსა და ქართულ გულს, გულით ქართველობას. „ქართველი გულით უნდა ქართველობდეს, თორემ ტანისამოსი რა არის?“ – შეკითხვითვე პასუხობს იგი თავის მოხევეს, რომელიც ეჭვის თვალით უყურებს მგზავრის შესამოსელს. მოხევე პრობლემატურად პასუხობს: „მართალ ხარ. მაგრამად გულჩი ვინ ჩაიხედნის? გული შიგნით არნ, უხედველ, ტალავარ გარედ არნ, სახედველ“. გულის ამოსაცნობად ტანისამოსი გულის შესატყვისი უნდა იყოს, ასე ფიქრობს მოხევე.

შესამოსელის ფენომენი კულტუროლოგიის სფეროს ეკუთვნის, მაგრამ მას განზოგადების ძალა აქვს, როგორც ნებისმიერი გარეგამოხატულების სიმბოლო. სამოსელი

კიდევ ფარავს და კიდევ ააშკარავებს რაღაც შინაგანს, რომელიც მის გარეშე დაფარულია. დასაფარავის, ანუ სიშიშვლის დასაფარავად შექმნილი – სხვა დაფარულის სააშკარაოზე გამოტანას ემსახურება. მეორე მხრივ, სამოსელი კიდევ გამოარჩევს მის პატრონს სხვა კლასში გაერთიანებული ადამიანებისგან, ანუ აჩვენებს მის უნიკალობას და კიდევ ფარავს ამ უნიკალობას სხვებთან ერთად მისი საერთო კლასში მოქცევით. იგი გლობალიზაციის ერთ-ერთი ინსტრუმენტია. თუ საგანგებო, სპეციალური სამოსელი, ანუ უნიფორმა, ამხელს მისი მატარებლის კუთვნილებას გარკვეული კლასისადმი, იგი არაფერს ამბობს მის პიროვნებაზე, როგორც უნიკალურ არსებაზე, მის გულზე, შინაგანზე, უფრო ჩქმალავს მას. ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულ სფეროში ჰგიან ზოგადი კლასის კუთვნილი გარეგანი და პიროვნების კუთვნილი შინაგანი. რომელი უფრო ღირებულია ამ ორისგან – საერთო სფეროს კუთვნილება თუ შინაგანის კუთვნილება, რომელსაც ყველა ენა, რომელზეც კი ხელი მიგვიწვდება, „გულად“ სახელდება? „გული“ ავტორისა და მოხვევს დიალოგში შინაგანი, უცვლელი სუბსტანციაა, ტალავარი კი ცვალებადი. გასაგებია, რას გულისხმობს მგზავრი ილია მოხვევისთვის უცხო სამოსელში და რის სიმბოლოს წარმოადგენს იგი. თავისმართლებასავით აღიარებაზე – „თუმცა მე რუსული მაცვია, დამიჯერე, რომ გულით ქართველი ვარ“, მოხვევე იჭვნეული თანხმობით პასუხობს: „იქნების“. მოხვევე თითქოს ერწმუნება თავის მოსაუბრეს, მაგრამ მისთვის მისი

1 ნირვანაში ყოფნა არარაში ყოფნა არ არის. ნირვანაში „კვდება“ სამსარის გამოცდილებაგამოვლილი მე და იღვიძებს სუპერეგო, ბუდჰი, რომლისთვისაც არ არსებობს არც ბოროტება, არც სიკეთე.

სამოსელი მაინც დაბრკოლებათ.

პრობლემა გარეგან-შინაგანის სათუო ურთიერთშე-საბამისობაშია. ადამიანი მიდრეკილია — და ეს ბუნებრივაც არის — შინაგანი გარეგანი ნიშნებით შეაფასოს. შინაგანის ამოცნობა გარეგანის მიხედვით გამჭრიახობას მოითხოვს. მაგრამ ამოიცნობ თუ არ ამოიცნობ, ამით ობიექტური რეალობა არ იცვლება: „კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე გადმოდინდებისო“, ნათქვამია. მაგრამ ეს ითქვა ორგანული ეპოქის პოზიციიდან, როცა გარეგანი ნამდვილად შინაგანის გამოხატულება იყო, ისინი ერთმანეთს კვებავდნენ. ამ პოზიციიდან დგას ტრადიციონალისტი მოხვევა: „რუსულჩი ქართველ კაც მეუცხოების“. მგზავრისთვის კი უცხო (სრულ-ლიად ბუნებრივად „რუსულად“ აღქმულ) სამოსელს, რომელშიც გამოწყობილია იგი, ეროვნული კუთვნილება არ გააჩნია: ის იმ საერთოს ნიშანია, რომელიც ხალხების ცალკეულ წარმომადგენლებს ერთ ზოგად კატეგორიაში აქცევს.

ძველად სამოსელი ერთ საერთო საფარველში აქცევდა ერთი ეროვნების, ტომის, რელიგიის, პროფესიის, წოდების ადამიანებს. ვიკითხოთ, რითი განსხვავდება დღევანდელი თბილისი XIX ს-ის, თუნდაც გასული საუკუნის დამდეგის თბილისისგან, რომელიც იოსებ გრიშაშვილმა „ძველი თბილისის ლიტერატურულ ბოჰემაში“ ნოსტალგიურად აღწერა? ნაწერიც არ გვჭირდება — ერმაკოვმა და როინიშვილმა იბრუნეს, რომ თბილისის იმჟამინდელი სახე არა მხოლოდ აღწერილობით, ვიზუალურადაც შემორჩენილიყო.

გავისეირნოთ იმჟამინდელი ტფილისის ქუჩებში — ვის შეხვდებით? ვისაც შეხვდებით, შეუცდომლად გამოიცნობთ — ვინ ვინ არის. ეს კინტოა, ის ყარაჩოხელი; ეს ამქრის შეგირდი,

ის უსტაბაში; ეს გიმნაზისტია, ის გიმნაზიის მასწავლებელი; ეს თავადია, ის გლეხი; ეს სტუდენტია, ის სახელმწიფო მოხელეა; ეს აზიელია, ის ევროპიელი; ეს ვაჭარია, ის სასულიერო პირია, მღვდელი თუ მოლა, და ასე შემდეგ და ასე შემდეგ. ეს მრავალფეროვნება და ფერადოვნება, ეს ხალიჩა დღეს წაშლილია. სამოსელი ამ კუთვნილებებს აღარ გამოხატავს. დღეს ვერ გამოიცნობ – ვინ ვინ არის. სხვადასხვა წრის და პროფესიის ადამიანებს ერთმანეთისგან სამოსელი აღარ განარჩევს. ეს არის სწორედ გარდაუვალი, თუმცა არცთუ საგანგაშო გლობალიზაციის ნიშანი. იმ მრავალფეროვანი სამოსელის სიმრავლიდან კულტურული ორიენტაციის ნიშნად ერთ-ერთი მათგანია სამუდამოდ არჩეული. ის, რაც მგზავრს ემოსა, არც რუსული იყო, არც ფრანგული, არც ინგლისური – ის ზოგადევროპული იყო.

ჯერ რომ არ დავშორდეთ სამოსელის გარეგნულ მხარეს, აღვნიშნოთ, რომ მისი არსებითი თვისება ცვალებადობაა, რაღაც რჩება იგივეობრივად, რაღაც იცვლება. და ისიც ბუნებრივია, რომ ტრადიციული, წინამოდერნულობისკენ მიდრეკილი ადამიანი ცვლილებას მტკივნეულად განიცდის. სამოსლის ცვლილება კულტურულ-პოლიტიკური (თუნდაც რელიგიური) ორიენტაციის ცვლილებასთან არის დაკავშირებული, მისით არის გამოწვეული. ოსმალეთის ნანგრევებზე ახალი ქვეყნის შემოქმედმა მუსტაფა ქემალ-ფაშა ათათურქმა ახალი კულტურ-პოლიტიკური ორიენტაცია ამ სიტყვებით გაასიმბოლურა: „ქედისა და სამოსლის რევოლუცია“. ამ სახელდებით იყო წარმოთქმული 1925 წლის 23 აგვისტოს სიტყვა, რომელიც გარდატეხის სიმბოლურ გამოხატულებად შევიდა ახალი ქვეყნის ისტორიაში. რა თქმა უნდა, ამ აქტით რეფორმა არ ამოწურულა, ეს მხოლოდ

სხვადასხვა სფეროში ხანგრძლივი პროცესის დასაწყისის იყო.

რუსეთიდან მომავალი მგზავრის შესამოსელს, რომელსაც ეჭვის თვალით უყურებდა მოხვევე, ორივესთვის – მგზავრისთვისაც და მისი მოსაუბრისთვისაც – ზემოთმოყვანილი აქტის ანალოგიური სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა. სამოსლის ცვლილება რაღაც უფრო მნიშვნელოვანი ცვლილების ნიშანი იყო. თუ მოხვევეში უნდობლობას ბადებდა უცხო ტალავარი, მგზავრისთვის იგი მომავლის საიმედო ნიშანი იყო.

სამოსლის პრობლემის გაცნობიერება და სამოსელი თავად, როგორც თვითმყოფადობის ნიშანი, უფრო ადრეც იჩენს თავს. პარადოქსულიც არის, რომ სწორედ ეროვნული ღირსების შებღალულობისა და მისი თანამდევნი ნიჰილიზმის დროს უცხო სახელმწიფოს მაღალი მოხელის ინიციატივამ, შესაძლოა, სულ სხვა, თუნდაც ეგზოტურ-ესთეტიკური მოტივით წარსულიდან გამოიხმო ეს ნიშანი. როცა გრაფი მიხაილ ვორონცოვი საქართველოს მეორედ ეწვია უკვე მეფის ნაცვლის სახით, გაცემა გამოთქვა იმის გამო, რომ აქ აღარ დახვდა ქართველ ქალთა ნაციონალური ტანისამოსი. გრაფის საყვედური საკმარისი იყო, რომ წალოებიდან დღის სინათლეზე ამოეტანათ გადანახული, ყავლგასულად მიჩნეული სამოსელი. თუ მგზავრის სიმბოლიკას გავყვებით, მოწინავე კულტურის (თეატრი, გაზეთი, ბიბლიოთეკა) ყოველმხრივ ხელისშემწყობი გრაფი ვორონცოვი ამ აქტით (თავისთავად კეთილშობილური მოტივით) თითქოს უკან აბრუნებდა ქვეყანას. ჩვენ კი ვიცით, რომ სწორედ ამ ხანებში იწყებოდა ქვეყნის ევროპეიზაციის პროცესი. სამოსელი კი ტრადიციული კულტურის ნიშნად რჩებოდა.

იმჟამინდელი პრესა, უფრო რუსული «Кавказ-ის» ფურცლებზე განთავსებული რეკლამები, მოწმობს, რუსეთის მეშვეობით თუ უშუალოდ, ნივთიერ-კულტურულ სფეროში ევროპეიზაციის სწრაფ ნაბიჯებს, რომლებსაც ბუნებრივად მოსდევდა სულიერ-ინტელექტუალური ინტერესები. არა მხოლოდ ქროდა ახალი უცხო სიო, არამედ ამ სიახლეს რეფლექსიაც ახლდა. აი, რას წერს რუსულ ჟურნალში („ბურ-ნა“) ნაკლებად ცნობილი ქალი მწერალი მელანია მამა-ცაშვილი ბადრიძისა თბილისის გამოცვლილ სამოსელზე:

„ჩემს აქ არყოფნის განმავლობაში ჩვენი აზიური ქალაქის ცვლილება ჩემთვის აუწერლად გასაოცარი იყო. რომელ ნაცნობ ქუჩაზედაც არ გავიარე, რომ მენახა ოდესღაც ნახული პატარა სახლი, ვხვდებოდი დიდ და ლამაზ შენობას; ძველ ქოხების და სახლების მაგიერ, მშვენიერ ხუროთმოძღვრების სახლები, ევროპიული მოწყობილობით: გალერეებზე დაჰქრიან გამოწყობილი ლაქიები; ფანჯრებიდან მოსჩანან მდიდრული ფარდები და ყვავილები; ყვავილებ ქვეშ მოსჩანან მაღალი ვაზები, კედლებზე და ჭერებზე მოოქროული ჭაღები, კანდელები და ლამპრები. ყოველ ქუჩიდან ისმის ფორტეპიანოს ხმა...“ (ვახტანგ კოტეტიშვილი, წერილები, „ართანუჯი“, 2016, გვ. 240).

„ხუროთმოძღვრება“ და „ფორტეპიანოს ხმა“, თუმცა კულტურული მოვლენებია, მაგრამ მათ ამჯერად ევროპეიზმის მხოლოდ სამოსლად, მისი პროცესის გარეგნულ ნიშნებად აღვიქვამთ და, თუ როგორი შეუქცევადი იყო ეს პროცესი, ამას მთელი მომდევნო ისტორია მოწმობს.

გლობალიზმის აჩრდილი, რომელიც XIX ს-ის სამოციანი წლების დასაწყისში შემოფოთებით შენიშნა გონიერმა მოხევემ, ნახევარი საუკუნის შემდეგ უკვე პრობლემად ექცა

ელიტის ზოგიერთ წარმომადგენელს¹ და დღემდე აფრთხობს საზოგადოების გარკვეულ ნაწილს, ილიასთვის იმთავითვე იყო დაძლეული, თუმცა შიში არც კი გაკარებია მისი გულის სიღრმეს. მას არ აშინებდა გარდაუვალი ცვლილებები, რომლებიც ჯერჯერობით სამოსელის გამოცვლაში იჩენდა თავს, რადგან ის გრძნობდა თავის „მტკიცე გულში“² ძალას, რომელიც საყოველთაო ორომტრიალში შეანარჩუნებინებდა ბედუკუდმართი ისტორიიდან ნაანდერძევ სიღრმისეულ თვითმყოფადობას. „გულჩი ვინ ჩაიხედნის? გული შიგნიდ არნ, უხედველ“ – მოხევის პირით გამოთქვამს ილია გულის სიღრმისეულობისა და უხილაობის თავისთავად ცხად ჭეშმარიტებას. ეს ცენტრი, შუაგული, ის ადგილია, სადაც ღმერთი და ადამიანი, ღვთის ხატი, ხვდებიან ერთმანეთს. ადამიანი, როგორც ჰომო რელიგიოსუს, ამ ცენტრში იბადება. აქ არის რელიგიის დასაბამი. ეს ისეთი იდუმალ-ირაციონალური სიღრმეა, რომელსაც არათუ ვინმე სხვა ვერ „ჩაიხედნის“, არამედ თავად გულის „პატრონისთვისაც“ ბოლომდე შეუმეცნებელია, ბოლომდე გაუხსნელია. პიროვნების გამოუთქმელი უნიკალობა და ყველა მისი ფასეულობა აქ არის დაფარული. სულს, სამშვივნელს, გონებას აქვს თავისი გამოხატულება, მაგრამ გული, მისი შიგთავსი, თავისი არსებით

1 1920 წელს ვახტანგ კოტეტიშვილი წერდა: „ჩვენი სულის უგზოობის დროს ეს „ვიღაც“ ფრაკით მოგვევლინა და იკისრა გზის გაკვლევა. მზეს ზურგი შეგვაქცევინა [...]. დღეს ის ვიღაცა, ფრაკში“ ყველამ შეიყვარა თითქმის“ (დასახ. წიგნი, გვ. 162). ამავე კონტექსტში გავიხსენოთ ოთხი შავჩოხიანის (ალექსანდრე აბაშელის, პავლე ინგოროყვას, კონსტანტინე გამსხურდიას, ვახტანგ კოტეტიშვილის) ცნობილი, ამჟამად საპროგრამო ფოტოსურათი.

2 სიტყვა „გული“ ილიას პოეზიაში სიხშირით ყველა სხვა მნიშვნელოვან კონცეპტუალურ სიტყვას („შვილი“, „ქვეყანა“, „მამული“, „ხალხი“, „დედა“ და სხვ.) საგრძნობლად აღემატება – 326 შემთხვევა, „მგზავრის წერილებში“ – 14.

გამოუხატველია, როგორც ღმერთი, რომელიც ადამიანის გულში ჰგიეს და მისი სიღრმიდან წინასწარმეტყველებს. „ღრმა არს გული უფროდს ყოველთასა, და კაც არს, და ვინ ცნას იგი“ (იერ. 17:9), და მხოლოდ „მან უწყის საიდუმლოდ გულისაჲ“ (ფსალმ. 43:22).

კვლავ წავიკითხოთ „მგზავრის წერილების“ ერთი ქრესტომათიული აბზაცი, რომელიც თავის დროზე ქართული სკოლის საშუალო მოსწავლემაც კი ზეპირად იცოდა:

„ოთხი წელიწადი იყო, რაც მე რუსეთში ვიმყოფებოდი და ჩემი ქვეყანა არ მენახა. ოთხი წელიწადი!.. იცი, მკითხველო, ეს ოთხი წელიწადი რა ოთხი წელიწადია! პირველი, რომ მთელი საუკუნეა მისთვის, ვინც თავის ქვეყანას მოშორებია. მეორე, ეგ ოთხი წელიწადი ცხოვრების საძირკველია, ცხოვრების წყაროს სათავეა, ბეწვის ხიდია, სიბნელისა და სინათლის შუა ბედისგან გადებული. მაგრამ ყველასთვის კი არა, მარტო იმათთვის, ვინც რუსეთში წასულა, რათა ჭკუა ავარჯიშოს, ტვინსა და გულს მოძრაობა მისცეს, – ფეხი აადგმევინოს. ეს ის ოთხი წელიწადია, რომელიც ჭაბუკის ტვინში და გულში გამოჰკვანძავს ხოლმე ცხოვრების კვირტსა. ეს კვირტი კიდევ ის კვირტია, რომელიდამაც მშვენიერი და ბრწყინვალე მტევანიც გამოვა და ძალღყურძენაცა. ოო, ძვირფასო ოთხო წელიწადო! ნეტავი იმას, ვისაც შენგან გადებული ბეწვის ხიდი ფეხთაქვეშ არ ჩასწყდომია, ნეტავი იმას, ვინც შენ რიგიანად მოგიხმარა“.

გარკვეული მხატვრული პოზით რეტროსპექტივიდან სავარაუდო მომავლისკენ მიმართული ეს სიტყვები სიმბოლურია. აქ მგზავრი თავისი ცხოვრების სასიცოცხლო იდეის ჩასახვის პირობებზე ლაპარაკობს. სამ წელს, რომელიც პეტერბურგში გაატარა, ოთხ სრულ, ინიციაციის ბა-

დალ წელიწადად აქცევს. ოთხი წლით სამშობლოს უნახაობასაც (თუმცა სამ წელიწადში ერთხელ ჩამოსული იყო საქართველოში), სამშობლოსგან ტრანსცენდირებას³, ინიციაციის ენაზე – იზოლაციას, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. იმ „ოთხ“ წელიწადში, უცხოობაში, „რუსობაჩი“ (მოხევის სიტყვა რომ ვინმართ) მის ცნობიერებას ეუფლება მამულის მისტიკური ხატი. იგი წერს საპროგრამო ლექსებს: „პოეტს“ (1860), „უცხოეთში“ (1858), „ქართველის დედას“ და სხვათ, თარგმნის პუშკინისა (1858) და ლერმონტოვის ასევე მისთვის საპროგრამო „წინასწარმეტყველს“ (1860). იმ „რუსობაჩი“ ჩენილმა კვირტმა, რომელზეც მგზავრი ლაპარაკობს, ნამდვილად კეთილი მტევანი გამოიღო, არა იმგვარი, რისთვისაც წინასწარმეტყველი კიცხავდა ისრაელს⁴.

„სხვა ვარსკვლავისთვის“ („ჩვენ უნდა ვსდიოთ ახლა სხვა ვარსკვლავს“) და „ცხოვრების კვირტისთვის“ ნამდვილად უღირდა მას „სხვა ზეცის“ ჭვრეტა და, თუნდაც, შეცვლილი სამოსელი.

„მისთვის ღვივის ცეცხლი გულში“ – ეს სტრიქონი „პოეტიდან“ არის. ამ ლექსში პოეტის მოწოდება წინასწარმეტყველის მისიასთანაა გათანაბრებული. და ეს მისია ქვეყნის თავდადებული სამსახურია, რომელიც, თავის მხრივ, ღვთისმსახურების ტოლფასია. ღვთისმსახურება კი მსხვერპლმეწირვას გულისხმობს და, უფრო მეტიც, თავად მსხვერპლის შემწირველი ხდება მსხვერპლი, რაც

3 მოხემაც, რომელიც „პოეტში“ პირველი პირით ლაპარაკობს და, იმავდროულად, ავტორის ალტერ ეგოა, თავისი ხალხისგან შორს და მარტოობაში მიიღო მისია.

4 „მე დაგრეე რჩეულ ვენახად, ჭეშმარიტ თესლად დაგთესე. როგორ გადავიშიდი და უცხო ვაზად როგორ შემეცვალე?“ (ეს. 2:21).

ცალკე განხილვის თემაა. იოანე ოქროპირი წერდა, რომ ჯვარცმულში მეფეს ხედავს, რომელიც ტახტიდან ჩამოდის, რათა მსხვერპლად შეეწიროს ხალხის სახსნელად. აქ კი გაკვრით უნდა ითქვას, რომ მსხვერპლი, მსხვერპლობა, როგორც საკვანძო სიტყვა-ცნებაა ილიას შემოქმედებაში (იხ. „ნანა“, „ქართველის დედა“), ეკსისტენციალურ-სიცოცხლისეული მომენტი და არა პოეტური მეტაფორა: მსხვერპლმა აპოთეოზით დააგვირგვინა ილიას სიცოცხლე, რამაც თავის ერთან, ლელთ ღუნიადან დაწყებული თვით მის გამწირველთა ჩათვლით, აბსოლუტური შერიგება მოუტანა მას. „პოეტის“ ავტორს პროფეტული წინათგრძნობით შეეძლო ელაპარაკა წინასწარმეტყველ მოსეს სახელით, რომლის ფიგურა არაორაზროვნად იკითხება ლექსში. მოსე არა ოთხი, არამედ ორმოცი წელი იყო მოწყვეტილი თავის მშობელ ხალხს და ეგვიპტური სამოსელი ემოსა. მას კიდევ ერთი ორმოცი წელი მოუხდა გარეთ, უდაბნოში, თავისი ხალხისგან სრულ იზოლაციაში ცხოვრება. მაგრამ ინიციაციის კონტექსტში ილიას ოთხი და მოსეს ოთხგზის ოცი, ერთი და იგივე რიცხვია, რომლის ფარგლებშიც, არნოდ ტონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მსხნელი გმირის „წასვლა-დაბრუნება“ ხორციელდება. მსოფლიო მითოსში გავრცელებული ეს მოდელი ამგვარ კონცეპტუალურ სახეს იღებს: შემოქმედებითი პიროვნება წასვლა-დაბრუნების გზას ადგება, რათა დაძლიოს იმ საზოგადოების სოციალური თუ სხვა ხასიათის კრიზისი, რომელსაც იგი წარმოშობით ეკუთვნის. დაბრუნებულს მოაქვს ხსნა, თუ ის მოწოდებით მსხნელია ან მოაქვს ცოდნა (გნობისი), რითაც ხსნა უნდა განხორციელდეს. მაგრამ დაბრუნება არ არის უხიფათო. დავუბრუნდეთ ილიას, რა საშიშროება შეიძლება

ელოდებოდეს მას მისივე წინათგრძნობით.

„როგორ შევეყრები მე ჩემს ქვეყანას და როგორ შემეყრება იგი მე, — ვიფიქრე. რას ვეტყვი მე ჩემს ქვეყანას ახალს და რას მეტყვის იგი მე? ვინ იცის: იქნება მე ჩემმა ქვეყანამ ზურგი შემომაქციოს, როგორც უცხო ნიადაგზედ გადარგულსა და აღზრდილსა?“

როგორ დახვდებოდა მას, ახალი სამოსელით დაბრუნებულს თავისი ხალხი.... გაუგებდა თუ არა მის ენას? ჯერ კიდევ რუსეთში ყოფნისას ჰქონდა მოსალოდნელი გაუგებრობის წინათგრძნობა. „ელეგიაში“ (1859) გამოხატული უსასო მარტობის განცდა გამოცდილების ნაყოფი არ არის. „ვიდექ მარტოკა...“ მარტობა, რომელიც სამშობლოსგან მოშორებაში გამოიხატება, გრძელდება — მისი მოწოდების თანამდევია, როგორც პიროვნული ხვედრი. ეს ეკსისტენციალური მომენტი მას წუთისოფლის ვალად მიაჩნია. ჯერ კიდევ „ყვარლის მთებშია“ (1857) წინასწარ გამოთქმული მარტობასთან ერთად სამშობლოსგან გაყრის, მისგან ტრანსცენდირების აუცილებლობა.

„რარიგ მიყვარდით, მეგობარნო ჩემ ყმაწვილ ყრმობის, და აწ მაშორებს თქვენგან ვალი ამ წუთის-სოფლის, მომავლის ბედი გაყრას ითხოვს ჩემგან მსხვერპლადა...“

განშორება მსხვერპლია, რომელიც, როგორც ყოველი მსხვერპლი, რაღაც უფრო მაღალი ღირებულებისთვის უნდა იქნეს გაღებული. ეს მაღალი ღირებულება მამულის იდეაა, მაგრამ უფრო მეტია, ვიდრე იდეა, რადგან მამულის რაციონალიზება შეუძლებელია. რადგან ეს იდეა მის განცდაში უფრო სარწმუნოების სფეროს ეკუთვნის,

ვიდრე პატრიოტულს და სოციალურს, რომ ყველასათვის გასაგები და, მითუმეტეს, სარწმუნო იყოს. საყოველთაოდ გასაგებია ილიას საზოგადოებრივი მოღვაწეობა, მისი საქმე – ბანკი თუ წერა-კითხვის საზოგადოება, სახელმწიფო სათათბიროში მოღვაწეობა თუ ჟურნალ-გაზეთების მესვეურობა, მამულის კონცეფტი კი ერის სიმრავლისთვის მიუწვდომელია. მოღვაწეობის ასპარეზზე სამოსელი ყველას თვალწინ იქსოვება, მაგრამ მამულის სიყვარული ერთი ადამიანის გულის სიღრმეშია დაბადებული და მთელი ცხოველმყოფელობით, იმედით, სასოწარკვეთით მისი შინაგანი გამოცდილებაა. ვერსად, ვერც მის ლექსებში, რომლებიც, ძირითადად, 1857-1860 წლებში რუსეთში იწერებოდა, ვერც პროზაში, ვერც პუბლიცისტიკაში შეხვდებით მამულის რელიგიის ანალიტიკურად გადმოცემის ცდას. პოეტი გაურბის გულში დაფარულის, „გულის ცეცხლის“ რაციონალური ენით გამოხატვას. მხოლოდ რელიგიური ტექსტებიდან მოხმობილი ძუნწი მეტაფორებითა და აქა-იქ სტრიქონებში გაფანტული ალუზიებით ცდილობს „გულის ცეცხლის“ გამოტანას. მაგრამ ობიექტივაცია მას ფერფლად აქცევს. ეს იწვევს გაუგებრობას. მამულის სიყვარული, რომელიც ჩაისახა და გაღვივდა მის გულში, მასვე სატანჯველად ექცა. და იგი ორმაგად იტანჯება: ჯერ სიყვარულით გამოწვეული ტკბილი სატანჯველით, მერე მისი სიყვარულის გაუზიარებლობით.

„მაგრამ, მამულო, ჩემი ტანჯვა მხოლოდ ის არი,
ის არის მხოლოდ სავალალო და სამწუხარო,
რომ შენს მიწაზედ, ამდენ ხალხში კაცი არ არი,
რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი განვუზიარო!..“

მამულის მსახურების რელიგიური ასპექტი, რომელიც განუზომელი ექსპრესიით გამოითქვა რუსეთში შექმნილ „პოეტში“, და განცდა – არცთუ იშვიათი მოვლენაა ეროვნულობის ისტორიაში. ამავე ხანებში, როცა ილია აცხადებდა ეროვნულ-მამულიშვილურ იდეოლოგიას, მასზე ადრეც კი პოლონელმა ნაციონალისტებმა შეიმუშავეს პოლონური რელიგიური მესიანიზმის იდეა (ვნებული და ჩაგრული მსოფლიოს მხსნელი ხდება). შორს თუ წავალთ (არც ისე შორს), XI-XII სს-ის ესპანელ ებრაელთა სიონურ მისტიურ პატრიოტიზმთან მივალთ. „სიშორის სიახლოვე“ (გალაკტიონის სიტყვები ერთ თავისებურ სატრფიალო ლექსში) იყო განცდა, რომელიც ილიას ტანჯავდა, რადგან ის ჭვრეტდა მამულის მეტაფიზიკურ ედემურ სახეს, რომელსაც საფარველი ეხურა, რეალობაში კი მის ჩრდილს ხედავდა. ამდენად, მამული ახლოსაც იყო და შორსაც. ეს სიშორის სიახლოვე ორმაგად აწვალებდა უკიდურეს დასავლეთში მყოფ ებრაელ პოეტს, რომლისთვისაც აღთქმული ქვეყანა, წმიდა მიწა, სიონი მისტიკურ ხილვაში მყოფობდა, სადაც მას თავისი მტვრიანი ფეხი არასოდეს დაუდგამს, ქვეყნის მტვერი კი ენატრებოდა და ოცნებობდა მის ამბორყოფაზე.

ილიას მამული, უპირველეს ყოვლისა, არის შენ-კატეგორიის არსი, რომელთანაც დიალოგი შესაძლებელია. ასეთი შენ-მამულის გამოცხადება მისი პირველი ლექსიდანვე იწყება. „სამშობლო მთებში“ მთები არის *pars pro toto*, ნაწილი იმ მთლიანობისა, რომელსაც მამული შეადგენს. არავის მანამდე მთებისთვის ასე არ მიუმართავს: „შენი შვილი“. ბუნების ელემენტები და სტიქიები მისი მეგობრებია, სიყვარულით და ნდობით მათთან დაკავშირებული. მაგრამ მაინც ეს ბუნება (მთები) მამულის მხოლოდ ნიშანია, მისი

მიუწვდომელი შინაგანის გარე-გამოხატულებაა, ხატია, რომლის მიღმა სხვა, უფრო ძვირფასი და შორებელ-ახლობელი რეალობა იმალება. შეგვეძლო იოანე დამასკელის იკონოლოგიური ტერმინოლოგია (ენა) გამოგვეყენებინა, მაგრამ აქ ჯერ კიდევ ესთეტიკის (ს. კირკეგორის ტერმინოლოგიით) სფეროში ვართ, რომელიც ეთიკაში უნდა გადაიზარდოს. „არსაიდან ხმა, არსით ძახილი!.. მშობელი შობილს არას მეტყოდა“ — ვინ არის ეს გამოუცნობი „მშობელი“, რომელიც დუმს? ადამიანი გრძნობს თავის წინაშე შენ-ს, მაგრამ მისი დუმილის გამო იგი მარტოა („ვიდექ მარტოკა...“). ის გრძნობს, რომ რაღაც მკვდარია აქ, რაღაც დაკარგულია: „სად დაუკარგავს მშვენიერ ხალხსა იმ თვით ედემში თვისი ედემი? ვის უნახავს ის, სამშობლო ჩემი?“ მართლაც, ვის უნახავს? მის გარდა, ვის შეეძლო პროფეტული განჭვრეტით განეცადა ქვეყნის, ერის, მეტაფიზიკური ჯერარსი და, იმავდროულად, ეხილა ერის მფარველი ანგელოზის მოწყენილი სახე, თორემ ქვეყანას აქტუალურად ეძინა ან თუ ფხიზლობდა, სულაც არ იყო მოწყენილი (იხ. „ბედნიერი ერი“). მოწყენა („ჩემო კარგო ქვეყანავ, რაზედ მოგიწყენია...“) ისევ და ისევ მარტოსული პოეტ-წინასწარმეტყველის სულიერი მდგომარეობის გამოხატულება იყო.

ახლა თავიდან ბოლომდე მოვიტანოთ ერთი ლექსი, სადაც უშუალოდ, რაიმე სიმბოლიზმის გარეშე, არის გადმოცემული მამულის სიყვარულის დაბადება მის გულში, რომელიც ტკბილ სატანჯველად ექცა:

„მას აქეთ რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული,
ჰოი, მამულო, გამიკრთა მე ძილი და შვება!
შენს ძარღვის ცემას მე ყურს ვუგდებ სულგანაბული,

ღამე თენდება, ეგრეთ ჩემი და დღე ღამდება.
 დაჟინებითა ფიქრი ფიქრზედ მოდის, გროვდება,
 გრძნობა გრძნობაზედ შეუპოვრად იძვრის ჩემს გულში,
 და მე არ ვჩივი, – მიხარიან, რომ ეგრეთ ჰშვრება
 ჩემი ცხოვრება შენსა ფიქრში, შენს სიყვარულში.

მაშ, რა არის მამული? ის არც მხოლოდ ეს მიწაა, რადგან ის თავად მიწისგან შედგება: „შენს მიწაზედ“, მიმართავს მამულს; არც ეს ხალხი: „ამდენ ხალხში...“, ეს ხალხიც არ არის მამული, ის მის გარეშეა. სად ჰგვიყვარს ის? წარსულში? მამულს წარსულში გრიგოლ ორბელიანი ხედავდა: მისთვის მამული წარსულში იყო თითქმის იმდენად, რომ თავად წარსული დრო იყო მამულის ეკსისტენციის (არსებობის) დრო; ილიას კი სურს, რომ მამული აწმყოში იყოს, რადგან მხოლოდ აწმყოშია სიყვარული შესაძლებელი. მაგრამ ის მიუწვდომელია და მისი გამოხატულება მხოლოდ უტყვი ბუნებაა, აქვეა – ახლოს და ახლა, არა სადღაც სანატრელ ედემში და ოდესღაც; მას ახსოვს მისი შეცნობის – მისდამი სიყვარულის დაბადების ჟამი (ალბათ კონკრეტული ადგილიც). „მას აქეთ რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული“. მამული ისეთივე საგანი ხდება სიყვარულისა, როგორც ძვირფასი ქალია. ეს რაღაც უჩვეულო რამ იყო. ამგვარ სიყვარულს ერთეულები თუ მიხვდებოდნენ და გაიზიარებდნენ („მას ერთსა მიჯნურობასა...“). ეს სრულიად წარმოუდგენელი იყო XIX საუკუნემდე. სიყვარული მაშინ ჩნდება საგნისადმი, როცა ის დაკარგულია. იესოს იგავის მწყემსისთვისაც კი სწორედ ის მეასე დაკარგული გახდა ძვირფასი. ამ ახლად გაჩენილი სიყვარულით ეძებდა მას და ამ სიყვარულმა აზვიმა მისი პოვნა. გახარებული მიმოდოდა ნაცნობ-მეგობრებში და ახარებდა ყველას თავის ნაპოვნ

სიყვარულს. მაგრამ რამდენმა გაიზიარა ის სიხარული, რამაც მპოვნელში სიყვარული დაბადა? ამ კითხვაზე პასუხი არ არის. ასე იყო ილიაც: გაუზიარებელი გრძნობის გამო მართოდ გრძნობდა თავს. იგი რჩებოდა ობლად თავის მამულში, ობლად მამულისგან.

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიანო“, – ამბობს რუსთველი საუკუნო სიტყვებს. ილიას მიჯნურობასაც მცირედნი თუ მიმხვდარან, მაგრამ ის კატეგორიულია („კაცი არ არი, რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი განვუზიარო“). რაციონალურ, ჭკვიანურ საუკუნეში ილიამ მიჯნურობის, პლატონური პროფეტული შეპყრობილობის, ირაციონალურ სამოსელში გამოახვია საყოველთაოდ ნაცნობი პატრიოტიზმის გრძნობა. – ვისთან ან როგორ შეეძლო მას ამგვარი სიყვარულის, ესოდენ ინტიმური გრძნობის გაზიარება? ამ სიყვარულზეც, როგორც ურთიერთობის სახეზე, შეეძლო მას ეთქვა რომელიღაც ბრძენისადმი მიწერილი სიტყვები: „ზოგი იმისთანა საგანია, რომ თუ არ დაინახე, ვერ ირწმუნ, და ზოგიც იმისთანაა, რომ თუ არ ირწმუნე, ვერ დაინახავ“. მამულიც, როგორც ყოფიერების ერთ-ერთი იერარქიული საფეხური (ნ. ბერდიაევი), რომელიც გულის სიღრმემდე მსჭვალავს ადამიანის არსებას, სწორედ ამისთანა საგანია: თუ არ ირწმუნე, ვერ შეიყვარებ, და თუ არ შეიყვარე, ვერც ირწმუნებ. როდის და როგორ იბადება ერთდროულად სიყვარული და რწმუნა? ეს იშვიათი ბედნიერი შემთხვევაა, მაგრამ ბედნიერია ეს შემთხვევა? ის ხომ მართლობისა და ობლობისთვის სწირავს ადამიანს? აქ გაუზიარებელი სიყვარულია, მაგრამ სწორედ იმით, რომ გაუზიარებელი და შორეულია, სიყვარული მით უფრო მძაფრია. ცალმხრივი სიყვარული სიყვარულის ერთი კლა-

სიკური სახეობაა და ასე რჩება სამუდამოდ. მისი საზრისი მისით აღვსილი პიროვნებისგან არც ახსნას, არც გაგებას არ ექვემდებარება. ოღონდ ეს შეუძლია თქვას:

„მისთვის მიყვარხარ, რომ მაძლევ ტანჯვას
და ამ ტანჯვაში სრულ სიცოცხლესა“.

ქრისტიანული ფასეულობები და საქართველოს სოციალურ- პოლიტიკური მოწყობა ილია ჭავჭავაძის მიხედვით

თეიმურაზ ბუაძე

საქართველოს პოლიტიკურ-სოციალური მოწყობის ილია ჭავჭავაძისეული პროექტის არსი შეიძლება გამოიხატოს მისივე ფორმულით – „ქართული გული და ევროპული ტანსაცმელი“, რომელიც ჟურნალ „გული გონიერის“ წინამდებარე ნომრის მასალებსაც თემატურად აერთიანებს. მართალია, ზუსტად ამ ფრაზას ილიას შემოქმედებაში ვერსად ვნახავთ, მაგრამ ის მისი ერთ-ერთი ლიტერატურული პასაჟის ზუსტ პერიფრაზს წარმოადგენს. მართლაც, ილია „მგზავრის წერილებში“ ლელთ ღუნიასთან საუბრისას მგზავრს ათქმევინებს, რომ ქართველობას ქართული გული

განსაზღვრავს და არა ტანისამოსი. ილიას ამით სურდა ეთქვა: 1) ქართველ კაცს „ქართული გული“, ანუ ეროვნული მისწრაფებებისა და ფასეულობების შენარჩუნება მაშინაც შეუძლია, როცა სხვა ხალხებისთვის დამახასიათებელი, კერძოდ, ევროპული¹ ტანსაცმელი აცვია. 2) ქართველებს დაკარგული სახელმწიფოებრიობის აღდგენის შემდეგ შეეძლებათ ეფექტური დასავლური (ევროპული) პოლიტიკურ-სოციალური ინსტიტუციები გამოიყენონ და ასე განახორციელონ უმნიშვნელოვანესი ეროვნული მიზნები, დაიცვან ეროვნული ფასეულობები. ახალი ქართული სახელმწიფოებრიობის სათავეებთან მდგომი ილია დარწმუნებულია, რომ საქართველოს მოწინავე პოლიტიკური ცხოვრებისთვის სწორედ ევროპული ტანსაცმელი სჭირდება, ანუ დასავლური ლიბერალურ-დემოკრატიული ინსტიტუციები, რომლებიც მას ჩვენი სახელმწიფოებრივი, კულტურული და რელიგიური მისწრაფებების განხორციელების ეფექტურ პოლიტიკურ ინსტრუმენტად წარმოუდგენია. მართლაც, ილიას დასავლეთისკენ სწრაფვა იქიდანაც ჩანს, რომ იგი ამ ნაწარმოების დასაწყისშივე ათქმევინებს მგზავრისადმი კეთილგანწყობილ „ფრანსიელს“, რომ რუსული ეტლით, ანუ „პოვოსკით“, სწრაფად ვერ ივლი (ვერ განვითარდები). ასევე, მგზავრი დასცინის რუს „აფიცერს“, რომელიც თვითკმაყოფილი და გაკვირვებულია, როცა შეიტყობს „ოცი ეპოლეტებიანი გენერლის“ სახით თურმე რამხელა ცივილიზაცია შემოუტანია რუსეთს ჩვენს ქვეყანაში. ხოლო

1 მართალია, ლელთ ღუნია მგზავრს (ანუ ილიას) ეუბნება – „რუსად მორთულხარნ“, მაგრამ ცხადია, რომ აქ ევროპულს გულისხმობს, რადგან ისინი ერთმანეთისგან ვერ გაურჩევია.

რაც თავად ილიას შეეხება, ყველამ კარგად იცის, რომ იგი თავმოქმედდნენ ატარებდა დასავლელი „ლიბერალის“ სახელს, რომელსაც სწორედაც რომ რუსული ეპოლეთებით მკერდდამშვენებული ქართველები მის დასამცირებლად იყენებდნენ. ილია ჭავჭავაძის დასავლური პოზიცია გამოწვეული არ ყოფილა ანტირუსული განწყობით, რომელიც მას სინამდვილეში არასოდეს ჰქონია. „მგზავრის წერილებიდანაც“ კარგად ჩანს, როგორ მნიშვნელობას ანიჭებდა იგი რუსეთში სასწავლებლად გატარებულ ოთხ წელიწადს. უბრალოდ, მას კარგად ესმოდა, რომ პოლიტიკურ-სოციალური ინსტიტუტები არსებითად საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ინსტრუმენტებია და რომ მათ აკვარგინობას მხოლოდ ის განსაზღვრავს, თუ რამდენად უწყობენ ისინი ხელს რელიგიური და კულტურული ფასეულობების შენარჩუნებას. ამიტომ, ილიას აზრით, ქართველ კაცს ლელთ ღუნისასავით ეროვნულობის დაკარგვის საბაბით არ უნდა ეშინოდეს უცხო ტანსაცმლის თავისუფლად არჩევა და მათი ტარება, იმ პირობით, თუ ამ ახალ ფორმებში კულტურული და რელიგიური ფასეულობების დაცვასა და განვითარებას მოახერხებს.

ილია ჭავჭავაძისთვის, ისევე როგორც აკაკი წერეთლის, ნიკო ნიკოლაძისა და სხვა თერგდალეულობისთვის, ლიბერალობა კარგად გააზრებული ეროვნული პოზიცია იყო, განსხვავებით მისი ოპონენტებისგან, რომლებსაც კარგად არც კი ესმოდათ ამ სიტყვის მნიშვნელობა. არცთუ იშვიათად ახალი შეხედულებები დასავლეთიდან საქართველოში რუსეთის გავლით შემოდოდა, მაგრამ ამ უკანასკნელის გავლენით სახეცვლილი და დამახინჯებული. ლიბერალობას თვით ევროპაშიც მრავალი გაუთვინობიერებელი ან ცრუ

მიმდევარი ჰყავდა. ამიტომ იყო, რომ ილია საქართველოს ლიბერალურ-პოლიტიკური მოწყობის მისეულ სურვილზე საუბრისას ტერმინ „ლიბერალიზმის“ ნაცვლად „ჭეშმარიტ ლიბერალობას“ იყენებს და ამბობს: „ძნელი საქმეა, როცა კაცი ლიბერალობს და არ იცის-კი ცნობა აზრისა, თუ ქვეშ არ უწერია, ეს აზრი ამა და ამ ფერისააო“². დიდი მამულიშვილის ამ პოლიტიკური ტრადიციისადმი სიმპათია რამდენიმე მიზეზმა განაპირობა. როგორც ცნობილია, პოლიტიკური ლიბერალიზმი მეფეების, ე. წ. „ღვთაებრივი უფლებების“ მოძღვრებასთან ოპოზიციაში ჩამოყალიბდა, სწორედ ამიტომ ფიქრობდა ილია, რომ „ჭეშმარიტი ლიბერალობა“ ქართველებს რუსული ავტოკრატიული ცარიზმისგან გათავისუფლებაში გამოადგებოდა. ამასთან ერთად, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ როგორც პოლიტიკური იდეოლოგიების ცნობილი დასავლელი მკვლევარი ენდრიუ ჰეივუდი სამართლიანად აღნიშნავს, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, ანუ იმ ეპოქაში, როცა ილია მოღვაწეობდა, ლიბერალიზმი არათუ უპირისპირდებოდა ნაციონალიზმს, არამედ მჭიდროდ უკავშირდებოდა მას. იგი წერს: „ლიბერალური ნაციონალიზმი უმთავრესად იმ გარემოებას ეყრდნობა, რომ კაცობრიობა ბუნებრივადაა დაყოფილი მრავალ ერად და ყოველ მათგანს საკუთარი მეობა გააჩნია“³. ამას კარგად ხედავდნენ ილია, თერგდალეულები და, ასევე, ვაჟა-ფშაველაც. ამიტომ იყო, რომ ვაჟას არ აშინებდა ვითომ-და ლიბერალიზმისთვის დამახასიათებელი ანტიეროვნული ტენდენციები და თავის ცნობილ, ღრმა პატრიოტული აზრითა

2 გოგიაშვილი ომარ. ილია დღეს, თბილისი, 2008, გვ. 113.

3 ჰეივუდი ენდრიუ, პოლიტიკა, თბილისი, 2008, გვ. 163.

და სულისკვეთებით გამორჩეულ პუბლიცისტურ წერილში „პატრიოტიზმი და კოსმოპოლიტიზმი“, რომელიც ილიას „ივერიაში“ დაიბეჭდა, წერს: „ზოგს ჰგონია, რომ ნამდვილი პატრიოტიზმი ეწინააღმდეგება კოსმოპოლიტიზმს, მაგრამ ეს შეცდომაა. ყოველი ნამდვილი პატრიოტი კოსმოპოლიტია ისე, როგორც ყოველი გონიერი კოსმოპოლიტი (და არა ჩვენებური) პატრიოტია... ცალ-ცალკე ეროვნებათა განვითარება აუცილებელი პირობაა მთელის კაცობრიობის განვითარებისა“⁴. სწორედ ამიტომაც იყო, რომ ლიბერალი ილია ჭავჭავაძე იმედის თვალითა და სიხარულით ეხმაურება ევროპაში ნაციონალიზმის დაბადებას. იგი „ჭეშმარიტ ლიბერალობას“ და „ნაციონალობას“ იმ პოლიტიკურ ინსტრუმენტებად მიიჩნევს, რომელთა საშუალებით საქართველოსაც შეუძლია გაერთიანებულ ქართულ ტერიტორიაზე ახალი სახელმწიფოებრიობის აშენება და ერის აღორძინება, რაც ჩვენი ხალხის უპირველეს და გადაუდებელ მოვალეობად ესახება.

ლიბერალიზმის მთავარი პათოსი, როგორც ამას თავად ტერმინის ეტიმოლოგიური წარმომავლობა (liberty – თავისუფლება) მიანიშნებს, თავისუფლებისკენ სწრაფვაა. ლიბერალიზმი შეიძლება იყოს პოლიტიკური და მსოფლმხედველობრივი. ამიტომაც არსებობს პოლიტიკური და მსოფლმხედველობრივი ლიბერალიზმიც. ამ სტატიაში, უმეტეს შემთხვევაში, პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე ვსაუბრობთ, რადგან სწორედ ის მოსწონდა ილიას და არა მსოფლმხედველობრივი ლიბერალიზმი.

4 ვაჟა-ფშაველა, პატრიოტიზმი და კოსმოპოლიტიზმი, გაზეთი „ივერია“, 1905, N 172.

მსოფლმხედველობრივი ლიბერალიზმი რელიგიურ ცნობიერებას უპირისპირდება და, აქედან გამომდინარე, რადიკალური სეკულარიზმითა და რელატივიზმით ხასიათდება; ეს კი არ შეიძლება მოსაწონი ყოფილიყო ილია მართლისთვის, რომელმაც მამა-პაპათაგან გადმოცემულ სამ ფუნდამენტურ „ღვთაებრივ საუნჯეში“ სარწმუნეობა შეიტანა (მამული, ენა, სარწმუნობა). რაც შეეხება პოლიტიკურ ლიბერალიზმს, ის მსოფლმხედველობრივისგან განსხვავებით მხოლოდ სახელმწიფოსა და ეკლესიის ინსტიტუციონალურ განცალკევებას ითხოვს, რაც, ძირითადად, თანხმობაშია წმინდა წერილთან, რომლის თანახმად, უფალი თავის მიმდევრებს მოუწოდებს, რომ კეისარს კეისრისა მისცენ და ღვთისა – ღმერთს (მათ. 22, 21). ილიას სიმპათია პოლიტიკური ლიბერალიზმისადმი უდავოდ იმანაც გამოიწვია, რომ ეს იდეოლოგია ომის წინააღმდეგია და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მიზნების განხორციელების გზას მხოლოდ მშვიდობიანი, ინსტიტუციური მეთოდებით ცდილობს. ილია და სხვა თერგდალეულები შექმნილი რეალობის ადეკვატური ანალიზის საფუძველზე კარგად ხედავდნენ, რომ რუსეთის დაქვემდებარებიდან თავდაღწევის მიზნით მშვიდობიანი პოლიტიკური ბრძოლის გზა უნდა აერჩიათ. XIX საუკუნის პირველი ათწლეულების წარუმატებელმა აჯანყებებმა თერგდალეულებს უბიძგა, სანუკვარი მიზნის მისაღწევად უფრო უსაფრთხო, ქართველი ხალხისთვის ნაკლებად ზიანის მომტანი გზა აერჩიათ. ასეთ გზად პოლიტიკური ლიბერალიზმით შთაგონებული ცვლილებები და თავდაუზოგავი შრომა მიაჩნდათ. 1887 წელს საახალწლოდ დაწერილ თავის ცნობილ, პუბლიცისტურ წერილში - „რა გითხრათ, რით გაგახაროთ?!“ ილია წერდა,

რომ ახლა ომის დრო კი არ იყო, არამედ თავდაუზოგავი შრომისა: „ეხლა ვაჟკაცობა ომისა კი არ უნდა, რომ სისხლსა ჰღვრიდეს, ვაჟკაცობა უნდა შრომისა, რომ ოფლი, ჰღვაროს... ეხლაც ომია, ხოლო სისხლისღვრისა კი არა, ოფლისღვრისა, ომი უსისხლო, მშვიდობიანი, წყნარი“⁵.

ადამიანური თავისუფლება გამოვლინებას, გარდა სულიერი წიაღისა, ასევე პოულობს ეკონომიკურ, სოციალურ და პოლიტიკურ სფეროში. პოლიტიკური ლიბერალიზმი ამ აქტივობების ბუნებრივ, სწორ ინსტიტუციურ გამოხატულებებს ეძებს და გარანტიების მოცემას ცდილობს. საზოგადოების განვითარების თვალსაზრისით, ქრისტიანობის წიაღში წარმოშობილი ლიბერალიზმი ადამიანის პიროვნებას, მის თავისუფლებას უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვიდრე სახელმწიფოს ბიუროკრატიული მართვის ფუნქციას, ამიტომ ის, როგორც ეკონომიკური თეორია, კერძო საკუთრებისა და საბაზრო ეკონომიკის აუცილებლობას განსაკუთრებულად წარმოაჩენს. ლიბერალებს კარგად ესმით, რომ კერძო საკუთრების გარეშე შეუძლებელია პოლიტიკური, სოციალური და ინდივიდუალური თავისუფლება (აქ საუბარი არაა სულიერ თავისუფლებაზე). თავისუფლება, ლიბერალური თვალსაზრისით, უნივერსალური ღირებულებაა, რომელიც არ დაიყვანება მხოლოდ მატერიალურ ფასეულობებზე და თავისთავში მოიცავს ჩვენი ბუნებრივად თანდაყოლილი უნარების — აზროვნების, რწმენის, აღმსარებლობის თავისუფლად გამოყენებისა და გამოხატვის ფუნდამენტურ უფლებას (ეს უკანასკნელი კი აუცილებლობით გულისხმობს ყველა ადამიანის ღირსების აღიარებასა და კანონის წი-

5 გოგიაშვილი ომარ. ილია დღეს, თბილისი, 2008, გვ. 163.

ნაშე თანასწორობის აუცილებლობას. ამიტომაც, რომ პოლიტიკური ლიბერალიზმი თავის ყველაზე სრულ, ბუნებრივ გამოხატულებას ლიბერალურ დემოკრატიაში პოულობს). ბუნებრივია, პოლიტიკური ლიბერალიზმის პრინციპების კარგად მცოდნე ილია ჭავჭავაძეს გაცნობიერებული აქვს კერძო საკუთრების მნიშვნელობა ქვეყნის განვითარებისთვის. იგი აღნიშნავს: „კერძო საკუთრება ჯერ კიდევ ქვაკუთხედად უდევს [...] ცხოვრებას დაწინაურებულ ქვეყნებისას მთელ დედამიწის ზურგზე“⁶; კერძო საკუთრების დაცვის აუცილებლობის შესახებ კი ცოტა მოშორებით ბრძანებს: „ხელშეუხებლობა პირადის საკუთრებისა [...] მერმისის ქვაკუთხედად არის აღიარებული, და ყოველს, რაც ჰზღუდავს და ჰხუთავს ამ ხელშეუხებლობას, რჯული ძნელად იშვნევს, ძნელად იწყნარებს“⁷.

კლასიკური ლიბერალიზმის ფუნდამენტური პრინციპების გავლენის ქვეშ მყოფი ილია სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ხალხის კეთილდღეობა და წარმატება ბუნებრივ სიმდიდრეზე მეტად საზოგადოებრივი წყობის და სოციალურ-ეკონომიკურ ურთიერთობათა ეფექტურ ინსტიტუციებზეა დამოკიდებული. ამ საკითხს ილია სტატიების ციკლში „ცხოვრება და კანონი“ განიხილავს. იგი აღნიშნავს: „კაცს მაგოდენად ვერა შველის თურმე, ვერა სიკეთე ჰაერისა, ვერცა სიმსუქნე მიწისა, ვერც შეიძლება ყოველგვარის წარმოებისა, თუკი კაცთა შორის კეთილად დადგენილი და ცხადად განსაზღვრული არ არის ურთიერთშორის უფლება და მოვალეობა. კაცთა კმაყოფილებისთვის, ხალხთა კე-

6 ილია ჭავჭავაძე, *ამას ვამბობ და ვლალადებ*, ქუთაისი 1997, გვ. 222.

7 იქვე, გვ. 233.

თილდღეობისთვის, ეს უფრო აუცილებლად საჭიროა, ვიდრე სხვა რამე ქვეყანაზედ⁸.

ილია ჭავჭავაძე და თერგდალეულები საქართველოს მომავალი პოლიტიკური მოწყობის შესაძლებლობათა განალიზებისას ლიბერალიზმის პრინციპებს იმიტომ ანიჭებდნენ უპირატესობას, რომ ამ უკანასკნელის შემთხვევაში ხედავდნენ წოდებათა შერიგების, საერთო თანხმობისა და საზოგადოებრივ ძალთა გაერთიანების პერსპექტივას, რომელიც ილიასავე გავლენით „საერთო ნიადაგის“ თეორიის სახელითაა ცნობილი. ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკური შეხედულებების კომპეტენტური მკვლევარი ომარ გოგიაშვილიც წერს: „ილიას „საერთო ნიადაგის“ თეორია და ლიბერალიზმის პრინციპები საერთო კონცეპტუალურ იდეას ეფუძნებოდა“⁹.

ილიამ, მართალია, კარგად იცოდა, რომ პიროვნული თავისუფლება არ დაიყვანება პოლიტიკურ თავისუფლებაზე, მაგრამ ისიც კარგად ესმოდა, რომ პოლიტიკური ლიბერალიზმი ადამიანის პირადი ინიციატივის, საკუთარი უნარის, ნიჭისა და ძალისხმევის თავისუფლად გამოვლენის ინსტიტუციონალური გარანტიაა. ილიას ასევე გაცნობიერებული ჰქონდა ყოველი მოქალაქის აქტივობისა და, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საკუთარი თავის მოიმედეობის“ მნიშვნელობაც ქვეყნის განვითარებისთვის. ამიტომ წერს: „ჩვენი ცხოვრების შარა-გზა ჩვენვე უნდა გავიკაფოთ, ბედი და უბედობა ხელთ უნდა ვიგდოთ... ჩვენს

8 გოგიაშვილი ომარ. *ილია დღეს*, თბილისი, 2008, გვ. 179.

9 იქვე, გვ. 113.

10 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული 10 ტომად, თავი V, თბილისი, 1955, გვ. 321, 323.

გარეშე ჩვენი ხსნა სიზმარია“¹⁰.

პოლიტიკურ ლიბერალიზმზე საუბრისას ილია ყოველთვის ლიბერალურ დემოკრატიას გულისხმობს, რადგან მისთვის ლიბერალიზმი, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური თანასწორობის პრინციპს („ერთი პიროვნება – ერთი ხმა“) და ყოველი ადამიანის ღირსების აღიარებას უკავშირდება. ის წერს: „ჭეშმარიტ ლიბერალობას კაცებურის ღირსების გრძნობა დიდისობითა აქვს დაწერილი თავის დროშაზე“¹¹ და არაერთგზის, სხვადასხვა ფორმით გამოხატავს ერთსა და იმავე აზრს: „თანასწორობა... სულია და გული ყოველის წყობისა“¹².

როდესაც ილია ჭავჭავაძის უაღრესად აქტიურ საზოგადო მოღვაწეობას განვიხილავთ, ცხადად დავინახავთ, რომ მას ლიბერალურ დემოკრატიაში განსაკუთრებულად ის მოსწონდა, რაც მას ანტიკური დემოკრატისგან განასხვავებს. აქ გამოჩენილი ფრანგი პოლიტიკური ფილოსოფოსის, ალექსის ტოკვილის ე. წ. „ექსპედიენტებს“ (საშუალება, იარაღი) ვგულისხმობთ. მართალია, თავად ილია ამ ტერმინს არასოდეს იყენებს, მაგრამ როგორც ვნახავთ, ის და ტოკვილი პოლიტიკური ცხოვრებისა და აქტივობის ერთსა და იმავე ფორმას მიიჩნევენ სასურველად. აქ, ცხადია, დემოკრატია იგულისხმება, მაგრამ ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ტოკვილსა და ბევრ თანამედროვე ადამიანს განსხვავებული შეხედულებები აქვთ. ბევრი ადამიანი ფიქრობს, რომ დემოკრატია ყოველთვის თანასწორობისა და თავისუფლების ბუნებრივ გარანტად გვევლინება. თუმცა ფრანგი მოაზროვნე

11 იქვე, გვ. 168.

12 ილია ჭავჭავაძე, *ამას ვამბობ და ვლაღადებ*, ქუთაისი, 1997. გვ. 38.

ასე არ ფიქრობს და ამტკიცებს, რომ ადამიანში ორი ძლიერი მისწრაფება მოქმედებს – თანასწორობისა და თავისუფლების სურვილი და რომ ხალხისთვის თანასწორობა უფრო ძვირფასია, ვიდრე თავისუფლება და თუ ამის საჭიროება დაინახა, მეორეს ადვილად გაწირავს პირველის მისაღწევად. ამ დიდი მოაზროვნის მიხედვით, ადამიანები თანასწორობასა და თავისუფლებას ერთნაირად მხოლოდ მაშინ უფრთხილდებიან, როცა ერთნაირი ან თითქმის ერთნაირი ცხოვრების დონით სარგებლობენ. მაგრამ მაშინ, თუ ეკონომიკური თავისუფლება ერთს სხვებთან შედარებით მკვეთრად გამდიდრების საშუალებას აძლევს, შედარებით წარუმატებელ უმრავლესობას სურვილი უჩნდება, თავისი უფლებები ცენტრალურ ხელისუფლებას გადასცეს, რათა ეკონომიკური და სხვა სახის რეგულაციების საშუალებით სახელმწიფომ შეზღუდოს თავისი მოქალაქეების თავისუფლება და იძულებით გაათანაბროს ისინი ქონებრივი და სოციალური თვალსაზრისით; ეს კი ნიშნავს, რომ სოციალური და ქონებრივი უთანასწორობის შიში მასას უბიძგებს, ადვილად დათმოს თავისუფლება და სახელმწიფოს უფლებას აძლევს, ხალხის სახელით უმრავლესობის ტირანია დაამყაროს უმცირესობაზე. ზუსტად ეს აფიქრებინებს ტოკვილს, რომ დემოკრატია ყოველთვის არ გულისხმობს თავისუფლებას (პოსტსოციალისტურ ქვეყნებში მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის ნოსტალგია „სოციალისტური თანასწორობისადმი“ ტოკვილის მოსაზრების კარგ არგუმენტად გამოდგება). აქედან კარგად ჩანს, რომ ტოკვილი დემოკრატიის სისუსტეს ბრბოს ფსიქოლოგიაში ხედავს, რომლითაც ყოველთვის სარგებლობს ცენტრალური ხელისუფლება. ამიტომაცაა, რომ მისი აზრით, დემოკრატიის გადარჩენა

თავად სახელმწიფოს, ცენტრალურ ხელისუფლებასა და კონსტიტუციურ რეფორმებს კი არ შეუძლია, არამედ „ექსპედიენტებს“, რომლებსაც სამოქალაქო საზოგადოება ქმნის. ეს ექსპედიენტებია: თავისუფალი ასოციაციები, სახელმწიფოსგან დამოუკიდებელი მედია, სასამართლო და ეკლესია, ადგილობრივი მმართველობა და ა. შ. ტოკვილი კულტურული, ეროვნული, ისტორიული და სხვა ფასეულობების შენარჩუნების საქმეში უმთავრეს როლს თავისუფალ ასოციაციებს ანიჭებს. მისი აზრით, დემოკრატიის ეპოქაში თავისუფალი ასოციაციები იმავე როლს თამაშობს, რასაც არისტოკრატები „ძველი რეჟიმისას“, ინახავენ რა იმ ფასეულობებს, რომლებსაც მატერიალურ ინტერესებზე კონცენტრირებული უმრავლესობა არაფრად აგდებს.

ადვილი დასანახია, რომ ექსპედიენტები, რომლებსაც ტოკვილი დემოკრატიაზე საუბრისას ჩამოთვლის, პოლიტიკური ლიბერალიზმის ინსტრუმენტებია. მათ მნიშვნელობას კარგად ხედავდა ილია ჭავჭავაძეც. „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება“, ქართული თეატრი, გაზეთი „ივერია“, „სათავადაზნაურო ბანკი“ და ა. შ., რომლებიც ან თავად ილიამ დაარსა ან მის ჩამოყალიბებაში აქტიურად მონაწილეობდა, ტოკვილისეული ასოციაციების კარგი მაგალითებია. ილია, ისევე როგორც ტოკვილი, ფიქრობს, რომ სწორი ეროვნული განვითარებისთვის აუცილებელი ფასეულობების განჭვრეტა და მათი დაცვა მხოლოდ ერთეულებს ძალუძთ, რაშიც მათ ხელი არც სახელმწიფო ბიუროკრატია უნდა შეუშალოთ და არც უმრავლესობამ. ამის გარანტიებს კი ყველაზე მეტად ლიბერალური დემოკრატია, კერძოდ, ტოკვილისეული ექსპედიენტები იძლევა.

ჭეშმარიტი რელიგიური და კულტურული ფასეულობებისადმი გულგრილობის შემთხვევაში ლიბერალური დემოკრატია სახელმწიფოსა და ხალხის დეგრადაციის ლეგალური მექანიზმი ხდება. ფასეულობებისგან მოწყვეტილ ლიბერალურ დემოკრატიაში თვალნათლივ იკვეთება ტენდენციები, რომლებიც საზოგადოებას მსოფლმხედველობრივი და ზნეობრივი რელატივიზმის, სოციალური ატომიზაციისა და მცდარი პოლიტიკურ-ეკონომიკური იდეოლოგიების წინაშე დაუცველობის საშიშროებით ემუქრება. ცხადია, ეს კარგად ესმოდა ილია ჭავჭავაძეს; ამიტომ მისთვის ლიბერალური დემოკრატია თვითმიზანი კი არ იყო, არამედ მასში, როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნეთ, იმ ინსტიტუციურ მექანიზმებს ხედავდა, რომლებიც ფუნდამენტური ეროვნული მიზნების მიღწევისა და ფასეულობების დაცვის საშუალებას მისცემდა. ახლა კი იმ მთავარ ფასეულობებზე გადავიდეთ, რომელთა დაცვა ილიას ქართველი ხალხის მოვალეობად მიაჩნია.

ილია 1860 წელს გამოქვეყნებულ ერთ-ერთ სტატიაში წერს: „სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. თუ ამათაც არ ვუპატრონეთ, რა კაცები ვიქნებით, რა პასუხს გავცემთ შთამომავლობას“¹³. ამ ფრაზიდან კარგად ჩანს, რომ დიდი მამულიშვილის აზრით, სახელმწიფოებრივი იდეის არსი, უპირველეს ყოვლისა, ფუნდამენტური რელიგიური, კულტურული და სახელმწიფოებრივი ფასეულობების შენარჩუნებაა. მას

13 ილია ჭავჭავაძე, ორიოდ სიტყვა თავად რევან შალვას ძის ერისთავის კაბლოვიდან „შეშლილის“ თარგმანზედა, თხზულებანი, ტ. V, თბილისი, 1991, გვ. 30.

ამით იმის თქმაც სურს, რომ როგორ მიზნებსაც არ უნდა ისახავდეს ხალხი, თუ ის ამ „სამ საუნჯეთაგან“ ერთ-ერთს მაინც უგულებელყოფს, უპასუხისმგებლო და უღირსი აღმოჩნდება მომავალი თაობების თვალში; ე. ი. ამ ღირებულებათა დაცვა ქართველი ხალხის მარადიული ვალდებულებაა.

ფასეულობები, რომლებსაც ილია სიტყვა „მამულით“ აღნიშნავს, ცხადია, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს საქართველოს ისეთი მოწინავე პოლიტიკური მოწყობის მოდელს, რომელიც ქართველ ხალხს ფუნდამენტური რელიგიური და ეროვნული ფასეულობების შენარჩუნებაში დაეხმარება და მას პოლიტიკურად დამოუკიდებელ, სამართლიან, დაცულ, ჰარმონიულ, მოწინავე, სულიერი და კულტურული ტენდენციებით მდიდარ სოციალურ ყოფას მოუტანს. ილიამ დათვრგდალეულებმა არჩევანი ბუნებრივად გააკეთეს ლიბერალურ დემოკრატიაზე. ეს არჩევანი „ბუნებრივი“ და სწორი იმის გამო იყო, რომ როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უპირველესად ის საქართველოს პოლიტიკური დამოუკიდებლობისკენ მშვიდობიანი ინსტიტუციონალური რეფორმების გზას უჩვენებდა; მეორე-საქართველოს ამსგავსებდა მოწინავე ქრისტიან ევროპელ ხალხებს, რაც მათსავით სწორი პოლიტიკური და სოციალური განვითარების პერსპექტივას გვიქადდა; და მესამე - ლიბერალური დემოკრატია უაღრესად ქრისტიანული პოლიტიკურ-სოციალური ფენომენია და მხოლოდ ქრისტიანულ წიაღში შეიძლება ჩამოყალიბებულიყო; ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ქვეყნის ასეთი მოწყობა არათუ შესაძლებელს გახდიდა, არამედ ხელს შეუწყობდა ქრისტიანული ფასეულობების დაცვასა და შენარჩუნებას. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობა,

სხვა რელიგიებისგან განსხვავებით, ფუნდამენტურ აქცენტს ადამიანური ბუნების დაცემულობაზე აკეთებს. აქედან გამომდინარე, ის თავის უმთავრეს მისიას პიროვნების გამოხსნაში ხედავს, რაც პირადი ცოდვილი მიდრეკილებებისა და ცოდვაში მყოფი ამასოფლის მიჯაჭვულობისგან მადლისმიერ გათავისუფლებას გულისხმობს. რადგან მხოლოდ პიროვნების გამოხსნაა შესაძლებელი და მხოლოდ მას ხელეწიფება თავისუფლება, ქრისტიანობა პიროვნებას სახელმწიფოზე, სოციუმზე მალა აყენებს და პიროვნულ თავისუფლებას უმაღლეს ფასეულობად მიიჩნევს. სწორედ ამან მოიტანა პოლიტიკური ლიბერალიზმის გაჩენის აუცილებლობა, რომელიც თავისუფლების ინსტიტუციურ გარანტიებს გვთავაზობს, აუცილებელ მინიმუმამდე დაჰყავს რა სახელმწიფოს მარეგულირებელი ფუნქცია.

ქრისტიანული პოლიტიკური მსოფლმხედველობის ლიბერალური ბუნება ცხადად XVII-XVIII საუკუნის დასავლური ევროპული პოლიტიკური აზრის წიაღში გამოვლინდა. აღმოსავლეთ ევროპასა და სხვა მართლმადიდებელ ქვეყნებში ამას ხელი თურქეთის ბატონობამ შეუშალა. იმ ეპოქაში, ფაქტობრივად, ერთადერთი თურქეთის ზეწოლისგან თავისუფალი მართლმადიდებელი ქვეყანა რუსეთი იყო, მაგრამ იქაც ლიბერალური პოლიტიკური აზრის გაჩენას ხელი შეუშალა ე. წ. „მესამე რომის“ სახელით ცნობილმა პოლიტიკურ-მესიანისტურმა კონცეფციამ, რომელიც ბიზანტიის იმპერიული სულის გაგრძელების გაუმართლებელი სურვილის გამოხატულებაა. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გაუმართლებელი იქნებოდა გვეფიქრა (როგორც ამას ზოგიერთი აკეთებს), რომ ლიბერალური დემოკრატია მხოლოდ დასავლური ქრისტიანობისთვის

დამახასიათებელი ფენომენია. ის „ევროპულია“ მხოლოდ იმიტომ, რომ პირველად დასავლეთ ევროპაში მიიღო ჩამოყალიბებული პოლიტიკური კონცეფციის სახე. ქართველმა ხალხმა სულიერი, კულტურული და პოლიტიკური იდენტობა ქრისტიანობის წიაღში შეიძინა, ამიტომ მისთვის ლიბერალური დემოკრატია ისეთივე სასურველი და წარმატების საწინდარი იქნება, როგორც დასავლეთ ევროპელისთვის. ევროპულ ტანსაცმელში გამოწყობილი და თავისი ქვეყნის თავდაუზოგავი მსახურებისთვისთვის საქართველოში დასაბრუნებლად მომავალი ილია (მგზავრი) ამიტომ ეუბნება ლელთ ღუნისას, რომ ევროპულმა ტანსაცმელმა ხელი არ უნდა შეუშალოს მასში გამოწყობილი გულანთებული ქართველის ამოცნობაში.

ილიას ტრიადაში „მამულის“ შემდეგ „ენა“ მოდის. ცხადია, ეს შემთხვევითი არაა. მას სახელმწიფოსთან ერთად ქართველი ხალხის მთავარ მაკონსოლიდირებელ ძალად ერთიანი ლიტერატურული ენა, კულტურა და საერთო ისტორიული მახსოვრობა – „ერთობა ისტორიისა“ – მიაჩნდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ იმ დროს ქართველების დიდი ნაწილი, მაგალითად, სვანები და მეგრელები, ყოველდღიურ ყოფაში ქართულს ძალიან იშვიათად, თითქმის არ იყენებდნენ. იმისთვის, რომ ქართული ენა ერის იდენტობის საფუძველი გამხდარიყო, საჭირო იყო მას ყველგან ნორმატიული სალიტერატურო ენის სტატუსი დაებრუნებინა, ლეგალურ, ადმინისტრაციულ ენად გადაქცეულიყო და რუსული ჩაენაცვლებინა. ამიტომ დააარსა ილიამ ტოკვილისეული „ექსპედიენტი“, ანუ არასამთავრობო ორგანიზაცია – ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება, რო-

მელსაც ქართული კულტურისა და ისტორიის კარგად მცოდნე ოლივერ რაისნერმა „ქართველი ერის სკოლა“¹⁴ უწოდა, რითაც ნათლად წარმოაჩინა ამ საზოგადოების ეროვნული მასშტაბის მქონე პოლიტიკური, კულტურული და საგანმანათლებლო მნიშვნელობა. ილიას მიხედვით, ქართული ენა უნდა ყოფილიყო მთავარი ინსტრუმენტი, რომლითაც ქართველები საერთო ეროვნულ კულტურას, საერთო ისტორიულ წარსულს ეზიარებოდნენ. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ უკანასკნელს ანიჭებდა, რადგან ითვალისწინებდა ქართველების არაერთგვაროვან რელიგიურ აღმსარებლობას. როდესაც 1877 წელს რუსეთის იმპერიამ მანამდე ოსმალეთის საკუთრებაში მყოფი აჭარის ანექსია მოახდინა, ილიას იმედი გაუჩნდა, რომ ეს მხარე ისევ ქართული ეროვნული სხეულის სრულუფლებიანი წევრი გახდებოდა. ამის გამო წამოწია მან წინ „ისტორიის ერთობა“ და იმავე წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში დაწერა, რომ არაფერი ისე „არ შეამსჭვალეს ხოლმე ადამიანებს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“¹⁵.

ის, რომ ილიამ თავის ტრიადაში „სარწმუნოება“ მესამე ადგილზე მოათავსა, ცხადია, სულაც არ ნიშნავს ქრისტიანობის მნიშვნელობის დაკნინებას. მას ამით მხოლოდ იმის მინიშნება სურდა, რომ შუა საუკუნეებისგან განსხვავებით, მოდერნულ ეპოქაში რელიგიური აღმსარებლობა აღარ შეიძლებოდა ეროვნული კუთვნილების კრიტერიუმად ჩათვლილიყო. ილიას დროს ქართველების

14 Oliver Reisner, Die Schule der Georgischer Nation : Eine Sozialhistorische Untersuchung der Nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der „Gesellschaft zur Vorbereitung der Lese und Schreibkunde unter den Georgien“ (1850-1917), Wiesbaden, 2004.

15 ილია ჭავჭავაძე, *ოსმალის საქართველო*, თბილისი, 1984, გვ. 547.

ყველაზე მტკივნეული პრობლემა დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის არქონა იყო. ამიტომ ახალი ნაციონალური პროექტის განხორციელება ყველა ქართული მხარის „მამულში გაერთიანებით“ უნდა დაწყებულიყო, ამიტომაც მოათავსა მან „მამული“ დასაწყისში. ილიამ ტრიადაში „სარწმუნოების“ შეტანით ყოველგვარი ამბივალენტობის გარეშე მიანიშნა, რომ ქართველი ერის სრულფასოვანი არსებობა წარმოუდგენლად მიაჩნია იმ რელიგიური, მსოფლმხედველობრივი და მორალური ფასეულობების გარეშე, რომლებიც ქართველებმა ქრისტიანული რწმენის ზეგავლენით გაითავისეს. მისი აზრით, ქართველი კაცის მსოფლმხედველობა არსებითად ქრისტიანული ხედვით უნდა იყოს განპირობებული. აქედანაც კარგად ჩანს, რომ ილიასთვის უცხო იყო მსოფლმხედველობრივი სეკულარიზმი. ზემოთ, ლიბერალიზმზე საუბრისას, უკვე აღვნიშნეთ, რომ ლიბერალიზმი ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის მხოლოდ ინსტიტუციურ სეკულარიზმს ითხოვს, რაც მისაღებია ქრისტიანული თვალსაზრისითაც. ინსტიტუციური სეკულარიზმი კი ნიშნავს, რომ ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთის საქმეებში არ უნდა ჩაერიოს, არ შეიძლება სასულიერო ძალაუფლების საერო ძალაუფლების ერთ-ერთ განშტოებად ჩათვლა ან, პირიქით, არც ერთი მათგანი არ უნდა ეძიებდეს ლეგიტიმაციას მეორის საშუალებით. თუმცა ეს ყველაფერი სულაც არ გამორიცხავს ეკლესიის მორალურ, სულიერ გავლენას სახელმწიფოსა და ხალხზე. ამ უკანასკნელი შესაძლებლობის რეალურად განხორციელების სურვილზე კარგად მანიშნებს ილია მართლის მიმოწერა და ახლო სულიერი მეგობრობა წმ. ეპისკოპოს გაბრიელ ქიქოძესთან.

მოდერნული ქართული სახელმწიფოებრიობის სა-
თავეებთან მდგომი წმინდა ილია მართალი თავის თანა-
მედროვეთა შორის ყველაზე გამორჩეულია ყოველმხრივი
და მასშტაბური მამულიშვილური ღვაწლით. კომუნისტურმა
წყვეტამ ჩვენი ეპოქა ბევრი ისეთი სახელმწიფოებრივი
პრობლემის წინ დააყენა, რომლებსაც თავად ილიაც დაეჯახა.
ეს გარემოება პირდაპირ გვაიძულებს, რომ ახლაც ილიას
არჩევანსა და შეხედულებებს გადამწყვეტი მნიშვნელობა
მივანიჭოთ.

ქრისტინაშული
ღვთისმეტყველება



ქრისტიანული ფასეულობები და ანტიკური რომის ყოფითი კულტურა

ირაკლი ორჯონია

„**გ**ული გონიერის“ წინამდებარე ნომრის მთავარი თემა „წმინდა ილია მართლის მიერ „მგზავრის წერილებში“ გაჟღერებულ ცნობილ კონცეფციას – „ქართული გული და ევროპული ტანსაცმელი“ – ეფუძნება. ამდენად, ჩვენს პუბლიკაციაში მსჯელობას იქითკენ წარვმართავთ, თუ როგორია საეკლესიო ხედვა ადამიანის უხილავ შინაგან სამყაროსა და მის გარეგნულ გამოვლინებებთან მიმართებით და არსებითად დავეფუძნებით ეკლესიის სახელგანთქმული მოძღვრის, მეორე-მესამე საუკუნეებში მოღვაწე კლიმენტი ალექსანდრიელის ერთ-ერთ შრომას

დავეფუძნებით, რომელიც ავტორმა სახელით «პედაგოგი» (ბერძ. **Παιδαγωγός**) დაასათაურა¹. უპირველესად შევნიშნავთ, რომ ხსენებული ალექსანდრიელი ეგზეგეტი ის მოღვაწეა, რომელსაც ნეტარმა თეოდორიტე კვირელმა «წმინდა კაცი»², წმ. ანასტასი სინელმა «სიბრძნითა და მეცნიერებით დიდი»³, ღირსმა მაცხიმე აღმსარებელმა «დიდი კლიმენტი»⁴, ხოლო „პასქალური ქრონიკის“ უცნობმა ავტორმა «ალექსანდრიის ეკლესიის უწმინდესი მღვდელი»⁵ უწოდეს. დასახელებული ნაშრომი («პედაგოგი») სამ წიგნს აერთიანებს, რომელთაგან პირველი ცამეტ თავად იყოფა,

1 ხსენებული ნაშრომი გამოქვეყნებულია „პატროლოგია გრეკას“ მე-8 ტომში (იხ. PG. t. 8; col. 247-684). სახელი „პედაგოგი“ (**Παιδαγωγός**) კომპოზიტია. ის ორი ბერძნული სიტყვის - არსებითი სახელის **παῖς** (ბავშვი, ყრმა) და ზმნის **ἄγω** (მიყავს, მივუძღვი) - გაერთიანების შედეგად არის მიღებული და ითარგმნება როგორც „ყრმათწინამძღოლი“, „ყრმათმეწინამძღვრე“, „ყრმათმყვანებელი“. ალექსანდრიის ეკლესიის პრესვიტერი ტერმინ «პედაგოგს», უპირველეს ყოვლისა, ძე ღმერთს, ლოვოსს განუკუთვნებს, რადგან, კლიმენტის თანახმად, სწორედ ისაა ერთდროულად ჭეშმარიტი მოძღვარი, ჭეშმარიტი მასწავლებელი, ჭეშმარიტი რჯულმდებელი და ჭეშმარიტი მკურნალი (შდრ. PG. t. 8; col. 249).

2 იხ. PG. t. 8; col. 44 D.

3 შდრ. „კლიმიცა, ფრიადმან სიბრძნითა და მეცნიერებითა...“ (დოგმატიკონი I, ანასტასი სინელი, „წინამძღვარი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ნ. ჩიკვატიაშვილმა, მ. რაფაევამ და დ. შენგელიამ; გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთეს ნ. ჩიკვატიაშვილმა და დ. შენგელიამ, თბილისი, 2015, გვ. 83). ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველის საკუთარი სახელის ძველი ქართული შესატყვისი (შდრ. «კლიმი»), რომელიც დოგმატიკონის მთარგმნელსა და შემდგენელს, წმ. არსენ იყალთოელს ეკუთვნის, თავის მხრივ, შესაბამის ბერძნულ ტექსტს ეფუძნება. კერძოდ, ღირსი ანასტასი სინელის შრომაში „წინამძღვარი“ ხსენებული სახელი ნომინატივის (სახელობით) ბრუნვაში ასე არის წარმოდგენილი: **Κλήμης** (იხ. PG. t. 89; col. 49 D). რაც შეეხება თანამედროვე ქართულ ჟღერადობას (შდრ. «კლიმენტი»), ის ძველი ბერძნული ენის გენეტივის (ნათესაობითი) ბრუნვის შესაბამისად ხმოვანდება (შდრ. Nom.: **ὁ Κλήμης**; Gen.: **τοῦ Κλήμεντος**).

4 იხ. PG. t. 91; col. 1085 A.

5 იხ. PG. t. 8; col. 44 B.

6 წიგნი პირველი, იხ. PG. t. 8; col. 247-376; წიგნი მეორე, იხ. PG. t. 8; col. 377-553; წიგნი მესამე, იხ. PG. t. 8; col. 556-684.

ხოლო მეორე და მესამე – თორმეტ-თორმეტ თავს მოიცავს⁶. მასში კლიმენტი ალექსანდრიელი მრავალ საკითხს მიმოიხილავს, მათ შორის ვრცელი მსჯელობა ეთმობა მეორე-მესამე საუკუნეების რომის იმპერიაში არსებული ცხოვრების წესის – ჩაცმა-დახურვის, თმების შეღებვის, ფერუმარლის, პომადის, სურნელოვანი ნელსაცხებლების გამოყენების, ბეჭდების ტარების, საერთო თავყრილობათა მოწყობისა და კიდევ ბევრი ყოფითი ტრადიციის ქრისტიანულ ჭრილში განხილვასა და წარმოჩენას. ხსნებული ღირსი მოძღვარი წმინდა წერილზე დაფუძნებულსა და საღვთისმეტყველო მსოფლმხედველობით განმსჭვალულ სწავლებას გადასცემს მკითხველს.

სანამ კონკრეტული ძეგლის გაანალიზებას შევუდგებოდეთ, შევნიშნავთ, რომ წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცნობილი სიტყვების თანახმად, „წესი რჩეული ყოველისავე სიტყუად და საქმედ დამწყებელისაჲ ღმრთისაგან დაწყებაჲ და ღმრთისა თანა განსუენებაჲ არს“⁷. ნაზიანზელი მღვდელთმთავრის გემოდამოწმებული სწავლება შეუძრავი რჯულებბა ამასოფელში მოღვაწე ყველა ქრისტიანისთვის, რადგან ყოველი სიტყვისა თუ საქმის დაწყების წინ ჭეშმარიტი მორწმუნე საკუთარი შემოქმედი ღმერთისაგან მოცემული წმინდა წერილის სწავლებით ხელმძღვანელობს და მასთან შესაბამისობაში მოქმედებს. ღირსი კაპადოკიელი მღვდელ-

7 დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ; თბილისი, 1975, გვ. 369. მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის აღნიშნული სიტყვებით იწყება კონსტანტინოპოლის ე. წ. ტრულის საეკლესიო კრების (691 წ.) პირველი კანონი. აქვე დავიმოწმებთ თანამედროვე ქართულ თარგმანს: „ყოველი სიტყვისა და საქმის დამწყებისთვის საუკეთესო წესია (τὰς ἑκείνων) ღმრთისაგან დაწყება და ღმერთით დასრულება“ (PG. t. 35; col. 408 A; **λῆγος Β**).

თმთავარი, თავის მხრივ, ბუნებრივია, სახარებისეულ მოძღვრებას ეფუძნება, რომლის თანახმადაც, მდინარე იორდანეზე აღსრულებული ნათლისღების შემდეგ უდაბნოში განმარტოებულ უფალს ეშმაკი მიეახლება და ცნობილი სამი გამოცდიდან მაცხოვარი ერთ-ერთს ასე უპასუხებს: „არა პურითა ხოლო ცხონდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღმრთისა“ (მათ. 4.4). შესაბამისად, მარადიული სიცოცხლის მსურველი გონიერი საზოგადოება არა ცალკე აღებულ ერთ ან რამდენიმე ბიბლიურ სწავლებას ეძიებს, არამედ «წერილში» გადმოცემულ ყველა საუფლო სიტყვას გულისყურით ეკიდება, რადგან საუკუნო სიკვდილისაგან განრიდება და სამარადისო ცხოვრების თანაზიარება, სახარებისეული სწავლების თანახმად, უპირველეს ყოვლისა, განუზომელი საუფლო კაცთმოყვარეობით და, ამავდროულად, ღვთის პირისაგან გამომავალი ყველა სიტყვის დამარხვით არის ოდენ შესაძლებელი („... ცხონდების კაცი ... ყოვლითა სიტყვითა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღმრთისა“). ამდენად, რაჟამს, ერთი მხრივ, ისეთი ყოფითი მოვლენის შესახებ წამოიჭრება მსჯელობა, როგორცაა შესამოსელი, პიროვნების დამოკიდებულება სამოსისადმი და, ზოგადად, ადამიანის გარეგნული, ვიზუალური მხარე, ხოლო მეორე მხრივ, წარუვალი ქრისტიანული ფასეულობები განიხილება, ბუნებრივია, საღვთო ჭეშმარიტებაზე დაფუძნებული უტყუარი პასუხის მოძიება წმინდა წერილში არის შესაძლებელი.

მკითხველს შევახსენებთ, რომ მთაზე წარმოთქმული ქადაგებისას მაცხოვარი ერთგან ასეთი სიტყვებით მიმართავს კაცობრიობას: „ვერვის ჴელ-ეწიფების ორთა უფალთა მონებად: ანუ ერთი იგი მოიძულოს და სხუად იგი შეიყუაროს,

ანუ ერთისად მის თავს-იდვას და ერთი იგი შეურაცხ-ყოს. ვერ ჯელ-ეწიფების ღმრთისა მონებად და მამონადსა. ამისთვის გეტყვ თქუენ: ნუ ჰზრუნავთ სულისა თქუენისათვის, რად სჭამოთ და რად ჰსუათ; ნუცა ჯორცთა თქუენათვის, რად შეიმოსოთ. ანუ არა სული უფროდს არს საზრდელისა და გუამი – სამოსლისა? მიჰხედენით მფრინველთა ცისათა, რამეთუ არა სთესვენ, არცა მკიან, არცა შეიკრებენ საუნჯეთა, და მამად თქუენი გეცათად ზრდის მათ. არა-მე უფროდს თქუენ უმჯობეს ხართა მფრინველთა? ანუ ვინ-მე თქუენგანი ზრუნვიდეს და შეუძლოს შეძინებად ჰასაკსა თვსსა წყრთა ერთ? და სამოსლისათვის რადსა ჰზრუნავთ? განიცადენით შრომანნი ველისანი, ვითარ-იგი აღორძნდის! არა შურებინ, არცა სთავნ. ხოლო გეტყვ თქუენ, რამეთუ არცაღა სოლომონ ყოველსა მას დიდებასა მისსა შეიმოსა, ვითარცა ერთი ამათგანი. უკუეთუ თივად იგი ველისად, რომელი დღეს არს და ხვალე თორნესა შთაეგზნის, ღმერთმან ესრეთ შემოსის, არა-მე უფროდს თქუენა, მცირედ-მორწმუნენო? ნუ ჰზრუნავთ და იტყვთ, რად ვჭამოთ, ანუ რად ვსუათ, ანუ რად შევიმოსოთ? რამეთუ ამას ყოველსა წარმართნი ეძიებენ, რამეთუ იცის მამამან თქუენმან, რად გიჴმს ამათ ყოველთაგანი. ხოლო თქუენ ეძიებდით პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა და სიმართლესა მისსა, და ესე ყოველი შეგეძინოს თქუენ. ნუ ჰზრუნავთ ხვალისათვის, რამეთუ ხვალემან იზრუნოს თავისა თვსისა. კმა არს დღისა მის სიბოროტე თვსი“ (მათ. 6. 24-34).

დამოწმებული მოძღვრება ამომწურავად უპასუხებს იმას, თუ როგორია სახარებისეული რჯულდება ხსენებულ საკითხთან დაკავშირებით საქმე ისაა, რომ საეკლესიო სწავლების თანახმად, ცოდვა საღვთო მოძღვრების საწინააღმდეგო მოქმედებაა, უფრო კონკრე-

ტულად კი ღვთისაგან განშორების შედეგად დაცემული ადამიანური ბუნებისთვის დამახასიათებელი თვისებების დაკმაყოფილებისას პიროვნებაში გამოვლენილი თავშეუკავებლობა, როდესაც ბუნებისეული მოთხოვნილებების აღსრულებისას დაკარგულია ზომიერების განცდა და ხსენებული თვისებები, მსგავსად ცხოველური სამყაროსი, მხოლოდ ინსტიქტებით იმართება. მაგალითად, ჩვენეული ბუნებისთვის ნიშანდობლივია ხრწნადი და გარეგანთხევადი საკვების მიმართ შიმშილის გრძნობა, რაც მართალია, ვნებაა, რადგან მხოლოდ ცოდვით დაცემის შემდგომ იჩინა მან თავი და ღმრთის ხატისებრ შექმნილი გონიერი არსება თავდაპირველად ხსენებულ თვისებას (ხრწნადისა და გარეგანთხევადისადმი გულისთქმას) არ ფლობდა, მაგრამ ამავედროულად უყვედრელი ვნებაა (განსხვავებით მომაკვდინებელი ვნებებისაგან), ვინაიდან არავინ განიკითხება მასში აღძრული შიმშილის განცდის მიზეზით. შესაბამისად, ბუნებრივი მოთხოვნილების ზომიერი დაკმაყოფილება, საეკლესიო მოძღვრების მიხედვით, არასოდეს იწოდება ცოდვად, თუმცა როდესაც ადამიანი კარგავს ზომიერების განცდას და ბუნებისეულის ზღვარს გადასცდება, ასეთ მდგომარეობას, იმავე საეკლესიო სწავლების თანახმად, ნაყროვანება (შესაბამისად, მომაკვდინებელი ვნება) ჰქვია.

მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე სამოსის შემთხვევაშიც. ედემის ბაღში დამკვიდრებულ ჩვენს პირველ-მშობლებს არაფერი ეცვათ მატერიალური და შიშველნი იყვნენ, თუმცა მათ, მაღლით გარემოზღუდულებს, არ ჰქონიათ სირცხვილის განცდა. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც საკუთარ შემოქმედს დაუპირისპირდნენ ისინი, სა-

ღვთო მადლმოსილებისაგან განძარცვულებმა იგრძნეს სხეულებრივი სიშიშვლე (შდრ. [დაბ. 3.7]: «განეხუნეს თუაღნი მათ ორთანვიე და ცნეს, რამეთუ შიშუელ იყუნეს») და მხოლოდ ამის მერე იმოსებიან ადამი და ევა ჩვენეული პირვანდელი ბუნებისთვის უცხო სამოსით (შდრ. [დაბ. 3.7]: «შეკერეს ფურცელი ლელუსა და ქმნეს თავთა თვსთა გარემოსარტყმელნი»). აღნიშნულის შესახებ ნეტარი ავგუსტინეს ცნობილ შრომაში „ღვთის ქალაქისთვის“ ვკითხულობთ: „როგორც კი საუფლო მცნების დარღვევა აღესრულა, მყისვე საღვთო მადლისაგან განშორებულებმა საკუთარი სიშიშვლე დაიმორცხვეს მათ. ამიტომაც ლელვის ფოთლებით, შესაძლოა, რაც კი პირველი მოხვდათ ხელთ შეცბუნებისას, ისინი სასირცხვო ორგანოებს იფარავენ, ადრეც ასეთივე ორგანიები რომ იყო, თუმცა – არასასირცხვო. მათ საკუთარ მემამობე სხეულში ახალი მოძრაობა იგრძნეს, თითქოსდა, პირდაპირი შურისძიება დაუმორჩილებლობის მიზეზით. გარყვნილი სიამოვნების განცდისა და ღვთისადმი მსახურების უგულებელყოფით სულმა დაკარგა უწინარეს მისდამი არსებული მორჩილება სხეულისა. ვინაიდან მან (სულმა; ი. ო.) საკუთარი ნებელობით მიატოვა უდიადესი ღმერთი, ველარ შეძლო, თავისავე ნებისთვის დაემორჩილებინა უფრო დაბლა მდგომი მსახური (ე. ი. სხეული; ი. ო.) და არაფრით ძალუძდა, დაქვემდებარებაში ჰყოლოდა იგი, რასაც მარადის განახორციელებდა, თუკი ღვთის მორჩილებაში დარჩებოდა თავად“⁸.

იმასთან დაკავშირებით, თუ რატომ შეიმოსნენ ჩვენი

8 იხ. ინტერ. საიტი http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/; წიგნი მეცამეტე, თავი მეცამეტე.

პირველმშობლები საკუთრივ ლელვის ფოთლებით, საყურადღებო განმარტებას გვთავაზობს ეკლესიის დიდი მოძღვარი, წმინდა ირინეოს ლიონელი. შრომაში „ერესების წინააღმდეგ“ იგი ერთგან შენიშნავს: „დანაშაულის შეგნებამ სინანული წარმოშვა, მონანულთ კი ღმერთი თავის წყალობას მიჰმადლებს. ადამმა საქმით წარმოაჩინა საკუთარი სინანული შესამოსლის საშუალებით, ლელვის ფოთლებით რომ დაიფარა თავი, გარშემო კი მრავალი სხვა ფოთოლიც იყო, რომლებიც ნაკლებად შეაწუხებდნენ მის სხეულს. თუმცა ღვთის შიშით განმსჭვალულმა ადამმა თავისი ურჩობის შესაბამისი სამოსი გაიმზადა და საკუთარი სხეულის ძლიერი ვნებულების დამმორჩილებელმა (რადგან მან ბუნებრივი თვისება და ბავშვური დამოკიდებულება დაკარგა და ცუდის შემეცნება შეიძინა), ღვთისადმი მოშიშებითა და მისი მოსვლის მოლოდინის მიზეზით, თავშეკავების ბორკილები თავადაც შეიმოსა და საკუთარი ცოლიც შემოსა. ამდენად, თითქოს ასე ამბობდა იგი: «მე ურჩობის გზით სიწმინდის სამოსი დავკარგე, რომელიც სულიწმინდისგან მქონდა. ამიტომაც ვაცნობიერებ, რომ ისეთი შესამოსლის ღირსი ვარ, არანაირ სიამოვნებას რომ არ განგაცდევინებს, ჩხვლეტს და შეაჭირვებს სხეულს». ის მარადის ამ სამოსით შეიმოსებოდა საკუთარი თავის დამდაბლების მიზნით, თუკი გულმოწყალე ღმერთი, ნაცლად ლელვისა, ტყავის სამოსელით არ შემოსავდა მათ“⁹.

9 PG. t. 7; col. 963 AB. ადამის გულშემუსვერილი სინანულის შესახებ უწყებას ვხვდებით წმინდა გერმანე კონსტანტინოპოლელის ერთ-ერთ ქადაგებაში: „... ადამ შურებოდა ქუეყანასა და ოფლითა პირისა მისისადთა იზარდებოდა. და არღარა თავს იდვა ცთომად ბოროტისა მის მტერისაგან, რამეთუ მიერთგან ფრიად ემტერებოდა მას. იგონებდა რად მზაკუვარებისა მისისა საცთურსა, დამდაბლებულითა გულითა მისითა ჰმორჩილობდა მცნებათა და ბრძანებათა კეთილისა მის მცველისა მისისათა დიდებულისა მის ანგელოზთმთავრისა მიქაელისთა“ (sin. 91; 143 v).

წმინდა წერილის ზემოდამოწმებული სწავლება და მისი საეკლესიო განმარტებები ცხადყოფს, რომ საღვთო მადლით გარემოცული ჩვენი პირველმშობლებისთვის, მიუხედავად სხეულებრივი სიშიშვლისა, უცხო იყო სირცხვილის განცდა და მხოლოდ ცოდვით დაცემის შემდეგ დადგა მატერიალური სამოსის მოძიების აუცილებლობა, რადგან ჩვენეულ ბუნებაში წარმოჩენილმა სირცხვილის გრძნობამ აიძულა პირველმშობლები, საკუთარი სხეულის დაფარვისთვის ებრუნათ. შესაბამისად, მატერიალური სამოსის ტარება სამოთხიდან გარეგანდევნილი ადამიანისთვის ბუნებრივ მოთხოვნილებად იქცა და ვერავინ დაძრახავს მას ამის გამო, მსგავსად ზემოხსენებული შიმშილის განცდისა, თუმცა იმავე სახარებისეული სწავლების თანახმად, რაჟამს პიროვნება ზრუნვის საგნად აქცევს ჩაცმა-დახურვის საკითხს (ე. ი. უფრო კარგისა და უფრო მოხდენილის გულმოდგინე ძიებას დაეწაფება), ღვთის სიტყვას დაუპირისპირდება იგი (შდრ. „ნუ ჰზრუნავთ სულისა თქუენისათვის, რად სჭამოთ და რად ჰსუათ; ნუცა ჯორცთა თქუენთათვის, რად შეიმოსოთ... ნუ ჰზრუნავთ და იტყვოთ, რად ვჭამოთ, ანუ რად ვსუათ, ანუ რად შევიმოსოთ? რამეთუ ამას ყოველსა წარმართნი ეძიებენ“); ასეთი დამოკიდებულება კი (საღვთო მოძღვრების საწინააღმდეგო მოქმედება), ბუნებრივია, ცოდვას, მაშინ როდესაც აღნიშნულის საპირისპირო მდგომარეობა არის ღვთისა და ადამიანის ნებელობათა სინერგია (თანამოქმედება) და ამგვარად მოღვაწე მარადის საკუთარი შემოქმედის მორჩილებას დაეწაფება, რადგან მთელი არსებით აცნობიერებს სახარებაში გაჟღერებულ საღვთო სწავლებას: „არა პურითა ხოლო ცხონდების კაცი, არამედ ყოვლითა სიტყვთა, რომელი გამოვალს პირისაგან ღმრთისა“.

ამჯერად კლიმენტი ალექსანდრიელის ზემოხსენებული ძეგლის განხილვაზე გადავალთ. უპირველესად შევნიშნავთ, რომ ხსენებული პრესვიტერის შრომაში «პედაგოგი» გადმოცემული საკითხები იმდენად მრავალფეროვანი და ვრცელია, ერთი სტატიის ფარგლებში ამომწურავი ანალიზი შეუძლებლად გვესახება. ამდენად, შევეცდებით, მხოლოდ რამდენიმე მოვლენას დავუთმოთ ყურადღება.

ერთ-ერთი თემა, რომელსაც ღირსი მოძღვარი ვრცლად მიმოიხილავს, მისი ეპოქის რომის იმპერიაში არსებული წესია, რომლის თანახმადაც, საყოველთაო შეკრებებზე ყვავილებით შეთხზული გვირგვინებით იმშვენებდნენ მანდილოსნები საკუთარ თავს. კლიმენტი უარყოფითად აფასებს ამგვარ ტრადიციას და ქრისტიანებს მისი უგულებელყოფისკენ მოუწოდებს, რადგან ხსენებული თავსაბურავი კერპებისადმი ბოძებული ძღვენი იყო. მისი თქმით, აღნიშნული მოვლენის შეუსაბამობა სამედიცინო თავალსაზრისითაც დასტურდება და გაუმართლებელია, რადგან თმებზე განთავსებული ყვავილების სინოტივე თავის გადაგრილებასა და დაავადებებს იწვევს. შესაბამისად, მსგავსი სიმპტომების აღმოჩენისთანავე ექიმები ამგვარ პაციენტებს სხეულის გამომახურვებელი ნელსაცხებლების ცხებისკენ მოუწოდებენ, რომ მათი საშუალებით სიმხურვალემ გაგრილება გამოდევნოს და კვლავ აღდგეს პირვანდელი მდგომარეობა. ამასთან, ალექსანდრიელი მოღვაწე არც პრაქტიკულ მხარეს ტოვებს უყურადღებოდ. ღირსი პრესვიტერის მიხედვით, გვირგვინის თავზე განთავსებისას მისი პატრონი მოკლებულია ყვავილთა სილამაზით ტკობის შესაძლებლობას, რადგან ვეღარ უმზერს თვალების ზემოთ მდებარე მცენარეების ფერთა სილამაზეს. ამავედროულად,

არც ყვავილთა სურნელის მშვენიერებას აღიქვამს იგი, ვინაიდან სურნელი ბუნებრივად ზემოთკენ მიისწრაფვის და სუნთქვის ორგანოს აღარ შესწევს უნარი, დატუბეს მისი კეთილსაყნოსელით. აღნიშნულის შემდეგ ალექსანდრიელი ეგზეგეტი უმნიშვნელოვანეს სწავლებას გადმოგვცემს: ქალის გვირგვინი ქმარია, ხოლო ქმრის გვირგვინი ქორწინება უნდა იყოს, ყვავილები კი რჯულიერი შეუღლების შედეგად მოვლენილი შვილები არიან, რადგან ასე უთქვამს «წერილს»: „გვრგვნ მოხუცებულისა – შვილისშვილი, ხოლო სიქადულ შვილთა მამანი მათნი“ (ივავ. 17.6).

დამოწმებული საღვთისმეტყველო წიაღსვლების შემდეგ კლიმენტი გვირგვინთა წარმომავლობის საინტერესო განხილვას გვთავაზობს. მისი თქმით, უძველეს ელინებთან არსად ჩანს ხსენებულ თავსაბურავთა გამოყენების ტრადიცია (აღნიშნული აზრის გამოთქმისას ალექსანდრიელი მოღვაწე ჰომეროსის პოემას – «ოდისეას» ეფუძნება). თავდაპირველად, შეჯიბრებებისას ათლეტებს საჩუქრებს მიართმევდნენ, მოგვიანებით ხელის ჩამორთმევის ტრადიცია შემოვიდა, შემდეგ დროებაში ფოთლებს აყრიდნენ თავზე, ხოლო ბოლო, მეოთხე ეპოქისას, როდესაც სპარსელებთან ომების დასასრულს ელადა უფრო დიდმა ვნებათმოყვარებამ მოიცვა, გვირგვინებით შემკობის ჩვეულება დამკვიდრდა მათში.

ღირსი მოძღვარი ყვავილებისაგან შეთხზულ გვირგვინში უმნიშვნელოვანეს საღვთისმეტყველო შინაარსს განჭვრეტს: ის დაურღვეველი მყუდროების სიმბოლოა და ამიტომაც მიაგებენ გვირგვინებით პატივს მარადისობაში გარდანაცვლებულს. ამასთან, ვინც ღირსეულად მოქალაქეობს ამასოფელში, ასეთი მოღვაწისთვის გვირგვინი

უჭკნობი ყვავილებისაგანაა განმზადებული, რომლებიც არაამქვეყნიურია და მხოლოდ ზეცაში ხარობს. ამავედროულად, კლიმენტის თქმით, ჩვენი მხრიდან უსამართლო იქნებოდა საკუთარი თავის ყვავილებით შემკობა, მაშინ როდესაც ჩვენს უფალს თავზე ეკლის გვირგვინი დაადგეს, სიმბოლო უფლის მაცხოვრებელი მოღვაწეობისა, რადგან განკაცებულმა ღმერთმა საკუთარ თავზე იტვირთა ყველა ჩვენეული შეცოდება, მომაკვდინებელ ტკივილებს რომ გვაყენებდნენ თავიანთი ეკლოვანებით. ღირსი მოძღვარი მსჯელობას განაგრძობს და მაცხოვრის დასჯის ერთ-ერთ იარაღად გამოყენებული ეკლის გვირგვინის ღრმა სიმბოლურ ეგზეგეზისს წარმოადგენს: როდესაც სამყაროს შემოქმედმა ღმერთმა განიზრახა, ლოგოსის (ძე ღმერთის) საშუალებით გაეცხადებინა რჯული და მოსეს წინაშე თავისი დიდებულება წარმოეჩინა, ღვთაებრივი თეოფანია წინასწარმეტყველს სინათლის სახით გამოუჩნდა აალებულ მაცვლოვანში, მაცვლოვანი კი ეკლიანი მცენარეა. ასევე ქვეყნიური ცხოვრების დასასრულს განკაცებული მაცხოვარი იდუმალი სახით კვლავ ეკლის გვირგვინით შეიმკო და ბრუნდებოდა რა დედამიწიდან იქ, საიდანაც გარდამოხდა, საკუთარი მოღვაწეობა ქორების მთასთან აღსრულებული გარდამოსვლის ფორმით განასრულა. ლოგოსმა (ძემ) პირველად მაცვლოვანში ისურვა განცხადება, თუმცა დედამიწაზე ხორციელი ცხოვრების დასრულებაც ეკლის გვირგვინით განაგო, რითაც ცხადყო, რომ ყოველივე მომხდარი ერთი და იმავე საღვთო ძლიერების საქმეა და რომ იგია მამის მხოლოდშობილი ძე, დასაბამი და დასასრული დროისა¹⁰.

10 შდრ. PG. t. 8; col. 465-488.

ალექსანდრიელი პრესვიტერი «პედაგოგის» მეორე წიგნის მეთერთმეტე თავს ასე ასათაურებს – „ფესაცმლის შესახებ“ და რომის იმპერიაში არსებული ერთი უცნაური წესის თაობაზე საუბრობს. კლიმენტის თანახმად, ზოგიერთი მანდილოსანი ფესაცმლის ძირზე ეროტიკული სცენების გამოსახვას ავალებს ხელოსნებს, რომ მიწაზე აღბეჭდილი ნაფეხურებით საკუთარი უკეთური აზრები წარმოაჩინოს სხვათა წინაშე, რაც დიდი გახრწნილებაა. ფესაცმლის დანიშნულება ორი რამით განისაზღვრება: ერთი მხრივ, შიშველი ფეხების დაფარვა; ამასთან, სხვადასხვა დარტყმისაგან და უხეშ გზებზე სიარულისას ქვედა კიდურების დაცვა. ღირსი მოძღვარი ქალებსა და კაცებს შორის არსებულ განსხვავებაზე მიუთითებს და პირველთ მუდმივად ფესაცმლის ტარებას ავალდებულებს, რადგან ურიგო მანდილოსნისთვის კიდურების გაშიშვლება, მაშინ როდესაც მამაკაცებს ფეხშიშველი ძალუძთ სიარული, გარდა საომარი მდგომარეობისა. ამავდროულად, ფეხგანმოსილად გადაადგილება სხეულის გაწვრთნის საუკეთესო საშუალებაა. ალექსანდრიელი ეგზეგეტი მკითხველებს რჩევას აძლევს, რომ რაც შეიძლება სადა იყოს მათი ფეხსამოსი, რადგან ყოველი ჩვენი მოქმედება უფლისადმი მიმბაძველობით უნდა აღესრულებოდეს, ხოლო მაცხოვარს არასოდეს შეუმოსია ბედმეტი რამ¹¹.

ღირსი კლიმენტი დიდ ყურადღებას უთმობს სამოსის, ძვირფასი ქვებისა და ოქროს სამკაულების გამოყენების უძველეს ტრადიციას, რომლებითაც განსაკუთრებით იხიბ-

11 შდრ. PG, t. 8; col. 536-540.

ლებოდნენ რომის იმპერიაში მცხოვრები ქალები, და წმინდა წერილის მაგალითზე განმარტავს ამგვარი დამოკიდებულების სიმცდარეს. ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველის თანახმად, ძვირფასი ქვებისა და უცნაური ფერის სამოსის მიმართ გულისთქმა უგუნურ ადამიანებს ახასიათებთ. როგორც ცეცხლის დამნახავ ბავშვებს იზიდავს მანათობელი ძალა და გამოცდილების არმქონენი ცდილობენ, ხელით შეეხონ მას, მსგავსადვე იქცევიან ძვირფასი ქვების მოყვარული ქალები. ორივე მოქმედება ერთმანეთის ანალოგიურია და დიდი ხიფათის შემცველი საქმეა, თუმცა იმ განსხვავებით, რომ პირველი წარმავალ ხორციელ ბუნებას ეხება, ხოლო მეორე დაუსრულებელი სულიერი ბუნების (ე. ი. სულის) ასევე დაუსრულებელ წარწყმედას უქადის სახმართმოყვარეობის ვნებით გარემოზღუდულ ადამიანს. ხსენებული მანდილოსნები საკუთარი სურვილების გასამართლებლად ძვირფასი ქვების შესახებ წმინდა წერილში არსებულ ცნობებზე მიუთითებენ და ასეთ შეკითხვებს სვამენ: «რაც ღმერთმა მოგვმადლა, რატომ არ უნდა გამოვიყენოთ?»; კიდევ: «იმით, რაც ჩემთვის არსებობს, რატომ არ ვისარგებლო?»; კიდევ: «განა ვისთვის შექმნა ისინი ღმერთმა, თუ არა ჩვენთვის?». ასეთი ადამიანები არანაირ ყურადღებას არ აქცევენ უფლის ნებას. კლიმენტის თქმით, ის, რაც ყველასათვის გარდაუვალი აუცილებლობით არის მოსახმარი, მაგალითად, წყალი და ჰაერი, საყოველთაოდ ხელმისაწვდომია, ხოლო ამგვარი გამოყენების მნიშვნელობას მოკლებული ნივთიერებანი (წინამდებარე შემთხვევაში ძვირფასი ქვები, ოქრო და სხვა ძვირადღირებული მეტალები) წყალსა და მიწაშია დაფარული, რითაც მინიშნებულია, რომ მათ გარეშეც არის შესაძლებელი დრომოკლე

წუთისოფელში განლიოს საკუთარი ცხოვრების ჟამი გონიერმა ქმნილებამ. ალექსანდრიელი მოძღვარი მსჯელობას განაგრძობს და ბრძანებს: ღმერთმა კაცობრიობა ძმური ერთობისთვის შექმნა. ამიტომაც მდიდართა სურვილი არ უნდა იყოს სხვებზე მეტი ქონების დაგროვების წადილი. თქმა იმისა, რომ «მე ძვირფასეულობა მაქვს, რატომაც არ უნდა ვისიამოვნო მათით?», – არაა ადამიანური და მეგობრული. ქრისტიანულ სიყვარულს უფრო მეტად სხვა სიტყვა შეესაბამება: «მართალია, მე სიმდიდრის მფლობელი ვარ, მაგრამ ნუთუ მსაჭიროებელთა სასარგებლოდ არ უნდა მოვიხმარო ის?». სწორედ ასეთი ადამიანი აღასრულებს მცნებას: „გიყვარდეს მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“ (მათ. 19.19). აი, ჭეშმარიტი ნეტარება, აი, ჭეშმარიტი საუნჯე, ხოლო რაც ამას სურვილთა კმაყოფილებაზე დაიხარჯება, დანაკარგია და არა სათნო საქმისთვის გაღებული მოწყალება. კლიმენტის თანახმად, ძვირფასი სამოსისა თუ ქვების მიმართ გამოვლენილი გულისთქმანი ადამიანში ცბიერებასა და მზაკვრობას ავითარებს, რითაც, ნაცვლად სიმართლისა, უბრალოებისა, ჭეშმარიტად ბავშვურობისა, ამპარტავნებასა და საკუთარი თავის განდიდების სურვილში წარმატებას ჰპოვებს ამგავარად მოქმედი. ჭეშმარიტ სილამაზეს აფერმკრთალებენ ქალები, როდესაც სამოსით, ძვირფასი ქვებითა და ოქროებით თითქოსდა იმშვენებენ თავს, რადგან ხსენებული ღირსი მოძღვრის სიტყვებით: „თუკი ვინმეს მიაჩნია, რომ ოქროთი ლამაზდება, ოქროზე კნინია იგი“¹².

12 PG. t. 8; col. 629 B.

ალექსანდრიელი პრესვიტერი ზემოწარმოდგენილი მსჯელობის გასამყარებლად საყურადღებო ბიბლიურ მაგალითს იშველიებს. კერძოდ, იხსენებს ძველალექსიკონულ მოვლენას, როდესაც აარონმა იუდეველ მამაკაცთა ცოლების მიერ შეგროვებული სამკაულები გადაადნო და ხბოს ფორმის გამოსახულებად ჩამოასხა ისინი (შდრ. გამოს. 32. 1-6). კლიმენტი აღნიშნულ მოქმედებაში ასეთ სიმბოლიკას განჭვრეტს: ქალბატონები თავს უნდა იკავებდნენ ოქროს ნივთების მიმართ გამოვლენილი გულისთქმებისაგან, რადგან სამკაულებისადმი დაუოკებელი ტრფიალი კერპად გარდაისახება, შემდგომში მარადიული ცეცხლით დაწვას რომ უქადის ადამიანს¹³.

13 შდრ. PG. t. 8; col. 540-545; ხსენებული ბიბლიური ისტორიის შესახებ უაღრესად საყურადღებო გამოხმაურებას ვხვდებით წმინდა ათანასე ალექსანდრიელის მიერ რუფინიანეს მიმართ გაგზავნილ ეპისტოლეში, რომელიც დიდ სჯულისკანონშია შეტანილი. ღირსი მოძღვარი განიხილავს საკითხს: შესაძლებელია თუ არა სასულიერო დასში ისეთი ადამიანების განწესება, რომლებმაც უდიდესა და უმცირეს უღვთოებას შორის, როდესაც უპირობოდ ერთ-ერთის სასარგებლოდ უნდა გაკეთებულიყო არჩევანი, პირველის უარყოფის გზით, უკანასკნელისკენ მიდრეკეს მავანნი, რომ მათ მიერ აღსრულებული ცოდვის ზიანი უფრო ადვილად აღმოსაფხვრელი ყოფილიყო. ღირსი ათანასე სხვათა მიერ არგუმენტად მოხმობილ ზემოხსენებულ ბიბლიურ მაგალითს იშველიებს და ბრძანებს: „ამას რა იტყოდეს იგინი (ე. ი. ზოგიერთები ამბობდნენ იმას, რომ არფერია დამაბრკოლებელი, თუკი სხვებზე ზრუნვის მიზნით ნაკლები უღვთოებისკენ ხალხის მიმდრეკი ადამიანი ეკურთხება სასულიერო პირად; ი. თ.), სარწმუნოდ საგონებელ გვჩნდეს ჩუენ სიტყუანი მათნი, ვინაფთგან სახედ შემოიღებდეს აჰრონს ძმასა მოსესსა უდაბნოსა ზედა, რომელი მიჰყვა ვიდრემე სჯულისა გარდასვლასა ერისასა, რამეთუ სიტყვებედად ესე მოაქუნდა, რაფთა არა მიიქცესო ერი ეგვრტედ და კუალად-ეგოს კერპთმსახურებადვე. და რამეთუ ესე უეჭუელად ცხად იყო, რომელ დადგრომითა უდაბნოს დასცხრებოდეს უღმრთოებისაგან, ხოლო მოქცეულ-თუმცა-იყვნეს ეგვრტედ, განიმრავლებდეს და აღიორძინებდეს თავისა თვისსა უღმრთოებასა. ესრეთ უკუე და ამის მიზგისათვის შენდობად იქმნა ამისი (ზემოხსენებული გარდაუვალი აუცილებლობით აღსრულებული უკეთურების; ი. თ.) მოყუასთა მიმართ“ (იხ. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ; თბილისი, 1975, „წმიდისა ათანასის ალექსანდრიელ მთავარეპისკოპოსისად ეპისტოლე რუფინიანეს მიმართ ეპისკოპოსისა“, გვ. 541).

«პედაგოგის» მესამე წიგნის პირველივე თავი, რომლის სახელწოდებაცაა „ჭეშმარიტი მშვენიერების შესახებ“¹⁴, ალექსანდრიელი პრესვიტერის უმნიშვნელოვანესი შეგონებით იწყება: „ყველა მეცნიერებაზე აღმატებულია საკუთარი თავის შემეცნება, რადგან თუკი ვინმემ თავი შეიცნო, ღმერთს მიეახლება, ხოლო ღვთის შემეცნებელი ღმერთს მიჰბაძავს, მაგრამ არა ოქროშემოსილობით, არც სამოსთმტვირთველობით, არამედ სახიერი საქმეებითა და საჭიროებათა უმცირესამდე შეზღუდვით“¹⁵. კლიმენტი მსჯელობას განაგრძობს და ვნებიანი გულისთქმების შესახებ საყურადღებო სწავლებას გადმოგვცემს: ყველა სახით იმოსება ვნება და ცბიერებით გარემოიზღუდება, რომ ადამიანთა მზერას მიეფაროს და საკუთარი ჭეშმარიტი მიზნები იდუმალჰყოს, ხოლო ვისშიც ლოგოსი (ე. ი. ღმერთი) თანამკვიდრობს, არ მრავალფეროვნებს, არც თვალთმაქცობს, არამედ უფლის ხატებას ატარებს, ღმერთს ემსგავსება, მშვენიერი არის, თუმცა არ თავმოწონეობს. ღირსი მოძღვარი ზემოთქმულს შეაჯამებს და საუფლო სწავლების დამმარხველი ადამიანის განღმრთობასთან დაკავშირებით ერთგვარ ფორმულას გვთავაზობს: „ის (ე. ი. ღვთის სიტყვას შედგომილი მოღვაწე; ი. ო.) ჭეშმარიტად მშვენიერია, ვინაიდან ღმერთი არის, ხოლო ღმერთი იმიტომ ხდება ასეთი ადამიანი, რადგან ასე სურს ღმერთს“¹⁶. კლიმენტის თანახმად, ადამიანურ სილამაზეში

14 სიტყვ. „ჭეშმარიტი მშვენიერებების შესახებ“. შდრ. **περί τοῦ κάλλους τοῦ ἀληθινοῦ** (PG. t. 8; col. 556).

15 PG. t. 8; col. 556 A.

16 PG. t. 8; col. 556 C. ადამიანის განღმრთობასთან დაკავშირებით მსგავსი სახის მოძღვრებას გადმოგვცემს კლიმენტი ალექსანდრიელი შრომაში სახელწოდებით: ▶

განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქრისტიანულ სიყვარულს, რადგან მოციქულის სიტყვისამებრ, „სიყუარული სულგრძელ არს და ტკბილ, სიყუარულსა არა შურნ, სიყუარული არა მადლოინ, არა განლაღნის“ (1 კორ. 13.4). შესაბამისად, ვინც მოიპოვებს სულიწმინდის ნიჭს – უნარს სიყვარულისა, მისთვის უცხო ხდება ძვირფასი სამოსისა თუ სამკაულებისთვის ზრუნვა, რადგან ასეთი მოღვაწე მარადის ჰბაძავს განკაცებულ ღმერთს, იესო ქრისტეს, რომელსაც არასოდეს გამოუყენებია იმაზე მეტი, რაც ბუნებრივად ესაჭიროება ადამიანის სხეულს¹⁷.

ამდენად, არა ხორცი, არამედ სული უნდა იყოს კეთილმორწმუნეობით შემკული. ჩვენი მეუღლეები, – ბრძანებს კლიმენტი, – ვერც კი ამჩნევენ, რომ ვიზუალურ მხარეზე გადაჭარბებულად მზრუნველებს შინაგანი სამყარო სრულიად ცარიელი და გაუდაბურებული რჩებათ¹⁸. სწორედ ასეთი

„შემაგონებელი სიტყვა ელინებისადმი“ (იხ. PG. t. 8; col. 49-245). ხსენებული პრევეტიერი ერთგან ბრძანებს: „სიტყვა ღვთისა ადამიანი გახდა, რათა გესწავლა შენ ადამიანისგან, თუ როგორ უნდა გახდეს ადამიანი ღმერთი“ (PG. t. 8; col. 64 D). მართალ კაცთა (და, ამავედროულად, დაუცემელ ანგელოზთა) ღმერთებად სახელდების შესახებ მოძღვრებას ვხვდებით წმინდა მაქსიმე აღმსარებლის მიერ არეოპაგეტულ კორპუსზე დართულ ერთ-ერთ კომენტარში. ღირსი მოძღვარი განმარტავს წმინდა დიონისე არეოპაგეტის შრომაში «ზეცათა მღვდელთმთავრობისათვის» დამოწმებულ ტერმინს «ზეშთადასაბამითი» და ბრძანებს: „ზეშთადასაბამისა არს ღმერთი, ვითარცა უზეშთაესი ყოველთა დასაბამთად, – ღმერთმთავრობითი ნათელთდასაბამი, რომელი მთავრობს ღმერთთა ზედა, ესე იგი არს ღმერთად სახელდებულთა მათ, – ანგელოზთა ვიტყვ და კაცთა მართალთა“ (ქართულ-ბერძნული საღვთისმეტყველო განმარტებანი ანგელოზურ ძალთა შესახებ, განმარტებათა ძველი ქართული (წმ. ეფრემ მცირისეული) ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ბერძნულ კომენტარებთან შეაჯამა, გამოკვლევა და ტერმინოლოგიური ლექსიკონი დაურთო ანა ჭუმბურიძემ, თბილისი, 2001, გვ. 122).

17 შდრ. PG. t. 8; col. 556-560.

18 მკითხველის საყურადღებოდ შევნიშნავთ, რომ საკუთარ გარეგნობაზე გადაჭარბებულად მზრუნველი მანდილოსნების წინააღმდეგ ცამეტი თავისიგან შემდგარი შრომა ეკუთვნის მეორე-მესამე საუკუნეებში მოღვაწე კლიმენტი

გარეგნული სილამაზით გამოირჩეოდა უძველესი ეგვიპტე: თვალწარმტაცი ბალები, უმშვენიერესი ნაგებობები, ენითაღუწერელი ტაძრები, რომლებიც ოქროთი, ვერცხლით, სხვა ძვირფასი ლითონებითა და ინდოეთიდან თუ ეთიოპიიდან ჩატანილი ძვირადღირებული ქვებით იყო მორთული. შიდა სივრცეს მოოქრული კრეტსაბმელების მთელი წყება ამშვენებდა. მაგრამ თუკი შენ ტაძრის სიღრმეში აღმოჩნდები და მათი ღმერთების გამოსახულებათა ძიებას დაიწყებ, ადგილობრივი ქურუმი ჰიმნების გალობისა და ლოცვების წარმოთქმის შემდეგ უკანასკნელ კრეტსაბმელს მცირედით გადასწევს და უეცრად მიხვდები, რომ არა ის ღმერთი აღმოაჩინე, რომელსაც ეძებდი, არამედ – კატა ან ნიანგი, ანთუ უდაბნოს გველი, ანაც ისეთი რამ ცხოველი, არანაირად რომ არ შეესაბამება მისი არსება ტაძარს, რომელთა სამკვიდრებელი შლამი, წყალი თუ მიწური ორმოებია. მსგავსი ვითარებაა მრავალფეროვანი სამოსით, ოქროთი და ძვირფასი ქვებით შემკობილი დედაკაცების შემთხვევაში, მხოლოდ საკუთარი გარეგნობით რომ არიან დაინტერესებული და მთელი არსებით ცდილობენ სხვათაგან მოწონების მიზნით თვალები და ლოყები ფერუმარილით გაილამაზონ, თმები შეიღებონ და მრავალი სხვა ხერხი გამოიყენონ მამაკაცთა მოხიბლვის მიზნით. მაგრამ თუკი ვინმე ამ ტაძართა კრეტსაბმელების უკან (ე.

ალექსანდრიელის თანამედროვე ცნობილ ლათინურენოვან ავტორს – ტერტულიანეს, სახელწოდებით „ქალთა სამკაულების შესახებ“. ხსნებული შრომის მესამე თავში ავტორი მნიშვნელოვან შეგონებას სთავაზობს მკითხველს: „თუკი ამაოა და ფუჭი ყველანაირი დიდება, რაოდენ გასაკიცხია ისეთი დიდება, რომელიც სხეულის უძღურ სამოსთაგან გამოვლინდება?... თუკი რაიმეთი ქებაა ნებადართული, მხოლოდ სულიერი სათნოებებით უნდა ვიქებოდეთ“ (ინტერ. საიტი https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_ukrasheniyah/).

ი. საკუთარ გარეგნობაზე გადაჭარბებულად მზრუნველი მანდილოსნების სულში) შეიმზირება, შეძრწუნდება, რადგან ვერ აღმოაჩენს ღვთის ხატებას ისეთს, როგორც უნდა ყოფილიყო, უფლისადმი მსგავსების ნაცვლად კი სულთა საკურთხეველში განთავსებულ უკეთურ სამსხვერპლოს იხილავს და ასეთი სულის მიწურ ორმოში დასაბამიერი ცბიერი გველი დახვდება, გონიერი განსჯის უნარისაგან რომ განაკრძალებს ადამიანს, ამაო საზრუნავებს უძრავლებს და საკუთარი შხამით აღავსებს მას. კლიმენტი ალექსანდრიელი მსჯელობას განაგრძობს. მისი თქმით, როგორც შეხვეული ხელი და მტკიცნეულ თვალზე ცხებული წამალი მყისვე წარმოაჩენს შესაბამისი ადამიანის უძლურებას, მსგავსადვე ფერუმარილით შეღებილი ლოყები თუ თვალები, მდიდრული სამოსითა და ძვირფასი სამკაულებით შემკობილობა გაამხელენ სულის სიღრმეში არსებულ სნეულებას. ასეთ ადამიანებზე უთქვამს წინასწარმეტყველ იერემიას: „და შენ, უბადრუკმან, რად-მე ჰყო? შე-თუ-იმოსო მეწამულითა და შეიმკო სამკაული ოქროდსად, და იცხო თუალთა შენთა საგრემნელი, ცუდადვე იყოს შეუნიერებაჲ შენი“ (იერემ. 4.30)¹⁹.

«პედაგოგის» მესამე წიგნის მესამე თავი მამრობითი სქესის წარმომადგენელთა მხილებას ეთმობა. კლიმენტი უმკაცრესად გმობს რომის იმპერიაში მამაკაცთა შორის გავრცელებულ თმების შეღებვის წესს. ხსენებული პრეს-

19 შდრ. PG. t. 8; col. 560-564. აქვე წამოვადგენთ ტერტულიანეს კიდევ ერთ შეგონებას: „მართლაც, ვანა შეიძლება იყოს იმაზე მეტი მაცდუნებელი რამ, ვიდრე ქრისტიანი ქალების ხილვაა, რომლებიც წმინდა უბიწოების დამმარხველი სახელის მატარებელნი, სახალხოვ განმოსილები და გაღებულები დადიან, მსგავსად მებავებისა?“ (ინტერ. საიტი https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_ukrasheniyah/).

ვიტერის თანახმად, უდიდესი სირცხვილია ჭალარა თმების შეღებვა და ქალური ვარცხნილობების დაყენება. ასეთი მამაკაცები იმ იმედით ცხოვრობენ, რომ მსგავსად გველისა, ძველ ტყავს განიმოსავენ და ახლით შეიმოსებიან. მართალია, თმებს ოსტატურად იმუქებენ, თუმცა სახეზე წარმოჩენილ ნაოჭებს ვერაფერს უხერხებენ და, მიუხედავად სიბერის გასაიდუმლოებისა, ვერც სიკვდილს განეკრძალებიან. მოხუცის გარეგნობაში ხომ არაფერია შესაძრწუნებელი. რაც უფრო მეტად უახლოვდება საკუთარი ცხოვრების საზღვრებს ადამიანი, მით უფრო საპატივცემლო ხდება იგი, რადგან ღრმა სიბერეში მხოლოდ ღმერთი ჰყავს თავისზე უფროსი. თმების სიჭალარავე ხომ ცხოვრებისეული გამოცდილების ფერია²⁰.

იმავე თავში ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველი მკაცრად კიცხავს მამაკაცებს, რომლებიც ე. წ. ეპილაციით (სხე-

20 დავიმოწმებთ ტერტულიანეს ზემოდასახელებული შრომის მეექვსე თავს, რომელშიც სხენებული ავტორი რომის იმპერიაში მცხოვრები ქალების თმის შეღების უძველეს ტრადიციას უპირისპირდება და ამბობს: „ბევრი თქვენგანი უწყვეტად არის დაკავებული საკუთარი თმების ცხებით, რომ ქერა ფერი მიეცეს მათ. ისინი თითქოს თავიანთ წარმომავლობას იმორცხვებენ და ბრაზობენ, რომ გალიაში ან გერმანიაში არ დაიბადნენ. ცდილობენ, ძალმომრეობით ისეთი რამ შესძინონ საკუთარ თმებს, რითაც ბუნებას სხენებული ხალხები დაუჯილდოვებია... ნუთუ სიცრუეა, რომ ამ საცხისთა გამოყენების შედეგად თმის მგრძობელობა იკარგება? ნუთუ სიცრუეა, რომ გარეშე სინოტივის მიზეზით და მოჭარბებული შმის მხურვალეების გამო, რომელზეც ახმობთ და აშრობთ თქვენს თმებს, თავად ტვინიც კი მოუძღურდება (როგორც ჩანს, რომის იმპერიაში თმის ფერის შეცვლის ერთ-ერთი უძველესი საშუალება სპეციალური საცხისებით გაპოხილი თავის შმის სხივებზე გარუჯავს იყო, რის უარყოფით მხარესაც ტერტულიანე სამედიცინო თვალსაზრისით განიხილავს; ი. თ.)? განა შეიძლება ესოდენ დამლუბველი შედეგის მომტანი საშუალებები მოგწონდეს? ... «ნახეთ, - ამბობენ ქალები, - როგორი ოსტატობით გამოგვყავს მუქი ან შავგრემანი თმებისაგან ქერა, რითაც უფრო სასურველი ვხდებით». თუმცა დადგება ჟამი, როდესაც სიბერე ამცნობს მათ, როგორ ძლიერ დიდხანს ტკბებოდნენ ცხოვრებით და ყველაფერს გააკეთებენ იმისათვის, რომ თეთრი თმები კვლავ დაუბრუნდეს შავ ფერს. როგორი უგუნურებაა!» (ინტერ. საიტზე https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o_ukrasheniyah/).

ულიდან თმების მოცილებით) არიან დაკავებული. მისი თქმით, ღმერთმა ინება, რომ ქალს ნაზი კანი ჰქონოდა და მხოლოდ თავი დაჰბურვოდა ლამაზი და მშვენიერი თმებით. მამაკაცებს კი, მსგავსად ლომებისა, შემოქმედმა მკერდი ბეწვით დაუმშვენა, რაც ძლიერებისა და მეუფების სიმბოლოა. ასევე კაცის პიროვნული კუთვნილებაა მისი წვერი, რითაც ევაზე ასაკით უფროსი არსება შეიმეცნება, ხოლო მისი სხეულის რბილი და თლილი გვერდისაგან განსხვავებული და ნაზი აგებულების დედაკაცი, ევა, იქმნება, მამაკაცისთვის შობისა და თანაცხოვრების შემდეგ²¹.

გემოწარმოდგენილი მსჯელობის დასასრულს მკითხველის საყურადღებოდ ხაზგასმით აღვნიშნავთ, რომ ძველი აღთქმის წიგნებში გადმოცემული რჯული, ხშირ შემთხვევაში, ადამიანის ცხოვრების გარეგნულ მხარეზე ამახვილებდა დიდწილად ყურადღებას, მაშინ როდესაც ქრისტიანული მოძღვრება პიროვნების შინაგანი, სულიერი სამყაროს კურნებასა და მოწესრიგებას ემსახურება. ხსენებული ახალაღთქმისეული სწავლების არსი სრულყოფილად თავად მაცხოვარმა წარმოაჩინა შემდეგ სიტყვებში: „არა თუ პირით შემავალი შეაგინებს კაცსა, არამედ პირით გამომავალი შეაგინებს კაცსა... ხოლო გამომავალი პირით გულისაგან გამოვალს და იგი შეაგინებს კაცსა; რამეთუ გულისაგან გამოვლენ გულის-სიტყუანი ბოროტნი, კაცის-კლვანი, მრუშებანი, სიძვანი, პარვანი, ცილის-წამებანი, გმობანი. ესენი არიან, რომელნი შეაგინებენ კაცსა, ხოლო უბანელითა ჴელითა ჴამაჲ არა შეაგინებს კაცსა“ (მათ. 15. 11,

21 შდრ. PG. t. 8; col. 577-584.

18-20). რაც შეეხება კლიმენტი ალექსანდრიელის მხრიდან, ერთი შეხედვით, გამოჩენილ უმკაცრეს მამხილებელ შეგონებებს, ამგვარი დამოკიდებულება ლოგიკურად აიხსნება. საქმე ისაა, რომ იგი, როგორც სასულიერო პირი, ეკლესიის წიაღში გაერთიანებულ მორწმუნე საზოგადოებას ქრისტიანული რელიგიის ფუძე-მოძღვრებას – ამასოფლის მსწრაფლწარმავალობას შეაგონებს და მარადიული სიცოცხლის საზრისისკენ მიმართავს. შესაბამისად, ხსენებული მოღვაწე უარყოფითად აფასებს ყოველივე იმას, რაც ღვთის ხატად მოვლენილ გონიერ არსებას საკუთარ შემოქმედს დააშორებს, ყოფით საკითხებზე გადაჭარბებულ (ზღავრგადასულ) მზრუნველობას გაუმრავლებს, საუკუნოს (მარადისობას) დროებითს ჩაანაცვლებინებს და დღემოკლე ქვეყნიერებას მიამსჭვალავს.

სტატიის დასასრულს შევნიშნავთ, რომ ღირსი კლიმენტის ზემოგანხილულ შრომაში «პედაგოგი» საღვთისმეტყველო კუთხით არის გაანალიზებული მრავალი ყოფითი საკითხი, რომელთა ერთი პუბლიკაციის ფარგლებში სრულყოფილად წარმოჩენა შეუძლებელი მოვლენაა. ამდენად, იმედს ვიტოვებთ, რომ წმინდა წერილზე დაფუძნებულ ხედვას დიდი ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველისა „გული გონიერის“ სხვა ნომერში კიდევ ერთხელ მივუბრუნდებით.

ეკლესიისა და რომის იმპერიის ურთიერთობის სიმფონიური მოდელი

გოჩა ბარნოვი

ეკლესიის, როგორც ქრისტეს სხეულის მოქმედება, მისი ბუნებიდან გამომდინარე, მთელი ადამიანური მოდგმის თავმოყრაა მის სხეულში, რომელშიც დაძლეულია ყოველგვარი ეროვნული, სოციალური თუ პოლიტიკური დაყოფები. მისი უმთავრესი მიზანია ადამიანის აღდგენა არა მხოლოდ შემოქმედთან კავშირის, არამედ ადამიანებთან და მთელ შესაქმესთან. ესაა ეკლესიის ცნობიერება. ამიტომაც მისი მოქმედება არ განისაზღვრებოდა ამა თუ იმ სახელმწიფოებრივ წყობასთან ურთიერთობით, რისი დადასტურებაც პირველი სამი საუკუნეა, როცა ეკლესია, მიუხედავად დაუნდობელი დევნებისა სახელმწიფოს

მხრიდან, აღასრულებდა თავის ამ უპირველეს მისიას. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების ისტორიის გადასახედიდან (მტრული განყოფა პირველი სამი საუკუნე, სიმფონია ბიზანტიაში, განყოფა სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის) დასტურდება, რომ ეკლესიას არ სჭირდება „კეისარი“; რომ ძალუძს, იარსებოს დევნულებაშიც. ამიტომაც, მიუხედავად იმისა, რომ ეკლესია საკუთარი კანონიკური სამართლებრივი ნორმებით იმართებოდა, ხოლო იმპერია რომაული სამართლის პრინციპებით, ის უპირობოდ შეეწყო იმ ინსტიტუციებს, რომლებიც ზოგადად სახელმწიფოსთვის იყო დამახასიათებელი.

შუა საუკუნეებში ქრისტიანული მცნებების გავლენა იმდენად დიდი იყო ადამიანთა ცხოვრების ყველა სფეროზე, რომ გარდაუვალი გახდა საეკლესიო და სახელმწიფო ინსტიტუტებს შორის ურთიერთობის განსაზღვრა. თუკი დასავლეთში (ყოველ შემთხვევაში, ინვესტიტურისათვის¹ დავის შემდეგ) XI საუკუნის დასასრულს პაპმა მიაღწია ძლიერ პოლიტიკურ გავლენას საერო მთავრებზე (განსაკუთრებით კი რომის იმპერატორზე), აღმოსავლეთში კონსტანტინოპოლის დაარსებისთანავე ბიზანტიელი იმპერატორი გარკვეულწილად ბატონობდა უპირატეს საეკლესიო ინსტიტუტზე – პატრიარქზე, რამაც ზოგიერთ მკვლევარს ბიზანტიაში „კესაროპაპიზმისკენ“ უბიძგა. ამ ტერმინის ბიზანტიასთან მიმართებით გამოყენების უმთავ-

1 ინვესტიტურა - შუა საუკუნეების ევროპაში ფეოდალების განსაკუთრებული როლი საკუთარ ტერიტორიებზე ეპისკოპოსების დანიშვნაში. ინვესტიტურისათვის პირველი კონფლიქტი პაპ გრიგოლ VII-სა და იმპერატორ ჰენრი IV-ს შორის მოხდა 1075 წელს, როდესაც პაპმა იმპერატორს ინვესტიტურების გაცემა აუკრძალა.

რესი მიზეზი, ალბათ, ისაა, რომ მკვლევართა ნაწილი ბიზანტიურ საერო პოლიტიკას დასავლური გაგებით განიხილავდა. დასავლეთში სამღვდელო და საერო ძალაუფლება იყო ორი სხვადასხვა ადამიანის ხელში, რომელნიც ერთმანეთისაგან გეოგრაფიულადაც საკმაოდ დაშორებულნი იყვნენ. რაც შეეხება ბიზანტიას, იქ ნაკლებად იყო საერო და სასულიერო სფეროებს შორის გაყოფა. იმპერატორსა და პატრიარქს განსხვავებული მოვალეობანი ჰქონდათ; ისინი ერთ ქალაქში ცხოვრობდნენ და მეტწილად თანამოღვაწეობდნენ. მართლაც, მთელი ბიზანტიური ხანის პერიოდში იმპერატორების მიერ გამოცემულ იურიდიულ აქტებში ნათლად ჩანს მათსა და პატრიარქებს შორის მჭიდრო თანამშრომლობა იმპერიის საკეთილდღეოდ, რასაც ლეონ VI-ის „ეპანაგოგეც“ ადასტურებს: „ერი, ადამიანის მსგავსად, ნაწილებისა და ასოებისაგან შედგება, რომელთაგან უმნიშვნელოვანესი მეფე და პატრიარქია; ამიტომაც სხეულის სულიერი და ხორციელი საქმეები მშვიდობისა და ბედნიერებისათვის არის მეფესა და პატრიარქს შორის სიმფონია და ერთობა ყველა სფეროში“. სხვა დოკუმენტებში ვკითხულობთ, რომ ბიზანტიაში უმთავრესად ორ ძალას აღიარებდნენ – სამღვდელოსა და სამეფოს, და რომ სამყაროს შემოქმედმა პირველს სულთა მზრუნველობა მიანდო, ხოლო მეორეს – ხორცისა; თუკი არც ერთი მხარე ზარალდება და არც მეორე, მაშინ სამყაროს ბედნიერებაც გარანტირებულია. ეს დოკუმენტური წყაროები ადასტურებს იდეალურ ურთიერთობას სამღვდელო და სამეფო ძალაუფლებებს შორის. თუმცა, რეალურად, იმპერატორსა და პატრიარქს შორის დავები და უთანხმოებანი არც ისე იშვიათი იყო; და ჩანს, რომ ამგვარ შემთხვევებში, გარდა მნიშვნელოვა-

ნი გამონაკლისებისა, იმპერატორის ნება-სურვილი იმარჯვებდა. თუ არ ჩავთვლით მიხეილ კერულარიოსის პრეტენზიებს, საბოლოო ჯამში, ეკლესია აღიარებდა იმპერატორის ძალაუფლებას, ყოველ შემთხვევაში იმას, რაც ეკლესიის მმართველობით კონტროლს შეეხებოდა (პატრიარქების გამორჩევა ან განკვეთა). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბიზანტიაში, ისევე როგორც შუა საუკუნეების სხვა სახელმწიფოებში, არ არსებობდა ოფიციალური დოკუმენტი, რომელიც ძალაუფლების გადანაწილების თვალსაზრისით სახელმწიფოს ძირითად მოწყობას შეეხებოდა; არც ერთი დოკუმენტი არ აღწერს იმპერატორის ინსტიტუციურ ძალაუფლებას. მათი მხრიდან საეკლესიო საკითხების განსჯის ფაქტებს ნახევრად ოფიციალური კანონის ძალა ჰქონდა და ეკლესიისათვის უფრო ტრადიციას წარმოადგენდა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ განსაზღვრული წესჩვეულებების განვითარების საკითხი სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობასთან მიმართებით, რომელიც ნელ-ნელა კანონის ძალას იძენდა, როგორც, მაგალითად, პატრიარქის პრეტენზია იმპერატორისადმი მართლმადიდებლური აღმსარებლობის აღიარებისა მისი აღსაყდრებისას. იმავდროულად, იმპერატორს გარკვეული სულიერი წოდებებიც ჰქონდა, კერძოდ: „ქრისტესგანცხებული“, „ქრისტეს ცოცხალი ხატი“. თუმცა, ცნობილი კანონისტები ბალსამონი და ბლასტარესი ადასტურებენ, რომ იმავე წოდებებით პატრიარქებიც სარგებლობდნენ².

2 PG 120, 1163, 1183.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამ საკითხთან დაკავშირებული ოფიციალური ტექსტის არარსებობა ნათელს ხდის, თუ რაოდენ რთულია განვსაზღვროთ ამგვარი ფაქტების ინსტიტუციურობა.

ბიზანტიური პოლიტიკური თეორია სათავეს იღებს IV საუკუნის დასაწყისში ევსები კესარიელიდან, რომელიც კონსტანტინე დიდის მრჩეველი იყო. ის თავის თეორიას ქრისტიანულ ტრადიციას აფუძნებდა. როგორც ჩანს, მასზე დიდ გავლენას ახდენდა როგორც სამეფოს შესახებ ელინისტური იდეები, ასევე რომაული „კესაროპაპისტური“ გაგება იმპერატორის შესახებ, როგორც Pontifex Maximus³.

თანახმად ბიზანტიური თეორიისა, რომელიც ევსების ეფუძნება, სამყაროში ყოველი საერო თუ რელიგიური ძალაუფლების წყარო არის ღმერთი. სიტყვა ღმერთი (ლოგოსი), ანუ ქრისტე, არის უპირატესი მღვდელმთავარი და მეფე დედამიწაზე, რომელიც თავის თავში აერთიანებს როგორც regnum-ს, ისე sacerdotium-ს (საერო და სასულიერო ხელისუფლებას). ქრისტეს ამაღლების შემდეგ ძალაუფლება ორ სფეროზე გადანაწილდა და სულიერი ძალაუფლება მოციქულებს განეკუთვნათ, ხოლო საერო – მეფეს. მთელი ისტორიის განმავლობაში ბიზანტიაში სწამდათ, რომ მეფის ხელისუფლება პირდაპირ ღმერთისგან მომდინარეობდა. რაც შეეხება იერარქიას, მათი ძალაუფლებაც ქრისტესგან იყო, მაგრამ მოციქულთა

3 უმაღლესი პონტიფიკი – სიტყვასიტყვით: „ხიდების დიდი მშენებელი“, უმაღლესი ქურუმი, თანამდებობა ძველ რომში. ეს თანამდებობა მეფეებს ეკავათ ხოლმე. მოგვიანებით უმაღლეს პონტიფიკს რომის ეპისკოპოსებს უწოდებდნენ.

შუამავლობით. ძალაუფლების ეს არაპირდაპირობა კლერისკოსებს დამცრობილ მდგომარეობაში კი არ აყენებდა, არამედ უფრო აღმატებულში, რადგან საეკლესიო ძალაუფლება წმინდა სულიერი ხასიათისა იყო. საერო სამეფოს იმპერატორი განაგებდა, რაც ფაქტობრივად მთელი რომის მსოფლიო იმპერია იყო, რომელიც კონსტანტინეს მოქცევის შემდეგ დაფუძნდა ღვთის სასუფეველის „მიბაძვით“⁴. იმპერატორის უწმიდესი მოვალეობა იყო არაქრისტიანთა მოქცევა. შესაძლოა ამიტომაც ეწოდა კონსტანტინეს „ეკლესიის გარეთ მყოფთა ეპისკოპოსი“. იმპერატორი, როგორც ღმერთის წარმომადგენელი, პასუხისმგებელი იყო სამართლიანობაზე, რომელიც მას მუდამ ქრისტიანულ პრინციპებზე უნდა დაეფუძნებინა. მიუხედავად ევსების თეორიისადმი განსხვავებული მოსაზრებებისა, მაინც აშკარაა, რომ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის მჭიდრო ურთიერთთანადგომა არსებობდა, თუმცა იყო გაუგებრობებიც, რაც ზოგჯერ იმპერატორსა და პატრიარქს შორის დაპირისპირებებშიც ვლინდებოდა. ადრეულ ბიზანტიურ ხანაში იმპერატორსა და პატრიარქს შორის უთანხმოება ძირითადად დოგმატურ საკითხებს მიემართებოდა (არიანელობა, მონოფიზიტობა, მონოთელიტობა, ხატმებრძოლეობა), რომლებშიც ჩანს, რომ დროებით, მაგრამ უმეტესად იმპერატორის ინტერესები იმარჯვებდა. მაგრამ, მიუხედავად ზოგიერთი იმპერატორის ტრიუმფისა, მთელი მათი ცხოვრების განმავლობაში ვერც ერთმა მათ მიერ მხარდაჭერილმა ერესმა ვერ დაიმკვიდრა ეკ-

4 ევსები კესარიელი, *კონსტანტინე მეფისადმი*, PG 20, 1329.

ლესიაში. VII და VIII საუკუნეებში მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელისა თუ თეოდორე სტუდიელის ცხოვრება ნათლად მოწმობს, როგორ ამხნევებდა მათი მოწამეობრივი ღვაწლი პატრიარქებს იმპერატორთა წინააღმდეგ აღმსარებლობის დასაცავად. ალბათ, ზოგიერთ მკვლევარს იმპერატორსა და პატრიარქს შორის ურთიერთობის დასახასიათებლად ტერმინ „დიარხიის“ გამოყენებით სურდა ეჩვენებინა ძალთა ის „გადანაწილება“, რომელიც იმპერატორსა და პატრიარქს შორის არსებობდა. როგორც ცნობილი „ეპანაგოგეს“ ტექსტიდანაც ჩანს, ამ ორ ძალას შორის ურთიერთობა ერთგვარი „ურთიერთდამოკიდებულება“ ან „სიმფონია“, ანუ ერთგვარი ჰარმონია უფრო იყო.

საერო და სასულიერო ურთიერთობის განხილვისას დავინახავთ, რომ არსებობს რამდენიმე განსხვავებული ხედვა: წმინდა საერო სფერო, სადაც მხოლოდ იმპერატორი კანონმდებლობდა და ყველაფერი მისი ძალაუფლების ქვეშ იყო; მეორე, სულიერი ანუ საეკლესიო ძალაუფლება, რომელიც მოიცავდა უპირველესად მმართველობით სფეროს, საეპისკოპოსო საყდრების დაარსებისა და დისციპლინარულ საკითხებს და რაც ასევე მნიშვნელოვანია – პატრიარქის არჩევისა თუ საყდრიდან ჩამოშორების საკითხს. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ საეკლესიო საკითხების ამ, ასე ვთქვათ, „საგარეო“ მხარეს, საბოლოოდ მაინც იმპერატორი აკონტროლებდა, მაგრამ მასში საეკლესიო იერარქიაც ჩვეულებრივ მონაწილეობდა (ყოველ შემთხვევაში, იმპერატორი ხელს არ უშლიდა), რაც უფრო ძალაუფლებისა და გავლენის მგრძობიარე თანამშრომლობის გამოხატულება იყო. დაბოლოს, სასულიერო ძალაუფლებას უკავშირდებოდა ეკლესიის საკრამენტული მხარე (რაც ძირითადად ეკლესი-

სიის დოგმებს ეხება), რომელიც ახალი აღთქმის, მამათა კანონიკური ნაშრომებისა და მსოფლიო კრებების მიხედვითაა განსაზღვრული. რა თქმა უნდა, ბიზანტიაში ამ სფეროებიდან აბსოლუტურ დონეზე არც ერთი განცალკევებული, პირიქით, იყვნენ ურთიერთდამოკიდებული და ერთმანეთზე გავლენას ახდენდნენ, რაც ერთიან ორგანულ ერთობას – დედამიწაზე ღვთის სასუფევლის სახეს ქმნიდა.

საინტერესოა იმპერატორის ძალაუფლების მოქმედება თითოეულ ამ სფეროში. ძნელი გასაგები არაა, რომ ქრისტიანი იმპერატორი, როგორც სამართლის წყარო, პასუხს აგებდა იმპერიის საერო მართვაზე. თავის მხრივ, ეკლესია თავს მოვალედ თვლიდა, მიყოლოდა სამეფო მმართველობას საერო საკითხებში. არ უნდა დაგვავიწდეს, რომ ეს სფერო განმსჭვალული იყო ქრისტიანული იდეებით და ეკლესიას მიაჩნდა, რომ ჰქონდა პასუხისმგებლობა, იმპერატორის კანონები ჰუმანური ყოფილიყო და, იმავედროულად, საეკლესიო სწავლების შესაბამისი. მეორე სფერო – ალბათ, ყველაზე საინტერესო – არის საოცრად დრამატული შეხვედრები იმპერატორებსა და პატრიარქებს შორის, რომლებშიც ნათლად ჩანს იმპერატორისა და პატრიარქის ინსტიტუტების ურთიერთგავლენისა და ურთიერთდაპირისპირების ფაქტები. სწორედ ამ სფეროს კვლევაში შეინიშნება მრავალი გაუგებრობა, რადგან ეკლესიაზე მართვის კონტროლის პრობლემას მიემართება. იმპერატორი, როგორც ეკლესიის მფარველი, ქმედით და გადაწყვეტ როლს ასრულებდა მის ფორმირებასა და მმართველობაში. ხშირად იმპერატორის გავლენა ეკლესიაზე დამოკიდებული იყო თავად იმპერატორისა და პატრიარქის პიროვნებაზე. ამ სფეროში იმპერატორს ხელეწიფებოდა

განესაზღვრა, თუ ვინ იქნებოდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქი – „ენდიმუსა“ სინოდის მიერ წარმოდგენილი სამი კანდიდატიდან ერთ-ერთს სწორედ ის გამოირჩევადა. თუ არც ერთი კანდიდატი არ მოეწონებოდა, მაშინ თავად შესთავაზებდა სინოდს სხვას. შესაბამისად, იმპერატორის ძალაუფლება არ იყო უმნიშვნელო. რა თქმა უნდა, იმპერატორი ხშირად სინოდის მხრიდანაც აწყდებოდა წინააღმდეგობას, განსაკუთრებით პატრიარქის განკვეთის შემთხვევაში, მაგრამ საბოლოოდ, განსაკუთრებით კი პირველ საუკუნეებში, იმპერატორის სურვილი ყოველთვის იმარჯვებდა. ამის დასადასტურებლად ფოტიოსისა და ნიკოლოზ მისტიკოსის მაგალითებიც იკმარებდა. მიხეილ კერულარიოსი, ყველაზე პატივმოყვარე კონსტანტინოპოლელი პატრიარქებიდან, რომელსაც იმპერატორზე მეტი სახელი ჰქონდა ხალხში შექმნილი, ვითარებიდან გამომდინარე, იძულებული გახდა, გადამდგარიყო. იმპერატორი თავის ძალაუფლებას – როგორც პრაქტიკულად, ისე თეორიულად – საეპისკოპოსოების საზღვრების დადგენასა და იქ ეპისკოპოსთა წარგზავნასაც უკავშირებდა; ასევე მათი ერთი კათედრიდან სხვა კათედრაზე გადაყვანასაც.

ყველა ამ უფლებამოსილებიდან, ალბათ, ყველაზე საყურადღებო მაინც იმპერატორის მიერ მსოფლიო კრების მოწვევის პრივილეგია უნდა ჩაითვალოს, რაც სათავეს კონსტანტინე დიდიდან იღებს. იმპერატორის მიერ მოწვეული ნებისმიერი კრება მსოფლიო სტატუსის ვერ იქნებოდა, თუკი რომის პაპთან ერთად მას აღმოსავლეთის ოთხივე პატრიარქი არ დაესწრებოდა. მიუხედავად მიხეილ VIII პალეოლოგის მცდელობისა, ლიონის კრება (1274) მსოფლიო კრებად გამოეცხადებინა, ბიზანტიელებმა ცალსახად მიანიშნეს,

რომ ხსენებულ კრებაზე აღმოსავლელი პატრიარქები სრულად არ იყვნენ წარმოდგენილნი. ავნიონში მყოფი ვარლამ კალაბრიელიც პაპს ბიზანტიელების რომთან გაერთიანების წინააღმდეგობას იმ მიზეზით უხსნდა, რომ კრებაზე არ იყო წარგზავნილი ოთხივე პატრიარქი, არც ერი და რომ იმპერატორი ისე, რომ არც კი მოუპოვებია ხალხის მხარდაჭერა, შეეცადა, ძალით განეხორციელებინა გაერთიანება. მსოფლიო კრებებთან დაკავშირებით არსებობს კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც მხოლოდ რომის იმპერიის აღმოსავლეთისათვის იყო ნიშანდობლივი, მაგრამ არ განისაზღვრებოდა კანონმდებლობით: იმისათვის, რომ ძალმოსილი ყოფილიყო რომელიმე კრება, საჭირო იყო ამ კრების ოქმებზე იმპერატორის ხელმოწერაც; ამასთან, სანამ ეკლესიისათვის ამა თუ იმ კრების გადაწყვეტილებები კანონის ძალას შეიძენდა, აუცილებელი იყო ეს კანონები საიმპერატორო კანონებად გამოცხადებულიყო, ანუ იმპერიის საჯარო სამართლის შემადგენელი ნაწილი გამხდარიყო. თუმცა, ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ იმპერატორს შეეძლო, საჯარო კანონების მსგავსად გაეუქმებინა საეკლესიო კანონებიც. ამის მაგალითია ლეონ ბრძენის მეოთხე ქორწინების შემთხვევა, როცა იმპერატორი ფაქტობრივად უძლური აღმოჩნდა თუნდაც დისციპლინარული კანონის წინაშე.

იმპერატორის ეკლესიის მისტიკურ ფორმასთან ურთიერთობა ხშირად ერთგვარ გაუგებრობასაც იწვევდა მის ე. წ. „ლიტურგიკულ“ პრივილეგიებთან მიმართებით. ეს პრივილეგიები თავისი ბუნებით რელიგიური იყო და რადგანაც იმპერატორს განეკუთვნებოდა, ამიტომაც კესაროპაპისტური ძალაუფლების გაგების პრობლემა შეიქმნა. როგორც ზემოთ

აღვნიშნეთ, ბიზანტიაში იმპერატორს ხშირად უწოდებდნენ „ქრისტეს ცოცხალ ხატს“, ღმერთის წარმომადგენელს დედამიწაზე. ეკლესია მას არ უყურებდა ისე, როგორც დანარჩენ ერისკაცებს, ამიტომაც მას განსაკუთრებული რელიგიური პრივილეგიები მიანიჭა. ზოგი ამ პრივილეგიებს „სამღვდელოსაც“ უწოდებს, რეალურად კი მათ განეკუთვნებოდა იმპერატორის შესვლა საკურთხეველში (ეს აღმოსავლეთის ეკლესიაში დაბალი რანგის კლერიკოსების, მაგ., წიგნის მკითხველის უფლებაცაა). ასევე ბიზანტიელ იმპერატორს შეეძლო ექადაგა (ლეონ II) და კლერიკოსების მსგავსად ზიარებულყო, რაც ნიშნავს იმას, რომ იმპერატორი ხელით იღებდა მაცხოვრის ხორცსა და წმინდა ბარძიმს და თვითონ ეზიარებოდა ისე, როგორც ამას კლერიკოსები აკეთებდნენ. გარდა ამისა, იმპერატორს შეეძლო ერი დაელოცა ტრიკერით, რაც წმინდა სამების სიმბოლოა. დაბოლოს, იმპერატორის პრივილეგია, რომელიც მხოლოდ მას განეკუთვნებოდა და არ ინაწილებდა კლერიკოსებთან ერთად, იყო მირონის ცხება ტახტზე ასვლისას, რაც დავით მეფსალმუნის მაგალითის მიხედვით აღესრულებოდა. მეცნიერთა აზრით, ეს პრივილეგია პირველად იმპერატორ თეოდორე I ლასკარის დროს ამოქმედდა XIII საუკუნის დასაწყისში ნიკეაში, კონსტანტინოპოლის ლათინური იმპერიის გავლენით. ზოგი მეცნიერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ეს წესი ბიზანტიაში პალეოლოგებმა შემოიტანეს; ზოგიც ამ პრივილეგიის სათავეს ბასილი I-თან ხედავს (IX ს). როგორც არ უნდა იყოს, იმპერატორის გვირგვინის კურთხევა და მირონცხება წარმოდგენდა საეკლესიო განსაზღვრულობის დეტალებს, რადგან პატრიარქს შეეძლო უარი ეთქვა იმპერატორის კურთხევაზე, თუ ამ უკანასკნელის

აღმსარებლობა არ იქნებოდა მართლმადიდებლური, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ეკლესია ირჩევდა იმპერატორს. აქვე ვიტყვით, რომ იმპერატორის კურთხევისას პატრიარქი მოქმედებდა იმპერიის საჯარო მოხელის უფლებებით, როგორც მეორე, ხოლო იმპერატორის მირონცხებისას კი აშკარად ჩანს მისი მსახურება, როგორც მღვდლისა. როგორც აღვნიშნეთ, კურთხევისას მირონცხება მხოლოდ იმპერატორის პრივილეგია იყო, როგორც ღმერთის თანხმობის მინიშნებისა. მიუხედავად იმპერატორის ამ შთამბეჭდავი პრივილეგიებისა, ის მუდამ ერისკაცად რჩებოდა თავისი სტატუსით. მარკიანე და იუსტინიანე საკუთარ თავს მეფე-მღვდლებს უწოდებდნენ (*rex et sacerdos*), განსაკუთრებით პაპებთან ურთიერთობისას; ზოგი ბიზანტიელი კანონოლოგი მათ მღვდელმთავრის თვისებებსაც მიაწერდა, სინამდვილეში კი არ შეეძლოთ არც ერთი საეკლესიო საიდუმლოს აღსრულება, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ ისინი არ განეკუთვნებოდნენ კლერიკოსთა დასს.

რაც შეეხება ეკლესიის შიდა სფეროს, აქ ნამდვილად ვეღარ მოქმედებდა იმპერატორის აბსოლუტიზმი (აბსოლუტური ძალაუფლება). რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ სერიოზული პოლიტიკური კრიზისების დროს იმპერატორები არ ცდილობდნენ, იმპერიის ინტერესებიდან გამომდინარე, გავლენა მოეხდინათ ამა თუ იმ დოგმის ფორმულირებაზე. ცნობილი ბიზანტიური „იკონომიით“, საგანგებო პოლიტიკური მდგომარეობიდან გამომდინარე, იმპერატორს ჰქონდა უფლებამოსილება, შეეთავსებინა ეკლესია სახელმწიფოს საგანგებო საჭიროებებთან. თუმცა, დავამატებთ, რომ ეს ეკლესიის საგარეო, ანუ ადმინისტრაცი-

ციულ მხარეს შეეხებოდა და არამც და არამც დოგმატურს, რომელიც ეკლესიის უფრო შიდა სფერო იყო.

ეკლესიის შიდა სფეროს განეკუთვნებოდა სარწმუნოების სიღრმისეული ჭეშმარიტებები, რომლებიც საეკლესიო სავსების ცხოვრებისათვის ფუნდამენტური საკითხები იყო და გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანის ცხოვრებისათვის. ამ ჭეშმარიტებებს განეკუთვნებოდა საეკლესიო დოგმატური თუ საკრამენტული სწავლებები, რომელთაც ძალმოსილება და ავთენტურობა მსოფლიო საეკლესიო კრებებისაგან ჰქონდათ მიღებული და მათი არსებითი შეცვლა შეუძლებელი იყო. აქედან გამომდინარე, ბიზანტიაში არასოდეს წარმოშობილა საკითხი იმპერატორის მიერ საეკლესიო საიდუმლოებების აღსრულებასთან დაკავშირებით. თუმცა იმპერატორების მხრიდან რამდენჯერმე იყო საეკლესიო დოგმატის ტრანსფორმაციის მცდელობა (ლეონ III-ის დეკრეტი ხატების წინააღმდეგ; იუსტინიანეს გადაწყვეტილება „სამი თავის“ შესახებ; მისივე დაჟინებული მოთხოვნა მონოფიზიტების ზეწოლის გამო დოგმასთან მიმართებით), რაც ხშირად პოლიტიკური მოტივაციის გამო ხდებოდა.

ჰქონდა თუ არა იმპერატორს უფლება, ცალმხრივად შეეცვალა დოგმა? ამგვარი უფლება მას არ ჰქონდა, რადგან წინააღმდეგობა, რომელიც ერში იმპერატორის წინააღმდეგ ამსაკითხის გამო წარმოიშობოდა, მაშინაც კი, როცა იმპერიის ბედი საფრთხის ქვეშ იყო, ადასტურებს მის უძლურებას ხსენებულ საკითხთან მიმართებით. იმპერატორის ამ სუსტ ადგილს – რომ მას არ შეეძლო ეკლესიის მიერ უკვე ფორმულირებული დოგმების შეცვლა – ნათლად ადასტურებს პალეოლოგების ხანის იმპერატორთა მცდელობები რომის

ეკლესიასთან გასაერთიანებლად. მეტიც, მათ ეპოქაში თუნდაც ერთი ოფიციალური ან არაოფიციალური პირიც კი არ აღმოჩნდა, რომელიც იმპერატორის ამგვარ უფლებამოსილებაზე იქადაგებდა. მაშასადამე, ყველა ის ძალაუფლება, რომლებითაც იმპერატორი გავლენას ახდენდა ეკლესიაზე, მხოლოდ მის ადმინისტრაციულ მხარეს ეხებოდა და არა შინაგანს. კონსტანტინე XI-ის მცდელობას, გაერთიანებულიყვნენ ლათინებთან იმ საბაბით, რომ საფრთხის გავლის შემდეგ თითქოს კვლავ დაუტევებდნენ Filioque-ს და დაუბრუნდებოდნენ მართლმადიდებლობას, პატრიარქ გენადი სქოლარიოსის მხრიდან დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა.

რეალურად არ არსებობს ოფიციალური დოკუმენტი, რომელიც ცალსახად გაცხადებდა იმპერატორის აბსოლუტურ ძალაუფლებას ეკლესიის ყველა სფეროში, მით უმეტეს, დოგმატურში. ისეთი ცნობილი კანონისტები, რომლებიც დიდი სიმპათიით იყვნენ განწყობილნი იმპერატორის ინსტიტუტისადმი, კერძოდ, თეოდორე ბალსამონი და ნიკიტა ხონიატისი, არსად ახსენებენ იმპერატორის რაიმე ძალაუფლებას, რომლითაც შესაძლებელი იქნებოდა კრების მეშვეობით მიღებული და აღიარებული საეკლესიო დოგმის შეცვლა. იუსტინიანე, ლეონ VI, ალექსი კომნენი, მანუელ II პალეოლოგი და სხვები, საკმაოდ მნიშვნელოვანი ღირსების თეოლოგები იყვნენ, თუმცა ნებისმიერი მათგანის მხრიდან ცალმხრივი მცდელობა დოგმის შეცვლისა მუდამ უდიდეს წინააღმდეგობას აწყდებოდა როგორც ეკლესიის, ისე ერის მხრიდან. იუსტინიანე და ლეონ VI, რომელნიც ცდილობდნენ, კათედრიდან ესაუბრათ დოგმის შესახებ, მოგვიანებით, ერის წინააღმდეგობის გამო, იძულებულნი

გახდნენ კრება მოეწვიათ. იმპერატორის ძალაუფლების აბსოლუტურობის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს ზენონის „ჰენოტიკონი“, რაც პატრიარქ აკაკის სქიზმაში გადაიზარდა და რამაც დიდი არეულობა გამოიწვია ეკლესიაში. მსგავსი მღელვარება მოჰყვა ირაკლის „ეკთესს“, რომელიც მონოთელიტიზმის დამკვიდრებას უწყობდა ხელს კრების გვერდის ავლით. ყველა ამ მოვლენის შედეგი იყო VI მსოფლიო კრების მოწვევა, რომელმაც საბოლოოდ დაუსვა წერტილი ამ გაუგებრობებს და იმპერატორისა და ეკლესიის დაპირისპირებებს. როგორც ისტორიიდან ჩანს, მოგვიანო ხანის იმპერატორები უკვე კრების მეშვეობით ცდილობდნენ გავლენა მოეხდინათ ეკლესიაზე; მიაჩნდათ, რომ კრების დაქვემდებარებით შეძლებდნენ საკუთარი პოლიტიკური მოტივით გამოწვეული სურვილების ლეგალიზაციას. ამის მაგალითებს ლიონის კრებაზე მიხეილ VIII-ისა და ფლორენციაში იოანე VIII-ს ქმედებები წარმოადგენს. თუმცა ეს იმპერატორებიც დიდ სიძნელეებს წააწყდნენ საკუთარი მიზნების განხორციელებისას, რადგან ლიონის კრებაში არ მონაწილეობდა აღმოსავლეთის ოთხი პატრიარქი, რაც კრებას კანონიკურობის ფორმას უკარგავდა, ხოლო ფლორენციის კრებას ხუთივე პატრიარქი ესწრებოდა, მაგრამ იყო დაუსრულებელი დავა დოგმატურ საკითხზე, რაც ოქმზე იძულებითი ხელმოწერებით დასრულდა. საბოლოოდ, რაიმე ცვლილების განხორციელება მხოლოდ კრების პრე-როგატივა იყო, რასაც იმპერატორები იყენებდნენ კიდევ საკუთარი ძალაუფლების გამოსავლენად, და ამდენად, ბოლო სიტყვა მაინც სამღვდელოებასა და ერზე იყო დამოკიდებული; ეს ფაქტი კი კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ რეალობას, რომ იმპერატორს ბიზანტიაში არ ჰქონდა

აბსოლუტური ძალაუფლება საეკლესიო საკითხებში. საბოლოოდ, ვინ იყო სარწმუნოების დაცვის საქმეში უმაღლესი ძალაუფლების მქონე? ვინ იყო სარწმუნოების სიწმინდის საბოლოო განმსჯელი და მცველი? სწორი პასუხი, რაც ასევე დასტურდება ბიზანტიურ წყაროებში, მსოფლიო კრებას მიემართება. თუმცა, იყო შემთხვევები, როცა თავად კრებებზეც – ან იმპერატორის (ჰიერიის 754 წლის კრება), ან თავად კლერიკოსებისადმი შიშის გამო (449 წლის „ავაზაკთა“ კრება) – ხდებოდა ცვლილებები ან იყო ამის მცდელობა; მაგრამ, როგორც კი ერი გრძნობდა რაიმე საშიშროებას ამა თუ იმ კრების გადაწყვეტილებების გამო, ის საკუთარ თავზე იღებდა ამ კრების კანონიკურობისა თუ არაკანონიკურობის საკითხს. ერის ეს ნება გახლდათ სარწმუნოებისა და, ზოგადად, ეკლესიის მცველი, რაც ნათლად წარმოჩნდა ფლორენციის კრების შემდეგ ერის მიერ დასმულ კითხვაში, თუ რატომ მოაწერეს ხელი კრების ოქმებს.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ იმპერატორის ძალაუფლება ეკლესიაზე მრავალმხრივი იყო. საერო ძალაუფლებაში აბსოლუტური მონარქი საჯარო სამართალში ქრისტიანული პრინციპების გამოყენებასთან მიმართებით ეკლესიის მხრიდან მხოლოდ სიტყვიერად თუ შემოისაზღვრებოდა. იმპერატორს, ეკლესიის საგარეო თუ ადმინისტრაციულ სფეროში, გამომდინარე იქიდან, რომ იგი ეკლესიის დამცველად მიიჩნეოდა, ხშირად საეკლესიო ხელისუფლებასთან ჰარმონიული ურთიერთობა ჰქონდა; თუმცა, ზოგიერთ შემთხვევაში, როგორცაა, მაგალითად, პატრიარქის არჩევა ან გადაყენება, თითქმის ყოველთვის იმპერატორის ძალაუფლება იმარჯვებდა. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეკლესიაზე იმპერატორის სრული ძა-

ლაუფლების გამოყენება თუ არგამოყენება კონკრეტული იმპერატორისა და პატრიარქის პიროვნულობაზეც იყო დამოკიდებული.

ე. წ. „ლიტურგიკული“ პრივილეგიები, არასწორი გაგებით, სამღვდელო ძალაუფლების გაგებას იწვევდა, რამაც გარკვეულწილად უბიძგა კიდევ ზოგ მკვლევარს ბიზანტიელი იმპერატორისათვის კესაროპაპობა მიეწერა, თუმცა ბიზანტიაში უფრო სიმფონიის სისტემა არსებობდა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის და არა აბსოლუტური და მკაცრი კესაროპაპიზმი, ანუ ეკლესიის სრული მორჩილება სახელმწიფოსადმი. ბიზანტიელი იმპერატორების მრავალი დოკუმენტი განსაზღვრავს ამ ურთიერთობას არა უბრალოდ როგორც სიმფონიას ან ორი ძალაუფლების თანასწორობას, არამედ ეკლესიის უპირატესობას, როგორც უდიდეს გარანტს ღმერთთან ურთიერთობისა, რადგან სწორედ ღმერთი მიიჩნეოდა საერო ხელისუფლების წყაროდ. იმპერატორი, მიუხედავად მისი გამორჩეულობისა, არ იყო მწყემსი, არამედ სამწყსოს წევრი; რამდენჯერაც იმპერატორი თანხმობისა და სიმფონიის დარღვევას შეეცდებოდა, იმდენჯერ ძლიერი და გაბედული საეკლესიო მოღვაწეები მას საკუთარ მოვალეობებს შეახსენებდნენ, რასაც ადასტურებს ჰოსიოსის სიტყვები კონსტანტის მიმართ: „ნუ ჩაერევი საეკლესიო საქმეებში, ნურც ბრძანებებს მოგვცემ, არამედ, პირიქით, ჩვენგან ისწავლე. შენ ღმერთმა სამეფო გიბოძა, ჩვენ კი საეკლესიო საქმეები მოგვანდო. როგორც ის, ვინც შენ ძალაუფლებას მიითვისებს, წინ აღუდგება ღმერთს, რომელმაც გიბოძა ეს ძალაუფლება, ასევე შენც, თუ მისაკუთრებ საეკლესიო საქმეებს, დიდი დანაშაულის თანამდები იქნები“⁴⁵. ცნობილი ბერძენი თეოლოგი ვ.

ფიდასი შენიშნავს, რომ ბიზანტიის შეფასებისათვის უცხოა კესაროპაპისტური გაგება დასავლურ პაპოკესარიზმთან შედარებისას. ორი ძალაუფლების წარმომადგენლის თანამოღვაწეობა და ურთიერთდახმარება სულაც არ აუქმებს ინსტიტუციურ ჩარჩოებს; პირიქით, ხაზს უსვამს მათი მისიების ერთობასა და ურთიერთშეგვსების აუცილებლობას; მით უმეტეს, რომ ეს სიმფონია არ ცვლის ორი ძალაუფლების ხასიათს; ამიტომაც არასოდეს დაკანონებულა იმპერატორის ჩარევა ეკლესიის სულიერი მისიის საქმეში⁵. როგორც არ უნდა იყოს, ბიზანტიასთან მიმართებით კესაროპაპიზმის ტერმინი შეუსაბამოა, რადგან ის იმპერატორის ძალაუფლებით კონტროლს ნიშნავს არა მხოლოდ საერო, არამედ საეკლესიო ცხოვრების ყველა სფეროში; ბიზანტიური წყაროებიდან კი ჩანს, რომ ბიზანტიელი იმპერატორი არ იყო მეფე-მღვდელი, რასაც შეესაბამება კიდევ ტერმინი კესაროპაპიზმი.

5 ათანასე ალექსანდრიელი, ეპისტოლე კონსტანტისადმი 44, PG 25, 745.

6 ვ. ფიდასი, ბიზანტია, ათენი 1997, გვ. 150.

ეროვნული იდენტობის იდეა წმინდა წერილში

გიორგი გვასალია

თანამედროვე ეპოქა, რომელიც ხასიათდება შეუქცევადი გლობალიზაციის პროცესისაგან გამოწვეული მთელი რიგი პრობლემებით, სხვადასხვა ერის წინაშე მძაფრად აყენებს ეროვნული იდენტობის საკითხს. შეიძლება ითქვას, აღნიშნული პრობლემა სახელმწიფოებრივ მნიშვნელობას იძენს იმის გათვალისწინებით, რომ ამავე ეპოქისათვის ნიშნული სეკულარული სული თითქმის ბოლომდე უარყოფს იმ ღირებულებებს, რომლებზეც სახელმწიფო შენდებოდა და რომლებიც მისი თვითშეგნების უმტკიცეს ბაზისს წარმოადგენდა. თუკი თვალს გადავავლებთ წარმოდგენილ პრობლემასთან დაკავშირებულ პოლემიკას, ვნახავთ, რომ ეროვნული იდენტობის განსაზღვრისა და მისი დაცვისა

თუ შენარჩუნებისათვის საუბარი სხვადასხვა კუთხით მიმდინარეობს. ცხადია, აქ არ შევუდგებით აღნიშნული პოლემიკის ანალიზს და ვერც მისი განვითარების ისტორიულ მიზეზებს შევეხებით. ჩვენ უბრალოდ გვსურს, აღნიშნული პრობლემა განვიხილოთ ღირებულებითი თვალსაზრისით და იმდენად, რამდენადაც ჩვენთვის, როგორც ისტორიულად ჩამოყალიბებული ეროვნული ერთობისათვის, იდენტობის გააზრება პრაქტიკულად წარმოუდგენელია ქრისტიანულ რელიგიას დაფუძნებული ფასეულობების გარეშე, ამიტომაც წარმოდგენილ საკითხს მოკლედ გავაშუქებთ ქრისტიანული ღირებულებების კუთხით.

თავიდან აღვნიშნოთ, რომ ბიბლიაში ეროვნული იდენტობის პრობლემა ცხადდება ძველი აღთქმის ეკლესიის ეპოქის გადმოცემისას, ხოლო ახალი აღთქმის ეკლესიის ეპოქიდან წმინდა წერილი ნაციონალურ პრობლემატიკას უკანა პლანზე წევს. ეს გასაგებიცაა. ეპოქალური თავისებურებიდან გამომდინარე, მაცხოვრის განკაცებამდე გამოცხადებითი რელიგიის მფლობელი მხოლოდ ერთი ერი გახლდათ და, შესაბამისად, ის რელიგიური კრებული, რომელიც გამოცხადებით ჭეშმარიტებას ინახავდა, ნაციონალური ნიშნით იყო შემოსაზღვრული. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უფლის განკაცებამდე ისრაელის, როგორც სახელმწიფოს, საზღვრები აბსოლუტურად ემთხვეოდა და იმეორებდა ძველი აღთქმის ეკლესიის საზღვრებს და საეკლესიო კრებული ნაციონალური ნიშნით იყო წარმოდგენილი. ახალი აღთქმის ეპოქისათვის, როდესაც მაცხოვრისაგან მოცემული ხსნა საკაცობრიო მნიშვნელობისაა, საეკლესიო კრებული ვეღარ იფარგლება ნაციონალური ნიშნით და მისი საზღვრები სცდება ერთი ერით

შემოსაზღვრულ ერთობას. შესაბამისად, რადგან ეროვნული იდენტობის პრობლემის გააზრება გვსურს ბიბლიური კონტექსტით, ჩვენ სწორედ იმ ეპოქას უნდა შევხვით, როდესაც სახელმწიფო უიგივდებოდა საეკლესიო კრებულს. ამდენად, მიმოვიხილოთ ძველი ისრაელის, როგორც ძველი აღთქმის ეკლესიისა და ნაციონალური ერთეულის ისტორიული ნიმუში და გავარკვიოთ ეროვნული იდენტობის ბიბლიური კონცეფცია.

როდესაც ძველი ისრაელის, როგორც სახელმწიფო-ებრივი თუ ეროვნული ერთეულის შესახებ ვსაუბრობთ, აუცილებელია აღვნიშნოთ ის გარემოებაც, რამაც განაპირობა ამ ერთობის ჩამოყალიბება. საქმე ისაა, რომ საღვთო განგებულება, რომელიც ცოდვით დაცემული ადამიანის გამოხსნას გულისხმობდა, უპირობოდ უნდა განხორციელებულიყო. ამ განგებულების რეალიზება კი უნდა მომხდარიყო ცოდვით დაავადებულ ადამიანთა შორის. ცოდვამ კი, მრავალ სხვა რამესთან ერთად, გამოიწვია დახლეჩა და დანაწილება ერთობისა, როგორც ღმერთსა და ადამიანს, ასევე ადამიანებს შორის. შესაბამისად, ცოდვის ბატონობის ქვეშ მოქცეულ ადამიანთა ერთობაც სწორედ დანაწევრებისა და განცალკევებისაკენ იყო მიდრეკილი. ამ ნიშნით თვითონ ერთობის განხორციელების მცდელობა მიმდინარეობს ცოდვით დაავადებულ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აზროვნებადამახინჯებულ ადამიანებს შორის და, შესაბამისად, ეს ერთობაც მენტალური გადაგვარების ნიშნებს ატარებს. სწორედ ამგვარი აზროვნების შედეგი გახლდათ ბაბილონის გოდოლის შენების უტოპიური იდეის გაჩენა. ამ ეტაპზე ვერ ვისაუბრებთ ბაბილონის გოდოლის შესახებ, თუმცაღა, ვიტყვით, რომ ამ იდეის უტოპიურმა

შინაარსმა გამოიწვია სხვადასხვა ერის შექმნა, რისი შედეგიც გახლდათ სხვადასხვა ხალხის წარმოქმნა და მათი შემდგომი კულტურული დაშორიშორება. ერთი რამ, რაც წარმოქმნილ ხალხებს შორის მსგავსებას ავლენდა, იყო სურვილი თვითმყოფადობის შენარჩუნებისა და გადარჩენისა, რასაც ყველა წარმოქმნილი ერთეული თავისი მენტალური შეხედულების გავრცელებისა და დამკვიდრების კვალობაზე ცდილობდა. შესაბამისად, შეიქმნა აუცილებლობა, ამ დანაწილებულ საზოგადოებაში შექმნილიყო და დარჩენილიყო ერთი წიაღი, რომელშიც იარსებებდა ერთგულება გამოცხადებითი ჭეშმარიტებისადმი, შენარჩუნდებოდა ჭეშმარიტი რელიგიური მრწამსი და ამის კვალობაზე იარსებებდა ის ღირებულებათა სისტემა, რომელიც განსაზღვრავდა კონკრეტული ეთნოსის იდენტობას. სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა ქრისტეს განკაცებამდე ქვეყნად ერთი ეროვნული წიაღის ჩამოყალიბება, სადაც იარსებებდა რწმენა მესიის მოლოდინისა. ამ ისტორიულ რეალობას თავისი ღრმა რელიგიური და მისტიკური შინაარსი აქვს, რომლის განხილვა ჩვენი ძირითადი თემისაგან შორს წაგვიყვანს, რის გამოც საუბარს მხოლოდ ეროვნული იდენტობის ბიბლიური იდეის შესახებ გავაგრძელებთ.

გამოცხადებითი ჭეშმარიტების დაცვისათვის ერის გამორჩევას წინ უძღვის მამამთავართა ეპოქა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ერი, რომელიც რჩეულობის ნიშნით უნდა იყოს აღბეჭდილი, არ ყალიბდება ისტორიული პროცესის მიღმა რაღაცა უხეშიმაგიურიჩარევისშედეგად. ისრაელის, როგორც ღვთისაგან გამორჩეული ერის, შექმნა ბიბლიურ უწყებაში მკაცრად ისტორიულ პროცესად არის წარმოდგენილი და, შეიძლება ითქვას, ასაჩინოებს იმ მთავარ კრიტერიუმებს,

რომლებიც ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებისათვის დღემდე უმნიშვნელოვანესია და თვისობრივია ისტორიული აზროვნებისათვის. მამამთავართა ეპოქა ასახავს, ასე ვთქვათ, ღვთისაგან გამორჩეული ერის ჩანასახოვან მდგომარეობას, რაშიც მომავალი ერის თვითმყოფადობისათვის საჭირო უმთავრესი ელემენტებია მოაზრებული. ცხადია, ამჯერად დაწვრილებით ვერ ვისაუბრებთ პატრიარქთა ცხოვრების შესახებ. ჩვენ მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო დეტალებს მივაქცევთ ყურადღებას.

უწინარეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ, რომ მამამთავართა ცხოვრებაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს ერთი ღმერთის, როგორც ჭეშმარიტი გამოცხადებითი წყაროს იდეას. მონოთეიზმისათვის აუცილებელი ეს რელიგიური შეხედულება ძირითადად განსაზღვრავდა სამომავლო ერის რელიგიურ მრწამსს და, ამავდროულად, ეროვნული იდენტობის შენარჩუნების უმთავრეს გარანტს. ამ აზრის შესანიშნავ ილუსტრირებას ვხედავთ მამამთავარ აბრაამის ცხოვრების რამდენიმე ეპიზოდში, რომლიდანაც ერთ კონკრეტულ მაგალითს წარმოვადგენთ.

საღვთო მოწოდებას დამორჩილებულ აბრაამს, რომელსაც გეზი აღებული ჰქონდა ქანაანის ქვეყნისაკენ, თან მიჰყვება მისი ძმისშვილი, რომელიც გარკვეული პერიოდის შემდეგ (სხვადასხვა გარემოების გამო) გამოეყოფა ბიძამისს და მარტო დასახლდება. ცოტა ხანში კი ის ტყვეობაში აღმოჩნდება მესოპოტამიელი მეფეების მიერ ქანაანელი მეფეების წინააღმდეგ მიმართული ომების შედეგად. მასთან ერთად ტყეობაში ქანაანის ქალაქთა სხვა მაცხოვრებლებიც აღმოჩნდებიან. აბრაამი საპასუხო სამხედრო მოქმედების შედეგად ტყეობიდან გამოიხსნის

ლოთსა და სხვა დატყვევებულებს. ომის კანონის თანახმად, აბრაამს, როგორც გამარჯვებულს, შეეძლო საკუთრებაში დაეტოვებინა როგორც საქონელი და სხვა სამხედრო ნადავლი, ასევე ის მოსახლეობა, რომელიც მესობოტამიელ მეფეებს ტყვეების სახით წაართვა. ბიბლია მიგვითითებს, რომ როდესაც მამამთავარი აბრაამი ტრიუმფალური სვლით უკან ბრუნდება, მას შეხვდება ერთ-ერთი ქანაანური ქალაქის მეფე და შესთავაზებს, მოსახლეობა დააბრუნოს სახლებში, ხოლო ქონება, როგორც სამხედრო ნადავლი, დაიტოვოს. და აი, ამ ადგილას, მამამთავარი აბრაამი, რომელსაც კანონით ნადავლიცა და მოსახლეობაც საკუთრებაში ერგებოდა, საოცარ სიტყვებს წარმოთქვამს: „უზენაეს ღმერთს ვფიცავ, ცისა და მიწის შემოქმედს, თუ ძაფი ან ფეხსამოსის თასმა ავიღო იქიდან, რაც შენ გეკუთვნის. არ გათქმევიანებ, მე გავამდიდრეო აბრაამი“ (შეს. 14: 22-23). საინტერესოა, რა მოტივით ამბობს უარს აბრაამი იმაზე, რაც მას კანონიერად ეკუთვნის? აბრაამს ზემოთ ხსენებულ ომში ჰყავდა მოკავშირეები, რომლებმაც თავიანთი კუთვნილი ნადავლი წაიღეს და სულაც არ შეშინებიათ და არ მორიდებიათ ვინმეს ეთქვა, რომ სხვისი ქონება იდო მათი სამომავლო სიმდიდრის წილში. რა არის მიზეზი იმისა, რომ აბრაამი უარს ამბობს კუთვნილ ქონებაზე და რის გამო ერიდება თუ შიშობს, რომ დროთა განმავლობაში შეიძლება ვინმემ თქვას, ქანაანელი მეფის სიმდიდრის წილი დევს აბრაამის ქონებაში? თუ სხვისთვის ეს გარემოება ოდნავადაც არ არის ყურადღება მისაქცევი, აბრაამისათვის ამას რატომ აქვს ასეთი დიდი მნიშვნელობა? საქმე ისაა, რომ როდესაც ქალდეველთა ურიდან გამოსული მამამთავარი აბრაამი ქანაანის მიწაზე შემოვა, ღვთისაგან მიიღებს

უწყებას იმასთან დაკავშირებით, რომ ეს მიწა, ანუ ქანაანის ტერიტორია, მისი მოდგმისათვის იქნებოდა გადაცემული და აქ მისი შთამომავლობა დამკვიდრდებოდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აბრაამს თავიდანვე ემცნო და შემდეგ რამდენჯერმე გაუმეორდა, რომ მისი მოდგმა შეადგენდა იმ ერთობას, რომელიც ამ მიწას დაეუფლებოდა. შესაბამისად, ეს საოცარი მამამთავარი, მისთვის დამახასიათებელი რწმენიდან გამომდინარე, ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ერთი შვილიც კი არ ჰყავს, ზრუნვას იწყებს იმ ერთობაზე, რომელიც მისი წიაღიდან უნდა გამოვიდეს და ქანაანის მიწა დაიკავოს. რაში გამოიხატება ეს ზრუნვა ჩვენ მიერ წარმოდგენილი თხრობის კონტექსტში, როდესაც აბრაამი უარს ამბობს მისთვის კუთვნილ ნადავლზე იმის შიშით, რომ არავინ თქვას, თითქოს სხვისი გამდიდრებული იყო აბრაამი? როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აბრაამმა იცის, მას ძლიერ დიდი შთამომავლობა ეყოლება, რომელიც ამ მიწას დაიმკვიდრებს. გარდა ამისა, თავისი ასაკიდან გამომდინარე, აბრაამისათვის უკვე ცხადი ხდება, რომ ეს შთამომავლობა მიწას მის სიცოცხლეში ვერ დაიკავებს და ეს შორეული მომავლის საქმეა, რომელიც აბრაამისათვის, როგორც ჭეშმარიტი მორწმუნისათვის, უკვე აღსრულებულ მოვლენადაა წარმოდგენილი. აქედან გამომდინარე, აბრაამს დაწყებული აქვს ზრუნვა შთამომავლობაზე, რომელიც ჯერ არსად ჩანს და რომელმაც ეს მიწა უნდა დაიმკვიდროს. მაინც რაში ვლინდება ეს ზრუნვა? – თავად აბრაამის განცხადებაში, რომ იგი არავის ათქმევინებს, თითქოს მისი სიმდიდრის წყარო ქანაანელი მეფეა. დავუშვათ, ეთქვათ, რომ აბრაამის ქონებაში ქანაანური სიმდიდრეც ერია – რა დაშავდებოდა ამით? განა აბრაამის მოკავშირეებმა, როგორც უკვე ვთქვით, არ წაი-

ღეს ამ სამხედრო ნადავლიდან თავთავიანთი წილი? მათ ხომ არ უდარდიათ იმაზე, რომ ვინმე მათ სხვისი ქონებით გამდიდრებას დააცვედრიდა? ცხადია, არ უდარდიათ, მაგრამ აბრაამი სულიერების სხვა სიმაღლეზე დგას. მისთვის მნიშვნელოვანია, რომ მოდგმა, რომელიც მისგან უნდა წამოვიდეს და ეს მიწა დაიმკვიდროს, ღმერთთან ერთობაში იყოს, რადგან მის სამომავლო არსებობასა და ამ მიწის სამარადისო ფლობას სწორედ ღმერთთან განუშორებლობა განაპირობებდა და სხვა არაფერი. შესაბამისად, აბრაამს სურს, რომ მის მოდგმას ქვეყნად არავის ვალი არ ჰქონდეს, რათა ვერავინ შეძლოს იმის თქმა: რომ არა ჩემი წინაპარი, შენი წინაპარი ამ მიწაზე ვერ დამკვიდრდებოდა! აბრაამისათვის უმნიშვნელოვანესია, რომ ღვთისაგან აღთქმულ მოდგმას, მხოლოდ ღვთისადმი ვალის, მისდამი მაღლიერების გრძნობა ჰქონდეს და ეს სულიერი დამოკიდებულება არ გაცვალოს მიწიერ ურთიერთობაზე. აბრაამმა იცის, რომ საღვთო აღთქმის რეალიზებას წინ ვერაფერი დაუდგება, თუმცა მიღებული წყალობის შენარჩუნება უკვე მისი მოდგმის საქმე იქნება და ამიტომ მასზე ზრუნვას იწყებს ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ეს მოდგმა ჯერ ჩანასახშიც კი არ არსებობს. არ არსებობს, მაგრამ იარსებებს! ეს ღრმად სწამს აბრაამს და თავისი ამ საქციელით ერთგვარად განუგებს თავის მოდგმას: გადარჩენისა და ქვეყნად იდენტობის შენარჩუნების ერთადერთი საშუალება არა მიწიერ სიმდიდრეში ხსნის ძებნა და ამაქვეყნის ძლიერებისადმი კაცთმოთნეობითი დამოკიდებულებაა, არამედ ზეციურისაკენ სწრაფვა და ღმერთზე სასოება. წმ. წერილის ის ნაწილი, რომელიც ძველი აღთქმის ეკლესიის ისტორიის შესახებ მოგვი-

თხრობს, სწორედ ამ სულიერი ანდერძის სრულ რეალიზებას წარმოადგენს: აბრაამისაგან წამოსული მოდგმა მართლაც დაეუფლება აღნიშნულ მიწას და მისი ისტორიული აღმასვლა განპირობებული იქნება მათი სულიერი წინსვლით. ხოლო ქვესვლა – შედეგი იქნება იმისა, რომ ისრაელი ხსნის ძებნას სხვადასხვა იმპერიის ძლიერებაში დაიწყებს და დაივიწყებს, რომ მისი ერთადერთი ხსნა ღმერთშია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მამამთავრის ეს საქციელი მომავალი ეროვნული ერთეულისათვის იმისი უტყუარი მიმანიშნებელი უნდა ყოფილიყო, რომ ერის ნაციონალური თვითმყოფადობა მხოლოდ გამოცხადებით ჭეშმარიტებაზე დაფუძნებული ღირებულებების შენარჩუნებაა და ნებისმიერი მცდელობა ამ ღირებულებათა დათმობის წილ ძლიერ მოკავშირეებზე იმედის გადატანისა, აუცილებლად კრახით დასრულდება. როგორც აღვნიშნეთ, ისრაელის მთელი ისტორია სწორედ ამას ადასტურებს.

მსგავსი მაგალითების მოყვანა მამამთავართა ცხოვრებიდან მრავლად შეიძლება, თუმცა ახლა ყურადღება მომდევნო ეპოქალურ მოვლენაზე გავამახვილოთ.

დროთა განმავლობაში ისრაელის მცირე კრებულს, რომელიც ასევე მომავალი ერის ჩანასახოვან მდგომარეობას წარმოადგენდა, მოუწევს, ეგვიპტეში გაექცეს შიმშილს და უცხოებაში დასახლდეს. ეგვიპტე ისრაელის მცირე კრებულისათვის უდიდეს საცდურად იქცევა და იქ განვითარებული ისტორიული მოვლენები ერის ფასეულობრივი გადაგვარების საშიშროებას გააჩენს. ეს საფრთხე გულისხმობდა იმას, რომ ეგვიპტეში გამრავლებული აბრაამის მოდგმა ივიწყებს სამომავლო ერის თვითმყოფადობისათვის აუცილებელ უმთავრეს პრინციპს, რაც გულისხმობდა იმის

ხსოვნას, რომ ამ ხალხს სახელმწიფო უნდა შეექმნა ქანაანში, ანუ აღთქმულ მიწაზე და ეს უნდა განეხორციელებინა იმ ფასეულობებით, რომლებიც გამოცხადებით ჭეშმარიტებას ეფუძნებოდა. ეგვიპტის მიწის ბარაქიანობამ და იქაურმა კომფორტულმა მდგომარეობამ აბრაამის გამრავლებულ მოდგმას დაავიწყა მთავარი მისია – ერთგული ყოფილიყო იმ ღირებულებებისა, რომლებიც რელიგიური მრწამსით ჯერ კიდევ მამამთავარ აბრაამის ცხოვრებაში განისაზღვრა. ბიბლიური თხრობაცხადად მიუთითებს იმაზე, რომ ეგვიპტეში, ღირებულებითად დებორიენტირებულ ხალხში, ჩნდება უდიდესი საშიშროება იმისა, რომ ეს ხალხი საბოლოოდ უგულვებელყოფს სამამამთავრო ფასეულობებს და შედეგად, გაითქვიფება ეგვიპტელთა შორის, რაც მათ საბოლოო მოსპობას გულისხმობდა. ერთადერთი საშუალება, ეს ხალხი განრიდებოდა ეგვიპტურ საფრთხეს, გახლდათ ის, რომ მათში გაჩენილიყო ეროვნული თვითშეგნების იდეა, რომელიც ამ ხალხს გაახსენებდა მამამთავართა ცხოვრებით დამოწმებულ ფასეულობათა სისტემას და გაუჩენდა მონობიდან გათავისუფლების სურვილს. ეს სურვილი გაჩნდება უდიდესი ტანჯვის შედეგად, რომელიც ძლიერ დიდ მნიშვნელობას შეიძენს ერად ჩამოყალიბების გზაზე. საბოლოოდ, ეგვიპტური მონობის ქვეშ მგმინავი აბრაამის მოდგმისათვის მოსე წინასწარმეტყველის სახით გამოჩნდება ნაციონალური ლიდერი, რომელიც სათავეში ჩაუდგება ეგვიპტური კირთებიდან თავის დაღწევის პროცესს.

თვითონ ეგვიპტური მონობიდან გამოსვლა ძლიერ საინტერესოა, რომლის დეტალებზე საუბარიც შორს წავიყვანს. მოკლედ კი იმისი თქმა შეიძლება, რომ აბრაამის მრავალრიცხოვანი მოდგმის აღთქმული მიწი-

საკენ სვლის პროცესს წითელ ზოლად გასდევს თხრობა იმასთან დაკავშირებით, რომ თავისუფლების მოპოვების წინაპირობას წარმოადგენს ეროვნული იდენტობის გააზრების აუცილებლობა. სწორედ ეს იდეა დგება წინა პლანზე, როდესაც ბიბლიური თხრობა ეგვიპტიდან გამოსული ხალხის ერად ჩამოყალიბების შესახებ იწყებს საუბარს. ხალხი, რომელიც მონობიდან გამოდის, მიემართება აღთქმული მიწისაკენ, რათა აქ დასახლდეს და შექმნას სახელმწიფო. თუმცა, სწორედ თხრობის ამ ისტორიულ კონტექსტში ბიბლია ჩვენთვის ერთ ძლიერ მნიშვნელოვან საკითხზე ამახვილებს ყურადღებას.

საქმე ისაა, რომ საღვთო განგებულება, როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, კაცობრიობის ცოდვისაგან გამოსნამდე გულისხმობდა ერთი ისეთი ნაციონალური წიაღის შექმნას, სადაც გამოცხადებითი ჭეშმარიტება დაცული იქნებოდა ანუ იარსებებდა ეკლესია. სწორედ ეს განგებულება ცხადდება ახლა ძლიერ საინტერესო კუთხით. აბრაამის მოდგმა, როგორც მონობიდან გამოსული ხალხი, რომელმაც ქანაანის მიწაზე თავისი ქვეყანა უნდა შექმნას, აუცილებელია ნაციონალური იდენტობის ნიშნით აღიჭურვოს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მანამ, სანამ აღთქმულ მიწაზე შევა, იგი უნდა იქცეს ერად, ნაციონალურ ერთობად, რადგან ამის გარეშე ეს ხალხი სახელმწიფოს ვერ შექმნის. ისტორიული გზა ისრაელის ერად ჩამოყალიბებისა და მის მიერ სახელმწიფოს შექმნისა ამგვარია: მონობიდან გამოსული ხალხი იკრიბება სინას მთასთან, სადაც მიეცემა რჯული და ამის შემდეგ მიემართება ქანაანის მიწისაკენ, სადაც ებოძება სახელმწიფო, ანუ ბიბლიის მითითებით, ხალხისაგან ვერ იქმნება სახელმწიფო, სახელმწიფოს ქმნის მხოლოდ

ერი ანუ ის ხალხი, რომელიც აღჭურვილია ეროვნული იდენტობის ნიშნით. ღმერთს ხომ შეეძლო ეგვიპტიდან გამოსული ხალხი შეეცვანა ქანაანის მიწაზე და იქ რომელიმე მთის წინ გამოეძერწა მათგან ერი? ცხადია, შეეძლო, მაგრამ მნიშვნელოვანი სწორედ ის გახლავთ, რომ აღთქმულ მიწაზე ხალხი კი არა, ერი, ნაციად ჩამოყალიბებული ერთობა უნდა შევიდეს, რათა დაიწყოს სახელმწიფოს მშენებლობა.

და სწორედ ამ ბიბლიურ კონტექსტში იკვეთება ჩვენთვის საინტერესო საკითხი: რა არის ის, რამაც ეგვიპტური მონობიდან გამოსულ ხალხს მისცა ეროვნული იდენტობის ნიშანი, ანუ რა არის ის, რის საშუალებითაც ხალხი ერად იქცა, ანუ აღიჭურვა იმ ძალით, რომ შეექმნა სახელმწიფო?

ჩვენ ზემოთ ვახსენეთ, რომ სინას მთის წინ მონობიდან გამოსულმა ხალხმა მიიღო რჯული. ეს რჯული, ისტორიული კონტექსტიდან გამომდინარე, შეგვიძლია გავიაზროთ როგორც კონსტიტუცია, რომლითაც სინას მთასთან შეკრებილი ხალხისათვის განისაზღვრა ღირებულებითი ვექტორი, ანუ ის მენტალური გზა, რომლითაც ამ ხალხს უნდა ევლო იმისათვის, რომ ერად ქცეულიყო, და რაც მთავარია, ერადვე დარჩენილიყო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სინას მთის კანონმდებლობა, რომელიც ძველი აღთქმის რჯულის ან ძველი აღთქმის ეკლესიის კანონმდებლობის სახელით არის ცნობილი, წარმოადგენს იმ ღირებულებით დოკუმენტს, რომელიც ისრაელისათვის ეროვნული იდენტობის უძირ-თადესი განმსაზღვრელი უნდა იყოს. სინას მთის კანონმდებლობა გახლავთ ის რჯულდება, რამაც ეგვიპტური მონობიდან გამოსული ხალხი აქცია ერად და რისი საშუალებითაც ამ ერმა სამომავლოდ შეძლო სახელმწიფოს შექმნა.

ძლიერ საინტერესოა აღნიშნული კანონმდებლობის

სულიერი ასპექტი. ცხადია, აქ ძველი ისრაელის კონსტიტუციის შესახებ დაწვრილებით საუბარს ვერ დავიწყებთ, თუმცა, მოკლედ იმას აღვნიშნავთ, რომ ამ ღირებულებითი დოკუმენტის ავტორი არის არა რომელიმე ბრძენი ადამიანი ან თუნდაც ადამიანთა კრებული, რომლებსაც გადაწყვეტილი ჰქონდათ რაღაცა გრანდიოზულის შექმნა, არამედ თავად შემოქმედი, ღმერთი. შესაბამისად, როდესაც ვსაუბრობთ იმ რჯულზე, რომლის საშუალებითაც უბრალო ხალხი ერთად ჩამოყალიბდა, ყურადღებას ვაქცევთ არა მხოლოდ ამ კანონმდებლობის სამართლებრივ ან სხვა რომელიმე მხარეს, არამედ მის ღირებულებით შემადგენელს. ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მთელი საიდუმლო ეგვიპტიდან გამოსული ხალხის ერთ ქცევისა მოაზრებულია იმ მისტიკურ ქმედებაში, რომელსაც რჯულის მოცემის კონტექსტში მოსე წინასწარმეტყველი განახორციელებს. იგი აღმართავს თორმეტ სვეტს და მათ წინ საკურთხეველს, რაც სამომავლო სახელმწიფოს შექმნის სიმბოლოდ იქცევა: ეს კრებული, რომელიც ახლა სინას მთის წინ არის შეკრებილი და რჯულს იღებს შემოქმედისაგან, მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეძლებს დარჩეს ნაციონალურ ერთობად, თუკი გაერთიანდება იმ ღირებულებების გარშემო, რომლებიც თავად შემოქმედისაგან განისაზღვრა (12 სვეტი ისრაელის ტომთა რიცხვის სიმბოლო გახლდათ, ხოლო საკურთხეველი მათ შორის არსებულ სიწმინდეზე მიუთითებდა).

ისრაელის, როგორც ეროვნული ერთობის, მიერ შექმნილი სახელმწიფოს ისტორია სწორედ ზემოთ აღნიშნულ იდეას ეყრდნობა.

წმინდა წერილში მოთხრობილი ხალხისაგან ერთად ქცევის ეს ეპიზოდი არ გახლავთ მხოლოდ ერთი ისტო-

რიული მოვლენა ისრაელის ცხოვრებაში, რომელიც ისტორიასვე ჩაბარდა და მხოლოდ წარსულის მოგონებად უნდა დარჩენილიყო. ის, რაც სინას მთის წინ ხდება, ისრაელისათვის მუდმივ საარსებო აუცილებლობად უნდა იქცეს. ბიბლიური უწყება ისრაელის, როგორც ეროვნული ერთეულის ჩამოყალიბების შესახებ, უწინარეს ყოვლისა, გულისხმობს რაღაცა იმგვარი ღირებულებითი ნიშნულის გაჩენას, რომლის გარშემოც ხალხი ერთად იქცევა. ამავდროულად, აღსანიშნავია, რომ ეს ღირებულებითი ნიშნული გულისხმობს არა რაიმე წარმავალ, დროთა განმავლობაში ცვალებადობას დაქვემდებარებულ ელემენტს, არამედ მუდმივად არსებულ ფასეულობას. ისრაელის ისტორიაში წარმოდგენილი უდიდესი მოღვაწეები სწორედ ამ ღირებულებებს ქადაგებდნენ მაშინ, როდესაც ერის იდენტობა გაქრობის საშიშროების წინაშე იდგა, რადგან ისინი ძლიერ კარგად ხედავდნენ ერის არსებობის შენარჩუნებისათვის წარუვალი ღირებულებების მნიშვნელობას. ამიტომაცაა, რომ წინასწარმეტყველთა მსახურება, რომელიც ბიბლიის ფურცლებზე ძლიერ დიდი დრამატიზმითაა წარმოდგენილი, აუცილებლად გულისხმობს დაპირისპირებას. ეს დაპირისპირება თვითონ წინასწარმეტყველთა სამოღვაწეო გზის დასაწყისში დგას და არ წარმოადგენს ამა თუ იმ პირის პირად აკვიატებას. წინასწარმეტყველი ისრაელში ჩნდებოდა მაშინ, როდესაც ერს ავიწყდებოდა ან სულაც საჭიროდ არ მიიჩნევდა შეკრებილიყო იმ საკურთხეველთან, რომელიც თავის დროზე მოსემ აღმართა სინას მთის ძირში, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ერს დავიწყებული ჰქონდა ის უმთავრესი ღირებულება, რომლითაც ერთ დროს ეგვიპტიდან გამოსული ხალხი ერთად

ჩამოყალიბდა, რაც სახელმწიფოს შექმნის აუცილებელ პირობად იქცა. ამ ღირებულებების დავიწყება ან უარყოფა ნიშნავდა იმას, რომ ისრაელიანები კარგავდნენ მთავარ რამეს – ნაციონალურ იდენტობას – და იდგნენ ისევ ხალხად ქცევის საფრთხის წინაშე. მთელი ტრაგედია, რომელიც ჯერ გაყოფილი ისრაელის ჩრდილოეთ, ხოლო მოგვიანებით სამხრეთ სამეფოს დაატყდა თავს და სახელმწიფოს გაუქმებით გაცხადდა, ეფუძნებოდა იმას, რომ ისრაელში დაკარგული იყო ის ფასეულობა, რამაც ხალხი საუკუნეების წინ ერად ჩამოაყალიბა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ისრაელში მცხოვრებლებს ერქვათ ისრაელიანები, მაგრამ არ იყვნენ ისრაელიანები. ეროვნული ფასეულობების ნიველირებამ შედეგად ეროვნული იდენტობის გააზრების გაუკუღმართება მოიტანა და ხალხი, რომელიც სინას მთასთან ერად ჩამოყალიბდა, ისევ ხალხად იქცა. საკურთხეველი, რომელთანაც ნაციონალური ერთობა შედგა, მივიწყეს და, შესაბამისად, ერმა გაწყვიტა რა კავშირი ღმერთთან, რომელიც ძლიერების წყაროა, აღარ ეყო ძალა, ერად დარჩენილიყო, დაიშრიტა სულიერი ძალებისაგან და ისევ მონობისაკენ მიდრეკილ ხალხად იქცა. ამდენად, როგორც სახელმწიფოს ვერ შექმნიდა მონობას ნაზიარები ხალხი, ვერც მონობისაკენ მიდრეკილი ხალხად ქცეული მასა შეინარჩუნებდა სახელმწიფოებრიობას.

ვფიქრობთ, ზემოთ წარმოდგენილი მოკლე მიმოხილვა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს დღევანდელ ეპოქაში, როდესაც ღირებულებითი კრიზისი სულ უფრო დიდი პრობლემების წინაშე აყენებს თანამედროვე კაცობრიობას. ფასეულობათა უგულებელყოფა იმ ღირებულებათა დაკარგვის საბაბი ხდება, რაც ეროვნული ერთობისათვის

უმთავრესია. დღეს სულ უფრო ხშირად საუბრობენ თავისუფლებაზე, თუმცა ივიწყებენ იმას, რომ თავისუფლება ფასეულობითი ნიშნულის მიღმა მხოლოდ ქაოსისა და უწესრიგობის მომტანი შეიძლება იყოს. შესაბამისად, ერი, რომელიც თავისი განვითარების სამომავლო გზაზე აქცენტს არ აკეთებს იმ ღირებულებაზე, რომლითაც მისი ნაციონალური იდენტობა უნდა იყოს განსაზღვრული, დგება უბრალო ხალხის მასად ქცევის საფრთხის წინაშე და ასეთ შემთხვევაში თავისუფლებაზე ლაპარაკი ყოველგვარ აზრსაა მოკლებული. მეორე მხრივ კი, იმისათვის რომ ერმა არ დაკარგოს თავისი ეროვნული იდენტობა, აუცილებელია, იცავდეს იმ ფასეულობათა სისტემას, რომელიც ისტორიულად მისი ნაციონალური ერთობისათვის იყო დამახასიათებელი და გამოცხადებით ჭეშმარიტებას ეფუძნება. ეს ფასეულობა კი, უწინარეს ყოვლისა, მოაზრებულია გამოცხადებით ჭეშმარიტებაში, რასაც კაცობრიობის წინაშე დღემდე ამოწმებს ეკლესია.

ქრისტიანული ხელოვნება



ხელთუქმნელი ხატი ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურაში

ვუძღვნი ჩემი მასწავლებლის – იუზა ხუსკივადის
ხსოვნას

ეკატერინე გედევანიშვილი

ჩვენი დროის ხელოვნებათმცოდნეობის ერთ-ერთი გამორჩეული მკვლევარი ჰანს ბელტინგი საკრალური გამოსახულების ისტორიისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიის შესავალში („მსგავსება და მყოფობა: საკრალური გამოსახულების ისტორია ხელოვნების ერამდე“; 1994) მოგვითხრობს ნეაპოლური „მოდერნული ხატის“ ერთ უცნაურ ნიმუშზე, 1987 წელს კანონიზირებული წმინდანის ჯუზეპე მოსკატის გამოსახულებაზე, რომელსაც იტალიელებმა

საკურთხევლის სახე ფოტოგრაფიის მედით დაუმზადეს: წმინდანის უზარმაზარი ფოტო ნეაპოლის საკათედრო ტაძარში, ბაროკულ სალხინობელში აღიმართა. ჰანს ბელტინგის სიტყვებით, იტალიელებმა ერთობ პრაქტიკული გამოსავალი გამოძებნეს – ადამიანის ზომამზე მეტად აღმატებული პორტრეტი, რომელიც საკურთხეველში ასვენია, საკრალური გამოსახულების „აურას“ იძენს და მართლაც რომ „მოდერნულ ხატად“ იქცევა; ტრადიცია, თითქოსდა, დაცულია – ფოტოგამოსახულება წმინდანის „მყოფობის“ განცდასაც ბადებს და მრევლსაც ლოცვის განწყობას უქმნის. მითუმეტეს, რომ ფოტოგრაფიის სპეციფიკა ხატის ერთ-ერთ უმთავრეს მოთხოვნას – „მსგავსების“ დაცვას – ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოსცემს (ჰ. ბელტინგი). გერმანელი მეცნიერი ამ მაგალითს ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე წარმოგვიდგენს და მას ფაქტობრივად თანამედროვეობის „პრაქტიკული“ მიდგომის საილუსტრაციოდ მოიხმობს. არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ იქვე წმ. ფრანცისკ ასიზელის ხატების შექმნა-გავრცელებაზე გვიამბობს და აღნიშნავს, რომ XIII საუკუნეში ახლად კანონიზირებული წმინდანის ბიოგრაფიული თუ პორტრეტული ხატები მისი კულტის გავრცელების ერთ-ერთ უმთავრეს საშუალებად იქცევაო. თითქოსდა, მკვლევარი ამ მოვლენათა შორის განსხვავებას ვერც კი ხედავს. როგორც ჩანს, თანამედროვე დასავლელი ადამიანისთვის ფოტოგრაფიაც საკრალურ გამოსახულებად შეიძლება იქცეს.

არის კი ეს ასე? ხატი ქრისტიანული კულტურის, ლიტურგიკული ხელოვნების უმთავრესი სფეროა. მისი მნიშვნელობა ყველაზე მკაფიოდ ქრისტიანულმა ეკლესიამ ალბათ მაშინ განსაზღვრა, როდესაც ბიზანტიაში ხატმებრძოლეობის

ერესის შემდგომ ხატის თაყვანისცემის აღდგინებას „მართლმადიდებლობის ზეიმი“ უწოდა. ეს არცაა გასაკვირი, რაკილა ის თავისი არსებობითა და არსით ქრისტიანული მოძღვრების უმთავრეს დოგმატს – უფლის განკაცებას მოწმობს.

ჩვენ აქ მხოლოდ საკრალური გამოსახულების „არქეტიპზე“, ხატის ისტორიის „დასაბამზე“ გავამახვილებთ ყურადღებას; ვგულისხმობთ ყველასათვის კარგად ცნობილ „ხელთუქმნელ“ ხატს – ქრისტიანულ აღმოსავლეთში მეფე ავგაროზის რელიკვიას, დასავლეთ ევროპაში კი წმ. ვერონიკას ხატად ცნობილ გამოსახულებას². ოდესღაც იკონოგრაფიულად და შინაარსობრივად მსგავსი ეს ორი რელიკვია, დროთა განმავლობაში ორი ქრისტიანული სამყაროს – მართლმადიდებლობისა და კათოლიკობის თანდათანობითი დაშორებისა თუ გაუცხოების ერთგვარ სიმბოლოდ იქცევა.

როგორც ცნობილია, „მანდილიონის“ თემა „ავგაროზის ეპისტოლეს“, ცნობილ აპოკრიფულ ტექსტს ეფუძვნება. მისი ისტორია უკვე III საუკუნიდან ისახება და საბოლოოდ XI საუკუნის დასაწყისში ფორმდება. გადმოცემის თანახმად,

2 ქრისტიანულმა ეკლესიამ არაერთი ხელთუქმნელი ხატის გამოსახულება იცის. ამ ტერმინით გაერთიანებულ დიდ ჯგუფში სხვადასხვა ტიპის საკრალური გამოსახულებები ერთიანდება (ლათერანის ხატი, მემფისის მაცხოვრის ხატი, ლედას წმ. გიორგის გამოსახულება და სხვ.). გამოსახულებები, რომლებიც სხვადასხვაგვარად შეიქმნა – სახეზე მიკარების გზით შექმნილი თუ მხატვრის მიერ დაწყებული და სასწაულებრივად განსრულებული და ა.შ. ამ ჯგუფში თავისი მნიშვნელობით სრულებით გამოირჩეულია „მანდილიონად“ წოდებული უფლის გამოსახულება. შეიძლება ისიც კი ითქვას, რომ ის „ხელთუქმნელი“ ხატის ერთგვარ სიმბოლოდ ჩნდება. შესაბამისად, ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხელოვნებაში ის ყველაზე ფართოდ ასახულ სასწაულებრივ სახედ შეიძლება დავასახელოთ.

დასწავლულმა ედესის მთავარმა ავგაროზმა მაცხოვრის მიერ აღსრულებული სასწაულების ამბავი რომ შეიტყო, უფალს წერილი გაუგზავნა და მასთან ჩაბრძანება შესთხოვა. მაცხოვარი თავის სანაცვლოდ ედესის მმართველს მოწაფეს უგზავნის და ქალაქ ედესის დაცვას ჰპირდება. ეპისტოლეში აღწერილი ავგაროზის მოქცევის ისტორია, უფლის „ხელთუქმნელი“ გამოსახულების დახმარებით, მისივე განკურნების ამბით სრულდება. ეს გადმოცემა კიდევ ერთი სასწაულებრივი გამოსახულების — კერამიონის, ედესის „ხელთუქმნელი“ ხატის ასლის შექმნის ისტორიასაც შეიცავს.

ავგაროზის ისტორიის ფორმირება უშუალოდ ასახავს ქრისტიანულ კულტურაში ხატის კულტის განვითარების ეტაპობრიობას და, ამასთან ერთად, თავისებურად ხატის სწავლების არსსაც წარმოგვიჩენს (ისტორია უბრალო, საკრალურობას მოკლებული გამოსახულებიდან — ქალაქის პალადიუმამდე). ნიშნულია, რომ საუკუნეთა განმავლობაში მაცხოვრის „ხელთუქმნელი“ პორტრეტის შექმნის სხვადასხვა ვერსია ჩნდება, რომელთა მიღმა საინტერესოდ ცნაურდება ქრისტოლოგიური სწავლება. ეს გადმოცემა ჩვენთვის, ქართველთათვის, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რაკილა დროთა განმავლობაში ქართველთა ცნობიერებაში ამ გადმოცემასთან დაკავშირებულმა უმთავრესმა რელიკვიებმა, იქნება ეს „პირი ღმრთისა“, თუ მისევე ასლი — „კერამიონი“, საქართველოში დაიდო ბინა.

წმ. ვერონიკას ისტორიაც სიუჟეტურად ავგაროზის ამბავს ემსგავსება, თუმცა მისი კულტი გაცილებით გვიან, XI საუკუნის მიწურულს ჩაისახა. გადმოცემის თანახმად, წლების განმავლობაში დასწავლული იმპერატორი ტიბერიუსი მაცხოვრის სასწაულების ამბავს რომ შეიტყობს, იერუსალემს

შიკრიკს გაგზავნის, მაგრამ მაცხოვარი მას უკვე ჯვარცმული დახვდება. შიკრიკს მისთვის მაცხოვრის პორტრეტი ჩამოაქვს, რომელიც წმ. ვერონიკას კუთვნილება იყო. აქაც ვერსიათა მრავალფეროვნებაა; საბოლოოდ ჩამოყალიბებული რედაქციის თანახმად, რომელიც XII საუკუნიდან იკიდებს ფეხს, გოლგოთის გზაზე მიმავალი მაცხოვარი ოფლსა და სისხლს წმ. ვერონიკას ხელსახოცით იმშრალებს და მასზე გადასულ ხელთუქმნელ გამოსახულებას აძლევს წმინდანს. ამგვარად, დასავლეთ ევროპის vera icona-დ (ჭეშმარიტი სახე) წოდებული „ხელთუქმნელი“ ხატი გოლგოთის გზასა და უფლის ვნების ისტორიას უკავშირდება. ალბათ არსად ჩანს ამ ორი (მართლმადიდებლური და კათოლიკური) სამყაროს მსოფლგანცდისეული განსხვავება ისე მძაფრად, როგორც ამ კონკრეტული გამოსახულებებისადმი დამოკიდებულებასა თუ მათ იკონოგრაფიულ განვითარებაში.

შემთხვევითი არაა, რომ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ავგაროზის რელიკვიასრულებით გამორჩეულ მნიშვნელობას ხატმებრძოლეობის პერიოდში იღებს. „პირმშო ხატის“ ისტორია იმთავითვე აპოლოგეტურ ფუნქციას იძენს და ხატთაყვანისმცემლობის ერთ-ერთ უმთავრეს არგუმენტად იქცევა. წმ. იოანე დამასკელი მართლმადიდებლური სარწმუნოების განმარტებისას მას ორგზის მოიხმობს; წმ. მამა ავგაროზის ამბავს ზეპირი გადმოცემისა და ხატის პატივების დაუწერელი ტრადიციის მოწმობად ასახელებს. კარგადაა ცნობილი, რომ ხატმებრძოლეობის ორივე ფაზაში ყველაზე მწვავე საკითხი ხატის თაყვანისცემის საკითხია. ედესის რელიკვია ყველაზე მეტად სწორედ ამ კონტექსტში ჩნდება – წმ. ანდრია კრეტელისა თუ წმ. თეოდორე სტუდიელისთვის „ხელით უქმნელი“ ხატი საკრა-

ლური გამოსახულების დასაბამადაა დანახული - ხატის ისტორია, მისი წარმომავლობა ხომ ხელოვნების ღმერთის მიერ ხელდასმის ასპექტზე სვამს მახვილს და, ამდენად, საკრალური სახვითი ხელოვნების დასაბამადაა მიჩნეული. ამ კონტექსტში ნიშანდობლივია გადმოცემაში ასახული „პირი ღმრთისას“ გამრავლების ისტორიაც (კერამიონი), რომელსაც ე. კიცინგერი ზოგადად „ხელთუქმნელ“ გამოსახულებათა თვისებად ასახელებს და სწორედ საკრალური გამოსახულების სანქციონირების მოწმობად მიიჩნევს. „ხელთუქმნელი“ ხატი ხატმებრძოლოების დასრულების შემდგომაც მუდამ ინარჩუნებს აპოლოგეტურ მნიშვნელობას. მაგ., წმ. ექვთიმე მთაწმინდელის მცირე რჯულის კანონში ის სომეხთა მიერ ხატის სიწმინდის უარყოფის საპასუხოდ არის მოხმობილი...

ხატმებრძოლეობის ისტორიაში ქრისტიანული დასავლეთი საკმაოდ აქტიურადაა ჩართული. როგორც ცნობილია, ამ საღვთისმეტყველო კამათში ის მართლმადიდებლური პოზიციის დამცველად წარმოგვიდგება; მეტიც, ის აღმოსავლეთ იმპერიიდან დევნილ მხატვრებსაც კი აძლევს თავშესაფარს. რომის პაპები კონსტანტინოპოლელ პატრიარქებთან ერთად მართლმორწმუნეთა პოზიციის დასაცავად ადგილობრივ კრებებსაც კი იწვევენ. თუმცა, ეს მაინც მხოლოდ „პასიური“ მონაწილეობაა, რადგან ხატმებრძოლეობის პერიოდში დასავლეთი ხატის სწავლების შესახებ არაფერს ამბობს; პარადოქსულია, რომ მთელი ამ დებატების განმავლობაში მისთვის ხატის ბუნება კი არაა, რელიკვიაა დასაცავი. პაპ გრიგოლ დიდის დროიდან მოყოლებული, ხატის უმთავრეს ფუნქციად დასავლეთში მისი მემორიალური ხასიათი განისაზღვრა (წი-

გნი უწიგნურთათვის!), რომელიც ქრისტიანული აღმოსავლეთის თეოლოგიაშიც განიხილება, თუმც, არა როგორც უმთავრესი. მართლმადიდებლური სწავლების საფუძვლად მიჩნეული – საკრალური გამოსახულების მიღმა არსებული არქეტიპის სწავლება (რომელსაც წმ. ექვთიმე მთაწმინდელი ამგვარად განსაზღვრავს: „პატივი ხატისად პირმოხსა მის სახისა მიმართ მიიწევის“) დასავლეთ ევროპის კულტურისათვის, ფაქტობრივად, უცხოა. რაოდენ უცნაურიც უნდა იყოს, ქრისტიანული დასავლეთი ხატის არსებობის უმთავრეს არგუმენტსაც – ხატის უძირითადეს საფუძველს – უფლის განკაცების დოგმატსაც ივიწყებს. თითქოს პარადოქსულია, რომ ქალკედონური დოგმატის „სათავეში“ მდგარი დასავლეთი ქრისტოლოგიურ დოგმატზე დაფუძნებულ გამოსახულებაზე ამბობს უარს. ამიტომაცაა, რომ ნიკეის მეორე მსოფლიო კრების აქტებთან ერთად პაპის ლეგატები მოგვიანებით ფრანკფურტისა და პარიზის საეკლესიო კრებათა აქტებსაც მოაწერენ ხელს – კანონებს, რომელთა მიხედვითაც ხატი მხოლოდ ფორმალურ არსებობას გულისხმობს და დოგმატურ მნიშვნელობასაა მოკლებული. ამ სწავლების მიხედვით, ის მხოლოდღა ამბის მოსაგონრადაა გამიზნული. ნიშნეულია, რომ ამ არგუმენტს ვერც წმინდა სახის „ხელთუქმნელობა“ უწევს წინააღმდეგობას; სასწაულებრივი წარმომავლობაც კი ვერ განსაზღვრავს ხატის საკრალურობას.

XIV საუკუნეში ბერი მათე ჯანოველი (Matthew of Janov) ძველი და ახალი აღთქმის კანონებს დაწერს. აღნიშნულ თხზულებაში ავტორი განსაკუთრებული სიწმინდის მქონე გამოსახულებებზე საუბრობს. ის მათი შექმნის თავისებურებაზეც ჩერდება, ესენია: წმინდა „პირი ღმრთისა“

– მაცხოვრის „მსგავსება“, რომელიც თვით უფლის ნებით სასწაულებრივად შეიქმნა თუ წმ. ნიკოდიმოსისა და წმ. ლუკა მახარებლის მიერ შექმნილი გამოსახულებები, რომელთა ისტორიას ლაიტმოტივად ხატის პატივების უარყოფა გასდევს. მათე ჯანოველისთვის ღმრთის ნებით შექმნილი ხატებიც კი მხოლოდღა ნივთად რჩება, „მკვდარ“ ხელოვნებად სახელდება. ბერი იმასაც შეგვაგონებს, რომ მათი პატივება კერპთაყვანისცემლობის საფრთხეს შეიცავს; ის ხომ მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა მოვლენათა მოსაგონარი და მორწმუნეთათვის ღვთისმოსაობის გამაღვივებელი საშუალებაა! არც ჩვენში ივიწყებენ ხატის „ნივთობას“, მაგრამ მისი ლიტურგიკულ-დოგმატური მნიშვნელობა გამოსახულების „გაცოცხლებას“, საკრალიზაციას განსაზღვრავს. გადმოცემა, რომელიც ქრისტიანული აღმოსავლეთის ცნობიერებაში ღმრთის შექმნილი ხატის ისტორიას გვიამბობს და საკრალური ხელოვნების კურთხევის მნიშვნელობას იძენს, დასავლეთში მხოლოდღა გამოსახულების „პრივილეგირებულ“ წარსულად აღიქმება.

ერთგვარი ბედის ირონიაცაა, რომ ეს პროცესი საბოლოოდ ამ მიმართულებით ნიკეის კრების აქტების ლათინური თარგმანის უზუსტობამ წარმართა, რომელიც მოგვიანებით კარლოს დიდის მიერ დაკვეთილ ე.წ. „კაროლინგური წიგნების“ შექმნასაც აძლევს ბიძგს, თხზულებას, რომელიც მკაფიოდ წარმოაჩენს და უკვე სამუდამოდ განსაზღვრავს კიდევ დასავლეთის დამოკიდებულებას ხატისადმი; ამ სწავლების თანახმად, ის, როგორც ქრისტიანული ლიტურგიკული ხელოვნების უმაჯრესი ფასეულობა, ფაქტობრივად, უარყოფილია. რაკილა კარლოს დიდი და მისი ღვთისმეტყველნი ხატის

პატივგებას კრძალავენ და მხოლოდღა არსებობის უფლებას უტოვებენ (!), მისი უმთავრესი ფუნქცია, ისევ და ისევ გრიგოლ დიდის განსაზღვრებით, „უწიგნურთა განათლება“, ამბის თხრობაა.

ხატისადმი ეს პრინციპულად განსხვავებული მიმართება, ბუნებრივია, ნათლად ისახება ქრისტიანული იკონოგრაფიის ისტორიაში. „პირი ღმრთისას“ ტრადიციული იკონოგრაფია უმთავრესად მაცხოვრის თავის გამოსახულებას გულსხმობს (იშვიათად გვხვდება მხრებიანი მაცხოვარი, რომელიც შუა საუკუნეების ქართული ნიმუშებისთვისაა დამახასიათებელი), რაც პრინციპულად განასხვავებს მას ტრადიციული პორტრეტული გამოსახულებისაგან. განსხვავება, უპირველესად, უსხეულო სახის ზემოქმედებით განისაზღვრება. საკრალური სახვითი ხელოვნების დასაბამად დანახული „ხელთუქმნელი“ ხატი ფორმისეულად ხატის სუბსტრატად იქცევა ...„გამოჩნდა ჩუენ ზედა ნათელი პირისა შენისა“... (ფსალმ. 4.6); „დაკუმშული“, თავისი სქემითვე „მინიმალიზმამდე“ დაყვანილი გამოსახულება, თითქოსდა, ნაკლებად იძლევა იკონოგრაფიული ვარიაციების საშუალებას. ქრისტიანული აღმოსავლეთის კულტურა კი სრულებით საპირისპირო სურათს წარმოგვიდგენს. ამ ტრადიციული სქემის მიღმა ყოველი იკონოგრაფიული დეტალი საოცარ მრავლისმომცველობასა და მრავალწახნაგოვნებას იძენს. მცირედი იკონოგრაფიული ცვლილებაც კი ამ „დაკუმშულ“ იკონოგრაფიულ სქემაში განსაცვიფრებელ სიმბოლურ ალიტერაციას გვაძლევს, მაგ.: ტილოს გამოსახულების თავისებურება (დანაოჭებული, ბოლოებშეკრული ქსოვილი), რომელიც შუა საუკუნეების მლოცველს უმაღ კრეტსაბმელად, „უფლის შემოსვის“ სიმ-

ბოლიკად ესახება, თუ პირიქით, შუა საუკუნეების ქართული ნიმუშებისთვის დამახასიათებელი ტილოს „უგულებელყოფა“ და „ხელთუქმნელი“ ხატის ლაკონიური – „ხატური“ ფორმა, რომელიც საქართველოში, უწინარეს ყოვლისა, ანჩისხატის კულტთან ასოცირდება და ჩვენი ეკლესიის უწყვეტი ხატთაყვანისმცემლობის ტრადიციას მოწმობს; ასევე, წარწერათა მრავალფეროვნება, რომელიც უფლის დიდებასთან ერთად ძველი აღთქმის აღსრულებად ჩნდება („მე ვარ რომელი ვარ“ ან „სულიერნი ფიცარნი“) და სხვა... ამ გამოსახულების საზრისი კიდევ უფრო ფართოვდება მონუმენტურ მხატვრობაში, სატაძრო სივრცეში, სადაც „ხელთუქმნელი“ ხატი მთელი მოხატულობის იდეური პროგრამის კონტექსტში აღიქმება და, ამდენად, ყოველი კონკრეტული გამოსახულება უფლის განკაცების სრულებით განუმეორებელ, „ახლად“ განცდილ ხატებად ჩნდება. ამ მხრივ ნიშნულია ქართული ტრადიციისთვის დამახასიათებელი „მანდილიონის“ საკურთხეველში გამოსახვის წესი, რომელიც ადგილობრივ ტრადიციადაც კი შეიძლება დასახელდეს და ქართულ ეკლესიებში განკაცების ხატის ექვარისტიულ კონტექსტს წამოწევს წინ. ხელთუქმნელი ხატი, როგორც წესი, მასშტაბითაც ბევრად აღემატება სიუჟეტურ კომპოზიციებს და კედელზე განფენილ მოხატულობაში მართლაც რომ „ბეჭდად“ აღბეჭდილი, მთელი სისავსით წარმოგვიდგენს განგებულების ისტორიას – ღმერთის ჟამიერებაში მოსვლის რეალობას.

სრულებით განსხვავებულია დასავლეთის ხელოვნების ნიმუშთა განვითარების გეზი. ფაქტობრივად, საღვთისმეტველო საფუძველს მოკლებული გამოსახულება მალევე განიცდის იკონოგრაფიულ ტრანსფორმაციას.

თავდაპირველად წმ. ვერონიკას ხატი იმეორებს „მანდილიონის“ იკონოგრაფიულ ვერსიას – ტილოზე აღბეჭდილი მცხოვრის სახეს. თუმცა, ამ ადრეულ გამოსახულებებშიც უკვე ცნაურდება ხატის სახვითი ენის უარყოფა – ის სულ უფრო ნატურალისტურ სახეს იძენს და ქრისტიანული სახვითი ხელოვნების „პირობითობას“ სცილდება. XIV საუკუნიდან კი ჩნდება წმ. ვერონიკას გამოსახულებაც – ფეხზე მდგარ წმინდანს ხელთ გაშლილი ტილო უპყრია; ორიგინალის ჭეშმარიტება, თითქოსდა, რელიკვიის პირველმფლობელის გამოსახულებით მოწმდება. ამ იკონოგრაფიულ ვერსიაში მახვილი „ხელთუქმნელი“ ხატიდან უკვე აშკარად წმ. ვერონიკას გამოსახულებაზე გადაინაცვლებს – მითუმეტეს, რომ ამ გამოსახულებებში სულ უფრო და უფრო აქტიურად ჩნდება „რეალისტური კატეგორიები“ (წმინდანის შესამოსელი, კაბის სიმდიდრე, პეიზაჟური ანტურაჟი და სხვა). არის ისეთი გამოსახულებებიც, სადაც მხატვრულ-იკონოგრაფიულად წმ. ვერონიკას ფიგურა პირველობს, მაცხოვრის „ხელთუქმნელი“ ხატი კი მხოლოდღა წმინდანის ატრიბუტად ჩნდება.

დროთა განმავლობაში „ხელთუქმნელი“ ხატის იკონოგრაფიული კონტექსტი კიდევ უფრო ფართოვდება და XIV საუკუნის მიწურულიდან პირი ღმრთისა სულ უფრო ხშირად სიუჟეტურ სცენებში გვხვდება – ის გოლგოთის ისტორიის ეპიზოდად წარმოგვიდგება. ეპოქას, რომელსაც ჰ. ზედელმაერი „კაც-ღმერთის ეპოქად“ განსაზღვრავს, წმ. ვერონიკას ხატის გარდასახვა მოაქვს – ის ან ვნების ნარატიულ სცენაშია ჩართული, ან არადა, თვითონვე ვნების გამომხატველ პორტრეტად იქცევა. მაცხოვრის გამოსახულება სისხლის წვეთებითა თუ მუქი პირისახით

გამოიხატება; ტანჯვა-წამება ხშირად საგანგებოდაა აქცენტირებული — იარებით, სისხლითა თუ ჩაწითლებული თვალებით...

„ხელთუქმნელი“ ხატის გამოსახულებაში სიმბოლური-იკონოგრაფიულად ესოდენ მნიშვნელოვანი ტილოს მოტივიც კი კარგავს თავის სემანტიკურ მნიშვნელობას და, თითქოსდა, ემპირიული დაკვირვების საგნად იქცევა — ფრანცისკო სურბარანის ხელოვნებაში წარმოდგენილი „ხელთუქმნელი“ ხატები უფრო ტილოს გამოსახულებას გულისხმობს, ვიდრე მასზე აღბეჭდილი მაცხოვრის პორტრეტს. მისთვის ტილოს „რეალობა“ თითქოს უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სახის აუთენტურობა, ის მაცხოვრის „ნეგატიურ“ გამოსახულებასაც კი მიმართავს. ეს გამოსახულებები ლეონარდო და ვინჩის მიერ შესრულებულ ქსოვილის ჩანახატებს უფრო ემსგავსება.

თუმცა, ხატის სურათად ქცევა დასავლეთისთვის არცთუ ისე იოლი აღმოჩნდა. არის ეპოქები, რომლებიც ხატის ამკარა „ნოსტალგიას“ მოწმობს. ეს დამოკიდებულება უმთავრესად მაშინ ჩნდება, როდესაც დასავლეთი განსაკუთრებით მჭიდროდ უკავშირდება ქრისტიანულ აღმოსავლეთს (მაგ., ჯვაროსნების ეპოქა, კონსტანტინოპოლის გაძარცვა, საიდანაც დასავლეთში ურიცხვ ხატებსა და წმ. რელიკვიებს მიასვენებენ). თუ პირუკუ, რენესანსულ კულტურაში, სადაც ხატისადმი გაზრდილი ინტერესი სეკულარიზაციის „უკურეაქციად“ შეიძლება დავინახოთ. ხატის აღზევება „სამყაროს აღმოჩენის“ ეპოქად წოდებულ რენესანსში დაკარგული სიწმინდის მოგონებად ჩნდება. ამ თვალსაზრისით ნიშნეულია სწორედ რენესანსის ეპოქაში აღორძინებული და თითქოსდა ახლად აღმოჩენილი ქრისტიანული აღმოსავლეთის ხატის კულტი! მოვლენა,

რომელიც სრულებით არ ეწერება რენესანსული კულტურის ესთეტიკაში. სწორედ ამ დამოკიდებულების გამოხატულებაა XIV საუკუნეში ფლორენციაში ჩასახული სანტა ანუნციატას „ხელთუქმნელი“ ხატის კულტი, რომელიც ისეთ მასშტაბებს იღებს, რომ ფლორენციელები ხატს საგანგებოდ, კათოლიკური ტრადიციისთვის სრულებით უცხოდ, ეკლესიასაც კი აუგებენ. როგორც ჩანს, სწორედ ამ მოვლენებთან უნდა იყოს დაკავშირებული ისიც, რომ XIII საუკუნიდან დასავლეთში ხატი მკაფიოდ გამოხატულ მედიტაციურ მნიშვნელობას იძენს. ამ მხრივ განსაკუთრებით პოპულარული ისევ და ისევ „ხელთუქმნელი“ ხატები ხდება. აღნიშნულ ეპოქაში მომძლავრებული მისტიკური განწყობა კიდევ უფრო ამძაფრებს არსებულ ტენდენციას (ფრანცისკ ასიზელისა თუ ბერნარ კლერვოელის მოღვაწეობა). რაღა თქმა უნდა, გამოსახულების მედიტაციური ფუნქცია, უპირველესად, დასავლეთში ხატის უმთავრეს ფუნქციად ნაგულვებ „მემორიალურობასთანა“ დაკავშირებული; მაგრამ თუ ჩვენ „ხელთუქმნელი“ ხატისათვის დაწერილ ლოცვებსაც გადახედავთ, დასავლურ კულტურაში ხატში დაკარგული „არქეტიპის“ ძიებასაც დავინახავთ! ოღონდ, „ხელთუქმნელი“ ხატის ლოცვანი, თავისი რიტმითა და შინაარსით, – შელოცვას, გამოსახულებაში არსებული „არქეტიპის“ მოხმობა-დაძახებას უფრო ემსგავსება.

რენესანსიდან მოყოლებული, დასავლეთის კულტურამ უმთავრეს გეზად, ჯორჯო ვაზარის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბუნებისა და ანტიკურობის მიბაძვა აირჩია – ამიერიდან დასავლეთ ევროპის სახვით ხელოვნებაში ჭეშმარიტება მხოლოდ „რეალისტური კატეგორიებით“ უნდა ითქმოდეს! დასავლური ხატის კონცეფცია საბოლოოდ ჰპოვებს თავის

გამოხატულებას ხატის სურათად გარდასახვის რთულ და ხანგრძლივ პროცესში.

როდესაც ფლორენციაში ფერარა-ფლორენციის კრებაზე მართლმადიდებელი სამღვდელოება ჩადის, ერთ-ერთ საუცხოო სანახაობად მათთვის დასავლური ხატები ჩნდება. ისინი იმასაც კი ამბობენ, რომ ქრისტე ქრისტეს არ ჰგავს და ამ გამოსახულებებზე ვერავის ცნობენ. ვაზარისთვის კი, პირიქით, ბიზანტიური ხელოვნებაა უცხო — „პრიმიტიული“ და როგორც ის იტყვის, „სილუეტური და ჭეშმარიტებას დაშორებული“. ალბათ სხვანაირად არც შეიძლება ყოფილიყო. მართლმადიდებლურ ხატში ასახული თუ დანახული სამყარო ხომ სულ სხვა, მიღმურ რეალობას მოწმობს. აქ ისევ და ისევ ავგაროზის „ხელთუქმნელი“ ხატის გადმოცემა უნდა მოვიხმოთ, რომელიც მოგვითხრობს, რომ როდესაც მხატვარი მაცხოვრის პორტრეტს ვერ ხატავს (მაცხოვრის ნათელმოსილებისა თუ, სხვა ვერსიის თანახმად, მაცხოვრის სახის ცვლილების გამო — ის ხან მხცოვანი, ხან ჩვილი, ხან კი შუა ასაკის კაცად მოჩანს), მაცხოვარი ჯერ პირს იბანს და შემდგომ სახეზე ტილოს მიკარებით „ხელთუქმნელ“ გამოსახულებას შექმნის. განბანვის ეპიზოდი ამ ტრადიციაში ხატის მნიშვნელობის ერთგვარ გასაღებად იკითხება³ — ქრისტიანული ხატი ხომ სახეა არა მოკვდავი, ჩვეულებრივი სხეულისა, არამედ გარდასახული, განღმრთობილი, მაცხოვრის ჯვარცმითა და აღდგომით განახლებული სხეულისა. ეს შინაარსი განსაზღვრავს სწორედ მის მხატვრულ-სიმბოლურ სახეს, მის, ერთი შეხედვით, პირობით მხატვრულ

3 ამ შენიშვნისათვის დიდი მადლობა მინდა მოვახსენო ქ-ნ ა. ოქროპირიძეს.

ენას – სიბრტყობრიობა, ხატის სტრუქტურის ამოსავლად დაკვლეული ე.წ უკუპერსპექტივის კანონი... მხატვრული ხერხები, რომლებიც ხილულ რეალობაზე ნაკლებ რეალობად როდი აღიქმება მორწმუნეთათვის...

შემთხვევითი არაა, რომ ეს წერილი ფოტოგრაფიის ამბით დავიწყეთ – ფოტოგრაფიის „საკრალიზაცია“, ალბათ, დასავლეთ ევროპის ხატის ისტორიის ლოგიკური გაგრძელება, თუ დასასრულია. და ის, თავისებურად სწორედ რომ „ნატურალისტურ კულტურაში“ ხილული სამყაროს სიზუსტის და თავისებურად მისი თავისთავადი მნიშვნელობის დამკვიდრების ერთგვარ პარადიგმულ სახედ შეიძლება დავინახოთ. ფოტო, როგორც მიწიერი განზომილების, წუთისოფლის წამიერების სიმბოლო!

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



ფასეულობათა
კვლევის საზოგადოება

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

ჟურნალი გამოდის წელიწადში სამჯერ
ყველა უფლება დაცულია. © ფასეულობათა კვლევის საზოგადოება. 2017

ISSN 1512 – 3650
UDC (უაკ) 34 (051.2)
გ – 942