

# აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა

## სტატიათა კრებული

თავად შესაძლებლობა და ფაქტი ამ კრებულის – «აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობის» – არსებობისა, რომლის წინამორბედი ამ ხუთიოდე წლის წინათ დაარსებული «დიალოგია» (აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი), გვიმტკიცებს აზრს, რომ არ დავეთანხმეთ ინგლისელი პოეტის პესიმისტურ სიტყვებს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთშეუღწევლობისა და შეუხვედრელობის თაობაზე. თუმცა ჩვენ გვესმის, რომ ქრისტიანობის შემთხვევაში პრობლემა უკიდურესად გამმაფრებულია: როცა საუბარია ქრისტიანობის ერთი ღეროდან გამოსულ ორი შტოზე – აღმოსავლურზე და დასავლურზე, ბევრის თვალში პესიმიზმს სკეპსისი ემატება. განაჩენი თითქოს გამოტანილია: რა საერთოა რომსა და კონსტანტინოპოლს შორის? ასე დასმული ეს კითხვა რიტორიკულია და თითქოს იმთავითვე უარყოფით პასუხს გულისხმობს, როგორც თავის დროზე ანალოგიური კითხვა: რა საერთოა ათენსა და იერუსალიმს შორის? მაგრამ ისტორიამ დაამტკიცა, რომ ქრისტიანობა არ დარჩენილა აღმოსავლურ მოვლენად, ის თავისი არსით აღმოსავლურ-დასავლურია, აღმოსავლურ-დასავლური სინთეზის ნაყოფია და, ამდენად, გლობალური, პლანეტარული. ჩვენ – ორთავენი ერთი ცისქვეშ ვიმყოფებით, აქ, ამ ქვეყანაშიც და ამ კრებულის ყდის ქვეშაც.

პროფ. ზურაბ კიკნაძე  
ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

# Christianity of East and West

*A Collection of Critical Essays*

*Sulkhan Saba Orbeliani University  
of Humanities*

Tbilisi — 2009

# ადმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა

სტატიათა კრებული

სულხან-საბა ორბელიანის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტი

თბილისი— 2009

UDC (უკ) 27-9  
ა-948

მთავარი რედაქტორი: დავით თინიკაშვილი  
Editor in Chief: David Tinikashvili

სტილის რედაქტორი: ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი  
Editing: Ekvtime Kochlamazashvili

გამომცემელი: სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა  
უნივერსიტეტი

**Publisher:** Sulkhani Saba Orbeliani University of Humanities

*მისამართი: გ. აბესაძის ქ. №6, თბილისი, 0175*

*Address: Abesadze st №6, Tbilisi, 0175*

*ტელ: (+995 32) 989516;*

*Tel: (+995 32) 989516*

*ვებ-გვერდი (web-site): [www.saba-theology.edu.ge](http://www.saba-theology.edu.ge)*

*Copyright: Sulkhani Saba Orbeliani University of Humanities, 2009*

ISBN 978-9941-0-1972-2

# შინაარსი

## ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია

### ეპისკოპოსი კალისტოს უერი

დიდი სქიზმა

*(თარგმანი კახაბერ ოლაძისა);*

### მღვდელი გიორგი ჩისტიაკოვი

ქრისტიანული დასავლეთისა და მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის მემკვიდრეობა

*(თარგმანი დიაკონ არჩილ ხაჩიძისა);*

### დავით თინიკაშვილი

ბოლო ორი განხეთქილების შესახებ რომისა

და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის;

### ვლადიმერ სოლოვიოვი

აღმოსავლეთი და დასავლეთი ძველ სამყაროში—

ქრისტიანობის ისტორიული ადგილი

*(თარგმანი ალექსანდრა მარგველაშვილისა*

*და მანანა სულაძისა);*

### ზურაბ ჯაში

წმ. გიორგი მთაწმინდელი აღმოსავლეთისა

და დასავლეთის გზაგასაყარზე;

## ქრისტიანული დოქტრინა

### დავით თინიკაშვილი

filioque— მოხსნილი პრობლემა;

### ზურაბ ეკალაძე

რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის

IV-XV სს-ების უმთავრეს დოგმატურ-კანონიკურ

უთანხმოებათა ზოგადი მიმოხილვა;

### რუსუდან ავალიშვილი

ფერარა-ფლორენციის კრება: მზერა აღმოსავლეთიდან;

### ნუგზარ პაპუაშვილი

საქართველოსა და რომის სარწმუნოებრივი ურთიერთობები:

მითოსი და რეალობა;

### ოლივიე კლემანი

«ორი და». საუბრები მსოფლიო პატრიარქ ათენაგორასთან

*(თარგმანი დეკანოზ ზაზა თევზაძისა);*

## ქრისტიანობის სოციალური განზომილება

### თეიმურაზ ბუაძე

დასავლური პოლიტიკური თეოლოგია— განთავისუფლების

თეოლოგია: აქვს თუ არა სახარების კეთილ უწყებას სოციალური

ხასიათი?;

### **დეკანოზი კახაბერ კურტანიძე**

თავისუფლების ცნება აღმოსავლურ საეკლესიო ტრადიციაში;

### **ვაჟა ვარდიძე**

თავისუფლება, თუ ის, რაც მნიშვნელოვანია ჩვენთვის?;

## **ქრისტიანული ასკეტიკა**

### **დავით თინიკაშვილი**

აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანული ასკეტიკის  
შედარებითი ანალიზისათვის;

## **საეკლესიო სამართალი**

### **ჯამბული (ალექსი) ქშუტაშვილი**

სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა  
შუა საუკუნეების საქართველოში:  
დასავლური და აღმოსავლური კანონიკური  
პრინციპების უნიკალური სიმბიოზი;

## **პროტესტანტული სამყარო**

### **ეპისკოპოსი ილია ოსეფაშვილი**

დასავლური ქრისტიანობის აღმოსავლურ  
ქრისტიანულ ტრადიციასთან მიახლოების  
პრეცედენტი საქართველოს ევანგელურ-  
ბაპტისტური ეკლესიის მაგალითზე;

## **რელიგიათა და კულტურათა დიალოგი**

### **დეკანოზი იოანე მეიენდორფი**

ქემმარიტი და ცრუ-ეკუმენიზმი  
(თარგმანი თამარ გოგუაძისა);

### **ნუგზარ პაპუაშვილი**

«ფუნდამენტალისტები წიგნებს არ კითხულობენ»;

### **დავით თინიკაშვილი**

იერუსალიმის წმ. ცეცხლი, როგორც მართლ-  
მადიდებელ ფუნდამენტალისტთა მთავარი  
არგუმენტი სხვა ქრისტიანული ეკლესიების  
მადლმოსილების წინააღმდეგ;

ავტორთა და მთარგმნელთა შესახებ.

# Contents

## History of Christian Church

### **Bishop Kallistos Ware**

Great Schism

*(Translation by Kakhaber Oghadze);*

### **Priest George Chistiakov**

A Legacy of Christian West and Orthodox East

*(Translation by Deacon Archil Khachidze);*

### **David Tinikashvili**

About last two schisms between the Churches  
of Rome and Constantinople;

### **Vladimir Soloviov**

East and West in Early Period –

Historical Place of Christianity

*(Translation by Aleksandra Margvelashvili  
and Manana Suladze);*

### **Zurab Jashi**

St Giorgi Mtatsmindeli on the crossroads  
of East and West;

## Christian Doctrinal Teaching

### **David Tinikashvili**

Filioque – Overcome problem;

### **Zurab Ekaladze**

Brief Outline of Dogmatic-Canonical  
disagreements between the Churches  
of Rome and Constantinople  
in IV-XV Centuries;

### **Rusudan Avalishvili**

Council of Florence: A Look from East;

### **Dr. Nugzar Papuashvili**

Religious Relations

Between Georgia and Rome:

Myth and Reality;

### **Olivier Clement**

“Two Sisters”. Conversations

with Ecumenical Patriarch Athenagoras

*(Translation by Archpriest Zaza Tevzadze);*

## The Social Dimension of the Church

**Dr. Teimuraz Buadze**

Western Political Theology –  
Liberation Theology:  
Has a Gospel Social Nature?;

**Archpriest Kakhaber Kurtanidze**

A Notion of Freedom  
in Eastern Church Tradition;

**Dr. Vaja Vardidze**

Freedom or that one  
which is important for us;

### **Christian Asceticism**

**David Tinikashvili**

Comparative Analyses of Eastern and Western  
Christian Asceticism;

### **Church Law**

**Dr Jambul (Aleksi) Kshutashvili**

The Relations Between State and Church of Georgia  
in Middle Ages: An Unique Symbiosis  
of Eastern and Western Canonical Principles;

### **Protestant World**

**Bishop Ilia Osephashvili**

A Precedent of Approximation  
of Western Christianity  
to Eastern One on an example  
of Georgian Evangelical-Baptist Church;

### **Dialogue of Religions and Cultures**

**John Meyendorff**

True and False Ecumenism  
(*Translation by Tamar Gogvadze*);

**Nugzar Papuashvili**

“Fundamentalists Do Not Read the Books”;

**David Tinikashvili**

The Holy Fire in Jerusalem as an Argument  
of Orthodox Fundamentalists Against Validity  
of Other Christian Churches;

**About Authors and Translators.**



## ეპისკოპოსი კალისტოს უერი

### დიდი სქიზმა

ჩვენ არ შევცვლილვართ; ჩვენ ისევ ისინი ვართ, რანიც ვიყავით მერვე საუკუნეში... თქვენც რომ გენებებინათ, კვლავ ქცეულიყავით იმად, რანიც იყავით ოდესღაც, როცა ჩვენ ვიყავით ერთიანნი რწმენასა და ურთიერთკავშირში!

ალექსეი ხომიაკოვი

### აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის გაუცხოება

1054 წლის ერთ ზაფხულის დღეს კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის ტაძარში მსახურების დაწყების წინ კარდინალი ჰუმბერტი პაპის ორი ლეგატის თანხლებით ტაძრის შენობაში შევიდა და საკურთხევლისაკენ გაემართა. ისინი აქ ლოცვისთვის არ მოსულან. ლეგატებმა საკურთხეველზე დადეს პაპის ბულა განდგომის შესახებ და გავიდნენ. დასავლეთის შესასვლელიდან რომ გადიოდა, კარდინალმა მტვერი დაიბერტყა ფეხებიდან და წარმოთქვა: «დაე, უფალმა ნახოს და განსაჯოს». კარდინალს მისდია დაბნეულმა დიაკონმა და ევედრებოდა, უკან წაეღო ბულა. მან უარი თქვა, ხოლო ბულა ქვაფენილზე დაეცა.

ეს ინციდენტი პირობითად მიიჩნევა მართლმადიდებლურ აღმოსავლეთსა და ლათინურ დასავლეთს შორის დიდი განხეთქილების, ანუ სქიზმის დასაწყისად. თუმცა ისტორიკოსები დღეს თანხმდებიან, რომ განხეთქილების დაწყების ზუსტი თარიღი დადგენილი არ არის. ის თანდათან მწიფდებოდა და იყო შედეგი ხანგრძლივი და რთული პროცესებისა, რომელნიც მე-11 საუკუნეზე დიდი ხნით ადრე დაიწყო და მას შემდგომ დასრულდა.

ამ პროცესებზე მრავალმა კულტურულმა, პოლიტიკურმა და ეკონომიკურმა ფაქტორმა იქონია გავლენა, მაგრამ სქიზმის ძირითად მიზეზს ჰქონდა არა საერო, არამედ საღვთისმეტყველო ხასიათი. საბოლოოდ, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გზები მრწამსის საკითხებში გაიყარა. უმთავრესად ორ საკითხში: პაპის პრეტენზიებისა და Filioque-ს თაობაზე. მაგრამ, სანამ დაწვრილებით გადმოგცემდეთ ამ ორი განსხვავების შესახებ და მოვლენათა მსვლელობის განხილვას შევუდგებოდეთ, რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას იმაზეც, თუ როგორი იყო საქმეთა ვითარება მთლიანობაში. ღია და ფორმალურ გათიშვამდე ჯერ კიდევ დიდი ხნით ადრე იქცა ორივე მხარე ერთმანეთისთვის უცხო. და თუ გვსურს გავიგოთ, როგორ და რატომ გაწყდა ურთიერთობა ქრისტიანული სამყაროს ორ ნაწილს შორის, უნდა დავიწყოთ სწორედ ამ მზარდი გაუცხოებიდან.

ხმელთაშუაზღვისპირეთში მოგზაურობისას პავლე და სხვა მოციქულები გადაადგილდებოდნენ მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული ერთობის — რომის იმპერიის წიაღში. ის აერთიანებდა სხვადასხვა ხალხთა სიმრავლეს, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში ინარჩუნებდნენ საკუთარ ენასა და დიალექტის თავისებურებებს. მაგრამ ეს მოსახლე ჯგუფები იმართებოდა ერთი იმპერატორის მიერ. ეს იყო ბერძნულ-რომაული ცივილიზაციის ვრცელი სამყარო, რომლის მოზიარენი იყვნენ ასევე იმპერიის სხვა განათლებული ხალხები. ბერძნული და ლათინური თითქმის ყველას ესმოდა, ბევრს ორივე ენაზე შეეძლო ლაპარაკი. ყოველივე ეს მნიშვნელოვნად აიოლებდა მაშინდელი ეკლესიის მისიონერულ საქმიანობას.

მაგრამ, შემდგომ საუკუნეებში ხმელთაშუაზღვისპირეთის ერთიანობა თანდათან გაქრა. ჯერ წარსული პოლიტიკური ერთიანობა დაიკარგა. მე-3 საუკუნის მიწურულს, *de jure* ჯერ კიდევ ერთიანი იმპერია *de facto* ორ ნაწილად გაიყო — აღმოსავლეთ და დასავლეთ ნაწილებად, რომელთაგან თითოეული თავისი იმპერატორის მიერ იმართებოდა. კონსტანტინემ აღმოსავლეთში ახალი დედაქალაქის დაარსებით გააღრმავა განცალკევების პროცესი. შემდგომ, მე-5 საუკუნის დასაწყისში, ბარბაროსების შემოჭრები დაიწყო. იტალიის გარდა, რომლის უდიდესი ნაწილი კიდევ დიდ ხანს იმპერატორების ხელში რჩებოდა, დასავლეთი ბარბაროსმა ბელადებმა გაინაწილეს. ბიზანტიელები არასოდეს ივიწყებდნენ ავგუსტინესა და ტრაიანეს დროის, ძველი რომის იდეალებს და საკუთარ იმპერიას ჯერ კიდევ განიხილავდნენ, როგორც თეორიულად უნივერსალურს. მაგრამ იუსტინიანე ბოლო იმპერატორი იყო, რომელმაც სცადა თეორიასა და პრაქტიკას შორის ხიდის გადება, ხოლო რაც აღმოსავლეთით მის მიერ იქნა დაპყრობილი, მალევე დაიკარგა. ბარბაროსების დაპყრობებმა საბოლოოდ დაანგრია ბერძნული აღმოსავლეთისა და ლათინური დასავლეთის პოლიტიკური ერთიანობა და ის რამდენადმე ხანგრძლივი დროით აღარასდროს აღდგენილა.

მე-6 და მე-7 საუკუნეების მიწურულს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის იზოლაცია გააღრმავა ავარებისა და სლავების შემოსევებმა ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე. ილირიკია, რომელიც მანამდე ხიდის დანიშნულებას ასრულებდა ბიზანტიასა და ლათინურ სამყაროს შორის, ამჯერად ზღუდედ იქცა. განცალკევების შემდგომი ეტაპი დაკავშირებულია ისლამის აღზევებასთან: ხმელთაშუა ზღვა, რომელსაც რომაელები უწოდებდნენ *mare nostrum* («ჩვენი ზღვა»), ამჯერად მნიშვნელოვანწილად არაბთა კონტროლის ქვეშ მოექცა. კულტურული კონტაქტები დასავლეთ და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთს შორის ბოლომდე არასოდეს გაწყვეტილა, თუმცა გაცილებით გართულდა.

ხატომბრძოლურმა აურზაურმა კიდევ უფრო შორს წაწია გაყოფის პროცესი. პაპები მტკიცედ იცავდნენ პოზიციას, რომელიც ხატების თაყვანისცემას გულისხმობდა და ამის გამო ათწლეულების განმავლობაში ურთიერთობა აღარ ჰქონდათ ხატომბრძოლ იმპერატორთან და კონსტანტინეპოლის პატრიარქთან. ბიზანტიისაგან მოკვეთილი პაპი

სტეფანე, რომელიც დახმარებას საჭიროებდა, 754 წელს ჩრდილოეთისკენ გაემართა, სადაც ფრანკების მმართველი პეპინი ინახულა. ეს შეხვედრა პაპობის მიერ ორიენტაციის შეცვლისაკენ პირველი ნაბიჯის გადადგმას ნიშნავდა. მანამდე რომი, ბევრი მიმართებით, ბიზანტიური სამყაროს ნაწილად რჩებოდა, მაგრამ, ახლა უკვე სულ უფრო მეტად ექცეოდა ფრანკების გავლენის ქვეშ, თუმცა მსგავსი ცვლილების შედეგებმა სრულად მხოლოდ მე-11 ს-ის შუა ხანებში იჩინა თავი.

პაპ სტეფანის პეპინთან ვიზიტს გაცილებით დრამატული მოვლენა მოჰყვა ორმოცდაათი წლის შემდეგ. 800 წლის შობას, პაპმა ლევ III-ემ, ფრანკთა მეფეს, კარლოს დიდს საიმპერატორო გვირგვინი დაადგა. კარლოსი ცდილობდა, ბიზანტიის მმართველის აღიარებაც მოეპოვებინა, თუმცა ამაოდ. ბიზანტიელები ჯერ კიდევ იცავდნენ იმპერიული ერთიანობის პრინციპისადმი ერთგულებას, ამდენად, კარლოს დიდს უზურპატორად განიხილავდნენ, ხოლო პაპის მიერ მის კორონაციას — იმპერიის გახლეჩის აქტად. დასავლეთში წმინდა რომის იმპერიის შექმნამ, ევროპის შეკავშირების ნაცვლად, წარმოშვა კიდევ უფრო დიდი გაუცხოება დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის.

კულტურული ერთიანობა ნარჩუნდებოდა, თუმცა გაცილებით შესუსტებული სახით. აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც განათლებული ხალხი ჯერ კიდევ რჩებოდა კლასიკური ტრადიციის შიგნით, რომელიც ეკლესიამაც გაითავისა, მაგრამ მერე და მერე, მათ დაიწყეს ამ ტრადიციის სულ უფრო განსხვავებულად ინტერპრეტირება. საქმეს ართულებდა ენის პრობლემაც. წავიდა ის დრო, როცა განათლებული ადამიანები ორ ენაზე საუბრობდნენ. 450 წლისათვის ძალიან ცოტას თუ შეეძლო დასავლეთ ევროპაში ბერძნულად კითხვა, ხოლო ბიზანტიაში, 600 წლის შემდეგ იშვიათად ლაპარაკობდნენ ლათინურად, რომაელების ენაზე, თუმცა იმპერია ჯერ კიდევ რომაულად იწოდებოდა. ფოტიოსმა, მე-9 ს-ის დიდმა ბიზანტიელმა სქოლასტიკოსმა ლათინურად კითხვა არ იცოდა, ხოლო ბიზანტიის «რომაელმა» იმპერატორმა, მიქაელ III-ემ 864 წელს ვირგილიუსის ენას «ბარბაროსული და სკვითური კილოც» კი უწოდა. თუ ბერძნები მოისურვებდნენ ლათინ ავტორთა წიგნების წაკითხვას, ხოლო ლათინები — ბერძნებისას, მათ ამის გაკეთება მხოლოდ თარგმანში შეეძლოთ. არ აშფოთებდათ ასეთი კაზუსებიც: მეთერთმეტე საუკუნის დიდ ბერძენ მეცნიერს, მიქაელ პსელოსს იმდენად მწირი ცოდნა ჰქონდა ლათინური ლიტერატურისა, რომ ერთმანეთში ერეოდა ცეზარი და ციცერონი! ამიერიდან აღმოსავლეთი და დასავლეთი კრებდნენ სხვადასხვა წყაროებიდან და კითხულობდნენ სხვადასხვა წიგნებს, შედეგად კი უფრო შორდებოდნენ ერთმანეთს.

ავისმომასწავებელ და მრავალმნიშვნელოვან პრეცედენტად იქცა ის ფაქტი, რომ კულტურული აღორძინება კარლოს დიდის კარზე იმთავითვე აღინიშნებოდა მკვეთრად გამოხატული ანტიბერძნული განწყობებით. მე-4 ს-ის ევროპაში ერთი ქრისტიანული ცივილიზაცია არსებობდა, მე-8 საუკუნის ევროპაში კი — ორი. პირველად სწორედ კარლოს დიდის მმართველობის დროს გახდა აშკარა განხეთქილება ორ ცივილიზაციას

შორის. თავის მხრივ, ბიზანტიელები საკუთარ იდეურ სამყაროში ჩაიკეტნენ და დიდად არ ცდილობდნენ დასავლეთთან რამენაირად დაახლოებას. მე-9 საუკუნიდან და შემდგომ ასწლეულებშიც, ისინი უარს ამბობდნენ, სერიოზულად მიეღოთ დასავლური მოძღვრება, როგორც ის ამას იმსახურებდა. ბიზანტიელებს სძაგდათ ფრანკები, თვლიდნენ მათ მხოლოდ ბარბაროსებად.

ყველა ეს, პოლიტიკური თუ კულტურული ფაქტორი, არ შეიძლებოდა, არ ასახულიყო ეკლესიის ცხოვრებაზე, მათ გაართულეს რელიგიური ერთობის შენარჩუნება. კულტურული და პოლიტიკური გაუცხოება მხოლოდ ხელს უწყობდა საეკლესიო უთანხმოებებს, როგორც ეს კარლოს დიდის მაგალითიდან ჩანს. იმის გამო, რომ ვერ მიიღო პოლიტიკური აღიარება ბიზანტიის იმპერატორისაგან, მან მორალური ზიანი იმით აინაზღაურა, რომ ბიზანტიის ეკლესიას ბრალი დასდო ერესში. კერძოდ, კარლოსის ბრალდება ის იყო, რომ ბიზანტიელები Filioque-ს არ იღებდნენ რწმენის სიმბოლოდ (ამაზე შემდგომ ვისაუბრებთ), და აღარ მიიღო მეშვიდე მსოფლიო კრების გადაწყვეტილებები. მართალია, კარლოსი მათ გაეცნო არასათანადო თარგმანის მეშვეობით, რომელიც არსებითად ამახინჯებდა მათ ჭეშმარიტ შინაარსს, მაგრამ ჩანდა, ის ყველა შემთხვევაში ემხრობოდა ნახევრადხატომბრძოლურ შეხედულებებს.

პოლიტიკურმა განსხვავებებმა, დასავლეთსა და აღმოსავლეთში, გამოიწვია განსხვავება ეკლესიის გარეგნულ ფორმებს შორის, ისე რომ, თანდათანობით ხალხის წარმოდგენები ეკლესიურ წესრიგზე, იქაც და აქაც, ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მოვიდა. იმთავითვე შეიმჩნეოდა ერთგვარი სხვაობა აქცენტების დასმაში. აღმოსავლეთში იყო რამდენიმე ეკლესია, უშუალოდ მოციქულების მიერ დაფუძნებული, არსებობდა მყარი წარმოდგენა ყველა ეპისკოპოსის თანასწორობაზე, ეკლესიის, როგორც საკრებულოს კოლევიალურ ბუნებაზე. აღმოსავლეთი აღიარებდა პაპს ეკლესიის პირველ ეპისკოპოსად — თუმცა, როგორც პირველს თანასწორთა შორის. დასავლეთში კი სამოციქულო წარმომავლობაზე პრეტენზიის მქონე ერთი ტახტი არსებობდა — კერძოდ, რომის. შედეგად, რომი განიხილებოდა როგორც ერთადერთი სამოციქულო კათედრა. დასავლეთი, მართალია, იზიარებდა მსოფლიო კრებათა გადაწყვეტილებებს, თუმცა თავად არ თამაშობდა აქტიურ როლს. ეკლესიაში დასავლეთი ხედავდა არა იმდენად კოლეგიას, რამდენადაც — მონარქიას.

შეხედულებებში იმთავითვე არსებული განსხვავებები ღრმავდებოდა პოლიტიკურ მოვლენათა განვითარებით. როგორც მოსალოდნელი იყო, ბარბაროსულმა თავდასხმებმა და დასავლური იმპერიის შემდგომმა დაცემამ ხელი შეუწყო დასავლური ეკლესიის ავტოკრატიული სტრუქტურის გამყარებას. აღმოსავლეთში არსებობდა ძლიერი საერო მმართველი — იმპერატორი, რომელიც მხარს უჭერდა ცივილიზებულ წესრიგს და კანონს. დასავლეთში კი ბარბაროსების შემოსევის შემდეგ გაჩნდა მრავალი, ერთურთის მიმართ მტრულად განწყობილი მმართველი, რომელთაგან თითოეული მეტნაკლებად უზურპატორს წარმოადგენდა. ასე რომ, უმრავლეს შემთხვევაში პაპი იყო ის ერთადერთი ძალა, რომელსაც

შეეძლო ემოქმედა, როგორც ერთიანობის ცენტრს, როგორც მემკვიდრეობითობისა და სტაბილურობის ელემენტს დასავლეთ ევროპის სულიერ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. გარემოებათა გამო, პაპმა იკისრა როლი, რომლისკენაც აღმოსავლეთის პატრიარქები მოწოდებულნი არ იყვნენ: ის ბრძანებებს აძლევდა არა მხოლოდ ეკლესიის ქვეშევრდომებს, არამედ საერო მმართველებსაც. დასავლეთის ეკლესიამ ცენტრალიზაციის ისეთ დონეს მიაღწია, როგორც არ ენახა ოთხ აღმოსავლელ პატრიარქთაგან არც ერთს (შესაძლოა, ეგვიპტელის გამოკლებით). მაშ ასე, დასავლეთში მონარქიაა, აღმოსავლეთში — კოლეგია.

ეს არ იყო ბარბაროსთა შემოსევის ერთადერთი შედეგი, რომელმაც ეკლესიის ცხოვრებაში თავი იჩინა. ბიზანტიაში იმჟამად ბევრი ინტერესდებოდა ღვთისმეტყველებით. «საერო ღვთისმეტყველი» მართლმადიდებლობაში ყოველთვის მისაღებ ფიგურას წარმოადგენდა: ზოგიერთი, ყველაზე განსწავლული ბიზანტიელი პატრიარქთაგან, მაგალითად ფოტიოსი, საპატრიარქო წოდებაში აყვანამდე ერისკაცი იყო. ხოლო დასავლეთში, ბნელ ხანაში, ეფექტური განათლების მიღება შესაძლებელი იყო მხოლოდ ეკლესიაში და ისიც მხოლოდ ეკლესიის მსახურთათვის. ღვთისმსახურება იქცა მღვდელმსახურთა პრეროგატივად, მაშინ, როცა ერისკაცთა უმრავლესობამ წერა-კითხვაც კი არ იცოდა, რომ აღარაფერი ვთქვათ შესაძლებლობაზე, ჩაწვდომოდნენ საღვთისმეტყველო დისკუსიის სიღრმეებს. მართალია, მართლმადიდებლობა აღიარებდა ეპისკოპოსთა განსაკუთრებულ მოძღვრულ მსახურებას, მაგრამ მას არასოდეს გაუმიჯნავს სასულიერო საეროთაგან ისე მკვეთრად, როგორც ეს დასავლეთში, შუასაუკუნეებში ხდებოდა.

აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დამოკიდებულებას საერთო ენის არქონაც ართულებდა. იმის გამო, რომ მხარეებს იოლად აღარ შეეძლოთ ერთმანეთთან ურთიერთობა და ერთმანეთის თხზულებათა კითხვა, გაუგებრობა იზრდებოდა. საერთო «დისკურსის სივრცე» თანდათანობით იკარგებოდა.

აღმოსავლეთი და დასავლეთი უცხონი ხდებოდნენ ერთურთისათვის და, როგორც ჩანს, ორივე იტანჯებოდა ამის გამო. საღვთისმეტყველო სკოლების მრავალგვარობის ფონზე, ადრინდელ ეკლესიაში არსებობდა რწმენის ერთიანობა. იმთავითვე ბერძნებიც და ლათინებიც თავისებურად უდგებოდნენ ქრისტიანულ საიდუმლოს. შესაძლოა, მეტისმეტად ვამარტივებთ, მაგრამ შეიძლება იმის თქმაც, რომ ლათინური მიდგომა იყო უფრო მეტად პრაქტიკული, ხოლო ბერძნული — უფრო სპეკულატიური: პირველი — რომაული სამართლის იდეათა და ცნებათა გავლენით, მეორე — იქიდან გამომდინარე, რომ ბერძნებს ღვთისმეტყველება ესმოდათ ღვთისმსახურების კონტექსტში და წმინდა ლიტურგიის ჭრილში. რაც შეეხება სამებას, ლათინებისთვის ამოსავალი წერტილი ღმერთის ერთარსება იყო, ხოლო ბერძნებისთვის — მისი სამგვამოვნება. რაც შეეხება ჯვარცმას, ლათინები აქცენტს აკეთებდნენ ქრისტეს მსხვერპლზე, ხოლო ბერძნები — მის ძლევაზე. ლათინები უფრო მეტს საუბრობდნენ მონანიებასა და გამოსყიდვაზე, ბერძნები — განღმერთობაზე, და ასე შემდეგ.

ანტიოქიისა და ალექსანდრიის სკოლების მსგავსად, ეს ორი მიდგომა თავისთავად არ ეწინააღმდეგებოდა ერთმანეთს, არამედ თითოეული ავსებდა მეორეს და თავისი ადგილი ეკავა კათოლიკური ტრადიციის მთლიანობაში. თუმცა ამჯერად, როცა ორივე მხარე ერთურობისთვის უცხო შეიქნა — კულტურულ-პოლიტიკური ერთობის გარეშე, საერთო ენის გარეშე — წარმოიშვა საფრთხე, რომ თითოეული წავიდოდა უკვე თავისი გზით იზოლაციისაკენ, რაც, თავის მხრივ, გულისხმობდა უკიდურესობებში გადავარდნის რისკს, რომ თითოეული დაივიწყებდა მეორე თვალსაზრისის მნიშვნელობას.

ჩვენ ვსაუბრობდით დასავლური და აღმოსავლური სწავლებების მიდგომათა განსხვავებებზე. მაგრამ იყო ორი პუნქტი, სადაც ორივე მხარე უკვე არა თუ აღარ ავსებდა ერთმანეთს, არამედ პირდაპირ კონფლიქტში მოდიოდა: პაპის დაჩემებები და Filioque. მხოლოდ ზემოთ მოყვანილი ფაქტორებიც საკმარისი იქნებოდა ქრისტიანულ სამყაროში სერიოზული დაძაბულობის გამოსაწვევად. მაგრამ ამ ყველაფრის ფონზე, ერთიანობის შენარჩუნება ჯერ კიდევ შესაძლებელი იქნებოდა, რომ არა ეს ორი დამატებითი დაბრკოლება. სწორედ მათ შესახებ უნდა ვისაუბროთ. უთანხმოება მთელი ძალით, მე-9 ს-ის შუახანებამდე არ გამოვლენილა, თუმცა, თავისთავად ეს ორი განსხვავება ადრევე იყო აღმოცენებული.

ჩვენ უკვე ვახსენეთ პაპობა, როცა ვსაუბრობდით პოლიტიკური სიტუაციის განსხვავებულობაზე აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, სადაც ჩვენ ვნახეთ, რომ ბარბაროსულმა შემოსევებმა ხელი შეუწყო დასავლური ეკლესიის ცენტრალიზებული და მონარქიული სტრუქტურის ჩამოყალიბებას. მანამ, სანამ პაპი მხოლოდ დასავლეთში იჩემებდა აბსოლუტურ ძალაუფლებას, ბიზანტია ამას არ აპროტესტებდა. ბიზანტიელებს არაფერი ჰქონდათ დასავლეთის ეკლესიის ცენტრალიზაციის საწინააღმდეგო, თუ პაპი თავად არ ჩაერეოდა აღმოსავლეთის საკითხებში. თუმცა, პაპი ფიქრობდა, რომ მისი უშუალო იურისდიქცია ვრცელდებოდა, როგორც დასავლეთზე, ისე აღმოსავლეთზე და სცადა თუ არა აღმოსავლეთის საპატრიარქოებში საკუთარი პრეტენზიები საქმით გაემყარებინა, შეჯახება გარდაუვალი შეიქნა. ბერძნები აღიარებდნენ პაპის პატივის პირველობას, მაგრამ არა მსოფლიო (იურისდიქციულ) აღმატებულებას, როგორც მიაჩნდა თავად პაპს. პაპი უცდომელობას საკუთარ პრეროგატივად თვლიდა, ბერძნები კი დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ რწმენის საკითხებში უკანასკნელი გადაწყვეტილება უნდა ყოფილიყო არა პაპზე, არამედ ეკლესიის ყველა ეპისკოპოსის მიერ წარმოდგენილ კრებაზე. აქ ჩვენ ვხვდებით ეკლესიის მოწყობის ორ სხვადასხვა კონცეფციას.

პაპობისადმი მართლმადიდებლური დამოკიდებულება კარგად გამოხატა მე-12 ს-ის ავტორმა, ნიკომიდის არქიეპისკოპოსმა ნიკიტამ:

«ძვირფასო ძმებო! ჩვენ არ უარვყოფთ რომის ეკლესიის (მეთაურის) პირველობას ხუთ მოძმე პატრიარქს შორის და ვაღიარებთ მის უფლებას, დაიკავოს საპატიო ადგილი მსოფლიო კრებებზე. მაგრამ იგი თავად გამოეყო ჩვენგან საკუთარი ქმედებებით, როცა ქედმაღლობით მონარქიაზე

განაცხადა პრეტენ ზია, რასაც არ გულისხმობს მისი მსახურება... როგორ შეგვიძლია, მივიღოთ მისი დეკრეტები, რომლებიც მიიღება არა თუ ჩვენი რჩევის გარეშე, არამედ ჩვენს დაუკითხავად? მანამ, სანამ რომის პონტიფიკოსს, საკუთარი დიდების მედიდურ ტახტზე მჯდომს, სურს გვემუქრობდეს და ასე ვთქვათ, ზემოდან გვიგდებდეს ბრძანებებს, სანამ მას სურს განგვსჯიდეს, გვმართავდეს ჩვენ და ჩვენს ეკლესიებს, ამასთან არა რჩევის გზით, არამედ როგორც მას მოესურვება — შეიძლება კი საერთოდ რაიმე ძმობაზე ან თუნდაც ნათესაობაზე ლაპარაკი? ჩვენ ვიქნებოდით მონები და არა შვილები, ხოლო რომის ეკლესია იქნებოდა არა ღვთისწიერი დედა თავისი შვილებისა, არამედ თავისი მონების გულცივი ქალბატონი».<sup>1</sup>

აი, რას გრძნობდა მართლმადიდებელი მორწმუნე მე-12 ს-ში, როცა პრობლემამ მთელი სისავსით იჩინა თავი. უფრო ადრეც: ბერძენთა დამოკიდებულება პაპობის მიმართ იგივე იყო, თუმცა შეტაკებით ჯერ არ დამძიმებულიყო. 850 წლამდე რომი და აღმოსავლეთი ერიდებოდნენ პაპის პრეტენზიების გამო ღია კონფლიქტში შესვლას, მაგრამ შეხედულებებში არსებული განსხვავება არ მცირდებოდა იმით, რომ ის ნაწილობრივ იმალებოდა.

განხეთქილების მეორე მიზეზი იყო Filioque. დავა ეხებოდა ნიკეა-კონსტანტინოპოლის სიმბოლოს იმ ნაწილს, სადაც საუბარი იყო სულიწმინდაზე. თავდაპირველად სიმბოლოს ტექსტი ასეთი იყო: «მრწამს... სული წმიდა, უფალი და ცხოველმყოფელი, რომელი მამისაგან გამოვალს, მამისა თანა და ძისა თანა თაყუანისიციემების, და იდიდების...» აღმოსავლეთში მრწამსი დღემდე ამ თავდაპირველი ფორმულირებით წარმოითქმის. მაგრამ დასავლეთმა შეიტანა დამატებითი სიტყვები: «... და ძისაგან» (ლათინურად Filioque), ამგვარად, ფრაზა გამოიყურება ასე: «რომელი მამისაგან და ძისაგან გამოვალს». არ შეიძლება დარწმუნებით იმის თქმა, სად და ვის მიერ იქნა შეტანილი ეს დამატება, მაგრამ, სავარაუდოდ, ის წარმოიშვა ესპანეთში, როგორც დამცავი ზომა არიანელობის საწინააღმდეგოდ. ყოველ შემთხვევაში, ესპანურმა ეკლესიამ Filioque მრწამსში ტოლედოს მესამე კრებაზე (589 წ.) შეიტანა, თუ უფრო ადრე არა. ესპანეთიდან ეს დამატება გავრცელდა საფრანგეთში, იქიდან კი გერმანიაში, სადაც კარლოს დიდის მიერ იქნა მიღებული და დამტკიცდა ფრანკურტის ნახევრადხატმბრძოლურ კრებაზე (794 წ.). სწორედ კარლოსის სამეფო კარის ავტორებმა აქციეს პირველად Filioque კამათის საგნად, როცა ბრალი დასდეს ბერძნებს ერესში იმის გამო, რომ არ წარმოთქვეს სიმბოლო სარწმუნოებისა მისი თავდაპირველი ფორმით. რომი კი, მისთვის ჩვეული კონსერვატულობით, მე-11 ს-ის დასაწყისამდე ემხრობოდა სიმბოლოს დანამატის გარეშე. 808 წელს პაპი ლეონ III კარლოს დიდს სწერდა, რომ სწავლების თვალსაზრისით, თავად მისაღებად მიიჩნევდა Filioque-ს, მაგრამ თვლიდა, რომ შეცდომა იქნებოდა სიმბოლოს სიტყვიერი ფორმულირების შეცვლა. ლეონმა შეგნებულად მოათავსა წმ.

---

<sup>1</sup> ციტირებულია: S. Runciman, The Eastern Schism, p. 116.

პეტრეს ტაძარში ვერცხლის დაფები მრწამსის ტექსტით Filioque-ს გარეშე. იმ დროს რომი შუამავლად გვევლინება ფრანკებსა და ბიზანტიას შორის.

850-ე წლამდე ბერძნები დიდ ყურადღებას არც აქცევდნენ Filioque-ს, ხოლო როცა მიაქციეს, მათი რეაქცია მკვეთრად კრიტიკული აღმოჩნდა. მართლმადიდებლობისთვის დღემდე მიუღებელია Filioque ორი მიზეზის გამო: პირველ ყოვლისა, მრწამსი მთელი ეკლესიის საკუთრებაა და ყოველგვარი შესწორება შეიძლება შეტანილ იქნას მხოლოდ მსოფლიო კრების მიერ. შეცვალა რა სარწმუნოების სიმბოლო აღმოსავლეთის რჩევის გარეშე (ხომიაკოვის მტკიცებით), დასავლეთი დამნაშავეა ზნეობრივად ძმის მკვლელობაში, ცოდვაში, რომელიც მან ჩაიდინა ეკლესიის ერთიანობის წინააღმდეგ. მეორე მიზეზია ის, რომ მართლმადიდებელთა უმრავლესობა დარწმუნებულია Filioque-ს უმართებულობაში საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით. მართლმადიდებლებს მიაჩნიათ, რომ სული გამოდის მხოლოდ მამისაგან და მტკიცე ბას ძისაგანაც მისი გამომავლობის შესახებ, ერესად თვლიან. თუმცა მართლმადიდებლებს შორის არიან იმ აზრის მომხრეებიც, რომ Filioque არა თუ ერეტიკული არ არის, არამედ მისაღებიცაა, როგორც საღვთისმეტყველო მოსაზრება, მისი მართებული განმარტების შემთხვევაში, მაგრამ ამ ზომიერი შეხედულების მომხრენიც Filioque-ს დამატებას გაუმართლებლად განიხილავენ.

ამ ორი მთავარი საკითხის გარდა — პაპობა და Filioque — იყო ასევე ნაკლებად მნიშვნელოვანი შეუთავსებლობები საეკლესიო ღვთისმსახურებისა და დისციპლინის სფეროში, რასაც შეეძლო დამაბულობა გამოეწვია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. მაგალითად, ბერძნები უშვებდნენ მღვდლის ქორწინებას, ლათინები კი ცელიბატს ემხრობოდნენ, ორივე მხარე მარხვის განსხვავებულ წესს იცავდა. ბერძნები ევქარისტისათვის საფუფრთან ცომს იყენებდნენ, ლათინები — უმარილოსა და უსაფუფროს, ეგრეთწოდებულ ხმიადებს.

850 წლისთვის აღმოსავლეთი და დასავლეთი ჯერ კიდევ სრულად ურთიერთობდნენ ერთმანეთთან და ერთიან ეკლესიას შეადგენდნენ. კულტურულ და პოლიტიკურ განსხვავებებს მზარდი გაუცხოებისკენ მიჰყავდა საქმე, მაგრამ ღია გახლენჯა ჯერ არ იყო. ორივე მხარეს განსხვავებულად ესმოდა პაპის ძალაუფლება და სიმბოლოსაც სხვადასხვაგვარად წარმოთქვამდნენ, მაგრამ ეს პრობლემები ჯერ კიდევ არ გამოსულიყვნენ სააშკარაოზე.

თუმცა 1190 წ. თეოდორ ვალსამონი, ანტიოქიის პატრიარქი და ცნობილი ავტორიტეტი კანონიკური სამართლის სფეროში, საქმეს უკვე სულ სხვაგვარად უყურებდა:

«მრავალი წლის განმავლობაში [არ არის აღნიშნული, რამდენი], დასავლეთის ეკლესია სულიერ ურთიერთობაში აღარ არის დანარჩენ ოთხ პატრიარქთან და უცხო შეიქნა მართლმადიდებლობისათვის... ასე რომ, არც ერთი ლათინი არ უნდა მიიღებოდეს ურთიერთობაში, სანამ ის არ განაცხადებს, რომ თავს შეიკავებს იმ მოძღვრებისა და წესების აღსრულებისაგან, რომელიც მას ჩვენგან ჰყოფს, და სურს იმყოფებოდეს



საეკლესიო კანონების ძალაუფლების ქვეშ, მართლმადიდებლებთან ერთიანობაში».<sup>2</sup>

ვალსამონის თვალში, ურთიერთობა გაწყვეტილი იყო. მოხდა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის საბოლოო გახლეჩა: ისინი უკვე აღარ შეადგენდნენ ერთიან ეკლესიას.

გაუცხოებიდან სქიზმაზე გადასვლისას განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია შემდეგი ოთხი მოვლენა: დავა ფოტიოსსა და პაპ ნიკოლოზ პირველს შორის (ცნობილი, როგორც «ფოტიოსის სქიზმა», რომელსაც აღმოსავლეთში «ნიკოლოზის სქიზმას» ეძახიან), დიპტიქების ინციდენტი 1009 წ., შერიგების მცდელობა 1053-54 წწ., მისი სამწუხარო შედეგებით, და ჯვაროსნული ლაშქრობები.

### გაუცხოებიდან სქიზმისაკენ: 858-1204 წწ.

858 წელს, თეოდორის დროს ხატომბრძოლობის დამარცხებიდან თხუთმეტი წლის შემდეგ, დაინიშნა კონსტანტინეპოლის ახალი პატრიარქი — ფოტიოსი, მართლმადიდებლური ეკლესიისთვის ცნობილი, როგორც ფოტიოს დიდი. მას უწოდებდნენ «ყველაზე გამოჩენილ მოაზროვნეს, ყველაზე ანგარიშგასაწევ პოლიტიკოსს და ყველაზე უნარიან დიპლომატს მათ შორის, ვისაც ოდესმე ეკავა პატრიარქის ტახტი კონსტანტინეპოლში».<sup>3</sup> ტახტზე აღსაყდრებიდან მალევე ფოტიოსსა და პაპ ნიკოლოზ I-ს შორის დავა წარმოიშვა.

წინამორბედი პატრიარქი, წმ. ეგნატე, იმპერატორის მიერ გაძევებული იქნა და წოდებაც ჩამოერთვა. ეგნატეს მომხრეები არ აღიარებდნენ მის გადაყენებას და ფოტიოსს უზურპატორად განიხილავდნენ. ფოტიოსმა პაპს გაუგზავნა ცნობა საკუთარი აღსაყდრების შესახებ, მაგრამ ნიკოლოზმა გადაწყვიტა, მაშინვე არ ეღიარებინა ფოტიოსი, არამედ დაეცადა კონფლიქტის შემდგომი განვითარებისთვის ახალ პატრიარქსა და ეგნატეს მხარეს შორის. 861 წელს მან გაგზავნა თავისი ლეგატები კონსტანტინეპოლში.

ფოტიოსს დიდად არ სურდა პაპთან დავაში შესვლა. მან დიდი პატივით მიიღო ლეგატები და შესთავაზა მათ კონსტანტინეპოლის კრების მოთავეობა, რომელსაც მისი და ეგნატეს საქმეზე უნდა ემსჯელა. ლეგატებმა მიიღეს შეთავაზება და კრების დანარჩენ წევრებთან ერთად ფოტიოსი კანონიერ პატრიარქად აღიარეს. მაგრამ, როცა ისინი რომში დაბრუნდნენ, ნიკოლოზმა განაცხადა, რომ მათ გადააჭარბეს საკუთარ უფლებამოსილებებს, და მათი გადაწყვეტილება გააუქმა. შემდეგ მან თავად გადაწყვიტა საქმის რომში განხილვა და კრებამ, რომელიც 863 წელს ჩატარდა და რომელსაც თვითონ ხელმძღვანელობდა, პატრიარქად ეგნატე აღიარა, ხოლო ფოტიოსი წმინდა წოდების გარეშე გამოაცხადა. ბიზანტიელებს არ მიუქცევიათ ყურადღება ამ გადაწყვეტილებისთვის და

<sup>2</sup> ციტირებულია: S. Runciman, *The Eastern Schism*, p. 139.

<sup>3</sup> G. Ostrogorsky. *History of The Byzantine State*, p. 199.

არც პაპის ეპისტოლეებს პასუხობდნენ. ასე გაჩნდა აშკარა ბზარი რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის.

ნათელია, რომ კონფლიქტი დაკავშირებული იყო პაპის პრეტენზიებთან. ნიკოლოზი იყო ცნობილი რეფორმატორი. მას საკმაოდ ამბიციური წარმოდგენები ჰქონდა რომის ტახტის პრეროგატივაზე და ბევრიც გააკეთა პაპის აბსოლუტური ძალაუფლების განსამტკიცებლად დასავლეთის ყველა ეპისკოპოსზე. მაგრამ ის თვლიდა, რომ მისი ხელისუფლება ასევე ვრცელდებოდა აღმოსავლეთზეც: 865 წლის ეპისტოლეში ის აცხადებდა, რომ ხელთ უპყრია ხელისუფლება «მთელს დედამიწაზე, მამასადამე ყოველ ეკლესიაზე». სწორედ ამაზე თანხმობისთვის არ იყვნენ მზად ბიზანტიელები. ეგნატეს და ფოტიოსს შორის არსებულ უთანხმოებაში ნიკოლოზმა მშვენიერი შანსი დაინახა, გაემყარებინა საკუთარი პრეტენზიები მსოფლიო იურისდიქციის ფარგლებში: მას უნდა ეიძულებინა ორივე მხარე, დამორჩილებოდნენ მედიატორის გადაწყვეტილებას. ამავდროულად, მას ესმოდა, რომ ფოტიოსი ნებაყოფლობით დათანხმდა, საქმე სწორედ პაპის ლეგატებს გამოეძიათ და ამიტომ, ეს არ შეიძლებოდა აღქმულიყო, პაპის აღმატებულობის აღიარებად. აი, რატომ გააუქმა (სხვა მიზეზებთან ერთად) ნიკოლოზმა ლეგატების გადაწყვეტილება. თავის მხრივ, არც ბიზანტიელები იყვნენ პაპთან აპელაციის წინააღმდეგნი, მაგრამ გარკვეული პირობებით, რომელნიც დათქმული იყო სარდიკიის კრების მესამე კანონით (343). მოცემული კანონი ამბობდა, რომ განკითხულ ეპისკოპოსს შეეძლო საქმის რომში გასაჩივრება, ხოლო პაპი უფლებამოსილი იყო, საქმის ვითარებიდან გამომდინარე, გამოეტანა გადაწყვეტილება მისი ხელახალი განხილვის შესახებ. ოღონდ, ეს განხილვა უნდა წარმართულიყო არა თავად პაპის მიერ რომში, არამედ განკითხული ეპისკოპოსის ეპარქიის მოსაზღვრე ეპარქიათა ეპისკოპოსების მიერ. ბიზანტიელებმა დაინახეს, რომ ლეგატების დადგენილების გაუქმებით და მისი რომში გადახედვის მოთხოვნით, პაპი შორს გასცდა ამ კანონის ჩარჩოებს. მსგავსი მოქცევა მათ ჩათვალეს უსაფუძვლოდ და არაკანონიკურ ჩარევად მეორე საპატრიარქოს შიდა საქმეებში.

შემდეგ უკვე დავა მიდიოდა არა მხოლოდ პაპის დაჩემებებზე, არამედ Filioque-ს გამოც. ბიზანტიამაც და დასავლეთმაც (უმთავრესად გერმანიამ), დიდ მისიონერულ წარმატებას მიაღწიეს სლავებში. მისიონერული ექსპანსიის ორი ტალღა (დასავლეთიდან და აღმოსავლეთიდან) ერთმანეთს შეეყარა. როცა ბერძნებმა და გერმანელებმა დაინახეს, რომ მოქმედებდნენ ერთ ქვეყანაში, კონფლიქტი თითქმის გარდაუვალი შეიქნა: თითოეული მისია ხომ სრულიად განსხვავებულ საფუძვლებს ეყრდნობოდა. შეჯახებისას ბუნებრივად ამოტივტივდა საკითხი Filioque-ს შესახებ, რომელიც გერმანელებთან უკვე პრაქტიკაში იყო მიღებული. დაპირისპირების მთავარ ასპარეზად ბულგარეთი იქცა — ქვეყანა, რომლის საკუთარი გავლენის სფეროდ ქცევას რომი და კონსტანტინეპოლი თანაბრად ცდილობდნენ. ხაკანი ბორისი თავაპირველად გერმანელებისაგან აპირებდა ნათლობის მიღებას, მაგრამ ბიზანტიის შეჭრის შიშით შეცვალა პოლიტიკა და დაახლოებით 865 წელს ნათლობა ბიზანტიური

სამღვდელოებისაგან მიიღო. თუმცა, ბორისს სურდა ბულგარეთის ეკლესია დამოუკიდებელი ეხილა და, როცა კონსტანტინეპოლმა უარი უთხრა ავტონომიაზე, მან უკეთესი შედეგის იმედით დასავლეთს მიმართა. მიიღეს რა მოქმედების თავისუფლება, ლათინმა მისიონერებმა მალევე წამოიწყეს შეტევა ბერძნებზე, იმ მომენტებზე გამახვილებით, სადაც მათი პრაქტიკა ბერძნებისას შორდებოდა: სამღვდელო პირთა ქორწინება, მარხვის წესები, და პირველ ყოვლისა, Filioque. თვით რომში Filioque ჯერ არ გამოიყენებოდა, მაგრამ ნიკოლოზმა სრული მხარდაჭერა გამოუცხადა გერმანელებს, რომლებიც ბულგარეთში მისი შემოღებისთვის იღვწოდნენ. პაპობა, რომელიც 808 წელს ფრანკებსა და ბერძნებს შუამდგომლობდა, უკვე აღარ ინარჩუნებდა ნეიტრალიტეტს.

ბუნებრივია, ფოტიოსი მეტად შეშფოთებული იყო ბალკანეთზე გერმანელთა გავლენის ზრდით, მაგრამ უფრო მეტად ლათინების მიერ Filioque-ს შესახებ გამართული დავა აღელვებდა. 867 წ. ფოტიოსი აქტიურ ქმედებებზე გადავიდა. მან დანარჩენ აღმოსავლელ პატრიარქებს ეპისტოლე გაუგზავნა, სადაც უკუაგდო Filioque და ერესში დასდო ბრალი ყველას, ვინც მას იყენებდა. ფოტიოსს ხშირად აკრიტიკებდნენ ამ ეპისტოლის გამო, რომისა და კათოლიციზმის ცნობილი ისტორიკოსი, ფრენსის დვორნიკი, რომელიც მთლიანობაში დიდი პატივისცემით ეპყრობა ფოტიოსს, მოცემულ შემთხვევაში, მის საქციელს «უსარგებლო თავდასხმას» უწოდებს და აცხადებს, რომ «ეს იყო გაუაზრებელი, ნაჩქარევი და ფატალურ შედეგებთან დაკავშირებული, მცდარი მოქმედება».<sup>4</sup> მაგრამ, თუ ფოტიოსს მართლაც მიაჩნდა Filioque ერეტიკულად, შეეძლო კი მას, სხვაგვარად ემოქმედა? ასევე, უნდა შეგახსენოთ, რომ პირველად ფოტიოსს არ გაუხდია Filioque უთანხმოების საგნად, არამედ — კარლოს დიდმა და მისმა ღვთისმეტყველებმა სამოცდაათი წლით ადრე. ასე რომ, პირველი თავდამსხმელი მხარე იყო დასავლეთი და არა აღმოსავლეთი. ეპისტოლის გაგზავნისთანავე ფოტიოსმა კონსტანტინეპოლში კრება მოიწვია, რომელმაც მიიღო გადაწყვეტილება პაპ ნიკოლოზის განკვეთის შესახებ, გამოაცხადა რა იგი «ერეტიკოსად და ღვთის ვენახის გამჩანაგებლად».

ამ კრიტიკულ მომენტში სიტუაცია მოულოდნელად შეიცვალა. იმავე წელს (867) ფოტიოსი გადაყენებულ იქნა იმპერატორის მიერ. ეგნატე კვლავ ავიდა პატრიარქის ტახტზე და რომთან ურთიერთობები აღდგა. 869-870 წწ. კონსტანტინეპოლში განმეორებითი კრება შედგა, «ანტიფოტიოსური კრების» სახელით ცნობილი. ამ კრებაზე ყოფილი პატრიარქი განკითხულ იქნა და ანათემას გადაეცა, ხოლო 867 წლის კრების გადაწყვეტილებები გადაიხედა. ამ კრების გახსნას, რომელსაც მოგვიანებით დასავლეთში მერვე მსოფლიო კრებას უწოდებდნენ, ესწრებოდა მხოლოდ 12 ეპისკოპოსი, მაშინ, როცა მომდევნო ყრილობებზე მონაწილეთა რაოდენობა 103 კაცს აღწევდა.

მაგრამ ცვლილებები ამით არ დასრულებულა. 869-870 წწ-ის კრებამ იმპერატორს მოთხოვა, გადაეწვიტა საკითხი ბულგარეთის ეკლესიის სტატუსის შესახებ. როგორც მოსალოდნელი იყო, გადაწყდა, ის

<sup>4</sup> F. Dvornik. The Photian Schism, p. 433

კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებოდა. ბორისი დაეთანხმა ამ გადაწყვეტილებას, ესმოდა რა, რომ რომი მას კიდევ უფრო ნაკლებ დამოუკიდებლობას მიანიჭებდა, ვიდრე ბიზანტია. ასე რომ, 870 წელს გერმანელი მისიონერები გაყარეს და Filioque აღარ ისმოდა ბულგარეთის საზღვრებში. მაგრამ არც აქ მთავრდება ყველაფერი. კონსტანტინეპოლში ეგნატე და ფოტიოსი ბოლოს და ბოლოს შერიგდნენ, და 877 წ., ეგნატეს სიკვდილის შემდეგ, ფოტიოსმა კვლავ დაიკავა პატრიარქის ტახტი. 879 წელს კიდევ ერთი კრება შედგა კონსტანტინეპოლში, რომელშიც 383 ეპისკოპოსი მონაწილეობდა (საოცარი კონტრასტი ათიოდე წლის წინ ჩატარებული ანტიფოტიოსური კრების მცირერიცხოვნებასთან!). კრებამ ანათემას გადასცა 869 წლის კრება და ყველა ბრალდება მოუხსნა ფოტიოსს. რომი კრების ყველა გადაწყვეტილებას დაეთანხმა და პროტესტიც არ გამოუთქვამს. ამგვარად, ფოტიოსმა გამარჯვებას მიაღწია, მიიღო რა რომის აღიარება და გახდა ბულგარეთის ეკლესიის მეთავე. ბოლო დრომდე არსებობდა წარმოდგენა, თითქოს ადგილი ჰქონდა მეორე «ფოტიოსის სქიზმას», მაგრამ დოქტორმა დვორნიკმა ამომწურავად დაასაბუთა, რომ მეორე სქიზმა მითია; ფოტიოსის პატრიარქობის გვიანდელ პერიოდში (877-886) ურთიერთობა კონსტანტინეპოლსა და პაპობას შორის აღარ გაწყვეტილა. იოანე VIII, რომელიც იმ დროისათვის პაპობდა, არ გვევლინება ფრანკების მეგობრად და არც Filioque-ს საკითხზე აკეთებდა აქცენტს, ასევე არ ჰქონია მცდელობები პაპის პრეტენზიების აღმოსავლეთში განმტკიცებისა. შესაძლოა, მას ესმოდა, თუ რა ზიანი მიაყენა ქრისტიანული სამყაროს ერთიანობას ნიკოლოზის პოლიტიკამ.

ამგვარად, გარეგნულად განხეთქილება დამლეულ იქნა. თუმცა, ნიკოლოზისა და ფოტიოსის კონფლიქტისას გამოვლენილი ორი მთავარი შეუთავსებლობის გადაწყვეტა მაინც ვერ მოხერხდა. ბზარი დროებით ამოავსეს — ეს იყო და ეს.

ფოტიოსის მიმართ, რომელსაც აღმოსავლეთი უცვლელად მიაგებდა პატივს, როგორც წმინდანს, ეკლესიის მეთაურსა და ღვთისმეტყველს, დასავლეთში გაცილებით ცივი დამოკიდებულება ჰქონდათ: მას ბრალეულად მიიჩნევდნენ სქიზმისთვის და სხვა შეცოდებებში. დღეს ფოტიოსის კეთილმა თვისებებმა უფრო ფართო აღიარება ჰპოვა. «თუ მე სწორად ვასკვნი, — წერს დოქტორი დვორნიკი თავისი მონუმენტური გამოკვლევის დასასრულს, — ფოტიოსი ჩვენ უნდა ვაღიაროთ ეკლესიის დიდ მოღვაწედ, მეცნიერ-ჰუმანისტად და ჭეშმარიტ ქრისტიანად, რომელსაც ჰყოფნიდა სულგრძელება, მიეტევებინა თავისი მტრებისთვის და პირველი ნაბიჯი გადაედგა შერიგებისაკენ».<sup>5</sup>

მე-11 საუკუნის დასაწყისში ახალი დავა წარმოიშვა Filioque-ს თაობაზე. დასავლეთის ეკლესიამ საბოლოოდ მიიღო ეს ჩანართი: 1014 წ. იმპერატორ ჰენრიხ მეორის კორონაციაზე რომში, სიმბოლო უკვე ამ დანამატით წარმოითქვა. ხუთი წლით ადრე, 1009 წ., ხელახლა არჩეულმა პაპმა, სერგი

<sup>5</sup> F. Dvornik. The Photian Schism, p. 432

IV-მ კონსტანტინეპოლში გაგზავნა ეპისტოლე, რომელიც დიდი ალბათობით (თუმცა, არა დანამდვილებით) შეიცავდა Filioque-ს. ასე იყო თუ ისე, კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა (ასევე სერგიმ) პაპის სახელი არ შეიტანა დიპტიქში: ასე იწოდებოდა სიები, რომლებიც ყველა პატრიარქს ჰქონდა და მოიცავდა დანარჩენ პატრიარქთა სახელებს, როგორც ცოცხალთა, ასევე განსვენებულთა, რომელთაც თითოეული პატრიარქი მართლმადიდებლებად მიიჩნევდა. დიპტიქები წარმოადგენდა ეკლესიის ერთიანობის ხილულ ნიშანს და ვინმეს სახელის შეგნებული გამოტოვება უდრიდა განცხადებას მასთან ურთიერთობის შეწყვეტის შესახებ. 1009 წ-ის შემდეგ რომის პაპის სახელი აღარ გამოჩენილა კონსტანტინეპოლის დიპტიქებში. ამგვარად, ტექნიკური თვალსაზრისით, კონსტანტინეპოლი და რომი სწორედ ამ მომენტიდან არიან ერთმანეთთან ურთიერთობის გარეშე. თუმცა არ იქნებოდა მართებული ამ ტექნიკური მომენტის გაზვიადება. დიპტიქები ხშირად იყო არასრული, და ვერ გამოგვადგება საეკლესიო ურთიერთობების შეფასების ურყევ კრიტერიუმად. კონსტანტინეპოლის დიპტიქებში 1009 წლამდეც ხშირად გამორჩენიან პაპთა სახელები იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ამ უკანასკნელთ აღსაყდრებისას ავიწყდებოდათ, ეცნობებინათ ამის შესახებ აღმოსავლეთისათვის. პაპის სახელის ამოღებას 1009 წ. არ გამოუწვევია კომენტარები რომში, თავად კონსტანტინეპოლშიც მალევე დაივიწყეს, როდის და რატომ იქნა გამოტოვებული პაპის სახელი დიპტიქებში.

მე-11 ს-ის შუახანებში ახალმა ფაქტორებმა კიდევ უფრო დაძაბა ურთიერთობები პაპობასა და აღმოსავლეთის საპატრიარქოებს შორის. წინა ასწლეული უკიდურესი არასტაბილურობისა და არეულობის ხანას წარმოადგენდა რომისთვის. როგორც სამართლიანად შენიშნავს კარდინალი ბარონიუსი, ეს პაპობისთვის იყო რკინისა და ტყვიის საუკუნე. მაგრამ გერმანიის გავლენის ქვეშ რომმა შეძლო საკუთარი თავის რეფორმირება, ხოლო ისეთი ხალხის მმართველობის პირობებში, როგორც იყო ჰილდებრანდი (პაპი გრიგოლ VII), მან დასავლეთში ისეთ ძლიერებას მიაღწია, როგორც მანამდე არ ჰქონია.

ბუნებრივია, რეფორმირებულმა პაპობამ კვლავ წამოაყენა ოდესღაც ნიკოლოზის მიერ დაჩემებული პრეტენზიები მსოფლიო იურისდიქციაზე. თავის მხრივ, სუსტ და დეზორგანიზებულ პაპობასთან ურთიერთობებს მიჩვეულ ბიზანტიელებს

მალზე გაუჭირდათ ახალ სიტუაციასთან შეგუება. ვითარებას ამძიმებდა პოლიტიკური ფაქტორებიც — ნორმანთა სამხედრო აგრესია ბიზანტიური იტალიის წინააღმდეგ, ასევე XI და XII სს-ში იტალიური საპორტო ქალაქების სავაჭრო ექსპანსია აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში.

1054 წ. მძაფრი კონფლიქტი გაჩაღდა. ბიზანტიურ იტალიაში მცხოვრებ ბერძნებს ნორმანები აიძულებდნენ, მიეღოთ ლათინური წეს-ჩვეულებები; პასუხად, მიქაელ კერულარიოსმა მოითხოვა, ლათინურ ეკლესიებს კონსტანტინეპოლში მიეღოთ ბერძნული ადათი, ხოლო, როცა უარი მიიღო, მათი დახურვა ბრძანა (1052 წ.). შესაძლოა, ეს იყო მეტისმეტად მკვეთრი ნაბიჯი, მაგრამ, როგორც პატრიარქი, მიქაელი უფლებამოსილი იყო, ასე

მოქცეულიყო. ერთი მხრივ, მიქაელი და მისი მომხრეები ეწინააღმდეგებოდნენ ევქარისტიაში ხმიადების, ანუ უმარილო ჰურის გამოყენების ლათინურ პრაქტიკას (მე-9 ს-ის დავაში ეს საკითხი არ წამოჭრილა). მიუხედავად ამისა, 1053 წ. კერულარიოსმა უფრო მშვიდობისმოყვარე პოზიცია დაიკავა და პაპ ლეონ IX-ს წერილი მისწერა დიპტიქებში პაპის სახელის აღდგენის წინადადებით. ამ წინადადების პასუხად და სადავო საკითხების გასარკვევად ლეონმა 1054 წ. კონსტანტინეპოლში სამი ლეგატი წარგზავნა, სილვა-კანდიდის ეპისკოპოსის, ჰუმბერტის მეთაურობით. ჰუმბერტის შერჩევამ არ გაამართლა, რამდენადაც, ისიც და კერულარიოსიც ჯიუტები იყვნენ და ადვილად არაფერს დათმობდნენ, მათი პირდაპირი დაპირისპირება ხელს არ შეუწყობდა ქრისტიანთა შორის კეთილი ნების განმტკიცებას. კერულარიოსთან მიღებაზე ლეგატებმა არ დატოვეს სასარგებლო შთაბეჭდილება. პაპის წერილის გადაცემის შემდეგ ისინი ტრადიციული მისაღმების გარეშე გაბრუნდნენ; წერილი, მართალია პაპის მიერ იყო ხელმოწერილი, სინამდვილეში თავად ჰუმბერტის კალამს ეკუთვნოდა და აშკარად არამეგობრული ტონით იყო გადმოცემული. ამის შემდეგ, პატრიარქმა უარი თქვა ლეგატებთან მოლაპარაკებების გაგრძელებაზე. საბოლოოდ, ჰუმბერტმა დაკარგა მოთმინება და დააგდო განდგომის ბულა წმ. სოფიის ტაძრის საკურთხეველზე. სხვა უსაფუძვლო ბრალდებებთან ერთად, ის შეიცავდა ბრალდებას სარწმუნოების სიმბოლოში Filioque-ს გამოტოვების შესახებ! ჰუმბერტმა სწრაფადვე დატოვა კონსტანტინეპოლი, ისე რომ არ აუხსნია საკუთარი საქციელი, ხოლო იტალიაში ჩასულმა, მთელი ამბავი რომის დიდ გამარჯვებად წარმოადგინა. კერულარიოსმა და სინოდმა ამას ჰუმბერტის განკვეთით უპასუხეს (მაგრამ, არა რომის ეკლესიის, როგორც ასეთის). ასე, რომ შერიგების მცდელობამ მხოლოდ გააუარესა სიტუაცია.

მაგრამ დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის მეგობრული დამოკიდებულება 1054 წლის შემდეგაც ნარჩუნდებოდა. არც ერთ მხარეს ჯერ არ გაეცნობიერებინა ეს უფსკრული და ხალხს ორივეგან იმედი ჰქონდა, რომ გაუგებრობა შეიძლებოდა მოგვარებულიყო დიდი სიმწელების გარეშე. რომისა და კონსტანტინეპოლის დავა მნიშვნელოვანწილად უბრალო ქრისტიანების ყურადღების მიღმა მიმდინარეობდა. მომხდარის გაცნობიერება მოხდა მხოლოდ ჯვაროსნული ლაშქრობების დაწყების შემდეგ: მათ მოიყოლეს სიძულვილისა და ბოროტების სული და განხეთქილება საბოლოოდ დაასრულეს.

სამხედრო თვალსაზრისით, ჯვაროსნული ლაშქრობები ბრწყინვალედ დაიწყო. ანტიოქია თურქებს 1098 წ. წაართვეს, იერუსალიმი — 1099 წ. ეს უთუოდ დიდი წარმატება იყო, თუმცა დიდი სისხლის ფასად მოპოვებული.<sup>6</sup> იერუსალიმშიც და ანტიოქიაშიც ჯვაროსნებმა ლათინი პატრიარქები დასვეს. იერუსალიმში ეს გონივრული იყო, რამდენადაც ტახტი დროებით თავისუფალი იყო და თუმცა, იყვნენ წლების

<sup>6</sup> A. C. Krey. The First Crusade [Princeton 1921], p. 26

განმავლობაში ერთმანეთის მონაცვლე იერუსალიმის ბერძენი პატრიარქები, რომლებიც დევნილობაში ცხოვრობდნენ კვიპროსის კუნძულზე, თავად პალესტინელმა მოსახლეობამ (როგორც ბერძნებმა, ისე ლათინებმა) თავის მეთაურად ლათინი პატრიარქი აღიარა. რუსი ილუმენი, დანიელ ჩერნიგოვსკი, რომელიც მომლოცველობას ეწეოდა იერუსალიმში 1106-1107 წწ., წმინდა ადგილებში ბერძნებისა და ლათინების ერთობლივ ლოცვას შეესწრო. მართალია, ის კმაყოფილებით აღნიშნავს, რომ აღდგომის წმინდა ცეცხლის გარდამოსვლისას ბერძნული ჩირაღდნები სასწაულებრივად აინთო, ლათინებს კი მოუწიათ, თავიანთი ჩირაღდნები ბერძნებისგან გადაენთოთ. რაც შეეხება ანტიოქიას, იქ უკვე იყო მოქმედი პატრიარქი. მართალია, ის მალევე წავიდა კონსტანტინეპოლს, თუმცა მოსახლეობას არ სურდა ჯვაროსნებისაგან ლათინი პატრიარქის მიღება, რომელიც ძველის ადგილზე იქნა დასმული. ანუ, 1100 წლიდან, ფაქტიურად, ანტიოქიაში ადგილი ჰქონდა ლოკალურ სქიზმას. 1187 წლის შემდეგ იერუსალიმი სალადინმა დაიკავა, წმინდა მიწაზე ვითარება კიდევ უფრო გაუარესდა. პალესტინაში მყოფმა მეტოქეებმა ქრისტიანული მოსახლეობა გაინაწილეს: ლათინმა პატრიარქმა აკრში, ბერძენმა — იერუსალიმში. ამ ლოკალურ სქიზმას, იერუსალიმსა და ანტიოქიაში, ჰქონდა მეტად სამწუხარო გაგრძელება. რომი შორს იყო; და თუ რომი და კონსტანტინეპოლი დაობდნენ, რა პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა ამას ქრისტიანთა ძირითადი მასისათვის სირიასა და პალესტინაში? მაგრამ როცა ორი მეტოქე ეპისკოპოსი ერთ ტახტს ეცილებოდა ერთმანეთს, ხოლო ორი დაპირისპირებული თემი ერთ ქალაქში ცხოვრობდა, განხეთქილება ყოველდღიურ რეალობად იქცა, რომელშიც უშუალოდ ერთგვობდნენ რიგითი მორწმუნეებიც. ეკლესიის ლიდერებმა კი არა, ჯვაროსნულმა ლაშქრობებმა ჩაითრია განხეთქილებაში მთელი თემები, სწორედ ჯვაროსნულმა ლაშქრობებმა დაიყვანეს სქიზმა ლოკალურ დონემდე.

მაგრამ საბედისწერო მოვლენა მოხდა 1204 წელს, როდესაც მეოთხე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს ჯვაროსნებმა კონსტანტინეპოლი დაიკავეს. თავდაპირველად ჯვაროსნები ეგვიპტისაკენ მიემართებოდნენ, მაგრამ ალექსანდრემ, გადაგდებული იმპერატორის — ისააკ ანგელოზის ვაჟმა, დაიყოლია ისინი, კონსტანტინეპოლისაკენ შემობრუნებულიყვნენ, რათა ის და მამამისი ტახტზე აღედგინათ. ბიზანტიის პოლიტიკაში დასავლეთის ჩარევა წარუმატებელი აღმოჩნდა; საბოლოოდ ჯვაროსნებმა, გაბეზრებულებმა ბერძენთა «ორგულობით», დაკარგეს მოთმინება და ქალაქი გაძარცვეს. აღმოსავლეთქრისტიანულ სამყაროს დღემდე ახსოვს ძარცვის სამი საშინელი დღე. «სარაცინებიც კი მოწყალენი და ლმობიერნი არიან ამ ხალხთან შედარებით, რომლებიც საკუთარ მხრებზე ქრისტეს ჯვარს ატარებენ», — წერს ნიკიტოს ხონიატოსი. სერ სტივენ რანსიმენის (Runciman) თქმით კი, «ჯვაროსნებმა მოიტანეს არა მშვიდობა, არამედ ხმალი, ხოლო ამ ხმალს უნდა გაეხლიჩა ქრისტიანული სამყარო».<sup>7</sup> ძველ, დოქტრინალურ უთანხმოებებს დაერთო ძლიერი ნაციონალური ზიზღი,

---

<sup>7</sup> The Eastern Schism, p. 101.

შეურაცხყოფის გრძნობა და აღშფოთება დასავლური აგრესიითა და მკრეხელობით.

მართლმადიდებლობაც და რომიც თავს თანაბრად მიიჩნევდნენ მართლებად სწავლების სადავო საკითხებში, ერთმანეთს კი ამტყუნებდნენ, ამიტომ სქიზმის შემდეგ რომმაც და მართლმადიდებლურმა ეკლესიამაც თანაბრად დაიჩემეს ჭეშმარიტი ეკლესიის წოდება. მაგრამ, თუნდაც დარწმუნებულნი იყვნენ საკუთარ სიმართლეში, მათ მართებთ სინანულითა და მწუხარებით უკან მოხედვა. ორივე მხარემ უნდა აღიაროს, რომ შეეძლოთ და ვალდებულნიც იყვნენ, მეტი გაეკეთებინათ სქიზმის თავიდან ასაცილებლად. ორივე მხარე კაცობრივ დონეზე, დამნაშავეა დაშვებულ შეცდომებში. მართლმადიდებლებმა უნდა განიკიცხონ თავი მედიდურობისა და ქედმაღლობისთვის, რითაც ისინი ბიზანტიურ ეპოქაში უყურებდნენ დასავლელ ქრისტიანებს. მათ უნდა განიკიცხონ თავი ისეთი ინციდენტებისათვის, როგორც იყო 1182 წლის ბუნტი, როცა კონსტანტინეპოლში მცხოვრები ლათინები გათელილი იქნენ ბიზანტიური ბრბოს მიერ (თუმცა, ბიზანტიური მხარის არც ერთი ბოროტმოქმედება არ შეიძლება შევადაროთ 1204 წლის მარცვას). და ორივე მხარემ, მთელი თავიანთი პრეტენზიებით ჭეშმარიტ ეკლესიად იწოდებოდნენ, უნდა აღიარონ, რომ გაყოფამ, ადამიანურ დონეზე, ყველაზე სამწუხარო ფორმით აზარალა ორივე. ბერძნულ აღმოსავლეთსა და ლათინურ დასავლეთს სჭირდებოდათ და კვლავაც სჭირდებათ ერთმანეთი. დიდი სქიზმა ორივე მხარისათვის ტრაგედიად იქცა.

### **შერიგების ორი მცდელობა. ისიქასტის დავა?**

1204წ. ჯვაროსნებმა კონსტანტინეპოლში დააფუძნეს უღლეური, ლათინური სამეფო. მან არსებობა შეწყვიტა 1261 წელს, როცა ბერძნებმა უკან დაიბრუნეს თავიანთი ქალაქი. ბიზანტიამ კიდევ ორასი წელი იარსება, რაც მისთვის უდიდესი კულტურული, მხატვრული და რელიგიური აღორძინების ხანად იქცა. მაგრამ პოლიტიკური და ეკონომიკური თვალსაზრისით ბიზანტია არ იყო საიმედო სახელმწიფო, ის სულ უფრო დაუცველი ხდებოდა აღმოსავლეთიდან მომხდური თურქული ურდოების წინაშე.

განხორციელებული იქნა ორი სერიოზული მცდელობა, ჩამოყალიბებულიყო უნია ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის: პირველი — მე-13 საუკუნეში, ხოლო მეორე — მე-15 ს-ში. პირველი მცდელობის ინიციატორად გვევლინება იმპერატორი მიქაელ VIII (1259-1283) — სწორედ ის, რომელმაც კონსტანტინეპოლი დაიბრუნა. მართალია, მიქაელს გულწრფელად სურდა ქრისტიანობის გაერთიანება რელიგიურ საფუძველზე, მაგრამ ის ხელმძღვანელობდა ასევე პოლიტიკური მოსაზრებებით: სიცილიის სუვერენის, კარლ ანჟუელის მხრიდან არსებული მუქარის პირობებში მას აუცილებლად სჭირდებოდა პაპის მხარდაჭერა, მსგავსი მხარდაჭერის უზრუნველყოფა კი ყველაზე უკეთესად



უნიას შეეძლო. კრება, რომელიც ეკლესიის გაერთიანებას ეძღვნებოდა, შეიკრიბა ლიონში 1274 წ. დამსწრე მართლმადიდებელი დელეგატები თანახმა იყვნენ, ელიარებინათ პაპის პრეტენზიებიც და Filioque-ც შეეტანათ სარწმუნოების სიმბოლოში. მაგრამ უნია ქალაქდზე დარჩა, ვინაიდან სამღვდელთა და საეროთა დიდმა უმრავლესობამ, როგორც ბიზანტიაში, ისე ბულგარეთში, ასევე სხვა მართლმადიდებელ ქვეყნებში, უკუაგდო იგი. საერთო რეაქცია ლიონის კრებაზე, გამოხატულია სიტყვებში, რომელსაც იმპერატორის დას მიაწერენ: «უმჯობესია, ჩემი ძმის იმპერია დაემხოს, ვიდრე მართლმადიდებლური სარწმუნოება». ლიონის უნია ფორმალურად უარყოფილ იქნა მიქაელის მემკვიდრის მიერ, ხოლო თვით მიქაელს, როგორც «განდგომილს», ჩამოერთვა უფლება, დაკრძალულიყო ქრისტიანული წესით.

ამ დროს დასავლეთი და აღმოსავლეთი სულ უფრო შორდებოდნენ ერთმანეთს ღვთისმეტყველებაშიც და ქრისტიანული ცხოვრების გაგებაშიც. ბიზანტია აგრძელებდა ცხოვრებას პატრისტიკის ატმოსფეროში, ინარჩუნებდა მეოთხე საუკუნის მამათა იდეებსა და ენას. ხოლო დასავლეთში იგივე ტრადიცია შეცვალა სქოლასტიკამ — ღვთისმეტყველურ-ფილოსოფიურმა სინთეზმა, შემუშავებულმა მე-12-13 სს-ში. დასავლელი ღვთისმეტყველები, ახლა უკვე, იყენებდნენ ახალ შემეცნებით კატეგორიებს, ახალ საღვთისმეტყველო მეთოდს და ახალ ტერმინოლოგიას, რომელსაც აღმოსავლეთი ვერ იგებდა. ორივე მხარე სულ უფრო კარგავდა საერთო «სადისკუსიო სივრცეს».

ბიზანტიამ თავისი წვლილი შეიტანა ამ პროცესში: აქაც მიმდინარეობდა ღვთისმეტყველების განვითარება, რომელშიც დასავლეთი არ მონაწილეობდა; თუმცა, ის არ იყო ისეთი რადიკალური, როგორც სქოლასტიკური რევოლუცია. უმთავრესად ის დაკავშირებული იყო ისიქასტურ დავასთან, რომელიც ბიზანტიაში მე-14 ს-ის შუა ხანებში წარმოიშვა. ამ დავის ცენტრში იდგა მოძღვრება ღმერთის ბუნებისა და ლოცვის წესთა შესახებ, რომლებიც მიღებული იყო მართლმადიდებლურ ეკლესიაში.

ისიქასტური დავის არსს რომ ჩავწვდეთ, მცირე ხნით უკან, აღმოსავლური მისტიკური ღვთისმეტყველების ადრეულ ისტორიაში უნდა დავბრუნდეთ. არსებითად, ის შეიმუშავეს კლიმენტი ალექსანდრიელმა (A215) და ორიგენე ალექსანდრიელმა (A253/254) და განვითარებული იქნა კაპადოკიელების მიერ, განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის წმ. გრიგოლ ნოსელს, ასევე მის მოწაფეს — ევაგრე პონტოელს (A399), ეგვიპტის უდაბნოს ბერს. ამ მისტიკური ტრადიციისათვის (განსაკუთრებით კლიმენტისა და გრიგოლისათვის) დამახასიათებელია მკაცრად აპოფატიკური მიდგომა, სადაც ღმერთი აღიწერება არა იმდენად დადებითი, რამდენადაც უარყოფითი ტერმინებით. ვინაიდან, კაცობრივ გონებას არ ძალუძს ადეკვატურად შეიგნოს ღმერთი, ნებისმიერი მოსაზრება მის შესახებ გარდაუვლად მიახლოებითია. ამიტომ, უფრო მართებული იქნებოდა, თუ გამოვიყენებდით გამოხატვის უარყოფით და არა დადებით ფორმას: ვილაპარაკებდით არა იმაზე, თუ რა არის ღმერთი, არამედ, უბრალოდ,

იმაზე, თუ რა არ არის იგი. გრიგოლ ნოსელი ამტკიცებს: «ღმერთის ჭეშმარიტი შემეცნება და ცოდნაა — ხედავდე, რომ ის უხილავია. ვინაიდან ის, რასაც ჩვენ ვეძებთ, ყოველგვარი ცოდნის მიღმა იმყოფება და არის სრულიად დაფარული შეუცნობლობის წყვედიადით».<sup>8</sup>

უარყოფითმა ღვთისმეტყველებამ კლასიკური გამოხატვა პოვა ეგრეთწოდებულ «არეოპაგიტულ» თხზულებებში. მრავალი ასწლეულის განმავლობაში მათ მიაწერდნენ წმ. დიონისე არეოპაგელს, რომელიც პავლემ მოაქცია ათენში (საქმე მოც. 17:34). მაგრამ, სინამდვილეში ისინი ეკუთვნის უცნობი ავტორის კალამს, სავარაუდოდ სირიაში მცხოვრებს მე-5 საუკუნის დამლევს, რომელიც ეკუთვნოდა არაქალკედონიტებთან დაახლოებულ წრეს. წმ. მაქსიმე აღმსარებელმა (A662) არეოპაგიტული კორპუსისათვის შეადგინა სქოლიო და ამით სამუდამოდ დაუმკვიდრა მას ადგილი მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში. დიონისე დასავლეთშიც დიდი გავლენით სარგებლობდა: ცნობილია, რომ «თეოლოგიის შეჯამებაში», თომა აკვინელთან, ის ციტირებულია 1760-ჯერ, ხოლო ერთი, მე-14 ს-ის ინგლისელი ქრონიკოსი ამბობს, რომ დიონისეს «მისტიკურმა ღვთისმეტყველებამ გარეული ირემივით ჩაიქროლა ინგლისში». დიონისეს აპოფატური ენა ბევრის მიერ იქნა გადაღებული. «ღმერთი უსასრულოა და შეუცნობელი, — წერს იოანე დამასკელი, — და ყველაფერი, რისი შემეცნებაც შესაძლებელია მის შესახებ, არის მისი უსასრულობა და შეუცნობლობა... ღმერთი არ განეკუთვნება არსებულს: განა იმიტომ, რომ ის არ არსებობს, არამედ მაღლა დგას ყველა არსებულზე და თვით არსებობაზეც».<sup>9</sup>

ერთი შეხედვით, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ შეუცნობლობაზე ყურადღების ასეთი გამახვილება გამორიცხავს მასთან ურთიერთობის ნებისმიერ უშუალო გამოცდილებას. მაგრამ, სინამდვილეში ბევრი მათგანი, ვინც აპოფატურ მიდგომას იყენებს, მასში ხედავს არა იმდენად ფილოსოფიურ სისტემას ღმერთის უმაღლესი ტრანსცენდენტულობის შესახებ, რამდენადაც (და უფრო ხშირად) ლოცვაში ღმერთთან შერწყმის საშუალებას. უარყოფა გამოდგა, არა მხოლოდ ღმერთზე დადებითი გამოთქმის ფორმათა შეზღუდვისათვის, არამედ ასევე ტრამპლინად მისტიკოსი ღვთისმეტყველისთვის — ყოველთვის, როცა ის ცდილობს მთელი თავისი არსებით იყოს ღმერთის ცოცხალ საიდუმლოში. სწორედ ამგვარად არის საქმე გრიგოლ ნოსელის, დიონისეს ან მაქსიმეს შემთხვევაში, რომლებიც ფართოდ იყენებდნენ აპოფატურ მიდგომას. მათთვის «გზა უარყოფისა» იმავდროულად იყო «გზა შეერთებისა». მაგრამ, შეიძლება გვკითხონ: როგორ არის შესაძლებელი, თვალი გაუსწორო იმას, რაც სრულიად ტრანსცენდენტურია? როგორ შეიძლება ღმერთი ერთდროულად იყოს შეცნობადიც და შეუცნობელიც?

ეს იყო ერთ-ერთი შეკითხვათაგანი, რომელიც იდგა მე-14 ს-ის ისიქასტების წინაშე (ისიქასტების სახელწოდება მომდინარეობს ბერძნული

<sup>8</sup> Жизнь Моисея, 11,163 (377 А).

<sup>9</sup> О Православной Вере 164 (PG XCIV, 800В).

სიტყვიდან **hšucia**, რაც ნიშნავს შინაგან სიმშვიდეს. ისიქასტად იწოდება ის, ვინც ეწევა მდუმარე ლოცვას, რამდენადაც შესაძლებელია, თავისუფალს ყოველგვარი ფორმებისაგან, სიტყვებისა და დისკურსიული მსჯელობებისაგან). ამ საკითხთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მეორე საკითხი: როგორია სხეულის როლი ლოცვაში? ევაგრე, ისევე როგორც ორიგენე, ამჟღავნებს ძალზე დიდ სიახლოვეს პლატონიზმთან: ის ინტელექტუალური ტერმინებით საუბრობს ლოცვაზე, როგორც გონების მოქმედებაზე, და არა პიროვნებისა მთლიანად. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ის საერთოდ არ განიხილავს ადამიანური სხეულის რაიმე პოზიტიურ როლს გამოსყიდვისა და განდმრთობის პროცესში. წონასწორობა სულსა და სხეულს შორის აღდგენილ იქნა სხვა ასკეტი ავტორის — მაკარის ჰომილიებში. ტრადიციულად ის გაიგივებული იყო წმ. მაკარი მეგვიპტელთან (დაახლ. 300-390), თუმცა დღეს ითვლება, რომ ჰომილიები დაიწერა ან სირიაში, ან მცირე აზიაში მე-4 ს-ის ოთხმოციან წლებში. მაკარის ჰომილიები იცავენ უფრო ბიბლიურ წარმოდგენას ადამიანის პიროვნებაზე, რომლის მიხედვითაც კაცი არის არა მხოლოდ სხეულის დილეგში დამწყვდეული სული (როგორც ამას ბერძენი ფილოსოფოსები მიიჩნევდნენ), არამედ ერთიანი მთლიანობა, სული და სხეული ერთად. სადაც ევაგრე ლაპარაკობს გონებაზე, ან ინტელექტზე (ბერძნულად nous), იქ მაკარიოსი იყენებს გულის ებრაულ სახელს. მსგავსი ცვლილება მნიშვნელოვანია, რამდენადაც გული გულისხმობს მთელ ადამიანს — არა მხოლოდ გონებას, არამედ ნებას, ემოციებს და ასევე, სხეულსაც.

იყენებენ რა ტერმინს «გული», მაკარისეული გაგებით, მართლმადიდებლები ხშირად საუბრობენ «გულისმიერ ლოცვაზე». რას ნიშნავს ეს? როცა ადამიანი იწყებს ლოცვას, თავიდან ის ტუჩებს ამოდრავებს და ინტელექტუალურ ძალისხმევას ახდენს, რათა სიტყვათა არსს ჩაწვდეს. ხოლო, როცა ის ლოცულობს მუდმივად და ყურადღებით, მაშინ გონება და გული ერთი ხდება: «გონება ეშვება გულში» და «გულში მყოფობის» ძალას შეიცნობს. ამგვარად, ლოცვა იქცევა «გულისმიერ ლოცვად»: ის წარმოითქმის არა მხოლოდ ბაგეთაგან და არა მხოლოდ გონებით, არამედ სპონტანურად აღევლინება მთელი ადამიანური არსების მიერ — მისი ბაგით, გონებით, გრძნობებით, ნებითა და სხეულით. ლოცვა აღავსებს ადამიანის ცნობიერებას და უკვე აღარ ითხოვს ძალისხმევას, არამედ თავისთავად იღვრება. ასეთი გულისმიერი ლოცვა არის არა მხოლოდ ადამიანის მცდელობათა ნაყოფი, არამედ ღვთისმიერი ნიჭი.

როცა მართლმადიდებლები ლაპარაკობენ «გულისმიერ ლოცვაზე», მათ, ჩვეულებრივ, მხედველობაში აქვთ ერთი კონკრეტული ლოცვა — იესოს ლოცვა. ბერძენი ავტორებიდან, პირველ ყოვლისა, დიადოხოს ფოტიკელი (მე-5 ს-ის შუახ.) ხოლო შემდეგ წმ. იოანე სინელი (კიბის აღმწერელი) (დაახლ. 579-649), გვიჩვენებს, როგორც ლოცვის განსაკუთრებით ძლიერ ფორმას, მის მრავალგზის გამეორებას, ან იესოს სახელის ხსენებას. დროსთან ერთად, იესოს სახელის მოხსენება გამოკრისტალდა მოკლე ფრაზაში, რომელსაც იესოს ლოცვა ეწოდება: «უფალო იესო ქრისტე, მეო

ღვთისაო, შეგვიწყალენ ჩვენ».<sup>10</sup> მე-13 საუკუნისთვის, თუ უფრო ადრე არა, იესოს ლოცვის წარმოთქმას დაემატა განსაზღვრული ფიზიკური სავარჯიშოები, რომელნიც ყურადღების მოკრებაში უნდა დახმარებოდა მლოცველს. მაგალითად, სუნთქვა ზედმიწევნით რეგულირდებოდა ლოცვის წარმოთქმის ტემპის შესაბამისად. რეკომენდირებული იყო ასევე სხეულის განსაზღვრული მდგომარეობის შენარჩუნება: თავი დახრილია, ნიკაპი მკერდს ებრჯინება, მზერა გულისკენ არის მიმართული.<sup>11</sup> ამას ყველაფერს ხშირად ემახიან «ლოცვის ისიქასტურ მეთოდს», თუმცა არ უნდა ვიფიქროთ, რომ თავად ისიქასტებისათვის ეს სავარჯიშოები შეადგენდა ლოცვის არსს. მათ განიხილავდნენ არა როგორც თვითმიზანს, არამედ როგორც ყურადღების მოკრების დამხმარე საშუალებას — ზოგიერთისთვის სასარგებლოს, მაგრამ არა ყველასათვის აუცილებელს. ისიქასტებმა იცოდნენ, რომ არ არსებობს ღვთის მადლის მოსახვეჭი მექანიკური საშუალებები. ისევე, როგორც არ არსებობს ტექნიკა, რომელიც ავტომატურად გადაგიყვანს მისტიკურ მდგომარეობაში.

ბიზანტიელი ისიქასტებისთვის მისტიკური გამოცდილება კულმინაციას ღვთაებრივი, ხელთუქმნელი ნათლის ჭვრეტაში აღწევდა. ბიზანტიელ მისტიკოსებს შორის უდიდესის — წმ. სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის (942-1022) შემოქმედება სავსეა ამ «სინათლის მისტიკით». საკუთარი გამოცდილების აღწერისას ის კვლავ და კვლავ საუბრობს ღვთაებრივ ნათელზე, უწოდებს რა მას «ქემმარიტად ღვთაებრივ ცეცხლს», «ხელთუქმნელ და უხილავ ცეცხლს, დაუსაბამოს და არამატერიალურს». ისიქასტებს სწამდათ, რომ მათ მიერ ნანახი ნათელი — სწორედ ის იყო, სამ მოციქულს რომ გამოეცხადა იესოს ფერისცვალების დროს თაბორის მთაზე. მაგრამ, როგორ უნდა შევარიგოთ ეს ხილვა აპოფატკურ მოძღვრებასთან ღმერთის ტრანსცენდენტულობისა და შეუცნობლობის შესახებ?

ყველა ეს საკითხი, დაკავშირებული ღმერთის ტრანსცენდენტულობასთან, სხეულის როლთან ლოცვის დროს და ღვთაებრივ ცეცხლთან, მე-14 ს-ის შუა ხანებში წამოიწია წინა პლანზე. ისიქასტების წინააღმდეგ გამოვიდა ბერძენი მეცნიერი იტალიიდან, ვარლამ კალაბრიელი, რომელიც ემხრობოდა გარეგნულ ფორმებში ღმერთის შეუცნობლობის დოქტრინას. ზოგჯერ გამოითქმის მოსაზრება, რომ ვარლამი ნომინალისტური ფილოსოფიის გავლენის ქვეშ იყო, რაც იმ დროს პოპულარული იყო დასავლეთში. მაგრამ უფრო მეტად სავარაუდოა, რომ მან საკუთარი ფილოსოფია ბერძნულ წყაროებზე დააფუძნა. დიონისეს ცალმხრივი განმარტებიდან, ის ამტკიცებს, რომ ღვთის შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ ირიბად. ისიქაზმი, მისი აზრით, არ იყო მართალი, როცა ღმერთის შეცნობის უშუალო გამოცდილებაზე საუბრობდა, ვინაიდან მსგავსი გამოცდილება ადამიანისთვის მიუწვდომელია ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. ისიქასტებს კი, მათ მიერ გამოყენებული სხეულებრივი

<sup>10</sup> «...შემიწყალე მე ცოდვილი» (შეადარე მეზვერის ლოცვა, ლუკა 18:13: «ღმერთო, მილხინე ცოდვილსა ამას»).

<sup>11</sup> არსებობს საინტერესო პარალელები, ერთი მხრივ, ისიქასტურ «მეთოდსა» და ინდუსურ იოგასა და მუსულმანურ dhkr-ს შორის, თუმცა არ ღირს ამგვარ მსგავსებათა გაზვიადება.

ვარჯიშების გამო, ლოცვის უხეშ, მატერიალისტურ გაგებაში ადანაშაულებდა. მას ასევე აშფოთებდა ისიქასტების მტკიცება, რომ მათ შეეძლოთ ეჭვრიტათ ღვთაებრივი, ხელთუქმნელი ნათელი: ამ პუნქტშიც, ის მათ უხეშ მატერიალიზმში სდებდა ბრალს. როგორ შეუძლია ადამიანს, იხილოს ღმერთის არსი ხორციელი თვალთ? ნათელი, რომელსაც თითქოს ხედავენ ისიქასტები, არის არა მარადიული, არამედ ჟამიერი, ქმნილი ნათელი.

ისიქასტების დასაცავად ხმა აღიმადლა წმ. გრიგოლ პალამამ (1296-1359), თესალონიკის არქიეპისკოპოსმა. ის ემხრობოდა ადამიანის პიროვნების შესახებ მოძღვრებას, რომელიც ამართლებდა სხეულებრივი ვარჯიშობების გამოყენებას ლოცვის დროს. ის ასევე ამტკიცებდა, რომ ისიქასტები მართლაც ჭკრეტდნენ ღვთაებრივ, ხელთუქმნელ ნათელს. იმისთვის, რათა აეხსნა, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი, გრიგოლმა განავითარა დოქტრინა ღმერთის არსისა და ენერგიას შორის განსხვავების შესახებ. სწორედ გრიგოლმა შეუქმნა ისიქაზმის პრაქტიკას საიმედო დოგმატიკური საფუძველი, მოახდინა რა მისი მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებაში ინტეგრირება. პალამას მოძღვრებამ ორი კრების მხარდაჭერა მოიპოვა, რომლებიც შედგა კონსტანტინეპოლში 1341 და 1351 წწ. მართალია, ისინი იყვნენ ადგილობრივი და არა მსოფლიო კრებები, მაგრამ მათი ავტორიტეტი არაფრით ჩამოუვარდება შვიდი მსოფლიო კრების ავტორიტეტს. მართალია, დასავლურქრისტიანული სამყარო ოფიციალურად არასდროს ცნობდა ამ ორ კრებას, მაგრამ ბევრი დასავლელი ქრისტიანისათვის პალამას მოძღვრება, პირადი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, მისაღებია.

გრიგოლმა ისიქასტთა დაცვა დაიწყო ადამიანური პიროვნებისა და მისი განსახიერების შესახებ ბიბლიური მოძღვრების დამოწმებით. ადამიანი არის ერთიანი და მთლიანი; არა მხოლოდ გონება, არამედ მთელი ადამიანია შექმნილი ღმერთის ხატად. ხორცი არ არის სულის მტერი, არამედ მისი დამხმარე და თანამოსაგრე. მიიღო რა კაცობრივი სხეული, ქრისტემ «აქცია იგი კურთხევის უშრეტ წყაროდ».<sup>12</sup> აქ, გრიგოლი ავითარებს იდეებს, რომლებსაც იმპლიციტურად შეიცავდა უფრო ადრინდელი ტექსტები — მაგალითად, მაკარის ჰომილიებშიც ხატთა თაყვანისცემის მართლმადიდებლური დოქტრინის უკან, როგორც ვნახეთ, იგივე ადამიანური სხეულის მაღალი გაგება დგას. გრიგოლი შეეცადა, გამოეყენებინა ეს მოძღვრება ადამიანის პიროვნების შესახებ ისიქასტური წესით ლოცვასთან მიმართებაში: ლოცვის პროცესში სხეულის როლზე აქცენტირების გამო ისიქასტები (გრიგოლის მტკიცებით) სულაც არ იყვნენ ბრალეულნი უხეშ მატერიალიზმში. ისინი, უბრალოდ, ერთგულნი იყვნენ ბიბლიური მოძღვრებისა ადამიანზე, როგორც ერთიან მთელზე. ქრისტემ მიიღო კაცობრივი სხეული და იხსნა მთლიანი კაცი, შესაბამისად, ქრისტეზეც მთლიანმა კაცმა უნდა ილოცოს — სულმა და ხორცმა ერთად.

---

<sup>12</sup> Гомилии 16 (P.G. CLI, 193 B)

ამ პუნქტიდან გრიგოლი მიდის მთავარი პრობლემისაკენ: როგორ შევათავსოთ ორი მტკიცება — კაცის მიერ ღმერთის შეცნობისა და იმის შესახებ, რომ ღმერთი თავისი ბუნებით შეუცნობელია? გრიგოლის პასუხი ასეთია: ჩვენ შევიცნობთ ღმერთის ენერგიებს და არა მის არსს. მსგავს განსხვავებას ღმერთის ენერგიებსა და არსს (ὄντῃ) შორის მივყავართ კაბადოკიელ მამებთან. «ჩვენ შევიცნობთ ღმერთს მისი ენერგიების მიხედვით, — წერს წმ. ბასილი, — თუმცა არ ვამბობთ, რომ შეგვიძლია მის არსებამდე მიახლოება. ვინაიდან, მართალია მისი ენერგიები ჩვენამდე მოდიან, მისი არსი მიუწვდომელი რჩება».<sup>13</sup> გრიგოლი იღებს ამ განსხვავებას. აპოფატკოსი ღვთისმეტყველისთვის დამახასიათებელი, მთელი მგზნებარებით ამტკიცებს იგი ღმერთის არსების აბსოლუტურ შეუცნობლობას. «ღმერთი არ არის ბუნება, — წერს პალამა, — რამეთუ ის მაღლა დგას ყოველგვარ ბუნებაზე; არ არის ყოფიერი, ვინაიდან ის მაღლა დგას ყოველგვარ ყოფიერზე... ვერც ერთი მის მიერ ქმნილთაგან, ოდნავადაც ვერ არის და ვერც ვერასოდეს იქ ნება მისი უზენაესი ბუნების მოზიარე, მასთან მიახლოებულიც კი».<sup>14</sup> მაგრამ, თავისი არსებით, უკიდურესად შორს მყოფმა, თავი გამოგვიცხადა თავის ენერგიებში. ღმერთის ენერგიები არ წარმოადგენს მისგან განცალკევებით არსებულ რამეს, — ეს არ არის ღვთიური ნიჭი ადამიანისათვის. არა, ეს არის თავად ღმერთი მის ქმედითობაში და მის სამყაროულ გამოცხადებაში. ღმერთი სრულად მყოფობს ყოველ ღვთაებრივ ენერგიაში. როგორც თქვა ჯერარდ მანლი ჰოპკინსმა, სამყარო აღბეჭდილია ღვთის სიდიადით. მთელი შესაქმე — ერთი დიდი აღმოდებული მაყვლის ბუჩქია, განმსჭვალული, მაგრამ არა განადგურებული ღვთაებრივი ენერგიების გამოუთქმელი და სასწაულებრივი ცეცხლით.<sup>15</sup>

სწორედ ამ ენერგიების მეშვეობით შედის ღმერთი პირდაპირ და უშუალო კავშირში კაცობრიობასთან. ჩვენთან მიმართებაში, ღვთაებრივი ენერგია ფაქტიურად სხვა არაფერია, თუ არა მაღლი. მაღლი არის არა «საჩუქარი» ღვთისა, არა საგანი, ღმერთისგან ნაჩუქარი კაცობრიობისთვის, არამედ თვით ცხოველი ღმერთის პირდაპირი გამოვლინება, პირადი შეხვედრა ქმნილსა და მის შემოქმედს შორის. «მაღლი... — ენერგია ან უზვი გამოვლენა ერთიანი ბუნებისა, ქმნილისთვის მისი განღმრთობის შესახებ უწყების ასპექტში».<sup>16</sup> როცა ვამბობთ, რომ წმინდანები გარდასახულნი ან «განღმრთობილნი» არიან ღმერთის მაღლით, ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ მათ მინიჭებული აქვთ ღმერთის ხილვის უშუალო გამოცდილება. ისინი იცნობენ ღმერთს მის ენერგიებში და არა მის არსში.

ღმერთი არის ნათელი, და ამიტომ ღვთაებრივი ენერგიის აღქმის გამოცდილება სინათლის ფორმას იღებს. ნათელი, რომელსაც ისიქასტები ჭვრეტენ, წარმოადგენს არა რაღაც ამქვეყნიურ ნათებას, არამედ თვით ღმერთის ნათელს — იმ ნათელს, რომელიც თაბორის მთაზე მოიცავდა

<sup>13</sup> Письмо 234,1.

<sup>14</sup> P.G.CL. 1176C.

<sup>15</sup> შდრ. მაქსიმე, Ambigua, P.O.XCI, 1148D.

<sup>16</sup> В.Н. Лосский, Очерк мистического богословия. Восточной Церкви, Б., 1991, с. 130

ქრისტეს. ეს ნათელი, — ამტკიცებს პალამა, — არ არის გრძნობადი ან მატერიალური სინათლე, თუმცა მისი ხილვა შესაძლებელია ბუნებრივი მხედველობით (როგორც ხედავდნენ მას ქრისტეს მოწაფეები, ფერისცვალების დროს). ვინაიდან, როცა ადამიანი განღმრთობილია, მისი ხორციელი თვისებები, ისევე როგორც სული, გარდაიქმნება. ამიტომ, ისიქასტების მიერ ნათლის ჭვრეტა არის ჭეშმარიტი ხილვა ღვთისა მის ღვთაებრივ ენერგიებში და სრულიად სამართლიანად აიგივებენ მას ისინი თაბორის ხელთუქმნელ ნათელთან.

ამგვარად, პალამა ინარჩუნებს ღვთის ხელშეუხებელ ტრანსცენდენტულობას, ამით ის თავიდან იცილებს პანთეიზმს, რაშიც ადვილად ვარდება გაუფრთხილებელი მისტიციზმი, მაგრამ ამავე დროს, ის ამტკიცებს ღმერთის იმანენტურობას, მის მუდმივ მყოფობას სამყაროში. ღმერთი რჩება «სრულიად უცხო», მაგრამ საკუთარი ენერგიების მეშვეობით (რომელნიც წარმოადგენენ თავად ღმერთს) ის შედის უშუალო ურთიერთობაში სამყაროსთან. ის ცხოველი ღმერთია, ღმერთი ისტორიისა, ბიბლიის ღმერთი, განხორციელებული ქრისტეში. როცა ვარლამი გამორიცხავს უშუალო ღვთისშემეცნების ყოველგვარ შესაძლებლობას და ამტკიცებს, რომ ღვთაებრივი თაბორის ნათელი ხელითქმნილია, ის გადაულახავს ხდის კაცსა და ღმერთს შორის არსებულ უფსკრულს. შესაბამისად, ვარლამთან წინააღმდეგობით, გრიგოლ პალამა იღვწის იმისათვის, რისთვისაც იღვწოდნენ ათანასე და მსოფლიო კრებები: შეენარჩუნებინათ ღმერთთან უშუალო მისავალი. ჩვენი გამოსყიდვისა და განღმრთობის სისრულე. სწავლება, რომელიც შეადგენდა სამების, ქრისტეს პიროვნებისა და წმინდა ხატების გარშემო არსებული დავის შინაარსს, შეადგენს ისიქასტური დავის დედააზრსაც.

«ბიზანტიის ჩაკეტილ სამყაროში, — წერს დომ გრიგოლ დიკე, — მე-14 ს-ის შემდეგ აღარ წარმოქმნილა აზრის არც ერთი ახალი მოძრაობა... ძილი დაიწყო მე-9 საუკუნეში, ან შეიძლება უფრო ადრეც, მე-6-ში».<sup>17</sup> ბიზანტიის დოგმატური დავები მე-14 ს-ში დამაჯერებლად წარმოაჩინეს მსგავსი მტკიცებების მცდარობას. რა თქმა უნდა, გრიგოლ პალამა არ იყო რევოლუციონერი-ნოვატორი, ის მყარად იდგა წარსულის ტრადიციებზე. მიუხედავად ამისა, ის იყო პირველხარისხოვანი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი და მისი შრომები მოწმობენ, რომ მართლმადიდებლურ ღვთისმეტყველებას არ დაუკარგავს აქტუალურობა მე-8 ს-ისა და მეშვიდე მსოფლიო კრების შემდეგაც.

გრიგოლ პალამას თანამედროვეებიდან უნდა აღინიშნოს ნიკოლოზ კავასილა. ის დადებითად იყო განწყობილი ისიქასტების მიმართ, თუმცაღა არ იყო კამათის უშუალო მონაწილე. კავასილა არის ავტორი თხზულებისა — «კომენტარები საღმრთო ლიტურგიაზე», რომელიც მართლმადიდებლებში ითვლება კლასიკურ ნაშრომად ამ თემაზე, ასევე ტრაქტატისა საიდუმლოებებზე — «ქრისტესმიერი ცხოვრება». კავასილას ნაწარმოებები აღინიშნება ორი მახასიათებელი შტრიხით: ქრისტეს

<sup>17</sup>The Shape of The Liturgy. London 1945, p. 548

პიროვნების ცოცხალი შეგრძნებით (რომელიც, კავასილას სიტყვებით, «უფრო ახლოს არის ჩვენთან, ვიდრე საკუთარი სული»<sup>18</sup>) და საიდუმლოებებზე მუდმივი კონცენტრირებულობით. კავასილასათვის მისტიკური ცხოვრება არსებითად არის ცხოვრება ქრისტესმიერ და საიდუმლოებებში. აქ შეიძლება არსებობდეს საფრთხე, რომ მისტიციზმმა მიიღოს ინდივიდუალისტური და მჭვრეტელობითი ხასიათი, თუმცა კავასილასთან ის ყოველთვის ქრისტოცენტრული, საკრამენტული და ეკლესიურია. კავასილას შრომები მოწმობენ, თუ რაოდენ მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული მისტიციზმი და საკრამენტალური ცხოვრება ბიზანტიურ ღვთისმეტყველებაში. პალამას და მის მომხრეებს არასოდეს მიუჩნევიათ, თითქოს მისტიკური ცხოვრება საშუალებას იძლევა, გვერდი ავუაროთ ნორმალურ, ინსტიტუციონალურ საეკლესიო ცხოვრებას.

მეორე კრება უნიის საკითხთან დაკავშირებით ჩატარდა ფლორენციაში 1438-1439 წწ. მას პირადად ესწრებოდა იმპერატორი იოანე VIII (1425-1448) კონსტანტინეპოლის პატრიარქთან და ბიზანტიის ეკლესიის დიდ დელეგაციასთან ერთად. კრებას ასევე ესწრებოდნენ სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიათა წარმომადგენლები. დისკუსიები ხანგრძლივი იყო, და ორივე მხარემ დიდი ძალისხმევა გაიღო იმისთვის, რათა მთავარ საკითხებში მიღწეული ყოფილიყო ჭეშმარიტი თანხმობა. ამავე დროს ბერძნებს უჭირდათ საღვთისმეტყველო საკითხებზე მიუკერძოებლად მსჯელობა: მათ იცოდნენ, რომ პოლიტიკური მდგომარეობა იმედის საფუძველს არ იძლეოდა და თურქების დამარცხების ერთადერთი იმედი დასავლეთის მხრიდან დახმარება იყო. საბოლოოდ, შემუშავებულ იქნა უნიის ფორმა, რომელიც შეიცავდა Filioque-ს, თეზისებს განსაწმენდელზე, «ხმიადებს» და პაპის პრეტენზიებს. ამას ხელი მოაწერა ყველა დამსწრე მართლმადიდებელმა ერთის გამოკლებით — ეს იყო ეფესოს მთავარეპისკოპოსი მარკოზი, შემდგომში კანონიზირებული მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ. ფლორენციის უნია ბაზირებული იყო ორმაგ პრინციპზე: თანხმობა დოქტრინალურ საკითხებში და თითოეული ეკლესიის ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებათა პატივისცემა. ასე რომ, სწავლების საკითხებში მართლმადიდებლებმა აღიარეს პაპის უპირატესობა (თუმცა, უნიის ფორმულა თავის სიტყვიერ გამოხატულებაში იყო რამდენადმე ბუნდოვანი და ორაზროვანი), აღიარეს დებულება სულიწმინდის ორმაგი გამომავლობის შესახებ (თუმცა, მათგან არავინ ითხოვდა საღმრთო ლიტურგიის სიმბოლოს ტექსტში Filioque-ს შეტანას), აღიარეს რომაულ-კათოლიკური მოძღვრება განსაწმენდელზე (შეუთანხმებლობის ერთ-ერთი პუნქტი, რომელიც მხოლოდ მე-13 ს-ში გამოამკარავდა). მაგრამ, რაც შეეხება «ხმიადებს», აქ ერთსულოვნება არ იყო საჭირო: ბერძნებს უფლება მიეცათ, გამოეყენებინათ საფუფრიათი ცომი, მაშინ, როცა ლათინები განაგრძობდნენ ხმიადის გამოყენებას.

მართალია, ფლორენციულ უნიას მთელ დასავლეთ ევროპაში ზეიმობდნენ, — ინგლისის ყველა მოქმედ ტაძარში ზარებს რეკდნენ, — ის

---

<sup>18</sup> P.G.CL.712A.



არ აღმოჩნდა უფრო სიცოცხლისუნარიანი, ვიდრე იყო ლიონის უნია. იოანე VIII და მისი მემკვიდრე კონსტანტინე XI (ბიზანტიის ბოლო იმპერატორი და რიგით მეთვრამეტე, კონსტანტინე დიდის შემდეგ) უნიის ერთგულნი დარჩნენ. მაგრამ მათ არ შესწევდათ ძალა, თავს მოეხვიათ იგი თავიანთი ქვეშევრდომებისთვის და 1452 წლამდე მის შესახებ საჯაროდ გამოცხადებასაც კი ვერ ბედავდნენ. ბევრმა ხელისმომწერმა უკან გაიწვია საკუთარი ხელმოწერა შინ დაბრუნებისთანავე. კრების დადგენილებები ცნო მხოლოდ ბიზანტიის სამღვდლოებისა და ხალხის უმნიშვნელო ნაწილმა. იმპერატორის დის გამონათქვამს ეხმიანებოდა დიდი მთავრის, ლუკა ნოტარასის სიტყვები: «მე მირჩევნია ქალაქის ცენტრში ვიხილო მუსლიმური ჩალმა, ვიდრე ლათინური მიტრა».

იოანე და კონსტანტინე იმედოვნებდნენ, რომ ფლორენციის უნია უზრუნველყოფდა დასავლეთის მხარდაჭერას, თუმცა რეალური დახმარება უმნიშვნელო აღმოჩნდა. 1453 წლის 7 აპრილს თურქებმა დაიწყეს კონსტანტინეპოლის შტურმი ხმელეთიდან და ზღვიდან. ბიზანტიელები, იმ პირობებში, როცა მტერს რიცხოვნობად ოცჯერ და მეტად ჩამოუვარდებოდნენ, გამირულად იცავდნენ ქალაქს შვიდი კვირის განმავლობაში. მაგრამ, მდგომარეობა უიმედო იყო. 29 მაისის დილას ჩატარდა უკანასკნელი ქრისტიანული მსახურება წმ. სოფიის ტაძარში. ეს იყო მართლმადიდებლებისა და კათოლიკეების ერთობლივი მსახურება: ამ გადამწყვეტ წუთს ფლორენციის უნიის მომხრეებმაც და მოწინააღმდეგეთაც დაივიწყეს არსებული უთანხმოებები. ზიარების შემდეგ, იმპერატორმა დატოვა ტაძარი და ქალაქის კედლებთან დაეცა. იმავე დღეს, საღამოს, თურქებმა აიღეს ქალაქი და ქრისტიანული სამყაროს ყველაზე სახელგანთქმული ტაძარი მეჩეთად იქცა.

ეს იყო დასასრული ბიზანტიის იმპერიისა. თუმცა, არა დასასრული კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსი და, მით უმეტეს, მართლმადიდებლობისა.

წიგნიდან: Епископ Каллист Уер, Православная Церковь, М., ББИ, 2001, გვ. 49-78.

თარგმანი კახაბერ ოლაძისა

**მღვდელი გიორგი ჩისტიაკოვი**  
**ქრისტიანული დასავლეთის**  
**მემკვიდრეობა და**  
**მართლმადიდებლური აღმოსავლეთი**

ლათინურ დასავლეთსა და მართლმადიდებლურ რუსეთს შორის ურთიერთობები ყოველთვის არსებობდა, თუმცა იგი ყოველთვის მკაფიოდ გამოხატული არ იყო, რის გამოც ამ ურთიერთობათა ყველა ასპექტით აღწერა არც მომხდარა. მე-19 საუკუნის მწერლები ან აქებდნენ (ჩაადაევი, ვლ. სოლოვიოვი), ან პირიქით, კიცხავდნენ და ამუნათებდნენ ლათინურ დასავლეთს (სამარინი, ი. ს. ასკაკოვი) და, ამის შესაბამისად, საკმაოდ მკაფიოდ გამოხატულ პროკათოლიკურ ან ანტიკათოლიკურ პოზიციებს იკავებდნენ. ჩვენი აზრით, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობების პრობლემებისადმი ამგვარი მიდგომა მოძველებულია. ახლა, როცა პაპმა იოანე-პავლე II-მ 1995 წლის 2 მაისის სამოციქულო ეპისტოლეში ზედმიწევნით ზუსტად წარმოაჩინა, თუ რას ნიშნავს ქრისტიანული აღმოსავლეთის სულიერება კათოლიკური დასავლეთისათვის, ჩვენ აუცილებლად მიგვაჩნია იმ სირთულეების გათვალისწინებით, რომლებიც არსებობდა და არსებობს მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს შორის ურთიერთობებში, კონკრეტულ მაგალითებზე დაყრდნობით ნათელი მოვფინოთ, სახელდობრ, რა მისცა მართლმადიდებლურ რუსეთს ქრისტიანულმა დასავლეთმა — მხოლოდ დასავლური და აღმოსავლური წესის კათოლიკური მოსახლეობა ყოფილი რუსეთის იმპერიის დასავლეთ ოლქებში და აქედან გამომდინარე სიძნელეები თუ კიდევ სხვა რამ.

**სლავთა განმანათლებლები**

წმიდა კირილე და წმიდა მეთოდი სახარების სლავურად თარგმნისას, ბუნებრივია, ბერძნულ ორიგინალს იყენებდნენ, თუმცა ზოგიერთ ადგილას, როცა სლავურ ენაში ამა თუ იმ ბერძნული კონსტრუქციის სრულ ანალოგიას ვერ პოულობდნენ, ლათინურ ვულგატას მიმართავდნენ. მაგალითად, მეზვერის ლოცვა (ლკ. 18:13), პირდაპირ ბერძნულიდან რომ გადმოედოთ, ასეთ სახეს მიიღებდა: «ღმერთო განმწმინდე მე ცოდვილი». (ზმნა «განწმენდა» (ἰλάσκειν) ახალ აღთქმაში მეტად აღარსად გვხვდება და იგი პირველმქადაგებლებმა თარგმნეს როგორც «მოწყალე მექმენ» (“милостив буди”).<sup>19</sup> ამით მათ უარი თქვეს ლათინურ პროპიტიუს ესტოზე მოსალოდნელი «განმწმინდე»-ს ნაცვლად, რადგან იგი სწორედ ასე ითარგმნება სლავურ ენაზე სეპტუაგინტასა (მაგ. 4 მეფ. 5:18; ფს. 24:2; 64:3;

<sup>19</sup> ქართულში არის «ღმერთო მილხინე ცოდვილსა ამას» (მთარგმ. შენ.).

78:9) და ასევე ცნობილ ლოცვაში — «ყოვლადწმიდაო სამებაო, შეგვიწყალებ ჩვენ; უფალო გვიხსენ და გვილხინე ცოდვათა ჩვენთაგან...»<sup>20</sup>

ვულგატისადმი მიმართვის ამგვარი მაგალითები სლავურ სახარებაში უხვადაა. თესალონიკელ ძმებს, როგორც თავისი დროის განათლებულ ადამიანებს, შეუძლებელია, არ სცოდნოდათ ლათინური, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ისინი არ უფრთხოდნენ მას და თამამად მიმართავდნენ წმინდა წერილის ტექსტის ინტერპრეტაციის ლათინურ ტრადიციას, როცა მთარგმნელისათვის რთულ ადგილებს ხვდებოდნენ. ის, რომ ლათინური ენა არ იყო უცხო აღმოსავლეთის ქვეყნებისათვის და მან თავისი როლი შეასრულა სლავური ენის ჩამოყალიბებაში, ისეთი სიტყვებითაც დასტურდება, როგორებიცაა “алтарь” (სიტყვიდან altare) — საკურთხეველი, “орарь” (ზმნიდან orare) და “антиминс” (ბერძნ. ἄντι — «ნაცვლად», «მსგავსი» და ლათინური mensa — «საკურთხეველი», «ტრაპეზი»).

სლავთა განმანათლებლების გამოცდილებით ნაკურთხი ტრადიცია ვულგატისადმი მიმართვისა და მასზე დაყრდნობისა არც შემდგომში დაკარგულა. ნოვგოროდის მთავარეპისკოპოს გენადის, რომელიც მე-15 საუკუნის ბოლოს მუშაობდა სრული სლავური ბიბლიის თარგმანზე, თავის თანამოღვაწეთა შორის ჰყავდა ვინმე ეროვნებით სლავი და სარწმუნოებით ლათინი დომინაკანელი ბენიამინი. 1491 წელს მთელი რიგი წიგნები (ნემტთა, ეზრა, ნეემია, ტობითი, ივდიითი, სიბრძნეთა და მაკაბელთა და ნაწილობრივ იერემიას და ეზეკიელის წიგნები) სწორედ მან თარგმნა ვულგატიდან გენადის ბიბლიისათვის, ამასთან ნეტარი იერონიმეს წინასიტყვაობასთან ერთად. კიდევ უფრო გვიან, მე-17 და მე-18 საუკუნეებში ლათინური სკოლა გაიარეს მიტროპოლიტებმა პეტრე მოვილამ და სტეფანე იავორსკიმ, წმინდა დიმიტრი როსტოველმა და, თუ ასობით არა, ათობით სხვა საეკლესიო მწერალმა. ამრიგად, ლათინური მეცნიერება, როგორც აღმოსავლეთისათვის ლათინური ეკლესიის პირველი ძღვენი, არასოდეს ყოფილა უარყოფილი მართლმადიდებელთაგან.

### რუსეთი და დასავლური სამყარო 1054 წლის შემდგომ

ლათინი ეპისკოპოსი ბრუნო კიევს ვლადიმირის დროს სტუმრობდა, რაც სავსებით ბუნებრივი იყო 1054 წლამდე. მაგრამ იმის შემდეგ, რაც რომმა და კონსტანტინეპოლმა კავშირი გაწყვიტეს, კიევი კვლავაც აგრძელებდა კავშირს დასავლეთთან. მაგალითად, ინგლისელმა პრინცესამ, გიტამ (ჰასტინგთან გამართულ ბრძოლაში დაღუპული მეფე ჰერალდის ქალიშვილი) იქორწინა ვლადიმერ მონომახთან, რომელიც, როგორც ცნობილია, 1053 წელს დაიბადა.

როცა 1087 წელს იტალიელმა ვაჭრებმა წმინდა ნიკოლოზის ნემტი მირონ-ლუკიიდან ბარიში გადაიტანეს, ეს მოვლენა რუსეთში აღიქვეს არა როგორც მკრეხელობა, ანუ სიწმიდეთმტაცებლობა, რაც სავსებით ბუნებრივი იქნებოდა, არამედ, როგორც წმიდა ნაწილთა გადასვენება და

<sup>20</sup> ქართულში აქაც კვლავ სიტყვა «გვილხინე» გვხვდება, სლავურში კი «очисти грехи наша...».

«ბრწყინვალე ზეიმის დღე» (იხ. დღესასწაულის ტროპარი) — ასე გაჩნდა რუსეთში გაზაფხულის ნიკოლოზობის მეტად საყვარელი დღესასწაული, რაც სხვა მართლმადიდებელი ხალხებისათვის უცნობია (აღნიშნება 9, ხოლო ახალი სტილით 22 მაისს). ამ დღის კანონში, სხვათა შორის, ნათქვამია: «მწყემსო ქრისტეს სამწყსოდსაო, სხუათა მათ ცხოვართა, ლათინთა ენითა მეტყუელთა მიმართ წარგზავნილო, ხოლო სასწაულთა შენთა სიმრავლითა ყოველთა გამაკვირვებელო და ქრისტესთან მიმგვრელო, ნეტარო, მასვე მოუკლებელად ევედრე ჩუენთვის» (1:3) და შემდეგ: «კურთხეულ არს ღმერთი ჩვენი, რომელმან ქუეყანათა შორის სახელი განუთქუა წმიდათა თვისსა სასწაულთა წყაროთა აღმომადინებელსა, მირონ ქალაქსა და ლათინთა შორის ყოველთა განმკურნებელსა და მრთელმყოფელსა, და რუსეთისაცა მოწყალედ მომხილველსა» (9:1).<sup>21</sup> ამგვარად, კანონის ავტორი და მასთან ერთად მთელი ეკლესია, რომელიც მას საღვთისმსახურო მიზნებისთვის იყენებს, მშვენივრად აცნობიერებენ, რომ წმინდანი მისი წმიდა ნაწილების ქალაქ ბარიში გადატანის შემდეგ სწორედ ლათინთა შორის განდიდდა, თუმცა კი ამას ისე იღებენ, როგორც მის საყოველთაო დღესასწაულს — «იხარებს ქალაქი ბარი და მასთანავე ყოველი ქვეყანა განსცხრება და დღესასწაულობს ქებითა და გალობითა სულიერთა» (ტროპარი). როგორც არ უნდა ვეცადოთ, ქრისტიანული დასავლეთისადმი მტრული დამოკიდებულების ვერავითარ კვალს აქ ვერ მივაგნებთ. ჩვენი წმინდა მამის — ნიკოლოზის წმინდა ნაწილების გადატანის შესახებ თხრობაში განსაკუთრებულ ყურადღებას შემდეგი ადგილი იპყრობს: «მისი წმინდა ნაწილების გადატანიდან მესამე ზაფხულს იქ მცხოვრებმა ხალხმა, მღვდლებმა და ყველა მართლმორწმუნე ადამიანმა, რომში, პაპსა და პატრიარქს (საუბარი ეხება ურბან II-ს) თხოვნა გაუგზავნა იმის თაობაზე, რომ თავის კურთხეულ კრებულთან ერთად ჩამოსულიყო ქალაქ ბარიში და წმიდა ნიკოლოზის სახელზე მათ მიერ აგებული ახალი ეკლესია ეკურთხებინა და მისი პატიოსანი ნაწილები ახალ ლუსკუმაში თავისი წმიდა ხელებით გადაესვენებინა და ყველაფერი კეთილკრძალულებით აღესრულებინა, ხოლო უწმიდესმა გერმანე პატრიარქმა წაიკითხა რა წერილი, თუმცა კი გამიჯნული იყო მსოფლიო (ანუ კონსტანტინეპოლის) ეკლესიისაგან ღვთისმოსაობაში გაუმართავობის გამო, მაგრამ დიდი სიხარულით განიხარა, რადგან მოისმინა, რომ ესოდენ დიდი ლამპარი ყოვლადდიდებული სასწაულებით ნათობს, და მაშინვე მთელი თავისი კრებულთა გაუდგა გზას». ამ ტექსტიდან აშკარად ჩანს, რომ რუსეთში ცნობილია რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის მომხდარი განხეთქილების

<sup>21</sup> როგორც ტექსტში უკვე იყო აღნიშნული, ხსენებული დღესასწაული უცნობია რუსეთის გარდა სხვა ეკლესიებისათვის, შესაბამისად არ არსებობს არც მოყვანილ ტროპარ-კონდაკთა ქართული თარგმანი. ამიტომ აღნიშნული პასაჟები ჩვენ თვითონ ვთარგმნეთ. აქვე მოვიყვანთ ამ საღვთისმსახურო ტექსტების რუსულ დედნებსაც: «Пастырь Христова стада, отче, иным овцам посылаешися, к латинскому языку, да всех удививши чудеса твоими и ко Хрис приведеши, блаженне, Енжу о нас молися непрестанно» (1:3) и далее: «Благословен Господь бог наш, яко прослави святителя во странах, чудес струи испушающа, в Мирех и в латинех вся исцеляюща, и в России милостивно посещающа» (9:1) და «град Барский радуется и с ним вселенная вся ликовствует песньми и пеньми духовными» (тропарь).

შესახებ («გამიჯნული იყო მსოფლიო ეკლესიისაგან!»), მაგრამ ამასთანავე პაპი გერმანე «უწმინდეს პატრიარქად» იწოდება და, საერთოდ, მის შესახებ საუბარი სიმპათიითა და დიდი პატივისცემითაა აღბეჭდილი, ქალაქ ზარის მაცხოვრებლები კი «მართლმორწმუნეებად», სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მართლმადიდებლებად არიან დახასიათებულნი და ყოველ შემთხვევაში არა როგორც ერეტიკოსები, ან სქიზმატიკოსები და ა. შ.

დასავლეთიდან — ფლორენციიდან ჩამოვიდა რუსეთში წმ. მაქსიმე გრეკი, შესანიშნავი საეკლესიო მწერალი, რომელსაც პატივს მივაგებთ არა მარტო ჩვენ, არამედ ძველმეწესეებიც (старообрядцы). ეს მოხდა მე-15 საუკუნეში. ბევრად უფრო ადრე, მე-12 საუკუნეში რუსეთში, ნოვგოროდში რომიდან სხვა მონაზონი ჩამოვიდა, სახელად ანტონი — ის გახდა ერთ-ერთი პირველი ნოვგოროდელი წმინდანი და მას თაყვანი სწორედ როგორც ანტონი რომაელს მიეგება (ხსენება 3/16 აგვისტოს).

მე-15 საუკუნეში საიდანაც დასავლეთიდან რუსეთში მოვიდა წმიდა სალოსი ისიდორე როსტოველი (ხსენება 14/27 მაისს), რომელიც კვერთხით ხელში დაეხეტებოდა ქვეყნიდან ქვეყანაში და საბოლოოდ ჩვენთან აღმოჩნდა. წმ. ისიდორეს განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ რუსეთის ჩრდილოეთ მხარეებში.

ქრისტიანული აღმოსავლეთისათვის დასავლეთის მიერ მოცემულ ამ მეორე საბოძვარს ალბათ ადამიანური ურთიერთგაგების ძღვენი უნდა ვუწოდოთ და ამავდროულად არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ეს არც 1054 წლის შემდეგ შეწყვეტილა.

### დასავლური ხატი

მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის კათოლიკურის მიერ მიცემულ მომდევნო, მესამე ძღვნად ხატები უნდა მივიჩნიოთ. ბიზანტიური ხატები შუა საუკუნეებშიც გამორჩეულად ფასობდნენ დასავლეთში (მაგალითად, სწორედ ბიზანტიური წარმოშობისაა წმიდა ქალწულის პატივდებული ხატი ბოლონიაში — ქალაქის მთავარი სიწმიდე), მაგრამ ჩვენს დროში იგი დასავლური სულიერების უბრალოდ განუყოფელ ნაწილად იქცა. მაგალითად, პარიზის წმიდა სამების ტაძრის მთავარ სიწმიდედ და მისი კრებულის სიმბოლოდ ღირსი ანდრია რუბლიოვის «სამების» ასლი იქცა. ამასთან, რუსეთში ჯერ კიდევ მე-18 ს-ში საკმაოდ ფართოდ გავრცელდა დასავლური ხატები — აღმოსავლეთმა და დასავლეთმა თითქოს საჩუქრები გაუცვალეს ერთმანეთს.

მე-18 საუკუნის დასაწყისში (სავარაუდოდ, 1717 წელს) გრაფმა შერემეტიევმა მოდენიდან ჩამოიტანა და მოსკოვის ახლოს მდებარე სოფელ კოსინოს ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარში დაასვენა წმიდა ქალწულის ხატი. მალე დაიწყეს მისი როგორც სასწაულთმოქმედის თაყვანისცემა, ხოლო 1848 წელს მის პატივსაცემად საგანგებო დღესასწაულიც დააწესეს 20 ივნისს (ახალი სტილით 3 ივლისს), თავად ხატმა კი მოდენის ან კოსინოს სახელწოდება მიიღო, მწერალი ტ. ტოლიჩოვა (ავტორი შესანიშნავი «ოჯახური ჩანაწერებისა» — მოსკოვი, 1865) წიგნში «სოფელი კოსინო» (მეოთხე გამოცემა, მოსკოვი, 1904) მოდენის ხატის შესახებ წერდა: «ხალხი

მას სხვა სახელით იცნობს, მაგრამ ხატი, რომელსაც იგი მხურვალე ლოცვებს აღუვლენს, სამხრეთის ცისქვეშ დაიწერა და ერთ დროს მას ჩვენთვის უცხო ენაზე ევედრებოდნენ. გადმოცემით ცნობილია, რომ ის ჩვენმა ერთმა დიდებულმა ჩამოიტანა მოდენიდან, და აი, უკვე საუკუნენახევარია, რაც ის უძველესი დროიდანვე ერის რწმენით ყოვლადწმინდა ქალწულისადმი მიძღვნილ კოსინოში დგას» (გვ. 3). იტალიიდან ჩამოტანილი ხატი ჭემმარიტად ეროვნული სიწმინდე გახდა, ჩვენს დროში მოსკოვის ოლქის (პოდმოსკოვიეს) მრავალ ტაძარში შეიძლება მისი ასლების ნახვა, განსაკუთრებით მოსკოვის სამხრეთ-აღმოსავლეთით (ვეშნიაკები, ნიკოლსკო-არხანგელსკოე, ნატაშინო და სხვ.). რაფაელის ტონდო, ე. წ. მადონა დელა სედია, რუსეთში თაყვანისიციებდა როგორც სამი სიხარულის სასწაულთმოქმედი ხატი. მისი განსაკუთრებით პატივდებული ასლი რევოლუციამდე ახლახან განახლებულ წმიდა სამების ეკლესიაში იყო მოთავსებული. ეს ხატი მე-19 საუკუნის დასაწყისში უშუალოდ იტალიიდან ჩამოიტანა ახალგაზრდა მხატვარმა, რომელიც ფლორენციაში სწავლობდა, მან თავად დაწერა ეს ასლი და მოსკოვში დაბრუნების შემდეგ თავის სამრევლო ეკლესიას შესწირა. სამი სიხარულის ხატის დღესასწაული ქრისტესშობის მომდევნო დღეს აღინიშნება.

ასევე დასავლეთის ხატწერის სკოლის ნაწარმია ახტირის ხატი: მასზე წმიდა ქალწული თავდაუზურავად მხრებამდე ჩამოშლილი თმებითაა გამოსახული, ის მაგიდაზე მდგომი მომცრო ჯვარცმის წინ ლოცულობს ერთად დაწყობილი ხელებით, როგორც ეს ლოცვის დროს ხდება. დასავლეთისათვის ესოდენ დამახასიათებელი ზიგოტის ჟესტი, როგორც ცნობილია, რუსეთში მიღებული არ არის, ამის მიუხედავად დედა ღვთისა აქ სწორედ ამგვარადაა გამოსახული. ეს ხატი 1739 წელს ზაფხულში ქალაქ ახტირის მახლობლად, რომელიც ხარკოვიდან ასკილომეტრზე ოდნავ მეტითაა დაშორებული, ადგილობრივმა მღვდელმა დანიელ ვასილევმა აღმოაჩინა. როგორც ადგილობრივი გადმოცემა გვაუწყებს, ის ბალახს თიბავდა და მინდორზე მოულოდნელად მიაგნო ხატს. თავდაპირველად მას იგი სახლში ინახავდა, შემდეგ კი როცა მისმა ამბავმა გავრცელება დაიწყო, ღმრთისმშობლის საფარველის იმ დროისთვის ხის ეკლესიას გადასცა. მოგვიანებით ახტირის ხატის პატივსაცემად 2/15 ივლისს საგანგებო დღესასწაული დაწესდა, ხოლო 1753 წელს საფარველის ტაძრის ადგილას ქვის ეკლესიის მშენებლობა დაიწყო, რომელიც 1768 წელს იკურთხა. მოსკოვში ამ ხატის ასლი არბატის მოედანზე მდებარე წმ. ტიხონ ამა-თუნტელის სახელობის ამჟამად დანგრეულ ეკლესიაში ინახებოდა. ახლა ის არბატის ახლოს, ათანასეს შესახვევში მდებარე წმიდა ფილიპე მოციქულის ეკლესიაშია დასვენებული.

მოსკოვის ქვემოთ მდებარე სოფელ მალახოვოში (რამენსკის რაიონი), წმიდა დიმიტრი თესალონიკელის ეკლესიაში არის წმიდა ქალწულის დასავლური წესით დაწერილი ხატი, რომელსაც აქ მზიურს (Солнечная) უწოდებენ. ამ ხატისათვის დაწესებული საგანგებო დღესასწაული კალენდარში არ არის, მისი დოკუმენტური ისტორია უცნობია, მაგრამ ამ ეკლესიის მრევლის ერთმა ძველმა წევრმა ქალბატონმა, როცა მე ჯერ კიდევ

სტუდენტობისას მოვხვდი ამ სოფელში, მომიტხრო, რომ ეს ხატი ოდესღაც აქ მდინარით მოცურდა. სწორედ ისეა, როგორც გუმილიოვთან:

«ზოგჯერ წამოვლენ ჯვრებით, გალობით,  
დაარისხებენ ყველა ზარს ერთად,  
და თუ მორბიან, მაშასადამე  
დინებას ხატი მოჰყვა სოფელთან»  
(Порою крестный чщв и пение,  
Звонят во все колокола,  
Бегут, то значит – по течению  
В село икона приплыла.)

მთელი ქვეყნის მასშტაბით სოფლის ეკლესიებში, ახლაც კი, როცა მათი უმრავლესობა ან დანგრეულია, ან გაპარტახებული მაინც, ადგილობრივი მემამულეების მიერ მე-18-19 სა-უკუნეების განმავლობაში იტალიიდან და საფრანგეთიდან ჩამოტანილ არაერთ ხატს შეიძლება წავაწყდეთ. და მათ ყველგან რაღაც განსაკუთრებულად სცემენ თაყვანს. როგორც გასული საუკუნის ლიტერატურა, ნაწილობრივ ხარკოვის გუბერნიის სამახსოვრო წიგნი გვიდასტურებს, აქ მხოლოდ იმისთვის ჩამოდიოდნენ, რომ ხატისთვის ეცათ თაყვანი, არსებითად სწორედ ხატის გარშემო გაიზარდა ქალაქი და მხოლოდ მისით იყო იგი ცნობილი.

მრავალ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში შეიძლება ვნახოთ ჩენტობხოვსკისა და ოსტრობრამის ხატების ასლები. ვილნიუსში, სადაც მდებარეობს ოსტრობრამა, მის წინაშე ერთნაირი ღვთისმოსაობით იდრეკენ მუხლს კათოლიკეებიც, რომელთა კუთვნილ სამლოცველოშიც არის მოთავსებული ხატი, და მართლმადიდებლებიც. დეკანოზი ი. ბუხარევი წიგნში — «ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატები» (მოსკოვი, 1901) წერს: «ვილნიუსისა და მისი შემოგარენის ყველა მცხოვრები, როგორც მართლმადიდებლები, ისე კათოლიკეები, კეთილკრძალულებით მიაგებენ თაყვანს ამ სასწაულთმოქმედ ხატს» (გვ. 147). ოსტრობრამის ხატის ასლი იყო ღირსი სერაფიმე საროველის სენაკის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ხატი — «ყოველთა მწუხარეთა სიხარული», რომელსაც ჩვეულებრივ «ვედრებას» (Умиление) უწოდებენ, შეიძლება, ეს ასლი სანკტპეტერბურგის სამხატვრო აკადემიიდან იყო მიღებული, რომელთანაც საროვოს მუდმივი კავშირი ჰქონდა. დასავლური წარმოშობისა არიან ღმრთისმშობლის ისეთი ხატები, როგორებიც არიან «ყოველთა მონანულთა სიხარული», ფილერმის, შვიდისრიანი და სხვ.

ეპისკოპოსი მელეტი (იაკიმოვი) ინოკენტი ირკუტსკელის შესახებ დაწერილ წიგნში გვამცნობს, რომ წმიდანი მთელი ცხოვრების განმავლობაში თან დაატარებდა ტილოზე დაწერილ იესოს გულის გამოსახულებას. ეპისკოპოსის გარდაცვალებისა და კანონიზაციის შემდეგ ეს ხატი, როგორც დიდი სიწმინდე ერთ კეთილმორწმუნე ოჯახში ინახებოდა, სადაც სტუმრობდა ხოლმე წმიდა ინოკენტი. ის მე-19 საუკუნის ბოლოს ნახა იქ ეპისკოპოსმა მელეტიმ.

## თომა კემპელი და ლორენცო სკუპოლი

მეოთხე ძღვენი — ეს არის ასკეტიკა, სახელდობრ, ორი წიგნი: თომა კემპელის «მიბაძვა ქრისტესი» და ლორენცო სკუპოლის «სულიერი ბრძოლა», რომლებიც რუსეთში ყველაზე ფართოდ გავრცელდნენ, თუმცა მართლმადიდებლური აღმოსავლეთი (პირველ რიგში — ათონი და რუსეთი) განსაკუთრებით გამოირჩევა იმ ადგილით, რომელიც მის სულიერ ცხოვრებაში ასკეტურ ლიტერატურას უჭირავს. პირველყოვლისა, ეს არის სათნოებათმოყვარეობა. ამის მიუხედავად «მიბაძვა» ითარგმნა სლავურად და მთელ რუსეთში გავრცელდა, მთარგმნელთა შორის შეუძლებელია არ ვახსენოთ მეუფე ანტონინე (სტახოველი), ტობოლსკისა და ციმბირის მიტროპოლიტი, რომელიც 1740 წელს გარდაიცვალა. ეს თარგმანი ხანგრძლივად ინახებოდა მის არქივში ტობოლსკის სემინარიაში. წმიდა დიმიტრი როსტოველი თავის სულიერ ანბანში თითქმის ყოველ გვერდზე ამა თუ იმ ფორმით იყენებს თომა კემპელის თემებს, აზრებს და ფრაზეოლოგიასაც კი. წარჩინებულთა წრეში მიბაძვას (Imitatio) ფრანგულად კითხულობდნენ და უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შემთხვევაშიც კვლავაც ყველგან. ა. ს. პუშკინი «მიბაძვის» ავტორის შესახებ წერდა, რომ ის «იმ რჩეულთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებსაც უფლის ანგელოზი მწყალობელი ადამიანების სახელით მიესალმა» (ПСС. М., “Academia”, 1936, т. 7, с. 277).

ნ. ვ. გოგოლი, რომლის ქრისტესაკენ მოქცევაზეც აღნიშნულმა წიგნმა უზარმაზარი როლი ითამაშა, 1844 წელს მ. პ. პოგოდინს Imitatio-ს ყოველდღე კითხვას ურჩევდა და ატყობინებდა, რომ თავად სწორედ ასე იქცევა. ს. ტ. ასკაკოვის, მ. პ. პოგოდინისა და ს. პ. შვეირევისათვის ნიცადან გაგზავნილ წერილში იგი წერდა: «ყოველდღე თითო თავი წაიკითხეთ, მეტი არა, თუ თავი დიდი აღმოჩნდება, ორად გაყავით. წაკითხვის შემდგომ წაკითხულზე იფიქრეთ. ყოველმხრივ შეაბრუნეთ წაკითხული იმისთვის, რომ ბოლოსდაბოლოს მიაღწიოთ და დაინახოთ, თუ ზუსტად როგორ შეიძლება იგი მოგერგოთ თქვენ, ზუსტად იმ წრეს, რომლის შიგნითაც თქვენ ურთიერთობთ, ზუსტად იმ გარემოებებს, რომლებშიც თქვენ იმყოფებით... შეეცადეთ ჩაწვდეთ, როგორ შეიძლება ამ ყველაფრის მისადაგება უშუალოდ ცხოვრებასთან, ზეპურულ ხმაურსა და ყოველგვარ ალიაქოთში» (Переписка Н.В. Гоголя, т. 2. М., 1988, с. 301-302). გოგოლის ამ რჩევაზე საკმაოდ უხეშად უპასუხა ს. ტ. ასკაკოვმა, რომელმაც მას მისწერა, რომ მან ეს წიგნი ჯერ კიდევ მაშინ წაიკითხა, როცა გოგოლმა კითხვა არ იცოდა, და ამიტომ მისი ზნეობითი სწავლება უადგილოდ მიიჩნია. ასკაკოვის წერილი იმ მხრივაც საგულისხმოა, რომ მასში ერთი მხრივ ჩანს მომავალ სლავოფილთა წრეში უკვე მომწიფებული მტრობა დასავლეთისადმი და, ამასთანავე, ხაზი ესმება იმას, რომ ისეთი წიგნი, როგორც Imitatio-ა, ახალგაზრდობისას უნდა წაიკითხოს ყველამ, ვინც კი თავს ოდნავ მაინც განათლებულ ადამიანად მიიჩნევს. «მიბაძვას» მოგვიანებითაც ყველგან კითხულობდნენ, XIX საუკუნის ბოლოს ის



რუსულად არა სხვამ, არამედ თვით კ. პ. პობედონოსცევმა თარგმნა, რომელსაც კათოლიკეს ვერანაირად ვერ ვუწოდებთ, თუმცა «მიბაძვას» რუსეთში პრინციპული მოწინააღმდეგეებიც ჰყავდა, სახელდობრ, წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვი.

მამა ლორენცო სკუპოლის (1530-1610) «სულიერი ბრძოლა» (Combattimento spirituale) რუსულად პირველად 1784 წელს გამოიცა. იგი ივანე ანდრეევსკიმ (1759-1809) თარგმნა, თუმცა არა იტალიურიდან, არამედ პოლონური ენიდან. 1794 წელს განხორციელდა წიგნის ხელახალი შესწორებული გამოცემა, რომლებიც მოსკოვის ნოვოსპასკის მონასტრის არქიმანდრიტმა მეთოდიმ (სმირნოვი) შეიტანა ტექსტში. მანვე დაურთო ტექსტს «ღირსეული მსჯელობანი წმიდა მამათა თხზულებებიდან» (приличные из сочинений святых отец рассуждения) და ახალი სათაური მისცა წიგნს — «ქრისტიანის ღვაწლი ცდუნებათა წინააღმდეგ» (Подвиг христианина против искушений). მესამედ ლ. სკუპოლის წიგნი რუსეთში 1816 წელს გამოვიდა და მისი მთარგმნელი იყო ალექსანდრე ლაბზინი, რომელიც ფსევდონიმ Y.M.-ს ამოეფარა, ანუ სიბრძნის მოწაფე (Ученик Мудрости). ეს წიგნი თითქმის შეუმჩნეველი და, «მიბაძვისგან» განსხვავებით, უცნობი დარჩა რუსი მკითხველისათვის 1892 წლამდე, როცა იგი განმეორებით გამოიცა, ამჯერად თეოფანე დაყუდებულის თარგმანით. ეს თარგმანი შესრულდა არა მამა ჟან ბრინიონის მიერ მე-19 საუკუნის დასაწყისში შესრულებული ფრანგული თარგმანიდან, არამედ ღირსი ნიკოდიმოს მთაწმინდელის (1749-1808) მიერ შესრულებული ბერძნული ვერსიიდან. ამ შესანიშნავმა ბერძენმა ასკეტმა და სასულიერო მწერალმა «უხილავი ბრძოლის» სახელით თარგმნა სკუპოლის წიგნი ბერძნულად და თხზულების მისეულ ვარიანტში ბერძენი ასკეტების საკმაოდ მრავალრიცხოვანი მოწმობებიც ჩართო, რომელთა ნაწერებიც მის მიერვე იყვნენ გამოქვეყნებულნი სათნოებათმოყვარეობაში. ამ სახით მოხვდა იგი წმინდა თეოფანესთან, რომელმაც მისი საკმაოდ ზუსტად თარგმნა დაიწყო, შემდეგ მივიდა რა შუამდე, აღმოაჩინა, რომ წიგნი დასავლური წარმოშობისაა, მისი გადაკეთება და შესწორება დაიწყო, რაც განსაკუთრებით თხზულების უკანასკნელ თავებშია თვალშისაცემი (ამის თაობაზე იგი დაწვრილებით მოგვითხრობს წერილებში), თუმცა არა ძალიან. წიგნი მკითხველმა ნიკოდიმოსის და მის სახელებით მოუხსენიებელ წინამორბედთა შრომად მიიღო. იგი მაშინვე ძალზე ფართოდ გავრცელდა და თითქმის ყველაზე პოპულარული და კითხვადი სახელმძღვანელო გახდა ასკეტიკის დარგში. ძველი მოსკოველი დეკანოზები 60-იან წლებში სწორედ ნიკოდიმოს მთაწმინდელის წაკითხვას გვირჩევენ და არა «სათნოებათმოყვარეობისას». «სათნოებათმოყვარეობასთან» შედარებით «უხილავი ბრძოლა» საკმაოდ საინტერესო შთაბეჭდილებას ახდენს: ერთი შეხედვით, ის მისგან არაფრით განირჩევა, მაგრამ თუ დავაკვირდებით, აქ ოთხ პრინციპულად ახალ მომენტს შევნიშნავთ:

1. აქ ასკეტური ტექსტების უმრავლესობისგან განსხვავებით მოცემულია რჩევა, რომ აზრობრივად არ წარმოვისახოთ ჩვენს თვალწინ

ცოდვათა უწმინდურება და სიაუგე, არამედ ვიმსჯელოთ ისეთ საგნებზე, რომლებიც დაფარავენ ამ სარცხვინელ ნივთებს და მთლიანად გადაიტანენ მათგან ყურადღებას (M., 1892, c. 73-74). «როცა ვნებიანი შფოთვა შემოგეპარება გულში, — ამბობს ავტორი, — ნუ დაეძგერები ვნებას, მისი ძლევის მიზნით, არამედ სასწრაფოდ გულში ჩაღრმავდი და მთელი ძალისხმევა მის დამშვიდებას მოახმარე» (გვ. 256). «უხილავი ბრძოლის» ასკეტიკაში ვერ ნახავთ ცოდვის ანატომირებას, რითაც გატაცებულნი იყვნენ წარმართული ალექსანდრიის ზნეობის მგომბელი ეგვიპტელი მოღვაწეები. აქ შემოთავაზებული გზა მსგავსია იმისა, რის შესახებაც ახალბალაამელი ბერი მიქაელი საუბრობს: «როგორც კი ცდუნება გაჩნდება, მაშინვე მოიკვეთე იგი იესოს ლოცვით, ხოლო თუკი მის განხილვას დაიწყებ, მაშინ ის აგეკვიატება და შენ მისით დაინტერესდები» (Сергей Большаков. На высотах духа. Брюссель, 1971, с. 26).

2. ასკეტი აქ წარმოდგენილია არა უდაბნოში, არა ვაკუუმში, არამედ ხალხში, ადამიანებს შორის. «სიკეთის გასაკეთებლად ხელიდან არ გაუშვა არც ერთი შემთხვევა, რომელსაც კი წარმოიდგენ», — ამბობს ლ. სკუპოლი წმიდა თეოფანესთან (стр. 206). და შემდეგ: «იხარე გახარებულებთან და მწუხარე იყავი დამწუხრებულებთან, ფიქრითა და გრძნობითაც კი არავინ განიკითხო, ვინც რჩევისა და შეგონების მაძიებელი მოვა შენთან, ნუ დაუძალავ ჭეშმარიტებას, თუკი გეცოდინება, თავად კი მასწავლებლად თავს არავის მოეხვიო, ყველაზე მეტად მშვიდობა და თანხმობა დაიცავი ყველასთან. ამისათვის შენი მხრიდან ყოველგვარი მსხვერპლის გაღებისათვის მზაობით და ყველანაირად ერიდე ვინმეს მოხიბლვას» (გვ. 244).

3. ავტორი თავის მკითხველს ურჩევს, გამუდმებით იკითხოს სახარება და გაიაზროს და იმსჯელოს მაცხოვრის ქვეყნიური ცხოვრების, განსაკუთრებით კი მისი ვნებების შესახებ. მართალია, წმიდა თეოფანე, რომელიც დიდად არ იწონებდა ერისკაცთა მიერ სახარების კითხვას, ამ რჩევების მინიმუმამდე დაყვანას შეეცადა, მაგრამ, ამის მიუხედავად, ისინი მაინც სავსებით გარკვევით ჟღერენ «უხილავი ბრძოლის» მისეულ თარგმანში.

4. ბოლოს ლორენცო სკუპოლი სულიერ ცხოვრებაში ევქარისტის საიდუმლოს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას უსვამს ხაზს. «ქრისტეს წმიდა საიდუმლოთ რაც შეეხება, ხშირად ეზიარე» (გვ. 213). ამ წიგნს ესეც ასევე მკვეთრად განასხვავებს სათნოებათმოყვარეობისაგან, სადაც თითქმის არაფერია ნათქვამი ლიტურგიის შესახებ, ვინაიდან ასკეტთა შორის თითქმის არ იყვნენ მღვდლები და ამიტომ ისინი ზოგჯერ რამდენიმე წელიწადში ერთხელ ეზიარებოდნენ, თუმცა კი მაშინვე გვაიძულებს, გავიხსენოთ, თუ რას ამბობდნენ ევქარისტისა და მასში ერისკაცთა მონაწილეობის შესახებ ღირსი სერაფიმე და მამა ალექსი მეჩევი. ამგვარი განწყობისა და მიზანდასახულობის წიგნი შეუძლებელია მიღებული არ ყოფილიყო მე-19 და მე-20 საუკუნეების მიჯნის მართლმადიდებელი მკითხველის მიერ.

## CHEM IN DE LA CROIX

მეხუთე ძღვენი — ღმრთისმსახურებითია. პირველშეწირულთა ლიტურგიის განგება, რომელიც მთელი დიდი მარხვის ოთხშაბათ და პარასკევ დღეებში და ასევე ვნების შვიდეულის პირველ სამ დღეს სრულდება, შემთხვევით არ მოიხსენიება რომის პაპ წმიდა გრიგოლ დიალოღონის სახელით.

პასიები, რომლებიც დიდი მარხვის კვირა დღეების საღამოს იმსახურებიან და წარმოადგენენ მცირე მწუხრს ან თანამედროვე პრაქტიკაში მწუხრს ქრისტეს ვნების შესახებ, ერთ-ერთი სახარებისეული თხრობის კითხვის თანხლებით, ასევე, რომაული წესის ზეგავლენით წარმოიშვნენ. საღმრთისმსახურო განგებაში პასიები არ არის, თავად სიტყვა კი ლათინურია (პასიო — ვნება). პირველი მითითებები იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა აღსრულდეს პასიები, 1702 წელს, კიევო-პეჩორის ლავრაში დაბეჭდილ ზატიკში ჩნდება. თავდაპირველად ისინი პარასკევობით სრულდებოდნენ, ანუ სწორედ იმ დღეებში, როცა, რომაული ჩვეულების მიხედვით, ლიტანიობა (ჯვრით მსვლელობა — Via Crucis an Chemin de la Croix) არის დაწესებული. აღსანიშნავია, რომ პასიები მე-18 საუკუნეში, ანუ სწორედ იმ ეპოქაში ჩნდებიან, როცა Chemin de la Croix აღსრულების ჩვეულება კათოლიკურ ეკლესიაში საყოველთაოდ ვრცელდება. 1741 წელს პაპად არჩეულმა ბენედიქტე XIV-მ თავისი პონტიფიკოსობის პირველი წლის განმავლობაში ათი დოკუმენტი გამოაქვეყნა «ჯვრის გზის» საკითხის თაობაზე და სამრევლოების მღვდლებს მისი ყველგან შესრულების რეკომენდაცია მისცა.

დღეისათვის საჭიროებას არ წარმოადგენს იმის გარკვევა, პასიები კათოლიკეებთან დაწესებული განგებების მიბაძვით წარმოიშვნენ, თუ მათ საპირწონედ, სწორედ იმისთვის, რომ მართლმადიდებლები მოებრუნებინათ მათ მიერ აგრერიგად შეყვარებული მაცხოვრის წმიდა ვნებების სადიდებელ განგებებზე დასწრებისაგან, რომლებიც პოლონელ კათოლიკეთა ეკლესიებში სრულდებოდა და რომელთა მონახულებაც პარასკევობით სწორედ ამ წესის გამო დაიწყეს მათ (სწორედ ასე განიმარტებოდა ეს საკითხი მე-19 საუკუნის ლიტერატურაში). ამჟამად პასიები მთელ რუსეთში ყოველ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში სრულდება, ამ ღმრთისმსახურებაზე უამრავი ადამიანი იყრის თავს და ახლა ალბათ საერთოდ შეუძლებელიც კია მარხვის წარმოდგენა პასიების გარეშე, ისევე, როგორც შეუძლებელია მისი წარმოდგენა ანდრია კრიტელის სინანულის დიდი კანონის გარეშე. ხოლო იმგვარი რიტუალის არსებობის შესახებ, როგორცაა «ჯვრის გზა», მართლმადიდებელთა 99-მა პროცენტმა, უბრალოდ, არაფერი იცის. ამიტომ, თუკი ოდესღაც — პეტრე მოგილას დროს, პასიები კიდევ შემოიღეს როგორც «ჯვრის გზის» საპირწონე, მათზე დაკისრებული ყურადღების მიმაქცევლის როლი მათ დიდი ხანია

ამოწურეს, უკანასკნელი ასი თუ კიდევ უფრო მეტი წლის განმავლობაში თვითმყოფადი ღირებულება და მნიშვნელობა შეიძინეს და ჩვენი ღმრთისმსახურების განუყოფელ ნაწილად იქცნენ. საკმარისია, გავხსენოთ პასიები, რომლებსაც მამა ვსევოლოდ შლილერი ასრულებდა კუზნეცების წმიდა ნიკოლოზის ტაძარში, მათი შესრულებისას 60-70-იან წლებში, გადაჭარბების გარეშე, მოსკოვის მართლმადიდებელ მორწმუნეთა ნახევარი იყრიდა თავს.

აღვნიშნავთ, რომ «ჯვრის გზა» თორმეტი სტაციის ანუ «დგომისაგან» შედგება, რომლებსაც შემდგომში კიდევ ორი დაუმატეს (ჯვრიდან გარდამოხსნა და საფლავად დადება). ეს უნებურად მაშინვე ქრისტეს ვნების თორმეტი სახარების გახსენებას გვაიძულებს, რომლებიც, ჩვენი საღმრთისმსახურო ტიპიკონის თანახმად, დიდი პარასკევის ცისკარზე იკითხებიან და ვნების შვიდეულის დღეთა განგების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაწილს წარმოადგენენ. ცხადია, ამჟამად უკვე შეუძლებელია იმის დადგენა, ვინ ვისგან (დასავლეთმა აღმოსავლეთისაგან თუ პირიქით) ისესხა ამ განგების თორმეტნაწილადი სტრუქტურა, ერთი რამ აშკარაა, მაცხოვრის წმიდა ვნებებისადმი მიძღვნილი მსახურების ურთიერთკავშირი მართლმადიდებლურ აღმოსავლეთსა და კათოლიკურ დასავლეთს შორის იმით ნამდვილად არ ამოიწურება, რომ პასიები «ჯვრის გზის» გავრცელებასთან კავშირში აღმოცენდნენ. ეს ნათესაობა პირველ საუკუნეთა ეკლესიის ისტორიის სიღრმეებში იღებს სათავეს.

### **«გათავისუფლებ ყოველთა ცოდვათა შენთაგან»**

ყურადღებას გავამახვილებთ საღმრთისმსახურო პრაქტიკის კიდევ ერთ მომენტზე, რომელსაც შეიძლება ქრისტიანული აღმოსავლეთისათვის დასავლეთის საბოძვარი ვუწოდოთ. სიტყვები, რომლებსაც მღვდელი წარმოთქვამს აღსარების ბოლოს — «დაე, უფალმან და ღმერთმან ჩვენმან იესუ ქრისტემან მადლითა და წყალობითა თვისისა კაცთმოყვარებისაითა მოგიტევოს შენ, შვილო, ყოველნი შეცოდებანი შენნი, და მეცა, უღირსი მღვდელი მისგან ჩემდა მოცემულითა ხელმწიფებითა მოგიტევებ და გათავისუფლებ ყოველთა ცოდვათა შენთაგან (deinde ego te absolve a peccatis tuis!) სახელითა მამისაითა და ძისაითა და სულისა წმიდისაითა». ჩვენს ძველ კურთხევანებში არ გვხვდება და მხოლოდ მიტროპოლიტ პეტრე მოგილას დროს კიევში დაბეჭდილ საღმრთისმსახურო წიგნებში ჩნდება რომაულ რიტუალში შესაბამისი ფორმულის ზეგავლენით. რა თქმა უნდა, მამა ალექსანდრე შმემანის მსგავსად, ჩვენც შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, იყო კი მიზანშეწონილი სინანულის საიდუმლოს ბიზანტიურ განგებაში ამ ფორმულის ჩართვა, არის კი ის საერთოდ საჭირო, თუკი ჩვენს განგებაში არის ლოცვა «უფალო ღმერთო, მაცხოვარო მონათა შენთაო...», რომლის შესახებაც კურთხევანში აღნიშნულია: «მაშინ თავს მოიდრეკს აღმსარებელი, ხოლო მღვდელი იტყვის ამ ლოცვას». აღნიშნულ ლოცვაში არის სიტყვები: «მიანიჭე მას სახე სინანულისა, ცოდვათა მიტევება და განტევება, შეუნდვენ მას ყოველივე შეცოდებანი მისნი, ნებსითნი და უნებლიეთნი», რაც ერთგვარად ზედმეტად ხდის ფორმულას — «უფალმან და ღმერთმან

ჩვენმან...». მაგრამ იმის მიუხედავად, გვსურს ეს თუ არა, ის უბრალოდ ჩვენი ღვთისმსახურების ნაწილი გახდა, უკლებლივ ყველა ჩვენგანი იმდენად შეეჩვია მას, რომ მღვდელი, რომელიც თავზე ოლარს გვაფარებს, მას კითხულობს და მხოლოდ შემდეგ გვაძლევს საღმრთო კურთხევას (ახმატოვასეული «ტილოთა მიღმა შეხება ხელთა ხელგანპყრობით ჯვარცმულისათა» — “прикосновение сквозь ткань руки рассеянно крестящей”), ახლა მასზე უარის თქმა არცაა საჭირო და არც გამოვა.

## ღმრთისმშობლის კანონი

მე-19 საუკუნის ბოლოს რუსეთში ღირსი სერაფიმეს გამოცდილებაზე დაყრდნობით ტროპრის — «ღმრთისმშობელი ქალწულო» 150-ჯერ წაკითხვის ჩვეულებამ დაიწყო გავრცელება, თოთოეულ ათეულს «მამაო ჩვენოს»-ს ურთავდნენ და, თუკი შეეძლოთ, ლოცვით უფიქრდებოდნენ ყოვლადწმინდა ქალწულმარიამის ცხოვრების ერთ რომელიმე მოვლენას. ეს წესი პრაქტიკულად არაფრით განსხვავდება როზარიასაგან, რომელიც, როგორც ცნობილია, მთელ კათოლიკურ სამყაროშია გავრცელებული.<sup>22</sup> საუკუნის დასაწყისის ერთ-ერთი სახელგანთქმული მოსკოველი მღვდელი, თავისი ლოცვითი განწყობილებით ცნობილი მამა ალექსანდრე გუმანოვსკი წერდა: «ეს წესი თავად დედა ღმრთისმშობელმა მოგვცა დაახლოებით მე-8 საუკუნეში და მას ოდესღაც ყველა ქრისტიანი ასრულებდა. ჩვენ, მართლმადიდებლებმა, დავივიწყეთ იგი და ღირსი სერაფიმე გვახსენებს მის შესახებ». თავის სულიერ შვილებს აღნიშნული წესის აღსრულებას ურჩევდა სქემარქიმანდრიტი ზოსიმა-ზაქარია, გამოჩენილი მოსკოველი ბერი, ჩვენი დროის ერთ-ერთი ჯერ განუდიდებელი წმინდანი. ყოველდღიურად ასე ლოცულობდა 30-იან წლებში დახვრეტილი ეპისკოპოსი სერაფიმეც (ზვეზდინსკი). მეუფე სერაფიმე გადასახლებიდან თავის სულიერ შვილებს სწერდა: «ვასრულებ შორ და გრძელ გზას გადაჯდომებითა და მომქანცველი გაჩერებებით, მაგრამ მთელი ეს გზა მალენკოვოდან მოსკოვამდე, მოსკოვიდან ალმა-ატამდე, ალმა-ატადან ურალსკამდე და კიდევ მომავალი, ურალსკიდან გურევამდე კასპიის ზღვაზე, არის საოცარი და დაუვიწყარი გზა. მოკლედ რომ ვთქვა, ეს არის სასწაულების გზა ასორმოცდაათი «ღმრთისმშობელი ქალწულო, გიხაროდენ!» ლოცვის წაკითხვის გამო. ხანდახან ვფიქრობ, რომ უფალმა განზრახ გამგზავნა ამ გზით, რათა ჩემთვის თვალნათლივ ეჩვენებინა, თუ რაოდენ ძლიერია მის წინაშე მისი ყოვლადწმიდა დედის ლოცვა და რამდენად ქმედითია მისადმი რწმენით აღვლენილი მთავარანგელოზის მოკითხვა». ეპისკოპოსმა სერაფიმემ ღმრთისმშობლის კანონის კითხვის

<sup>22</sup> როზარიას წესი მე-13 საუკუნეში გაჩნდა კათოლიკურ სამყაროში და მას ძირითადად დომინიკანელები ავრცელებდნენ. იგი ოთხი ნაწილისაგან შედგება და მთელი კვირის განმავლობაში სრულდება. თითოეული მათგანი თავის მხრივ ხუთად იყოფა და სახარებისეული ისტორიის ე. წ. სიხარულის, ნათლის (დამატა იოანე-პავლე II-ის დროს), წუხილისა და დიდების საიდუმლოებებისადმია მიძღვნილი (მთარგმნ. შენ.).

დროს ლოცვითი ფიქრების სქემა შეადგინა, რომელშიც III, IV, V, VI და VIII ათეულების შემდეგი მსჯელობანი სავსებით შეესატყვისებთან როზარიას სასიხარულო საიდუმლოებებს (ხარება, მართალ ელისაბედთან შეხვედრა, ქრისტესშობა, მიგებება და თორმეტი წლის იესოს დაკარგვა იერუსალიმში), ხოლო უკანასკნელი ხუთი მსჯელობა — დიდების საიდუმლოებებს (ქრისტეს აღდგომა, ამალეება, სულიწმინდის მოფენა მოციქულებსა და დედა ღმრთისმშობელზე, მიძინება და ბოლოს ღმრთისმშობლის დიდება, რომლითაც იგი იმკობა უფლის მიერ ამქვეყნიდან ზეცაში მისი გადასვლის შემდგომ). ეპისკოპოს სერაფიმეს სქემაში ძნელი არ არის ორი მომენტის შენიშვნა: 1) მეცამეტე მსჯელობაში სულიწმინდის მოფენისას სინას მთაზე არის ღმრთისმშობელიც — ეს ტიპიურია დასავლური იკონოგრაფიისათვის და მეტად უჩვეულოა ბიზანტიურისათვის, მეტიც, ეს ხშირად მხილებულია როგორც ლათინობა; 2) გამოთქმა «დიდება, რომლითაც იგი იმკობა» — დედა ღვთისა, ცოცხლად გვახსენებს კვლავ წმინდა დასავლური წარმოშობის ისეთ სიუჟეტს, როგორც არის Couronnement de la vierge, რომელიც ზოგჯერ მე-19 საუკუნის რუსულ ხატებზეც გვხვდება. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მეუფემ თავისი სქემა როზარიას კითხვის რომელიღაც დასავლური სახელმძღვანელოდან ისესხა. იყო რა მთელი არსებით მართლმადიდებელი, ეს რუსი ახალმოწამე არ უფრთხოდა დასავლეთს, და წმიდა კირილესა და მეთოდეს და სხვა მრავალთა მსგავსად, დასავლეთის ქრისტიანთა გამოცდილებიდან იმ კარგს იღებდა, რასაც იქ ნახულობდა. მართალია, მის სქემაში მაცხოვრის ვნების საიდუმლოებები არ არიან და მათგან მხოლოდ დედაღვთისმშობლის ჯვართან დგომა დარჩა, მაგრამ, სამაგიეროდ, არის ღმრთისმშობლის შობა, ტაძრად მიყვანება, ეგვიპტეში ლტოლვა და კანაში ქორწილზე მოხდენილი სასწაული.

### **დოქტორი ვლ. გაასი და წმიდა კოტოლენგო**

ქრისტიანული დასავლეთის მეექვსე ძღვენი რუსეთისა და კერძოდ მოსკოვისათვის არის დოქტორი თეოდორე პეტრეს ძე გაასი. ფრიდრიხ იოსებ გაასი 1806 წლიდან ცხოვრობდა მოსკოვში და 1853 წლის 16 აგვისტოს გარდაიცვალა. თავდაპირველად იგი უბრალოდ ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი, განათლებული და განსაკუთრებით პოპულარული, აქედან გამომდინარე კი ქალაქის ყველაზე შეძლებულ და მდიდარ ექიმთაგანი იყო, მაგრამ დროთა განმავლობაში ის ყველა დევნილის, როგორც პატიმართა, ისე უბრალოდ უსახლკაროთა და შავ მუშათა მთავარი მეგობარი და დამცველი გახდა. 1825-1826 წლებში ის შტადტფიზიკუსი, ანუ ქალაქის მთავარი ექიმი იყო, შემდეგ საპატიმროებზე მზრუნველი კომიტეტის მდივანი, თავდაპირველად ეკატერინეს ძველ საავადმყოფოში მუშაობდა, შემდგომ, 1844 წელს, მან უსახლკაროთათვის პოლიციის ახალი საავადმყოფოს გახსნას მიაღწია პოკროვსკის ჭიშკართან, და ის ყველა უსახლკაროს, მიუსაფარის, შორიდან მოსული გლეხების, ჩამოსული

ლატაკების, უმუშევარი ღარიბებისა და ყველასათვის, ვისაც ქალაქის საავადმყოფოებში არ იღებდნენ, თავშესაფრად აქცია. 1844 წლიდან 1853 წლამდე ამ დაწესებულებამ 30 ათასი გაჭირვებული ავადმყოფი მიიღო, რომელთაგან 21 ათასი გამოჯანმრთელდა. თეოდორე გაასის სამუშაო დღე თითქმის 24 საათს გრძელდებოდა, ის საავადმყოფოსთანვე ცხოვრობდა და მთელ პირად დანაზოვს ღარიბთა და პატიმართა წამლებზე, საჭმელსა და ტანსაცმელზე ხარჯავდა. რომან «იდიოტში» თ. დოსტოევსკი წერს: «მოსკოვში ერთი მოხუცი ცხოვრობდა, ის იყო «გენერალი», ანუ ნამდვილი სახელმწიფო მრჩეველი გერმანული სახელით; ის მთელი ცხოვრების განმავლობაში საპრობილეებსა და დამნაშავეებს შორის დაეხეტებოდა, ციმბირში გადასაგზავნმა ყველა პარტიამ იცოდა, რომ მას «მოხუცი გენერალი» მოინახულებდა. ის თავის საქმეს სერიოზულობისა და ღვთისნიერების უმაღლესი ხარისხით ასრულებდა... მათ ისე ესაუბრებოდა, როგორც ძმებს, თუმცა ბოლოს მათ თავად მიიჩნიეს იგი მამად». მოსკოვის უნივერსიტეტის კლინიკების დირექტორი პროფესორი ნოვიკი 1891 წელს ყვებოდა, თუ ერთხელ როგორ მიიღო საავადმყოფოში გლეხის გოგონა: «ამ თერთმეტი წლის მოწამეს იშვიათი და სასტიკი დაავადება სჭირდა, რომელიც წყლიანი სარკომის სახელით არის ცნობილი. სწეულებამ 4-5 დღის განმავლობაში მისი სახის ნახევარი, ცხვირის ძვალთან და ერთ თვალთან ერთად, გაანადგურა... ეს შემთხვევა კიდევ იმით იყო გამორჩეული, რომ განგრენით დარღვეული ქსოვილები ისეთ სიმყრალეს ავრცელებდნენ, რომლის მსგავსიც მას შემდეგ თითქმის ორმოცწლიანი სამედიცინო პრაქტიკის განმავლობაში აღარსად მიგრძენია. არც ექიმს, არც ფერშლებს, არც მოსამსახურეს და არც თვით ავადმყოფ გოგონასთან მყოფ მის მოყვარულ მშობელ დედას არ შეეძლოთ დიდხანს გაჩერება, არათუ სწეულის სარეცელთან, არამედ იმ ოთახშიაც კი, სადაც საბრალო ტანჯული იწვა. ერთადერთმა თეოდორე გაასმა, რომელიც მე მივუყვანე ავადმყოფ გოგონას, გაატარა მასთან მიყოლებით სამ საათზე მეტი და თან კოცნიდა და ლოცავდა მას. ასეთი მონახულებები მომდევნო დღეებშიც განმეორდა, მესამე დღეს კი გოგონა გარდაიცვალა».

ეს სიკეთის ფანატიკოსი, რომელიც უკიდურესად აღიზიანებდა ქალაქის ხელისუფლებას და უსაზღვროდ უყვარდა უბრალო ხალხს, ღრმად მორწმუნე და ეკლესიური ადამიანი იყო, იგი მცირე ლუბიანკაზე მდებარე წმიდა ლუდოვიკოს სახელობის კათოლიკური ეკლესიის მრევლში ირიცხებოდა, მაგრამ ამის მიუხედავად, სწორედ მან მიაღწია წმიდა სამების ტაძრის აშენებას გადასაგზავნი ციხის მახლობლად ვორობიოვის გორებზე (Воробьевых горах), იგი პირადი სახსრებით ყიდულობდა სახარებებს სლავურ ენაზე (რუსული თარგმანი იმ დროისათვის ჯერ არ არსებობდა) და ლოცვანებს ღარიბებისა და ტუსაღებისათვის, მეგობრობდა მართლმადიდებელ მღვდლებთან, გალობდა საეკლესიო გუნდში და მუდმივად ლოცულობდა მართლმადიდებლურ ეკლესიებში. როცა დოქტორი გაასი გარდაიცვალა, მის დაკრძალვაზე ათასობით ადამიანმა მოიყარა თავი, გაზეთები ჯერ არნახულ გასვენებაზე წერდნენ, ხოლო წმინდა ფილარეტმა, რომელიც იმ დროს მოსკოვის მიტროპოლიტი იყო,

ახლადშესვენებულისთვის მართლმადიდებლურ ტაძრებში პანაშვიდების გადახდის ნება დართო. XIX საუკუნის პირველი ნახევრის მოსკოვში მან არანაკლებ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა, ვიდრე წმიდა მამა კოტოლენგომ ტურინში. შემთხვევით არ მომხდარა, რომ საბჭოთა მმართველობის ეპოქაში მისი ხსენებაც კი აკრძალული იყო. რჩებოდა რა კათოლიკედ, თუმცა ცხოვრობდა მართლმადიდებელთა შორის, იგი ნამდვილი სახალხო წმიდანი გახდა რუსი ხალხისათვის. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მისი განსასვენებელი შემთხვევით არ არის ვვედენსკის,<sup>23</sup> ანუ გერმანულ სასაფლაოზე, სწორედ იქ, სადაც ისეთი დიდი მართლმადიდებელი მოღვაწეები განისვენებენ, როგორებიც არიან მამა ალექსი მეჩვეი, დედა ფამარი და ბერი ზოსიმა-ზაქარია. საოცარია, რომ დოქტორ გაასის თანადროულად კათოლიკურ იტალიაში როგორც სახალხო წმიდანმა სახელი გაითქვა შესანიშნავმა მხატვარ-პეიზაჟისტმა სილვესტრ შედრინმა, რომელიც თავისი ნახატებით რუსეთის თითოეული სკოლის მოსწავლისათვის არის ცნობილი. ის მართლმადიდებლად რჩებოდა, თუმცა კათოლიკეთა შორის ცხოვრობდა სორენტოში, მფარველობდა ღარიბებსა და უსახლკაროებს და მათ სიყვარულსა და თანადგომას უძღვნიდა, ამ ყველაფრის გამო ადგილობრივი მოსახლეობა მას გარდაცვალების შემდეგაც ისე სცემდა თაყვანს, როგორც ღვთის კაცს. ს. შედრინი 1830 წელს გარდაცვლილა და სორენტოშივე მდებარე სანვინჩენცოს კათოლიკურ მონასტერში დაუკრძალავთ. ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის დასაწყისში მისი საფლავი ამ ეკლესიაში იყო, მაგრამ შემდეგ მონასტრის გაუქმებისა და კერძო მფლობელობაში გადასვლის გამო, ქალაქის სასაფლაოზე გადაიტანეს. მხატვრის გარდაცვალებიდან დაახლოებით 20 წლის შემდეგ სორენტოში მყოფმა ნ. რამაზანოვმა ერთი მოხუცი მეთევზისგან მოისმინა, თუ როგორ «ეხმარებოდა იგი ღარიბებს, ავადმყოფებს, უბედურებს, ხშირად არჩენდა მთელ ოჯახებს, მთხოვნელებს აძლევდა ყველაფერს, რაც კი გააჩნდა» («Москвитянин», 1852, N 3, кн. 1, февраль, с. 237). საფიქრებელია, რომ დოქტორი გაასიც და სილვესტრ შედრინიც მათი მისიებისთვის შემთხვევით არ იყვნენ მოწოდებულნი. განა სწორედ ეს გზა, რომელშიც პროზელიტიზმის აჩრდილიც ან ერთი ეკლესიის მხრიდან მეორის უპატივცემლობის ნასახიც კი არაა, არამედ მხოლოდ სიყვარული სუფევს, არ მიგვიძღვის ქრისტესკენ მომავალში, 21-ე საუკუნესა და ახალ ათასწლეულში?!

ფ. პ. გაასმა უკვე მე-19 საუკუნეში გვიჩვენა ქმედითი ქრისტიანობის ის გზა, რომელსაც მიუყვებიან დედა ტერეზა, ძმა შარლ დე ფუკოს უმცროსი დები და ყველა ის, ვინც საკუთარი მრწამსის რეალიზებას გაუბედურებულ, ავადმყოფ და დაჩაგრულ ადამიანთა შორის შრომაში ახდენს. მოქმედების ქრისტიანობის სახე — აი ქრისტიანული დასავლეთის კიდევ ერთი საბომპარი მართლმადიდებლური აღმოსავლეთისათვის, ძღვენი, რომელიც ჩვენ პირველად დოქტორ გაასის შემდგომ გერმანელის და დაბადებით

<sup>23</sup> ტაძრად მიყვანების (მთარგმნ. შენ).



ლუთერანის — წმიდა ელისაბედ თეოდორეს ასულის ხელიდან მივიღეთ, ახლა კი დედა ტერეზასა და მისი მრავალი დისაგან ვიღებთ.

\* \* \*

იმისათვის, რომ დასავლეთი აღმოსავლეთს მოვწყვიტოთ, ან პირიქით, მართლმადიდებლობა მოვაქციოთ ქრისტიანული დასავლეთის სამყაროსთან მრავალმხრივი კონტაქტებისაგან იზოლაციაში, პირველ ყოვლისა ისტორიაზე უნდა ვთქვათ უარი, დავივიწყოთ მისი ის ორი ათასწლეული, რომელთა განმავლობაშიც, თუმცა არა უპრობლემოდ, მაგრამ მაინც ერთ მიწაზე ვცხოვრობდით, ერთი ღმერთი გვწამდა, ერთ იესოს ვიყავით შედგომილნი, ერთ ბიბლიას ვკითხულობდით და ცივი მსოფლიოსათვის ერთ მხურვალე შუამდგომელს — ყოვლადწმიდა ქალწულ მარიამს ვევედრებოდით. ამისათვის საჭიროა, უარი ვთქვათ ცოცხალი ადამიანების ათობით თაობის, მათ შორის სლავთა განმანათლებლების კირილესა და მეთოდეს და ჩვენი სხვა მრავალი წმიდანის გამოცდილებაზე, რომლებიც შეურყვნელად იცავდნენ რა იმ ბიზანტიურსლავურ ტრადიციას, რომელშიც აღიზარდნენ და ღრმად იყვნენ ფესვადგმული და დამკვიდრებულნი, იმავდროულად არ უფრთხოდნენ დასავლეთში მცხოვრები თავიანთი ძმებისა და დების გამოცდილებას. ალბათ, ეს არამარტო საჭირო არ არის (იმაზე რომ არაფერი ვთქვათ, რომ სახიფათოა, რადგან ისტორიაზე ყოველგვარი ძალადობა სახიფათოცაა და მავნებელიც), არამედ უბრალოდ უაზრობაა.

წიგნიდან: Священник Георгий Чистяковъ, «Размышление с Евангелием в руках», М., «Путь», 1996.

თარგმანი დიაკონ არჩილ ხაჩიძისა

## დავით თინიკაშვილი

### ბოლო ორი განხეთქილების შესახებ რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის

«ისტორიის შესწავლა გვეხმარება იმ გზათა მრავალსახოვნების ამოცნობაში, რომლითაც სულიწმინდა ესაუბრება ეკლესიებს: მსოფლიო კრებების მეშვეობით, ან მათ გარეშე, ყოველგვარი ადამიანური შეცდომისა და წარუმატებლობის მიუხედავად. ერთადერთი ქრისტიანული სასოება იმაში მდგომარეობს, რომ ღმერთი «ისტორიის კანონებზე» ძლიერია...»

დეკანოზი იოანე მეინდორფი<sup>24</sup>

მე-9 და მე-11 საუკუნეების განხეთქილებები, რომლებსაც წინამდებარე ნარკვევში პირობითად ვუწოდებთ ფოტიოსისა და კერულარიოსის სქიზმებს (და არა «დიდ განხეთქილებას» უკანასკნელი განხეთქილების მიმართ), არ იყო სიახლე და უპრეცედენტო მოვლენა იმდროინდელ ეკლესიათშორის ურთიერთობებში. უთანხმოებებს, დამაბულ ურთიერთობებს და თვით განხეთქილებებსაც კი ხშირად ჰქონდა ადგილი როგორც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის საქრისტიანოებს შორის, ისე კონკრეტულად აღმოსავლეთის ადგილობრივი ეკლესიების ურთიერთობებში.

უთანხმოების გამომწვევ საკითხებს განეკუთვნებოდა, მაგალითად, 381 წლის კონსტანტინეპოლის კრების მიერ კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს პირველ კათედრად გამოცხადება აღმოსავლეთში. მისი ამგვარი სტატუსი შემდგომ ქალკედონის 28-ე კანონმაც დაადასტურა. უფრო მეტიც, იმპერატორ იუსტინიანეს დროს კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო ცდილობს, თვით რომის პირველობაც უგულვებელყოს (გავიხსენოთ თუნდაც «მსოფლიო პატრიარქის» ტიტულის წინააღმდეგ რომის პროტესტები).

ამ ორ ადგილობრივ ეკლესიას შორის დამაბული ურთიერთობები გრძელდებოდა ასევე მონოთელიტობასთან, ხატმბრძოლობასთან და «სამ თავთან» დაკავშირებული პოლემიკის დროსაც. რაც შეეხება განხეთქილებას: პირველი ასეთი განხეთქილება რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის ჯერ კიდევ 482 წელს მოხდა, როცა ბიზანტიის იმპერატორმა საეჭვო ღირებულების (ფაქტობრივად, პრომონოფიზიტური) დეკრეტი «ჰენოტიკონი» გამოსცა. ეს განხეთქილება 35 წელი გაგრძელდა (482-519 წწ.).

ამ ეკლესიებს შორის სხვა, არანაკლებ მძიმე განხეთქილებებიც ყოფილა, რომლებიც ყოველთვის შერიგებით სრულდებოდა. მაგალითად, ალექსანდრე შიმეანი (ეყრდნობა რა ისტორიკოს ი. დუშენის გამოთვლებს)

<sup>24</sup> დეკანოზი იოანე მეინდორფი. რა არის მსოფლიო კრება? მოხსენება, წაკითხული 1972 წ. // ჟურნ. «ემაოსი» №2 (5) 2005 გვ. 57

მე-4-დან მე-8 საუკუნემდე აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის მომხდარ 5 განხეთქილებაზე საუბრობს, საერთო ხანგრძლივობით 203 წელი.<sup>25</sup> ამ განხეთქილებების (მილანის ედიქტიდან ფოტიოსამდე) ზუსტ ხანგრძლივობებს კი ისტორიკოსი ვ. ბოლოტოვი აღწერს.<sup>26</sup> ასევე ამ განხეთქილებებზე საუბრობს ისტორიკოსი ა. კარტაშევი,<sup>27</sup> რომელიც ანალიზებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის მომხდარ ისტორიულ განხეთქილებებს და მათ შემდგომ აღსრულებულ შერიგებებს.

პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია: თუკი მანამდე არსებული უთანხმოებები/განხეთქილებები უმეტესად დოგმატური საკითხებით იყო გამოწვეული, ჩვენ არ შეგვიძლია იმავს თქმა მე-9 და მე-11 საუკუნეების განხეთქილებებზე, რადგან ის მიზეზები, რომლებსაც ჩვენ ამ სქიზმების გამომწვევად გარემოებებად ვასახელებთ, უფრო საბაბებად უნდა მივიჩნიოთ, ერთი მხრივ, იმ დაგროვილი უკმაყოფილებისა თუ პროტესტის გამოსახატავად, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში იზრდებოდა ორივე მხარეს, და, მეორე მხრივ, იმ ბრძოლის დასაწყებად, რომელიც ძალაუფლების გაფართოებისათვის იყო საჭირო.<sup>28</sup>

### **ფოტიოსის სქიზმა**

მეცხრე საუკუნეში წმ. ფოტიოს პატრიარქსა და მის თანამედროვე რომის პაპ ნიკოლოზს შორის დაპირისპირება იმით დაიწყო, რომ ეს უკანასკნელი არ აღიარებდა ფოტიოსის პირველ პატრიარქობას. ამ საკითხზე პოლემიკის დროს ფოტიოსი ე. წ. «დასავლეთის ცდომილებებზე» იწყებს საუბარს და მოწვეულ კრებაზე პაპ ნიკოლოზს ანათემაზე გადასცემს. რომში ჩატარებულ კრებაზე ფოტიოსსაც იგივე განაჩენი გამოუტანეს. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ 879-80 წლების კონსტანტინეპოლის კრებაზე, რომელიც შემრიგებლური სულით გამოირჩეოდა, ორივე მხრიდან მოხსნილ იქნა ეს ანათემები...

ისტორიკოს ფრენსის დვორნიკის სრულიად მართებული დასკვნით, ამ რომაულ-ბიზანტიურ კონფლიქტში ბულგარეთის ახლადდაფუძნებულ ეკლესიაზე იურისდიქციული კონტროლის საკითხი «წამყვან (leading) როლს ასრულებდა».<sup>29</sup> სარწმუნოებრივდოგმატურ საკითხებზე კამათი მე-9 და მე-11 საუკუნეების საეკლესიო კონფლიქტების დროს მხოლოდ მოგვიანებით დაიწყო. ამაზე მიუთითებს, მაგალითად, ეპისკოპოსი ილია მინიატისიც (A1714) კონკრეტულად ფოტიოსის დროს დაწყებულ დაპირისპირებასთან დაკავშირებით: «როდესაც საცდური გაძლიერდა და სულ მცირე შეცდომაშიც კი ერთმა მხარემ მეორის მხილება დაიწყო, მაშინ

<sup>25</sup> Прот. Александр Шмеман, Исторический путь православия. Киев, 2003.

<sup>26</sup> В. В. Болотов, Лекции по истории древней церкви. т. 4, М., 2002, гл. 322.

<sup>27</sup> А. Карташев, Соединение церквей в свете истории // Православие и экуменизм. М., 1999, гл. 148-176.

<sup>28</sup> მაგალითად, ისტორიკოსი მიხეილ პოსნოვი ასახელებს რვა ისტორი-კოსს, რომლებიც ე. წ. ეკლესიათა განყოფის მთავარ მიზეზად «ძალაუფლებებისათვის ბრძოლას ასახელებენ» (М. Поснов, История Христианской Церкви, Брюссель, 1964, гл. 559).

<sup>29</sup> F. Dvornik, The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1948 (reprinted 1970), p. 156.

დავა დოგმატთა თაობაზედაც გაჩაღდა».<sup>30</sup> იგივე უნდა ვთქვათ კერულარიოსის ეპოქის განხეთქილებაზეც ქვემოთ წარმოდგენილი მასალების საფუძველზე.

ასევე, მ. პოსნოვის თანახმად, მე-11 საუკუნის პირველ ნახევრის დაპირისპირებებისას ფილიოკვეს საკითხს არ ეჭირა «პირველხარისხოვანი ადგილი», იგი მხოლოდ შემდეგ გახდა მნიშვნელოვანი, ხოლო «სხვა განსხვავებები დასავლეთის ეკლესიისა აღმოსავლეთისაგან, ისეთებისა, როგორებიცაა ევქარისტის აღსრულება უფუარ პურზე, დიაკვნების პირდაპირ ეპისკოპოსებად კურთხევა, სამღვდელოების ცელიბატი, შაბათის მარხვა და სხვა, უკვე წამოჭრილი იყო მეშვიდე საუკუნეში ტრულის (მე-6 მსოფ., დ.თ.) კრებაზე — კანონები 3, 13. თუმცა არ არის მცირე მინიშნებაც კი იმაზე, რომ მსგავს «გადახრებს» შეუძლიათ განხეთქილების გამოწვევა. აღნიშნული კრების მესამე კანონში რომის ეკლესია წმინდად იწოდება. შემდგომ პატრიარქ ფოტიოსის ეპისტოლეში რომის პაპ ნიკოლოზისადმი (861 წ.) პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ მსგავს განსხვავებებს «უწყინარი» (ἀδικοῦρα) ხასიათი აქვს. რასაკვირველია, აღმოსავლეთის პატრიარქებისადმი მიმართულ წერილში (867 წ.) ფოტიოსი ყველა ამ «გადახრას» ლათინელთა უდიდეს დანაშაულად წარმოაჩენს. თუმცა ეს ყველაფერი პოლემიკური, ტაქტიკური მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ და არა რწმენის სერიოზულ დამახინჯებად. როდესაც ფოტიოსი 879-880 წლებში პაპ იოანე VIII-ის ლეგატების მიერ აღდგენილ იქნა თავის წოდებაში, მას მტკიცედ დაავიწყდა და ვერაფრით გაიხსენა რომის ეკლესიის ეს «გადახრები», თითქოს ისინი არც არსებობდა».<sup>31</sup>

დეკანოზი იოანე მეიენდორფი იმოწმებს ამ ეპისტოლიდან შესაბამის ადგილებს, სადაც ფოტიოსი საუბრობს მრავალფეროვნების კანონიერებაზე საეკლესიო კანონიკასა და წეს-ჩვეულებებში. მაგალითად, შაბათის მარხვის, წვერის პარსვისა და სამღვდელოების ცელიბატის შესახებ იგი წერდა: «თუკი რწმენა დაურღვეველი რჩება, საერთო და საყოველთაო (საკრებო) განჩინებები კი უსაფრთხოდ, კეთილგონიერი ადამიანი პატივს სცემს სხვების კანონებსა და ჩვეულებებს: არაფერი ცუდი არ არის მათ დაცვაში და არც მათი დარღვევაა საძრახისი (PG 102:604D-605D)».<sup>32</sup>

ასევე, ბიზანტოლოგ ნ. სკაბალანოვიჩის მითითებით, ფოტიოსს ამ ეპისტოლეში საერთოდ არ უხსენებია ფილიოკვეს საკითხი, «თუმცა, უეჭველია, მან შესანიშნავად იცოდა ლათინთა ცდომილების შესახებ ამ პუნქტში».<sup>33</sup>

მართალია, დეკანოზი ალექსანდრე შმემანი<sup>34</sup> მაინც პაპ ნიკოლოზსა და მის მემკვიდრეებს ადანაშაულებს ფოტიოსის წინაშე, თუმცა რამდენიმე

<sup>30</sup> ეპისკოპოსი ილია მინიატისი, ლოდი საცდურისა. წიგნი 1, § 37 // სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. ტ. 1, თბ., 1990, გვ. 220.

<sup>31</sup> М. Поснов, История Христианской Церкви. Брюссель, 1964, гв. 556-557.

<sup>32</sup> И. Мейендорф, Византийское Богословие. Минск, 2001, 86

<sup>33</sup> Н. Скабаланович, Византийское Государство и церковь в XI в., Книга 2, СПб., 2004, гв. 264.

<sup>34</sup> დეკანოზი ალექსანდრე შმემანი, განყოფა // ჟურნ. «დიალოგი» № 1 (2), 2005, გვ. 55; ფსიქოლოგი გაგა ნიჟარაძე საინტერესოდ მსჯელობს კონფლიქტის უმთავრეს ნიშანთვისებაზე — სუბიექტივიზმზე: «ის, ვინც ლაპარაკობს ან იქცევა არა ისე, როგორც ჩვენ ვისურვებდით, ნეგატიურ რეაქციას იწვევს.

ფურცლის შემდეგ იგი აღნიშნავს, რომ ეკლესიათა განყოფაზე საუბრისას მხოლოდ არაკეთილსინდისიერი მიდგომით თუ შემლებს ვინმე, მთელი ბრალი ერთ მხარეს დასდოს და სრულიად გაამართლოს მეორე.

როდესაც 857 წელს პატრიარქი ეგნატე იმპერატორმა მიქაელ III-მ (რომელსაც ზედმეტ სახელად «ლოთს» უწოდებდნენ) ძალით გადააყენა და მის ადგილას ფოტიოსი დასვა, ეს უკანასკნელი გარკვეული ხნის შემდეგ პაპ ნიკოლოზს ეპისტოლეს უგზავნის, რომელშიც თავის პატრიარქობას აუწყებს. ამ წერილს პაპი იღებს 860 წელს, ანუ მისი პატრიარქად დანიშნვიდან მთელი სამი წლის შემდეგ! ისტორიკოსი ა. ლებედევი აღნიშნავს, რომ ამ ეპისტოლეში ფოტიოსი რომის პაპისაგან მხოლოდ ლოცვას ითხოვდა და არა მის თანხმობას თავის პატრიარქობაზე, რადგან იგი არ აღიარებდა რომის საყდრის უპირატესობას.<sup>35</sup>

ფოტიოსის წერილის შემდეგ პაპი გზავნის თავის ორ ეპისკოპოსს, ეგნატესა და ფოტიოსის საქმის გამოსაკვლევად. შემდეგ პაპი გზავნის ორ წერილს: ერთს იმპერატორ მიქაელ III-სადმი, მეორეს კი — ფოტიოსისადმი.

რომის პაპ ნიკოლოზის ბრალდებები ფოტიოსის პატრიარქობის წინააღმდეგ შემდეგნაირად შეიძლება შევაჯამოთ:

### **ბრალდება პირველი**

პატრიარქი ეგნატე უდანაშაულოდ იქნა გადაყენებული. ამის მიზეზი იყო შემდეგი: იმპერატორ მიქაელ III-ს ბიძამ, კეისარმა ბარდამ, უმიზეზოდ გაუშვა საკუთარი ცოლი და უკანონო კავშირი დაამყარა საკუთარ რძალთან, რის გამოც პატრიარქი ეგნატე მას გამუდმებით ამხელდა, მაგრამ უნაყოფოდ. ერთხელაც ეგნატემ მას ზიარებაზე უარი განუცხადა. სწორედ ამის გამო დაიწყო ბარდამ პატრიარქის წინააღმდეგ ბრძოლა (გარდა ამისა, ეგნატე ექვმიტანილ იქნა იმპერატორის წინააღმდეგ შეთქმულებაშიც). იმპერატორმა მიქაელმა იგი ტახტიდან ჩამოაგდო და მის ადგილას ჯერ კიდევ ერისკაცი ფოტიოსი დაადგინა, რომელმაც ექვს დღეში გაიარა ყველა საფეხური პატრიარქობამდე. ნათელია, რომ პატრიარქი ეგნატე ძალით გადააყენეს. სრულიად უსაფუძვლოა, მაგალითად, პროფ. დიმიტრი ოგიცკისა და დეკანოზ მაქსიმ კოზლოვის შემდეგი სიტყვები: «ეგნატეს ესმოდა, რომ შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსავალი არ იყო, ამიტომ გადადგომის განცხადებას ხელი მოაწერა და ახალი პატრიარქის ასარჩევად ლოცვა-კურთხევაც გაიღო».<sup>36</sup> სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ავტორები საკუთარ თავს ეწინააღმდეგებიან, როდესაც მომდევნო გვერდზე პატრიარქ ეგნატეს შესახებ აღნიშნავენ, «თავის მდგომარეობასთან შერიგება არ სურდა»,<sup>37</sup> რადგან, თუ ეგნატე თავის მდგომარეობას, ანუ საკუთარ

---

თუ მისი ქცევა ეწინააღმდეგება ჩვენს აზრთა წყობას, ჩვენს წარმოდგენას «სწორი» ქცევის შესახებ, მისდამი ცუდი განწყობა გვიჩნდება. ფსიქოლოგიურ განწყობას კი ერთი თვისება აქვს: თუ ჩვენ ვინმეს მიმართ ანტიპათია გავგიჩნდა მისი რაღაც ერთი თვისების გამო, ჩვენ მას სხვა უარყოფით თვისებებსაც (შეხედულებებსაც, დ. თ.) მივაწერთ...» (გაგა ნიჟარაძე. კონფლიქტის დინამიკა // ჟურნ. «დრო მშვიდობისა» №12, 2006, გვ. 29).

<sup>35</sup> А. Лебедев, История разделения церквей в IX, X и XI веках. СПб., 2004, гв. 40-41.

<sup>36</sup> დ. ოგიცკი, მ. კოზლოვი, რომაული კათოლიციზმი. თბ., 2000, გვ. 34.

<sup>37</sup> იქვე, გვ. 35.

გადაყენებას უსამართლოდ მიიჩნევდა, მაშინ არც ლოცვა-კურთხევას გასცემდა თავისი ნებით ახალი პატრიარქის ასარჩევად და არც შემდეგ იბრძოლებდა საყდრის დასაბრუნებლად, ხოლო თუ ვიფიქრებთ, რომ მან ეს ლოცვა-კურთხევა იმპერატორის ზეწოლით გასცა, ამ შემთხვევაში თავად ეს ზეწოლის ფაქტი იქნება იმის დამადასტურებელი მოწმობა, რომ პატრიარქი ეგნატე არ გადამდგარა საკუთარი ნებით და რომ, შესაბამისად, ფოტიოსის დადგენაც უკანონო იყო, როგორც იმპერატორის სურვილის ნაყოფი.

დაწვრილებით განიხილავს ეგნატეს გადაყენების ფაქტს ფოტიოსისადმი კეთილგანწყობილი (კათოლიკური აღმსარებლობის) ისტორიკოსი ფ. დვორნიკი. მისი დასკვნა შემდეგია: «...ეგნატე არ გადაუყენებიათ ძალით, არამედ იგი გადადგა უარესი გართულებების (worse complications) თავიდან ასაცილებლად. მართალია, ის გადადგა ახალი რეჟიმის (იგულისხმება იმპერიის ახალი ხელისუფლება, დ.თ.) თხოვნით, მაგრამ ეს აქტი მართებულად და კანონიკურად იქნა მიჩნეული კონსტანტინეპოლის უმაღლესი სამღვდელთა კრების ყველა წევრის მიერ, ეგნატეს თავგადადებულად (staunchest) მომხრე ეპისკოპოსების ჩათვლით. ეგნატემ თავის მომხრეებს მოუწოდა, შეგუებოდნენ შექმნილ ვითარებას და აერჩიათ ახალი პატრიარქი».<sup>38</sup> თუმცა ჩვენ აქაც იმავეს გამოვჩვენებთ: თუნდაც რომ ეგნატე თავისი ნებით გადამდგარიყო, ეს «ნება» განპირობებულ / ჩამოყალიბებულ იქნა იმ ვითარებით, რომელშიც იგი შეგნებულად ჩააყენეს. ყოველივე ამის შემდეგ კი, პატრიარქი ეგნატე, როგორც ღრმა ქრისტიანული შეგნების მქონე ადამიანი, იღებს გადადგომის გადაწყვეტილებას, რათა, როგორც უკვე აღინიშნა, თავიდან აეცილებინა ეკლესიაში «უარესი გართულებები».

### **ბრალდება მეორე**

როგორც ეგნატეს გადაყენება, ასევე ფოტიოსის დადგენა, მოხდა იმპერატორის სურვილით. ისტორიკოსი ლებედევი რატომღაც არაფერს ამბობს იმაზე, რომ ამით დარღვეულ იქნა მსოფლიო კრებათა კანონები, რადგან სახელმწიფო მოხელეთა მიერ სასულიერო პირთა დადგენა და გადაყენება აკრძალულია პირველი მსოფლიო კრების მე-4 და მე-7 კანონებით, ასევე მეშვიდე მსოფლიო კრების მე-3 კანონით. ეს უკანასკნელი კანონი ღაღადებს: «ყოველგვარი გამორჩევა ეპისკოპოსად, ან მღვდლად, ან დიაკვნად საერო მთავრების მიერ, გაუქმებულად ჩაითვალოს... ვინაიდან ეპისკოპოსად დასადგინებელი პირი გამორჩეულ უნდა იქნეს ეპისკოპოსის მიერ, ისე როგორც ეს წმ. მამებმა ნიკეის კანონით განაჩინეს...» ამიტომ სრულიად არაკეთისინდისიერად ჟღერს ლებედევის ამგვარი სიტყვები: «ფოტიოსის არჩევა პატრიარქად, თითქოსდა არაკანონიერი გზით, წარმოადგენდა რომის ეკლესიის ბრძოლის საბაზს ბიზანტიის ეკლესიის წინააღმდეგ».<sup>39</sup>

ფრენსის დვორნიკი მიუთითებს, რომ ფოტიოსი კანონიერი წესით, სინოდის მიერ იქნა არჩეული: «სინოდმა, ეგნატეს მომხრე და ეგნატეს

<sup>38</sup> F. Dvornik, The Photian... p. 48.

<sup>39</sup> А. Лебедев, История... გვ. 38.

მოწინააღმდეგე კანდიდატების გარდა, ნეიტრალური კანდიდატი, სახელმწიფო მდივანი ფოტიოსიც, წარუდგინა საიმპერატორო კარს. სწორედ ის ადამიანი, რომელზეც თავიდანვე ფიქრობდნენ იმპერატორი და ბარდა». <sup>40</sup>

მაგრამ აქ უნდა აღინიშნოს შემდეგი გარემოებები:

პირველი: ჩვენ მიერ ხაზგასმული სიტყვებიც მიუთითებს იმაზე, რომ ფოტიოსის არჩევა იმპერატორის ინტერესებში შედიოდა.

მეორე: რატომ უნდა გამოვრიცხოთ იმპერატორის ზეწოლა სინოდის წევრ ეპისკოპოსებზე, რაც ამ დროისთვის უკვე საკმაოდ მყარი ტრადიცია იყო? საკმარისი იქნებოდა, მაგალითად, იმპერატორ იუსტინიანეს გახსენებაც, რომელმაც არა მხოლოდ კონსტანტინეპოლის იერარქია, არამედ მსოფლიოს ხუთივე ეკლესიის პირველიერარქი (რომის პაპის ჩათვლით) აიძულა, «სამი თავი» დაეგმოთ ე. წ. V მსოფლიო კრებაზე (553 წ.). გარდა ამისა, ისტორიკოსი იქვე იმოწმებს იერუსალიმის პატრიარქის წარმომადგენლის (ჩვენთვის საინტერესო) შემდეგ სიტყვებს: «ჩვენ არ უნდა დავგმოთ ის ეპისკოპოსები, რომლებსაც ვადანაშაულებთ ფოტიოსის კურთხევაში, რადგან ისინი იძულებულნი იყვნენ ამგვარად მოქცეულიყვნენ იმპერატორის ზეწოლის გამო (under imperial pressure)». <sup>41</sup>

ნიშანდობლივია ასევე ის გარემოებაც, თუ რატომ იქნა არჩეული შემოთავაზებული სამი კანდიდატიდან სწორედ ფოტიოსი (ეგნატემ მხოლოდ სხვა პატრიარქის არჩევის სურვილი გამოთქვა და არა კონკრეტულად ფოტიოსისა). თუმცა ფ. დვორნიკი მიუთითებს, რომ ფოტიოსის არჩევაზე ასევე განაცხადეს თანხმობა ეგნატეს მომხრეებმა. ფ. დვორნიკი ასახელებს ასევე იმ მიზეზებს, თუ რატომ დაუჭირეს მხარი ფოტიოსის კანდიდატურას ეგნატეს მომხრე ეპისკოპოსთა უმრავლესობამ: (1) ფოტიოსი აღიქმებოდა ახალ, ნეიტრალურ პერსონად, რომელიც, მართალია, გარკვეული სიმპათიით იყო განწყობილი ზომიერი ფრთის მიმართ (ეგნატეს მიმდევრები ექსტრემისტულ ბანაკს განეკუთვნებოდნენ, დ. თ.), მაგრამ მაინც შეუძლებელი იყო მისი მიჩნევა ამ ზომიერი ბანაკის წევრად (რატომ?, დ. თ.); (2) მისი მართლმადიდებლური მრწამსი ეჭვგარეშე იყო, რადგან იგი იღვევებოდა ხატმბრძოლთა მიერ; (3) ფოტიოსი ასოცირებული იყო დედოფალ თეოდორას მმართველობასთან (დვორნიკის მტკიცებით, თავად ეგნატე თეოდორას დანიშნული იყო საპატრიარქო ტახტზე ყოველგვარი საეკლესიო კრების მოწვევის გარეშე), რის გამოც ეგნატელებს იმედი ჰქონდათ, რომ ფოტიოსი არ იქნებოდა «ძალიან ენერგიული ახალი რეჟიმის (იგულ. იმპერატორ მიქაელ III-ის მმართველობა, დ. თ.) მსახურებაში». <sup>42</sup>

დავუშვათ, მართლაც, ამ მიზეზების გამო დაუჭირა ფოტიოსს მხარი ეგნატეს მომხრეთა უმრავლესობამ. ამ შემთხვევაში ჩნდება ერთი კითხვა: მაშ, რა მიზეზით დაუპირისპირდნენ შემდგომში ფოტიოსს? დვორნიკის მითითებით, მოგვიანებით დაპირისპირების მიზეზი პოლიტიკური იყო,

<sup>40</sup> F. Dvornik, The Photian... p. 50.

<sup>41</sup> F. Dvornik, The Photian... p. 51.

<sup>42</sup> F. Dvornik, The Photian... p. 50.

კერძოდ ის, რომ ფოტიოსმა უარი თქვა საიმპერატორო ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყებაზე.<sup>43</sup> მაგრამ განა სერიოზულად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ამგვარი ახსნა, რომ ფოტიოსის არჩევისას ეგნატეს მომხრეებს მისგან სწორედ ამის (აჯანყების) მოლოდინი ჰქონდათ? იყო კი შესაძლებელი ერისკაცობაში «სახელმწიფო მდივნის» თანამდებობაზე ნამსახურ და შემდეგ იმავე საიმპერატორო კარის მიერ საპატრიარქო ტახტზე დამტკიცებულ პიროვნებას აჯანყება მოეწყო იმპერატორის წინააღმდეგ? ამასთან ერთად, არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ იგი ქრისტიანული ეკლესიის სწავლების ერთგული დამცველი და მქადაგებელიც იყო, რომლის მთავარი პრინციპის მიხედვით, არ არსებობს ხელმწიფება, თუ არა ღვთისაგან და რომ ყოველი სული უნდა დაემორჩილოს მას (რომ. 13: 1-2), რომ ქრისტიანებს მორჩილება მართებთ არა მხოლოდ კეთილ, არამედ მკაცრ ხელისუფალთა მიმართაც?(1 პეტ 2: 13-18).

### **ბრალდება მესამე**

არც ეგნატეს გადაყენება საპატრიარქო ტახტიდან და არც ფოტიოსის დადგენა პატრიარქად არ შეუტყობინებიათ და არ შეუთანხმებიათ არც რომის და არც სხვა ეკლესიებთან. ეს ლოგიკური იყო, რადგან იმპერატორი კარგად ხვდებოდა, რომ რომის საყდარი მის თვითნებურ ქმედებებს არ დააკანონებდა. ამიტომ რომს საქმის კურსში აყენებენ ფოტიოსის პატრიარქად დანიშვნიდან მხოლოდ სამი წლის შემდეგ — 860 წელს. ჰქონდა თუ არა რომს ამ ვითარებაზე რეაგირების უფლება? ცალსახად უნდა ითქვას, რომ ამის უფლება არა მხოლოდ რომის, არამედ მსოფლიოს სხვა ნებისმიერ ეკლესიას ჰქონდა, რადგან სახეზე იყო ერთიანი ეკლესიის კანონების უხეში დარღვევა. ეპისკოპოს კალისტოს უერის თქმით, ბიზანტიელებმა შესანიშნავად იცოდნენ, მაგალითად, სარდიკიის კრების (343 წ.) მესამე კანონი, რომლის მიხედვითაც განკითხულ ეპისკოპოსს შეეძლო რომში აპელირება.<sup>44</sup>

### **ბრალდება მეოთხე**

ფოტიოსი პირდაპირ ერისკაცობიდან დაადგინეს პატრიარქად.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> F. Dvornik, The Photian... p. 60.

<sup>44</sup> მართლმადიდებელი თეოლოგი, ოლივიე კლემანი მიუთითებს, რომ «სარდიკიის კრების ეს კანონი თანდათანობით აღიარა აღმოსავლეთმა. საბოლოოდ, იგი დამტკიცებულ იქნა კონსტანტინეპოლში ტრულის კრების მიერ (692 წ.)» (O. Клеман. Рим. Взгляд со стороны. М., 2006, გვ. 35). ამ კანონის ზუსტი შინაარსის შესახებ კი იხ. ამავე კრებულში გვ. 25.

<sup>45</sup> სამწუხაროდ, ამ დაპირისპირების განხილვისას არც ერთ ამ ბრალდებაზე (გარდა უკანასკნელისა) არ საუბრობს თბილისის სასულიერო აკადემიის ყოფილი პედაგოგი, ქ-ნი გვანცა კოპლატაძე. ავტორის ყველაზე უცნაური განცხადება კი შემდეგია: «ფოტიოსის სახელი დღემდე საძულველია ლათინებისთვის, რომელნიც ბერძნულ მართლმადიდებლობას ფოტიოსის ერესსაც კი უწოდებენ...» (გ. კოპლატაძე. ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. თბ., საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2007, გვ. 620). მსგავსი სიტყვები მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ავტორს წარმოადგენა არა აქვს რომის კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციაზე აღმოსავლეთის ეკლესიებისადმი, რომელსაც იგი 1960-იანი წლებიდან (ვატიკანის II კრება) მოყოლებული დღემდე ერთგულად იცავს, მიუხედავად ზოგიერთი ვაშაკათოლიკის სურვილისა, რომელიც საკუთარი ეკლესიის დაბრუნებას ცდილობს შუა საუკუნეებრივი შეუწყნარებლობის პოზიციებზე. ვგულისხმობთ შემდეგს: საყოველთაოდ ცნობილია, თუ როგორი მწვავე დაპირისპირებებს წარმოშობს ის გარემოება, როდესაც



მართალია, ეს უკანასკნელი ბრალდება ადვილად შეიძლება მოხსნილ იქნას, რადგან ამგვარი წესი მხოლოდ დასავლეთის ეკლესიისთვის იყო უცხო, ხოლო აღმოსავლეთის ეკლესიის ისტორიაში ამის პრეცედენტები არსებობდა, მაგრამ რომის დანარჩენი ბრალდებები სრულიად სამართლიანი და აღმოსავლეთის ეკლესიის კანონებთან სრულიად შესაბამისობაში იყო. სწორედ პაპ ნიკოლოზის (A867) მიერ გამოთქმულ ამ ბრალდებების საფუძველზე იქნა დაგმოხილი ფოტიოსის პატრიარქობა 869-70 წლების კრებაზე. ყოველივე ამის გამო აგრეთვე უსაფუძვლოა ეპისკოპოს კალისტოსის მოსაზრება იმასთან დაკავშირებით, რომ «ეგნატესა და ფოტიოსს შორის არსებულ ბრძოლაში პაპი ნიკოლოზი შესანიშნავ შანსს ხედავდა მსოფლიო იურისდიქციაზე საკუთარი პრეტენზიების განმტკიცებისათვის».<sup>46</sup> ასევე, ფოტიოსთან დაპირისპირების დროს პაპ ნიკოლოზის «ძალაუფლებისმოყვარე პრეტენზიებზე» საუბრობს პეტერბურგელი ბიზანტოლოგი, ი. სოკოლოვიც.<sup>47</sup> მართალია, ზოგადად პაპებს შეიძლება ჰქონდათ ამგვარი პრეტენზიები, მაგალითად,

---

ამა თუ იმ ქრისტიანულ ეკლესიას «ეკლესიად» მოხსენიების ღირსადაც არ მიიჩნევენ. სამწუხაროდ (როგორც მოსალოდნელი იყო), ამგვარი ტენდენცია გამოვლინდა რომის კათოლიკური ეკლესიის წევრის, ბ-ნ მერაბ ლაღანიძის სტატიაში «კათოლიკე ეკლესია» (იხ. კრებულში «რელიგიები საქართველოში». თბ., სახალხო დამცველის ოფისი, 2008), რომელშიც ერთ ადგილას იგი წერს: «IX ს-დან იწყება «აღმოსავლური სქიზმა» ანუ აღმოსავლეთის საქრისტიანოს განხეთქილება კათოლიკე ეკლესიასთან...» (გვ. 220). არ გვგონია, რომ დამოწმებული პასაჟიდან ჩვენ მიერ ხაზგასმული სიტყვები შემთხვევით იყოს შერჩეული. ალბათ, ისე, რომ ვერც აცნობიერებს (და თუ ამას ავტორი შეგნებულად აკეთებს, მაშინ მით უარესი), ბ-ნი მერაბ ლაღანიძე საკუთარი ეკლესიის სწავლებას ეწინააღმდეგება, როდესაც ასე დამამცირებლად იხსენიებს აღმოსავლეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას. პირველ რიგში, უნდა ვახსენოთ ვატიკანის მეორე კრება, რომელმაც ამ «აღმოსავლურ საქრისტიანოს» არა მხოლოდ «ეკლესია», არამედ უფრო მეტიც, «და-ეკლესია» უწოდა და მისი საიდუმლოებების მადლმოსილებაც აღიარა (იხ. ამ კრების დეკრეტი Unitatis Redintegratio, § 3). იმავე პრინციპს იცავდა პაპი იოანე-პავლე II-ც (იხ. მისი ენციკლიკები «Orientale Lumen» (1995), Ut Unum Sint (1995) და Slavorum Apostoli (1985), სადაც რომის პაპი აღმოსავლეთის ეკლესიას ასევე «და-ეკლესიად» იხსენიებს. უფრო მეტიც, იგი აღნიშნავს, რომ «მზად არის, მის ხმას მოუსმინოს». მიუხედავად ამჟამინდელი პაპის ბენედიქტე XVI-ის თეოლოგიური აზროვნების ზოგადი კონსერვატიზმისა, მანაც კი 2006 წელს, წმ. პეტრეს მოედანზე ქადაგებისას განაცხადა, რომ «რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიები და-ეკლესიები არიან» (იხ. ПКЦ и Вселенский Патриархат – Церкви-сестры, считает Папа Римский Бенедикт XVI // <http://portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=44294>). არც შემდეგი ფაქტის შეხსენება იქნებოდა ზედმეტი ჩვენი ფილოლოგი (და არაღვთისმეტყველი) მეგობრისათვის, რომელიც ამგვარი «ეკლესიოლოგიური ქედმაღლობით» გვამახსოვრებს თავს: როდესაც 2005 წლის მაისში ტეზუს საკრებულოს დამფუძნებელი, სარწმუნოებით ლუთერანი როჯერ შუტცი რომში, პაპ იოანე-პავლე II-ის დაკრძალვის ცერემონიაზე დასასწრებად ჩავიდა, ახლად არჩეულმა პაპმა ბენედიქტე XVI-მ იგი, არც მეტი, არც ნაკლები, ლიტურგიაზე აზიარა. თუმცა ცნობილია, რომ როდესაც პაპი ბენედიქტე XVI (იოსებ რაცინგერი) თავისი კარდინალობის დროს რწმენის დოქტრინის კონგრეგაციის პრეფექტი გახლდათ, კათოლიკურ ეკლესიაში პროტესტანტების ზიარების გამოკვეთილი მოწინააღმდეგე იყო... ამრიგად, ცნობილი გამოთქმის თანახმად, კარგი იქნება, თუ არ შევეცდებით, რომის პაპზე უფრო მეტად მტკიცე კათოლიკედ წარმოვაჩინოთ თავი (სხვათა შორის, ეს კონვერტიტებისთვის დამახასიათებელი ცნობილი სინდრომია). ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ მსგავსი საღვთისმეტყველო დისკურსი არც თქვენი ეკლესიის ხელისუფლებას მოსწონს და, მით უმეტეს, არც ჩვენ, მართლმადიდებლებს მოგვეწონება, რადგან ამგვარი მანერით მსჯელობა არ უწყობს ხელს კეთილგანწყობილი ურთიერთობის ჩამოყალიბებას ჩვენს ეკლესიებს შორის. და როგორც ხედავთ, რელიგიური მტრობა და დაპირისპირება ჯერ კიდევ საკმაოდ ძლიერია საქართველოში.

<sup>46</sup> Епископ Каллист (Уэр), Православная церковь. М., ББИ, 2001, гв. 60. ავტორის ეს მოსაზრება შეგიძლიათ იხილოთ ამავე კრებულშიც. იხ. გვ. 24.

<sup>47</sup> И. И. Соколов, Лекций по истории Греко-восточной церкви. СПб., 2005, т. 1, гв. 58.

“პრორომაულად” მიჩნეული ისტორიკოსი მ. პოსნოვიც კი მიუთითებს, რომ პაპები შეთხზული დოკუმენტებით «DonatioConstantini» და ცრუისიდორეს დეკრეტალიებით საკუთარი ძალაუფლების გაფართოებას ცდილობდნენ, რის შემდეგაც იქვე პოსნოვიც ცალსახად აღნიშნავს: «რასაკვირველია, ყოველივე ეს მტკიცე დაგმობას იმსახურებს».<sup>48</sup> მაგრამ კონკრეტულად ამ შემთხვევაში რომის პოზიცია სრულიად სამართლიანი და კანონიკურად დასაბუთებული იყო.

ამრიგად, ლოგიკური და სამართლიანი იქნებოდა, თუკი ფოტიოსი უარს იტყოდა თავის პირველ უკანონო პატრიარქობაზე, თუმცა მისი შემამსუბუქებელი გარემოება შეიძლება ის იყოს, რომ იგი (და არა მარტო იგი) იმპერატორის ტოტალური ზეგავლენის ქვეშ იყო. ამას მოწმობს თავად ეგნატეს გადაყენებისა და ფოტიოსის დანიშვნის ფაქტები (ობიექტურობისთვის აქაც გავიმეორებთ, რომ თვით ეგნატეს დანიშვნაც დედოფალ თეოდორას სურვილით მოხდა, საეკლესიო კრების გარეშე). ასევე, ცნობილია, რომ ფოტიოსი თავისი მეორე პატრიარქობის პერიოდში კვლავ იმპერატორის, ამჟამად ლევ VI-ის მიერ იქნა გადაყენებული, მის ნაცვლად კი საპატრიარქო ტახტზე იმპერატორმა თავისი 16 წლის (!) ძმა, სტეფანე დაადგინა, რაც ყველანაირი საეკლესიო კანონის დარღვევა იყო.

ის, რომ ფოტიოსის ძალაუფლება ძალზე შეზღუდული იყო, ამას შემდეგი გარემოებაც მოწმობს: ისტორიკოს მ. პოსნოვის თანახმად, ფოტიოსმა აღსაყდრების წინ ეგნატესა და მისი მრავალრიცხოვანი სამღვდელოების პატივისცემის პირობა დადო, «მაგრამ შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენა, რომ ფოტიოსს ან არ შეეძლო, ან არ სურდა თავისი პირობის შესრულება».<sup>49</sup> მართალია, პოსნოვიც აღარ განიხილავს ვრცლად ამ «მოვლენებს», მაგრამ ისტორიკოს ფრენსის დვორნიკის ნაშრომზე დაყრდნობით, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ფოტიოსს უფრო მეტად «არ შეეძლო», ვიდრე «არ სურდა» თავისი პირობის შესრულება. დვორნიკი იმოწმებს ოთხ ისტორიულ წყაროს, რომლებსაც იგი ეგნატეს მომხრე (Ignatian documents), ანუ ტენდენციურ დოკუმენტებად მოიხსენიებს. მათ მიხედვით, ფოტიოსმა თავისი პირობა გატეხა და ეგნატეს მომხრე სამღვდელოების დევნა-დაპატიმრება დაიწყო. დვორნიკის მტკიცებით კი, ფოტიოსი არ ფლობდა იმპერიაში ამგვარ აღმასრულებელ ძალაუფლებას მსგავსი პოლიციური ქმედებების განხორციელებისთვის. პირიქით, «...ფოტიოსი თავის ერთ-ერთ წერილში ბარდას მიმართ მწვავედ გამოხატავდა თავის უკმაყოფილებას საერო ხელისუფლების სისასტიკის (brutality) გამო მოწინააღმდეგეთა მიმართ (PG 102:62). ამ წერილში არის ასევე ერთი პასაჟი, სადაც გაკვრით არის ნათქვამი, რომ ახალი უკმაყოფილების ნამდვილი მიზეზი ბიზანტიის სამღვდელოებას შორის იყო მისი (ფოტიოსის, დ. თ.) ლოიალობა ახალი რეჟიმის მიმართ...»<sup>50</sup>

867 წელს, ახალმა იმპერატორმა, ვასილი მაკედონელმა, ფოტიოსი გადააყენა (10 წლის პატრიარქობის შემდეგ) და ტახტზე კვლავ ეგნატე

<sup>48</sup> М. Поснов, История... გვ. 558.

<sup>49</sup> იქვე, გვ. 536

<sup>50</sup> F. Dvornik, The Photian... p. 60.

დაბრუნდა. 869 წლის კრებაზე ფოტიოსს უკვე აღარ ჰქონდა პატრიარქის ტიტული.

877 წელს პატრიარქი ეგნატე გარდაიცვალა. საჭირო იყო ახალი პატრიარქის არჩევა. ამისათვის 879 წელს კონსტანტინეპოლში მოწვეულ იქნა საეკლესიო კრება, რომელიც დასრულდა 880 წლის 13 მარტს. მას ესწრებოდნენ როგორც აღმოსავლელი პატრიარქების წარმომადგენლები, ასევე რომის პაპ იოანე VIII-ს ლეგატები: კარდინალი პეტრე, ეპისკოპოსი პავლე და ეპისკოპოსი ევგენი. ამ კრებაზე პატრიარქობის კანდიდატი ფოტიოსი უკვე კეთილგანწყობას ავლენდა რომის წარმომადგენლების მიმართ. რამდენიმე სხდომის შემდგომ კრებამ ფოტიოსი პატრიარქად დაამტკიცა.

ამ ფაქტზე კი ისტორიკოს ლებედევის კომენტარი შემდეგია: როდესაც პაპმა იოანე VIII-მ ამ კრებაზე ფოტიოსის პატრიარქობაზე თანხმობა განაცხადა, ამით იგი დაუპირისპირდა წინამორბედ პაპებს. მისი ამგვარი ქცევის მოტივად ლებედევასახელებს შემდეგ გარემოებას: იმ დროს პაპი იოანე მძიმე მდგომარეობაში იყო, არაბებს თითქმის დაპყრობილი ჰქონდათ იტალია, პაპი კი საფრანგეთისგან ითხოვდა დახმარებას, მაგრამ ამაოდ... ამიტომ იგი მზად იყო ნებისმიერი გზით «ეყიდა» კეთილგანწყობილი ურთიერთობა ბიზანტიასთან, რადგან იმედი ჰქონდა, რომ იმპერატორი ვასილი მას სამხედრო ძალით დაეხმარებოდა... ასევე, პაპს იმედი ჰქონდა, რომ ბულგარეთის ეკლესია მის სრულ იურისდიქციაში გადავიდოდა და ა. შ. მაგრამ კვლავ უნდა აღინიშნოს, რომ ამ კონკრეტულ ვითარებაში პაპი ნიკოლოზი სრულიად სამართლიან ბრალდებებს გამოთქვამდა, ხოლო ამჟამად, 879 წელს კი, ვითარება სრულიად სხვაგვარი იყო: პატრიარქი ეგნატე გარდაიცვალა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ საპატრიარქო ტახტზე აღსაყდრება შეეძლო როგორც ფოტიოსს, ასევე სხვა ნებისმიერ კანდიდატს. ამჯერად არც იმპერატორის თვითნებობას ჰქონდა ადგილი. ასევე მოწვეულ იქნა საეკლესიო კრება, რომელზეც წარმოდგენილი იყო როგორც რომის ეკლესია, ასევე სხვა ეკლესიები. ყოველივე კანონიერად და შესაბამისი წესის დაცვით იქნა აღსრულებული. ამიტომ გაუგებარია, რატომ არ უნდა ეცნო რომის პაპ იოანეს ფოტიოსი პატრიარქად და რატომ უპირისპირდებოდა იგი ამ გადაწყვეტილებით თავის წინამორბედ პაპებს, რომელთა დროსაც ყველა ეს წესი დარღვეული იყო? ასევე, ვერც პიროვნულ სიძულვილზე ვისაუბრებთ ფოტიოსის მიმართ, რადგან პაპი ნიკოლოზი იმ წერილში, რომელშიც არ აღიარებდა ფოტიოსის პატრიარქობას, შემდეგს წერდა: «...არ იფიქროთ, რომ რაიმე სიძულვილი გვქონდეს თქვენ მიმართ, ან რომ მიკერძოებით ვმოქმედებთ, ან რომ უსაფუძვლოდ ვმრისხანებდეთ თქვენს დადგენაზე: ჩვენი მიზანია მამათა გადმოცემის დაცვა...»

გარდა ამისა, ისტორიკოსი ლებედევი ასევე არაფერს ამბობს ამავე საუკუნის უდიდესი წმინდანების — კირილესა და მეთოდეს პოზიციაზე ამ რომაულ-ბიზანტიური პოლემიკის დროს: მათ, მიუხედავად იმისა, რომ ფოტიოსის მოწაფეები იყვნენ, რომის საყდარს დაუჭირეს მხარი, რის გამოც

საბერძნეთის ეკლესია არ აღიარებს მათ წმინდანებად.<sup>51</sup> თუმცა ლებედევისაგან<sup>52</sup> განსხვავებით, ისტორიკოსი მ. პოსნოვი, შესაბამის წყაროებზე დაყრდნობით, წერს, რომ როცა პაპი ნიკოლოზის წინააღმდეგ ბრძოლის დროს «ფოტიოსი იწვევს კრებას, რომელზეც ანათემაზე გადასცემს პაპს, ამ დროს წმ. მეთოდე და კირილე, გერმანელ სასულიერო პირთაგან შევიწროვებულნი, მიემართებიან რომის პაპთან, მასთან საჩუქრად მიაქვთ წმ. კლიმენტი რომაელის წმ. ნაწილები და საკმაო ხანს რჩებიან რომში (...), მაგრამ იქნებ წმ. კირილესა და მეთოდეს არაფერი ჰქონდათ გაგებული პაპ ნიკოლოზის წინააღმდეგ ფოტიოსის ბრძოლის შესახებ? შესაძლებელია კი ეს? უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინი არ იწონებდნენ ამ ბრძოლას, ყოველ შემთხვევაში, არ ანიჭებდნენ მას დიდ მნიშვნელობას, როგორც უფრო პირადულ მოვლენას, ამიტომ არ მიაჩნდათ აუცილებლად, ფოტიოსის თვალებით ეყურებინათ პაპისთვის და საერთოდ რომის ეკლესიისთვის».<sup>53</sup>

ასევე ხსენებულ ძმათა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მკვლევარი, მიქაელ ლეკოც იმაზე მიუთითებს, რომ «თუმცა კირილე ერთხანს ფოტიოსის მოწაფე იყო», წმ. ძმებმა ამ მოვლენების დროს აშკარად რომის ეკლესიას დაუჭირეს მხარი, რის გამოც «ეკლესიის ლიდერებმა კონსტანტინეპოლში გარკვეული უკმაყოფილებაც კი გამოთქვეს კირილესა და მეთოდეს მიმართ, რომ მათ საკუთარი თავი გააიგივეს (aligning) რომის საპატრიარქოსთან. დღესაც კი სლავთა განმანათლებელნი წმინდანთა დასს არ განეკუთვნებიან საბერძნეთის ეკლესიის კალენდარში» — წერს მკვლევარი.<sup>54</sup>

ფოტიოსისადმი აშკარად კეთილგანწყობილი ისტორიკოსი ფრენსის დვორნიკიც კი შემდეგ შეფასებას გამოთქვამს 866-7 წლებში ფოტიოსის ანათემირებით დასრულებული დაპირისპირების შესახებ პაპ ნიკოლოზის წინააღმდეგ: «ფოტიოსის ეს სასოწარკვეთილი ქცევა იყო ნაადრევი,

<sup>51</sup> PL 119, col. 789 // А. Лебедев. История... გვ. 71-72.

<sup>52</sup> თუმცა ობიექტურობისთვის ისტორიკოს ა. ლებედევთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი: მიუხედავად ზემოთგამოვლენილი ტენდენციურობის ზოგიერთი ნიშნისა, იგი თავის სხვა ნაშრომში (Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 2003). სრულიად ჯანსაღ შეფასებას გამოთქვამს ამ პოლემიკასთან დაკავშირებით. მაგალითად, ფოტიოსის მიერ აღმოსავლეთის პატრიარქებისადმი მიმართულ ეპისტოლეში გადმოცემულ ანტიდასავლურ შეხედულებებზე წერს, რომ ისინი «მეტისმეტად მკაცრი და არცთუ ისე სამართლიანი» იყო (გვ. 196). მიქაელ კერულარიოსის ანტილათინურ ბრალდებებზე კი აღნიშნავს: «თუნდაც რომ მრავალი ამ ბრალდებათაგან სამართლიანი ყოფილიყო, რისი თქმაც არანაირად არ შეიძლება, ამ შემთხვევაშიც კი ქრისტიანული სულის თანახმად მას გაგებითა და დუმილით უნდა აევლო გვერდი მათთვის; მაგრამ ამას ვერ დაუშვებდა კერულარიოსი. მან ასო აიყვანა დოგმატის დონემდე; საკითხები, რომლებიც ყურადღების ღირსიც არ იყო, უდიდეს დანაშაულად წარმოაჩინა, მნიშვნელოვანი აურია უმნიშვნელოში» (გვ. 198). აქვე ლებედევი მიუთითებს, მაგალითად, ამავე საუკუნის სხვა ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეებზე (ანტიოქიის პატრიარქი პეტრე, წმ. თეოფილაქტე ბულგარელი, წმ. გიორგი მთაწმინდელი), რომელთათვისაც მიუღებელი იყო კერულარიოსის ინტრიგები. იგივე შეიძლება გვეთქვას წმ. სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველზეც, რომელიც ბიზანტოლოგ სტივენ რანსიმენის თქმით, «კამათებისას გამოირჩეოდა თავისი შემრიგებლური განწყობით. მართალია, ისიც პოლემიკობდა ლათინებთან, მაგრამ აშკარად მათთან ურთიერთგაგებისაკენ მიისწრაფოდა» (С. Рансимэн. Великая Церковь в пленении. СПб., 2006, გვ. 166). რაც შეეხება მის მოწაფეს, ნიკიტა სტიტატს, მართლმადიდებელი თეოლოგის, ო. კლემანის თქმით, მან «უკიდურესობამდე მიიყვანა თავისი მასწავლებლის მსჯელობები» (О. Клеман, Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель, 1993, გვ. 469).

<sup>53</sup> М. Поснов, История... გვ. 563-66.

<sup>54</sup> Michael Lacko, Saints Cyril and Methodius. Rome, 1969, გვ. 109-110.

წინდაუხედავი (inconsiderate) და მოუფიქრებელი (thoughtless); იგი შეცდა, როდესაც უარი თქვა გარკვეული დროით მოთმინების შენარჩუნებაზე, როცა ღვთის განგება მოვლენების უკეთესობისაკენ წარმართვით არის დაკავებული».<sup>55</sup> ისტორიკოსი მიუთითებს, რომ პაპ ნიკოლოზის გარდაცვალების (867 წ.) შემდეგ, მისმა მემკვიდრემ, ადრიანე II-მ კარდინალურად შეცვალა რომის «ორიენტალური პოლიტიკა», ასახელებს რა ამ სასიკეთო ცვლილების ნიშნებს.

ბოლოს უნდა აღინიშნოს ის უაღრესად მნიშვნელოვანი ფაქტიც, რომ 876 წელს ფოტიოსი და ეგნატე შერიგდნენ, ითხოვეს რა პატიება ერთმანეთისთვის მიყენებულ წყენასა და შეურაცხყოფაზე.<sup>56</sup> 877 წლის 23 ოქტომბერს კი ეგნატე გარდაიცვალა. მოგვიანებით ორივე მათგანი ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა.

### *კერულარიოსის სქიზმა*

1054 წლის განხეთქილება კი შემდეგი მიზეზით დაიწყო: სამხრეთ იტალიაში არსებობდა კონსტანტინეპოლის დაქვემდებარებაში მყოფი ეკლესია-მონასტრები. დაპირისპირება იმით დაიწყო, რომ ამ ეკლესია-მონასტრებშიც ლათინურმა წესებმა იწყო გავრცელება. ამის საპასუხოდ კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა მიქაელ კერულარიოსმა კონსტანტინეპოლში არსებულ ლათინურ ეკლესიებს მოსთხოვა ბერძნული წესების აღსრულება და, როცა უარი მიიღო, მათი დახურვის ბრძანება გასცა. მიქაელი და მისი თანამოაზრენი წინააღმდეგნი იყვნენ ევქარისტიაში უფუარი პურის გამოყენების ლათინური პრაქტიკისა. გაჩაღდა პოლემიკა. პატრიარქი ავალეხს წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის მოწაფეს, სტუდიის მონასტრის ბერს, ნიკიტა სტითატსა და ეპისკოპოს ლეონ ოქრიდელს ანტილათინური თხოვრებების დაწერას. თუმცა ცნობილია, რომ შემდგომში “წმ. ნიკიტამ იმპერატორის თხოვნით დაწვა თავისი პოლემიკური თხოვრება”.<sup>57</sup> (რადგან იმპერატორი, პოლიტიკური მოტივებიდან გამომდინარე, სასტიკი წინააღმდეგი იყო რომთან დაპირისპირებისა).

მეორე დღეს ბერი ნიკიტა სტუდიის მონასტრიდან პიგის (Pigi) სასახლეში მიემართება, სადაც დაბინავებულნი იყვნენ პაპის ლეგატები. ნიკიტამ მათგან «მოისმინა ყველა იმ საკითხის ახსნა-განმარტება, რომელთა შესახებაც იგი თავის წიგნში წერდა. კიდევ ერთხელ დაგმო ეს ნაწერები, რის შემდეგაც იგი ლეგატების მიერ მიღებულ იქნა საეკლესიო ერთობაში».<sup>58</sup>

მიუყვით მოვლენების განვითარებას. ამ დროისათვის უკვე პაპის სახელს აღარ იხსენიებდნენ აღმოსავლური ლიტურგიისას, ე. წ. დიპტიქში. კონსტანტინეპოლური წყაროებიდან ირკვევა, რომ ეს ვითარება შეიძლება დაუკავშიროთ ე. წ. «ორი სერგის სქიზმას», ანუ იმ პერიოდს, როცა

<sup>55</sup> F. Dvornik. The Photian... p. 130.

<sup>56</sup> იქვე, p. 167.

<sup>57</sup> Св. Никита Стифат, Диалексис: А. Michel. с.320-42 // М. А. Бусыгина. Догматическое содержание полемики об опресноках // <http://www.sedmitza.ru/text/443811.html>

<sup>58</sup> Н. Скабаланович, Византийское... გვ. 314; პოსნოვიც აღნიშნავს, რომ ნიკიტამ ლეგატებთან დისკუსიის დროს «დამარცხებულად აღიარა თავი» (М. Поснов. История... გვ. 548).

შესაბამისი ეკლესიების მწყემსმთავრებს ერთი და იგივე სახელი ჰქონდათ: პაპი სერგი IV (1009-1012) და პატრიარქი სერგი (1001-1019). პირველმა მათგანმა მიიღო მრწამსის დამატება (ფორმულა «და ძისაგან»), მეორემ კი შეწყვიტა პაპის სახელის მოხსენიება ლიტურგიისას, რადგან აღნიშნული დამატება ერესად მიიჩნია. ამ მოვლენასთან დაკავშირებით, კათოლიკე მღვდელი გაბრიელე ბრაგანტინი გამოთქვამს შეხედულებას, რომ აღნიშნული გარემოების გამო «განხეთქილების თარიღი თითქმის ნახევარი საუკუნით ადრე უნდა გადავწიოთ, თუმცა ეკლესიის მეთაურის სახელის გამორიცხვა დიპტიქიდან ავტომატურად არ ნიშნავდა ეკლესიათა შორის განხეთქილებას».<sup>59</sup>

ყოველივე ამის გასარკვევად პაპი გზავნის სამ ლეგატს კონსტანტინეპოლში (კარდინალი ჰუმბერტი, პეტრე ამაღლიელი და დიაკონი ფრიდრიხი). დელეგაციის მეთაურად შერჩეულ იქნა კარდინალი ჰუმბერტი (შესაძლოა, იმიტომ, რომ მან კარგად იცოდა ბერძნული, რაც იმჟამად იშვიათობა იყო დასავლეთში). ეს არჩევანი არ იყო წარმატებული, რადგან ჰუმბერტი გამოირჩეოდა შეუპოვარი და კონფრონტაციული ხასიათით. სამწუხაროდ, მსგავსი სულისკვეთება ჰქონდა პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსსაც.

რომის პაპმა ხსენებულ ლეგატებს სამი წერილი გამოატანა: (1) იმპერატორ კონსტანტინე მონომახისადმი; (2) პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსისადმი; (3) საპასუხო წერილი ბულგარეთის არქიეპისკოპოს ლეონ ოქრიდელის ეპისტოლეზე იოანე ტრანიელისადმი. მეოთხე წერილი პაპმა დამოუკიდებლად გაუგზავნა ანტიოქიის პატრიარქ პეტრეს (ეს ეპისტოლეები თავმოყრილია PG 143-ე ტომში). ნ. სკაბალანოვიჩის თანახმად, ჰუმბერტმა საფუძვლიანად გადაამუშავა პაპის წერილი ლეონ ოქრიდელისადმი, ფიქრობდა რა, რომ იგი სათანადოდ ვერ პასუხობდა პოლემიკურ მოთხოვნებს. ლეგატების კონსტანტინეპოლში ყოფნისას დაწერილია ასევე ნაშრომი — «პასუხი ნიკიტა სტიტატის წიგნზე», რომლის ავტორადაც ისტორიკოსთა უმრავლესობა ჰუმბერტს ასახელებს. ო. კლემანი კი ზოგადად ამბობს, რომ «ეს წერილები, რამდენადაც პაპი ამ დროს ნორმანთა ტყვეობაში იმყოფებოდა, დაწერილი იყო ჰუმბერტის მიერ».<sup>60</sup> კერულარიოსს ეჭვი შეეპარა ამ წერილების ავთენტურობაში, რადგან ლეონ მეცხრე ცნობილი იყო თავისი მშვიდობისმოყვარე ხასიათით.

კარდინალ ჰუმბერტის შედგენილი იყო აგრეთვე განკვეთის (ექსკომუნიკაციის) აქტი, რომელიც მან წმ. სოფიის ტაძრის საკურთხეველში დადო 1054 წლის 16 ივლისს. ჰუმბერტმა თავის თანამოძმეებთან ერთად სასწრაფოდ დატოვა კონსტანტინეპოლი საკუთარი ქმედების ყოველგვარი ახსნა-განმარტების გარეშე. პასუხად კერულარიოსმა 1054 წლის 20 ივლისს მოიწვია კრება და მასზე გამოიტანა განჩინება კარდინალ ჰუმბერტისა და მისი თანამოაზრეების ანათემაზე გადაცემის შესახებ.

<sup>59</sup> გაბრიელე ბრაგანტინი, იყო კი სქიზმა? // დიალოგი №1 (2) 2005 გვ. 75.

<sup>60</sup> Клеман, Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель, 1993, гв. 468.

საჭიროა მკაფიოდ აღინიშნოს, რომ ეს ურთიერთგანკვეთები აღსრულდა კონკრეტულ პიროვნებებს შორის და არა მთლიანად ეკლესიებს შორის, რადგან «თვით ბერძნული მათიანეებიც კი არ იცნობენ ამ განკვეთას: მართლაც, როცა 1089 წელს იმპერატორმა ალექსი კომნენმა სთხოვა იმპერიის კანცელარიას, მოეძებნათ ორ ეკლესიას შორის განხეთქილების დამადასტურებელი დოკუმენტები (რადგან პაპმა ურბან II-მ ოფიციალური შეკითხვა გაუგზავნა იმის თაობაზე, თუ რატომ არ იხსენიებდნენ მას ბიზანტიელები ლიტურგიისას), ვერანაირი საბუთი ვერ იპოვეს. ამის საპირისპიროდ, ლათინური მხრიდან უხვად მოიპოვება ინფორმაცია იმათ შესახებ, ვინც პროცესის მთავარი მოქმედი პირები იყვნენ».<sup>61</sup> რომაული მხრიდან განკვეთის აქტი გულისხმობდა მხოლოდ კონსტანტინეპოლის პატრიარქს, ბულგარეთის მთავარეპისკოპოს ლეონ ოქრიდელს და საკელარიოს კონსტანტინეს (ლათინური ლიტურგიის შეურაცხმყოფელს), ხოლო კონსტანტინეპოლის მხრიდან განკვეთის განჩინებაში იხსენიებოდნენ მხოლოდ კარდინალი ჰუმბერტი, დანარჩენი ორი ლეგატი და მათი შესაძლო პოლიტიკური შთამაგონებლები. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს პიროვნული ანათემებიც კი ორივე მხრიდან გაუქმდა 1965 წლის 7 დეკემბერს, როდესაც ვატიკანის მეორე კრების დახურვის წინ გამოქვეყნდა პაპ პავლე VI-სა და მსოფლიო პატრიარქ ათენაგორას ერთობლივი განცხადება ეკლესიის ხსოვნიდან 1054 წლის წარხოცვის შესახებ. ხოლო 1975 წლის 14 დეკემბერს ვატიკანში დიდი ზეიმით აღინიშნა ამ ფაქტის ათი წლისთავი. სიქსტის კაპელაში პაპმა პავლე VI-მ ეკუმენური სიტყვა წარმოთქვა, ქალკედონის მიტროპოლიტ მელიტონთან მივიდა, დაიხოქა და წაღები დაუკოცნა; ასევე 1987 წლის 6 დეკემბერს, რომში, წმ. პეტრეს ტაძარში პაპმა იოანე-პავლე II-მ და მსოფლიო პატრიარქმა დიმიტრიოსმა ერთხმად წარმოთქვეს ლოცვები და სარწმუნოების სიმბოლო.

ამრიგად, კანონიკურად 1054 წელს ორ ეკლესიას შორის არ მომხდარა განხეთქილება. ეს იყო მხოლოდ ამბიციურ, ამპარტავან და ერთმანეთის მიმართ სიძულვილით აღსავსე სულმდაბალ ადამიანთა შორის მომხდარი დაპირისპირება. მათი ამგვარი შეფასება არ არის გადაჭარბებული, თუ ისტორიულ წყაროებს დავეყრდნობით. მაგალითად, მე-12 საუკუნის ცნობილი ბერძენი კანონისტი, ზონარა პატრიარქ მიქაელ კერულარიოსზე წერდა: «...პატრიარქიც არ ჩამოუვარდებოდა მას (იმპერატორ ისაკ კომნენოსს, დ. თ.) სიამაყეში, რადგან როცა მის მიმართ ბრძანებებს გასცემდა, მაგრამ ვერ იღებდა ხოლმე იმას, რასაც ითხოვდა, ემუქრებოდა მას, რომ როგორც მიანიჭა მეფობა, ისევე წაართმევდა».<sup>62</sup> პატრიარქი მიქაელი გარდაიცვალა 1058 წელს, ამ დროს იგი მიემგზავრებოდა საეკლესიო კრებაზე, სადაც პასუხი უნდა ეგო მრავალ ბრალდებაზე, რომლებიც იმპერატორმა ისაკმა წაუყენა. ამ ბრალდებათა შორის იყო, მაგალითად, ღალატი, ერესი, მჩხიბავებისა და ჯადოქრების მფარველობა,

<sup>61</sup> გაბრიელე ბრაგანტინი, იყო კი სქიზმა? // დიალოგი №1 (2) 2005 გვ. 67.

<sup>62</sup> Зонара. III, 668 // Тышкевич, о. Станислав. Единство церкви и Византия. гл. X  
[//http://catholic.uz/library/books/tishkevich—edinstvo/](http://catholic.uz/library/books/tishkevich—edinstvo/)

მაგიური პრაქტიკა და ისიც, რომ უარი თქვა პატრიარქობიდან გადადგომაზე.

პოსნოვი მიუთითებს ასევე, მაგალითად, კერულარიოსის ერთ არც თუ ისე კეთილშობილ ჩანაფიქრზე: როდესაც პატრიარქმა მიქაელმა უკვე კონსტანტინეპოლიდან გასული (17 ივლისს) ლეგატების წინააღმდეგ კონსტანტინეპოლელთა<sup>63</sup> უკიდურესი აღშფოთება შეამჩნია, ამის შემდეგ «პატრიარქმა განაცხადა, რომ მათთან (ლეგატებთან, დ. თ.) საუბარი სურს. როგორც ჩანს, მან კონსტანტინეპოლში თავმოყრილი ბრბოს მხრიდან მათი ფიზიკური დასჯის უნიკალური შესაძლებლობა დაინახა. 19 ივლისს იმპერატორმა დაადევნა მათ სალემბრიაში (Salembria) წერილი დაბრუნების თხოვნით. ლეგატები დაბრუნდნენ. იმპერატორმა, წინასწარ შეიგრძნო რა რაღაც ავის მომასწავლებელი, აუცილებელ პირობად წამოაყენა საკუთარი დასწრება და სამხედრო დაცვის უზრუნველყოფა ამ შეხვედრისა. პატრიარქმა უარი განაცხადა ლეგატებთან ასეთ პირობებში შეხვედრაზე. მაშინ იმპერატორმა გამგზავრების ნება დართო ლეგატებს. ამგვარად იქნა აცილებული თავიდან შურისძიების საშინელი აქტი».<sup>64</sup>

პოსნოვი ასევე იმოწმებს კიდევ ერთ ფაქტს, რომელშიც ვლინდება კერულარიოსის უმეცრება ეკლესიის ისტორიის უმთავრესი მოვლენებისა. იგი ანტიოქიის პატრიარქ პეტრეს შემდეგს სწერს: «ჩემამდე მოვიდა ხმები, რომ შენ და ასევე ალექსანდრიისა და იერუსალიმის პატრიარქები რომის პაპს იხსენიებთ დიპტიქებში. ეს გაუგონარი უმეცრებაა. ცნობილია, რომ VI მსოფლიო კრებიდან მოყოლებული პაპის სახელი ამოშლილია ჩვენი დიპტიქებიდან იმ მიზეზით, რომ მაშინდელმა რომის პაპმა ვიგილიუსმა არ მოისურვა ამ კრებაზე მოსვლა და თეოდორესა და ივას ნაშრომების ანათემირება (PG 120:786-89).<sup>65</sup> პეტრე ანტიოქიელი კი, პირველ რიგში, უსწორებს, რომ პაპი ვიგილიუსი არა VI, არამედ V მსოფლიო კრების თანამედროვე იყო. დიპტიქთან დაკავშირებით კი შემდეგს აღნიშნავს: «მე თავად მახსოვს, რომ ჩემი წინამორბედი პატრიარქის, იოანეს დროს, დიპტიქში რომის პაპის სახელი იხსენიებოდა. თვით კონსტანტინეპოლშიც კი, სადაც მე თავად 45 წლის წინ მომიხდა ყოფნა, სერგის დროს, პაპის სახელი იხსენიებოდა...» (PG 120:796).<sup>66</sup> შესაძლოა, პეტრე ანტიოქიელი ზუსტად იმ დროს იმყოფებოდა პატრიარქ სერგისთან კონსტანტინეპოლში, როცა ჯერ კიდევ არ იყო პაპ სერგის სახელი ამოღებული კონსტანტინეპოლის ეკლესიის დიპტიქიდან, რაც დაუსაბუთებელი და

---

<sup>63</sup> აქ ობიექტურობისათვის ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამღვდელოების ერთი ნაწილი არ იზიარებდა კერულარიოსის ამბიციებს. ფრენსის დვორნიკი: «...მე-11 საუკუნეში სამღვდელოების ნაწილი არ იყო მომხრე ახალი განხეთქილებისა ბიზანტიასა და რომს შორის, რომლის პროვოცირებასაც მიქაელ კერულარიოსი ცდილობდა. ფოტიოსის ბრალდებები ლათინთა წინააღმდეგ, გამეორებული მიქაელის მიერ, განიხილებოდა არასაკმარის საფუძვლად (insufficient ground) განხეთქილებისთვის» (F. Dvornik. The Photian... p. 394).

<sup>64</sup> М. Поснов, История... გვ. 549.

<sup>65</sup> იქვე, გვ. 550.

<sup>66</sup> იქვე, გვ. 550-551.



უსაფუძვლო აქტი იყო (ფილიოკვე მიჩნეულ იქნა ერესად, რაც წმ. მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, მისი მცდარი გაგების შედეგი იყო).

კერულარიოსისადმი სიმპათიით განწყობილი სკაბალანოვიჩი კი აღიარებს, რომ იგი მძიმე ხასიათისა და უკიდურესად თავმოყვარე ბუნების ადამიანი იყო: «კერულარიოსისა და კომნენოსის სახით ერთმანეთს შეხვდა ორი ერთნაირად მტკიცე და ჯიუტი ნატურა, ორი განსაკუთრებული თავმოყვარეობა».<sup>67</sup> ვერც სხვა ისტორიკოსები ახერხებენ ამ გარემოებისათვის (კერულარიოსის სიხისტე) გვერდის ავლას, თუმცა აქ გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს გ. კოპლატაძე, რომელიც ცალსახად და ცალმხრივად მხოლოდ კერულარიოსის დადებით თვისებებს წარმოგვიჩენს: თითქოს კერულარიოსი «მშვიდად და ზომიერად მიუთითებდა»<sup>68</sup> დასავლური წეს-ჩვეულებების სიმცდარეზე იტალიელ ეპისკოპოსს იოანე ტრანიელს; რომ პატრიარქმა პაპის წერილსაც «თავაზიანად და ძმური სიყვარულით უპასუხა»<sup>69</sup> და რომ, საერთოდ, 1054 წლის შეხლა-შემოხლაში კერულარიოსი «ზომიერებითა და მშვიდობის შენარჩუნების სურვილით მოქმედებდა».<sup>70</sup>

ამ განხეთქილების საინტერესო შემაჯამებელ შეფასებას გამოთქვამს მართლმადიდებელი თეოლოგი, მღვდელი იოანე ერიქსონი: «ბოლო წლებში 1054 წლის განხეთქილება იშვიათად განიხილება როგორც წმინდა თეოლოგიური უთანხმოების შედეგი. ისტორიკოსები მეტწილად საუბრობენ უკიდურესად ხისტი ბუნების ადამიანების, ჰუმბერტისა და კერულარიოსის დაპირისპირებაზე — ხისტი ბუნებისანი კი ისინი ნამდვილად იყვნენ. ალბათ მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ არც კათოლიკურ და არც მართლმადიდებლურ ეკლესიებს არ მოუხდენიათ თავისი შესაბამისი გმირების (respective protagonists) კანონიზაცია. მეორეს მხრივ, თანამედროვე ეკუმენისტები მიუთითებენ არა იმდენად დაპირისპირებაზე, რამდენადაც გაუგებრობათა მთელ წყებაზე — გაუგებრობები კი ნამდვილად იყო. 1054 წლის ლათინები გამოირჩეოდნენ ბერძნული ენისა და საერთოდ ბერძნული თეოლოგიური ტრადიციის ძალზე მწირი ცოდნით, ხოლო ბერძნები კი მეტისმეტად იყვნენ დაკავებულნი იმდროინდელ სომეხ და ებრაელ თეოლოგებთან პოლემიკით იმისათვის, რომ სათანადოდ შეეფასებინათ ლათინთა პოზიციები».<sup>71</sup>

ასევე, მოკლედ უნდა აღინიშნოს ბულგარეთის საკითხზეც, რომელიც ერთ-ერთ წამყვან ფაქტორს წარმოადგენდა ამ დაპირისპირების დროს. როგორც ბიზანტიას, ასევე დასავლეთს, განსაკუთრებით გერმანელ საეკლესიო მოღვაწეებს, დიდი მისიონერული წარმატებები ჰქონდათ სლავებს შორის. ეს ორი მისიონერული ტალღა მალე შეხვდა ერთმანეთს. როცა ბერძნებმა და გერმანელებმა შეამჩნიეს, რომ ერთ ქვეყანაში

<sup>67</sup> Н. Скабаланович, Византийское... გვ. 99.

<sup>68</sup> გ. კოპლატაძე, ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია... გვ. 708.

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 710.

<sup>70</sup> იქვე, გვ. 713.

<sup>71</sup> John Erickson, *The Challenge of our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*. New-York, St. Vladimir's Seminary (SVS) Press 1991, p. 149-150.

მოქმედებდნენ, კონფლიქტი გარდაუვალი აღმოჩნდა. პოლემიკის დროს ბუნებრივად წამოიჭრა ფილიოკვეს საკითხი, მაგრამ დაპირისპირების ძირითადი მიზეზი მაინც ბულგარეთის ეკლესიაზე იურისდიქციის საკითხი იყო.

თავიდან ბულგარეთის მეფე გერმანელი მისიონერებისაგან, ანუ დასავლეთისაგან, ითხოვდა ნათლობას, მაგრამ როგორც ეპისკოპოსი კალისტოსი აღნიშნავს, მან «ბიზანტიური შემოსევის მუქარის შედეგად პოლიტიკა შეცვალა» და 865 წელს ბიზანტიელი სამღვდელთაგან მიიღო ნათლობა.<sup>72</sup> ცოტა უფრო ვრცლად, იმავეს მოგვითხრობს ეპისკოპოსი ილია მინიატისი: «ბულგარელები ბიზანტიის იმპერიისთვის საშიში ხალხი იყო, რომელიც თავისი ხშირი შემოსევებით დიდ ზიანს აყენებდა მას. იმპერატორმა მიქაელმა და ბარდა კეისარმა ხელსაყრელი შემთხვევით ისარგებლეს და როდესაც მთელ ბულგარეთში მოუსავლიანობის გამო დიდი შიმშილი მძვინვარებდა, მათ წინააღმდეგ უზარმაზარი ლაშქრით დაიძრნენ და ზღვიდან თუ ხმელეთიდან ალყაში მოაქციეს. თავისი მეფის, ვოგორის თანხმობით ბულგარელებმა გადაწყვიტეს, უბრძოლველად დანებებულიყვნენ, ქრისტიანობა მიეღოთ და თავისი სამეფო კონსტანტინეპოლის იმპერატორისთვის დაექვემდებარებინათ, ხოლო ეკლესია კონსტანტინეპოლის პატრიარქისათვის».<sup>73</sup> თუმცა ცოტა ქვემოთ მინიატისი აცხადებს, რომ ბულგარელებს ბიზანტიელებმა «პირველებმა აუხილეს თვალი სახარებით» (§ 21), არაფერს ამბობს რა, მანამდე გერმანელი მისიონერების მიერ გაწეულ ღვაწლზე.

869-870 წლების საეკლესიო კრებამ იმპერატორისაგან მოითხოვა, განესაზღვრა ბულგარეთის ეკლესიის სტატუსი. როგორც მოსალოდნელი იყო, მიღებულ იქნა გადაწყვეტილება კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსადმი მისი დაქვემდებარების შესახებ.

ამგვარი იყო ამ ეპოქის მოვლენათა ძირითადი პერიპეტიები, რომელმაც გამოიწვია სრულიად მოულოდნელი შედეგი: ორი ქრისტიანული ეკლესიის ერთმანეთისგან გარეგნული გათიშვა. მაგრამ პარადოქსი ისაა, რომ რეალურად განხეთქილება ეკლესიებს შორის არ მომხდარა, მათ უბრალოდ განხეთქილებაში მყოფებად აღიქვეს თავი.<sup>74</sup> ბიზანტიელთა ამგვარი აღქმის (განწყობის) გაღვივებისა და გამძაფრების სხვადასხვა მიზეზებზე მიუთითებს, აღმოსავლური ეკლესიების ცნობილი კათოლიკე მკვლევარი მღვდელი ერნესტ კრისტოფ ზუტნერი:<sup>75</sup> ჯვაროსნული ლაშქრობები, რომელთაც თან სდევდა სამწუხარო ექსცესები და რომელთა პატიებაც ბერძნებმა ვერ შეძლეს; რომის პაპთა ჰეგემონისტური მიდრეკილებები; ერთობის მიღწევის უშედეგო მცდელობები და ფლორენციის კრების წარუმატებლობა; ბერძნების შთაბეჭდილება, რომ თურქული საფრთხის

<sup>72</sup> Епископ Каллист (Уер). Православная церковь... გვ. 75

<sup>73</sup> ეპ. ილია მინიატისი. ლოდი საცდურისა. წიგნი 1, § 20.

<sup>74</sup> მაგალითად, წმ. თეოფილაქტე ბულგარელი 1091-92 წლების ეპისტოლეში პირდაპირ აცხადებს, რომ არ იზიარებს გავრცელებულ აზრს ეკლესიებს შორის მომხდარი განხეთქილების შესახებ (M. Пос-нов, История... გვ. 552).

<sup>75</sup> გადავლახოთ განსაკუთრებულობის ცდუნება. ინტერვიუ // არჩევანი №3-4, 2006 გვ. 91; თარგმანი ჟურნალიდან Новая Европа №6.

წინაშე ისინი დასავლეთმა მიატოვა; ბერძენთა გარემოში იტალიელ ვაჭართა წარმატებული კონკურენცია; კულტურული პროცესები დასავლეთში, რამაც შვა ახალი სქოლასტიკური თეოლოგია და სხვა.

ამ ტრაგედიაში არ შეიძლება მხოლოდ ერთი რომელიმე მხარის დადანაშაულება. ამას კარგად აცნობიერებდა, მაგალითად, რომის პაპი იოანე-პავლე II. იგი თავის ცნობილ ენციკლიკაში “Ut Unum Sint” საუბრობს რა იმის შესახებ, რომ არ შეიძლება საკუთარი პასუხისმგებლობის სხვისთვის გადაცემა და რომ ქრისტიანული ერთობის დარღვევაში ორივე მხარე დამნაშავეა, შემდეგ გაბედულ სიტყვებს ამბობს: «კათოლიკურმა ეკლესიამ არ უნდა დაივიწყოს, რომ მის წიაღში არიან ისეთებიც, რომლებიც ამახინჯებენ ღვთის განგებას».<sup>76</sup> ალბათ, ღვთის განგების შეურაცხმყოფელებში მოიაზრებდა პაპი იმ ჯვაროსნებსაც, რომლებმაც 1204 წელს კონსტანტინეპოლი დაიპყრეს და გამარცხეს.

ამ ფაქტის, ასევე ინკვიზიციის, ყმაწვილთა კასტრაციის და სხვა უღირსი მოვლენების გამო იოანე-პავლე II-მ 2000 წლის 12 მარტს კათოლიკური ეკლესიის სახელით საჯარო სინანული გამოთქვა. ასევე ამჟამინდელმა პაპმა, ბენედიქტე XVI-მ ჯერ კიდევ კარდინალობის დროს აღიარა ინკვიზიციის შეცდომები. მისი აზრით, «ეკლესიამ კი არ უნდა შექმნას წამებულნი, არამედ თავად უნდა იყოს მარტვილი».

საზოგადოებისათვის ასევე ცნობილია, 2004 წლის ნოემბერში იოანე-პავლე II-ის მიერ ვატიკანში მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეოსისადმი წმ. იოანე ოქროპირისა და წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის წმ. ნაწილების საზეიმო გადაცემა, რომლებიც 1204 წელს კონსტანტინეპოლის გამარცხვისას იქნა გატაცებული. ასევე პაპმა რუსეთის პატრიარქ ალექსი II-ს დაუბრუნა ყაზანის ღვთისმშობლის ხატი...

ასევე ამ განხეთქილებებზე საუბრობს ისტორიკოსი ა. კარტაშევი,<sup>77</sup> რომელიც აანალიზებს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის მომხდარ ისტორიულ განხეთქილებებს და მათ შემდგომ აღსრულებულ შერიგებებს.

### ***საეკლესიო კონფლიქტების მიზეზებისათვის***

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ორ ეკლესიას შორის მომხდარი «განხეთქილება» სინამდვილეში იყო მხოლოდ «ამბიციურ, ამპარტავან და ერთმანეთის მიმართ სიძულვილით აღსავსე სულმდაბალ ადამიანთა შორის მომხდარი დაპირისპირება». მაგრამ საეკლესიო კონფლიქტების მიზეზი არა მხოლოდ ამპარტავნება, შური და ავტორიტეტისათვის ბრძოლა იყო, არამედ ხშირად ამგვარ მიზეზად გვევლინებოდა უბრალო გაუგებრობა, მაგალითად, ენობრივი, ტერმინოლოგიური.

საქმე ისაა, რომ უამრავი თეოლოგიური პოლემიკების შედეგად ბერძნული ენა ძალზე განვითარდა და დაიხვეწა. საჭირო გახდა ახალი, უფრო ზუსტი ტერმინების შემოღება. აგრეთვე ამა თუ იმ ტერმინისთვის ახალი მნიშვნელობის მინიჭება, რათა მკაფიოდ და არაორაზროვნად

<sup>76</sup> იოანე-პავლე II. ენციკლიკა “Ut Unum Sint” § 11.

<sup>77</sup> А. Карташев, Соединение церквей в свете истории // Православие и экуменизм. М., 1999, гл. 148-176.

გამოთქმულიყო ესა თუ ის დოგმატური ფორმულა. ლათინურენოვან დასავლეთში კი თეოლოგიური პოლემიკების ტემპერატურა არასოდეს ყოფილა ასეთი მაღალი. შესაბამისად, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია არ იყო ისეთი ნატიფი და დახვეწილი, როგორც ბერძნულ სამყაროში.

აღნიშნული გარემოება ხშირად გამხდარა უთანხმოების მიზეზი მრავალი მნიშვნელოვანი საკითხის განხილვისას. მაგალითად, როგორც პატროლოგი, არქიეპისკოპოსი ვასილი კრივოშეინი წერს, «წმ. ბასილი დიდმა არ მოაწერა ხელი რომის პაპ დამასის მიერ გამოგზავნილ სარწმუნოების იმ აღმსარებლობას, რომელშიც არ იყო განსხვავება არსსა (οὐσία) და ჰიპოსტასს (υπόστασις) შორის».<sup>78</sup> იმ დროისთვის ბერძნული ὑπόστασις ლათინურად ითარგმნებოდა როგორც substantia, რომელიც აგრეთვე ნიშნავდა οὐσία-ს (არსს). ტერმინი essentia (არსი) ლათინურ დასავლეთში მხოლოდ მე-12-13 საუკუნეებში ჩნდება.

ამის შემდეგ თითქოს დალაგდა ტერმინოლოგიური მხარე, მაგრამ, როგორც ბიზანტოლოგი სტივენ რანსიმენი წერს, «იმ შემთხვევაშიც კი, როცა essentia წარმოადგენს ყველაზე საუკეთესო თარგმანს სიტყვისა οὐσία, ორივე ტერმინი ყოველთვის როდი გაიგებოდა ერთიდაიმავე მნიშვნელობით. ასევე persona არ წარმოადგენს აბსოლუტურად ზუსტ თარგმანს სიტყვისა ὑπόστασις, მაგრამ თუ ὑπόστασις-ს გადავთარგმნით როგორც substantia, რაც უფრო ზუსტი იქნება, ხოლო persona-ს როგორც προσω, ეს კიდევ უფრო მეტ გაუგებრობას წარმოშობდა: წმ. სამების ჰიპოსტასთა მოხსენიებას, როგორც substances, დასავლელი ადამიანისთვის სამღმერთიანობის მნიშვნელობა ჰქონდა, მაშინ როცა προσω-ის ცნება ბერძნებისთვის უფრო მეტად გარეგნულობას ნიშნავდა, ვიდრე პიროვნებას (ამ სიტყვით მოიხსენიებოდნენ ბერძნები თეატრის ნიღბების)».<sup>79</sup>

ასევე ტერმინოლოგიური გაუგებრობა იყო აგრეთვე მიზეზი დასავლელ თეოლოგთა მიერ ბიზანტიელთა წარმართობაში დადანაშაულებისა. როგორც ცნობილია, საკმაოდ წარუმატებლად ითარგმნა მეშვიდე მსოფლიო კრების ოროსი ლათინურ ენაზე ხატთაყვანისმცემლობასთან დაკავშირებით, რომელშიც გამოყენებულია ტერმინი λατρεία («მსახურება»), რომელიც მხოლოდ ღვთის მიმართ მართებს ადამიანს და ტერმინი προσκίσεις («თაყვანისცემა»), რომელიც სხვა დანარჩენი ქმნილებების, მათ შორის ხატების მიმართ უნდა გვქონდეს. მაგრამ ეს განსხვავება ლათინურ თარგმანში დაკარგული იყო: προσκίσεις ლათინურად ითარგმნა როგორც adoratio, რაც ნიშნავს მონურ თაყვანისცემას, გაღმერთებას.<sup>80</sup> შესაბამისად, სრულიად სამართლიანი იყო ბერძენთა მიმართ ფრანკი თეოლოგების ბრალდება (რომლებსაც ამგვარი ლათინური თარგმანი ჰქონდათ), რომლის მიხედვითაც ბერძნებმა იგივე თაყვანისცემა შემოიღეს ხატების მიმართ, რაც მხოლოდ შემოქმედ ღმერთს შეეფერება.

<sup>78</sup> Архиеп. Василий Кривошеин, Эклесиология св. Василия Великого // Страницы 3:3, 1998, გვ. 357.

<sup>79</sup> Стивен Рансимэн, Великая церков в пленении. СПб., 2006, გვ. 106.

<sup>80</sup> Прот. Иоанн Мейендорф, Византиское Богословие. Минск., 2001, გვ. 68.

**ვლადიმერ სოლოვიოვი**  
**აღმოსავლეთი და დასავლეთი**  
**ძველ სამყაროში —**  
**ქრისტიანობის ისტორიული ადგილი**

კაცობრიობის ისტორიის დასაბამიდანვე ნათლად გამოიკვეთა ორი კულტურის — აღმოსავლურისა და დასავლურის — ურთიერთსაპირისპირო ხასიათი. აღმოსავლურ კულტურას საფუძვლად უდევს სრული დაქვემდებარება ზეადამიანური ძალებისადმი ყველა სფეროში; დასავლური კულტურის საფუძველი კი — ადამიანის მოქმედების სრული დამოუკიდებლობაა. ის ზეადამიანური ძალა, რომელსაც ემორჩილებოდა აღმოსავლური ცხოვრება, მრავალგზის და მრავალნაირად ცვლიდა გამოვლინების ფორმებს ტომებისა თუ ეპოქების თავისებურებათა შესაბამისად; დასავლურ ცხოვრებაში კაცობრივი საწყისიც სხვადასხვაგვარად ვლინდებოდა. მაგრამ კერძო ფორმათა შორის განსხვავება ვერ ფარავს ამ ორი წარმონაქმნის არსობრივ კონტრასტს. უძველეს ისტორიაშიც ეს კონტრასტი უკვე საკმაოდ მკვეთრად აისახა. აღმოსავლური კულტურები წარმოიშვა გვაროვნული ყოფის ნიადაგზე; დასავლური კულტურები კი — მეზრძოლთა რაზმების ყოფითი წესის უპირატესი ზეგავლენით. არისტოტელე მიიჩნევს, რომ აღმოსავლეთის ხალხი, როგორც ასეთი, მართული ადამიანებისგან შედგებოდა, ანუ მთლიანი გვარებისა და სახლებისგან — აქედან მომდინარეობს მონარქია, როგორც მართვის შინაური ფორმა. ელადში კი (და მთლიანად დასავლეთში) საზოგადოებას თავისუფალი ადამიანები შეადგენდნენ — აქედან წარმოიშვა რესპუბლიკა.

ზეკაცობრივი საწყისისადმი დამოკიდებულებიდან გამომდინარე, აღმოსავლურმა წარმონაქმნმა შეიმუშავა გარკვეული ზნეობრივი იდეალი, რომლის მთავარი ნიშანთვისებებია მორჩილება და ზეგარდმო ძალებისადმი სრული დაქვემდებარება. იოლი დასანახია ამ სიქველეთა შიდა მხარე: მონური მორჩილება, აპათია, გადმოცემასა და სიძველეებთან მიბმულობა — ყოველივე ეს უმოქმედობასა და ჩაკეტილობას ბადებს.<sup>81</sup> საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ სფეროში აღმოსავლეთის ხალხთა სულისკვეთებამ პატრიარქალური დესპოტია შექმნა, ამ დესპოტიის უკიდურესი გამოვლინება კი — თეოკრატიაა. გონებრივ სფეროშიც, რომელიც აქ ზეგარდმო ძალების მსახურთა პრივილეგიად ითვლებოდა (ბრამინები, მოგვები, ქალდეველები, ეგვიპტელი ქურუმები), რელიგიური ინტერესი ჭარბობდა, აზროვნება და შემეცნება თეოსოფიურ იდეას უკავშირდებოდა. დაბოლოს, მატერიაზე ზემოქმედების შემოქმედებითი

<sup>81</sup> ამ თვალსაზრისით აღმოსავლური კულტურის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს თავის თავში ჩაკეტილი, «უმომრალ» ჩინეთი; სწორედ ამიტომ ჩინური კულტურა კაცობრიობის ისტორიის საერთო მდინარების მიღმა დარ-ჩა, რადგანაც ისტორია — მოძრაობა და წინსვლაა.

პროცესი (ერთი მხრივ, ნატიფი ხელოვნება, ხოლო მეორე მხრივ, მიწათმოქმედება და მედიცინა) საკრალური ქმედების ხასიათს ატარებდა და მთლიანად ექვემდებარებოდა რელიგიას. მიწათმოქმედება ღვთაებისადმი მიძღვნილ რიტუალს წარმოადგენდა; მხოლოდ ქურუმს შეეძლო, მკურნალი გამხდარიყო; ნატიფი ხელოვნება, რომლის ნიმუშებიც ტაძრებში იყო თავმოყრილი, აგრეთვე მაგიურ ქმედებასთან იყო დაკავშირებული და რელიგიური შემოქმედების, ანუ თეურგიის, წრეს კრავდა. ამგვარად, ყოველივე, როგორც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ასევე აზროვნებასა და ხელოვნებაში, ღვთაებას ემსახურებოდა, კაცობრივ ძალებს კი დაქვემდებარებული და პასიური მნიშვნელობა ჰქონდა.

დასავლეთში როლები შეიცვალა. ძველ სამყაროში დასავლეთის კულტურა შეიქმნა ბერძნული რესპუბლიკებისა და რომის მიერ. ბერძნული ქალაქები უსახლკარო გადამთიელთა ლაშქრებმა დააარსეს, რომი კი — ავაზაკთა ხროვამ. გარკვეულწილად, აქედან მომდინარეობს დასავლელი ადამიანის სიქველეები — დამოუკიდებლობა და ენერჯია, აგრეთვე მანკიერებანიც პირადული ამპარტავნება, თვითნებობასა და შუღლისაკენ მიდრეკილება. ბერძნებისა და რომაელთა საზოგადოებრივი ცხოვრება განისაზღვრებოდა მოქალაქეთა თვითმმართველობით, რომელთა მატერიალური უზრუნველყოფა მონებისა და ნახევრადმონების კლასის ხარჯზე ხდებოდა. გონებრივმა სფერომ და მხატვრულმა შემოქმედებამ აქ რელიგიისაგან სრული დამოუკიდებლობა შეიძინა: აღმოსავლური თეოსოფიისა და თეურგიის ნაცვლად ელინთა გენიამ კაცობრიობას უბოძა წმინდა ფილოსოფია და წმინდა ხელოვნება. აქ ყველგან ვხვდებით კაცობრივი საწყისის მოქმედების სრულ დამოუკიდებლობას და, შემთხვევითი როდია, რომ შემდგომში კლასიკური სამყაროს შესწავლას humaniora ეწოდა.

ცხადია, ეს ორი საპირისპირო წარმონაქმნი ერთბაშად არ ჩამოყალიბებულა და მათი ისტორიული მნიშვნელობის გასაგებად ჩვენ გვმართებს ამ წარმონაქმნთა განვითარების უმთავრესი ფაზების გამოყოფა.

მე უკვე მოგახსენეთ, რომ ის ზეკაცობრივი ძალა, რომლის მორჩილიც იყო აღმოსავლეთი, მრავალნაირ ფორმას ღებულობდა. აღმოსავლელ ადამიანს სჯეროდა ამ ძალის არსებობისა და ემორჩილებოდა მას, მაგრამ რას წარმოადგენდა ეს ძალა — იყო საიდუმლო და უდიდეს კითხვას ბადებდა. ღვთაებებს დამორჩილებული აღმოსავლელი ხალხი ჭეშმარიტ ღმერთს ეძებდა. ამ ძიებითაა განპირობებული აღმოსავლური კულტურის საერთო განვითარება. თავდაპირველად ზეკაცობრივი ძალა ადამიანს ევლინება გარე ბუნების მოვლენებისა და ძალების ფორმით. ბუნების მითოლოგიური რელიგიის ეტაპი ყველა ხალხს აქვს გავლილი, მაგრამ აღმოსავლურ წარმართობაში ამ რელიგიამ თავისი განსაკუთრებული ძალა გამოავლინა. ინდოეთის შემადრწუნებელი სამსხვერპლოები და ეგვიპტის სერაპიუმები, ჯაგერნატის სისხლიანი ეტლი და ფრიგიის ღვთაებათა დედის ფორანი მისი გაშმაგებული თვითსაჭურისებითურთ, ინდოელი დურგის ადამიანთა თავის ქალებისაგან ასხმული ყელსაბამი და მოლოქის ალი — ყოველივე ეს საკმარისია იმის დასამოწმებლად, რაოდენ შემზარავი

სერიოზულობით ეთაყვანებოდა და ემსახურებოდა აღმოსავლელი ადამიანი ბუნების ღვთაებებს. მაგრამ აღმოსავლელიც საკუთარ თავს, რა თქმა უნდა, ადამიანად აცნობიერებდა და ოდესმე უნდა გაეცნობიერებინა თავისი უპირატესობა გარე ბუნებაზე. დათრგუნული გარე ბუნების დამანგრეველი ძალით, რომლის ბოლო სიტყვაა სიკვდილი, ადამიანი შინაგანად ქედს აღარ იხრის ამ ძალის წინაშე და მას ბოროტებად აღიარებს. განიცდიდა რა სრული უძლურების ფაქტს, ადამიანმა გააცნობიერა თავისი სულიერი უპირატესობა ბუნების ძალებზე, რაც გამოიხატა მის მიერ გარკვეული უნარის შეძენაში, მას უკვე ძალუძს თქვას: არ მინდა და არ მეშინია. ადამიანმა უარი განაცხადა ბუნებისეული ცხოვრების სიკეთეებზე და საკუთარი შიში დაძლია ბუნების ძალთა ბოროტების წინაშე. სწორედ თავისი უკიდურესი დამაბულობის გამოვლინებებში ბუნების რელიგია უმხელდა ცნობიერებას საკუთარ უსუსურობას. ადამიანი, რომელიც ბუნების ღვთაების საკურთხეველზე ნებაყოფლობით დებდა საკუთარ სიცოცხლეს, სწორედ ამ ქმედებით ღვებოდა ღვთაებაზე მაღლა: ღვთაებას ბუნებისეული ცხოვრების სიკეთეებისა და უბედურებების გარდა ხომ აღარაფრის მოცემა შეეძლო. სწირავდა რა მსხვერპლად საკუთარ თავს, ადამიანი ნათლად აჩვენებდა, რომ პირველი მას აღარ სჭირდება, მეორისა კი — არ ეშინია, და მაშინ რაღაა მისთვის ეს ღვთაება? შეუძლია კი ადამიანს, ეთაყვანებოდეს ისეთ მოქმედთ, რომლებსაც მისი ნების ზევით ძალა არ გააჩნიათ, რომლებსაც რაიმე ჭეშმარიტად ფასეულის არც მოცემა ძალუძთ და არც წართმევა? ადამიანი თავისუფალია მათგან, ის მათზე მაღლა დგას. გარე ბუნებისა და მატერიალური ღვთაებებისაგან გათავისუფლების ამ უდიდესმა აქტმა — ადამიანის სულის პირველმა გამოღვიძებამ — თავისი აღსრულება ინდოეთში ჰპოვა და მას ბუდიზმი ეწოდა. მაგრამ ინდოეთი, თუნდაც არიული ტომის მიერ განაყოფიერებული, აღმოსავლურ ტიპს განეკუთვნება მაინც: ბუდიზმში გაღვიძებულმა ინდოეთის გენიამ საკუთარ თავში ვერ ჰპოვა დადებითი ძალები ახალი ცხოვრებისთვის და, საგნობრივი ბუნების კულტისგან გათავისუფლებულმა, ქმედითუნარიანი კულტუ რა ვერ შექმნა და, გადააბარა რა ეს საქმე დასავლეთს, ელადას, თავად არარას ჰვრეტას მიეცა. მიუხედავად იმისა, რომ ბუდისტურ რელიგიაში ადამიანი (გაღვიძებული ბრძენის სახით) აცნობიერებს ბუნებისეული ცხოვრების ამოებას და ბუნების ღვთაებებზე მაღლა დგება, ისიც ამ ღვთაებებთან ერთად საყოველთაო არარაში უნდა გაქრეს. აღსანიშნავია, რომ თვითშეცნობისა და ყოველივე გარეგნულის უარყოფის უდიდეს აქტშიც კი აღმოსავლეთის ადამიანი ეძებს არა საკუთარ თავს, არამედ ღმერთს, არა საკუთარი სურვილების დაკმაყოფილებას, არამედ ობიექტურ ჭეშმარიტებას; და თუკი ამ ძიების შედეგად მიიღება სრული უარყოფა, ეს უარყოფაც მისთვის საკუთარ თავზე მეტად მაღლა დგას და ბევრად ფასეულია. მთელი სამყარო ყველა ღვთაებასთან ერთად, ინდრა და ბრაჰმაც, თაყვანსაცემად ადამიან ბუდასთან მიდიან, თავად ბუდა კი საკუთარი «მე»-ს წაშლას ეძებს — და ყოველი ქმნილება, ყველა ღვთაება ეთაყვანება მას, რადგანაც მან სრულად გააცნობიერა ინდივიდუალური ყოფიერების არარაობა, თავად მიემართება და სხვებიც ნირვანამდე მიჰყავს.

მაგრამ ამ თვალსაზრისით — რელიგიური თვალსაზრისით (აღმოსავლური ცხოვრების შეფასებისას კი ეს ერთადერთი კანონიერი ხედვაა) — ბუდისტური ნირვანა შეუძლებელია იყოს მხოლოდ უარყოფის განყენებული ცნება, არარას ცნება; ამგვარი მიდგომა ჩამოყალიბდა ევროპელი მეცნიერის წარმოდგენაში, რომელიც ამ საგნებზე საკუთარი გააზრების სიმაღლეებიდან გამომდინარე მსჯელობს. აღმოსავლელი ბრძენისათვის, რომელსაც ადამიანის გონის არ სჯერა და უზენაეს ჭეშმარიტებას ეძებს, ნირვანა ამ უმაღლესი ჭეშმარიტების უარყოფითი განსაზღვრებაა, ჭეშმარიტი ღმერთის პირველი ჭეშმარიტი სახელი. და, მართლაც, ჭეშმარიტი ღმერთი ყოველგვარ განსაზღვრებას აღემატება: ჩვენს არსებობასთან მიმართებაში ღმერთი არის არარსებული ან ზეარსებული (ნპერონ). რელიგიურ წარმოდგენაში ღმერთი, პირველ ყოვლისა, არის აბსოლუტი, ანუ უპირობო და უსასრულოა, ყოველგვარი სხვაობისა და ყოველგვარი მრავლობითობისაგან განყენებული — გრძნობებისაგან სრულიად თავისუფალი მყოფობა და ყოვლისმომცველი ერთიანობაა. ინდოეთი ღმერთს თავიდანვე გონებაჭვრეტითი გზით ეძებდა და ამ ძიებაში ჭეშმარიტი ღმერთის, როგორც წმინდა, ყოველივესაგან განყენებული უსასრულობის, აღიარებამდე მივიდა. უდაოდ, ეს არის ჭეშმარიტება, თუმცა როდია სრული ჭეშმარიტება. აღმოსავლეთის რელიგიური აზრის განვითარება ინდურ მსოფლმჭვრეტელობაზე არ შეჩერებულა.

ამ მსოფლმჭვრეტელობაში უკვე ჩადებულია გაორება და წინააღმდეგობა. თუკი ჭეშმარიტებად აქ მხოლოდ უპირობო და უსასრულო სულიერებაა აღიარებული (როგორც არ უნდა იყოს მოხსენიებული - პარამატმანი, ბრაჰმანი, პურუშა, ნირვანა), მაშინ ამ ერთიანი უპირობო სულიერების პირისპირ დგება ბუნების მრავლობითი და დროში განვრცობილი ყოფიერება, რომელსაც მხოლოდ და მხოლოდ ცნობიერება აღემატება. თუმცა, ეს ყოფიერება მოჩვენებითად ითვლება, განიმარტება როგორც ცდუნება ან ზმანება (მაია). მაგრამ ის, როგორც მოჩვენება და სიცრუე, მაინც არსებობს, თანაც შეუძრველად არსებობს. შეიმეცნეს რა სასრული ყოფიერების ამაოება (სანსარა), ბუდათა მთელი რიგი მივიდა ნირვანამდე, ხოლო სანსარა სულ დელავს და თავგზას უზნევს ადამიანს, მაია კი დაუღალავად თავისი მაცდური საფარველის ახალ და ახალ გრეხილებს ქარგავს. თუკი მაიას ამ საფარველს, ე. ი. მატერიალურ ცხოვრებას, ჩვენ ცრუდ ვაღიარებთ, ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ის არ არსებობს (მაშინ სიცრუეც არ იქნებოდა), არამედ ნიშნავს, რომ ეს ცხოვრება ყოფიერების ღირსი არ არის, ისეთი რამ არის, რაც არ უნდა არსებობდეს. ის, რაც არ უნდა არსებობდეს და მაინც არსებობს, შეუძრველად დგას და განამტკიცებს საკუთარ ყოფიერებას — ბოროტებაა. რადგანაც მოცემული ყოფიერება (სამყაროსა და ადამიანისა) — სიცრუეა, იგი არს ბოროტება. ამ საყოველთაო ბოროტების საპირისპიროდ ჭეშმარიტი ზებუნებრივი საწყისი განისაზღვრება როგორც სიკეთე. ამგვარად, ზეარსობრივი ჭეშმარიტებისა და ცრუ ყოფიერების გონებაჭვრეტით და მეტაფიზიკურ დაპირისპირებას ცვლის სიკეთისა და ბოროტების ეთიკური (ზნეობრივი) დაპირისპირება.



ბრაჰმანსა და მაიას, ნირვანასა და სანსარას სანაცვლოდ გვევლინებიან ორმუზდი და ჰარიმანი. ამ ახალ საწყისთა პრაქტიკული და აქტიური ხასიათიდან გამომდინარე, თავად დაპირისპირება მათ შორის გვევლინება როგორც მათი ქმედითი ბრძოლა. ბუნებრივია, ეს ბრძოლა კეთილი საწყისის გამარჯვებით დამთავრდება, ხოლო ადამიანი არჩევანის წინაშე დგება: ან ორმუზდს ემსახურო და გაიმარჯვო მასთან ერთად, ან დაიღუპო მის მეტოქესთან ერთად. ბრძოლა და გამარჯვება არ ხდება ადამიანში და ადამიანისათვის: საქმე იმართება კეთილ და ბოროტ საწყისთა საკუთარი ძალებით და საკუთარი მიზნებისათვის, ადამიანს კი ძალუძს მხოლოდ, მიემხროს ერთს ან მეორეს და მათი ხვედრი გაიზიაროს. როგორც ცნობილია, ამგვარი დუალისტური შეხედულება წარმოადგენს ზენდური რელიგიისა და მთელი ირანული კულტურის საფუძველს, რომელსაც წინა აზიის სხვა წარმონაქმნებიც მეტნაკლებად ემხრობიან.

ადამიანი ამ შემთხვევაშიც როდია დამოუკიდებელი. ის მოქმედი პირია მსოფლიო ისტორიაში (და არა მხოლოდ მჭვრეტელი, როგორც ინდოეთში), მაგრამ მხოლოდ დამხმარე მოქმედი პირია და მასზე არაფერია დამოკიდებული: ზეგარდმო ძალთა ბრძოლაში ადამიანი მხოლოდ მონაწილეა.

სწორედ ეს ბრძოლაა მნიშვნელოვანი. მისი მიზანი — კეთილი საწყისის გამარჯვების ზეიძია. მაგრამ რა სახე უნდა მიიღოს ამ გამარჯვებამ? ბოროტი საწყისი ანადგურებს და სპობს, მისი გამარჯვება - ყოველივეს სიკვდილია. კეთილი ღვთაება განაცოცხლებს და ხსნა მოაქვს, მისი გამარჯვება — ყოველივეს სიცოცხლეა, და თუ ეს სრული გამარჯვებაა, მან ყოველივეს მარადიული სიცოცხლე უნდა უბოძოს.

სიცოცხლისა და მარადიული სიცოცხლის იდეა საფუძვლად უდევს ეგვიპტურ რელიგიასა და კულტურას. ეგვიპტემ მთელი თავისი ძალით შეიყვარა სიცოცხლე როგორც კეთილი ღვთაების გამოვლინება, და ამიტომაც სიკვდილი მისი მთავარი საზრუნავი გახდა. ის მტკიცე იყო სურვილში — სიკვდილს არ შერიგებოდა, რადგან ცოცხალი ღმერთი სწამდა. ეგვიპტური ღვთაება არც მარტოდმყოფი და თავის თავში ჩაღრმავებული, ყოვლისმომცველი სული ბრაჰმანია, არც მკაცრი ორმუზდი, რომელსაც პირისპირ მხოლოდ მეტოქე უდგას და მათ შორის სასტიკი ბრძოლა იწყება; ეგვიპტური ღვთაება საკუთარ თავში ცოცხალ ურთიერთობათა დადებით შესაძლებლობას ატარებს, იგი ეუფლება მარადიულ ბუნებას როგორც სიცოცხლისა და განვითარების საწყისს; ამ ბუნების (როგორც მდედრობითი საწყისის) წყალობით იგი მარადიულ დაბადებაში საკუთარ თავს ეხსნება და ვითარდება ღვთაებათა სამეულებში, რომლებიც ერთმანეთთან ცოცხალ კავშირში იმყოფებიან.<sup>82</sup>

ზოგადად, სიცოცხლე არის სულიერი საწყისის მატერიასთან, ანუ ბუნებასთან შეერთება, სულის განხორციელება, მატერიის განსულიერება. ადამიანისათვის სიცოცხლის მთავარ საკითხს, უპირველეს ყოვლისა, მისი

---

<sup>82</sup> ირანისა და ეგვიპტის კულტურების საწყისთა შუამავალ რგოლს წარმოადგენს ასირო-ქალდეური კულტურა.

ბუნებრივი ფიზიკური დაბადება წარმოადგენს. მაგრამ ეს დაბადება მარადიულ სიცოცხლეს ვერ ანიჭებს მას. მრავლდება რა ბუნების კანონის თანახმად, ადამიანი ერთდროულად როგორც სიცოცხლის, ასევე სიკვდილის ღვთაებებს — აგათოდემონს და კაკოდემონს — ემსახურება. მაგრამ მას ეს არა სურს. ადამიანი მატერიას ვერ ეუფლება და ვერ აქცევს თავის იარაღად — პირიქით, პასიურად ემორჩილება მის ზეწოლას და თავად იქცევა იარაღად — ფიზიკური დაბადების უსუსურობა აქედან მომდინარეობს. ამრიგად, ადამიანისათვის საჭიროა, გარეგან მატერიაზე მიმართოს თავისი გაცნობიერებული და ნებაყოფლობითი ქმედება, დაეუფლოს ამ მატერიას და მასში განახორციელოს უზენაესი სულიერი საწყისი ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მისცეს მას მარადიული, იდეალური ფორმა. ამის უნარი კი შემოქმედებას, ან თავისი ფართო გაგებით, ხელოვნებას შესწევს, და ეს ეგვიპტელის რე ლიგიურ და სიცოცხლისეულ ამოცანად იქცა, სწორედ აქეთკენაა მიმართული ყველა მისი სანუკვარი მისწრაფება. თუკი ინდუსი თავის რელიგიაში მხოლოდ მჭკრეტელი იყო, ირანელი - მეზრძოლი და მოქმედი, ეგვიპტელი უპირატესად გვევლინება როგორც ხელოვანი. მისი შეხედულების თანახმად, ხელოვნების მიზანს სიკვდილზე გამარჯვება, სიცოცხლის უკვდავყოფა, მკვდრის გაცოცხლება წარმოადგენდა. ხუროთმოძღვრის მსგავსად, მოქანდაკე-მხატვარი ნივთიერებას მარადიულ იდეალურ ფორმას აძლევდა. ეს ფორმები, რომლებმაც ჟამთასვლას გაუძლო, სიკვდილზე პირველი გამარჯვებაა; მათში ჭეშმარიტი სიცოცხლე არ არის, მაგრამ ეს მაინც ადამიანის ცოცხალი სულის მკვდარ ნივთიერებაზე გამარჯვებაა. მიწათმოქმედება, რომელსაც უცვლელი თანმიმდევრობით მკვდარი მიწიდან ცოცხალი და სიცოცხლის მომცემი მცენარეები ამოჰყავს — სიცოცხლის უფრო დიდი ზეიმია. მკვდარი მიწა ცოცხალი სულის მოქმედებით თავად იქცევა სიცოცხლის წყაროდ და თავის მცხოვრებთ ასაზრდოვებს. მიწათმოქმედება ეგვიპტელთა უმთავრესი ხელოვნება იყო; მაგრამ ამ ხელოვნებაშიც სიცოცხლის გამარჯვება არ იყო სრული და მყარი. ეგვიპტეში ქურუმთა მედიცინამ (სიცოცხლის ახალი ხელოვნება) განვითარების მაღალ საფეხურს მიაღწია, მაგრამ, როდესაც ცოცხლები კვდებოდნენ, მედიცინა უძლური იყო და ეგვიპტელი ამ მარცხს ვერ ურიგდებოდა — მას არ სურდა მკვდარი სხეული მკვდარი მიწისთვის მიეზარებინა. იგი სათუთად ინახავდა ადამიანთა და ცხოველთა გვამებს — ყოველთა აღდგინებისათვის. და მხოლოდ ყოველივე მკვდრის ამ ნამდვილ გაცოცხლებაში, ყოველივე ხორციელის აღდგინებასა და განსულიერებაში ხედავდა ეგვიპტელი ყოფიერების უმაღლეს და საბოლოო მიზანს, რომლის სრულ აღსრულებას თვით ღვთაების მომავალი იდუმალი ქმედებისაგან ელოდა. საყოველთაო აღდგომის ან ყოველთა აღდგინების (ἀποκάρτασις των πάντων) ეს უდიდესი რელიგიური იდეა უმეტეს წილად ეგვიპტელებს ეკუთვნის მაშინ, როდესაც ეგვიპტეში აღმოსავლეთის რელიგიურმა ადამიანმა განვითარების ბოლო საფეხურს მიაღწია და სიცოცხლის იდეა გააღმერთა, მაგრამ გარე ბუნების სფეროში

ამოდ ცდილობდა სიცოცხლის უკვდავყოფას — დასავლეთის ადამიანი ცხოვრობდა და მოქმედებდა თავისუფლების სფეროში.<sup>83</sup>

ეგვიპტის მოწაფე — ელადა — არ შემოიფარგლა მისი რელიგიური ხელოვნებით და შექმნა თავისუფალი ხელოვნება. იმ დროს, როდესაც აღმოსავლეთში შემოქმედება პირწმინდად ემსახურებოდა ღმერთებს, საბერძნეთში ღმერთები თავად იყვნენ პოეტთა შემოქმედების ნაყოფი; ჰეროდოტეს მოწმობით, ღმერთების სახელები და საქმეები ელინებისათვის მხოლოდ ჰომეროსისა და ჰესიოდეს მიერ გახდა ცნობილი.

ბერძნული პოეზია კაცობრივ საწყისს განადიდებდა ღვთაების წინაშე. «ილიადა» მოგვითხრობს, თუ როგორ ზრუნავდნენ ოლიმპოსის მკვიდრნი ადამიანთა საქმეებზე და რაოდენ უმნიშვნელო იყო მათი ძალისხმევა აქილევსის მხოლოდ ერთ გადაწყვეტილებასთან შედარებით, აქილევსისა, რომლის მოქმედებისა თუ უმოქმედობისაკენ ღმერთებისა და ადამიანების მთელი ყურადღება იყო მიპყრობილი! რარიც უბადრუკი ჩანს ღვთაებათა ბოროტი, მაგრამ უძლური მეფე ადამიანის — ტიტანი პრომეთეოსის — პირისპირ, და რაოდენ უსუსურია არაადამიანური კანონის ავტორიტეტი ანტიგონეს ადამიანური გრძნობის წინაშე!

გამოავლინა რა თავისუფალ ხელოვნებაში კაცობრივი საწყისის ძალა, საბერძნეთმა თავისუფალი ფილოსოფიაც შექმნა. მთავარ ფილოსოფიურ იდეათა შინაარსი აქ ახალი როდია: ეს იდეები აღმოსავლეთისთვისაც იყო ცნობილი. მაგრამ ჩანაფიქრი (წმინდა თეორიული ინტერესიდან გამომდინარე, საკუთარი გონით გამოიკვლიო ყოველივე არსებულის საწყისი) და თავისუფალი ფილოსოფოსობის ის ფორმა, რომელსაც ჩვენ პლატონის დიალოგებსა და არისტოტელეს თხზულებებში ვპოულობთ — იყო რაღაც ახალი, ადამიანის თავისუფალი გონის ქმედითუნარიანობის პირდაპირი გამოხატულება, რომელსაც აღმოსავლეთში არასდროს შევხვედრივართ, არც მანამდე, და არც შემდგომ.

თავისუფალი კაცობრივი საწყისის ენერგიამ დაიცვა საბერძნეთი სპარსელთა შემოსევისაგან და ხელი შეუწყო კლასიკური კულტურის არნახულ აღმავლობას, მაგრამ შინაგანი ბოროტების წინაშე იგი უძლური აღმოჩნდა. ადამიანის მიერ შექმნილი ხელოვნება მხოლოდ გარეგნულად ალამაზებდა, მაგრამ არ გარდაქმნიდა ცხოვრებას და საფუძველში იმავე ბნელ ძალას ტოვებდა, კაცობრივი ბუნების იმ ბოროტებას, რომელიც საბერძნეთის ისტორიაში ქალაქების მუდმივ შინაომებსა და ყოველი რესპუბლიკის წიაღში პარტიებისა და კლასების ზღვარგადასულ, სასტიკ ბრძოლებში გამოიხატა. პოლისების თავისუფალი ცხოვრება მონობაზე იყო აგებული. გასაკვირი როდია, რომ ელინური ქალაქების საზოგადოებრივი ცხოვრება ძალადობისა და განხეთქილების სავალალო სურათს წარმოადგენდა.

---

<sup>83</sup> ძველ სამყაროში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურებს შორის შუამავლებად წარმოგვიდგებიან ფინიკელები და კართაგენელები თავისი ცოცხალი ხასიათითა და პრაქტიკულობით, ნახევრადთავისუფალი დაწესებულებებით; ფინიკია აღმოსავლეთს ელადასთან აკავშირებს, ხოლო კართაგენი — რომთან.

ადამიანი-შემოქმედი უძლური იყო საზოგადოებრივი ბოროტების წინაშე, ასევე უძლური იყო ადამიანი-მოაზროვნეც. ფილოსოფია მხოლოდ სხვადასხვა საკითხებზე მსჯელობით იფარგლებოდა და ცხოვრების გასაუმჯობესებლად არავითარ პრაქტიკულ რჩევებს არ იძლეოდა. პლატონი მარტოოდენ უტოპიებს ქმნიდა, არისტოტელე კი ყოფის არსებული ფორმების აღწერასა და სისტემატიზაციას ახდენდა და ამ ფორმათა ძირეულ ბოროტებას — მონობას — აკანონებდა. როგორც ხელოვნება, ასევე ფილოსოფია ბოროტი ცხოვრებიდან ყურადღების დროებით გადატანას თუ ახერხებდა და ადამიანის ნებაზე, რომელიც ამ ცხოვრების საფუძველს წარმოადგენს, ზეგავლენას ვერ ახდენდა. ადამიანი-შემოქმედისა და ადამიანი-მოაზროვნის საშველად ძლიერი ნებისყოფისა და პრაქტიკული გონის მქონე ადამიანი უნდა მოსულიყო.

ძალაუფლების მოყვარულმა რომაელმა სამყაროს დროებითი მშვიდობა უბოძა და გაამართლა საკუთარი მოწოდება:

«ამპარტავანთ იმორჩილებ, მორჩილთ იცავ რა,  
მეფის ძალაუფლებით მართე ხალხები...»

ადამიანის ნება (თავისუფლება) როგორც სამართლის საფუძველი — ესაა რომის იდეა. ცხოვრების კანონი — ადამიანის ნებაშია. მაგრამ რათა კანონად იქცეს, ერთი ნება უნდა იყოს, რადგანაც მრავალი ნება ერთმანეთს უპირისპირდება. მხოლოდ და მხოლოდ ერთი ადამიანის ნებას, რომლის წინაშეც ყველა თანასწორია, ძალუმს გახდეს კანონიც და ავტორიტეტიც.

მრავალხელისუფლებიანობას სიკეთე არ მოაქვს: დაე, ერთი იყოს ხელისუფალი. თუ ერთი ადამიანის ნება სხვებისათვის კანონია, მაშინ რა არის ნება თავისთავად? როდესაც ნება აღარაფერს აღიარებს საკუთარ თავზე მაღლა, ის გვევლინება ერთპიროვნულ კანონმდებლად — რაც სრული განუკითხაობაა. ნება — თვით ადამიანია, და კლასიკური კულტურა, რომელიც კაცობრივ საწყისზეა დაფუძნებული, თავის სრულ გამოხატულებას ჰპოვებს თავად ადამიანის გაღმერთებაში — იმპერატორის აპოთეოზში. ანტიკური სამყარო ხელოვნების იდეალებითა და ფილოსოფიის იდეებით არ დაკმაყოფილდა: გაუჩნდა სურვილი, დამორჩილებოდა ცოცხალ პიროვნულ ძალას, რომელიც თავად ადამიანს წარმოადგენდა, და გააღმერთა კეისარი. კეისარი არ საჭიროებდა რაიმე განსაკუთრებული თვისებების ქონას, მასში ვერ ხედავდნენ რომელიმე ზეციური ძალის წარმომადგენელს — იგი, სწორედ როგორც ადამიანი, უზენაესი ღვთაება იყო — და მხოლოდ იმიტომ აღმერთებდნენ, რომ მასზე აღმატებული არავინ და არაფერი მოიაზრებოდა. ასეთი სრულყოფილი ერთპიროვნული მმართველი შეიძლებოდა მხოლოდ ერთი ყოფილიყო. ყველას ჰქონდა შესაძლებლობა, კეისარი გამხდარიყო, მაგრამ ყოველ ისტორიულ მონაკვეთში კეისარი ერთადერთი იყო.

ეთაყვანებოდა რა კაცობრივ საწყისს, დასავლეთი სრულყოფილი ადამიანის ძიებაში იყო. აზროვნების სიმაღლეები და ელინების მიერ დანახული სხეულის ფორმის სილამაზე არ იყო საკმარისი; დასავლეთი უფრო შორს წავიდა და სრულყოფილებას თვით ადამიანში ეძებდა, ანუ მის უპირობო თავისუფლებასა და ერთპიროვნულ ნებაში. ტიბერიუსმა და

ნერონმა კარგად უჩვენეს მსოფლიოს, თუ რა სრულყოფილების მქონეც შეიძლება იყოს ადამიანი. ყოველგვარ გარეგან განსაზღვრებასა და ჩარჩოებს აცდენილნი, ამა სოფლის მეუფენი თავად გვიჩვენებდნენ ადამიანის ბუნებას მის უპირობო თავისუფლებაში. ამგვარი თავისუფლება წარმოგვიდგა როგორც სრული სიგიჟე და უგუნურება. ეძებდა რა სრულყოფილებას ადამიანში, წუთისოფელმა ადამიანი გააღმერთა, მაგრამ მასში ცოფიანი მხეცი აღმოაჩინა. ნათელი გახდა, რომ ადამიანის სრულყოფილება თავად ადამიანში არ უნდა ეძიო.

ამასობაში, აღმოსავლეთი ადამიანის სრულყოფილებას უარყოფდა და სრულყოფილი ღმერთის ძიებაში იყო. ინდოეთში ღმერთი მოიაზრებოდა როგორც სრულყოფილი უსასრულობა, ირანში — როგორც სრულყოფილი ნათელი და სიკეთე, ეგვიპტეში კი — როგორც სრულყოფილი სიცოცხლე. ამ ძიებისას აღმოსავლეთში დაიბადა სრულყოფილი ღმერთის - უსასრულობის, ნათლისა და სიკეთის — რეალობაში დანახვის და შეგრძნების უდიდესი წყურვილი, იმ ღმერთის, რომელიც აღმოსავლელ ადამიანს ეცხადებოდა მხოლოდ გონისმიერ ჭკრეტაში ან მითიურ ინკარნაციებში. წუთისოფელს ღვთაებრივი ძალები ოდითგანვე ევლინებოდნენ, მაგრამ მათი გამოჩენა ხდებოდა წყალსა და ცეცხლში, ელვასა და ჭექა-ქუხილში, ცხოველების სხეულებსა და ადამიანებში. ქვეყანას ევლინებოდნენ, აგრეთვე, მითიური ღმერთკაცები, ღმერთის ძენი და უბედურებას აცილებდნენ ხოლმე ადამიანებს, იცავდნენ მათ ურჩხულებისაგან ან ველური მტრებისაგან და ასაჩუქრებდნენ ნივთიერი ძღვენით — ცეცხლითა და ოქროთი, პურითა და ღვინით. გამოავლენდნენ რა თავიანთ ღვთაებრივ ძალებს ადამიანის სხეულში, ეს მითიური ღმერთკაცები — კრიშნა და ოზირისი, ატისი და მელკარტი — აღასრულებდნენ თავიანთ გმირულ საქმეებს და სხეულთან ერთად ქრებოდნენ, თავის თავზე კი მარტოოდენ ზღაპრულ მოგონებას ტოვებდნენ. დაბოლოს, ადამიანისათვის საჭირო და აუცილებელი გახდა ღმერთის ჭეშმარიტი გამოცხადება, ღმერთსა და ადამიანს შორის უწყვეტი შუამავლობა.

ეგვიპტის ისტორიულ ნიადაგზე, სადაც ჩვენ დავინახეთ აღმოსავლეთის რელიგიური აზროვნების განვითარების ბოლო ფაზა, ალექსანდრიაში — ელინური თავისუფალი განმანათლებლობით განაყოფიერებულ ეგვიპტის ნიადაგზე, ძველი სამყაროს ისტორიის დამლევს იბადება შეხედულება, რომელიც წარმოგვიდგენს სრულყოფილ ღმერთს, მთელი მისი სიწმიდით, როგორც ზეარსობრივ სიკეთეს, რომელიც თავის თავში მოიცავს სიცოცხლეს. ამავდროულად, სწორედ თავის თავში სრულყოფილ ღმერთზე წარმოდგენიდან გამომდინარე, იბადება ჩვენს სამყაროსა და ღმერთს შორის მუდმივი შუამავლობის მოთხოვნილება. ღმერთის უსასრულო სრულყოფილება თავად მას ხდის მიუწვდომლად ჩვენთვის და იწვევს შუამავლის საჭიროებას, ხოლო მეორე მხრივ, ამ შუამავლის გარეშე ჩვენი სამყარო, რომელიც სრულყოფილების მარადიული უქონლობისთვისაა განწირული, სწორედ ამით «დააკნინებდა» ღმერთის სიწმიდეს. თუ ღმერთი — სრულყოფილი უსასრულობაა და სისავსე, მას ვერ დააბრკოლებს ჩვენი ბუნების შემოსაზღვრულობა და თავს ჩვენშიც გამოავლენს. თუ ღმერთი —

სრულყოფილი სიკეთეა, ის ადამიანს იცავს არა მხოლოდ ფიზიკური ბოროტებისაგან, რაც მატერიალურ პლანზე გმირულ მოქმედებაში შეიძლება აისახოს, არამედ სულიერი ბოროტებისგანაც თვით ადამიანის ზნე-ობრივ ძალასთან შინაგანი შეერთების მეშვეობით. დაბოლოს, თუ ღმერთი — სრულყოფილი სიცოცხლეა, ის საკუთარი მოქმედებით კურნავს, აცოცხლებს და აღადგენს ჩვენს მოკვდავ ბუნებას. დაინახო ღმერთის გამოვლინება ადამიანში — საკმარისი როდია; საჭიროა, რომ ღმერთი ჭეშმარიტად განკაცდეს, ანუ არა მხოლოდ ხორცი შეისხას, არამედ გაითავისოს კაცის შინაგანი არსი, მისი გონიერი სამშვინველი, მისი ნება და ზნეობრივი ქმედება.

დასავლეთმა კეისრის აპოთეოზში ადამიანის თვითნებობა გააღმერთა, ანუ ადამიანის საკუთარი ნება, მაგრამ ეს ნება, თავისთავად ფუჭი, ყოველგვარ ზნეობრივ შინაარსს მოკლებული აღმოჩნდა:

აქედან მომდინარეობს სწორედ ამ შინაარსის მოთხოვნილება, ვითარის ნაცვლად ადამიანის არსის ჭეშმარიტი განღმერთობის, ცოცხალი ღმერთის ჭეშმარიტ სრულყოფილებასთან თვით ადამიანის შეერთების მოთხოვნილება. ამავე დროს, აღმოსავლეთშიც უკვე მომწიფდა სრულყოფილი ღმერთის სწორედ თვით ადამიანში, მის ზნეობრივ ნებაში განხორციელების მოთხოვნილება. სრულყოფილი ადამიანის ძიების პროცესში დასავლეთმა შეიგრძნო, რომ ადამიანი საკუთარი ძალებით სრულყოფილებას ვერ მიაღწევს, ეს მიიღწევა მხოლოდ შინაგან შეერთებაში ღმერთის სრულყოფილებასთან. აღმოსავლეთმა კი შეიგრძნო, რომ სრულყოფილი ღმერთი თავის სრულყოფილებას გამოავლენს მხოლოდ სრულ ადამიანში. დასავლეთის ცრუ ღმერთი ადამიანი-კეისარიც, აღმოსავლეთის მითიური ღმერთკაცებიც — ერთხმად მოუხმობდნენ ჭეშმარიტად განკაცებულ ღმერთს.

ქრისტიანობა — სრული ღმერთის სრულ ადამიანში გამოცხადებაა.

სრული ადამიანი არის ის, ვინც კაცობრივი საწყისის სრულ ძალასა და ენერგიას მოიცავს და ყოველივე კაცობრივს თავის თავში ნებაყოფლობით და უპირობოდ უმორჩილებს უზენაეს ღმერთს. ღვთაებრივი ძალებისადმი დამორჩილება დამახასიათებელი იყო მთელი აღმოსავლეთისათვის, მაგრამ ეს იყო მხოლოდ პასიური მორჩილება, რადგანაც კაცობრივ საწყისს არ გააჩნდა თავისუფლება და ენერგია. ღმერთის ნებას პირუტყვიც ემორჩილება, მაგრამ ეს როდი აღამაღლებს მის ღირსებას. მეორე მხრივ, დასავლეთმა, სადაც კაცობრივი საწყისი თავისუფლების საფუძველზე განვითარდა, ვერა და ვერ მოიძია ღმერთი თავის წიაღში და მის ძალთ იყო მხოლოდ შორეული ღმერთის თაყვანისცემა. ძველ სამყაროში მხოლოდ ერთ ერს, თავისი ცოცხალი და მძაფრი რელიგიური შეგრძნებით (ღმერთთან კავშირის შეგრძნებით) ჰქონდა კაცობრივი საწყისის უდიდესი ძალა, ანუ ზნეობრივი თავისუფლება. ებრაელი ერისთვის დამახასიათებელი ადამიანური სუბიექტურობის ენერგია შესაძლებლობას აძლევდა ადამიანს, ღმერთთან პირადი ურთიერთობა დაემყარებინა: ის მზად იყო, რათა ღმერთი მიეღო. შემთხვევითი როდია, რომ ღმერთი იუდეაში განკაცდა. მამამთავარ აბრაამის რწმენის აქტიდან ნაზარეველი

მარიამის რწმენის აქტამდე მოყოლებული, ებრაელთა წმიდა ისტორია არის ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის გარკვეული პროცესი, ადამიანის მუდმივი, პირადი და ზნეობრივი ურთიერთობა მის ცოცხალ ღმერთთან, და ეს ისტორია ბუნებრივად დაგვირგვინდა ადამიანის მთელ არსებასთან (გონიერ სამშვინველთან და მატერიალურ სხეულთან) ცოცხალი ღმერთის პიროვნული შეერთებით.

ქრისტეში გაცხადებული განკაცების საიდუმლო — სრული ღმერთის პიროვნული შეერთება სრულ ადამიანთან — არა მხოლოდ ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის უდიდესი ჭეშმარიტებაა, არამედ მსოფლიო ისტორიის საკვანძო მომენტიც. ქრისტეში სისავსე მოიპოვეს და გულისწადილი აღისრულეს ისტორიულმა აღმოსავლეთმაც და დასავლეთმაც — აღმოსავლეთმა, რომელსაც სწამდა და ეთაყვანებოდა სრულყოფილ ღმერთს, მის ძიებაში იყო, მაგრამ ვერ პოულობდა; დასავლეთმა, რომელსაც სწამდა და ეთაყვანებოდა სრულყოფილ ადამიანს, მაგრამ, სასოწარკვეთილს, ბოლოს ძალაუფლებისაგან ჭკუიდან გადასული კეისარიღა რჩებოდა ხელთ. გაცხადებული ჭეშმარიტება — ქრისტე — მიმართავს აღმოსავლეთს: სრულ ღმერთს, რომელსაც ეძებ, იპოვი მხოლოდ სრულ ადამიანთან შეერთებაში. და აღმოსავლეთიდან მოსული მოგვები თაყვანს სცემენ განკაცებული ღმერთის შობას. გაცხადებული ჭეშმარიტება — ქრისტე — მიმართავს დასავლეთს: ადამიანი, რომელსაც ეძებ, შეუძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანი იყოს, სრული ადამიანი — სრული ღმერთის გამოცხადება. და რომი, დასავლეთის მეუფე, ადასტურებს რა ამ ჭეშმარიტებას, ქრისტეზე მიუთითებს: აჰა კაცი.

სამყაროს ისტორიაში ახალი გვერდი იშლება, აქ იქმნება არა აღმოსავლური თუ დასავლური, არამედ მხოლოდ ჭეშმარიტი კაცობრიობა. ჭეშმარიტი კაცობრიობისათვის ერთნაირადაა საჭირო როგორც კაცობრივი საწყისის ენერგია, კაცობრივი ბუნების ყველა ელემენტის თავისუფალი მოქმედება, რის გარეშეც კაცობრიობა ბრბოდ გადაიქცევა, ასევე ამ ენერგიის ჩართვა ღმერთის საყოველთაო საქმის მდინარებაში, ნებაყოფლობით უზენაეს საწყისთან თანხმობაში ყოფნა, რის გარეშეც სულიერ შინაარსს მოკლებული ადამიანის თავისუფალი მოქმედება უაზრო განუკითხაობაში გადაიზრდება. ამას კი განხეთქილებასა და ურთიერთგანადგურებამდე ან დესპოტიზმსა და მონობამდე მივყავართ — ყოველივე ეს ზნეობრივ სიკვდილს ნიშნავს. ჩვენ დავინახეთ, რომ დასავლეთი ღმრთეებრივი საწყისისადმი დაქვემდებარებას განერიდა და გაღმერთებული ურჩხულის აღვირახსნილობას დაემორჩილა, ამავდროულად, აღმოსავლეთი თავის გაქვავებულ ფორმებში ჩარჩა. ღმრთეებრივ და კაცობრივ საწყისთა ერთმანეთისაგან დაშორებამ კაცობრიობის ჭეშმარიტი სიცოცხლე წარიტაცა. არც ძველი აღმოსავლეთი, ადამიანურობას მოკლებული ღმერთითურთ, არც ძველი დასავლეთი უღმერთო ადამიანის გაღმერთებით, არ იყო ჭეშმარიტი კაცობრიობის არსის გამომხატველი, კაცობრიობის, რომელსაც მართებს, ერთის მხრივ, თავად განაგოს საკუთარი ცხოვრება, მეორეს მხრივ კი, თავისი ცხოვრება უზენაესს დაუკავშიროს და ღმრთის საყოველთაო საქმე განახორციელოს. ქრისტეში აღსრულებულმა

ორივე საწყისის შინაგანმა შეერთებამ კაცობრიობას ჭეშმარიტი სიცოცხლის შესაძლებლობა უბოძა.

**ნაშრომიდან:** Владимир Соловьев, «Великий спор и христианская политика».

თარგმანი ალექსანდრა მარგველაშვილისა და მანანა სულაძისა



## ზურაბ ჯაში

### გიორგი მთაწმინდელი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაგასაყარზე

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მრავალი ფურცელი დღესაც არ გამხდარა ისტორიკოსების მხრიდან ჯეროვანი ყურადღების ღირსი, მაშინაც კი, როცა ზოგიერთი ასეთი ფურცლის ძიება არათუ რაიმე მწელად ხელმისაწვდომ ხელნაწერებში ან უცხოენოვან წყაროებში გვიწევს, არამედ ჯერ კიდევ საშუალო სკოლის კედლებში ავად თუ კარგად ნაცნობ, ჩვენთვის ესოდენ სათაყვანებელ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში. ერთ-ერთ ასეთ შემთხვევად მიგვაჩნია წმ. გიორგი მთაწმინდელის მიერ გამოხატული საღვთისმეტყველო პოზიცია ისეთ მეტად მნიშვნელოვან მოვლენებთან დაკავშირებით, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა 1054 წელს და ესოდენ დრამატული გავლენა იქონია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა შემდგომ ურთიერთობებზე. აქვე დავაზუსტებდით, რომ განხეთქილება აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის მე-11 საუკუნეში არც დაწყებულა და არც დასრულებულა: ერთი მხრივ, ამ მიმართულებით საუკუნეების წინათ დაიწყო მოძრაობა ორივე ეკლესიამ, და, მეორე მხრივ, არც მე-11 ს-ის შუა ხანებში და არც მის შემდეგ კარგა ხანს გაუწყვეტიათ ერთმანეთთან კავშირი ისე რადიკალურად, როგორაც დღეს არის წარმოდგენილი ან სურთ წარმოადგინონ. ამის მიუხედავად, ზემოხსენებული თარიღი მაინც ყველაზე რელიეფურად იკვეთება ამ ურთიერთობებში და პირობითად მას შეიძლება ვუწოდოთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაგასაყარი, რომელიც დღემდე არ შეერთებულა.

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა ურთიერთმიმართების შესახებ ქართული საღვთისმეტყველო აზრის ისტორიისათვის უაღრესად აქტუალურ საკითხს წარმოადგენს დიდი საეკლესიო მოაზროვნისა და მწერლის, გიორგი მთაწმინდელის საღვთისმეტყველო პოზიციის გამოკვეთა და მისი შეფასება ზოგად-საეკლესიო ისტორიის კონტექსტში. ჩვენი სტატია მიზნად ისახავს ამ საკითხის კვლევისათვის საწყისი წერტილების მონიშვნას და კითხვების დასმას კვლევის სამომავლო განვითარებისათვის.

პირველ ყოვლისა მოკლედ და ზოგადად მიმოვიხილავთ იმ ისტორიულ-საღვთისმეტყველო ფაქტორებს, რამაც გადამწყვეტი როლი შეასრულა მე-11 საუკუნეში გაფორმებულ სქიზმაზე. შემდეგ, კრიტიკულად შევაფასებთ განსახილველ პერიოდში ბიზანტიის სასულიერო კერებში, კერძოდ, ანტიოქიის მონასტრებში, ქართველების მიმართ ჩამოყალიბებულ დამოკიდებულებებს. ბოლოს კი გავაანალიზებთ განსაზღვრულ ისტორიულ კონსტექსტში გიორგი მთაწმინდელის საღვთისმეტყველო პოზიციას.

ჩვეულებრივ, მიჩნეულია, რომ იმ ხანად განახლებულ დავას რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის ნაკლებად ჰქონდა წმინდა საღვთისმეტყველო ხასიათის საფუძველი და საბოლოო სიტყვა პოლიტიკური და კულტურული სახის ფაქტორებს ეკუთვნოდა. მამა იოანე ერიქსონის აზრით, ასეთი შეფასება ლოგიკურად წარმოჩნდება, თუ თვალს გადავავლებთ იმ საკითხებს, რაც აღელვებდათ აღმოსავლელ და ლათინ ღვთისმეტყველთ: «იმდროინდელი ბერძენი პოლემისტები კიცხავდნენ ლათინებს მათი ყოველდღიური ჩვეულებების გამო, რაკი ისინი არ გალობდნენ «ალილუიას» მარხვის დროს; მარხვას იცავდნენ შაბათობით; და განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ზიარებაში იყენებდნენ უფუარ პურს — «აზიმას». პასუხად ლათინები დაობდნენ ისეთ საკითხებზე, როგორც იყო სამღვდელთა უქორწინებლობა და მღვდლების მიერ წვერების ტარება».<sup>84</sup>

ყველა ეს საკითხი მიეკუთვნება ჩვეულებებისა და ღვთისმსახურების სფეროს და მათი თავისებურებების ახსნა შესაძლებელია დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიების ისტორიულად ჩამოყალიბებული კულტურული განსხვავებების გაანალიზებით, რასაც აკეთებს კიდევაც ჩვენი ღვთისმეტყველი გიორგი მთაწმინდელი, რომლის პოზიციასაც ცოტა მოგვიანებით განვიხილავთ. მანამდე კი ორიოდ სიტყვა უნდა ითქვას იმ პოლიტიკურ ვითარებაზე, რაც იმ დროისთვის იყო შექმნილი დასავლეთ და აღმოსავლეთ სამყაროებს შორის.

ორი საუკუნით ადრე კარლოს დიდმა აღადგინა დასავლეთ რომის იმპერია, ხოლო რომის პაპმა იგი იმპერატორად აკურთხა. ბიზანტიას გამოუჩნდა ძლიერი მეტოქე, რომელიც მას რომის იმპერიის მემკვიდრეობაში ეცილებოდა და რომლის ლეგიტიმაცისაც რომის პაპი უზრუნველყოფდა. პოლიტიკური ხასიათის ცვლილებები ადრევე აისახა ეკლესიათა შორის ურთიერთობებზე და გამოიწვია ბულგარეთში საეკლესიო იურისდიქციასთან დაკავშირებული კონფლიქტი. მაგრამ XI საუკუნეში რომის ეკლესიაში ძლიერი პაპის, გრიგოლ VII მიერ ინიცირებული რეფორმის შედეგად პაპის ძალაუფლების უნივერსალური იურისდიქციის მქონედ აღიარებამ საბედისწერო გავლენა იქონია შემდგომში განვითარებულ მოვლენებზე.<sup>85</sup> სწორედ პოლიტიკურმა მოვლენებმა განაპირობა წეს-ჩვეულებებზე ყურადღების ზედმეტად გამახვილება 1054 წელს. XI საუკუნეში ტერიტორიების საძიებლად წამოსული ნორმანი წარჩინებული გვარის შვილები შემოიჭრნენ იტალიაში, აიშენეს ციხე-სიმაგრეები და მთელ სამხრეთ იტალიაზე განავრცეს თავიანთი ძალაუფლება. ისინი არცთუ მეგობრულად ეპყრობოდნენ რომის პაპს, და ლეონ IX დატუსადებულიც კი ჰყავდათ. მათ აიძულეს იტალიაში ბიზანტიის მმართველობის ქვეშ მცხოვრები ბერძნები, რომლებიც მისდევდნენ ლათინებისგან განსხვავებულ საეკლესიო ტრადიციებს, უარეყოთ თავიანთი წეს-ჩვეულებები და სანაცვლოდ მიეღოთ ლათინური; ისინი ბერძენ წმინდანებსაც კი არ აღიარებდნენ. ეს ცვლილებები

<sup>84</sup> Erickson, J., *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, St. Vladimir Seminary press, p.133-134.

<sup>85</sup> Ware, T., *The Orthodox Church*, Penguin books, 1963, p. 66.

განსაკუთრებით მტკივნეულად შეეხო ევქარისტიკაში პურის გამოყენების საკითხს — გაფუჭებულის ნაცვლად შემოიტანეს უფუარი პური, რამაც აღაშფოთა ადგილობრივი მოსახლეობა. მიუხედავად ნორმანებისადმი ანტიპათიისა, რომის პაპიც არ იყო წინააღმდეგი ლათინური ტრადიციების გავრცელებისა.<sup>86</sup> საპასუხოდ კონსტანტინეპოლის პატრიარქმაც მოსთხოვა კონსტანტინეპოლში არსებულ ლათინთა (ჩვეულებრივ, ვენეციელი ვაჭრების) ეკლესიებს, გაეზიარებინათ ბერძნული ჩვეულებები, ხოლო როდესაც მათ უარი განაცხადეს, პატრიარქმა მიქაელ კერულარიოსმა ისინი დახურა. თუმცა, 1053 წელს მანვე გამოიჩინა ინიციატივა და შერიგება შესთავაზა პაპს.<sup>87</sup>

მიუხედავად იმისა, თუ რაოდენ წონადი შეიძლება იყოს ზემოთ ნახსენები კულტურული და პოლიტიკური ფაქტორები, მათზე დაყრდნობით საკმარისი დამაჯერებლობით ვერ ავხსნით განხეთქილების მიზეზს. ჩემი აზრით, არა მხოლოდ პოლიტიკური და კულტურული ფაქტორები ახდენენ გავლენას ღვთისმეტყველებაზე, არამედ ღვთისმეტყველებაც, თავის მხრივ, აძლევს გეზს ისტორიის მსვლელობას. ეს მით უფრო თვალსაჩინოა, როცა საქმე ეხება შუა საუკუნეებს. XI საუკუნეში, მართლაც, მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა საღვთისმეტყველო დისკურსმა, რომლის განხილვის შუქზეც, ვფიქრობ, უფრო საინტერესო კუთხით წარმოგვიჩნდება გიორგი მთაწმინდელის პოზიცია.

იმ დროისათვის ლათინები და ბიზანტიელები ჩართული იყვნენ თავთავიანთ შიდა თეოლოგიურ პოლემიკაში, რამაც მთლიანად განსაზღვრა ერთმანეთთან დავაში მათი საღვთისმეტყველო ინტერესები და მეთოდები.

დავიწყოთ იქიდან, რომ წამოჭრილ დავაში სულ სხვა რამ იპყრობდა დასავლელების ყურადღებას, და სხვა რამ — აღმოსავლელებისას. ხშირად მიიჩნევა, რომ განხეთქილების მიზეზი გახდა საკითხი სულიწმინდის ძისგან გამომავლობის შესახებ, ე. წ. Filioque. მაგრამ, როგორც ცნობილი ისტორიკოსი ფილიპ შაფი აღნიშნავს, «კონსტანტინეპოლის პატრიარქი მიქაელ კერულარიოსი 1053 წელს აპულების ქალაქ ტრანის ეპისკოპოსისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში დასავლელებს უწოდებს, მის მიერ, როგორც ახალი მწვალებლობისთვის გამოგონილ სახელს «აზიმიტებს», და, იმავდროულად, სიტყვასაც არ ძრავს სულიწმინდის გამომავლობის — Filioque-ს საკამათო საკითხზე».<sup>88</sup>

დასავლელები ამ საკითხისადმი ზედმეტად მგრძნობიარე იყვნენ, სწორედ ისინი გამოკვეთენ ამ საკითხს და ბრალს სდებენ ბერძნებს, რომ მათ ამოიღეს Filioque მრწამსის სიმბოლოდან. სწორედ ლათინების მიერ გამოთქმული ეს ბრალდება გახდა მიზეზი იმისა, რომ ბერძნებმაც

<sup>86</sup> The Church in History, v.III/Louth, A., Greek East and Latin West, The Church AD 681-1071, St. Vladimir Seminary press, 2007, p.p. 306-307

<sup>87</sup> Ware, T., The Orthodox Church, Penguin books, 1963, p. 67

<sup>88</sup> Shaff, Ph., The History of the Christian Church, Christian Classics ethereal library, 1882, p. 199.

ყურადღება დაუთმეს «ფილიოკვეს» და «აღადგინეს ფოტიოსის შესაბამისი ნაშრომები».<sup>89</sup>

ისმის კითხვა: რით იყო განპირობებული დასავლელთა ასეთი ძლიერი ინტერესი «ფილიოკვეს» მიმართ? — პასუხი უნდა ვეძიოთ ჯერ კიდევ IX საუკუნეში დასავლეთში წარმოშობილ ორ ერეტიკულ დოქტრინასთან გამართულ პოლემიკაში. ორმა ესპანელმა ეპისკოპოსმა, ელიპანდუს ტოლედოელმა და ფელიქს ურგელელმა ეჭვი შეიტანეს ძის მამასთან თანასწორობაში და განაახლეს «ადოპციანისტური» ერესი. მათთან კამათში პავლინე აკვილეელმა გამოიყენა Filioque-ს სწავლება, რათა დაემტკიცებინა მამისა და ძის თანასწორობა იმგვარად, რომ სულიწმინდა წარმოედგინა როგორც ორივე მათგანისაგან თანაბრად გამომავალი. იმპერატორმა კარლოს დიდმა მოიწონა ეს სწავლება და «დაავალა თეოდულფოს ორლენელს, შეედგინა წმინდა მამათა გამონათქვამების კრებული Filioque-ს მხარდასაჭერად, რომელმაც ის მიუძღვნა იმპერატორს 809 წელს».<sup>90</sup>

ამავე პერიოდში დავა წამოიწყო გოტშალკ ორბეელმა ე. წ. «სამმაგი ღმრთეების» შესახებ; მას დაუპირისპირდა ჰინკმარ რეიმსელი, რომელმაც თავისი არგუმენტაცია ასევე «ფილიოკვეზე» დააფუძნა. ასე რომ, იაროსლავ პელიკანის შეჯამებით, «ორივე ტრინიტოლოგიური დავა, რომელიც წამოიჭრა დასავლურ ღვთისმეტყველებაში, ხელს უწყობდა იმას, რომ «ფილიოკვეს» პრობლემა გამხდარიყო მართლა აქტუალური. მისი უარყოფა ნიშნავდა სულიწმინდის გმობის მიუტევებელი ცოდვის ჩადენას, რომელზეც საუბრობდა ქრისტე».<sup>91</sup>

რაც შეეხება ბერძნებს, მათი აზრით, როგორც ამას გამოთქვამს ერთ-ერთი ანტიოქიელი პატრიარქი, «მათსა და ჩვენს შორის გაყოფის მთავარი და თავდაპირველი მიზეზი არის «უფუარის» საკითხი: «უფუარის საკითხი შეჯამებულად მოიცავს ჭეშმარიტი ღვთისმოსავობის მთლიან თემას».<sup>92</sup> ამ შემთხვევაში აღმოსავლელების მიერ გაკეთებული არჩევანი განპირობებული იყო მათი მთავარი საზრუნავით — იმხანად მცირე აზიაში და ბულგარეთში გავრცელებული მანიქური სექტები (პავლიკიანელები, ბოგომილები და სხვანი) და სომეხი ანტიქალკედონელები, ე. წ. «მონოფიზიტები». პირველნი ავითარებდნენ «დოკეტისტურ» ქრისტოლოგიას და, აქედან გამომდინარე, უარყოფდნენ ევქარისტიაში ქრისტეს რეალურ მყოფობას, ასევე, სომეხებიც არ იყენებდნენ საფუარს ევქარისტიაში და ამას განიხილავდნენ როგორ ქრისტეში ერთი, საღვთო ბუნების გამოხატულებას.<sup>93</sup> ამრიგად, ბერძნებისათვის ევქარისტიაში

<sup>89</sup> Erickson, J., The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History, St. Vladimir Seminary press, p.134.

<sup>90</sup> Pelikan, J., The Christian Tradition, v.II//The Spirit of Eastern Christendom (600-1700), p.185.

<sup>91</sup> იქვე, p.186.

<sup>92</sup> ციტ.: J. Erickson, დასახ. ნაშრ., გვ. 134.

<sup>93</sup> იქვე, p. 137. აქვე უნდა დავაზუსტოთ, რომ ანტიქალკედონელების მიერ ტერმინ «ერთი ბუნება» სრულიად სხვა დატვირთვა ჰქონდა, რამდენადაც ისინი «ბუნებას», შეიძლება ითქვას, ქრისტეს «ჰიპოსტასის» სინონიმური მნიშვნელობით იყენებდნენ და არა «არსის», ამიტომ მათთვის ქრისტე იყო ერთი ბუნება, მაგრამ ორი არსი, საღვთო და ადამიანური, როგორც ამას ამტკიცებდა VI საუკუნის გამოჩენილი ღვთისმეტყველი სევეროს ანტიოქიელი. ამ შემთხვევაში ისინი მისდევდნენ წმ. კირილს

საფუარის გამოყენება სალი ქრისტოლოგიის გამოსახატავად ისევე მნიშვნელოვანი იყო, როგორც დასავლელელებისათვის «ფილიოკვეს» გამოყენება სალი ტრინიტარული მოძღვრების დასასაბუთებლად. ორივე მხრისთვის ეს საღვთისმეტყველო ინსტრუმენტები — ევქარისტიის ქრისტოლოგიური ინტერპრეტაცია და «ფილიოკვე» — თავის ფუნქციას მხოლოდ იმ კონკრეტული დავის კონტექსტებში ასრულებდნენ, რომლებშიც შეიქმნენ. მაგრამ, როგორც ჩანს, არც დასავლეთი იყო და არც აღმოსავლეთი საკმარისად დისტანცირებული ამ დავებისგან, ინსტრუმენტების პირობითი მნიშვნელობის გაცნობიერება რომ შეძლებოდათ. ამას, ასევე, ხელს უშლიდა არამეგობრული პოლიტიკური ურთიერთობები.

ასეთ მეტად რთულ და ორივე ეკლესიის მომავლისათვის საბედისწერო ვითარებისადმი საქართველოს ეკლესიის დამოკიდებულებად შეიძლება ჩაითვალოს გიორგი მცირის ავტორობით ცნობილ «ცხორება და მოქალაქობა გიორგი მთაწმინდელისა»-ში გადმოცემული საღვთისმეტყველო პოზიცია. ეს ჰაგიოგრაფიული ძეგლი გვანიჭებს იმის ბედნიერებას, რომ გარკვეული წარმოდგენა ჩამოგვიყალიბდეს სადავო საკითხისადმი იმ პერიოდის საქართველოს ეკლესიის საღვთისმეტყველო მიდგომაზე, რისი კვლევაც ასე ძნელდება, როდესაც განვიხილავთ სხვა პერიოდებს და ისტორიულ მოვლენებს (მაგალითად, ქართული და სომხური ეკლესიების ურთიერთობები VI საუკუნეში). თუმცა ტექსტი, სადაც დაფიქსირებულია განსახილველი პოზიცია, არ გამოირჩევა დიდი მოცულობით, მასში მაინც ნათლად და თანმიმდევრულად იკითხება საღვთისმეტყველო არგუმენტაცია. მის უშუალო ავტორად კი წარმოდგენილია ჩვენი ეკლესიისათვის იმ ეპოქის უდიდესი ავტორიტეტი წმ. გიორგი მთაწმინდელი, ვის სახელსაც უკავშირდება ახალი აღთქმის ქართული თარგმანის ახალი რედაქციის შექმნა, რაც მთელ ეკლესიაში საყოველთაოდ იქნა მიღებული. რა თქმა უნდა, ჩვენ დარწმუნებით არ შეგვიძლია იმის თქმა, მართლა გიორგი მთაწმინდელს ეკუთვნის თუ არა ძეგლში გადმოცემული სიტყვები; ჩვენ არ მოგვეპოვება სხვა წყაროები, რომლებზე დაყრდნობითაც გამოვიკვლევდით ამ სიტყვის ატრიბუციის საკითხს. მაგრამ ვინაიდან გიორგი მცირის მიერ ეკლესიის დიდი მოძღვრისთვის ამ სიტყვის მიწერას არ მოჰყოლია რაიმე სახის პროტესტი ან ეჭვი, უნდა ვიფიქროთ, რომ «დუმილი თანხმობის ნიშანია», და თამამად შეგვიძლია ეს სიტყვები იმ დროის საქართველოს ეკლესიის ოფიციალურ პოზიციად მივიღოთ.<sup>94</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადად გიორგის სიტყვა გამოირჩევა ბერძნებისადმი არაკეთილგანწყობით და ლათინებისადმი მეტი სიმპათიით. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ასეთი განწყობის ჩამოყალიბება

---

ალექსანდრიელის ტერმინოლოგიას, რომლის მიხედვით ქრისტე არის «განხორციელებული ღმერთსიტყვის ერთი ბუნება».

<sup>94</sup> რა თქმა უნდა, ტერმინ «ოფიციალურ პოზიციას» მხოლოდ პირობითად ვიყენებთ, რადგან საქართველოს ეკლესიაში არ მოიპოვება არავითარი სინოდალური ოქმები თუ რომელიმე ეპისკოპოსის ეპისტოლე სქიზმასთან დაკავშირებით.

განაპირობა ბერძნული ნაციონალიზმის გაძლიერებამ, რაც ათონის მთაზე ქართველი მონაზვნების წინააღმდეგ აშკარა აგრესიაში გადაიზარდა. თავად გიორგი მთაწმინდელი გულისტკივილით აღწერს «ცხოვრებაი იოანესი და ეფთვიმესი»-ში ბერძნების მცდელობას ათონის მთიდან ქართველების განდევნისა: «და ვინაითგან ბერძენთა ჟამი პოვეს, ხელყვეს ყოვლითა ღონისძიებითა, რაითამცა ქართველნი ამის მონასტრისაგან აღმოჰფხურნეს».<sup>95</sup>

მეგლის მიხედვით, გიორგი მთაწმინდელი სარწმუნოებრივ საკითხებში თავის განმარტებებს იძლევა იმპერატორ კონსტანტინე X დუკას წინაშე კონსტანტინეპოლში. კონსტანტინე დუკას ზეობის პერიოდი მოდის 1059-1067 წლებზე და სწორედ ამ პერიოდში არის საძებნელი «სიტყვის წარმოთქმის» თარიღი. თუ დავუშვებთ, რომ გიორგი ანტიოქიის პატრიარქთან იმყოფებოდა 1057 წელს,<sup>96</sup> ხოლო შემდეგ გაემართა საქართველოში, სადაც 5 წელი დაყო, და ამ დროისთვის ის საქართველოდან უკან ბრუნდებოდა, საძიებელი თარიღის პერიოდი უფრო დავიწროვდება და ის, სავარაუდოდ, მოდის 1063-1064 წლებზე.

პირველ ყოვლისა, გიორგი მთაწმინდელი იმპერატორს გადასცემს ბაგრატ IV-ის მოკითხვას, რის შემდეგაც იმპერატორი მას ეკითხება: «არს რაი განყოფილება სარწმუნოებისა თქვენისა სრულსა მას და უცთომელსა სარწმუნოებასა ბერძენთა თანა?» ეს შეკითხვა გაუგებარი ჩანს, თუ არ გავითვალისწინებთ იმავე «ცხოვრებაში» აღწერილ შავი მთის სვიმონწმინდის მონასტერში მომხდარ მოვლენებს, როდესაც «კაცნი ვინმე სვიმონწმინდელნი შურითა საეშმაკოითა აღიდრნეს ჩვენ ქართველთა ზედა და ენება, რაითამცა ნათესავი ჩვენი ძირითურთ აღმოჰფხვრეს სვიმონწმიდით». სწორედ ამ მიზნით «განიზრახეს გულარძნილობით, რაითა წმინდასა ამას და მართალსა სარწმუნოებასა ჩვენსა ბიწი რაიმე დასწამონ». ამიტომ, ისინი მიდიან ანტიოქიის იმ დროს ახლად დადგინებულ პატრიარქთან, თეოდოსისთან, და შესჩივიან მას: «არა უწყით თუ ქართველნი არიან ანუ სომეხნი, და ვერცა ხუცესი მათი ჟამსა წირავს მონასტერსა შინა ჩვენსა!»<sup>97</sup> როგორც ვხედავთ, აქ ეჭვი გაჩნდა ქართველთა «მონოფიზიტობაში». ეს ეჭვი გამოწვეული იყო სწორედ ზემოთაღნიშნული გამძაფრებული ყურადღებით სომეხთა ქრისტოლოგიური მრწამსისადმი. ჯერ კიდევ 1048 წელს იმპერატორმა კონსტანტინე IX-მ მოიწვია სომხეთის ეკლესიის კათალიკოსი პეტრე კონსტანტინეპოლში და სცადა მისი შემორიგება, მაგრამ მცდელობა უშედეგო იყო. მოგვიანებით საიმპერიო კარი უკვე მეგობრული ტონს ცვლის და შეტევაზე გადადის. ეს ცვლილებები ხდება სწორედ ზემოხსენებული იმპერატორის, კონსტანტინე X-ის დროს.<sup>98</sup> განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ასევე იმდროინდელი

<sup>95</sup> «ცხოვრება ნეტარისა მამისა ჩვენისა იოანესი და ეფთვიმესი და უწყება ღირსისა მის მოქალაქობისა მათისა, აღწერილი გლაზაკისა გიორგის მიერ ხუცეს-მონაზონისა» // ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, თბილისი, 1978, გვ. 264.

<sup>96</sup> ნარკვევები საქართველოს ისტორიაში, თბ. 1970, ტ. III., გვ. 359.

<sup>97</sup> «ცხოვრება ნეტარისა მამისა ჩვენისა გიორგი მთაწმინდელისა» // ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლები, თბ. 1978, გვ. 307.

<sup>98</sup> Hussey, J.M., The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford, 1990, p. 131

კონსტანტინოპოლის პატრიარქის კონსტანტინე III ლიხუდის (1059/10-1063 წ.წ.) მიერ სირიელი და სომეხი არაქალკედონელების წინააღმდეგ წამოწყებული დევნა-შევიწროვება.<sup>99</sup> ასე რომ, იმხანად ანტიქალკედონურ ეკლესიასთან ურთიერთობები მეტად მწვავედ იდგა იმპერიის დღის წესრიგში. ამიტომ, ბუნებრივია, სომხურ ეკლესიასთან ნებისმიერი სახის, თუნდაც ფორმალური, ჩვეულებითი, მსგავსებისადმი ბერძნები მეტად მგრძობიარე იქნებოდნენ.

ამ ეჭვიდან გამომდინარე სვამს კითხვას იმპერატორი და გიორგი სრულიად განუქარვებს მას, როდესაც «ესრეთ მალლად და ღმრთივბრწყინვალედ წარმოთქვა სარწმუნოებაი მართალი ჩვენ ქართველთა ნათესავისა, რომელ განაკვირვა მეფე და ყოველნი მთავარნი მისნი».<sup>100</sup> ამას გიორგი მოაყოლებს მის ცნობილ სიტყვებს: «ესე არს სარწმუნოება მართალი ნათესავისა ჩვენისა და, რაჟამს ერთგზის გვიცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით, თუ ღმერთსა უნდეს».

რასაკვირველია, ამ სიტყვების ნამდვილი მნიშვნელობა მხოლოდ ქართველების ბერძნებთან დაპირისპირების კონტექსტში ხდება ნათელი, ისევე, როგორც მის მიერ გამოხატული სიმპათიები ლათინებისადმი, რომლებმაც, მისი აზრით, ასევე «ვინაითგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალება შემოსრულ არს მათ შორის». ეს შეხედულება ისტორიული ჭეშმარიტების გადმოსახედიდან არ იმსახურებს მაღალ შეფასებას და წარმოადგენს მეექვსე მსოფლიო კრების წინ რომის პაპ აგათონის მიერ იმპერატორ კონსტანტინე IV-სადმი მიწერილი საკმაოდ პრეტენზიული ეპისტოლის სიტყვების გამეორებას, რომელიც, შესაძლოა, ეფუძნება IV საუკუნის დროინდელი საეკლესიო ვითარების წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველისეულ აღწერას.

გიორგი მთაწმინდელთან საუბრისას იმპერატორი, ასევე, გამოთქვამს სურვილს, რომ «ყოველსა მეცნიერ იყოს ბერძენთა და ჰრომთასა», და მისგან მოეღოს პასუხს. წმ. გიორგი აქაც მიმართავს მისთვის ჩვეულ მეთოდს და თავდაცვიდან შეტევაზე გადადის:<sup>101</sup> ქართველთაგან და ლათინთაგან განსხვავებით «ბერძენთა შორის მრავალი წვალება შემოვიდა პირველ და მრავალგზის მიდრკეს». მისი აზრით, სწორედ ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ ევქარისტის პურსა და ღვინოში მთელ ამ «მიდრეკებთან» ბრძოლა აისახა სიმბოლურ ენაში: «მოვიღებდით ცომსა სახედ ხორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის ცომსა სახედ სულისა გონიერისა, და მარილსა — სახედ გონებისა, წინააღმდეგომად წვალებასა უშჯულოისა აპოლინარისსა, რომელი-იგი ხორცთა მათ ქრისტესთა საუფლოთა უსულოდ და უგონებოდ იტყოდა, უგუნური იგი და უსულო. ხოლო ღვინოისა თანა წყალსა ურთავთ სახედ

<sup>99</sup> იქვე, p. 138.

<sup>100</sup> ცხოვრება... გვ. 328.

<sup>101</sup> პირველად მან ამ გზას მიმართა ანტიოქიის პატრიარქთან დავის დროს, როდესაც მოთხოვნაზე — საქართველოს ეკლესია ანტიოქიის საყდარს დამორჩილებოდა, — ანდრია პირველწოდებულის მიერ ქართლის მოქცევის აპოკრიფზე დაყრდნობით გიორგიმ აქეთ მოსთხოვა, ანტიოქიის ეკლესია საქართველოს ეკლესიას დამორჩილებოდა. იხ. ცხოვრება... გვ. 309.

სისხლისა და წყლისა, რომელი გარდამოხდა გვერდსა მხსნელისასა, ვითარცა იტყვის იოანე ოქროპირი». ბერძნებისაგან განსხვავებით, «ჭეშმარიტებისაგან მიუდრეკელ» ლათინებს არ დასჭირვებიათ ევქარისტის ასეთი გართულება და «ვითარცა-იგი მაშინ თავმან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლო იგი მსხვერპლი და, უმეტესადღა, ვითარცა თვით თავადმან უფალმან მისცა მოწაფეთა ღამესა მას სერობისასა, ეგრეთ აღასრულებენ იგინი».<sup>102</sup>

აღსანიშნავია, რომ ევქარისტული მსხვერპლის ასეთი «ანტიპოლინარისტული» განმარტება მხოლოდ ანტიქალკედონურ ეკლესიასთან პოლემიკაში იქნა გამომუშავებული და მოხმობილი იყო როგორც ურყევი საღვთისმეტყველო არგუმენტი. ანტიქალკედონიტების აპოლინარელებთან გაიგივებაც მხოლოდ პოლემიკური

ხერხი იყო, რამდენადაც მათ ღვთისმეტყველებას საერთო არაფერი აქვს იმ მოძღვრებასთან, რომლის ავტორი იყო IV საუკუნის გამოჩენილი ღვთისმეტყველი, აპოლინარი ლაოდიკიელი. მოკლედ რომ აღწეროთ, ამ სწავლების მიხედვით, ქრისტეს პიროვნებაში კაცობრივი ბუნება არასრულად იყო წარმოდგენილი, მხოლოდ სხეულის სახით, სულის ადგილი კი ეკავა მასში დავანებულ ღვთის სიტყვას. აპოლინარი ქრისტეს პიროვნების აღსანიშნავად იყენებდა ტერმინ «ჰიპოსტასს», რომლის სინონიმადაც, ამავე დროს, იყენებდა ტერმინ «ბუნებას». მისთვის «ჰიპოსტასი» და სული ერთიდაიგივე იყო, ამიტომ, თუ ქრისტე ერთი ჰიპოსტასი იყო, ლოგიკურია, მას სულიც ერთი უნდა ჰქონოდა, რომელიც იყო ღვთის გონებისა და ნების მატარებელი სული, ე. ი. მისი პიროვნების გამომხატველი. ამ მოძღვრების სოტეროლოგიური საფუძველი იყო მაცხოვრის ნების უცოდველობის აუცილებლობა, რომელიც აუცილებელი იყო ჩვენი გამოხსნისათვის. ამიტომ, თუ დავუშვებდით ორი, კაცობრივი, ცოდვილი ნებისა და საღვთო, უცოდველი ნების თანაარსებობას იესო ქრისტეს პიროვნებაში, მათი ურთიერთ-დაპირისპირება გარდაუვალი იყო და ხსნაც — შეუძლებელი.<sup>103</sup> ამ მოძღვრების საწინააღმდეგოდ მისმა თანამედროვემ წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველმა გამოთქვა სხარტი ფორმულა: «რაც არ არის მიღებული [მაცხოვრის მიერ], ის განუკურნებელიცაა». რა თქმა უნდა, აპოლინარის ამ სოტეროლოგიურ წანამძღვრებსა და მის შედეგებს არ იზიარებდნენ ანტიქალკედონელები, მაგრამ გვიან ბიზანტიაში ზოგადად ძველ მწვალებლობებთან პარალელების გავლება საყოველთაოდ გავრცელებული მეთოდი იყო. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში გიორგი მთაწმინდელი სიტყვასიტყვით მისდევს მისი თანამდროვე სახელოვანი ღვთისმეტყველის ნიკიტა სტიტატის მიერ შემუშავებულ არგუმენტაციას.<sup>104</sup> უთუოდ არ არის ინტერესმოკლებული, პირადად იცნობდა თუ არა გიორგი მთაწმინდელი ამ ღვთისმეტყველს.

<sup>102</sup> ცხოვრება... გვ. 329

<sup>103</sup> Studer, B., *Trinity and Incarnation, The Faith of the Early Church*, Collegeville, Minnesota, 1996, p. 194.

<sup>104</sup> *The Church in History*, v.III/Louth, A., *Greek East and Latin West, The Church AD 681-1071*, St. Vladimir Seminary press, 2007, p.p. 312-313.



ამგვარად, გიორგი მთაწმინდელის სიტყვაში სახეზეა მნიშვნელოვანი ისტორიულ-საღვთისმეტყველო უზუსტობანი. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ამ სიტყვაში ინტერესის ძირითად საგანს წარმოადგენს არა იმდენად ცნობების სარწმუნოობა, რამდენადაც არგუმენტების გამოყენების საღვთისმეტყველო სტრატეგია, ანუ პრინციპი, რის მიხედვითაც ახდენს გიორგი არგუმენტების შერჩევას და ერთმანეთთან დაკავშირებას. ეს პრინციპი შეიძლება გამოიხატოს ფორმულით: ისტორიის განმავლობაში სხვადასხვა ადამიანური ფაქტორებით განპირობებული ფორმალური განსხვავებები გავლენას არ ახდენს სარწმუნოების შინაარსზე. სწორედ საკითხისადმი ასეთი მიდგომა ანიჭებს წარუვალ ღირებულებას გიორგი მთაწმინდელის მიერ წარმოთქმულ სიტყვას. დასავლეთ-აღმოსავლეთის განხეთქილების კონკრეტულ ისტორიულ ქრილში კი ეს სიტყვა გიორგი მთაწმინდელს, როგორც საქართველოს ეკლესიის უდიდეს წმინდანს და ღვთისმეტყველს, იმ ღვთისმეტყველთა რიგში აყენებს, რომლებსაც შეეძლოთ ვიწრო ნაციონალური და ადგილობრივი ტრადიციების კედლების მიღმა გადაეხედათ და დაენახათ საერთო ქრისტიანული სივრცე, რომელიც მაცხოვრის მსხვერპლიდან მომდინარე უსაზღვრო სიყვარულში მოგვიცავს ყველა მორწმუნეს. ვფიქრობთ, სამომავლოდ უნდა გაგრძელდეს როგორც ამ კონკრეტული მოვლენის, ისე ქართული საღვთისმეტყველო აზროვნების ისტორიაში სხვა მრავალი ისტორიული ფაქტისა და სასულიერო მოღვაწის საქმიანობის კვლევა ამ პერსპექტივიდან.

## დავით თინიკაშვილი

### Filioque — მოხსნილი პრობლემა

«პატრისტიკულ ერაში არსებობდა ორი განსხვავებული, მაგრამ ორივე ლეგიტიმური მიდგომა წმ. სამების საიდუმლოსადმი».

მსოფლიო პატრიარქი ბართოლომეოს I<sup>105</sup>

#### *Filioque წმ. წერილში*

წმ. წერილში მისაგან სულიწმინდის გამომავლობაზე (filioque — ლათ. «და მისაგან»; უფრო ზედმიწევნით — «ძითურთ», «ძის მეშვეობით») პირდაპირი მითითებები არ მოიპოვება, მაგრამ მასში არსებობს ნათელი მოწმობა სულიწმინდასა და ძე ღმერთს შორის მჭიდრო ურთიერთობისა. სულიწმინდის მოვლინება მორწმუნეთა მიმართ აღესრულება არა მხოლოდ მამა ღმერთის ქმედებით, არამედ ძე ღმერთის უშუალო მონაწილეობითაც. საიდუმლო სერობისას ქრისტე ამბობს: «სულიწმინდა, რომელსაც მამა მოავლენს ჩემი სახელით» (ინ. 14:26), ცოტა მოგვიანებით ამბობს «მოვივლენთ მას» (ინ. 16:7). სხვა ადგილას კი ქრისტე გვაუწყებს: «ყველაფერი, რაც აქვს მამას, ჩემია» (ინ. 16:15).

აღდგომის შემდეგ შესრულდა სულიწმინდის მოვლინების ქრისტესმიერი აღთქმა (დაპირება): შევიდა რა იმ სახლის დახურულ კარებში, სადაც მოციქულები იყვნენ შეფარებულნი, ქრისტემ «შეჰბერა» მათ და უთხრა: «მიიღეთ სულიწმინდა» (ინ. 20:22).

ასევე, ახალ აღთქმაში არის ადგილები, რომლებიც მოწმობენ, რომ სული წმინდა არის არა მხოლოდ მამის სული, არამედ ასევე ქრისტეს სულიც. გალატელთა მიმართ ეპისტოლეში ვკითხულობთ: «ღმერთმა მოავლინა თქვენს გულში თავისი ძის სული» (გალ. 4:6). სხვა ეპისტოლეებში მოციქული საუბრობს «იესო ქრისტეს სულზე» (ფილ. 1:19), «ქრისტეს სულზე» (რომ. 8:9); არსებობს მსგავსი შინაარსის სხვა გამო-ნათქვამებიც (შდრ. რომ. 8:2; 2 კორ. 3:17; 1 პეტ. 1:11).

#### *Filioque აღმოსავლურ და დასავლურ საქრისტიანოში*

ისტორიულად Filioque-ს ბედი ამგვარად ვითარდება: ეს პრობლემა სათავეს იღებს ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბების ადრინდელი ეტაპიდან. პირველი საუკუნეებიდანვე ეკლესიის ისტორიაში ცნობილი ხდება ორი მიმართულების — ალექსანდრიული და ანტიოქიური სკოლების ჩამოყალიბება და განვითარება. ეს სკოლები საკმაოდ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან წმ. წერილის ინტერპრეტაციის

<sup>105</sup> Olivier Clement. Conversations with Ecumenical Patriarch Bartholomew I. New-York, SVS Press 1997 p. 185

მეთოდებით: ანტიოქიური სკოლა მისდევდა წმ. წერილის ბუკვალურ ეგზეგეზას, რაც ტრინიტოლოგიის საკითხში წმ. სამების პირთა განსხვავებულობის, ერთმანეთთან შეურევნელობის ხაზგასმას გულისხმობდა, ხოლო ალექსანდრიული სკოლა, ტექსტების ალევორიზაციისკენ თავისი მიდრეკილებით, პირიქით, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ჰიპოსტასთა განუყოფლობას, მის ღვთაებრივ ერთიანობას. აქცენტების განსხვავებულობის გამო, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ორი სკოლის ღვთისმეტყველთა შორის წარმოიშვა სერიოზული უთანხმოებები და ხშირად ერესში ურთიერთბრალდებებიც. სწორედ აქედან იწყება «ფილიოკვესთან» დაკავშირებული კამათი: უკვე მე-4 საუკუნეში მისაგან სულიწმინდის გამომავლობის იდეას იცავს წმ. კირილე ალექსანდრიელი, რომელსაც უარყოფდნენ ანტიოქიურ სკოლასთან ახლოს მდგომი ღვთისმეტყველნი — თეოდორე მოფსუესტელი და თეოდორიტი კვირელი.

დასავლეთში აღნიშნული შეხედულება თავს იჩენს მე-6 საუკუნეში, ესპანეთში, ტოლედოს კრებაზე, სადაც შეიქმნა იმის აუცილებლობა, რომ განსაკუთრებულად გაესვათ ხაზი ქრისტეს ღვთაებრიობისთვის, არიანელთა საწინააღმდეგოდ, რომელთა მტკიცებით, ძე ღმერთი იყო ქმნილება, დროში შექმნილი. სარწმუნოების სიმბოლოში Filioque-ს ჩართვის მიზანი იყო მამა ღმერთთან ძე ღმერთის აბსოლუტურად თანაბარ მიმართებაში წარმოჩენა. უნდა ითქვას, რომ ბიზანტიელებს არ გააჩნდათ საკმარისი წარმოდგენა იმ ჩახლართული ისტორიული გარემოებების შესახებ, რომელმაც ესპანეთის ეკლესია ამ ნაბიჯამდე მიიყვანა. საბოლოოდ, Filioque, უშუალოდ სარწმუნოების სიმბოლოში დანამატის სახით, რომმა ოფიციალურადაც მიიღო. როგორც მკვლევარები ვარაუდობენ, ეს უნდა მომხდარიყო 1013 წელს პაპ ბენედიქტე VIII-ს დროს.

ბერძნების მხრიდან ამ «დასავლურ» ჩამატებას ისტორიულად პირველი — კონსტანტინეპოლის პატრიარქი ფოტიოსი დაუპირისპირდა. მან «ორმაგი გამომავლობის» შესახებ დოქტრინის უარსაყოფად დაწერა ვრცელი თხზულება, სახელწოდებით — «მისტაგოგია». საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ბიზანტიური ლიტერატურა ამ საკითხის შესახებ ძალზე უხვია. ფოტიოსის დასკვნები იმის შესახებ, რომ Filioque წარმოადგენს «უკანონო ჩამატებას», რამდენადაც «არღვევს მამის მონარქიას (ერთსაწყისიანობას, დ. თ.)» — ყოველთვის ეჭირა ცენტრალური ადგილი შემდგომში ამ თემასთან დაკავშირებულ ყველა დისკუსიაში.

ადრინდელი ეკლესიის ისტორიაში დებატები ხშირად კონცენტრირებული იყო იმ მამათა თხზულებებზე, რომლებიც ყველაზე მეტად იყვნენ დაკავებულნი ანტიარიანული და ანტინესტორიანული პოლემიკით (მათ შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია ათანასე და კირილე ალექსანდრიელები, ეპიფანე კვიპრელი და სხვ.). მათი მიზანი იყო, დაემტკიცებინათ ქრისტეს ღვთაებრიობა და ძე ღმერთის მარადიულობა, როგორც ღვთის სიტყვისა (ლოგოსისა). როდესაც ეს მამები საუბრობდნენ სულიწმინდის შესახებ, ისინი მუდმივად იყენებდნენ იმ გამოთქმებს, რომლებიც შემდგომ მეექვსე საუკუნის ესპანეთში გაისმა.

ამრიგად, შეხედულება იმის შესახებ, რომ Filioque მხოლოდ დასავლურმა აზროვნებამ წარმოშვა, მთლად კორექტული არ არის. ფილიოკურ იდეას სხვადასხვა ფორმით გამოთქვამდნენ როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის უდიდესი მამები. ამ კუთხით მათი მემკვიდრეობა კარგადაა შესწავლილი და თავმოყრილი თანამედროვე მართლმადიდებელ თეოლოგთა გამოკვლევებში.

### **ჭეშმარიტების დასტური ვატიკანიდან**

1995 წლის 20 სექტემბერს «ქრისტიანთა ერთობის ხელშემწყობმა პონტიფიკატურმა საბჭომ» გამოსცა დოკუმენტი-გამოკვლევა სათაურით — «ბერძნული და ლათინური ტრადიცია სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ».<sup>106</sup> ამ დოკუმენტში საკმაოდ კომპეტენტურად და ამომწურავადაა გამოკვლეული აღნიშნული საკითხი; პირველწყაროებზე დაყრდნობით არის დასაბუთებული თვალსაზრისი, რომ სულიწმინდის გამომავლობის საკითხი აღმოსავლელ და დასავლელ მამებს იდენტურად ესმოდათ; აღმოსავლეთსა და დასავლეთში არსებობდა ერთიანი გაგება იმისა, რომ სულიწმინდას აქვს მხოლოდ ერთი საწყისი — მამა ღმერთი, და სწორედ ამ ერთსაწყისიანობას გულისხმობდნენ აღმოსავლელი მამებიც, როდესაც აცხადებდნენ, რომ სულიწმინდა გამოდის მამისაგან «ძის მეშვეობით».

აქვე მოგვყავს ხსენებულ დოკუმენტში დამოწმებული უმნიშვნელოვანესი ციტირებანი ეკლესიის მამათა თხზულებებიდან (დამატებითი არგუმენტები და ეკლესიის მამათა გამონათქვამები დაწვრილებითაა გადმოცემული ზემოთ ჩამოთვლილ თეოლოგთა ნაშრომებში. დაინტერესებული მკითხველს საშუალება აქვს, მათ თავადვე გაეცნონ. ამიტომაც ჩვენ დავკმაყოფილდებით მხოლოდ რამდენიმე მაგალითით):

წმ. ბასილი დიდი: «ძის მეშვეობით, რომელიც ერთია, იგი (სულიწმინდა, დ.თ.) დაკავშირებულია მამასთან...» (სიტყვა სულიწმინდის შესახებ. 18,45 // Sources Chretiennes 17 bis, p. 408).

წმ. მაქსიმე აღმსარებელი: «სულიწმინდა თავის არსებასთან შესატყვისობით არსობრივად გამოდის შობილი ძის მეშვეობით» (თალასეს მიმართ, მისი კითხვების პასუხად 63 // PG 90, 672 C).

წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი: «სულიწმინდა — ეს არის შუაკედელი შობილსა და უშობელს შორის» (საუბარი 31,8 // Sources Chretiennes. N.250, p. 290).

---

<sup>106</sup> The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit // <http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/vatican—clarification.html>; იხ. ამ დოკუმენტზე მართლმ. ეკლესიის მხრიდან მიტროპოლიტ იოანე ზიზიულასის პასუხი: One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque // <http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john—zizioulas—single—source.htm>; აგრეთვე იხ. ამ საკითხზე იმავე პოზიციის მქონე შემდეგი მართლმადიდებელი თეოლოგების დამოუკიდებელი გამოკვლევები: Leonard Tony Faruanu. Filioque in the Greek Fathers // <http://www.faruanu.com/writings/filioque.htm>; ხოლო, გიორგი დრაგასის, იოანე რომანიდისის, მიქაელ აზკოულის, თეოდორე სტილიანოპულოსისა და ვლადიმირ ლოსკის ნაშრომები განთავსებულია საიტზე: <http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/filioquemain.html>.

წმ. იოანე დამასკელი: «(მამა) მარადიულად არსებობდა, ჰყავდა რა საკუთარი არსიდან თავისი სიტყვა და თავისი სიტყვის მეშვეობით თავისი სული, მისგან გამომავალი» (დიალოგი მანიქეველთა წინააღმდეგ. 5 // PG 94, 1512B).

წმ. ტარასიმ მეშვიდე მსოფლიო კრებაზე, რომელსაც თავად თავმჯდომარეობდა, ასე გადმოსცა სარწმუნოების სიმბოლოს სათანადო ადგილი: «...და სულიწმინდა, უფალი და ცხოველმყოფელი, რომელიც მამისაგან ძის მეშვეობით გამოვალს» (Mansi. 12, 1122D).

წმ. კირილე ალექსანდრიელი: «სული გამოდის მამისაგან და ძისაგან. ნათელია, რომ იგი ღვთაებრივი არსის მქონეა, გადმოდის რა არსობრივად მასში (ძეში, დ.თ.) და გამოდის რა მისგან» (საგანძური. PG 75,585A).

წმ. ათანასე დიდი: «როგორც ძე ამბობს: «ყველაფერი, რაც მამას აქვს, არის ჩემი» (ინ. 16,15), ასევე ჩვენც ვაღიარებთ, რომ ეს ყველაფერი ძის მეშვეობით სულსაც აქვს» (წერილი სერაპიონესადმი. 3,1,33 // PG 26, 625B). აქვე მითითებულია წმ. ეპიფანე სალამინელისა (PG 43,29C) და დიდიმ ალექსანდრიელის შეხედულებებიც (PG 34,1064A).

წმ. მაქსიმე აღმსარებელი დამოწმებულია მეორედ, რადგან ნახსენებია მე-7 საუკუნეში ბიზანტიელთა აღმფოთების ფაქტი პაპის აღმსარებლობასთან (ფილიოკვესთან) დაკავშირებით. ყოველივე ამის გამო წმ. მაქსიმე წერს წერილს, რომელშიც აღნიშნავს, რომ «ისინი (რომაელები, დ. თ.) არ თვლიან ძეს სულიწმინდის მიზეზად, რადგან იციან, რომ მამა არის ერთადერთი მიზეზი ძისა და სულისა — პირველის მიმართ შობილობით, ხოლო მეორის მიმართ გამომავლობით, — და მხოლოდ განმარტავენ, რომ სული ძის მეშვეობით გამოდის, აღნიშნავენ რა ამით ბუნების ერთიანობას და უცვლელობას» (წერილი მარინოს კვიპრელისადმი. PG 91,136 A-B).<sup>107</sup>

დოკუმენტში დამოწმებულია მაქსიმეს მესამე ციტატაც: «როგორც აზრი (მამა) არის სიტყვის საწყისი, ასევე იგია სულის საწყისიც სიტყვის მეშვეობით» (Quaestiones et dubia. PG 90,813B).

მეორედაა დამოწმებული წმ. იოანე დამასკელიც, რომელიც საუბრობს თავად სამების პირთა შორის ურთიერთმიმართებაზე: «სულიწმინდა ეს არის არსობრივი ძალა, რომელიც განიჭვრიტება საკუთარ, განსაკუთრებულ ჰიპოსტასში, რომელიც გამოდის მამისაგან და ივანებს ძეში» (მართლმ. სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. 1,7; PG 94,805B; დიალოგი მანიქეველთა წინააღმდეგ. 5; PG 94, 1512B).<sup>108</sup>

<sup>107</sup> აღსანიშნავია, რომ ანასტასი ბიბლიოთეკარი, რომელიც ფოტიოსის დროს მოღვაწეობდა რომში (იგი იყო პაპების ნიკოლოზ I-ის, ადრიანე II-ისა და იოანე VIII-ის მდივანი) შემდეგს წერდა: «წმ. მაქსიმემ განმარტა, რომ ბერძნები არასწორად გვადანაშაულებდნენ, რადგან ჩვენ არ ვაცხადებთ, რომ ძე არის მიზეზი ან საწყისი სულიწმინდისა, როგორც ამას ისინი ამბობენ...» (PL 129, 560C-561A) (იხ. ნაშრომი: Жан-Клод Ларше. Преп. Максим Исповедник — Посредник Между Востоком и Западом. М., Издание Сретенского Монастыря, 2004, გვ. 97).

<sup>108</sup> სხვათა შორის, დამასკელის «გადმოცემის» მერვე თავშიც მოიპოვება მსგავსი ციტატები. მაგალითად: «სულიწმინდა, უფალი და ცხოველმყოფელი, მამისგან გამომავალი და ძეში დავანებული»; «მამისგან გამომავალი და ძის მიერ წილობებული»; «ძის მიერ განგვეცხადა და წილად გვებოძა...»; ასევე მეცამეტე თავში: «ღმერთია სულიწმინდა, — უშობელსა და შობილს შუა და ძის მიერ მამასთან თანაშეკავშირებული» (წმ. იოანე დამასკელი. მართლმ. სარწმუნოების

ასევე, დოკუმენტში დამოწმებულია 1274 წლის ლიონის კრება, რომელზეც ითქვა: «სულიწმინდა დაუსაბამოდ გამოდის მამისა და ძისაგან, არა როგორც ორი საწყისისგან, არამედ როგორც ერთი საწყისისგან (tamquam ex uno principio)» (DS 850).<sup>109</sup>

წმ. ილარიონ პიქტავიელი: «...რათა მე შევძლო სულიწმინდის მოპოვება, რომელიც შენგან გამოდის შენი მხოლოდმოხილი ძის მეშვეობით» (De Trinitate. 12 // PL 10,471).

წმ. ამბროსი მედიოლანელი: «როდესაც სულიწმინდა გამოდის მამისა და ძისაგან, იგი არ გამოეყოფა მამას და არ გამოეყოფა ძეს» (De Spiritu Sancto. 1,11,120 // PL 16, 733A=762D).

ნეტარი ავგუსტინე: «სულიწმინდა მამისაგან გამოდის დასაბამიდან, და, — სულიწმინდის ზედროული ბოძებით ძისადმი, — (გამოდის, დ. თ.) მამისა და ძისაგან, მათი ერთობით» (De Trinitate. 15,25,47 // PL 42,1095).

წმ. თომა აკვინელი, რომლისთვისაც ცნობილი იყო დამასკელის «გადმოცემა», ვერ ხედავდა ვერავითარ წინააღმდეგობას Filioque-სა და დამასკელის ამ სიტყვებს შორის: «როდესაც ამბობენ, რომ სულიწმინდა დავანებულია, ან მყოფობს ძეში, ეს არ გამორიცხავს პირველის გამომავლობას ამ უკანასკნელისგან, რადგან ასევე ამბობენ, რომ ძე იმყოფება მამაში, თუმცა ის მამისაგან არის» (Summa Theologica. 1a, q. 36, a.2, 4um).

### **ანტიკათოლიკეთა «ანტიფილიოკვური» არგუმენტები**

ზემოთწარმოდგენილ მამებთან ერთად უნდა ვახსენოთ აგრეთვე საქართველოს ეკლესიის უდიდესი მნათობი, წმ. გიორგი მთაწმინდელიც, რომელსაც არ მიაჩნდა მიუღებლად (ან მით უმეტეს, ერესად) Filioque-ს ჩართვა სარწმუნოების სიმბოლოში. ამას ადასტურებს წმ. ათანასე დიდის სარწმუნოების სიმბოლოს მისეული თარგმანი, რომელშიც სათანადო ადგილას წმ. გიორგი მთაწმინდელი წერს: «სულიწმინდა არის მამისაგან და ძისა... გამოსვლით».<sup>110</sup> ამ ძეგლის გამომცემლის (ე. კოჭლამაზაშვილის) კომენტარი, რომელსაც იგი Filioque-ს საკითხზე გამოთქვამს თავის სხვა ნაშრომში, შემდეგია: «აღმოსავლური ტრადიციისთვის უცხო ფორმულა მთარგმნელს უდრტვინველად გადმოაქვს ქართულ თარგმანში. ეს ფაქტი გიორგი მთაწმინდელის მთარგმნელობითი პრინციპების დახასიათებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რადგანაც მას მოღვაწეობა მოუხდა ამ ფორმულის ირგვლივ გამართული მწვავე

---

ზედმიწვევითი გადმოცემა. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000, გვ. 41, 45, 54).

<sup>109</sup> იგივე პოზიცია დააფიქსირა რომმა ფერარა-ფლორენციის კრებაზე (1439 წ.). ამას აღიარებს ანტიკათოლიკე თეოლოგი ა. დვორკინი: «საბოლოო ფორმულაში ნათქვამი იყო, რომ სულიწმინდა გამოდის მამისაგან და ძისაგან, როგორც «ერთიანი საწყისისგან», თუმცა დვორკინი იქვე გამოთქვამს საკუთარ შეფასებას და დასძენს, რომ «ფილიოკვეს პრობლემა ფლორენციაში გადაუწყვეტელი დარჩა» (А. Дворкин, Очерки по истории вселенской православной церкви. Нижний Новгород 2003, гв. 729, 730).

<sup>110</sup> ე. კოჭლამაზაშვილი, ა. ღამბაშიძე. ათანასე ალექსანდრიელის «სიმბოლოს» ძველი ქართული თარგმანი // კრებული «მრავალთავი» №18, 1999, გვ. 153-62.

დოგმატური კამათების ეპიცენტრში, რაც მის ბიოგრაფიაში დაწვრილებითაა მოთხრობილი.<sup>111</sup>

მიუხედავად ამ საყოველთაო სიცხადისა, ფუნდამენტალისტი თეოლოგები მაინც არ ცხრებიან. მაგალითად, დეკანოზი მაქსიმ კოზლოვი თავის სტატიაში<sup>112</sup> წერს: «მესამე მსოფლიო კრებამ (ეფესო, 431 წ.) თავის მეშვიდე კანონად დაადგინა, რომ სარწმუნოების სიმბოლო საუკუნოდ ხელშეუხებელი დარჩენილიყო: «არავის მიეცეს სხვა რწმენის გამოთქმის, წერის, ან შეთხზვის ნება...»,<sup>113</sup> მაგრამ კრების ამ კანონში აკრძალულია სწორედ «სხვა / ახალი რწმენის (ετερων πιστιν) შედგენა» და არა მისი განმარტება-განვრცობა. ამასთან დაკავშირებით ფრანგი მართლმადიდებელი კანონისტი, ეპისკოპოსი პეტრე ლიუილე მიუთითებს, რომ არგუმენტის სახით ეფესოს კრების ეს კანონი 1438 წელს ფერარა-ფლორენციის კრებაზე პირველად მარკოზ ეფესელმა წამოაყენა. კანონისტის აზრით, ეს კანონი არ წარმოადგენს მრწამსში რაიმე ცვლილების აბსოლუტურ აკრძალვას: «...შეუძლებელია, ამ დასავლური ჩამატების დაგმობისას დავეყრდნოთ ეფესოს კრების მეშვიდე კანონს, რომლის შემდგენლები გულისხმობდნენ არა რომელიმე დამატებას, არამედ სხვა სიმბოლოს შედგენას».<sup>114</sup>

ეპისკოპოსი ილარიონ ალფეევიც ახსენებს მარკოზ ეფესელის პოზიციას ფლორენციის კრებაზე: «ფლორენციაში ლათინებმა განაცხადეს, რომ სულიწმინდის გამომავლობის ერთადერთ მიზეზად მამა ღმერთს თვლიან, წაიკითხეს რა მაქსიმე აღმსარებლის ეპისტოლე მარინესადმი. მიუხედავად ამისა, ბერძნები არ დაკმაყოფილდნენ ლათინთა ამგვარი ახსნა-განმარტებით. წმ. მარკოზ ეფესელმა ფილიოკვეს შესახებ სწავლების გასაბათილებლად წარმოადგინა თხზულება სათაურით «მოწმობანი სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ მხოლოდ მამის ჰიპოსტასისგან».<sup>115</sup> სამწუხაროდ, სტატიის ავტორი აღარ საუბრობს დაწვრილებით, თუ რატომ, კონკრეტულად რით არ იყვნენ კმაყოფილნი ბერძნები (მიუხედავად საკუთარი თანამოძმის, წმ. მაქსიმე აღმსარებლის წერილობითად შემორჩენილი ახსნა-განმარტებებისა რომის პოზიციასთან დაკავშირებით).

წმ. მაქსიმე აღმსარებელს, რომელიც აღმოსავლელ და დასავლელ მამათა მიერ გამოთქმულ «ფილიოკვურ» შეხედულებათა შორის არსებულ საერთო გაგებაზე მიუთითებდა, იმოწმებს ბიზანტოლოგი იოანე მეიენდორფიც:

<sup>111</sup> ე. კოჟლამაზაშვილი. წმ. გრიგოლ ნოსელის «დიდი კატექეტიური სიტყვის» ძველი ქართული თარგმანი // ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი №1, 2008, გვ. 70.

<sup>112</sup> Протоиерей Максим Козлов. Римско-Католическое Учение О Филиокве // <http://st.mreza.ru/filioque.htm>

<sup>113</sup> იქვე, გვ. 2.

<sup>114</sup> Епископ Петр ЛЮилье. Дисциплинарные труды первых четырёх вселенских соборов... // Протоиерей Владислав Цыпин. Церковное право. М., 1996, гв. 55; ამ კუთხით ასევე საკმაოდ რადიკალური და არასერიოზულია, მაგალითად, ეპისკოპოს დიმიტრი შიოლაშვილის შემდეგი შეფასება: «მრწამსის შეცვლამ განაპირობა რომის ეკლესიის შედგომა «განმახლებლობის» გზაზე, მოწყდა რა ჭეშმარიტების წყაროს — სულიწმინდის მადლს» (ეპ. დიმიტრი (შიოლაშვილი). პასუხად რომაელ კათოლიკებს. ბათუმი 2001, გვ. 22).

<sup>115</sup> Епископ Иларион Альфеев, Ферраро-Флорентийский Собор и Спор о Филиокве // Церков и Время №1, 2007, гв. 17.

«თუკი ღვთის სული ქრისტეს სულიცაა (შდრ. რომ. 8:9), მაშინ ქრისტე ერთარსია ღვთისა. ამრიგად, ასევე შესაძლებელი ხდება იმაზე საუბარიც, რომ სული «საკუთრივ» ძის სულია (Athanasius. To Serapion III,1; PG 26:625B), უფრო მეტიც, რომ სული «სუბსტანციურად (არსობრივად) გამოდის ორივესგან» (Cyril. Thesaurus; PG 68:148A) — მამისაგან და ძისაგან. საუბრობდა რა მსგავსი ტექსტების შესახებ და აღიარებდა რა მათ შესაბამისობას ლათინ წმ. მამათა ხედვასთან, წმ. მაქსიმე სწორად განმარტავს მათ მნიშვნელობას: ამგვარი ფრაზები არ მიუთითებს იმაზე, რომ ძე არის სულიწმინდის წყარო, რამდენადაც «მამა ერთადერთი წყაროა ძისა და სულიწმინდისა», არამედ მათ შემდეგი მნიშვნელობა აქვთ: «სული გამოდის ძის მეშვეობით, გამოხატავს რა ამით ბუნების ერთიანობას» (Maximus the Confessor. Letter to Marinus; PG 91:136AD)».<sup>116</sup>

მართლმადიდებელი თეოლოგი ჟ. კ. ლარშე დასავლელ და აღმოსავლელ ღვთისმეტყველთა ტრინიტარული თეოლოგიის ანალიზის შემდეგ აღნიშნავს, რომ მათ «ერთნაირად ესმოდათ როგორც მამისა და ძისაგან სულიწმინდის გამომავლობა, ასევე სულიწმინდის გამომავლობა მამისგან ძის მეშვეობით».<sup>117</sup>

ამრიგად, რომი ნათლად აცხადებდა, რომ აღიარებს სულიწმინდის გამომავლობას მხოლოდ მამისაგან, მარკოზ ეფესელი კი მთელს ტრაქტატს წერს იმის შესახებ, რომ სულიწმინდა მხოლოდ მამისაგან გამოდის. ხომ არ ჰგავს ეს ღია კარის მტკრევას? გარდა ამისა, რჩება შთაბეჭდილება, რომ კონსტანტინეპოლში დაბრუნების შემდეგ მარკოზ ეფესელი, რბილად რომ ვთქვათ, არაადეკვატურ ინფორმაციას ავრცელებს ლათინთა პოზიციაზე Filioque-სთან დაკავშირებით. მაგალითად, იგი თავის ცირკულარულ ეპისტოლეში ბერძნული დელეგაციის წევრებზე, რომლებმაც აღიარეს ლათინთა პოზიციის მართებულობა ამ საკითხზე, შემდეგს წერს: «მათგან ისე უნდა გავრბოდეთ, როგორც გველებისგან, როგორც ქრისტეს გამყიდველთაგან... ვინაიდან წმ. იოანე დამასკელთან და სხვა წმ. მამებთან ერთად ჩვენ არ ვამბობთ, რომ სულიწმინდა გამოდის ძისაგან, ისინი კი, ლათინებთან ერთად, ამბობენ, რომ სულიწმინდა გამოდის ძისაგან. ჩვენ, ღვთაებრივ დიონისესთან ერთად ვამბობთ, რომ მამა ღმერთი ერთადერთი წყაროა ღვთაებრივი ბუნებისა, ხოლო ისინი, ლათინებთან ერთად, აცხადებენ, რომ ძეც არის სულიწმინდის წყარო».<sup>118</sup>

ასევე, დეკანოზი მაქსიმე კოზლოვი აღნიშნავს, რომ არ შეიძლება რაიმე ცვლილების, ან დამატების შეტანა სხვაგვარად, თუ არა «ეკლესიის მთელი სისავსის მიერ, ანუ მსოფლიო კრებაზე».<sup>119</sup> მაგრამ არც 381 წლის კრება იყო

<sup>116</sup> Протоиерей Иоанн Мейендорф, Византийское Богословие, ч. 1, гл. 7, Минск, 2001, гл. 133; იმავეს აღნიშნავს «ბუნების ერთიანობასთან» დაკავშირებით სხვა მართლმადიდებელი თეოლოგი, პ. ევდოკიმოვი: «მამისა და ძისგან სულიწმინდის გამომავლობისას ხაზგასმულია ბუნების ერთიანობა, რადგან სულიწმინდა გამოდის იმ ბუნებიდან, რომელიც მამისა და ძისათვის საერთოა...» (П. Евдокимов, Православие. М., ББИ, 2002, 195).

<sup>117</sup> Жан-Клод Ларше, Преп. Максим Исповедник — Посредник Между Востоком и Западом. М., Издание Сретенского Монастыря, 2004, 101-102.

<sup>118</sup> Епископ Иларион Альфеев, Ферраро-Флорентийский... გვ. 18.

<sup>119</sup> Протоиерей Максим Козлов, Римско-Католическое... გვ. 2.



«მსოფლიო», რომელმაც ნიკეის სიმბოლოში სხვადასხვა ცვლილებები შეიტანა, მნიშვნელოვნად გაზარდა რა ამით მისი მოცულობა. ეს, ე. წ. «მეორე მსოფლიო კრება», იმპერატორმა თეოდოსიმ მოიწვია როგორც ადგილობრივი კრება. მას საერთოდ არ ესწრებოდნენ სხვა ადგილობრივი ეკლესიები. მაგალითად, ისტორიკოსი ა. კარტაშევი მიუთითებს, რომ «დასავლეთისა და ალექსანდრიის ეკლესიებს არ ესიაძვნათ» ამ კრების ჩატარება.<sup>120</sup> აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ ამ ე. წ. «მსოფლიო კრებას» საკმაოდ აღმაცერად უყურებდა წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველიც, რომელიც ერთხანს მისი თავმჯდომარეც იყო. ისტორიკოს ვ. ბოლოტოვის თქმით კი, «ზოგიერთი მისი სხდომა გრიგოლ ნაზიანზელს წეროების თავყრილობად მიაჩნდა. უგულვებელყო რა კრების ერთ-ერთი მიწვევა, იგი წერდა: «მე წესად დავუდგინე საკუთარ თავს, რომ არ გამოვცხადდე ამ სხდომებზე...»<sup>121</sup>

ამ გარემოებათა გამო სხვა ისტორიკოსი, მ. პოსნოვი საინტერესო კითხვას სვამს: «...ადგილობრივი კრება მსოფლიო კრების დოკუმენტის შესწორებასა და რედაქტირებას ახდენს. თუ ეს არაფრად მიგვაჩნია, მაშინ რატომ ვადანაშაულებთ დასავლეთის ეკლესიას, თუკი მან რწმენის სიმბოლოს ერთადერთი სიტყვა დაუმატა (ისიც მხოლოდ განმარტების მიზნით, დ. თ.) თავის ადგილობრივ კრებაზე?»<sup>122</sup> ასევე, თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ამ ერთადერთი სიტყვის ნამდვილ მნიშვნელობას თითქმის ყველა დიდი მამა იზიარებდა და ერთნაირი (ანუ ერთსაწყისიანობის) გაგებით აღიქვამდა მას, როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში, მაშინ უსამართლოა დასავლეთის რაიმე დანაშაულზე საუბარი.

ზემოთდამოწმებულ ეკლესიის მამათა ციტატებთან დაკავშირებით შესაძლოა, გაჩნდეს ცნობილი აზრი, რომლის მიხედვითაც, გადამწყვეტია არა ცალკეულ მამათა, თუნდაც უმრავლესობის, შეხედულება, არამედ მსოფლიო საეკლესიო კრების გადაწყვეტილება. ამის პასუხად უნდა ითქვას, რომ არც ერთ, მსოფლიო თუ ადგილობრივ კრებაზე არ დაგმობილა Filioque, როგორც ერესი, უფრო მეტიც, იგი არ დაგმობილა არათუ როგორც თავად ფორმულა, არამედ არც მისი შინაარსი; პირიქით, როგორც უკვე ზემოთ აღინიშნა, მეშვიდე მსოფლიო კრებაზე, მისმა თავმჯდომარემ, წმ. ტარასიმ მრწამსი წაიკითხა ფორმულით: «მის მეშვეობით», რომელიც სწორედ Filioque-ს ანალოგიურ მნიშვნელობას ატარებს, რადგან ორივე ფორმულირება («და მისაგან»; «მის მეშვეობით») მხოლოდ სულიწმინდის ერთსაწყისიანობას (მამისაგან გამოსვლას) გულისხმობს. ამის დასტურად გამოდგება დასავლეთში, ლიონის საეკლესიო კრებაზე წარმოთქმული სიტყვები: «სულიწმინდა დაუსაზამოდ გამოდის მამისაგან, ძითურთ, არა როგორც ორი საწყისისაგან, არამედ როგორც ერთი საწყისისაგან» (იხ. ზემოთ).

<sup>120</sup> А. Карташев, Вселенские Соборы. Клион, 2004, гл. 166.

<sup>121</sup> В. Болотов, Лекций по истории древней церкви. Т. 4, 2002, 331.

<sup>122</sup> М. Поснов. История Христианской Церкви. Киев 2007, 555.

გამოთქმის ამგვარი მნიშვნელობა მისი ფილოლოგიური განხილვითაც დასტურდება. თუ ლათინურ მრწამსში იქნებოდა ჩამატება: «ex Patre et ex Filio» მხოლოდ ამ შემთხვევაში გვექნებოდა მითითება ორ დამოუკიდებელ საწყისზე წმ. სამებაში. მაგრამ ამისგან განსხვავებით გვაქვს: «ex Patre Filioque», რომელიც სიტყვასიტყვით ნიშნავს: «მამისაგან, ძითურთ (ძის მეშვეობით//მიერ)».

ეპისკოპოსი კალისტოსი იმოწმებს ნეტარი ავგუსტინეს სწავლებიდან შესაბამის ლათინურ შესატყვისებს სულიწმინდის ორმაგ გამომავლობასთან დაკავშირებით, რომელსაც შემდგომში ეყრდნობოდა ფლორენციის კრება. იგი წერს: «ლათინური დასავლეთი, ზუსტად ისევე, როგორც ბერძნული აღმოსავლეთი, იცავს დოქტრინას მამის მონარქიის შესახებ. როდესაც ავგუსტინე ამბობს, რომ სულიწმინდა გამოდის მამისგან და ძისგან, იგი ყოველთვის მიუთითებს, რომ სულიწმინდა ძისაგან სხვაგვარად გამოდის, მამისგან კი სხვაგვარად. არსებობს ორი სხვადასხვა სახის გამომავლობა. მამისგან სულიწმინდა გამოდის «principaliter» (დასაბამიერად, უპირატესად), მაშინ როცა ძისაგან იგი გამოდის «per donum Patris» (მამისგან მინიჭებით)».<sup>123</sup>

თუმცა დეკანოზი მაქსიმე აღნიშნულ ფილოლოგიურ ასპექტზე არაფერს ამბობს. სამაგიეროდ, იგი იმოწმებს აღმოსავლეთის პატრიარქთა ეპისტოლეს, რომელშიც ნათქვამია, რომ «და ძისაგან» სულიწმინდის გამომავლობა არის «ნამდვილი ერესი, და მისი მიმდევრები, ვინც არ უნდა იყვნენ ისინი, არიან ერეტიკოსები».<sup>124</sup> ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს შემდეგი:

პირველი: საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მრავალი მართლმადიდებელი თეოლოგი, დაწყებული წმ. ფილარეტ დროზდოვიდან და დამთავრებული არქიეპისკოპოს ვასილი კრივოშეინით, რომელმაც ყველაზე უფრო საფუძვლიანად და ღრმად გამოიკვლია მსგავსი «სიმბოლური ტექსტები», არ აღიარებს «აღმოსავლეთის პატრიარქთა ეპისტოლეს» მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის ავტორიტეტულ და აუცილებლად გასათვალისწინებელ წყაროდ დოგმატური მსჯელობების დროს. უფრო მეტიც, მკვლევარის თქმით, ეს ეპისტოლე კრებით დოკუმენტსაც კი არ წარმოადგენს, მიუხედავად მისი ამგვარი სათაურისა, რადგანაც იგი მხოლოდ პატრიარქ დოსითეოსის ნააზრევია.<sup>125</sup>

მეორე: ეს «ეპისტოლე» ამგვარი განჩინებით საკუთარ თავს უპირისპირებს მეშვიდე მსოფლიო კრებას, რომელზეც მრწამსი წაკითხულ იქნა Filioque-ს ანალოგიური მნიშვნელობის ფორმულით («ძის მიერ») და

<sup>123</sup> Епископ Каллист Уэр, Православная церковь. М., ББИ, 2001, 224.

<sup>124</sup> Протоиерей Максим Козлов, Римско-Католическое... გვ. 5.

<sup>125</sup> მკითხველს ვურჩევთ, გაეცნოს ამ საკმარად შთამბეჭდავ გამოკვლევას. აქ კი პატროლოგ კრივოშეინის მხოლოდ დასკვნას შემოვთავაზებთ ამ ეპისტოლესთან დაკავშირებით: ".....Все это ограничивает значение Исповедания Досифея как соборного документа. А его многочисленные богословские недочеты, равно как и случайный характер его возникновения, побуждают смотреть на него более как на исторический памятник XVII в. символического содержания, нежели как на авторитетный и обязательный символический текст непреходящего значения" [Архиепископ Василий (Кривошеин). Символические Тексты в Православной Церкви, р. 24 // <http://bibleapologet.narod.ru/statii/simbol.htm> ].

ასევე მანამდე მოღვაწე წმ. მამებს, ავტომატურად აცხადებს რა მათაც ერეტიკოსებად.

«შედარებითი ღვთისმეტყველების» ერთ-ერთი სალექციო კურსის ავტორის, დეკანოზ ვალენტინ ვასეჩკოს აზრით, ეს გამოთქმა («ძის მეშვეობით») «რამდენადმე ორაზროვანია». მის «ნამდვილ შინაარსს» კი იგი ამგვარად გადმოსცემს: «დოგმატური მნიშვნელობა ფორმულისა «ძის მეშვეობით» ისაა, რომ სულიწმინდის ამგვარი გამომავლობა თავისი არსით განსხვავდება მამისგან მისი ზედროული გამომავლობისაგან, რომლისგანაც იგი იღებს თავის ყოფიერებას. მამისაგან გამომავლობა არის პირველმიზეზისგან გამომავლობა წმინდა სამების ფარგლებში, მაშინ როცა «ძის მეშვეობით» გამომავლობა მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების მიერ აღიქმება «ენერგიისმიერ გამოსხივებად», სულიწმინდის გამომავლობად წმინდა სამების ფარგლებს გარეთ სამყაროს მადლისმიერი განწმენდისთვის».<sup>126</sup> ამ კაზუსტური მსჯელობის გაცნობის შემდეგ, ალბათ, მკითხველისთვის ნათელია, რომ ბუნდოვანი და ორაზროვანი არის არა გამოთქმა «ძის მეშვეობით», არამედ თავად ამ მსჯელობის შინაარსი. არ მივიჩნევთ რა საჭიროდ მოცემული პასაჟის დაწვრილებით განხილვას, მხოლოდ მოკლედ შევნიშნავთ, რომ მიუხედავად ავტორის დიდი სურვილისა, ამგვარი ახსნით მაინც ვერ საბუთდება, თითქოს გამოთქმები «და ძისაგან» და «ძის მიერ» რადიკალურად განსხვავებული მნიშვნელობისაა. როგორც ზემოთ დავრწმუნდით, ამისთვის საკმარისია სიტყვა «Filioque»-ს მხოლოდ ფილოლოგიური განხილვაც.

დეკანოზი მაქსიმე აღნიშნავს, რომ Filioque-ს შესახებ «სწავლების ფესვები შეგვიძლია ვიპოვოთ ნეტარ ავგუსტინესთან»,<sup>127</sup> არ ასახელებს რა ამასთანავე არც ერთ სხვა მამას, რომელთაც მსგავსი შეხედულებები ჰქონდათ, ხოლო სტატიის ბოლოს კი მიუთითებს, რომ ეს სწავლება «უცხოა ძველი ეკლესიის მამათა სწავლებისგან». ყოველივე ამის საპირისპიროდ იგი იმოწმებს ფოტიოს პატრიარქის მტკიცებას, რომ «Filioque-ს სამებაში შემოაქვს ორი საწყისი».

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს ექვმიუტანელი ისტორიული ცნობები, რომლებიც მოწმობენ: ფოტიოსმა შესანიშნავად იცოდა, რომ რეალურად რომის ეკლესია არ ამტკიცებდა წმ. სამებაში ორი საწყისის არსებობას. ისტორიკოს ფრენსის დვორნიკის სიტყვით, — «ფოტიოსი, 860 წელს საპატრიარქო ტახტზე აღსაყდრების შემდეგ, პაპისადმი გაგზავნილ წერილში აღიარებდა საკუთარ რწმენას სულიწმინდის გამომავლობის შესახებ მხოლოდ მამისაგან (PG 102, 589). პაპმა გაკიცხვის ნაცვლად (instead of rebuking) შეაქო იგი რწმენის ამგვარი აღიარებისთვის 862 წლის 18 მარტით დათარიღებულ თავის წერილში (M.G.H. Ep. 6, p. 440), სადაც აღნიშნავდა, რომ ფოტიოსის რწმენა სავსებით ორთოდოქსულია».<sup>128</sup>

<sup>126</sup> Протоиерей Валентин Васечко. Сравнительное богословие. Курс лекций. 2000 г., p. 22 // <http://www.kursmda.ru/books/sravnitelnoe—bogoslovie—vasechko.htm>

<sup>127</sup> Протоиерей Максим Козлов. Римско-Католическое... გვ. 2.

<sup>128</sup> F. Dvornik, The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1970, 122 (საბედნიეროდ, ეს ნაშრომი არსებობს საპატრიარქოს ბიბლიოთეკაში).

აქ კი უპრიანი იქნება, მოვუსმინოთ აგრეთვე ბიზანტოლოგ იოანე მეიენდორფს, რომელიც «ორმაგ გამომავლობასთან» დაკავშირებით ფოტიოსის მიერ გამოთქმული კრიტიკის შესახებ წერს: «აღნიშნულ საკითხზე ფოტიოსის მსჯელობის სისუსტე ისაა, რომ ლათინური ღვთისმეტყველების წყაროები მისთვის ხელმიუწვდომელი იყო. მართალია, მან იცოდა, რომ ლათინი მამები იწონებდნენ Filioque-ს, უთითებდა რა განსაკუთრებით ამბროსის, ავგუსტინესა და იერონიმეს (თუმცა დასახელებულთაგან პირველი და უკანასკნელი, მნელია, მივიჩნიოთ Filioque-ს მომხრეებად), მაგრამ აშკარაა, რომ ფოტიოსს არ ჰქონდა წაკითხული მათი ნაშრომები.<sup>129</sup> ფოტიოსი აკრიტიკებს ლათინთა პოზიციას მხოლოდ ზეპირ ცნობებზე დაყრდნობით».<sup>130</sup>

ასევე, შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ, წმ. ფოტიოსის მსგავსად, ცდებოდა ბერ-მონაზონთა ერთ-ერთ უდიდეს წინამძღოლად აღიარებული წმ. პაისი ველიჩკოვსკიც, რომელიც ერთ სასულიერო პირს სწერდა: «და ძისაგან გამომავლობა ღმერთში ორი საწყისის არსებობას გულისხმობს».<sup>131</sup> აღარაფერს ვიტყვით რა შედარებითი ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელოების (ამ შემთხვევაში «მამხილებელი ღვთისმეტყველების») ისეთ ავტორებზე, როგორცაა, მაგალითად, ევგენი უსპენსკი, რომელიც ამ თემაზე მსჯელობას შემდეგი ყოვლადდაუსაბუთებელი და გაუგებარი სიტყვებით ამთავრებს: «...მაშინ ჩვენ მივალთ უცნაურ დასკვნებამდე, თითქოს ძე ღმერთს, ერთი მხრივ, აქვს თვისება, შვას საკუთარი თავისაგან, ხოლო მეორე მხრივ, — თვისება, რომ თავად არ იყოს არავისგან შობილი»,<sup>132</sup> თუმცა ამის მტკიცებას არავინ ცდილობს.

დეკანოზ მაქსიმეს მომდევნო არგუმენტი ამგვარია: «Filioque-ს შესახებ სწავლებას მაშინვე არ მოუპოვებია აღიარება თავად დასავლეთის ეკლესიის იერარქთა შორისაც კი. მრწამსის ამ დამატებას გადაჭრით დაუპირისპირდა, მაგალითად, პაპი ლეონ III (795-816), მიუხედავად იმპერატორ კარლოს დიდის დაჟინებული მოთხოვნისა». სხვათა შორის, ანალოგიურად ცდილობს პაპ ლეონ III-ის პოზიციის წარმოჩენას გ. კოპლატაძე: «პაპმა ბრძანა, კარლოსისათვის გადაეცათ, რომ სიმბოლოში რაიმეს შეტანის ნებას არ იძლეოდა, რადგანაც ეს ეფესოს კრების მიერ აკრძალული იყო. მან საფრანგეთისა და გერმანიის ეკლესიებში სიმბოლოს წარმოთქმის

<sup>129</sup> აქ ი. მეიენდორფი აღარ უთითებს მეორე მიზეზს (გარდა იმისა, რომ ლათინური წყაროები ხელმიუწვდომელი იყო მისთვის): ფოტიოსმა არ იცოდა ლათინური ენა. ისტორიკოს ლებედევის მიხედვით, ეს იმის შედეგი იყო, რომ ბიზანტიამ იმეპკვიდრა ძველი ბერძნულ-რომაული განათლების ეს განმასხვავებელი ნიშანი: ბარბაროსული ენების (ებრაულის, არაბულის და სხვ.) იგნორირება. ამ ეპოქის ბიზანტიისთვის კი ამგვარ ბარბაროსულ ენად ლათინურიც ითვლებოდა (იხ. А. Лебедев. Очерки внуррррррр истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках. СПб., 2003). ამასვე მოწმობს თავის ნაშრომში ეპ. კალისტოსიც: «ფოტიოსმა... ლათინურად კითხვა არ იცოდა» (იხ. წინამდებარე კრებული, გვ. 14).

<sup>130</sup> Протоиерей И. Мейендорф, Византийское Богословие. Минск, 2001, гв. 87.

<sup>131</sup> Архимандрит Лазарь Абашидзе, Таинство исповеди. Фе-салоники. гв. 291; იმავე შეცდომას უშვებს არქიმანდრიტი რაფაელ კარელინიც ორსაწყისიანობასთან დაკავშირებით. იხ. მისი პერსონალური ვებ-გვერდი: <http://karelin-r.ru/faq/answer/9/281/index.html>

<sup>132</sup> Евгений Успенский, Обличительное богословие. СПб., 1894, 35.

დროებითი შეწყვეტა მოითხოვდა, იმედოვნებდა რა, რომ ამ გზით სიახლე დავიწყებული იქნებოდა და შემდეგ სიმბოლოს თავისი ნამდვილი სახით აღდგენა გაადვილდებოდა».<sup>133</sup>

რამდენად შეესაბამება ეს შეხედულება სიმართლეს? ამასთან დაკავშირებით მოვუსმინოთ მღვდელ ა. ვოლკონსკის, რომელიც ამ არგუმენტის შესახებ ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის დასაწყისში შემდეგს წერდა: «იმ მიზნით, რომ რომის ეკლესია დაადანაშაულონ საკუთარ თავთან წინააღმდეგობაში, ეყრდნობიან ფაქტს, როდესაც პაპმა ლეონ III-მ წმ. პეტრეს ტაძარში ორი დაფა გამოაკრა, რომელზეც რწმენის სიმბოლო Filioque-ს გარეშე იყო ამოტვიფრული. საქმე ამგვარად იყო: 807 წელს ორი მონაზონი იერუსალიმში დაბრუნდა აახენში (კარლოს დიდის იმპერიის დედაქალაქი, დ.თ.) მივლინებიდან, სადაც მრწამსის გალობა Filioque-სთან ერთად დაიწყეს, როგორც ეს ჩვეულებრივ იმპერატორ კარლოსის კარზე ხდებოდა. ეს მონასტერში არასწორად მიიჩნიეს. ახსნა-განმარტებისთვის მიმართეს რომის პაპს. Filioque-ს მომხრეები ეყრდნობოდნენ წმ. გრიგოლ დიდს, წმ. ბენედიქტეს, წმ. ათანასეს სიმბოლოს. პაპმა ლეონ III-მ ეპისტოლე მოიწერა, რომელშიც ორჯერ აღიარა სულიწმინდის ძისაგან გამომავლობა. 809 წელს აახენში გამართულმა კრებამ განიხილა სულიწმინდის გამომავლობის საკითხი; აღიარებულიქნა, რომ Filioque-ს ხსენება მართებულია. პაპმა წმ. პეტრეს ტაძარში თათბირი გამართა. მან მოიწონა კრების სწავლება, მაგრამ პაპი წინააღმდეგი იყო რწმენის სიმბოლოში ამ სიტყვის ჩამატებისა და ბრძანა, ვერცხლის დაფებზე ამოეკვეთათ მრწამსი Filioque-ს გარეშე (810 წ.). ამრიგად, ნათელია, რომ პაპი ლეონ III არ უარყოფდა Filioque-ს, იგი მხოლოდ არადროულად თვლიდა ამ სიტყვის ჩამატებას მრწამსში. რატომ? შიშობდა თუ არა იგი ამგვარი ქცევით, რომ ეს გართულებებს გამოიწვევდა აღმოსავლეთში, ან დასავლეთის სხვა ქვეყნებში, სადაც Filioque ჯერ კიდევ არ იყო ოფიციალურად მიღებული?»<sup>134</sup>

ასევე, ისტორიკოსი იური ტაბაკი ამ ფაქტთან დაკავშირებით ანალოგიურად მსჯელობს: «807 წელს იერუსალიმში ბერძენ და დასავლელ მონაზვნებს შორის Filioque-ს გამო დიდი პოლემიკის შემდეგ, მიმართეს რომის პაპ ლეონ III-ს. სარწმუნოების სიმბოლოში ამ დამატების მიღებისათვის რომის პაპს იმპერატორმა კარლოს დიდმაც მიმართა. პაპმა განაცხადა, რომ საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით ძისაგან სულიწმინდის გამომავლობის იდეა მართებულია, მაგრამ გადაჭრით უარყო თვით ნიკეა-კონსტანტინეპოლის მრწამსში ფორმალურად მისი შეტანა, განაცხადა რა, რომ ამან, შესაძლოა, განხეთქილება გამოიწვიოს დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის».<sup>135</sup>

იგივეა ნათქვამი პაპის საბჭოს ზემოთგანხილულ დოკუმენტშიც: «მე-9 საუკუნეში, კარლოს დიდის ნების საწინააღმდეგოდ, პაპმა ლეონ III-მ,

<sup>133</sup> გ. კოპლატაძე, ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. თბ., საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 2007, გვ. 594

<sup>134</sup> Священник Алексей Волконский, Католичество и священное предание востока. Париж, 1933, გვ. 352-353.

<sup>135</sup> Юрий Табак, Спор о филиокве... გვ. 2

ზრუნავდა რა აღმოსავლეთთან ერთობის შენარჩუნებისთვის»,<sup>136</sup> უარი თქვა მრწამსში მის ჩამატებაზე. მართალია, ჯერ კიდევ 589 წელს ტოლედოს კრებამ Filioque-ს მართებულობა დაამტკიცა, მაგრამ რომის ეკლესიას სარწმუნოების სიმბოლოში არ ჩაუმატებია Filioque. ეს, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მხოლოდ 1013 წელს მოხდა. მიუხედავად ამისა, დღესაც კი რომის ეკლესიას არ მიაჩნია აუცილებლად ამ ფორმულის გამოყენება. ამაზე ჯერ კიდევ 1742 წელს პაპი ბენედიქტე XIV მიუთითებდა აღმოსავლეთის ეკლესიებთან მიმართებაში. უფრო მეტიც, კათოლიკური ეკლესია არათუ არ ითხოვს სხვა ეკლესიებისგან Filioque-ს აუცილებელ ჩამატებას მრწამსში, არამედ მზად არის აღმოსავლეთის ეკლესიასთან ერთობის განმტკიცების მიზნით თავადაც ამ ჩამატების გარეშე იყენებდეს რწმენის სიმბოლოს: 1987 წლის 6 დეკემბერს რომში პაპმა იოანე-პავლე II-მ და მსოფლიო პატრიარქმა დიმიტრიოსმა ერთად წაიკითხეს რწმენის სიმბოლო Filioque-ს გარეშე...

### ***ერთობა მრავალფეროვნებაში თუ მონოლითური ერთობა?***

როგორც კარდინალი ვალტერ კასპერი 1982 წელს გამოქვეყნებულ თავის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ნაშრომში წერს, თანამედროვე ეკუმენური დისკუსიების დროს კათოლიკურ ეკლესიას Filioque-ს ამოღების რეკომენდაცია ეძლევა, «თუმცა ეს წინადადება განხორციელებადია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი აღმოსავლეთი იმავდროულად აღიარებს, რომ Filioque თავისი შინაარსით არ არის ერეტიკული, არამედ კანონიერია თეოლოგიური თვალსაზრისით. ამრიგად, აღმოსავლეთმა და დასავლეთმა უნდა აღიარონ თავისი განსხვავებული ტრადიციების კანონიერება. მაგრამ, თუკი ეს მოხდება, ბუნებრივია, გაუგებარი იქნება, მაშინ რატომ უნდა თქვას უარი დასავლეთმა საკუთარ ტრადიციაზე და პირიქით (თუკი აღმოსავლური ტრადიციაც კანონიერია, — დ. თ.), დასავლეთმა არ უნდა მოახვიოს თავს აღმოსავლეთს საკუთარი ტრადიცია. ჩვენი ღრმა რწმენით, ამგვარი ერთობა მრავალფეროვნებაში წარმოადგენს უფრო შესაფერის ეკუმენურ მიზანს, ვიდრე მონოლითური ერთობა. ამ მიზნის მისაწევად აუცილებელია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დიალოგის არსობრივი გაღრმავება იმსაღვთისმეტყველო მოტივების შესახებ, რომლებმაც განაპირობა როგორც Filioque-ს წარმოშობა, ასევე მისი კრიტიკა».<sup>137</sup> ვფიქრობთ, ეს მოტივები დღეს უკვე ყველასათვის ნათელია...

დაბოლოს, ამ საკითხზე მსჯელობა მინდა დავასრულო ვლადიმერ ლოსკის შემდეგი სიტყვებით: «შერიგება შეიძლება მოხდეს და Filioque მეტად აღარ იქნება «impedimentum dirimens» («გადაულახავი დაბრკოლება») მხოლოდ იმ მომენტიდან, როცა თავის დოქტრინალურ იზოლაციაში გაყინული დასავლეთი შეწყვეტს, მიიღოს ბიზანტიური ღვთისმეტყველება, როგორც აბსოლუტური სიახლე, და აღიარებს, რომ იგი მხოლოდ გადმოცემის ჭეშმარიტების გამოხატულებაა, იმ ჭეშმარიტებისა, რომელსაც

<sup>136</sup> იხ. დოკუმენტი: The Greek and Latin Traditions... p. 2.

<sup>137</sup> Кардинал Валтер Каспер, Бог Иисуса Христа. М., ББИ, 2005, гл. 289-290.

ჩვენ შედარებით ნაკლებად დამუშავებული ფორმით პირველი საუკუნეების ეკლესიის მამებთან ვხვდებით».<sup>138</sup>

სხვა სიტყვებით, ამ საკითხში ერთსულოვნების მიღწევა, — ლოსკის აზრით, — შესაძლებელი იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი დასავლეთი არ ჩათვლის მიუღებლად აღმოსავლურ ტრადიციას. დღეს კი უკვე ყოველგვარი დაეჭვების გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ თანამედროვე კათოლიკური ეკლესიის პოზიცია სწორედ ამგვარია.

იგივე შეგვიძლია ვთქვათ ანგლიკანურ ეკლესიაზეც, რომელიც უკვე «ლოცვანის» გამოცემებში მრწამსის ორივე ვარიანტს ბეჭდავს: Filioque-სთან ერთად და მის გარეშე.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> ვლადიმერ ლოსკი, სულიწმინდის გამომავლობა მართლმადიდებლურ სწავლებაში // დ. ოგიცკი, მ. კოზლოვი. რომაული კათოლიციზმი. თბ., 2000 (იხ. დანართი).

<sup>139</sup> ეპისკოპოსი სტივენ პლატენი, ინგლისსა და საქართველოს ბევრი აქვთ საერთო. ინტერვიუ // ემაოსი №2, 2004, გვ. 89.

## ზურაბ ეკალაძე

### რომისა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიებს შორის IV-XV სს-ების უმთავრეს დოგმატურ-კანონიკურ უთანხმოებათა ზოგადი მიმოხილვა

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიებს შორის მომხდარი განხეთქილება ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და იმავდროულად ტრაგიკული მოვლენაა ეკლესიის ისტორიაში. სქიზმა ერთბაშად არ მომხდარა, იგი თანდათანობით მწიფდებოდა და მას როგორც თეოლოგიური, ისე პოლიტიკური მიზეზები განაპირობებდა. ქრისტოლოგიური პაექრობის შემდგომ ბიზანტიურ ქრისტიანულ სამყაროს ჩამოშორდნენ ეროვნული ნიშნით გამორჩეული აღმოსავლეთის ეკლესიები: ეგვიპტის, სირიისა და სომხეთისა, და ბიზანტიის იმპერიაში დარჩა ბერძნული და ლათინური სულიერ-კულტურული არე, რომელნიც ქალკედონის კრების დადგენილებათა ერთგულნი რჩებოდნენ და იმპერიის ორ მთავარ კულტურულ იერსახეს წარმოაჩენდნენ. სქიზმა, რომელმაც ისინი ერთმანეთს დააშორა, არ შეიძლება გაიგივებულ იქნას ერთ რომელიმე კონკრეტულ მოვლენასთან. ბიზანტიასა და ფრანკთა იმპერიას შორის არსებული წინააღმდეგობა თანდათანობით ღრმავდებოდა მათი მენტალიტეტისა და ტრადიციების განსხვავებული გზებით განვითარების გამო, ეს კი თეოლოგიური და ეკლესიოლოგიური წარმოდგენების განსხვავებულობას იწვევდა. სქიზმა არ შეიძლება მხოლოდ სოციალურ-პოლიტიკური ან კულტურული ფაქტორებით აიხსნას. სიძნელეები, რომელნიც ისტორიულად ჩამოყალიბდა, შეიძლებოდა აღმოფხვრილიყო საერთო ეკლესიოლოგიური კრიტერიუმის მეშვეობით, რომელიც გადაწყვეტდა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის არსებულ თეოლოგიურ, კანონიკურ და ლიტურგიკულ პრობლემებს. მაგრამ რომის პრიმატის, როგორც სარწმუნოებრივ საკითხებში საბოლოო ეტალონის დამკვიდრებამ, მკვეთრი დაპირისპირება გამოიწვია ეკლესიის იმ კონცეპციასთან, რომელიც გავრცელებული იყო აღმოსავლეთში. ყოველივე ამის გამო ვერ ხერხდებოდა შეთანხმება მრავალ საკითხში, ვერ ხერხდებოდა ფორმულირება თვით იმ ტერმინებისა, რომელნიც ერთნაირად ესმოდათ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. და ყველა პრობლემა გადაუწყვეტელი რჩებოდა, ვიდრე არ გადაიღახებოდა ეკლესიის ძალაუფლებისა და ავტორიტეტის გააზრების საკითხში არსებული წინააღმდეგობა.



## *Filioque*

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიათა შორის არსებული უთანხმოების თეოლოგიური ხასიათის მქონე უმთავრესი მიზეზი ე. წ. Filioque (ლათ. «და ძისაგან») იყო, რომელსაც ბიზანტიელები ამ უთანხმოების საფუძვლად თვლიდნენ. მათი აზრით, ინტერპოლირებული მრწამსის მიღებით ლათინური ეკლესია დაუპირისპირდა მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე მიღებული მრწამსის ტექსტს, და ამ ცვლილებით სამების არასწორი დოგმატური გაგება შემოიტანა. თვით ისეთი ზომიერი პოზიციის მქონეთა შორისაც კი, როგორცაა, მაგალითად, მკაცრი ანტილათინიზმის მოწინააღმდეგე პეტრე ანტიოქიელი პატრიარქი, გაბატონებული იყო შეხედულება, რომ სარწმუნოების სიმბოლოში რაიმეს დათმობა ყველაზე უარესი ბოროტება იყო. როგორც წესი, ბიზანტიელებს არ გააჩნდათ ზუსტი ცოდნა იმ დახლართული ისტორიული ვითარების შესახებ, რამაც დასავლეთში Filioque-ს მიღება გამოიწვია. მათ არ იცოდნენ, თუ როგორ წარმოიშვა ინტერპოლაცია მრწამსში.

საქმის ვითარება კი ასეთი იყო: მე-6 საუკუნეში ესპანეთის ეკლესიამ გადაწყვიტა, რომ, თუ მრწამსში ჩამატებდა სიტყვებს — «და ძისაგან», ეს ჩამატება მის ანტიარინიზმს გააძლიერებდა. ამის შემდეგ მრწამსის ამგვარი ტექსტი მთელ ფრანკთა იმპერიაში გავრცელდა. კარლოს დიდი მას ბერძნების წინააღმდეგ კამათისას იყენებდა, ხოლო მისი ღვთისმეტყველები ინტერპოლირებული ტექსტის დაცვისას ნეტარი ავგუსტინეს ტრაქტატს — «სამების შესახებ» — ეყრდნობოდნენ. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვითონ ავგუსტინეს არასოდეს განუხილავს ეს საკითხი.

რომმა Filioque 1014 წელს მიიღო.

პირველი, ვინც მრწამსის ინტერპოლირებული ტექსტის წინააღმდეგ გაილაშქრა, ფოტიოს პატრიარქი იყო (866 წ.). მას მიაჩნდა, რომ ფრანკი «ბარბაროსების» მიერ ამგვარი მრწამსის შემოღება სარწმუნოების დამახინჯება კი არ იყო მხოლოდ, არამედ ანტიბიზანტიური პროპაგანდის იარაღსაც წარმოადგენდა, რაც თავს მოახვიეს ქრისტიანობაზე ახალმოქცეულ ბულგარელებს, რომელთა სარწმუნოებრივ მდგომარეობაზე უშუალოდ კონსტანტინეპოლის პატრიარქი იყო პასუხისმგებელი.

თავის მრგვლივმოსავლელ (ცირკულარულ, — რედ.) ეპისტოლეში აღმოსავლელი პატრიარქებისადმი (866 წ.) ფოტიოსი Filioque-ს «ბოროტებათა გვირგვინს» უწოდებს, რომელიც ფრანკების მისიონერებმა ბულგარეთში დანერგეს.

მრწამსში Filioque-ს ჩამატების წინააღმდეგ მიმართული მსჯელობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ამგვარი ჩამატება გაუგებრობას იწვევდა სამების პირთა შორის ჰიპოსტასური თვისებების განსხვავებაში და მოდალიზმის ახალი ფორმის — «ნახევრადსაბელიანელობის» აღმოცენების საფრთხეს ქმნიდა. 879-880 წწ. კრების დადგენილებით საზეიმოდ იქნა აღიარებული მრწამსის თავდაპირველი ტექსტი და ფორმალურად ანათემატირებულიქნა ყველა, ვინც დაამახინჯებდა მრწამსს «უკანონო სიტყვებით, დამატებებით

ან მოკლებებით». ამ მოვლენასთან დაკავშირებით ფოტიოს პატრიარქმა დაწერა თავისი განთქმული «მისტაგოგია», რომელშიც დაწვრილებით გააანალიზა და უარყო «ორმაგი გამომავლობის» დოქტრინა. ამ ნაშრომში პატრიარქმა ფოტიოსმა განადიდა რომის პაპი იოანე VIII, რომლის გარეშეც ჭეშმარიტების ამგვარი ზეიმი არ განხორციელდებოდა.<sup>140</sup>

მას შემდეგ, რაც რომმა საბოლოოდ მიიღო Filioque და ინტერპოლირებული მრწამსი მთელ დასავლეთში დამკვიდრდა, ეს საკითხი ბერძენთა და ლათინთა ყოველ შეხვედრაზე წამოიჭრებოდა ხოლმე, იქნებოდა ეს პოლემიკა თუ მეგობრული საუბარი. ბიზანტიური ლიტერატურა ამის თაობაზე უაღრესად მდიდარია. დისკუსიათა ცენტრში ყოველთვის იდგა ფოტიოსის არგუმენტი, რომ Filioque უკანონო ინტერპოლაციაა, რომ იგი არღვევს «მამის მონარქიას» და რომ მას სამებაში პიროვნული, ჰიპოსტასური ყოფიერების (არსის) ფარდობითი რეალობა შემოაქვს. მაგრამ ზოგჯერ კამათი იმით გამოიხატებოდა, რომ ორივე მხარე გაუთავებლად ახდენდა წმ. მამათა თხზულებების მოხმობას, რომელნიც იმგვარად იყო შერჩეული, რომ გაემყარებინა ან ერთი ან მეორე მხარის პოზიცია.

პოლემიკის დროს განსაკუთრებით ხშირად ეყრდნობოდნენ იმ მამათა ნაშრომებს, რომელთაც ყველაზე მეტი ბრძოლა ჰქონდათ გადახდილი არიანობისა და ნესტორიანობის წინააღმდეგ (კერძოდ, ათანასე დიდი, კირილე ალექსანდრიელი და ეპიფანე კვიპრელი). ისინი განსაკუთრებით უსვამდნენ ხაზს ძის ღმრთაებრიობას და დაბეჯითებით წარმოაჩენდნენ ქრისტეს, როგორც სამყაროს შექმნამდე არსებულ ღმრთაებრივ სიტყვას (ლოგოსს). როდესაც ზემოთხსენებული მამები სულიწმიდის შესახებ საუბრობდნენ, განუწყვეტლივ იყენებდნენ იმგვარ გამოთქმებს, რომლებიც მსგავსია იმ გამონათქვამებისა, რომელნიც მიღებული და გავრცელებული იქნა ესპანეთში მე-6 საუკუნეში, ანუ იქ, სადაც პირველად იხმარეს სიტყვები — «და ძისაგან», ხოლო სახარების სიტყვებს: «მიიღეთ სულიწმიდა» (ინ. 20:22), ქრისტეს ღმრთაებრიობის დამადასტურებლად თვლიდნენ, რადგან «სული ღმრთისა» იგივეა, რაც «სული ქრისტესი» (რომ. 8:9), ქრისტე ერთარსია, ანუ, როგორც ლათინები იტყოდნენ, თანაარსია (კონსუბსტანციურია) ღვთისა. ამრიგად, შესაძლებელი ხდებოდა იმის დაშვება, რომ სულიწმიდა «საკუთრივ ძის სულია» და უფრო მეტიც — «სულიწმიდა არსობრივად წარმოიშობა როგორც მამისაგან, ისე ძისაგან».<sup>141</sup>

როდესაც მაქსიმე აღმსარებელი ამგვარი ფრაზების შესახებ მსჯელობს და მათ ლათინ მამათა გამონათქვამებთან შესაბამისობას აღიარებს, იძლევა მათ სწორ განმარტებას: არ შეიძლება ზემოთ აღნიშნული გამონათქვამებიდან იმ დასკვნის გამოტანა, თითქოს «ძე არის წყარო სულიწმიდისა», რადგან მხოლოდ მამაა სათავე ძისა და სულიწმიდისა,

<sup>140</sup> PG. 102: 380-381; (მთ. რედაქტორის შენიშვნა: ფოტიოს პატრიარქისა და რომის პაპის პოზიციათა თანხვედრაზე (ანუ მათ მიერ ფილიოკვს მნიშვნელობის იდენტურ გაგებაზე) მიუთითებს ასევე ისტორიკოსი ფრენსის დვორნიკი (F. Dvornik. The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1970, გვ. 122).

<sup>141</sup> ლათინურად «წარმოშობა» და «გამომავლობა» ერთი ტერმინით გამო-ითქმება.

ხოლო ამ ფრაზების აზრი შემდეგია: «სულიწმიდა ძის მიერ გამოვალს,<sup>142</sup> რითაც ბუნებითი ერთიანობაა გამოხატული». სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ძის განკაცების შემდგომ სულიწმიდის მოქმედება სამყაროში სამების პირთა კონსუბსტანციურობაზე მიუთითებს, მაგრამ იმავდროულად შეუძლებელია სულიწმიდისა და ძის მარადიული ურთიერთმიმართების რაიმე მიზეზობრივი კავშირი ვამტკიცოთ.

ამასთანავე ბიზანტიელი «ლათინოფრონები» — ლათინური ყაიდის მოაზროვნენი — ყოველმხრივ ცდილობდნენ დაემტკიცებინათ, რომ მამათა ტექსტები სულიწმიდის «ძის მიერ» გამომავლობის შესახებ Filioque-ს სასარგებლოდ მეტყველებდნენ. «ლათინოფრონების» მტკიცებით, ორივე ფორმულა: «ძისაგან» და «ძის მიერ», ერთი და იმავე ტრინიტარული რწმენის კანონიერ გამოხატულებას წარმოადგენდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აქტიურობდა იმპერატორ მიქაელ VIII-ის მიერ საპატრიარქო ტახტზე აყვანილი იოანე ბეკოსი (1275-1282 წ.წ.), რომელიც თავის ხელქვეითებს ავალებდა ბიზანტიაში ლიონის უნიის (1274 წ.) გადაწყვეტილებების პროპაგანდასა და დანერგვას.

მართლმადიდებლებს ამ ყოველივეს კონტრარგუმენტად, ჩვეულებრივ, მოჰყავდათ ის გარემოება, რომ ბიბლიურ და წმიდა მამებისეულ თეოლოგიაში სულიწმიდის გამომავლობა «ძისაგან» ან «ძის მიერ» ნიშნავს **carismata**-ს<sup>143</sup> სულიწმიდისა, და არ გამოხატავს ძის პიროვნულ ყოფიერებას, მის ჰიპოსტასურ არსებობას, რამეთუ, რასაკვირველია, სიტყვა **pneuma**<sup>144</sup> გრამატიკული თვალსაზრისით, შეიძლება ნიშნავდეს როგორც მბომბებელს, ისე საბომბარს და მეორე შემთხვევაში სულიწმიდის გამომავლობა «ძისაგან» ან «ძის მიერ», ანუ განკაცებული ძის, ისტორიული ქრისტეს მიერ — დროში ხდება, ამიტომ იგი არაა იგივეობრივი სულიწმიდის მამისაგან მარადიული გამომავლობისა. მაგრამ ეს მართლმადიდებლური არგუმენტი არასაკმარისად იქნა მიჩნეული მე-13-14 საუკუნეების უდიდეს ღვთისმეტყველთა მიერ. გრიგოლ კვიპრელი, რომელიც 1283-1289 წლებში კონსტანტინეპოლის პატრიარქი იყო, 1285 წელს თავმჯდომარეობდა კრებას, რომელმაც ოფიციალურად უარყო ლიონის უნია. მან მიაღწია იმას, რომ კრებამ მიიღო ტექსტი, რომელიც Filioque-ს დაგმობასთან ერთად აღიარებდა სულიწმიდის ძის მიერ ერთგვარ «მარადიულ გამოვლინებას» («მანიფესტაციას»), რაც იმის წანამძღვარი გახდა, რომ სულიწმიდის **carismata** წარმავალი, დროში მიმდინარე ქმნილი რეალობა კი არ არის,<sup>145</sup> არამედ ესაა მარადიული, შეუქმნელი მადლი, წყალობა ანუ «ენერგია» ღვთისა, რომელიც ადამიანისათვის მისაწვდომია განკაცებული ლოგოსის სხეულში. შესაბამისად, სულიწმიდის მადლი უეჭველად მოდის ჩვენთან «ძისაგან» ანუ «ძის მიერ», მაგრამ ის, რაც ჩვენ გვეძლევა, და რასაც ჩვენ ვღებულობთ, არ არის არც თვით სულიწმიდის ჰიპოსტასი, და არც რაიმე

<sup>142</sup> ძის მიერ მოველინება, განცხადდება.

<sup>143</sup> ნიჭი, საბომბარი, წყალობა, მადლი (ბერძნ.).

<sup>144</sup> სული, ქარი, ჰაერი (ბერძნ.).

<sup>145</sup> დრო ქმნილი სამყაროს მახასიათებელია. როდესაც დადგება «აღსას-რული ქვეყნისა», დრო აღარ იარსებებს (გამოცხ. 10:6).

ქმნილი, დროებითი წყალობა, არამედ ვეზიარებით ღვთის მარადიულ გამოვლინებას, და ეს ღვთის მანიფესტაცია განსხვავდება ღვთის როგორც პიროვნებისაგან, ისე მისი არსისაგან. ეს არგუმენტი მიღებული და დეტალურად გაანალიზებულ იქნა გრიგოლ პალამას მიერ, რომელიც გრიგოლ კვიპრელის მსგავსად ფორმალურად აღიარებდა, რომ როგორც ენერგია, «სულიწმიდა არის სული ქრისტესი», რომელიც გამოვალს «მის მიერ», რადგან იგი მისგანაა შთაბერილი, გამოგზავნილი და მოვლინებული, სულიწმიდა საკუთარი ყოფიერებითა და არსებობით არის სული ქრისტესი, მაგრამ არა «მისაგან», არამედ «მამისაგან».

დროთა განმავლობაში თანდათანობით ნათელი ხდებოდა, რომ Filioque-ს შესახებ პოლემიკა უბრალო დავა კი არ იყო ერთ კონკრეტულ საკითხზე, კერძოდ სულიწმიდის «მისაგან გამომავლობის» შესახებ, რომელზეც შეთანხმება შეუძლებელი არ იყო, საქმე ეხებოდა საკითხს — შესაძლებელი იყო თუ არა სამების პირთა ჰიპოსტასური არსებობის მათ შინაგან ურთიერთმიმართებაზე დაყვანა (რასაც დაეთანხმებოდა ავგუსტინეს შემდგომდროინდელი დასავლეთი), თუ ეღიარებინათ სამების პირთა იმგვარი გააზრება, რომლის მიხედვითაც მათი პიროვნული მყოფობა მათსავე ზოგად არსზე არ დაიყვანება. საკითხი ასე იდგა: რა არის ქრისტიანობის რელიგიური გამოცდილების შინაარსში უპირატესი, უპირველესი და უძირითადესი: სამპიროვნება თუ ერთარსებობა.<sup>146</sup> მაგრამ იმის ნაცვლად, რომ მხარეებს ამ მთავარი თემის შესახებ ემსჯელათ და ურთიერთის პოზიციებს გაგებით მოკიდებოდნენ, შეხვედრებისას (მათ შორის ფლორენციის კრებაზეც) ყოველთვის ისევ და ისევ Filioque-ს საკითხის შესახებმწვავედებოდა დისკუსია და ორივე მხარე საკუთარი პოზიციის მოწინააღმდეგისათვის თავზე მოხვევას ცდილობდა. ფლორენციის საეკლესიო კრებამ საბოლოოდ მიიღო სამების იმგვარი ფორმულირება, რომელიც თავისი შინაარსით ავგუსტინესეული იყო, თუმცა ამასთან ერთად ისიც დაამტკიცა, რომ ბერძნული ფორმულირებები არ ეწინააღმდეგებიან ახალ ფორმულას. ამ ყოველივეს გამო კი შეუძლებელი ხდებოდა ასეთი ფუძემდებლური საკითხის საბოლოო გადაწყვეტა.

### *სხვა უთანხმოებანი*

მიუხედავად იმისა, რომ Filioque დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის არსებული წინააღმდეგობის ძირითადი თეოლოგიური პრინციპი იყო, ამის გარდა არსებობდა სხვადასხვა, ნაკლებმნიშვნელოვანი სადავო საკითხებიც.

პატრიარქი ფოტიოსი თავის ერთ-ერთ ენციკლიკაში (867 წ.) აკრიტიკებდა ბულგარეთში ფრანკ მისიონერთა მიერ დანერგილ ზოგიერთ

---

<sup>146</sup> საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ დასავლეთის ეკლესიის საღვთისმეტყველო აზრი წინა პლანზე სწორედ ღვთის ერთარსებობას წამოსწევს, მაშინ როცა აღმოსავლური ტრადიცია სამების პირთა ჰიპოსტასურ მყოფობაზე აკეთებს აქცენტს. ამ ორი შეხედულების განხილვისას უპირატესია ბიბლიის ის ეპიზოდი მოვიშველიოთ (გამოსლვ. 3:14), სადაც უფალი შეუწველ მაცვალთან მოსეს აუწყებს არა იმას, თუ «რა» არის ღმერთი, არამედ თუ «ვინ» არის იგი, სწორედ ამას ნიშნავს სიტყვები: «მე ვარ, რომელი ვარ», რითაც ღვთის მყოფობის ექსისტენციურ მხარეს ესმება ხაზი და არა ესენციურს.

სადმრთისმსახურო და კანონიკურ წესს (საყოველთაო ცელებატს, შაბათის მარხვებს, კონფირმაციას<sup>147</sup>), მაგრამ ამ კრიტიციზმის მიზეზი ის გარემოება იყო, რომ მისიონერები ახალმოქცეული ბულგარელებისაგან ბერძნული წეს-ჩვეულებების სრულ უარყოფას ითხოვდნენ. იგი სრულიადაც არ თვლიდა წეს-ჩვეულებებსა და საეკლესიო დისციპლინაში არსებულ განსხვავებებს ეკლესიური ერთობის შემაფერხებელ მიზეზად. მრწამსში არსებული ჩამატება და მასზე დაფუძნებული დოქტრინა — აი რა იყო, ფოტიოსის აზრით, ერთადერთი მნიშვნელოვანი სარწმუნოებრივი საკითხი, რომელსაც ეკლესია სქიზმისკენ მიჰყავდა.

საკითხისადმი ამგვარ მიდგომას ვხვდებით სხვა ცნობილ ბიზანტიელ თეოლოგებთანაც. პეტრე ანტიოქიელი (დაახლ. 1050 წ.) და თეოფილაქტე ბულგარელი (დაახლ. 1100 წ.) ცხადად ამტკიცებდნენ, რომ Filioque არის ის ერთადერთი საკითხი, რომელიც დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის არსებულ უთანხმოებას იწვევდა. შემდგომშიც კი, როცა სქიზმის გამო დასავლური და აღმოსავლური ღმრთისმეტყველებები ცალცალკე, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ვითარდებოდნენ (რამაც ახალი სიმწიფეები წარმოშვა), ძნელია მოიძებნოს რომელიმე გამოჩენილი ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი, რომელსაც თავის ტრაქტატებში რაიმე სხვა არგუმენტი ექნებოდა მოხმობილი ლათინთა წინააღმდეგ, გარდა სულიწმიდის გამომავლობის საკითხისა.

უფრო დაბალ ინტელექტუალურ დონეზე კი ხშირად პოლემიკა ნაკლებად თავშეკავებულ, ზოგჯერ კი უხემ ფორმებს იღებდა, ხანდახან დისკუსიის მთელი პათოსი რაიმე მეორეხარისხოვან დეტალებზე იყო გადატანილი. მაგალითად, როდესაც, მართალია, კეთილი განზრახვის მქონე, მაგრამ ღვთისმეტყველებაში ნაკლებად გათვითცნობიერებული ფრანკი მისიონერები ბულგარეთში პატრიარქ ფოტიოსის და იტალიაში პატრიარქ კერულარიოსის დროს თავს ესხმოდნენ ბერძნულ საეკლესიო წეს-ჩვეულებებს, ბერძნული ეკლესია ზოგჯერ კონტრშეტევით პასუხობდა და ლათინთა საეკლესიო დისციპლინასა და რიტუალებს აკრიტიკებდა. სწორედ ამიტომ, მე-11 საუკუნეში მომხდარი სქიზმა საწესჩვეულებო ტრადიციებზე კამათად იქცა. ფოტიოსის მიერ აღნიშნულ უთანხმოებებს მიქაელ კერულარიოსი უმატებს შემდეგ «ლათინურ ერესებს»: ევქარისტისას უფუარი პურის გამოყენებას, ლათინური მარხვის სიმსუბუქეს, ერთგვის შთაფლვით ნათლობას და სხვა მათ მსგავს პრობლემებს. უფრო მოგვიანო ხანის პოლემისტები ამ სიას ხან ამოკლებდნენ, ხან განავრცობდნენ, თუმცა ამ ჩამონათვალიდან მხოლოდ ერთ საკითხს — ევქარისტის პურის საკითხს მიიჩნევდნენ ჭეშმარიტად საღვთისმეტყველო საკითხად, რომელსაც ზოგჯერ Fili-oque-ს თემასაც კი უთანაბრებდნენ. არგუმენტები, რომლებიც ამ ლათინური წესის წინააღმდეგ წამოაყენეს მიქაელ კერულარიოსის მეგობრებმა და თანამედროვეებმა — ლეონ ოქრიდელმა, ნიკიტა სტითატემ და მათმა მიმდევრებმა, სამ დებულებაზე და-იყვანება: 1) ხმადის გამოყენება —

<sup>147</sup> Confirmatio (ლათ.) — ამ წესის მიხედვით მირონცხების უფლება მხოლოდ ეპისკოპოსს ჰქონდა.

იუდაური წეს-ჩვეულებაა, 2) იგი ეწინააღმდეგება იმ ისტორიულ მოწმობას, რომელიც სინოპტიკურ სახარებებშია აღწერილი.<sup>148</sup> 3) მისი სიმბოლური მნიშვნელობა — საფუარი ცომისთვის იგივეა, რაც სული სხეულისათვის.

ამგვარი არგუმენტაციის სისუსტე აშკარაა. თუმცა მეორე პუნქტი საჭიროებს რიგი ეგზეგეტიკური და ისტორიული პრობლემების გადაჭრას, მაგალითად: იყო თუ არა უკანასკნელი სერობა პასქალური ნადიმი? თუ ეს ასეა, მაშინ იქ უფუარი პური, ხშიადი იქნებოდა გამოყენებული.<sup>149</sup> ნუთუ მაცხოვარმა თვითნებურად დაარღვია რჯული, რათა ახალი აღთქმა დაეწესებინა? ხომ არაა შესაძლებელი, რომ სიტყვა «არტოსი» ჩვეულებრივი, საფუარიანი პურის გარდა უფუარი პურის აღმნიშვნელადაც გამოიყენებოდეს?

რაც შეეხება მესამე არგუმენტს, მას ხშირად მიმართავდნენ ხოლმე ბერძნები სომხებთან ქრისტოლოგიური კამათის დროს. თვითონ ნიკიტა სტიტათე მონაწილეობდა მათთან დისპუტში. მაკედონიანთა დინასტიის იმპერატორთა მიერ მე-10 საუკუნეში სომხეთის დაპყრობის შემდგომ ეს უკანასკნელნი მჭიდრო კონტაქტში იყვნენ ბიზანტიელებთან. სომხები ზიარებისას უფუარ პურს იყენებდნენ, ბერძნები პარალელს ავლებდნენ ზიარების ამგვარ პრაქტიკასა და მონოფიზიტურ, უფრო სწორად აპოლინარულ ქრისტოლოგიას შორის: პური, როგორც ქრისტეს კაცობრივი ბუნება, უნდა ასახავდეს ქალკედონურ მრწამსს, უნდა იყოს «განსულიერებული» და დინამიური, როგორც სიმბოლო კაცობრივი ბუნების სასიცოცხლო ენერგიების ფლობის მთელი სავსებისა. სომეხ მონოფიზიტთა მიზამდით, ბერძენთა აზრით, ხშიადის გამოყენების გამო ლათინები აპოლინარიზმში ვარდებიან და ამით უარყოფენ ქრისტეში კაცობრივი სულის არსებობას. უფრო მოგვიანებით ბერძნები და სლავები რომის ეკლესიას «აპოლინარულ ერესში» სდებდნენ ბრალს. სხვათა შორის, ეს ბრალდება პირველად გამოჩნდა მე-16 საუკუნეში, ბერ ფილოთეოზის თხზულებებში, რომელიც იყო ავტორი კონცეპციისა: «მოსკოვი მესამე რომია».

მე-13 საუკუნის მიწურულიდან მოყოლებული ლათინური სქოლასტური თეოლოგია დიდ ყურადღებას უთმობს გარდაცვლილთა სულების ხვედრისა და განმწმენდელი ცეცხლის საკითხებს, რამაც ახალი უთანხმოება გამოიწვია ლათინ და ბერძენ ღვთისმეტყველთა შორის. იმპერატორ მიქაელ VIII პალეოლოგის მიერ (1259-1282 წ.წ.) ხელმოწერილი უნია შეიცავდა ერთ დებულებას, რომელიც ამტკიცებდა, რომ გარდაცვლილთა სულები, ვიდრე სასუფეველში სინანულის ნაყოფებით დატკბებიან, უნდა განიწმინდონ «განსაწმენდელის» (ლათ. Purgatorium) ცეცხლში, რომ მათზე ლოცვას ძალუძს ააცილოს მათ ტანჯვა ან შეუმსუბუქოს იგი. ბიზანტიური ტრადიცია ყოველთვის აღიარებდა

<sup>148</sup> ამ სახარებებში (მთ. 26.26; მრკ. 14.22; ლკ. 22.19) ყველგან ნახმარია სიტყვა, ἄρτος რაც, ჩვეულებრივ, ხორბლის პურს ნიშნავს, განსხვავებით — ψιμί-საგან — ხშიადისაგან. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ პასექისას, ებრაულ პურობაზე, ხშიადი გამოიყენებოდა.

<sup>149</sup> იხ. ლევიტ. 23.4-8; მეორე რჯ. 16.1-4.

მიცვალებულთა სულებისათვის ლოცვას და მას აუცილებლად და საჭიროდ მიიჩნევდა, თვლიდა, რომ სიკვდილით ქრისტეს ეკლესიის ყველა წევრის ერთობა და სოლიდარობა არ ირღვევა, მაგრამ ამასთანავე ეს ტრადიცია უარყოფდა სწავლებას გამოსყიდვაზე «დაკმაყოფილების» (ლათ. Satisfactio)<sup>150</sup> გზით, რომლის გამოხატულება იყო სწორედ «განსაწმენდელის ტანჯვის» ცნების შემოღებაც.

ბიზანტიელმა თეოლოგებმა ვერ შეძლეს ამ პრობლემის გადაყვანა ცხოვნების შესახებ უფრო მაღალი დონის ჭრილში,<sup>151</sup> რომლის გარეშეც მისი გადაწყვეტა ძალიან ძნელია. თვით ფლორენციის კრებაზეც კი, სადაც «განსაწმენდელის» საკითხი ხანგრძლივად და დაწვრილებით განიხილებოდა, უმთავრესი ყურადღება წვრილმანებს ეთმობოდა და გამოსყიდვის, როგორც ასეთის, პრობლემა დისკუსიის მიღმა დარჩა. დიალოგი კი იმით დასრულდა, რომ ბერძნების უმრავლესობა დათანხმდა საკითხის ლათინურ გადაწყვეტას.

### *ეკლესიის ავტორიტეტი და პრიმატის ორი კონცეპცია*

ზემოთ განხილულ და კიდევ სხვა უთანხმოებათა გადასალახავად საჭირო იყო იმგვარი ავტორიტეტის მოძებნა, რომელიც ორივე — როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის — ეკლესიისათვის საერთო იქნებოდა. საუბედუროდ, მრავალგვარი დოქტრინალური, დისციპლინარული და ლიტურგიკული უთანხმოების გარდა ეკლესიოლოგიური დიქოტომიაც არსებობდა. ყველა თანამედროვე საეკლესიო ისტორიკოსი ეთანხმება იმ აზრს, რომ შუა საუკუნეების პაპიზმი იმ ხანგრძლივი დოქტრინალური და ინსტიტუციონალური განვითარების შედეგად წარმოიშვა, რომელშიც აღმოსავლეთის ეკლესიას მონაწილეობის არც შესაძლებლობა ჰქონდა და არც სურვილი. მე-11 საუკუნის რეფორმირებულმა პაპიზმმა ადრევე ჩამოყალიბებული დასავლური ტრადიციისეული ეგზეგეზის მიხედვით, სისტემურად და კანონიკურად დაიწყო რომის ეპისკოპოსისადმი იმ როლის მიწერა, რომელიც სახარებაში მოციქულ პეტრეს აქვს მინიჭებული (მთ. 16:18; ლკ. 22:32; ინ. 21:15-17).

აღმოსავლეთმა ეს ტრადიცია არ გაიზიარა. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ბიზანტიელები ამ ფაქტს სავსებით არ უარყოფდნენ და მას მიმართავდნენ კიდევ, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც რაიმე ისეთ დოკუმენტს ადგენდნენ, რომლის ადრესატიც რომის ეკლესია იყო და პაპის მხრიდან თანაგრძნობას საჭიროებდნენ. მაგრამ აღმოსავლეთში ამ ტრადიციას არასოდეს ანიჭებდნენ რაიმე გარკვეულ და განსაკუთრებულ

---

<sup>150</sup> ტერმინი «სატისფაქცია» შემოიღო ანსელმ კენტერბერიელმა (1033-1109 წწ.) ამ სწავლების მიხედვით, ადამიანი თავისი ცოდვების გამო დამნაშავეა ღვთის წინაშე და ეს დანაშაული უნდა დაკმაყოფილდეს, ანუ ადამიანი ამ ქვეყნადაც პირველ რიგში ღვთის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამოსყიდვას უნდა ცდილობდეს, ხოლო იმქვეყნად ამ ფუნქციას «განსაწმენდელის ცეცხლი» ასრულებს.

<sup>151</sup> მართლმადიდებლური სოტეროლოგია არ იზიარებს ლათინურ იურიდიზმს, რასაც სატისფაქცია გულისხმობს. აღმოსავლეთის ეკლესიის საღვთისმეტყველო ტრადიცია თვლის, რომ ცოდვა — ესაა ადამიანის განდგომა ღვთისაგან, მისი არაბუნებითი მდგომარეობა და მისი აღმოფხვრის გზაა სინანული, ამ პროცესს ემსახურება მთელი ასკეტიკა.

მნიშვნელობას. თვით პეტრეს პირად როლს, როგორც «კლდისა», რომელსაც ეფუძნება ეკლესია, ბიზანტიური საეკლესიო მწერლები აღიარებდნენ. მხოლოდ გვიანდელ, განსაკუთრებით ანტილათინური პოლემიკის დროს გვხვდება იმის მცდელობა, დაემდაბლებინათ ამ როლის მნიშვნელობა, მაგრამ ყველაზე განსწავლული ბიზანტიელი თეოლოგების თხზულებებში ასეთ რამეს ვერ ვნახავთ. მაგალითად, ფოტიოს პატრიარქი წერს: «პეტრე არის მოციქულთა გუნდის მეთაური, იგი დადგენილია ეკლესიის კლდედ, მოწოდებულია ცათა სასუფევლის კლიტეთა ჭეშმარიტ მცველად». მსგავსი გამონათქვამები მრავლად მოიპოვება ბიზანტიურ ეკლესიოლოგიურ ლიტერატურასა და ჰიმნოგრაფიაში.<sup>152</sup> მათი ჭეშმარიტი აზრი შეუძლებელია გაგებულ იქნეს ქრისტიანული სარწმუნოების უფრო ზოგადი განხილვის, მისი დაცვისა და მემკვიდრეობით თაობიდან თაობაზე გადაცემის უზრუნველყოფის გზების გააზრების გარეშე.

ორიგენე — პატრისტიკული ეგზეგეზის საერთო წყარო — მათეს სახარების კომენტარებისას წერს, რომ ეს გამონათქვამი (მთ. 16:18) არის მაცხოვრის პასუხი პეტრეს მიერ სარწმუნოების აღიარების გამო — სიმონი ხდება «კლდე», რომელზეც უნდა აშენდეს ეკლესია, რადგან მან გამოხატა ქრისტეს ღმრთაებრიობის ჭეშმარიტი რწმენა. შემდგომ ორიგენე განაგრძობს: «თუკი ჩვენც ვიტყვით: შენ ხარ ქრისტე, მე ღვთისა ცხოველისა — მაშინ ჩვენც პეტრედ ვიქცევით, რამეთუ ყოველი, ვინც მიემსგავსება პატრეს, ხდება კლდე. ორიგენეს მიხედვით გამოდის, რომ პეტრე მხოლოდ პირველი «მადიარებელია» და სასუფევლის კარიც მხოლოდ მისთვისაა ღია. სხვებისათვის იმავე მიზნის მისაღწევად პეტრესადმი მიბაძვაა საჭირო».

აქედან გამომდინარე, ქრისტეს სიტყვებს აქვთ არა ინსტიტუციონალური, არამედ სოტეროლოგიური მნიშვნელობა. ისინი მხოლოდ იმას ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული რწმენა — ესაა ის რწმენა, რომელიც პეტრემ გამოხატა ფილიპეს კესარიისაკენ მიმავალ გზაზე. სწორედ ამგვარი გაგება სჭარბობს წმ. მამებისეულ ეგზეგეტიკაში. მოკლედ რომ ვთქვათ, პეტრესთან საუბარში მაცხოვარი ხაზს უსვამს რწმენის საზრისსა და მნიშვნელობას და სწორედ მას მიიჩნევს ეკლესიის საძირკვლად, ხოლო ეკლესიის, როგორც სარწმუნოების მცველის ორგანიზაციული მხარე მეორად მნიშვნელობას იძენს. როგორც ვხედავთ, დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის არსებული ეკლესიოლოგიური დავა დაიყვანება იმაზე, თუ რომელი დებულებაა სწორი: რწმენა ემყარება პეტრეს პიროვნებას, თუ პირიქით — პეტრე რწმენას? საკითხის გადაწყვეტა

---

<sup>152</sup> მთ. რედაქტორის შენიშვნა: რასაკვირველია, ეს არ ნიშნავდა იმას, რომ აღმოსავლელი მამები რომის პაპის იმგვარ პირველობას აღიარებდნენ, როგორც ეს დღეს არის. მაგალითად, ეპისკოპოს კალისტოს უერის აზრით, მომავალში გაერთიანებულ ქრისტიანულ სამყაროში რომის პაპს, რასაკვირველია, უნდა ჰქონდეს უნივერსალური (universal) პრიმატი, მაგრამ არა როგორც იურისდიქცია აღმოსავლეთში. მას უნდა მიენიჭოს, როგორც პირველ ათასწლეულში, «appellate jurisdiction» (რაც გულისხმობს განაჩენის გადახედვის უფლებას, დ. თ.) (ციტირებულია ნაშრომში: Addison H. Hart. Primacy and Conciliarity, p. 3 of 3 // [www.touchstonemag.com](http://www.touchstonemag.com)). სხვა ადგილას იგივე ავტორი აღნიშნავს: «პაპი უფროსი ძმაა და არა უზენაესი განმგებელი, ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ ეკლესიის ისტორიის პირველ ათ საუკუნეში პაპს პირდაპირი და უშუალო იურისდიქცია ჰქონდა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, და შეუძლებლად მიგვაჩნია, რომ ასეთი ძალაუფლება მიენიჭოს მას დღეს» (Еп. Каллист Уэр. Православная церковь. М., ББИ, 2001, გვ. 327).



საბოლოოდ შესაძლებელია, თუ ერთმანეთს შევადარებთ პეტრეს მემკვიდრეობის ორ კონცეპციას.

მრავალი ბიზანტიელი საეკლესიო მწერალი ორიგენეს კვალდაკვალ მიიჩნევდა, რომ ეს მემკვიდრეობა ყველა მორწმუნეზე ვრცელდებოდა, მაგრამ სხვები არ იზიარებდნენ ქრისტიანობის შესახებ ამგვარ ინდივიდუალისტურ თვალსაზრისს. მათ ესმოდათ, რომ თავისი სისრულის რაც შეიძლება მეტად რეალიზაციისათვის სარწმუნოებას თავისი საკუთარი გარემო, გარეგნული იერსახე ესაჭიროებოდა, ანუ ეს რეალიზაცია მხოლოდ საკრამენტულ საზოგადოებაში, ქრისტიანულ თემში ხდება, სადაც ქრისტიანული საიდუმლოებები აღესრულება ეპისკოპოსის მიერ, მისი ლოცვა-კურთხევით და ეს ყოველივე სარწმუნოების დაცვის გარანტიად გვევლინება. ამგვარი აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ იმ გარკვეულ ურთიერთმიმართებაზე, რომელიც არსებობს პეტრესა (რომელსაც ქრისტემ უთხრა: «გამხნევე შენი ძმები» — ლკ. 22:32) და ეპისკოპოსს შორის. ამის თაობაზე ბიზანტიელთათვის სანიშნო იყო ის ადრექრისტიანული კონცეპცია, რომელიც კვიპრიანე კართაგენელს (III ს.) ეკუთვნის. კვიპრიანეს თანახმად «პეტრეს საყდარი» ყოველ ადგილობრივ ეკლესიას, მის ეპისკოპოსს ეკუთვნის. გრიგოლ ნოსელი წერს, რომ ქრისტემ «პეტრეს მიერ გადასცა ეპისკოპოსებს ზეცის გასაღები».<sup>153</sup> ამგვარი მაგალითები მრავლად გვხვდება უფრო მოგვიანო ხანის ტექსტებშიც, თანაც ლათინებთან რაიმე პოლემიკის გარეშე. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა იყო გავრცელებული ყველგან, სადაც დაცული იყო ჭეშმარიტი სარწმუნოება და იგი არ იგივდებოდა რომელიმე გეოგრაფიულ პუნქტთან. ასევე არ ხდებოდა მისი მონოპოლიზება ცალკეული ადგილობრივი ეკლესიის თუ პიროვნების მიერ. ამიტომაც სრულიად ბუნებრივია ბიზანტიელთა მხრიდან დასავლეთში შუა საუკუნეებში წარმოქმნილი რომის პრიმატის კონცეფციის ვერმიღება. ბიზანტიური ეკლესიოლოგიის მიხედვით, ცხადია, რომ კათოლიკურობის (საყოველთაოობის, მსოფლიოობის) სავსება ყველა ადგილობრივ ეკლესიას აქვს. მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ რომელიმე ადგილობრივ ეკლესიას, შესაძლოა, სხვა ეკლესიებზე უფრო მეტი სისრულით ჰქონდეს პეტრეს მიერ მემკვიდრეობით გადმოცემული სარწმუნოება, ბიზანტიელთათვის უცხო იყო. არა ერთი რომელიმე ეპისკოპოსის ავტორიტეტი, არამედ ეპისკოპოსთა კონსენსუსი მიაჩნდათ მათ ჭეშმარიტების უმაღლეს გამოხატულებად. აქედან გამომდინარეობდა ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთში საეკლესიო საკითხთა განხილვისას უპირატესობა კრებისითობის პრინციპს, კრების ავტორიტეტს ენიჭებოდა და არა პაპიზმის რომაულ კონცეფციას. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვით პრიმატის იდეა ბიზანტიელთათვის უცხო არ იყო, მაგრამ ისინი ამ იდეას, როგორც წესი, კრებათა კანონმდებლობის სიუჟეტად თვლიდნენ და არა იმ ფუნქციად, რომელსაც ღმერთი ერთ რომელიმე ეკლესიას ანიჭებს.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია საკითხისადმი დასავლური და აღმოსავლური მიდგომის ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავება. ესაა

---

<sup>153</sup> PG 46.312.

მოციქულებრივი მემკვიდრეობის — სამოციქულოობის იდეა, რომელიც აღმოსავლეთ პროვინციებში უმნიშვნელო როლს ასრულებდა. სამაგიეროდ, ეს საკითხი სხვაგვარად იდგა რომსა და დასავლეთ პროვინციებში.

ისტორიკოსები ხშირად საუბრობენ იმის თაობაზე, რომ რომი იყო ერთადერთი ადგილობრივი ეკლესია დასავლეთში, რომელსაც «სამოციქულო წარმოშობაზე» ჰქონდა პრეტენზია ad limina apostolorum-ზე<sup>154</sup> მიეწვია მომლოცველები. აღმოსავლეთში კი უამრავი ქალაქი და თვით უმნიშვნელო მოსახლეობის მქონე დასახლებული პუნქტი ეკლესიის დაარსებას პეტრეს, პავლეს, იოანეს, ანდრიას თუ სხვა რომელიმე მოციქულის სახელს უკავშირებდა.

«სამოციქულოობის» ამგვარი მრავალფეროვნება არავითარ იურისდიქციულ პრეტენზიებს არ იწვევდა. მაგალითად, იერუსალიმის ეპისკოპოსი დიდხანს, თვით მე-4 საუკუნემდე კესარიის მიტროპოლიტის ვიკარიუსად ითვლებოდა, რადგან პალესტინის ადმინისტრაციულ დედაქალაქს სწორედ კესარია წარმოადგენდა. როდესაც ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 325 წელს თავისი ცნობილი VI კანონით «ძველი წესის» თანახმად ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და რომის ეკლესიათა პრიორიტეტი აღიარა, ეს მოხდა არა იმდენად იმის გამო, რომ ეს ეკლესიები მოციქულებმა დააარსეს, არამედ იმიტომ, რომ ეს ეკლესიები იმპერიის სამ მთავარ ქალაქში მდებარეობდნენ.

«სამოციქულოობა» ამა თუ იმ ეკლესიის ავტორიტეტის კრიტერიუმი რომ ყოფილიყო, მაშინ საეჭვოა, ალექსანდრიის ეკლესიას თავისი მნიშვნელობით უფრო უპირატესი ადგილი დაეკავებინა, ვიდრე ანტიოქიისას (ალექსანდრიის ეკლესია «მეორე რიგის» — სამოცდაათთაგანმა — მოციქულმა მარკოზმა დააფუძნა, ხოლო ანტიოქიის ეკლესიის დაარსება, «ახალი აღთქმის» თანახმად, პეტრე მოციქულს მიეწერება). აღმოსავლეთის მიდგომა ეკლესიათა შორის პრიმატის თაობაზე პრაგმატული იყო, რაც გარდაუვალ შეხლა-შემოხლას იწვევდა. რომი კი «სამოციქულოობის» საზომს თითქმის აბსოლუტურ და დოგმატურ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ბიზანტიის იმპერიაში ზემოაღნიშნული პრაგმატიზმი სახელმწიფო სტრუქტურის ზედნაშენს წარმოადგენდა. იმპერიის ადმინისტრაციული მოწყობისადმი მისადაგება გახდა ქალკედონის კრების 28-ე კანონი, რომლის მიხედვითაც, მამები სამართლიანად ანიჭებდნენ უპირატესობას ძველი რომის, როგორც სახელისუფლებო ქალაქის, იმპერიის დედაქალაქის საყდარს, ხოლო 150-ზე მეტმა ეპისკოპოსმა, ხელმძღვანელობდნენ რა იმავე მოსაზრებებით (კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე — 381 წ.) ასეთივე უპირატესობა მიანიჭეს ახალ რომს — კონსტანტინეპოლს, რომლის ეკლესიაც რიგით მეორე და პატივით რომის ეკლესიის სწორად იქნა აღიარებული. კრების ეს კანონი არაფრით არ ითვალისწინებდა რომის პრესტიჟის დაკნინებას, თუმცა გარკვევით გამორიცხავდა რომის პრიმატის

<sup>154</sup> სამოციქულო ზღურბლისაკენ (ლათ.) ასე ეწოდებოდა დასავლელი ეპისკოპოსების ვალდებულებას — 5 წელიწადში ერთხელ მოელოცათ რომი.

იმ გაგებას, რომელიც პეტრეს მოციქულებრივი ღვაწლის განსაკუთრებულობას ემყარება და შესაბამისობაში მოდიოდა საეკლესიო მმართველობის იმგვარ ლოგიკურ განვითარებასთან, რომელიც, კონსტანტინეს ეპოქიდან მოყოლებული, იმპერიის ადმინისტრაციულ მოწყობას იყო მორგებული. რაც შეეხება «პეტრეს მემკვიდრეობას», იგი საეპისკოპოსო მსახურებასთან კავშირში მოიაზრებოდა, ეს იყო ერთგვარი ვალდებულება, რომელიც უნდა აღესრულებინა ყველა — მათ შორის რომის — ეპისკოპოსს. მე-14 საუკუნის ღვთისმეტყველი, სვიმეონ თესალონიკელი ამის თაობაზე წერდა: «არ უნდა დავუპირისპირდეთ ლათინებს, როდესაც ისინი რომის ეპისკოპოსის პირველობაზე საუბრობენ. ეს პირველობა ეკლესიისათვის საზიანო არ არის. დაე, მათ მხოლოდ ის დაამტკიცონ, რომ ისინი პეტრესაგან მომდინარე რწმენის ერთგულნი და მისი მემკვიდრენი არიან. თუკი ამას შეძლებენ, მაშინ წმ. პეტრეს ყველა უპირატესობით შეუძლიათ ისარგებლონ».<sup>155</sup>

მართალია, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებულ კულტურულ და ისტორიულ სხვაობას იოლად შეეძლო გამოეწვია თეოლოგიურ შეხედულებათა სხვადასხვაობაც, მაგრამ სულაც არ იყო აუცილებელი, რომ ეს განსხვავებანი ურთიერთსაწინააღმდეგო და ურთიერთშეუთავსებადნი გამხდარიყვნენ, რაც ზოგჯერ მძაფრ და უკომპრომისო დაპირისპირებაში გადაიზრდებოდა ხოლმე,

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მე-4 საუკუნიდან მოყოლებული მე-11 საუკუნემდე არსებობდა ურთიერთშემრიგებელი პროცედურა — საეკლესიო კრება. ერთობლივ კრებებს, რომლებიც, როგორც წესი, აღმოსავლეთში იმართებოდა და სადაც რომაელ ლეგატებს საპატიო ადგილი ეკავათ, ჩვეულებრივ, იმპერატორთა ინიციატივით იწვევდნენ და ისინი სიძნელეთა გადაწყვეტისას უმაღლეს ინსტანციას, ერთგვარ უზენაეს ტრიბუნალს წარმოადგენდნენ.

მე-11 საუკუნიდან რეფორმირებულმა პაპიზმმა მისი გერმანული ორიენტაციის გამო გარკვეულწილად დაკარგა ინტერესი ტრადიციული კრებისათვისადმი. შემდგომ კი ჯვაროსნებმა ყველაფერი იღონეს იმისათვის, რათა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ორი, კულტურულად განსხვავებული ცივილიზაცია უკიდურესად დაპირისპირებოდა ერთმანეთს, ხოლო როდესაც «დასავლური სქიზმით»<sup>156</sup> შერყეული რომი და მეორე მხრივ თურქთა თავდასხმებისაგან შევიწროებული კონსტანტინეპოლი ბოლოს და ბოლოს შეთანხმდნენ ფლორენციაში გამაერთიანებელი კრების მოწვევაზე, უკვე ძალზე გვიანი იყო საიმისოდ, რომ ურთიერთპატივისცემისა და ურთიერთგაგების ატმოსფერო შექმნილიყო, რომლის გარეშეც ჭეშმარიტი თეოლოგიური დიალოგის გამართვა შეუძლებელია.

<sup>155</sup> PG 155.120.

<sup>156</sup> ასე უწოდებდნენ ისტორიულ პერიოდს, რომლის დროსაც დასავლეთის ეკლესიას ერთდროულად ორი და ზოგჯერ სამი პაპი მართავდა (1378-1449 წწ.).

**რუსუდან ავალიშვილი**  
**ფერარა-ფლორენციის კრება:**  
**მზერა აღმოსავლეთიდან**

«ჭეშმარიტი საეკლესიო ერთობისთვის საჭიროა არა მხოლოდ დოგმათა ერთობა, რომელსაც კერძო დაბრკოლებათა გადაწყვეტისაკენ მივყავართ, არამედ საერთო sensus ecclesiae, ნებაყოფილობითი თანხმობა ერთიანი ეკლესიის ერთობლივ განსაზღვრებაში. ამ ერთობის მისაღწევად ფერარა-ფლორენციის კრება უნდა ყოფილიყო შეხვედრის ადგილი ჭეშმარიტი აღმოსავლეთისა და ჭეშმარიტი დასავლეთისა, ისეთებისა, როგორებიც ისინი ნამდვილად იყვნენ იმ დროს. მაგრამ სინამდვილეში ასე სულაც არ მოხდა».<sup>157</sup>

1261 წლის აგვისტოში მიქაელ VIII პალეოლოგოსმა განდევნა ჯვაროსნები კონსტანტინეპოლიდან და ღმრთისმშობლის მიძინების დღეს ოქროს კარიბჭიდან ქალაქში შევიდა. ქვეითად გაიარა გზა სტუდიის მონასტრამდე, შემდეგ კი ცხენზე შეჯდა და საიმპერატორო ტაძრისაკენ გაემართა. რამდენიმე დღეში იგი სოფლის ტაძარში მივიდა, რათა პატრიარქ არსენისთვის დაკარგული ტახტი დაებრუნებინა.<sup>158</sup>

ტახტზე ასვლისთანავე მიქაელ მერვემ დაკარგული პროვინციების დაბრუნება სცადა: დაიპყრო მორეა, რომელსაც იმ დროს ფრანკები განაგებდნენ; დაამარცხა ეპირელები და ბულგარელები და დაიბრუნა იოანინა და მაკედონიის დიდი ნაწილი; მოიგერია გენუელები და ვენეციელები და ეგეოსის ზღვის არქიპელაგის კუნძულები კვლავ იმპერიას შეუერთა. არცთუ მცირე გამარჯვება იყო სერბეთისა და ბულგარეთის ეკლესიების კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს იურისდიქციაში დაბრუნებაც. ამის მიუხედავად აღორძინებულმა იმპერიამ ოდინდელი დიდება მაინც ვერ დაიბრუნა. ომი და საიმპერატორო კარის ცერემონიალები დიდ სახსრებს მოითხოვდა, მცირეაზიელი აკრიტები, რომლებიც საუკუნეთა განმავლობაში იმპერიის საზღვრებს მუსლიმებისაგან იცავდნენ, იმპერატორის სამსახურს თავს არიდებდნენ და თურქების მხარეს გადადიოდნენ. საფრთხე დასავლეთიდანაც მოდიოდა: არც პაპსა და არც გენუელებს დაუკარგავთ ლათინთა იმპერიის აღდგენის იმედი. კარლ ანჟუელსაც, — სიცილიის მთავარსა და ვიტერბოს ხელშეკრულების (1267 წ.) თანახმად იმპერატორ ბალდუინ II-ის უფლებათა მემკვიდრეს, — აღმოსავლეთის მიმართ თავისი ამბიციები ჰქონდა. მან დაიპყრო კორფუ და ეპირის სანაპირო, მიიღო ალბანეთის მეფის ტიტული

<sup>157</sup> Иоанн Мейендорф. Произошла ли во Флоренции встреча между востоком и западом? // <http://www.krotov.info/library/13—m/mey/florence.html>

<sup>158</sup> Georgii Acropolitae. Annales, 88 // <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>

და კავშირი შვედრია იმპერიის მტრებთან — ბულგარელებთან, სერბებთან და დიდი ვალაჰიის მთავართან.

დასავლური საფრთხის თავიდან ასაცილებლად მიქაელ VIII პალეოლოგოსმა ორი ფაქტორი გამოიყენა: რომის სურვილი, გაეგრძელებინა თავისი ძალაუფლება აღმოსავლეთის ეკლესიაზე და არ დაეშვა კარლ ანჟუელის მეტისმეტი გამძლიერება. ამრიგად, 1274 წელს დაიდო ლიონის უნია, რომელმაც აღმოსავლეთის ეკლესია კვლავ პაპს დაუქვემდებარა.

ლიონის უნიით იწყება ბიზანტიის იმპერატორთა დასავლეთთან ქმედითი კავშირების დამყარების მცდელობათა რიგი. თუმცა ეს მცდელობები წარუმატებელი იყო. აღმოსავლეთის ეკლესია გმობდა უნიას, როგორც მამათა რწმენისგან განდგომას, ეკლესიის განსაკუთრებით პოპულარული და პატივდებული მოღვაწეები გამუდმებით ილაშქრებდნენ მის წინააღმდეგ, მართლმადიდებელი სამყარო უარს ამბობდა მის მიღებაზე. ვითარებას უკეთესობისკენ არ ცვლიდა რეპრესიებიც, რომელთა მეშვეობით იმპერატორები უნიის წინააღმდეგ პროტესტის ჩახშობას ცდილობდნენ. ბიზანტიურ საზოგადოებაში.<sup>159</sup>

მიქაელ VIII-ის მმართველობას, რომელითაც თითქოს ბიზანტიის ოდინდელი დიდების აღორძინება უნდა დაწყებულიყო, იმპერიის დაისი მოჰყვა. ამ დაისს ვხედავთ იმპერატორის ძისა და შვილიშვილის — ანდრონიკე II-ისა (1282-1328) და ანდრონიკე III-ის (1328-1341) დროს. დაღმავლობა ვერ შეაჩერა ვერც იოანე V-ის (1341-1391) ხანგრძლივმა მმართველობამ, ვერც უზურპატორ იოანე VI კანტაკუზენის (1341-1355) ენერგიულმა პოლიტიკამ, ვერც ისეთმა ძლიერმა მთავარმა, როგორც იოანე V-ის ძე, მანუელ II (1391-1425) იყო. ამის ძალა არც ორ უკანასკნელ იმპერატორს შესწევდა — იოანე VIII-სა (1425-1448) და კონსტანტინე XI დრაგასს (1448-1453).

იმპერიის დამხობა მრავალმა მიზეზმა განაპირობა. გარეშე საფრთხის წინაშე საჭირო იყო შიდა ერთობის შენარჩუნება. პალეოლოგოსთა ეპოქა, პირიქით, აჯანყებებითა და დინასტიური ანგარიშსწორებებით ხასიათდებოდა. მაგალითად, იოანე V თავისი ორმოცდაათწლიანი მმართველობის განმავლობაში სამჯერ გადმოაგდეს ტახტიდან — ჯერ სიმამრმა, შემდეგ ძემ, შემდეგ კი შვილიშვილმა, თუმცა იგი მაინც ტახტზე გარდაიცვალა; როდესაც იოანე კანტაკუზენმა თავი იმპერატორად გამოაცხადა, ბიზანტიური სამყარო ექვსი წლით ორად გაიყო: არისტოკრატია უზურპატორს ემხრობოდა, ხალხი კი კანონიერი მემკვიდრის აღსაყდრებას ითხოვდა. ათწლეულების განმავლობაში არ ნელდებოდა დავა უნიის გამო. ანდრონიკე II, იმპერატორად კურთხევისთანავე, იძულებული იყო გაეწყვიტა კავშირი პაპთან, რადგან ამას მართლმადიდებელი სამღვდელოება ითხოვდა. რა თქმა უნდა, ამან კიდევ უფრო გაამწვავა ანტაგონიზმი ბერძენთა და ლათინთა შორის.

<sup>159</sup> С. Аверинцев, Период Палеологов и конец Византийской цивилизации. История всемирной литературы, т. 3, М. «Наука», 1985, 33.

კონფლიქტი არ ნელდებოდა თავად ბერძნული საზოგადოების შიგნითაც — უნიის მოწინააღმდეგეთა და მომხრეთა შორის.

მიუხედავად საკმაოდ მკაცრი საგადასახადო სისტემისა, ხაზინაში შემოსული თანხა ძალზე მწირი იყო გამუდმებულ საომარ მდგომარეობაში მყოფი იმპერიისათვის. დაპყრობილი ტერიტორიების გამო ვაჭრობაც ფერხდებოდა და საკმაო თანხები ვერც საბაჟო გადასახადებს მოჰქონდა.

დასუსტდა ბიზანტიის სამხედრო ძალაც. მცირერიცხოვანი და ცუდად მართული ჯარი ვეღარ იცავდა იმპერიას. უკვე ანდრონიკე II-ის დროს კატალონიელებმა დაიპყრეს ჰალიპოლისი, მაკედონია და საბერძნეთი. ევროპაში ბიზანტიის ყველაზე ძლიერი მტერი გახდა სერბეთი, რომელმაც სტეფან უროშის (1282-1321) დროს იმდენად შეძლო თავისი საზღვრების გაფართოება, რომ ბალკანეთის ნახევარკუნძულის ყველაზე მნიშვნელოვან სახელმწიფოდ იქცა. სტეფან დუშანის დროს სერბეთის ტერიტორია დუნაიდან ეგეოსის ზღვამდე და ადრიატიკამდე იყო გაჭიმული, თავად დუშანი იმპერატორისა და ავტოკრატორის წოდებას ატარებდა, პაპმა კი მას «თურქთა წინააღმდეგ ბრძოლის ბელადი» უწოდა. დუშანს მხოლოდ კონსტანტინეპოლის აღება რჩებოდა, რაც სცადა კიდევ 1355 წელს, მაგრამ მოულოდნელად გარდაიცვალა ქალაქის კედლებთან. მისი სიკვდილის შემდეგ სერბეთის სახელმწიფო მალევე დაიშალა, მაგრამ ბიზანტია ამ ოცწლიანი წინააღმდეგობიდან კიდევ უფრო დასუსტებული გამოვიდა.<sup>160</sup>

აზიის მხრიდან ბიზანტიას თურქ-ოსმალები უტევდნენ. 1354 წელს მათ ჰალიპოლისი აიღეს, 1362 — ადრიანუპოლისი და თრაკიის დიდი ნაწილი. 1402 წელს სულთნის ჯარები ანკარასთან თემურ-ლენგმა დაამარცხა, თუმცა ამან მხოლოდ რამდენიმე ათწლეულით გადაწია ბიზანტიის საბოლოო დამხობა.

მე-14 საუკუნის დასაბოლოებამდე ბიზანტიის იმპერიისაგან დარჩა მხოლოდ კონსტანტინეპოლი, თრაკიის მცირე ნაწილი შავი და მარმარილოს ზღვის სანაპიროებზე, თესალონიკი და პელოპონესი. ფლორენციელი მთავრები ჯერ კიდევ მართავდნენ ათენში, ვერონელები კი — ეგეოსის ზღვის კუნძულებზე. მათ ფაქტიურად გადაუკეტეს ბიზანტიელებს საზღვაო სავაჭრო გზები, ცდილობდნენ მიწების მითვისებას, მარცვავდნენ ბიზანტიელებს და ყოველნაირად ხელს უწყობდნენ შიდა არეულობებს.

ამრიგად, ბიზანტია ჩიხში იყო მოქცეული და დასავლეთი ამ ფაქტის სათავესოდ გამოყენებას ცდილობდა: რომი ცდილობდა, ეკლესიათა გაერთიანების მისთვის ხელსაყრელი გეგმა განეხორციელებინა, დასავლელი მეფეები და მთავრები კი იმპერიის დანაწილებაზე ფიქრობდნენ. სამხედრო დახმარება ეპიზოდური ხასიათისა იყო და დაბრუნებული ქალაქები თუ მცირე პროვინციები ძალიან მალე ისევ თურქების ხელში გადადიოდა.

გამოსავალი ერთი იყო — დასავლეთთან მჭიდრო კავშირის დამყარება. გაერთიანება საქრისტიანოს საერთო მტრის, თურქების წინააღმდეგ — ათწლეულთა განმავლობაში ბიზანტიური დიპლომატიის ძირითად

<sup>160</sup> Charles Diehl, Histoire de l'empire Byzantin. Paris, 1969, 201-202.

ამოცანას წარმოადგენდა. იმპერატორმა მანუელ მეორემ სასურველ შედეგს ვერ მიაღწია, თუმცა მთელი ევროპა მოიარა. სიცოცხლის დასასრულს იგი ძალზე სკეპტიკურად უყურებდა საეკლესიო უნიას, როგორც პირველ ნაბიჯს ბიზანტიასა და დასავლეთის სახელმწიფოებს შორის პოლიტიკური კავშირის დამყარების გზაზე.

სხვაგვარად ფიქრობდა მანუელის ძე, იოანე VIII პალეოლოგოსი. მისი აზრით, მყარი კავშირი დასავლეთთან შესაძლებელიცაა და აუცილებელიც. უნიას იგი განიხილავდა მხოლოდ როგორც პოლიტიკურ აქტს, საღმრთისმეტყველო მხარე კი მისი ყურადღების მიღმა რჩებოდა. სხვაგვარად უყურებდნენ ამ საკითხს ღმრთისმეტყველები. სილვესტრე სიროპულოსი გადმოგვცემს, რომ ერთ-ერთ შეკრებაზე, რომელიც მომავალი უნიის განხილვას ეხებოდა, საეკლესიო მოღვაწემ და იმპერატორის მდივანმა გიორგი სქოლარიოსმა პირდაპირ განუცხადა იოანე მერვეს, რომ თუკი ეს უნია მხოლოდ პოლიტიკური აქტია, იგი ვერ იქნება მტკიცე და ხანგრძლივი (გიორგი სქოლარიოსი საკუთრივ უნიის მოწინააღმდეგე არც ყოფილა). ამგვარადვე ფიქრობდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქი იოსებ მეორეც, თუმცა იმპერატორმა განუცხადა, რომ უნიის საკითხი გადაწყვეტილია.

ბიზანტიის ისტორიაში არაერთხელ აღმოვაჩინთ საერო და საეკლესიო ხელისუფალთა ურთიერთობის არაერთმნიშვნელოვან და რთულ ხასიათს. ჰარმონიის მდგომარეობა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის წარმოადგენდა იდეალს, რომელსაც თავად ბიზანტიელები სიმფონიას უწოდებდნენ და ეს იდეალი არცთუ იშვიათად ადგილს უთმობდა დაპირისპირებას. ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა პოზიცია არაერთხელ აიძულებდა საიმპერატორო ძალაუფლებას, ანგარიში გაეწია მისთვის და ცალკეულ პერიოდებში ეკლესიას შეეძლო თავისი ინტერესების გატარება. ეს მით უფრო აქტუალური იყო ბიზანტიის ისტორიის დასასრულ ეტაპზე, როდესაც კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა სახელმწიფოს შემდგომი ბედი.

ეკლესიის მესვეურებსაც კარგად ესმოდათ, რომ მსოფლიო კრება, რომელიც გააერთიანებდა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, ბიზანტიისათვის ყველაზე გონიერ და სასარგებლო გამოსავალს წარმოადგენდა. მიუხედავად ლიონის უნიის წარუმატებლობისა, მართლმადიდებელ ეკლესიას მაინც ჰქონდა გამაერთიანებელი კრების იმედი. აქ იგულისხმება იდეა ისეთი კრებისა, რომელიც არა მხოლოდ წმინდა პოლიტიკური მიზნებით იქნებოდა ნაკარნახევი, არამედ თავის ჭეშმარიტ მიზანს — ეკლესიათა გაერთიანებას მოემსახურებოდა. არსებობდა პრეცედენტიც — 879-880 წწ. კრება, რომელზეც მოხდა პაპ იოანე VIII-სა და პატრიარქ ფოტიოსის შერიგება. კრება თავის თავს «მსოფლიო კრებას» უწოდებდა და მართლაც პასუხობდა მსოფლიო კრების ინსტიტუციურ მოთხოვნებს. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ევქარისტიული ერთობა პატრიარქსა და პაპის ლეგატს შორის კრების დაწყებამდე აღდგა. 1438 წელს ამგვარი ერთობა არ არსებობდა. ბიზანტიელებმა, რა თქმა უნდა, იცოდნენ, რომ ლათინები არ

ცნობენ ამ კრების ავტორიტეტს და ამიტომ დასავლურ მხარესთან მოლაპარაკებების მსვლელობისას ამ პრეცედენტისთვის არ მიუმართავენ.<sup>161</sup>

კრებისთვის მზადების პროცესში კონსტანტინეპოლმა ძალისხმევა იმაზე მიმართა, რომ აღმოსავლეთის ეკლესია რაც შეიძლება «ფართოდ» ყოფილიყო წარმოდგენილი. ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმისა და კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოთა წარმომადგენლების გარდა კრებაში მონაწილეობდნენ ტრაპეზუნტისა და რუსეთის, ასევე ვალაჰიის მიტროპოლიტები; იყვნენ წარმომადგენლები საქართველოდანაც.<sup>162</sup>

საგანგებოდ, კრებაში მონაწილეობისათვის, ნიკეის, ეფესოსა და კიევის კათედრებისათვის ხელთდასხმული იყო სამი მღვდელთმთავარი — ბესარიონი, მარკოზი და ისიდორე. სამივე ქიროტონია თითქმის ერთდროულად შედგა 1437 წელს. ამრიგად, ბესარიონის სახით წარმოდგენილი იყო თეოდორე მეტოქიტესა და ნიკიფორე გრიგორას ტრადიციათა მიმდევარი ჰუმანისტი, მარკოზ ეფესელის სახით, რომელსაც მხარს უჭერდნენ დიდი ლავრის, წმიდა პავლესა და ვატოპედის მონასტერთა ბერები, — პალამისტური ტრადიციისა, ისიდორე კიეველის სახით კი — ბრწყინვალე დიპლომატი. მომავალ დელეგატთა შორის იყვნენ გიორგი სქოლარიოსი და ცნობილი ფილოსოფოსი ჰემისტოს პლეთონი. ამრიგად, როგორც გეოგრაფიული, ასევე საღმრთისმეტყველო სკოლათა თვალსაზრისით, ფერარა-ფლორენციის კრებაზე მართლმადიდებელი სამყარო ერთი შეხედვით საკმაოდ ფართოდ იყო წარმოდგენილი. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ საქრისტიანოს იმ ნაწილს, რომელიც თურქთა მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე ცხოვრობდა, არავინ წარმოადგენდა. კრების ბიზანტიელი დელეგატები ძირითადად წარმოადგენდნენ მათ, ვინც იმპერიის კუთვნილ, იმ დროისათვის უკვე საკმაოდ მცირე ტერიტორიაზე ცხოვრობდა.

ვერც დასავლურ მხარეს ექნებოდა იმის პრეტენზია, რომ სრულად წარმოადგენს კათოლიკე ეკლესიას. მისი დელეგაცია არ გამოირჩეოდა მრავალრიცხოვნებით და თითქმის ყველა მონაწილე იტალიური წარმოშობისა იყო.

მართლმადიდებლები დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ ამჯერად რეალურად შესაძლებელი გახდებოდა ყველა იმ საკითხის განხილვა, რომელიც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიების გამიჯნულობის მიზეზი გახდა, და ორივე მხარეს აზრთა გამოთქმის თანაბარი შესაძლებლობა ექნებოდა. მართლაც, ამგვარი ვალდებულებები აიღეს თავის თავზე მარტინ V-მ და ევგენი IV-მ ბაზელისა და კონსტანცის კრებებზე და მზად იყვნენ დიალოგისათვის და არა დიქტატისათვის, განსხვავებით თავის წინამორბედთაგან — ბენედიქტე XII-ისა და ურბან V-ისა.<sup>163</sup>

<sup>161</sup> Иоанн Мейендорф, Произошла ли во Флоренции...

<sup>162</sup> «იბერიის მიტროპოლიტი, ელჩი იბერიის მეფისა... იბერიის მეფის ვინმე ორატორი, სხვებისგან განსხვავებული მორთულობის, ძვირფასი ქვებით მორთული და ოქროთი მოოჭვილი...», Horatius Iustinianus, Acta Consilii Florentini (იხ. მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, თბილისი, 1995, გვ. 510).

<sup>163</sup> Иоанн Мейендорф. Произошла ли во Флоренции...



ამრიგად, დიდი შემართებითა და იმედებით აღსავსენი, 1437 წლის ნოემბერში ბიზანტიელები პაპის გალერებით იტალიისაკენ გაემგზავრნენ. 1438 წლის 8 თებერვალს მათ დიდი პომპეზურობით შეხვდნენ ვენეციის პორტში ქალაქის დიდგვაროვნები და პაპის წარმომადგენლები.

სიროპულოსი გადმოგვცემს, რომ ბერძნები ყოყმანობდნენ, სად გამგზავრებულებიყვნენ მოლაპარაკებებისათვის — ფერარაში, სადაც ისინი პაპმა მიიწვია, თუ ბაზელში, სადაც ბაზელის კრების მამები უხმობდნენ. საკითხი ფერარას სასარგებლოდ გადაწყდა: ბაზელის კრების მამებმა განაცხადეს, რომ ბერძენთა საკითხი იმავე დონეზე განიხილება, რაც ჰუსიტებისა. საკითხის ამგვარი დაყენება, ცხადია, შეურაცხმყოფელი იყო ბერძნებისათვის. ტარგვინი თავის რაპორტში ატყობინებს ევგენი IV-ს, რომ ბერძნები საკმაოდ კეთილგანწყობილნი არიან პაპის მიმართ და რომ იმპერატორმა იოანე პალეოლოგოსმა 25 თებერვალს ბაზელის კრების მამებს გაუგზავნა წერილი, რომელშიც მათ ფერარის კრებაზე იწვევდა უნიის დადებისთვის.<sup>164</sup>

4 მარტს დელეგაცია ფერარაში ჩავიდა. პაპს სურდა, რომ მოლაპარაკებები რაც შეიძლება მალე დაწყებულიყო. ბერძნები მოითხოვდნენ, რომ კრებაზე არა მარტო ეკლესიის იერარქები, არამედ დასავლეთის სახელმწიფოთა მონარქებიც მოეწვიათ, რადგან მათთან შეთანხმება და სამხედრო კავშირის დამყარება იმპერატორის იტალიაში ჩამოსვლის ძირითად მიზანს წარმოადგენდა. მიუხედავად პაპის არგუმენტებისა, რომ ეს შეუძლებელია დასავლეთის სახელმწიფოთა მმართველებს შორის პირადი მტრობისა და არაკეთილგანწყობის გამო, საბოლოოდ მან ყველას გაუგზავნა მოწვევა.

კრება 1438 წლის 9 აპრილს გაიხსნა. ავადმყოფობის გამო გახსნას კონსტანტინეპოლის პატრიარქი არ ესწრებოდა. ძნელი სათქმელია, მისი ავადმყოფობა ფიზიოლოგიური ხასიათისა იყო თუ დიპლომატიურის. თუმცა ცნობილია, რომ მხცოვანი პატრიარქი ხშირად ავადმყოფობდა და კრების დასრულებამდე, 1439 წელს იტალიაში გარდაიცვალა. კრებაზე წაკითხულ იქნა მისი სიტყვა, რომელშიც პატრიარქი აცხადებს კრების ოფიციალური გახსნას და ამბობს, რომ თუკი რომელიმე მმართველი ან ეკლესიის მესვეური უარს იტყვის კრებაზე მოსვლაზე ან თავისი წარმომადგენლის გამოგზავნაზე, ან არ აღიარებს კრების დადგენილებებს, უნდა განიკვეთოს ეკლესიიდან. ამის შემდეგ წაკითხულ იქნა ევგენი IV-ის ბულა, რომელითაც იგი ბერძენთა ჩამოსვლასა და კრების გახსნას ამცნობს. კრების გახსნის შემდეგ უმოქმედობის პერიოდი დაიწყო.

პაპი დაჟინებით ითხოვდა საღმრთისმეტყველო კომისიის შექმნას, რომელიც დაადგენდა განმასხვავებელ პუნქტებს ორ ეკლესიას შორის, გამოიკვლევდა მათ და მოხაზავდა გზას უნიის მიღწევისაკენ; იმპერატორი აყოვნებდა და სახელმწიფოთა მმართველების ჩამოსვლას ელოდა, თუმცა ამაოდ. გარკვეული დროის შემდეგ კომისია შეიქმნა. ბერძენთა მხრიდან ამ

<sup>164</sup> Иоанн Мейендорф. Произошла ли во Флоренции... Флорентийская уния. // <http://www.krotov.info/history/15/1/pogodin—01.htm#40>

კომისიას წარმოადგენდნენ ეფესოს მიტროპოლიტი მარკოზი, ნიკეის მიტროპოლიტი ბესარიონი, ეპისკოპოსი ბალსამონი, სოფიის ტაძრის ეპისკოპოსი სილვესტრე სიროპულოსი, ორი ილუმენი და ერთი ბერმონაზონი; ლათინთა მხრიდან — კარდინალი იულიანე ცეზარინი, გამოცდილი დიპლომატი, კარდინალი ნიკოლო ალბერგატი, როდოსის მთავარეპისკოპოსი ანდრია, იოანე დე ტორკვემადა, ცნობილი ესპანელი ღმრთისმეტყველი, და პაპის კიდევ ექვსი წარმომადგენელი. კომისიის მუშაობაში მონაწილეობდნენ მდივნები და მთარგმნელები. პროტოკოლები ლათინურ და ბერძნულ ენებზე იწერებოდა.

კომისიის ორმა სხდომამ უშედეგოდ ჩაიარა, მესამეზე კარდინალმა ცეზარინიმ თავად წარუდგინა ბერძნებს ის პუნქტები, რომლებიც, კათოლიკე ეკლესიის აზრით, გამიჯნულობის ძირითად მიზეზებს წარმოადგენს: 1. მოძღვრება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ; 2. უფუარი სავექარისტო პური დასავლეთის ეკლესიაში; 3. მოძღვრება განსაწმედელის შესახებ; 4. რომის პაპის პირველობა. ამაზე მარკოზ ეფესელმა უპასუხა, რომ იოანე მერვის განკარგულებით, მათ ეკრძალებათ პირველი პუნქტის განხილვა, დანარჩენთა შესახებ კი იგი მოახსენებს იმპერატორს. იმპერატორთან თათბირის შემდეგ გადაწყდა, რომ პირველად განსაწმედელის საკითხი განიხილებოდა.

სხვა საკითხთაგან განსხვავებით, განსაწმედელის პრობლემა შედარებით ახალი იყო. ბიზანტიელებმა მხოლოდ მე-13 საუკუნეში შეიტყვეს ამ მოძღვრების შესახებ. პირველი ცნობილი დისკუსია ამ საკითხის გამო შედგა 1235 წელს კორფუს მიტროპოლიტ გიორგი ბარდანესსა და ფრანცისკანელთა ორდენის წევრს შორის. მიტროპოლიტს არ მოეწონა ახალი მოძღვრება «მესამე ადგილის» შესახებ. თავდაპირველად ბერძნებმა იგი აპოკატასტასის ორიგენესეულ მწვალებლობასთან გააიგივეს, თუმცა შემდგომში მიეცათ საკითხში გარკვევის საშუალება. ბერძენთა მიერ განსაწმედელის მოძღვრების მიღების საკითხი ლიონის კრებაზეც იდგა.

დებატები განსაწმედელის შესახებ უნაყოფოდ დასრულდა 1438 წლის 17 ივლისს და კრება ამ საკითხს დაუბრუნდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც პაპმა ბერძნებს უნიის უპირობო მიღება მოსთხოვა.

სერიოზული სიძნელები, რაც თავს იჩენდა დებატებში მთელი კრების მსვლელობისას, გამოწვეული იყო ბერძნულ და ლათინურ მეთოდოლოგიათა დიდი სხვაობით. გიორგი სქოლარიოსი აღიარებდა, რომ ბიზანტიელებმა თითქმის ვერაფერი მოუხერხეს ლათინთა დახვეწილ სილოგიზმებსა და ძლიერ არგუმენტაციას. მარტივად რომ ვთქვათ, ლათინებს ბერძნებზე უკეთ ეხერხებოდათ კამათი. თანაც სქოლასტიკის მემკვიდრენი სადავო საკითხთა განხილვისას ხშირად ყურადღების მიღმა ტოვებდნენ ბიბლიურ და პატრისტიკულ მემკვიდრეობას, რაც მართლმადიდებელთათვის სერიოზულ დაბრკოლებას წარმოადგენდა. ისიდორე კიეველიც კი, რომელიც ლათინური ღმრთისმეტყველების დიდი თაყვანისმცემელი იყო, აღიარებს, რომ ამგვარმა მიდგომამ კიდევ უფრო გააღრმავა გამიჯნულობა და გაამწვავა წინააღმდეგობანი.

განსაწმედელის საკითხის განხილვას კვლავ უმოქმედობა მოჰყვა, ამჯერად ოთხთვიანი. იმპერატორი ბაზელის კრების მამებისა და დასავლეთის სახელმწიფოთა მმართველების ჩამოსვლას ელოდა. ამ დროს მართლმადიდებელი მხარის წარმომადგენლები მიხვდნენ, რომ ეკლესიათა გაერთიანება ამ ვითარებაში შეუძლებელია, და ზოგიერთმა მათგანმა იტალიის დატოვება გადაწყვიტა. მათ შორის იყვნენ მარკოზ ეფესელი და ანტონი ჰერაკლიელი. მაგრამ გზაში მათ იმპერატორის შიკრიკები დაეწივნენ და დაბრუნების ბრძანება გადასცეს, რაც მათ შეასრულეს.

პაპი მოლაპარაკებათა გაგრძელებას ითხოვდა და აცხადებდა, რომ ახალ პირთა ჩამოსვლა ამ მოლაპარაკებებს მხოლოდ გაართულებს. 1438 წლის ოქტომბერში კრების სხდომები განახლდა. შემდეგ 13 სხდომაზე, 8 ოქტომბრიდან 13 დეკემბრამდე, მხოლოდ Filioque-ს საკითხი განიხილებოდა. დებატებში ბიზანტიელთა მხრიდან მარკოზ ეფესელი მონაწილეობდა, ლათინთა მხრიდან კი — ანდრია როდოსელი და კარდინალი ცეზარინი.

როგორც აღნიშნავს იოანე მეიენდორფი, ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ზოგიერთი წინააღმდეგობა განიხილებოდა, მაგრამ გადაულახავი რჩებოდა, ზოგიერთი კი გადაილახებოდა, მაგრამ არ განიხილებოდა. ყველაზე ხანგრძლივი დავა Filioque-სა და განსაწმედელის საკითხებს მოჰყვა. «დისკუტში სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ ორივე მხარეს აკლდა ისტორიული პერსპექტივა, რომელმაც დღეს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ტრინიტარულ მოძღვრებათა განსხვავებულობა დაგვანახა. ვერც ერთმა მხარემ ვერ შეძლო არსებითი საკითხის დაყენება: აქვს თუ არა კანონიერი საფუძველი ორივე ტრადიციას, რომლებიც ამ შემთხვევაში ავსებენ ერთმანეთს, თუ სინამდვილეში ისინი შეუთავსებელი არიან? და თუკი ორივე კანონიერია, არის კი მართებული მხოლოდ ერთი მათგანის დოგმატად გამოცხადება?».<sup>165</sup>

1438 წლის ბოლოს ფერარაში შავი ჭირის ეპიდემიამ იფეთქა და კრებამ ფლორენციაში გადაინაცვლა. სხდომები 1439 წლის 2 მარტიდან განახლდა. შეიძლება ითქვას, რომ ფლორენციის კრების ყველა სხდომა ერთადერთ საკითხს ეძღვნებოდა: სულიწმიდის გამომავლობის დოგმატს. პირველსავე სხდომაზე ფლორენციაში იმპერატორმა განაცხადა, რომ ბერძნები, პაპის სურვილისამებრ, არ შეეხებიან მრწამსში Filioque-ს დამატების ფაქტს და მზად არიან, განიხილონ საკითხის დოგმატური მხარე.

რამდენიმე სხდომის განმავლობაში დებატები მხოლოდ მარკოზ ეფესელსა და იოანე რაგუსელს შორის მიმდინარეობდა. თავად მარკოზ ეფესელი ასე აღწერს ხანგრძლივი და დამაბული დებატების შედეგს: «ვერაფერს მივაღწიე და ვერავინ დავარწმუნე და უსარგებლოდ და უმიზნოდ დავკარგე დრო. რადგან სიტყვები სიტყვებს ცვლიდა და სიტყვა სიტყვას ბადებდა, როგორც ეს მათ ჩვეულებაშია, და ვერაფრით დაამტკიცა მათმა ჭეშმარიტებამ თავისი ძალა, თუმცა ჭარბად დაღვარეს მელანი და მრავალსიტყვიერებით დაფარეს იგი. მე კი დავკარგე მოთმინება როგორც

<sup>165</sup> Иоанн Мейендорф, Произошла ли во Флоренции...

ჩემი სწავლებისაგან, ასევე იმის გამო, რომ ვხედავდი მათ სიტყვათა უნაყოფობას... ჩვენთაგან არავინ ეწინააღმდეგებოდა მათ, რადგან ხელისუფალმა განსაჯა, რომ ასე უმჯობესია, და ვერ გაეზღადა ბრძოლა და ეშინოდათ... ისინი კი წარმატებად მიიჩნევდნენ ჩვენს დუმილს, თითქოს გაქცეულთ, ბრძოლისაკენ გვიხმობდნენ და, რადგან ამას ვერავინ ბედავდა, ტაშს უკრავდნენ საკუთარ თავს, როგორც გამარჯვებულთ და ჭეშმარიტების მფლობელთ».<sup>166</sup>

მარკოზ ეფესელის გულისწუხილი მით უფრო ძლიერი იყო, რომ იტალიაში ჩამოსვლამდე მას მართლაც სურდა ჭეშმარიტი ერთობა და სჯეროდა უნიის შესაძლებლობისა. მისი განწყობა იტალიაში ჩამოსვლისას კარგად ჩანს მის სიტყვაში პაპის მიმართ: «ო, თვით სამებისათვის, ჩვენი და თქვენი იმედისათვის, ნუ დაუშვებთ, რომ უნაყოფოდ და წარუმატებლად წავიდეთ! «ვითარცა ღმერთი გლოცავს ჩუენ მიერ, გვედრებით ქრისტესთვის» (2 კორ. 5,20): ნუ შეარცხვენთ მოციქულთ, ნუ გაგვიუქმებთ ღვაწლს, ნუ შეურაცხყოფთ ღოცვას, ნუ გახდით მას უნაყოფოს... ღელავს ყოველი სული თქვენი განჩინების მოლოდინში». ამავე დროს, სიტყვა ცხადყოფს, რომ ბეძენები არ ჩამოსულან კაპიტულანტური განწყობით, და არ უარყოფენ მრწამსს პოლიტიკური ინტერესებისთვის, არამედ ჩამოვიდნენ მსოფლიო კრებაზე ჭეშმარიტი მოძღვრების განსამტკიცებლად; მარკოზი აღნიშნავს, რომ მართლმადიდებლური მოძღვრების სიწმიდე უნდა იქნას შენარჩუნებული, და მოლაპარაკებები ვერ იქნება წარმატებული, თუკი ლათინები არ უარყოფენ იმ სიახლეებს, რომლებიც უცნობია უძველესი ეკლესიისათვის, რომლებიც შემოღებული იყო დასავლეთის ეკლესიის დოგმატიკასა და საღმრთისმსახურო პრაქტიკაში და ეკლესიათა გამიჯვნის მიზეზი გახდა.<sup>167</sup>

ახლა კი მან დაინახა, რომ «ღვაწლი გაუქმდა» და მისი ჩამოსვლა ნაყოფსა და წარმატებას ვერ მოიტანს. ამის შემდგომ მარკოზ ეფესელმა უარი თქვა საჯარო განხილვებში მონაწილეობაზე.

ორივე მხარისათვის უკვე ცხადი იყო, რომ ჭეშმარიტი საეკლესიო ერთობის მიღწევა შეუძლებელია. რეალურად დღის წესრიგში მხოლოდ «ფორმალური» უნიის მიღწევის შესაძლებლობა იდგა. მონაწილეებმა თითქოს ინტერესიც კი დაკარგეს კრების მიმართ. მაგალითად ნიკეის მიტროპოლიტი ბესარიონი უმეტეს დროს ჰუმანისტებთან ურთიერთობაში ატარებდა, რომლებთანაც მას ბერძნული ანტიკურობის სიყვარული აერთიანებდა. პლეთონი საერთოდ არ ესწრებოდა კრების სხდომებს, ატარებდა ლექციებს ფლორენციის სასწავლო დაწესებულებებში და საუბრებს თაყვანისმცემელთა წრეებში, დაუახლოვდა კოზიმო მედიჩის.

ვნების კვირის ორშაბათს, 30 მარტს, პატრიარქთან მხოლოდ ერთი საკითხი განიხილებოდა: შესაძლებელია თუ არა აღდგომამდე რაიმე შეთანხმების მიღწევა, თუ ყოველგვარი მოლაპარაკებები უნდა შეწყდეს და

<sup>166</sup> ციტირებულია: Св. Марк, митрополит Ефесский. Изложение о том, каким образом он принял архиерейское достоинство, и разъяснение о соборе, бывшем во Флоренции. // <http://www.pagez.ru/lsn/0240.php>

<sup>167</sup> Св. Марк Ефесский, Слово папе Евгению IV. // <http://www.pagez.ru/lsn/0249.php>

დელეგატები კონსტანტინეპოლში უნდა დაბრუნდნენ. თათბირი მეორე დღესაც გაგრძელდა, მაგრამ შეთანხმება უნიის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა შორის მაინც ვერ იქნა მიღწეული.

აღდგომის შემდეგ ბერძნები კვლავ შეიკრიბნენ შიდა თათბირისათვის. ბესარიონმა წაიკითხა სიტყვა, რომელშიც აღნიშნავდა, რომ, თუკი ბერძნები უარს იტყვიან უნიაზე, მათზე დიდი ბრალი იქნება; ლათინთა მოძღვრება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ სავსებით მისაღებია და დოგმატურად გამართლებული; მხოლოდ უნიას შეუძლია ბიზანტიის იმპერიის გადარჩენა, მას არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ მორალური მნიშვნელობაც აქვს, რადგან სინამდვილეში ერთობა კათოლიკეთა და მართლმადიდებელთა შორის არსებობს. გიორგი სქოლარიოსიც პირველ ყოვლისა უნიის პოლიტიკურ ასპექტს უსვამდა ხაზს: მთავარია თურქული საფრთხის თავიდან აცილება და იმპერიის შენარჩუნება. მისი აზრით, ნამდვილი წარმატებისთვის ეს გაერთიანება არა ფორმალური, არამედ ჭეშმარიტი უნდა ყოფილიყო. თუკი ლათინებს არ სურთ მრწამსიდან დამატების ამოღება, უპრიანი იქნება, ბერძნებმაც მიიღონ იგი.

პაპი კრების სხდომათა განახლებას ითხოვდა, იმპერატორის აზრით, შემდგომი დისკუსიები უწინდებურად უშედეგო იქნებოდა. კვლავ შეიქმნა კომისია, რომელიც წმიდა მამათა მემკვიდრეობის განხილვის საფუძველზე კონსენსუსის გამონახვას შეეცადა. ამისთვის შემდეგი არგუმენტი იქნა გამოყენებული: თუკი ბერძენი და ლათინი მამები სულიწმიდით იყვნენ შთაგონებულნი, შეუძლებელია, რომ ისინი ცდებოდნენ მისი გამომავლობის შესახებ საუბრისას და მათი ტრინიტარული ღმრთისმეტყველება იდენტურია, მიუხედავად იმისა, რომ მას სხვადასხვა ტერმინებით გამოხატავენ. ამრიგად, გამომავლობა *a filio* იგივეა, რაც გამომავლობა *per filium*. მარკოზ ეფესელი ასე აღწერს ამ პროცესს: «დაიწყეს მუშაობა უნიის მიღწევისთვის და ფორმულათა შემუშავებისთვის, რომელთა წყალობით შევუერთდებოდით მათ და რომლებიც მიესადაგებოდა ორივე მოძღვრებას, თითქოს რაღაც ჩექმა, რომელიც ორივე ფეხს უდგება».<sup>168</sup>

მაისის ბოლოს სიტუაცია უკიდურესად გამწვავდა. პაპმა პირდაპირ მოსთხოვა ბერძნულ მხარეს, მიეღოთ ლათინთა ყველა დადგენილება თავიანთი დაზუსტებების გარეშე და ხელი მოეწერათ უნიისათვის, რისთვისაც დაუყოვნებლივ მიიღებდნენ სამხედრო დახმარებას თურქთა წინააღმდეგ საბრძოლველად. უნიის ერთმნიშვნელოვანმა მომხრეებმა — ისიდორემ, ბესარიონმა, დოროთემ და ლაკოდიმის ეპისკოპოსმა აცნობეს იმპერატორს, რომ მზად არიან, დაუყოვნებლივ შეასრულონ პაპის მოთხოვნა. იმპერატორი, რომელიც აქამდე მზად იყო ნებისმიერ კომპრომისზე, ამჯერად მართლმადიდებელ მღვდელმთავართა შორის განხეთქილებას მოერიდა და საკითხის შეძლებისდაგვარად უმტკივნეულო გადაწყვეტისთვის კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ავტორიტეტს მიმართა. შემდგომ თათბირზე თავისი პოზიცია გამოთქვა იოსებ მეორემ: იგი მზად

<sup>168</sup> Св. Марк, митрополит Ефесский. Изложение...

იყო, მიეღო უნია, დაეთანხმა მამისაგან და ძისაგან სულიწმიდის გამომავლობის დოგმატს, მაგრამ მართებულად არ მიიჩნია Filioques-ს დამატება მართლმადიდებელთა მრწამსში; ასევე, ვატიკანს არ უნდა მოეთხოვა ცვლილებათა შეტანა მართლმადიდებლურ ღმრთისმსახურებაში. მიუხედავად პატრიარქის ასეთი პოზიციისა, დამსწრეთა უმრავლესობა მაინც უნიის წინააღმდეგი რჩებოდა.

თათბირის შემდგომ იმპერატორმა რადიკალური ნაბიჯი გადადგა. მან პაპთან ისიდორე კიეველი მიავლინა და კითხვა პირდაპირ დაუსვა: რას სთავაზობს პაპი ბერძნებს უნიის მიღების სანაცვლოდ? პასუხმაც არ დააყოვნა: თუკი ბერძნები მიიღებენ უნიას, პაპი გამოუყოფს მათ სახსრებს კონსტანტინეპოლში დაბრუნებისათვის; თურქებისაგან კონსტანტინეპოლის დასაცავად გამოიყოფა 300 ჯარისკაცი და 2 გალერა; იერუსალიმის ჯვაროსნული ლაშქრობა გაივლის კონსტანტინეპოლზე; საჭიროების შემთხვევაში პაპი გამოგზავნის 20 სამხედრო გემს და მოიხმობს დასავლეთის მოკავშირე სახელმწიფოთა სამხედრო ძალებს ბერძენთა დასახმარებლად.

3 ივლისს ბერძნები საკითხის საბოლოო გადაჭრისათვის შეიკრიბნენ. ცხადია, უნიის ბედი გადაწყვეტილი იყო, და თათბირი მხოლოდ ფორმალური იყო. უკომპრომისო რჩებოდა მხოლოდ მარკოზ ეფესელი.

1439 წლის 4 ივლისს ბერძნებმა ლათინებს შემდეგი შინაარსის დადგენილება გადასცეს: «ჩვენ ვეთანხმებით თქვენს მოძღვრებას და თქვენს დამატებას მრწამსში, რომელიც წმიდა მამათა მოძღვრების საფუძველზე გაკეთდა; ჩვენ ვდებთ თქვენთან უნიას და ვაღიარებთ, რომ სულიწმიდა გამოდის მამისაგან და ძისაგან, როგორც ერთი საწყისიდან და მიზეზიდან». ამ ტექსტსკრების ყველა ბერძენმა დელეგატმა მოაწერა ხელი, გარდა მარკოზ ეფესელისა.

ამრიგად, ბერძნებმა ფორმალურად, მაგრამ მაინც აღიარეს ლათინთა მოძღვრება სულიწმიდის გამომავლობის შესახებ და ცხადი იყო, რომ «თანხმობა» დანარჩენ საკითხებშიც მიიღწეოდა. 9 ივნისს პაპმა მღვდელთმთავართა დელეგაციას მიმართა: «ღმრთის მადლით, ახლა თანხმობაში ვართ უმთავრესი დოგმატის გამო, მაგრამ საჭიროა, გამოვიკვლიოთ განსაწმედელის, პირველობის, საფუარიანი თუ უფუარი პურისა და ღმრთისმსახურების საკითხები, რათა აღმოიფხვრას ყოველგვარი ცდომილება. ამის შემდეგ დაიდება უნია, რადგან დრო არ ითმენს».<sup>169</sup>

10 ივნისს გარდაიცვალა კონსტანტინეპოლის პატრიარქი იოსებ მეორე. კრების ისტორიაში არაერთხელ აღნიშნულა ის ფაქტი, რომ პატრიარქს არ შეეძლო კრების სხდომებზე დასწრება ავადმყოფობის გამო. პატრიარქი გარდაცვლილი იპოვეს მის ოთახში, მაგიდაზე სულიერი ანდერძი იდო: «იოსები, ღმრთის მოწყალებით მთავარეპისკოპოსი კონსტანტინეპოლისა, ახალი რომისა, და მსოფლიო პატრიარქი. სიცოცხლის დასასრულს მსურს, ღმრთის მადლით გამოვხატო ჩემი სამწყსოსათვის სარწმუნოება, რომელსაც

<sup>169</sup> ციტირებულია: Архимандрит Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский...

მე ვაღიარებ: ყოველივეს, რასაც აღიარებს და ასწავლის ძველ რომში მყოფი კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, მეც ვაღიარებ და ვადასტურებ, რომ ყოველივეს ვეთანხმები. ასევე ვაღიარებ წმიდა მამათა მამას, უზენაეს პონტიფექსსა და ვიკარიუსს უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, პაპს უძველესი რომისა. ასევე ვაღიარებ განსაწმედელს».

ამ დოკუმენტის ნამდვილობა დიდ ეჭვს იწვევს: მას არსად იხსენიებენ სილვესტრე სიროპულოსი და მარკოზ ეფესელი; ჰემისტოს პლეთონს, როდესაც ეჭვქვეშ აყენებს კრების ლეგიტიმურობას, არგუმენტად სწორედ ის ფაქტი მოჰყავს, რომ არ არსებობს პატრიარქის ოფიციალური თანხმობა უნიაზე.<sup>170</sup>

პატრიარქის დაკრძალვის შემდეგ ბერძნებმა შეატყობინეს პაპს, რომ სურთ, რაც შეიძლება მალე მოაგვარონ უნიის საკითხი და კონსტანტინეპოლში გაემგზავრონ. იმპერატორმა გადაწყვიტა, რომ ბერძნული მხარე უნდა დაეთანხმოს ლათინთა ყველა პირობას და დაუყოვნებლივ მოაწეროს ხელი უნიას. რწმენის სიწმიდისთვის ბრძოლაში მარკოზ ეფესელი უკვე ფაქტიურად მარტო დარჩა: «მე ვხედავდი, როგორ ისწრაფიან უნიისაკენ. ისინიც კი, ვინც ჩემთან იყო უწინ, ახლა მათთან არიან».

17 ივნისს იმპერატორმა შეკრიბა ანტიოქიის, ალექსანდრიისა და იერუსალიმის საპატრიარქოს წარმომადგენლები და უნიის მომხრე ათი მღვდელთმთავარი, რათა მარკოზ ეფესელი უნიის მიღებაზე დაეთანხმებინა. ეს ბოლო მცდელობაც უნაყოფო გამოდგა და ამ მომენტიდან მარკოზ ეფესელის სახელი საერთოდ აღარ მოიხსენიება ფლორენციის კრების საქმეებში.

კრების დასასრულისათვის, უშუალოდ უნიის ხელისმოწერამდე სიტუაცია კვლავ გამწვავდა პაპის პირველობის საკითხის გამო. ბერძნებმა ვერ შეძლეს კრიტიკული არგუმენტების გამოთქმა პაპის ძალაუფლების კონცეფციის წინააღმდეგ. მათთვის მთავარი პენტარქიის პრინციპის შენარჩუნება იყო. პაპის ძალაუფლებასთან დაკავშირებით კრებამ შემდეგი დადგენილება გამოიტანა: როგორც წმიდა პეტრეს მემკვიდრე, რომის ეპისკოპოსი არის «ქრისტეს ვიკარიუსი» და «სრულიად ეკლესიის თავი»; იგი ფლობს ძალაუფლების სისავსეს, მწყემსავს და მართავს სრულიად ეკლესიას და საქრისტიანოს; კონსტანტინეპოლის პატრიარქი მეორეა რომის ეპისკოპოსის შემდეგ, მას მოჰყვებიან ანტიოქიის, ალექსანდრიისა და იერუსალიმის პატრიარქები. ოთხივე პატრიარქი ინარჩუნებს თავის უფლებებსა და პრივილეგიებს. ამრიგად, ბერძენთა სურვილისამებ, პენტარქიის პრინციპი შენარჩუნებულ იქნა.<sup>171</sup>

<sup>170</sup> Архимандрит Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский..

<sup>171</sup> მთ. რედაქტორის შენიშვნა: პაპის პირველობასთან დაკავშირებით, რა თქმა უნდა, უფრო მეტად პრორომაული დადგენილება იქნა მიღებული, რომლის მიხედვითაც რომის პაპი წარმოადგენს მთელი ეკლესიის თავს, მაგრამ ბიზანტიელებმა მაინც მოახერხეს შემდეგი სიტყვების შეტანა (რომლის მიზანიც პაპის ძალაუფლების შეზღუდვა იყო): «მსოფლიო კრებებისა და წმინდა კანონებთან თანხმობით» (იხ. И. Мейендорф. Византийское Богословие. Минск, 2001, გვ. 160). ამრიგად, რბილად რომ ვთქვათ, კორექტული არ გახლავთ პროფ. მერაბ ლაღანიძის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ფლორენციის კრებაზე «მართლმადიდებელმა ეკლესიამ აღიარა კათოლიკური

რაც შეეხება ღმრთისმსახურების საკითხს, კრებამ დაადგინა, რომ განსხვავებანი ღმრთისმსახურებაში არ აბრკოლებს ეკლესიათა ერთობას და ორივე ეკლესიას შეუძლია თავისი წესის შენარჩუნება.

კვირადღეს, 5 ივლისს ბერძნებმა ხელი მოაწერეს უნიას. ტექსტის წაკითხვის შემდეგ მას ხელი მოაწერეს წმ. საბინას კარდინალმა იულიანემ და ნიკეის მთავარეპისკოპოსმა ბესარიონმა. შემდეგ იმპერატორმა, აღმოსავლეთის პატრიარქთა წარმომადგენლებმა თავიანთი პატრიარქების სახელით, მიტროპოლიტმა ისიდორემ, და ა. შ., მართლმადიდებელი მხარის სულ 33-მა წარმომადგენელმა (მათ შორისაა სუზდალის ეპისკოპოსი აბრაამი). ხელი მოაწერეს მათაც, ვინც მოწინააღმდეგე იყო უნიისა მოლაპარაკებათა მსვლელობისას, მაგალითად ჰერაკლიისმიტროპოლიტმა ანტონიმ, რომლის ხელმოწერა უშუალოდ მოსდევს იმპერატორის

---

დოგმები (მათ შორის პაპის უზენაესობა) და რომის კათოლიკე ეკლესიას შეუერთდა» (მ. ლაღანიძე. რწმენისა და იმედის გზაზე. 50 ესეი რელიგიათა ისტორიიდან. თბ., 2003, გვ. 288). თავის სხვა ნაშრომში პროფ. მერაბ ლაღანიძე შემდეგ გამოთქვამს მოსაზრებას: «ის, რომ რომის ეპისკოპოსი არამც და არამც არ უნდა იქნეს აღიარებული ეკლესიის უზენაეს მღვდელმთავრად, არც სახარებაში წერია და არც აღმოსავლეთის რომელიმე წმ. მამას უთქვამს...» (მ. ლაღანიძე. აღმოსავლური წესის ქრისტიანთა გამო // დიალოგი №1, 2006, გვ. 40). პირველ რიგში, იმ მოსაზრების აბსურდულობა უნდა აღინიშნოს, რომლის მიხედვითაც, სახარებაში უნდა ყოფილიყო აღნიშნული რომის პაპის იურისდიქციული პრივილეგიების შესახებ. მეორე: როგორც ჩანს, ავტორს კარგად არ აქვს გაცნობიერებული ის მარტივი ჭეშმარიტება, რომლის მიხედვითაც «დუმილის არგუმენტი» ყოველთვის სარისკოა, რადგან თუ სადმე რამე ნათქვამი არ არის, ეს აუცილებლად როდი ნიშნავს იმას, რომ იგი დაშვებულად უნდა მივიჩნიოთ: მართალია, აღმოსავლელ წმ. მამათა ნაშრომებში ძნელია იმ სიტყვების პოვნა, რომლის თანახმადაც რომის პაპი არ უნდა იქნეს აღიარებული პირველ იერარქად თანასწორთა შორის (ანუ მხოლოდ პატივით პირველ იერარქად და არა იურისდიქციული ძალაუფლების მქონე უზენაეს მსაჯულად მსოფლიო ეკლესიაში), მაგრამ ასევე არც ერთ აღმოსავლელ წმ. მამას არ უთქვამს, რომ რომის პაპი უნდა იქნეს აღიარებული ეკლესიის იმგვარ მეთაურად, როგორც ამის დამტკიცებას ბ-ნი მერაბ ლაღანიძე ცდილობს. იგი თავის სტატიაში იმ აღმოსავლელ წმ. მამებზე მიუთითებს, რომლებიც პაპის პირველობაზე საუბრობდნენ. შესანიშნავად ვიცნობთ ამ საეკლესიო მოღვაწეთა გამონათქვამებსა და მათ დამოკიდებულებას რომის პაპისადმი (სამწუხაროდ აქ მათი დაწვრილებითი განხილვის საშუალება არ გვაქვს) და ამიტომ ერთმნიშვნელოვნად აღვნიშნავთ შემდეგს: შეუძლებელია ამ გამონათქვამებზე დაყრდნობით რომის პაპის იურისდიქციული პირველობის მხარდამჭერი არგუმენტის «გამოცხობა». და ეს შეუძლებელია იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ პაპის პრიმატის (პირველობის) გაგება პირველ ათასწლეულში კარდინალურად განსხვავებული იყო, ვიდრე ეს დღეს არის კათოლიკურ სამყაროში (ამიტომ, ჩვენს ფილოლოგ მეგობარს ვურჩევდით იმ თეოლოგიური ნაშრომების მოძიებასა და გაცნობას, რომელიც ამ საკითხს ეძღვნება). აქვე არ შეგვიძლია კიდევ ერთი ადგილი არ დავიმოწმოთ, სადაც ბ-ნი მ. ლაღანიძე ამტკიცებს, რომ ქრისტიანობის პირველ ათასწლეულში «საკამათო დოგმატურ და კანონიკურ საკითხებში საბოლოო სიტყვა რომის საყდარს და პეტრე მოციქულის მოსაყდრეს ეკუთვნოდა» (მ. ლაღანიძე. ავტოკეფალია თუ ადგილობრივი ეკლესია? // დიალოგი №1-2, 2008, გვ. 15). არც ეს არის მართალი. განუყოფელი ეკლესიის პერიოდშიც კი რომის პაპის სურვილები და გადაწყვეტილებები ნამდვილად არ იყო საბოლოო, რომელსაც უსიტყვოდ უნდა დამორჩილებოდნენ აღმოსავლელი იერარქები. მაგალითად, ცნობილი პატროლოგი, არქიეპისკოპოსი ვასილი კრივოშენინი თავის ერთ-ერთ გამოკვლევაში მიუთითებს, თუ როგორ იქცეოდნენ ზოგჯერ აღმოსავლეთის ეკლესიის უდიდესი მოღვაწენი, მაგალითად, წმ. ბასილი დიდი რომის ნების საპირისპიროდ: «...მან (წმ. ბასილიმ) უარი თქვა ხელი მოეწერა პაპ დამასის მიერ გამოგზავნილ რწმენის იმ აღსარებაზე, რომელიც არ შეიცავდა განსხვავებას არსსა (ὁυσία) და ჰიპოსტასს (ὑπόστασις) შორის; უარი განაცხადა პავლინის ანტიოქიის ეპისკოპოსად აღიარებაზე და მელეტის დაგმობაზე, მაშინ როცა რომი პავლინს აღიარებდა, ხოლო მელეტის სქიზმატიკოსად (ერეტიკოსადაც კი) თვლიდა; და ბოლოს, როგორც ვნახეთ, იგი გაურბოდა უშუალოდ რომის ეპისკოპოსისადმი მიმართვას, რასაც დასავლელი ეპისკოპოსების ერთობლიობისადმი მიმართვას ამჯობინებდა...» (Архиеп. Василий Кривошеин, Эклесиология св. Василия Великого // Страницы №3:3, 1998, gv. 357).



ხელმოწერას, დოსითე მონემვასიელი. დამსწრეთაგან მარკოზ ეფესელის გარდა უნიის ხელმოწერაზე უარი განაცხადეს სტავროპოლის მიტროპოლიტმა ესაიამ და ჰემისტოს პლეთონმა, რომელმაც ჩათვალა, რომ ლათინური ეკლესია კიდევ უფრო მტრულია თავისუფალი აზრის მიმართ, ვიდრე ბერძნული.

უნიის მომხრეები სთხოვდნენ იმპერატორს, ზეწოლა მოეხდინა მარკოზზე. მაგრამ იმპერატორს არ სურდა რადიკალური ზომების მიღება მიტროპოლიტის წინააღმდეგ. ისიდორემ ეკლესიიდან მარკოზის განკვეთაც კი მოითხოვა, მაგრამ ამას ბერძენ იერარქთა მწვავე რეაქცია მოჰყვა. სიროპულოსი წერს, რომ თავად მან უნიას იმპერატორისა და ლათინების შიშით მოაწერა ხელი და რომ ბევრი დელეგატი მოსყიდული იყო ლათინთა მიერ. ფულით მოსყიდვის შესახებ მარკოზ ეფესელიც წერს.<sup>172</sup>

როდესაც პაპმა ევგენი IV-მ ხელმოწერათა შორის მარკოზ ეფესელის ხელმოწერა ვერ ნახა, თქვა: «მაშ, ვერაფერი გაგვიკეთებია». მარკოზ ეფესელის უარს დიდი გულისწყრომით იხსენიებს ფლორენციის კრების საქებათ სინაქსარში უნიის ერთმნიშვნელოვანი მომხრე მეთონის ეპისკოპოსი იოსები.

ამრიგად, დიალოგი არ შედგა, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შეხვედრა არ მოხერხდა. მოხდა მხოლოდ ის, რომ გარემოებათა ზეწოლის გამო მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ამჯერად ყველა პოზიცია დათმო, სამაგიეროდ კი აღმოსავლეთმა ვერაფერი მიიღო. ლათინთა მხრიდან არც ერთი პირობა არ შესრულებულა. თუკი უნიას უშუალოდ მოჰყვებოდა წარმატებული ჯვაროსნული ლაშქრობა, მის მცირერიცხოვან მომხრეთა რიცხვი აუცილებლად გაიზრდებოდა. მაგრამ დაღუპვის პირას მყოფი ბიზანტიის დასახმარებლად არაფერი გაკეთებულა. 20 გალერის მაგიერ, რომელსაც პაპი საჭიროების შემთხვევაში ჰპირდებოდა, დახმარება შემოიფარგლა გენუელთა სამი გალერით, რომლებზეც მხოლოდ რამდენიმე ასეული მოხალისე იჯდა, თუმცა ისინი თავგანწირვით იბრძოდნენ ბიზანტიელთა მხარდამხარ.

ერთადერთი შედეგი, რომელზეც შეიძლება ვისაუბროთ, არის ის, რომ ფლორენციის კრებამ პირველი სერიოზული დარტყმა მიაყენა კონცილიარიზმს. მიუხედავად იმისა, რომ მოძრაობამ კიდევ რამდენიმე ათწლეულს გაუძლო, — პიუს მეორის 1460 წლის ბულის *Execrabilis* შემდეგაც, — მისი დასასრული ფლორენციის კრების დადგენილებით დაიწყო. კრებამ სრულიად უარყო კონცილიარიზმი და, ისტორიკოსთა აზრით, მისი ერთადერთი ისტორიული დამსახურება პაპის ძალაუფლების გადარჩენა იყო.

1441 წელს, კრების დასრულებიდან ორი წლის შემდეგ, როდესაც კიევის მიტროპოლიტი ისიდორე მოსკოვის კრემლის მიძინების ტაძარში წირვას აღავლენდა, ღმრთისმსახურებისას პაპის სახელს იხსენიებდა და რომთან გაერთიანების აქტიც წაიკითხა. იმჯერად ეპისკოპოსებს და

<sup>172</sup> Святитель Марк Ефесский, Окружное послание против гре-колатинян и постановлений Флорентийского собора // <http://www.pagez.ru/lsn/0251.php>

დიდგვაროვნებს პროტესტი არ გამოუთქვამთ, მაგრამ უკვე სამი დღის შემდეგ მოსკოვის დიდმა მთავარმა ვასილი ვასილის ძემ იგი ერეტიკოსად გამოაცხადა და მისი დაპატიმრება ბრძანა. ბოლოს ისიდორე რომში გაიქცა, სადაც კარდინალის წოდება მიიღო. ამრიგად, საერო ძალაუფალთა ნებით რუსეთის ეკლესიამ უარყო ფერარა-ფლორენციის უნია.

1442 წელს იერუსალიმის კრებაზე ანტიოქიის, ალექსანდრიისა და იერუსალიმის პატრიარქებმა უარყვეს ფერარა-ფლორენციის კრება, უწოდეს მას არაკანონიკური და ტირანული, და გაწყვიტეს ექვარისტიული კავშირი კონსტანტინეპოლის პატრიარქ მიტროფანე მეორესთან. რვა წლის შემდეგ კონსტანტინეპოლის კრებაზე, სოფიის ტაძარში, უნიატ პატრიარქს გრიგორი მესამეს პატივი აეყარა და ფერარა-ფლორენციის კრება ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის პატრიარქთა თანდასწრებით ანათემას მიეცა კონსტანტინეპოლის ეკლესიის მიერ.

კონსტანტინეპოლის დაცემის წინ ქალაქში ისიდორე (ახლაუკვე კარდინალი) ჩამოვიდა. იმპერატორის ნებართვით მან წმიდა სოფიის ტაძარში წირვა აღავლინა. როდესაც თურქებმა ქალაქს ალყა შემოარტყეს, მათი ჯარი ბევრად აღემატებოდა ბიზანტიელთა ჯარს, მაგრამ ეს უკანასკნელი მაინც ინარჩუნებდნენ ქალაქს რამდენიმე კვირის განმავლობაში. 1453 წლის 28 მაისს წმიდა სოფიის ტაძარში უკანასკნელად აღევლინა ქრისტიანული ღმრთისმსახურება, 29 მაისს კი ქალაქი დაემხო. ბიზანტიის უკანასკნელი იმპერატორი კონსტანტინე XI პალეოლოგოსი ქალაქის დაცვისას დაიღუპა.

იმედები, რომელთაც ბიზანტიელები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ამყარებდნენ, არ გამართლდა. საეკლესიო ერთობის მაგიერ უნიას მოჰყვა კიდევ უფრო დიდი გაუცხოება დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის და დავა თავად მართლმადიდებლობის წიაღში; საერო ძალაუფლება დასავლეთისაგან დახმარებას ელოდა და ვერაფერი მიიღო; იმპერატორები უნიის წყალობით იმპერიის გადარჩენას ცდილობდნენ, საიმპერატორო ტახტის უკანასკნელი მემკვიდრე კი ამ იმპერიასთან ერთად დაიღუპა.

\*\*\*

რატომ გამოდგა უნაყოფო ერთობის მიღწევის კიდევ ერთი მცდელობა? რატომ მოხდა ისე, რომ ალექსანდრიის, ანტიოქიისა და იერუსალიმის პატრიარქებმა, რომელებიც თავის ეპისტოლეებში პაპისა და იმპერატორის მიმართ სიხარულს გამოხატავდნენ გამიჯნულობის დაძლევის გამო, ასე მალე დაგმეს უნია და გაწყვიტეს კავშირი კონსტანტინეპოლის უნიატ პატრიარქთან? რატომ არ ისურვა უნიის მიღება ხალხმა?

წარუმატებლობა სხვადასხვა მიზეზით შეიძლება აიხსნას: თურქთა ზეწოლა, რომელთათვისაც არახელსაყრელი იყო რომისა და კონსტანტინეპოლის კავშირი; უნიის მოწინააღმდეგეთა — მარკოზ ეფესელისა და, მისი სიკვდილის შემდეგ, გიორგი სქოლარიოსის ანტილათინური პოზიცია; მეიენდორფის აზრით, წარუმატებლობის მიზეზი ის იყო, რომ დასავლეთის მხარე ძალზე ვიწროდ იყო წარმოდგენილი. კრების მუშაობაში გერმანიის ეკლესიაც რომ ჩართულიყო,

რომელშიც ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო მაისტერ ეკჰარტისა და მისი მოწაფეების ტრადიციები, დიალოგი შესაძლებელი იქნებოდა.<sup>173</sup>

მაგრამ წარუმატებლობის ნამდვილი მიზეზი ისაა, რომ ეკლესიათა გაერთიანების მცდელობა, როგორც ხერხი პოლიტიკური მიზნების მიღწევისა, ჭეშმარიტ ერთობას ვერ მოიტანს. ნომინალური უნია, ნაკარნახევი სახელმწიფო საჭიროებით, თუნდაც დალუპვისგან იმპერიის გადარჩენის აუცილებლობით, — იმთავითვე განწირული იყო.

ეკლესია — ქრისტეს სხეული — ერთია. ეს ერთობა მარადიული და უცვლელია მისი ყველა წევრისათვის, არ არის დამოკიდებული ცალკეულ პირთა ნებაზე და არ ირღვევა საეკლესიო საზოგადოებათა ხილული გამიჯნულობით. ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია მყოფობს აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც, მიუხედავად დროებითი ხილული გაყოფისა, რომლის დასაძლევად მხოლოდ მის წევრთა ნებაა საჭირო.

---

<sup>173</sup> Василий Лурье. Комментарии к изданию: И Мейендорф, Введение в изучение св. Григория Паламы. // <http://www.krotov.info/libr—min/l/lurye/mey—01.html>

**ნუგზარ პაპუაშვილი**  
**საქართველოსა და რომის**  
**სარწმუნოებრივი ურთიერთობები:**  
**მითოსი და რეალობა**

საქართველოსა და რომის ურთიერთობა ისევე ძველია, როგორც ამ ორი ქვეყნისა და მათი ხალხების ისტორიული ფესვები. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს ფესვები წინარეისტორიული ხანიდან მოდიან, ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნაზე ძალას ისხამენ და ქრისტიანულ ეპოქაში ნაყოფს გამოსცემენ.

ამის დამადასურებლად წარსულის კულტურულმა მემკვიდრეობამ არა ერთი და ორი დოკუმენტი შემოგვინახა. მათი დიდი ნაწილი ცნობილია და შესწავლილი, მაგრამ ისინი ერთმანეთთან კავშირში და დინამიკაში ჯერჯერობით არავის განუხილავს. ეს კი ერთობ დიდი, შრომატევადი, მაგრამ სასურველი ამოცანაა. სასურველია იმდენად, რამდენადაც ეს სფერო ისეთ ფაქტებს და მოვლენებს მოიცავს, რომელთაგან ბევრს საყოველთაო და ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობა აქვს.

გამორჩეული ადგილი სარწმუნოებრივი შინაარსის ფაქტებს და მოვლენებს განეკუთვნება. თითოეული მათგანი საგანგებო კვლევას და ანალიზს საჭიროებს, ხოლო მსოფლიო კონტექსტში მათი განხილვა, ერთმანეთთან დაკავშირება და ისტორიის ზეადმავალ თარგზე ჩამოსხმა — საკითხის მონოგრაფიულ შესწავლას, რაც სამომავლო საქმე და პერსპექტივაა. ამჟამად ყურადღებას რამდენიმე არსებით მხარეზე გავამახვილებთ.

**გაცნობა**

კავკასიისა და კავკასიის ხალხთა არსებობა რომმა და რომაელებმა (ლათინებმა) ბერძნებისაგან შეიტყვეს. ვერავინ იტყვის, კონკრეტულად როდის და როგორ მოხდა ეს: ქალაქ რომისა და რომის სახელმწიფოს დაარსებამდე, ე. ი. ძვ. წ. 753 წლამდე, თუ ამ მოვლენის შემდეგ? არაა გამორიცხული, რომ აპენინის ნახევარკუნძულის ძველ ბინადართ, — ეტრუსკებს, პელაზგებსა და სხვებს, — კავკასიის შესახებ ცოტა რამ მაინც სცოდნოდათ და კავკასიელებთან კონტაქტიც ჰქონოდათ. ძვ. წ. 146 წლის შემდეგ, როდესაც რომის ჰეგემონია საბერძნეთსა თუ ბერძნულენოვანი კულტურის სხვა ხალხებზეც გავრცელდა და რომის იმპერია შეიქმნა, კავკასიისადმი ინტერესი გაძლიერდა. შეიძლება ითქვას, რომ რომაელები ბერძნული ცივილიზაციის ათვისებასთან ერთად იმ ცოდნას, ინტერესსა

სამყაროსა და კავშირურთიერთობებსაც ეზიარნენ, რაც ელინებს (კულტურით ბერძნებს) კავკასიისა და, კერძოდ, საქართველოს მიმართ ჰქონდათ.

ბერძნები და რომაელები ამბობდნენ, რომ კავკასიისადმი მათ ინტერესს რელიგია კვებავდა.

**მიჯაჭვული პრომეთე და მხსნელი ჰერაკლე.** ბერძნული მითოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი სახეა ნახევარ-ღმერთი და ტიტანი პრომეთე, რომელსაც წინასწარგრძნობის და წინასწარმეტყველის ნიჭი ამკობდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სახელი «პრომეთეუს» დედნის ენაზე, ბერძნულად, წინდახედულს, ფრთხილს ნიშნავს. მაშასადამე, პრომეთე იყო ბრძენიც, წინასწარმცნობიც და წინდახედულიც და, უეჭველია, იცოდა, რაც მოელოდა იმ ნაბიჯისათვის, რომელიც გადადგა და რისთვისაც არსმენილი სატანჯველი იწვნია. ეს მსხვერპლი მან ნებით და შეგნებით გაიღო და დაადგა გზას, რომლის სახელია სიმართლე და სამართალი, ტირანიისა და ტირანების წინაშე ქედუხრელობა, სულიერი და ზნეობრივი პრინციპები და მათი ერთგულება. ამ გზამ ის კავკასიაში, საქართველოში მოიყვანა.

პრომეთეს უყვარდა და ეცოდებოდა ადამიანები, რადგან ხედავდა, რომ ისინი უცოდინრები, უძლურები და უსუსურები იყვნენ და გმინავდნენ ღმერთებისა და სხვა ნახევარღმერთების უღელქვეშ. ამიტომ მან, სიბრაღულით და ძალგულოვნებით აღვსილმა, კაცთა ტვირთის შესამსუბუქებლად ბევრი სიკეთე მოიმუშავა, მაგრამ ვერაფერი შეედრება იმას, რის გამოც მან ღმერთებისა და მათი მოსამსახურეების რისხვა და სასჯელი დაიმსახურა. პრომეთემ ღმერთებს ცეცხლი მოპარა (თუ მოსტაცა), ოლიმპის მთიდან ლერწმის ჯოხით ჩამოიტანა, ადამიანებს მიუტანა და მათ მისი დანთების ხელოვნებაც ასწავლა; «მან ხალხს ასწავლა ოსტატობა, ხერხი მრავალი და დაანახა დიდზე დიდი გზა ცხოვრებისა» (ესქილე: გვ. 12). ასე დაედო დასაბამი ცივილიზაციას, — მეცნიერებასა და ტექნიკას, რომლის საფუძველთა საფუძველი რკინისა და რვალის (ბრინჯაოს) გამოდნობის ხელოვნებაა. ვინ იცის, რამდენ ხანს დარჩებოდნენ ადამიანები ქვის ხანაში, რომ არა პრომეთე და მისი ჰუმანიზმი?

ზევსმა და მისმა მხედრობამ, ამ საქციელით შეურაცხყოფილებმა და აღშფოთებულებმა, პრომეთე კავკასიონის მთებში გადატყორცნეს და მწვერვალ იალბუზს მიაჯაჭვეს. სიტყვა «კავკასია» პირველად ამ მითის ჰესიოდესეულ ჩანაწერსა და ესქილეს ტრაგედიაში «მიჯაჭვული პრომეთე» დასტურდება (IX-VI სს.). სცენა ასეთია: ცისა და ქვეყნის დესპოტთა ბრძანებით ცეცხლის, სამჭედლოსა და მჭედლების ღმერთმა ჰეფესტომ ხელფეხშეკრული პრომეთე «დედამიწის შორეულ საზღვარში», «სკვითთა ქვეყანაში, — უკაცრიელსა და უდაბურში», «რკინის დედის» მხარეში მიიყვანა და თვალშეუდგამ, ყველაზე მაღალ და «გრიგალებისაგან დაუფარავ» კლდეს დაუმსხვრეველი რკინის ჯაჭვითა და საბმელით მიაკრა. იქ ზევსმა ყორანი (თუ არწივი) გააჩინა, რომელიც გმირს დღისით ღვიძლს უკორტნიდა, თუმცა ღამით ღვიძლი ისევ მრთელდებოდა.

ტრაგედიაში ვკითხულობთ:

«ტირის და გოდებს ეგ დედამიწა!  
დასტირის ყველა  
გარდასულ ჟამის შენს ძველ დიდებას...  
კოლხეთის მკვიდრნი: ყმაწვილნი ქალნი,  
ომში მამაცნი და უშიშარნი...  
მომთაბარენი სკვითთა ურდონი,  
მზე და მშვენება არიას ქვეყნის, —  
მკვიდრნი, მცხოვრებნი კავკასიონთან».  
«ბოლოს მიაღწევ მათა მეფეს, — მთას კავკასიონს,  
მის მწვერვალიდან დიდმრისხანე მოჰქუხს მდინარე»

(ესქილე: გვ. 28, 43).

აი, ამ კლდეებსა და მყინვარებს შორის ათასწლეულების განმავლობაში იტანჯებოდა გმირი, ვიდრე დედამიწას ზევსის ნაბუშარი, — ძალგულოვნებით სწორუპოვარი და კაცთსიყვარულით აღვსილი ჰერაკლე (ლათ. ჰერკულესი) არ მოეველინებოდა. მან მოიარა კოლხეთი და მთელი კავკასია, მოკლა მტაცებელი, რომელიც მამამისმა მართალი კაცის ღვიძლის საძიძვნად გააჩინა, და ეს კაცი (უფრო ღმერთკაცი) ხუნდებისა და წამებისაგან გამოიხსნა.

პრომეთეც და ჰერაკლეც კავკასიას მაღალი იდეალების სამსახურით დაუკავშირდნენ. ცეცხლის ანთებამ დედამიწაზე ცივილიზაცია დაასაძირკვლა და ეს აქტი, როგორც ვხედავთ, კაცთა სიყვარულის გამო განხორციელდა. ჰერაკლემ ხომ ჭეშმარიტი სინანულის არაერთი მაგალითი გვიჩვენა? როდესაც მას ზევსის კანონიერი ცოლი ჰერა, ე.ი. მისი დედინაცვალი, გონებას დაუბნელებდა და ავ საქმეს გააკეთებინებდა, ზნეობრივი გამოფხიზლების შემდეგ ის დანაშაულს აღმატებული სიკეთით გამოისყიდდა. გმრობანი კავკასიაში მან სწორედ უნებლიე ცოდვების აღხოცვისათვის მოიმოქმედა. რად უნდა თქმა, რომ პრომეთე იესო ქრისტეს მითოლოგიური ვარიანტი და შორეული პროტოტიპია. ვხედავთ იმასაც, რომ ის ტრაგედია და მისტერია, რომელიც კულტურისა და მეცნიერების აკვანი გახდა, კავკასიონის ცადაზიდულ მათა სანახებშიც აღსრულდა, — მართალმა და ყველასაგან გაწირულმა ღმერთმა აქ, იალბუზზე, იგემა «ჯვარცმაც» და გამოიხსნაც. ასე სწამდათ ბერძნებს და ასე იწამეს რომაელებმაც, რის გამოც კავკასია და მისი ბინადარნი განათლებული კაცობრიობის თვალში პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ცივილიზაციის თანამეაკვნეებად წარმოჩნდნენ. ყველამ იცოდა, რომ ეს მხარე და ეს ხალხი (კოლხეთი და კოლხები) ოქროს საწმისის სამშობლო და შემოქმედი იყო. ამიტომ ბერძნები და რომაელები ამ მხარეს ოქროსა და რკინის ქვეყანას უწოდებდნენ. განა კოლხი ქალისაგან, მედეასაგან, არ წარმოდგასახელწოდება მედიცინა? ესაა მიზეზი, რომ ბერძნულ-რომაული კულტურის წარმომადგენლები კავკასიისადმი დიდ ინტერესს ამჟღავნებდნენ. ამ ინტერესს რელიგიური მოტივებიც აპირობებდა და გეზს აძლევდა.

### *ელინითა და რომაელთა ეპოქა*

არგონავტების მოგზაურობამ კოლხეთში და იქ ბერძენთა ახალშენების დაარსებამ ქართველთა და ბერძენთა დიალოგს სტიმული რელიგიის მიმართულებითაც მისცა. ამას ადასტურებს როგორც წერილობითი ცნობები, ისე თანამედროვე არქეოლოგიური გათხრები. ბერძენი მოგზაური და გეოგრაფი სტრაბონი, რომელმაც კავკასიაში ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისში იმოგზაურა, მიგვანიშნებს, რომ საქართველოში მის დროს ზევსის კულტიც იყო გარცელებული (Geographica XI, 4,7). არქეოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ ვანში, ნოქალაქევიში, მცხეთა-არმაზსა თუ სხვაგან გამოავლინა მდიდარი მასალა, რომლის თანახმად აღნიშნული ეპოქის ქართლსა და კოლხეთში არამც თუ იცნობდნენ ბერძნულსა და რომაულ პანთეონს, არამედ მას პატივსაც მიაგებდნენ. ამის დასტურია ზევსის, პრომეთეს, ჰერაკლეს, ათენას, აპოლონის, აფროდიტეს, ჰერმესისა და სხვათა სტატუეტები, აგრეთვე მათი სახელობის ტაძრები (ზოგიერთ შემთხვევაში დიდი და მონუმენტური), რომლებიც აღნიშნული რეგიონის სხვადასხვა კუთხეში გამოვლინდა. თავის მხრივ კოლხეთმაც გაამრავალფეროვნა ანტიკური სამყარო. ეს პირველ რიგში ითქმის არგონავტებისა და მედეას მისამართით, რომელთა სახე არა მარტო ბერძნულ სიტყვიერებასა თუ სახვით ხელოვნებაში აღიბეჭდა, არამედ ლათინურ ლიტერატურაშიც.

**პომპეუსი საქართველოში.** პირველი რომაელი, რომელმაც საქართველოში მოსვლის მიზეზად რელიგიური ინტერესი დაასახელა, დიდი სარდალი და პოლიტიკური მოღვაწე პომპეუს გნეუს მაგნუსი (ძვ. წ. 106-48) გახლდათ. აი, რას ვკითხულობთ მისი ლაშქრობის მოთხრობაში: «...მან მოიარა კოლხები არგონავტთა, დიოსკურებისა და ჰერაკლეს იქ ყოფნის ამბის შესატყობად; განსაკუთრებით კი უნდოდა, ენახა ტანჯვის ადგილები, რადგან ამბობდნენ, პრომეთესი კავკასიონის მთაზე იყო» (აპიანე: გვ. 198). იგი რომ პრომეთეს პიროვნებით მართლაც მოხიბლული იყო, მიგვანიშნებს პლუტარქეც, რადგან ის მხოლოდ პომპეუსის ბიოგრაფიას იწყებს პრომეთეს სიტყვებით, რომლებიც ამ უკანასკნელს ზევსისა და ჰერაკლეს მისამართით წარმოუთქვამს: «მძულს მამა, მაგრამ შვილი მისი უსაზღვროდ მიყვარს» (პლუტარქე, რჩეული ბიოგრაფიები, ა. ურუმაძის თარგმანი, თბ., 1975, გვ. 290).

ისტორიიდან ვიცით, რომ პომპეუსმა კავკასიაში ძვ. წ. 66-65 წლებში ილაშქრა; ჯერ პონტოს სამეფო დაიპყრო (მეფე მითრიდატემ, კოლხეთში ლტოლვილმა და დევნილმა, მსახურის ხელით თავი მოიკლა, რადგან ტყვედ ჩავარდნას ეს ამჯობინა), შემდეგ სომხეთის დედაქალაქი არტაშატი აიღო, ბოლოს კი ალბანეთში, ქართლსა და კოლხეთში გადავიდა. არ არის ცნობილი, მიაღწია თუ არა პომპეუსმა რწმენისმიერი ოცნების საგანს, — მიეგნო კვალი თუ ნატერფალი, რომელიც კოლხეთში და კავკასიონზე პრომეთესა და ჰერაკლეს უნდა აღებეჭდათ. ვერც იმას ვიტყვით დაბეჯითებით, რამდენად სჯეროდა მას ძველი მითების რეალურობა და

ორი ტიტანის კავკასიაში ყოფნის ამბავი. ასევე არ ვიცით, მოიხილა თუ არა მან კავკასიის მთებში ის ნაკადულები და მდინარეები, რომლებსაც, საბერძნეთსა და რომში გავრცელებული ხმების თანახმად, თურმე ოქროს ქვიშა მოაქვს; შეხვდა თუ არა იმ ადამიანებს, რომლებიც ამ ნაკადულებში ჩაყოფდნენ ხოლმე ცხვრის გრძელ და სქელ ბეწვიან ტყავს და ამით აგროვებდნენ ოქროს, რომელიც ამ ბეწვებზე რჩებოდა. ერთი სიტყვით: მიაგნო თუ არა მან «სვანეთის ნაკადულების ოქრო»? უეჭველია მხოლოდ, რომ ის იმედებით აღვსილი მოადგა საქართველოს. იმავე ბერძნული და ლათინური წყაროებიდან ვიცით, რომ პომპეუსის ამ დიდი სამხედრო ოპერაციის შედეგად საქართველოში რომაელების გავლენა დამყარდა და ამ გზით ქართველებს რომაელების, მათი კულტურის, მითოსის, რელიგიისა და პანთეონის გაცნობის შესაძლებლობა მიეცათ.

**ფარსმან ქველი რომში.** საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი ჩინებული ფურცელია იბერიისის (ქართლის) დიდი მეფისა და მთავარსარდლის ფარსმან II-ის ვიზიტი რომში იმპერატორ ანტონიუს პიუსის დროს (138-161). ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში («მოქცევაი ქართლისაი» და «ქართლის ცხოვრება») ამ მეფის შესახებ ცნობილია შემდეგი: იგი იყო ქართლის მეფე, — მეთხუთმეტე ფარნავაზის შემდეგ და მეთექვსმეტე აზოს შემდეგ. მას შეარქვეს «ქველი» («ფარსმან ქველი არმაზელი»), რაც ძველ ქართულ ენაზე ნიშნავს: მამაცი, გულადი, მხნე და, ამასთან ერთად, კეთილი. და მართლაც: ლეონტი მროველის თქმით, «ფარსმან ქველი იყო კაცი კეთილი და უხვად მომნიჭებელი და შემნდობელი, ჰასაკითა შუენიერი, ტანითა დიდი და ძლიერი, მხნე მხედარი და შემმართებელი ბრძოლასა, უშიში ვითარცა უხორცო და ყოვლითავე უმჯობესი ყოველთა მეფეთა ქართლისათა, რომელნი გარდაცვალებულ იყვნეს უწინარეს მისსა» (ქართ. ცხ. 1955: გვ. 51). მან შთამბეჭდავი ბრძოლები აწარმოა სპარსელებისა და მათი ქართველი მოკავშირეების წინააღმდეგ; დახოცა «ბუმბერაზნი სპარსთა»; დაამარცხა გოლიათი ჯუმბერი, რომელიც ლომს თურმე ხელით შეიპყრობდა, და გაიმარჯვა; განავრცო სახელმწიფოს საზღვრები, მაგრამ მტერმა მისი მოკვლა მზაკვრობით შეძლო: მიუგზავნა მზარეული, რომელმაც მოწამლა.

ფარსმანის გვერდით, იმავე ქართული წყაროს თანახმად, მეგრელები (კოლხები), სომხები და ბერძნები იბრძოდნენ. ბერძნები, ამ შემთხვევაში, იგივე რომაელები არიან, რაც ხსენებული მეფის პროდასავლურ, ევროპულ ორიენტაციაზე მიგვანიშნებს. ცხადია, მას, ქართლის ძლევამოსილ მეფეს, რომთან ცხოველმყოფელი ურთიერთობა ჰქონდა, რაზეც ძველი ბერძნული და ლათინური წერილობითი ძეგლები გვიამბობენ. მათგან ორის დამოწმებაც საკმარისია. II-III სს-ის ბერძენ-რომაელი მწერალი დიონ კასიოს კოლეიანოსი გვაუწყებს: «როცა ფარსმანე იბერიელი მეუღლესთან ერთად რომში ჩავიდა, [ანტონიანე პიუსმა] გაუდიდა მას სამფლობელო, ნება დართო კაპიტოლიუმში მსხვერპლი შეეწირა, მისი ცხენოსანი ქანდაკება ენიალიონზე (სხვა წყაროს ცნობით, ბელიონის ტაძარში, — ნ.პ.) დაადგმევინა და უყურებდა [ფარსმანეს], მისი ვაჟის და სხვა წარჩინებულ იბერთა სამხედრო ვარჯიშობას» (დიონ კასიოსი: გვ. 83). მკვლევართა



განკარგულებაშია აგრეთვე ეპიგრაფიკული წარწერა, წარმოდგენილი მარმალის ფილაზე, რომელიც რომში მეორე მსოფლიო ომის წინა წლებში აღმოჩნდა. წარწერა ძალზე დაზიანებულია და ნაკლები, მაგრამ მისი შინაარსის გარკვევა მაინც ხერხდება. იქ აღნიშნულია: «...ფარსმანი მეფე იბერთა... შვილით და მეუღლით... [უფრო დიდი, უფრო ვრცელი სამეფო ანუ საბრძანებელი მისცა]... გლადიატორი...» (გამყრელიძე: გვ. 135). ასეთ ფირფიტებს (დაფებს) რომში იცნობდნენ სახელით ფასტი (fasti), რაც ისტორიულ ამბავთა ანალებს, კალენდარული მოვლენების კრებულს ნიშნავს და იმაზე მიგვითითებს, რომ ასეთ დაფებზე, როგორც წესი, დიდად სამახსოვრო და საზეიმო ამბები აღნუსხული.

ამდენად, ირკვევა, რომ მეფე ფარსმანი რომში ზემოთ ხსენებულ იმპერატორს მიუწვევია. იქ იგი ცოლშვილითა და დიდებულთა თანხლებით ჩასულა; საზეიმო მიღება კაპიტოლიუმში შემდგარა, სადაც მისთვის ნება დაურთავთ, რომ მსხვერპლის შეწირვის წესი შეესრულებინა. მასპინძლები ქართველთა მეფეს იმდენად მოუხიბლავს, რომ მათ დედაქალაქის მთავარ ტაძარში დაუდგამთ ქანდაკება — ცხენზე ამხედრებული მეფე ფარსმანი. ხსენებულ წარწერაში გლადიატორის ხსენება თითქოს იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ სტუმრების პატივსაცემად (ალბათ) კოლიზეუმის არენაზე გლადიატორთა სანახაობა გამართულა. ეჭვი არაა, რომ ამ აქტით ძლევამოსილმა იმპერატორმა აღიარა ქართლის განმგებლის სამეფო პატივი ანუ ის, რომ ფარსმანი იბერიის კურთხეული და ლეგიტიმური მეფეა (rex Iberorum) და რომ ის ღვთიური წარმომავლობისაა პერსონალურად. გავითვალისწინოთ, რომ მეფე წარმართული და, კერძოდ, ბერძნულ-რომაული მსოფლმხედველობით ღმერთის შვილი და მისი განსხეულება, — ინკარნაციაა. თანამედროვე მკვლევრების შეფასებითაც პატივისცემისეს ცერემონიული რომისაგან საქართველოს სუვერენიტეტის აღიარებას და ამ გზით საერთაშორისო პრესტიჟის მოპოვებას ნიშნავდა (მელიქიშვილი: გვ. 531).

რელიგიათმცოდნეობის თვალსაზრისით აქ ყველაზე საყურადღებო არის მსხვერპლის შეწირვის რიტუალი, რომელიც ქართველმა მეფემ შეასრულა. ჩვენ მოკლებული ვართ საშუალებას, ვიცოდეთ, თუ რა ფორმით აღსრულდა ეს რიტუალი და რომელ ენაზე წარმოითქვა სათანადო ლოცვა. არქეოლოგიური მასალა ადასტურებს, რომ იმდროინდელ საქართველოში (აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც) საკმაოდ იყო ფესვგადგმული როგორც ირანული, ისე ბერძნულ-რომაული კულტურა და კულტმსახურება. უნდა ვიფიქროთ, რომ წესი, რომელიც ქართველთა მეფემ ქართველების მონაწილეობით შეასრულა, ადგილობრივი (ქართულ-კავკასიური) ელემენტებისგანაც შედგებოდა და კაპიტოლიუმში შემწირველთა მშობლიური ენაც გაიჟღერებდა; სათანადო ლოცვა ქართულადაც წარმოითქმოდა. ეს კი, თანამედროვე ენაზე რომ ვთქვათ, სხვა არაფერია, თუ არა კულტურათა დიალოგი, რომლის შემადგენელ ნაწილს რელიგიათა და ტრადიციათა შეხვედრები და გაცნობები წარმოადგენს. როგორც ვხედავთ, ასეთ დიალოგს ქართველთა და რომაელთა შორის დასაბამი წარმართობის ეპოქაში მიეცა.

### *ახალი აღთქმის ეპოქა*

ქრისტიანობის აკვანი, იერუსალიმისა და ანტიოქიის შემდეგ, რომში დაირწა. შეგვიძლია ასე ვთქვათ: ეკლესია იერუსალიმში დაიბადა, ანტიოქიაში ფეხი აიდგა, ხოლო რომში ცოდნითა და გამოცდილებით განმტკიცდა. რადგან ეკლესია არის «ჭეშმარიტების სვეტი და სინათლე» (1 ტიმ. 3:15), წუთისოფელი მას ისევე სდევნიდა და სდევნის, როგორც მის ხელმწიფეს — იესო ქრისტეს (შდრ. იოანე 15:18-20). ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ პრომეთესა და ჰერაკლეს გზა, უკვე რეალური და არა მითიური, რომის არა ერთმა და ორმა მოქალაქემ განვლო. მათ მოწამებრივი აღსასრული, ანდა მისიონერული სარბიელი კავკასიის, უფრო კი დასავლეთ საქართველოს, სანახებში პოვეს. ეს მხარე, საქართველო, როგორც მდევნელთა, ისე დევნილთა ყურადღების საგნად გადაიქცა. მართლაც, საქართველო ხომ ის ქვეყანაა, სადაც რომის პირველი პაპის, მოციქულთა თავის, პეტრეს, ძმამ ანდრიამ, პირველწოდებულმა, იქადაგა და ეკლესია დააფუძნა. კოლხეთის მიწაზე გაიარა და იღვაწა კიდევ რომის ასევე პირველმა და დიდმა პაპმა კლიმენტიმ, როდესაც იგი იმპერატორმა ტრაიანემ ყირიმში გადაასახლა, სადაც მოწამებრივად აღესრულა (+101).

ქრისტეს მცნებებზე საქართველოს საყოველთაოდ მოქცევის ისტორიაში რომსაც საპატიო ადგილი უჭირავს. ჩვენი დიდი განმანათლებლისა და მოციქულთა სწორის, ნინოს, მამამ ზაბილონმა სარწმუნოებრივი ღვაწლი სწორედ რომში და რომის ეკლესიის წიაღში აღასრულა. იგი, კაბადუკიელი ქრისტიანი მხედარი («მონაი ღმრთისაი»), იმპერატორ მაქსიმიანეს დროს (286-305) ჩავიდა რომში, სადაც მხედართმთავრის პატივი მიიღო. ამ დროს რომს ფრანგები («ბრანჯნი») აუჯანყდნენ და ამბოხების ჩახშობა ზაბილონს დაევალა. მან წარმატებით გაართვა თავი მოვალეობას და დამარცხებულთა მიმართ ისეთი დიდსულოვნება გამოიჩინა, რომ მათ გულში ქრისტესადმი სასოება აღინთო; ისინი გაქრისტიანდნენ და, ამდენად, ზაბილონი «ბრანჯთა მამად და ემბაზად» იქცა (შატბერდის კრებული: გვ. 330).

ზაბილონის სამისიონერო გზა მისმა ქალიშვილმა განავრცო, ოღონდ არა რომში, არამედ საქართველოში, თუმცა იმავე სათნოებით და შთაგონებით, როგორც ამას მამამისი რომში იქმოდა. წმ. ნინო დიდი კონსტანტინეს დედამ, დედოფალმა ელენემ დალოცა და საქართველოში გამოგზავნა. მან განანათლა ქართლის სამეფო ტახტი და ერის დიდი ნაწილი, რის თაობაზე ცნობამ რომამდე ჩაადწია. ამის გამო, ვკითხულობთ წმ. ნინოს ცხოვრების უძველეს რედაქციაში: «...მოიწია წიგნები ჰრომით წმიდისა პატრეაქისაი ნეტარისა ნინოსისა და მირიან მეფისა და ყოვლისა ერისა ქართველისა. და მოეკლინა ბრაჯი მთავარდიაკონი ქებისა შესხმად და კურთხევისა მოცემად, და წმიდისა და ნეტარისანინოს ლოცვისა წარღებად და მადლისა ზიარებად. და ჰქონდა წიგნი ბრანჯთა მეფისაი ნეტარისა ნინოსისა, რამეთუ მოენათლნეს იგინი მამასა მისსა ზაბილონს...» (იქვე: გვ. 348-349). ჰრომის პატრიარქი იგივე რომის პაპია, მაგრამ ჯერჯერობით ვერავინ ამბობს დაბეჯითებით, თუ რომელი პაპი იგულისხმება ამ შემთხვევაში. სავარაუდოა (და ასე ფიქრობს ბევრი მკვლევარი), რომ საქართველოს

ახალნერგი ეკლესია პირველად წმ. პაპმა სილვესტერ I-მა (314-335) დალოცა.

სახეზეა მისიოლოგიური თანამშრომლობის მომხიბლავი ფაქტი: კაბადუკიელი მხედარი ზაბილონი, რომელიც გვარტომობით, შესაძლებელია, ქართველიც იყო, ქრისტეს მოძღვრებას ფრანგთა შორის ავრცელებს, მისი ასული კი — ქართველთა შორის. ერთსაც და მეორესაც აკურთხებს რომის ეპისკოპოსი (პაპი), რომლის მეშვეობით იმდროინდელი ცივილიზებული მსოფლიოს (ოიკუმენეს) უკიდურეს წერტილებში მცხოვრები ერები — ქართველები და ფრანგები — ერთმანეთს უკავშირდებიან და, როგორც ჩანს, ერთმანეთს ევანგელიზაციის გზაზე შეძენილ გამოცდილებასაც უზიარებენ.

### *ეკლესიათა მთლიანობა*

ქართლსა და კახეთში ქრისტიანობა აღმოსავლეთიდან — იერუსალიმიდან, ანტიოქიიდან და სომხეთიდან შევიდა, კოლხეთსა და აფხაზეთში — კონსტანტინეპოლიდან; აღმოსავლეთ საქართველო ეკლესიურად ანტოქიას დაუკავშირდა, დასავლეთ საქართველო — კონსტანტინეპოლს. ამის მიუხედავად, რომის კათედრას ქართველების თვალში დიდი საღვთისმეტყველო და მორალური ავტორიტეტი ამკობდა და ისინი მას რწმენის საკითხში ამაქვეყნის ინსტანციათა შორის უმაღლეს პატივს განუკუთვნებდნენ. მათ, ცხადია, მოეხსენებოდათ აღმოსავლეთის დიდი წმინდანებისა და ეკლესიის მამების — ათანასე ალექსანდრიელის, იოანე ოქროპირის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის, თეოდორე სტუდიელისა და სხვათა მრავალთა ამაღლებული დამოკიდებულება რომის საყდრის მიმართ. მაშინ როდესაც აღმოსავლეთის ეკლესიებში სხვადასხვა ჯურის ერესი და მწვალებლობა მძვინვარებდა, წმ. პეტრეს საყდარი ამ მოვლენისაგან თავისუფალი იყო. აღნიშნული ეპოქა არ იცნობს ერეტიკოს პაპს: ჰონორიუსი (625-638), რომელმაც მონოთელიტობის შექმნაში გარკვეული როლი ითამაშა, გამონაკლისია. აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი მოღვაწეები, დევნილები ერეტიკოსებისაგან, რომლებსაც მათი მშობლიური ეკლესიები გლობალურად დაეპყროთ, მიდიოდნენ რომში, რათა სიმართლე და სიწმინდე ეპოვათ.

ქართველი მართლმადიდებლებიც, თუკი მძიმე საღვთისმეტყველო და ეკლესიოლოგიური პრობლემების წინაშე დადგებოდნენ, რჩევა-დარიგებისათვის რომს მიმართავდნენ. ასე მოიქცა, მაგალითად, ქართლის კათალიკოსი კირიონი VII ს-ის დასაწყისში, როდესაც მწვავედ დაისვა საკითხი, ეცნოთ თუ არა ძალმოსილად ნათლისღებისა და მღვდლად კურთხევის ის წესები, რომლებიც ერეტიკოსთა ეკლესიებში აღესრულა. ამ შინაარსის შეკითხვით მიუმართავს მას წმ. პაპ გრიგოლ დიდისათვის, დიალოღონისათვის. ჩვენამდე მოაღწია პაპის აკადემიურმა პასუხმა, რომლის მიხედვით ნათლისღებისა და მღვდლობის საიდუმლო, თუკი წმ. სამების სახელითაა შესრულებული, მადლმოსილია მაშინაც კი, როდესაც მას ერეტიკოსი ასრულებს (ახალი პუბლიკაცია: ლაღანიძე 2005).

## დიდი სქიზმა და საქართველო

რა პოზიციაზე იდგა საქართველოს ეკლესია დიდი სქიზმის დროს, ე.ი. IX-XI საუკუნეებში? მცხეთისა და ბიჭვინთის საყდართა ოფიციალური პოზიციები ცნობილი არაა (შესაძლებელია, არც გამოუხატავთ), მაგრამ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ერთსულოვნება არც აქ სუფევდა. გავითვალისწინოთ, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს გაერთიანების პროცესი სწორედ IX ს-იდან დაიწყო და იგი ბიზანტიასთან ჭიდილისა და ზოგჯერ ომის ფონზეც მიმდინარეობდა. ქაშპმა და მტრობამ (არც თუ იშვიათად, — ზღვარგადასულმა) მეზობელი ეკლესიების ურთიერთობაც მოიცვა. აპრიორულადაც სავარაუდოა, რომ ქართველებს ამ შემთხვევაში უფრო მეტად რომის მხარე დაეჭირათ. ამაზეც უნდა მიგვანიშნებდეს ის დოკუმენტი, რომლის თანახმად აფხაზთა მეფემ დემეტრე II-მ 856 წელს საჩუქრები გაუგზავნა რომის პაპს ბენედიქტე III-ს მისი «ღვთისმოსაობის გამო» (ტაბალუა 1984: გვ. 70; ბოკუჩავა 2002: გვ. 49-50). საკითხში გარკვევისათვის საყურადღებო მასალას გვთავაზობს იმდროინდელი ქართული ჰაგიოგრაფია, რომლიდანაც ჩვენს ყურადღებას განსაკუთრებით სამი ძეგლი და მსოფლიო მასშტაბის სამი ქართველი წმინდანი — ილარიონი, იოანე და გიორგი — იპყრობს.

**ილარიონ ქართველი.** წმ. ილარიონი (822-875), რომლის სახელს დავით გარეჯის განახლება, საზღვარგარეთ ქართული მონასტრების დაარსება და რომის სიწმინდეთა მოლოცვა უკავშირდება, იმ დროს და იმ რეგიონშიც მოღვაწეობდა, სადაც სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მიმდინარეობდა პრორომაულ და ანტირომაულ საეკლესიო პარტიებს შორის. ეს რეგიონია ბიზანტია და მისი დედაქალაქი, სადაც IX ს-ის შუა წლებში ერთმანეთს ორი დიდი მღვდელმთავარი, წმინდანად შერაცხილი პატრიარქები: ეგნატე და ფოტიოსი (ფოტი) ებრძოდნენ და სამღვდელმთავრო ტახტზე ერთმანეთს ცვლიდნენ. პირველი ცნობილია რომის ეკლესიის ერთგულებით, მეორე — მასთან დაპირისპირებით. წმ. ილარიონის ცხოვრება, რომლის ავტორად წმ. ექვთიმე მთაწმინდელი ითვლება, ჩვენი საკითხისათვის საყურადღებო ეპიზოდს შეიცავს. იგი გვაუწყებს: მაშინ როდესაც ბიზანტიაში ანტირომაული ისტერია მძვინვარებდა, წმ. ილარიონი «წინამძღვრებითა ღმრთისაითა და შეწევნითა წმიდათა მოციქულთაითა მიიწია ქალაქად ჰრომედ და ვითარცა ირემმან, სურვიელმან წყაროდ მიმართ წყალთაისა (ფს. 41:2)... მისწრაფა ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, და თაყვანისსცა და ამბორსუყო მოწოდებ მხურვალებითა სულისაითა წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღვდელთმოდვართა და მოწამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვია. ხოლო დაყო ორი წელი ჰრომეს შინა ანგელოზებრ ცხორებითა და მოლუაწებითა, რამეთუ მარადის ხედვასა ღმრთისასა შეემსჭვალა გონებაი თვისი და მუნცა მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი ადასრულნა უფალმან მის მიერ». სასწაულთაგან, რაც მან რომში ადასრულა, კოჭლის («მკელობელის») განკურნება გამოირჩევა. ირკვევა, რომ ილარიონი რომში 870-872 წლებს შორის იმყოფებოდა. შემდეგ კონსტანტინეპოლში დაბრუნდა, როდესაც იქ

იმპერატორის კვერთხი ეპყრა ბასილის, რომელმაც ეკლესიაში პრორომაულ პარტიას დაუჭირა მხარი და საპატრიარქო ტახტზე ეგნატე დააბრუნა.

თუ კარგად დავაკვირდებით წმ. ილარიონის ბიოგრაფიას, მივალთ დასკვნამდე, რომ იგი ეგნატიელთა პოზიციაზე დგას. ერთხელ კიდევ გავითვალისწინოთ, რომ წმ. მამა ბიზანტიას მაშინ ეწვია, როდესაც იქ ფაქტობრივად საეკლესიო-სამოქალაქო ომი მიმდინარეობდა. ფოტიელნი ძირითადად სამოქალაქო საზოგადოებაში იყვნენ მოკალათებულნი, ეგნატიელნი — მონასტრებში; პირველნი რომის პაპისა და მისი საყდრისადმი ანტიპათიით გამოირჩეოდნენ, მეორენი — სიმპათიით; პირველნი რომს ემიჯნებოდნენ, მეორენი — მისკენ ილტვოდნენ და მას სასოებდნენ. წმ. ილარიონი კონსტანტინეპოლში ეგნატეს მწყემსმთავრობის ჟამს შედის, 870 წლის ახლო ხანს, და იქიდან რომს მიემგზავრება. ამ ფაქტს თუ მის ასკეტურ სულისკვეთებასა და მწირმონაზვნურ აღტყინებას დავუმატებთ, თვალწინ ეგნატიელი წარმოგვიდგება, რომელსაც სარწმუნოებრივი იდეალი რომში ეგულვის. კორნელი კეკელიძემ მართებულად შენიშნა: «ის ადგილი *ცხოვრებისა*, სადაც ლაპარაკია ილარიონის რომში ყოფნის შესახებ, გამსჭვალულია სიმპათიებით რომაელთა ქრისტიანობისადმი. ავტორი კრძალულებით მოიხსენებს რომაელთა ღვთისნიერებას და მათ სათნოიან ცხოვრებას. ჩვენ ვიცით, რომ მეცხრე საუკუნეში ატყდა სასტიკი ცილობა-კამათი და ბრძოლა რომისა და კონსტანტინოპოლის სამღვდელთა შორის, რომელიც 1054 წელს დასრულდა საბერძნეთის და რომის ეკლესიათა ერთმანეთისაგან განშორებით. ეს ცილობა დაიწყო და ინტენსიურად წარმოებდაპატრიარქის ფოტისა და რომის პაპების ნიკოლოზისა და ადრიანეს დროს, ესე იგი, სწორედ მაშინ, როდესაც ილარიონი კონსტანტინოპოლსა და რომში ცხოვრობდა. ამიერიდან ბერძნები რომაელებს ისე აღარ იხსენიებენ, თუ არა ურწმუნოებად, უკეთურებად და მწვალებელ-სქიზმატიკებად. მაშასადამე, მეცხრე საუკუნის ბერძნისათვის შეუძლებელია ასეთი ატესტაცია რომაელთა ქრისტიანობისა» (კეკელიძე 1957: გვ. 139).

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ დავითის ლავრაში, რომელიც ილარიონ ქართველმა განაახლა, მკაცრი ასკეტიზმი მე-9 ს-იდან ზომიერი ასკეტიზმით შეიცვალა, რაც წმ. ილარიონის დამსახურებად და მისი განდევილური სტილის ნიშნად ითვლება. მკაცრი ასკეტიზმი უფრო აღმოსავლურ, მონოფიზიტურ ბერ-მონაზვნობას ახასიათებდა, ზომიერი კი — დასავლურს, დიოფიზიტურს, რომლის ბურჯად რომის საყდარი მოგვევლინა პაპ ლეონის (440-461) წინამძღვრობით. ასე რომ, წმ. ილარიონის დასავლეთისაკენ სწრაფვა, რაც რომის სიწმიდეთა მომლოცველობით დაგვირგვინდა, მის ასკეტურ ორიენტაციაზე მიგვანიშნებს და ამ ორიენტაციას, შესაძლებელია, პროდასავლური ვუწოდოთ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ორიენტაცია მაშინ ქართველთა ელიტარული ნაწილის ორიენტაცია იყო.

**იოანე მთაწმინდელი.** წმ. იოანე (+1005) ათონში ქართველთა სავანის, ივირონის, დამაარსებელი და მისი პირველი წინა-მძღვარია. ბერძნულმა ნაციონალიზმმა და ამპარტავნებამ ეკლესიაში და, კერძოდ, ათონის წმ.

მთაზეც შეაღწია. ისინი ავიწროებდნენ ქართველებს და მათ უფლებებს ლახავდნენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამანაც უბიძგა ივირონის წინამძღვარს, საბერძნეთის დატოვება და ესპანეთში გადასახლება გადაეწყვიტა. მართალია, მან განზრახვა სისრულეში ვერ მოიყვანა (იმპერატორებმა კონსტანტინემ და ბასილიმ დარჩენაზე დაიყოლიეს), მაგრამ ფაქტია, რომ მას, სწორედ ბერძნულ-რომაული საეკლესიო ბატალიების ჟამს, რომის ეკლესიის წიაღში დამკვიდრების სურვილი ჰქონდა.

შთამბეჭდავია ათონზე რომელი ბერების გამოჩენის ამბავი. მათ ქართველებმა უმასპინძლეს და ისე შეიტკბეს ისინი, რომ უთხრეს: აქ ჩვენც უცხოელები ვართ და თქვენც; დამკვიდრდით ჩვენს გვერდით და ძმობასა და სიყვარულში გავატაროთ წუთისოფელიო. მართლაც, რომაელებმა პირველი მონასტერი ათონზე მხოლოდ ქართველების მორალური და ფინანსური დახმარებით ააგეს. იქ ღვთისმსახურება ლათინური ტიბიკონის მიხედვით სრულდებოდა და ცხოვრება წმ. ბენედიქტეს კანონისა და განგებისამებრ მოეწყო. წესჩვეულებაში სხვაობას ქართველთა და ლათინთა თანალოცვა არ დაუბრკოლებია. ამის საუკეთესო ნიმუშია გაბრიელ ქართველისა და ლეონ რომაელის თანამოსაგრეობა. იმის მიუხედავად, რომ მშობლიური ენის გარდა არც ერთმა იცოდა სხვა ენა და არც მეორემ, მათ თურმე შეეძლოთ, მთელი დღე ესაუბრათ ერთმანეთთან საღვთო და სულიერ საგნებზე (...ძეგლები II: გვ. 54-55, 65-66).

**გიორგი მთაწმინდელი.** შეიძლება ითქვას, რომ წმ. გიორგი მთაწმინდელი (1009-1065) საქართველოს ეკლესიის უდიდესი ავტორიტეტია. ასევე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა იგი ბიზანტიის კულტურულ ელიტაში, სადაც, ექვი არაა, აინტერესებდათ მისი თვალსაზრისი სქიზმის თაობაზე. ამიტომ არაა შემთხვევითი, რომ 1065 წლის ივნისში, სქიზმიდან თერთმეტი წლის შემდეგ, მას იმპერატორმა კონსტანტინე დუკიწმა (დუკამ) (1059-1067) ასეთი კითხვა დაუსვა: რატომაა, რომ ჩვენ და თქვენ, ბერძნები და ქართველები, საფუარიანი პურით და წყალგარეული ღვინით ვწირავთ, რომაელები «ხმიადით და ზედაშეთი? პასუხად მიიღო: ბერძენთა შორის ძველადვე მრავალი წვალება შემოვიდა, მათ შორის — აპოლინარის ერესი, «რომელი-იგი ხორცთა მათ ქრისტესთა საუფლოთა უსულოდ და უგონებოდ იტყოდა». ამის გამო ღვთისმსახურმა მეფეებმა საეკლესიო კრებები მოიწვიეს და დაადგინეს, «რათა მოვიღებდეთ ცომსა სახედ ხორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის ცომსა — სახედ სულისა გონიერისა, და მარილსა — სახედ გონებისა... და ღვინისა თანა წყალსა ურევთ სახედ სისხლისა და წყლისა, რომელი გარდამოხდა გვერდსა მხსნელისასა... ესე არს განმარტებაი და მიზეზიამათ საქმეთაი! ხოლო ჰრომთა, ვინაითგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, [არღაროდეს] მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაი შემოსრულ არს მათ შორის. და ვითარცა-იგი მაშინ თავმან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლოი იგი მსხუერპლი და უმეტესადღა ვითარცა თვით თავადმან უფალმან მისცა მოწაფეთა ღამესა მას სერობისასა, ესრეთ აღასრულებენ იგინი. და არარაი არს ამას შინა განყოფილებაი, ოდენ სარწმუნოებაი მართალ იყოს» (...ძეგლები II: გვ. 179).

ნათქვამი რომ გავშიფროთ, ნიშნავს: აღმოსავლეთის ეკლესიებში საუკუნეთა განმავლობაში ბორგავდა ქრისტეს კაცობრივი ბუნებისა და ხორცის დამაკნინებელ-უარყოფელი ერესი. მარტივ მორწმუნეთათვის მაცხოვრის ჭეშმარიტი ხატი რომ წარმოედგინათ, მოგვიანებით იქ (აღმოსავლეთში) აფუებული პურით და წყალგარეული ზედაშით ზიარების წესი შემოიღეს. რომის ეკლესიის წინაშე კი მოციქულებრივი ტრადიციის შეფერადების აუცილებლობა არ დამდგარა<sup>174</sup> და დარჩა ისე, როგორც თავდაპირველად იყო. მაშასადამე, ერესი არც ერთი წესია და არც მეორე. პირველი (ხშიადი) ძველი და დასაბამიერია, მეორე (საფუარიანი) — სამოდვრო პრაქტიკით გაპირობებული. შეგვიძლია დავასკვნათ: რომელიმე მათგანის უზურპაცია და გაფეტიშება უგუნურების ნიშანია. იმპერატორი, რომელიც (სხვა წყაროებიდანაც ცნობილია) ეკლესიათა შერიგების მომხრე იყო, პასუხით კმაყოფილი დარჩა. რომაელები აღფრთოვანდნენ. მათ მთაწმინდელი მამის პეტრეს ქალაქში ჩაყვანისა და პაპის წინაშე წარდგინების სურვილი გამოთქვეს. სომხებმა ყურები ჩამოყარეს. აგიოგრაფი არ აზუსტებს, ღირსი მამა გიორგი გამოეხმაურა თუ არა რომის დიდებულთა შეთავაზებას. ცნობილია მხოლოდ, რომ რამდენიმე დღის შემდეგ, 29 ივნისს, ორშაბათს, იგი გარდაიცვალა.

ირკვევა, რომ პოზიცია, რომელიც რომის საყდრის მიმართ გიორგი მთაწმინდელმა იმპერატორის წინაშე გამოამჟღავნა, მის თეოლოგიურ-ლიტერატურულ მემკვიდრეობაშიც აისახა. ამის დასტურია წმ. ათანასე ალექსანდრიელის რწმენის სიმბოლოს მისეული თარგმანი, რომელიც ბოლო დროს გახდა ცნობილი და რომელშიც წმ. სულის გამომავლობის მუხლი წარმოდგენილია ასე: «სულიწმიდა არის მამისაგან და ძისა... გამოსვლით». ეს სხვა არაფერია, თუ არა ფილიოკვე, რაც, როგორც ვხედავთ,

<sup>174</sup> ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, რომ წმ. მამის სიტყვების გამო — რომის ეკლესიაში «არც ოდეს წვალებანი შემოსრულ არს» — თანამედროვე მკვლევრების ერთი, მაგრამ რიცხვმრავალი, კატეგორია უხერხულობას განიცდის და გამოსავლის ძიებაშია. ამის მაგალითია ქ-ნ ანჟელა ბოკუჩავას პოზიცია: «გიორგი მთაწმინდლის მიერ კათოლიკური ეკლესიისადმი ქების სიტყვები... ნაკარნახევი იყო პოლიტიკურ-რელიგიური თვალსაზრისით და არა რაიმე სხვა მიზეზით. გიორგი მთაწმინდელს უეჭველია ევოლინებოდა, რომ არც რომის კათოლიკური ეკლესია იყო წვალებისაგან დაცული... საქართველოს პოლიტიკურ მიზნებში შედიოდა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან კავშირის დამყარება და ბიზანტიის სარწმუნოებრივი მეურვეობისაგან თავის დაღწევა» (ბოკუჩავა 2002: გვ. 52). ამ სტრუქტურებში ეკლესიოლოგიური და ჰაგიოლოგიური თვალსაზრისით რამდენიმე შეცდომა და უხერხულობაა. აქ და სხვაგანაც (გვ. 50-51) უადგილოდაა ნახმარი სიტყვა «კათოლიკური», რაც სურათს აბუნდოვანებს.. თუკი მას ავტორი კონფესიის მნიშვნელობით ხმარობს (სხვა მნიშვნელობა ამ ტერმინს არ გააჩნია), ეს კონფესია იმხანად, დიდ სქიზმამდე, არ არსებობდა. მაშინ როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის ეკლესიები (ცხადია, არა ერეტიკულნი) ერთი და იმავე ეპითეტით აღინიშნებოდნენ: კათოლიკე და სამოციქულო (= მართლმადიდებელი). ამდენად, ღირსმა მამამ ქების სიტყვები რომის ეკლესიის მისამართით წარმოთქვადა არა კათოლიკურისა. გაუგებარია, რა იგულისხმება გამოთქმაში: «...და არა რაიმე სხვა მიზეზით». რა შეიძლება იყოს «სხვა მიზეზი»? სრული ნონსენსია სიტყვები: «სარწმუნოებრივი მეურვეობისაგან თავის დაღწევა». ასეთი რამ კონფესიურად (სარწმუნოებრივად) ახალი ეკლესიის შექმნას ნიშნავს. რა გამოდის: ქართველებს ბიზანტიელთაგან, ე.ი. მართლმადიდებლებისაგან, განსხვავებული ეკლესიის, ე.ი. არამართლმადიდებლურის, ჩამოყალიბება ეწადათ? ამასთანავე: ამ ციტატაში (ცხადია, უნებლიეთ) შეურაცხყოფილია წმინდანი: როგორ, დიდმა მთაწმინდელმა მამამ იცოდა რომის კათოლიკე (და არა კათოლიკური!) ეკლესიის «წვალებისაგან» დაუცველობა, მაგრამ თვალს ხუჭავდა და ტყუილს ამბობდა?!

არც გიორგი მთაწმინდელს და, ცხადია, არც მის თანამოსაგრეებს მწვალებლობად არ მიაჩნდათ. ხელნაწერს, რომელშიცამ თარგმანის ტექსტია დაცული, ახლავს ანდერძი: «ესე მართლისა სარწმუნოებისა აღსარებაი ჰრომთა წიგნისაგან გარდმოვწერე. ვინ აღმოიკითხოთ, ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისათვის, რომელმან ესე ვთარგმანე» (კოჭლამაზაშვილი, ღამბაშიძე: გვ. 155).

**ჯვაროსნები და საქართველო.** მოგვეპოვება დოკუმენტები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ქართველებმა რომაელებთან ევქარისტიული კავშირი დიდი ათონელი მამების შემდეგაც შეინარჩუნეს. 1099 წელს, როდესაც ლათინებმა პალესტინის მთელ ტერიტორიაზე კონტროლი დაამყარეს და იერუსალიმის სამეფო დააარსეს, იმ ეკლესიებისა და მონასტრების რეორგანიზაციაც განახორციელეს, რომლებიც მათგან განსხვავებული კონფესიისად აღიქვეს. ამ დროს ისინი ქართველთა სავანეებს არ შეეხნენ, რადგან, როგორც ჩანს, ეს სავანეები უცხო სარწმუნოების ეკლესიებად არ გაუაზრებიათ. მათ ქართველებს თავიანთი ეკლესია-მონასტრების განახლებისა და მშვიდად ცხოვრების შესაძლებლობა მისცეს. იქაურ ქართველ ბერებს განსაკუთრებით თბილი ურთიერთობა ტამპლიერების (ტაძრელთა) სარაინდო ორდენტან დაუმყარებიათ. ამის თაობაზე პირველ რიგში ის აღაპები (სამადლობელი მოსახსენიებლები) მეტყველებს, რომლებსაც პალესტინაში მოღვაწე ქართველი მონაზვნები ჯვაროსან საერო და სასულიერო პირთათვის განაწესებდნენ. იმდროინდელ ქართულ სააღაპე წიგნებსა და სხვადასხვა ანდერძ-მინაწერებში ვკითხულობთ: «ჯვარო პატიოსანო, შეიწყალე ძმაი ჩვენი ჯოფრე ფაუსათ», «ადიდე და შეიწყალე ცირ პერ კუმანდური ტაძრელთა», «უფალი ღმერთო, დაიცევ და შეიწყალე ძმაი ჩვენი სილგილამ დელოლეველ», «ქრისტე ღმერთო, შეიწყალე ძმაი ჩვენი პერ მარტინე» და სხვა. გარკვეულია, რომ აქ მოხსენიებული ადამიანები ტამპლიერთა ორდენტის წევრები არიან (მენაბდე II: გვ. 91-96).

თუმცა ცნობილია სამარცხვინო ფურცელიც. საქმე ის არის, რომ ბიზანტიის იმპერატორმა მიხეილ პალეოლოგმა 1274 წელს კათოლიკობა აღიარა და მთელ აღმოსავლეთს პაპის უზენაესობის ცნობისაკენ მოუწოდა. ამ მოწოდებას საბერძნეთის ბევრი ეკლესია არ დაემორჩილა. ყველაზე დიდი წინააღმდეგობა ათონის მონასტრებმა გაწიეს. იმპერატორის ნებართვით ჯვაროსნები 1280 წელს შეესივნენ ათონს და ბერებს უნიის მიღება მოსთხოვეს, რასაც ყველა მონასტერი დათანხმდა ივირონის გარდა. ამის გამო ამ სავანის რბევა-აწიოკება დაიწყო. ბერები, რომლებიც ხოცვა-ჟლეტას გადაურჩნენ, ორ ნაწილად გაყვეს. ქართველები იტალიაში წაასხეს, ბერძნები (მაშინ ისინი იქ უმრავლესობას წარმოადგენდნენ) ზღვაში გადაყარეს (კეკელიძე 1955, III: გვ. 76-77). თუ რის გამო დაინდეს მათ ქართველი ბერები, ბერძნულ წყაროებში აღნიშნული არ არის. შესაძლებელია, გაითვალისწინეს ლათინურენოვანი ცნობა, რომელიც გვეუბნება: ჯვაროსნებისაგან კონსტანტინეპოლის დაპყრობის შემდეგ (1204) ათონის ქართველებმა პაპის იურისდიქცია აღიარეს და ჟამისწირვის



უფუარი პურით შესრულება დაიწყეს, რისთვისაც ბერძნებმა მათთან კავშირი გაწყვიტეს (თარხნიშვილი 1994: გვ. 43).

ფაქტია, რომ ძველ ქართულ წყაროებში ჯვაროსანთა საპირისპირო და საწინააღმდეგო განწყობილება არ იძებნება. არცაა მოსალოდნელი. მართალია, ჯვაროსანთა ლაშქრობები ბევრ სიკეთესთან ერთად სიავესაც შეიცავდა, მაგრამ უკანასკნელს არ შეეძლო დაეჩრდილა ამ მისიის კეთილისმყოფელ როლი საქართველოს ისტორიაში. ქართველებსა და ჯვაროსნებს ერთმანეთის მიმართ დიდი სასოება ჰქონდათ. ჩვენი მემატთანე XI-XII სს-ის მიჯნაზე საქართველოს გაძლიერებას ჯვაროსანთა საღვთო ომებთან აკავშირებს და ამბობს: «გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალიმი და ანტიოქია, და შეწევნითა ღმრთისაითა მოემენა ქვეყანა ქართლისა, განძლიერდა დავით და განამრავლნა სპანი. და არღარა მისცეს სულთანსა ხარაჯა, და თურქნი ვერღარა დაიზამთრებდეს ქართლს» (ქართ. ცხ. I: გვ. 325-326). მისივე ცნობით, ქართველთა მხარდამხარ, დიდგორის ველზე, ჯვაროსანი რაინდებიც იბრძოდნენ. სწორედ ჯვაროსნების ქრონიკამ, კანცლერ გოტიეს ჩანაწერებმა, შემოგვინახა წმ. მეფის ის სიტყვები, წარმოთქმული გადამწყვეტი იერიშის წინ, რომელთაცდღეს ჩვენ სიამაყით ვიხსენებთ: «ეჰა, მეომარნო ქრისტიანენო! თუ ღვთის სჯულის დასაცავად წესიერად ვიბრძოლებთ, არამც თუ ეშმაკის ურიცხვ მიმდევართა, არამედ თვით ეშმაკსაც ადვილად დავამარცხებთ». სხვადასხვა ქვეყნის მეცნიერები დღემდე ბევრს მსჯელობენ და წერენ იმ ლეგენდაზე, რომელიც ჯვაროსანთა წრეში შეიქმნა და მთელი ევროპა მოიარა. აღმოსავლეთში, სპარსეთისა და სომხეთის ჩრდილოეთით, ცხოვრობს დიდი და აღმატებული პიროვნება — იოანე, რომელიც ერთდროულად არის მეფეც და ხუცესიც (პრესვიტერი). იგი მოვლენილია, რათა გადაეღობოს ჩრდილოეთიდან შემომავალ გოგსა და მაგოგს. მან ქრისტიანული მსოფლიო განსაცდელისაგან უნდა გამოიხსნას და გამოიხსნის კიდევ, თუკი მოვუხმობთ. ფიქრობენ, რომ მეფე-ხუცესის სახეში მითოლოგიური აზროვნებით დავით აღმაშენებელი და მისი შვილი დემეტრეა გაერთიანებული. ჯვაროსნების თვალში ასეთივე შარავანდედი მოსავდა თამარს. «ფრანკი მეზღვაურები, — ვკითხულობთ ჯვაროსანთა ერთ ქრონიკაში, — შავ ზღვაზე ცურვისას კარგ ამინდში თამარ დედოფლის სადიდებელს მღეროდნენ». აი, რას წერს ერთი რაინდი თამარისა და მისი ვაჟის შესახებ: «მოისმინეთ გასაოცარი და მნიშვნელოვანი ახალი ცნობები... იბერიელი ქრისტიანების დიდძალმა ცხენოსანმა და ქვეითმა ჯარმა, ღვთის შეწევნით აღფრთოვანებულმა და ძალზე კარგად შეიარაღებულმა, გამოილაშქრა ურწმუნო წარმართების წინააღმდეგ... ზემოაღნიშნული ჯარი მოეშურება, რათა გაათავისუფლოს იერუსალიმის წმინდა მიწა-წყალი და დაიპყროს წარმართთა მთელი სამყარო. მათი წარჩინებული მეფე 16 წლის ჭაბუკია. იგი ალექსანდრე მაკედონელს ჰგავს ვაჟკაცობით და სათნოებით, მაგრამ არა სარწმუნოებით. ამ ჭაბუკს თან მოაქვს ძვლები თავისი დედისა, უძლიერესი მეფის თამარისა, რომელსაც თავის დროზე იერუსალიმს წასვლის აღთქმა დაუდვია...» (მენაზდე II: გვ.160).

ეს და ბევრი სხვა ცნობა, დადასტურებული ქართულსა თუ უცხოენოვან ისტორიულ წყაროებში, ასეთი დასკვნის გამოტანის საშუალებას გვაძლევს: ჩვენი ისტორიის ოქროს ხანაში (XI-XIII), დიდი სქიზმის შემდეგაც, საქართველოსა და რომის ეკლესიებს შორის სარწმუნოებრივი კავშირი მეტწილად შენარჩუნდა; ქართულ ოფიციალურ დოკუმენტებში, სიგელებსა და გუჯრებში, რომის პაპის პირველ ადგილზე მოხსენიების ტრადიცია გაგრძელდა. საგულისხმოა აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის დაკვირვება: «საქართველოში არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატიულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ. იქ, იმთავითვე, ბატონობდა მეორე მიმართულება, ლიბერალურ-სპირიტუალური, რომლის მკვეთრად გამომხატველია გიორგი მთაწმიდელი... ბერძნული შეხედულება კათოლიკობის შესახებ ჩვენში მყარდება გაცილებით გვიან, ვიდრე რომისა და საბერძნეთის გაყოფა მოხდა, და ისიც თანდათანობით, თან ამ შეხედულებას ისეთი უკიდურესი ხასიათი და გონჯი სახე არ მიუღია, როგორც საბერძნეთში».

### **«განიხეთქს ძოწეული შვენერი ერთმორწმუნეობისა»**

— ესაა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ კირიონის (სამაგლიშვილის) სიტყვები ეპისტოლიდან, რომელსაც კვლავ დავუბრუნდებით. ამ შემთხვევაში ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ, თუ როდის, როგორ და რა ფორმით შეილახა საქართველოში ერთმორწმუნეობის ეს პორფირი, — ეს ძვირფასი შესამოსელი. ყურადღება მივაქციოთ განცდას, რაც მღვდელმონაწამე პატრიარქის ამ სიტყვებს ახლავს. ესაა ტრაგიზმი და ნოსტალგია იმისა, რაც დაიკარგა, — ეკლესიათა ერთიანობა.

მეფე რუსუდანისა და მხედართმთავარ ივანე მხარგრძელის წერილებიდან, რომლებიც მათ პაპ ჰონორიუს III-ს მისწერეს, ჩანს, რომ საქართველო რომთან ეკლესიურ კავშირს XIII ს-ის 20-30-იან წლებში ჯერ კიდევ ინარჩუნებს; ქართველები აღიარებენ, რომ რომის ეპისკოპოსი «მთელი საქრისტიანოს მამა და მეთაურია». იმის ნიშანი, რომ რომისა და საქართველოს ეკლესიები ერთმანეთს უკვე სხვადასხვა აღმსარებლობად (კონფესიად) მოიაზრებენ, პირველად საქართველოს მეფემ, რუსუდანმა, გაამჟღავნა. მის წერილს პაპ გრიგოლ IX-ისადმი ჩვენამდე არმოუღწევია. სამაგიეროდ, შემონახულია ადრესატის პასუხი, საიდანაც ჩანს, რომ საქართველოს მპყრობელს პაპისათვის უთხოვია შველა დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში და მისი ქვეშევრდომი ქრისტიანების კათოლიკურ ეკლესიასთან შეერთება აღუთქვამს. პაპი დანანებით აღნიშნავს, რომ მისი მხედრობა ვერ დაეხმარება საქართველოს, რადგან მათ შორის ძალამოცემული მუსლიმები დგანან და ისინი ამ მხედრობას არ გაატარებენ. მეტიც: რომის ეკლესიასაც დიდი პრობლემები აქვს სარწმუნოების დაცვის საქმეში. ცხადია, იგულისხმება ისლამური ექსპანსია და პროტესტანტობა, რომელიც ევროპაში იმხანად იზადებოდა. აი, პაპის სიტყვები: «ჯერ-არს, რომ თქვენც ჩვენ შეგვიბრალოთ, რადგან სარწმუნოების მტერი ჩვენც ძლიერ გვდევნის. გარდა იმისა, რომ სარკინოზები ესპანეთსა და სირიაში სდევნიან კათოლიკე სარწმუნოებას,

ზოგიერთნი ქრისტეს სარწმუნოებისაგან განდგომილნი წინ აღგვიდგნენ... უნდათ ახალი მწვალებლობის დამყარება და ცდილობენ, მოსპონ ჭეშმარიტი სარწმუნოება, რომელმაც უნდა გამოიხსნას და აცხოვნოს ადამის ნათესავი». ასეთი ვითარების მიუხედავად, საქართველოში რვაკაციანი მისიონის გამოგზავნა მაინც მოხერხდა, რათა დაკმაყოფილებულიყო საქართველოს იმ მოქალაქეების სურვილი, რომლებსაც კათოლიკურ ეკლესიასთან შეერთება უნდოდათ. აღნიშნული წერილი დათარიღებულია 1240 წლით, რის გამოც მეცნიერი მღვდელი მიხეილ თამარაშვილი საქართველოსა და რომის ეკლესიათა გაყოფის წლად 1240 წელს ასახელებს (თამარაშვილი 1995: გვ. 485). მეორე კათოლიკე მღვდელი და პროფესორი მიხეილ თარხნიშვილი აღნიშნავს: «ამ წელს ქართული ეკლესია რომისაგან განცალკევებულად გვევლინება. კავშირის გაწყვეტის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია» (თარხნიშვილი 1994: გვ. 43).

ამდენად, კათოლიკური ეკლესიის მისიონერებმა საქართველოში მოღვაწეობა XIII ს-ის შუა წლებიდან დაიწყეს. შემოდიოდნენ (სხვადასხვა დროს) ფრანცისკანელთა, თეატინელთა, კარმელიტთა, კაპუჩინთა და სხვა ორდების წარმომადგენლები. მათი ენერგიული მოღვაწეობის შედეგად დაარსდა კათოლიკური ეკლესია საქართველოში, რომელიც მეტ-ნაკლები წარმატებით იკაფავდა გზას ჩვენი ქვეყნის თითქმის ყველა კუთხეში. ეკლესიები (საკრებულოები), რომლებიც მათი ქადაგების საფუძველზე ჩამოყალიბდა, მეტწილად ლათინურ ტიპიკონს (რიტს, წესს) იყენებდნენ, თუმცა არსებობდნენ სომხური და ბერძნული (ოღონდ ქართულენოვანი) ტიპიკონის კათოლიკური ეკლესიებიც. ეს უკანასკნელნი (სომხური და ბერძნული ტიპიკონის ეკლესიები) უნიის პრინციპებს ექვემდებარებოდნენ და თავიანთ თავს მართლმადიდებლებს უწოდებდნენ (გულისხმობდნენ ღვთისმსახურების აღმოსავლურ, მართლმადიდებლურ, წესზე დგომას).

### ***კათოლიკური ეკლესიის იერარქია საქართველოში***

XIII-XIV სს-ში საქართველოში კათოლიკეების რიცხვი იმდენად გაიზარდა, რომ მათ მონასტრებიც დააარსეს. მკვლევრები ხუთ მონასტერს ასახელებენ, მათგან ორს — თბილისში, ერთს — ახალციხეში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეუძენია თბილისის წმ. მარტინეს მონასტერს (იგულისხმება პაპი მარტინე, რომელმაც მაქსიმე აღმსარებელთან ერთად იღვაწა). ზოგიერთმა ქართველმა კათოლიკემ სარწმუნოების ასპარეზზე ისეთი გულმხურვალება გამოიჩინა, რომ მოწამის გვირგვინსაც ეზიარა. ლაპარაკია დიმიტრი თბილელზე, რომელმაც კათოლიკობა 1320 თუ 1321 წელს მიიღო, აღიკვეცა ბერად, ფრანცისკანელ ძმებთან ერთად ინდოეთში მისიონერად წავიდა და იქ, ქალაქ თჰანაში, მოწამებრივად აღესრულა (პაპაშვილი: გვ. 92).

კათოლიკეთა რიცხვი საქართველოში, აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც, ყველაზე შესამჩნევად გიორგი V-ს დროს (1314-1346) გაიზარდა. ამ მეფეს ისტორიამ განუკუთვნა სახელი «ბრწყინვალე», რადგან მან სახელმწიფოს ტერიტორიული მთლიანობა აღადგინა და მონღოლთა ასწლოვან ბატონობას ბოლო მოუღო (1335). სწორედ მის დროს და მისი

თანხმობით მოხდა ისეთი რამ, რაც საქართველოში კათოლიკეთა ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენად ითვლება — სოხუმისა და თბილისის კათოლიკური საეპისკოპოსო კათედრების დაარსება. პირველი 1318 წელს დაარსდა (კიკნაძე: გვ. 97), მეორე კი 1328 წელს იზმირიდან (სმირნიდან) გადმოიტანეს თბილისში, რადგან იქ, თურქეთში, იმ დროს კათოლიკეებს სდევნიდნენ. თბილისის ეპარქია საქართველოში, თურქეთსა და ირანში მცხოვრებ კათოლიკეებს აერთიანებდა და მან XVI ს-ის დასაწყისამდე, თითქმის 180 წელწადს, იარსება (ეპისკოპოსთა სია — პაპაშვილი: გვ. 98-99).

### ***ფერარა-ფლორენციის კრება და საქართველო***

თბილისის კათოლიკური საეპისკოპოსოს წარმომადგენლები ინტენსიურ მოლაპარაკებებს აწარმოებდნენ საქართველოს საერო და სასულიერო ხელისუფლებასთან კათოლიკური და მართლმადიდებლური ეკლესიების გაერთიანების შესახებ, რაც მაშინ რომის პაპის მთავარ საზრუნავს წარმოადგენდა. უნიის იდეას საქართველოში ბევრი მომხრე და ბევრიც მოწინააღმდეგე გამოუჩნდა. უეჭველია, რომ მოხრეთა შორის პირველ ადგილზე მეფე გიორგი ბრწყინვალე იდგა. მოწინააღმდეგეების როლში ძირითადად მართლმადიდებელი სასულიერო პირები გამოდიოდნენ. მოვლენათა შემდგომდროინდელ განვითარებას თუ გავითვალისწინებთ, მივალთ დასკვნამდე, რომ საერთო კლიმატის შექმნის თვალსაზრისით XV ს-ში წამყვანი პოზიციები ანტიკათოლიკურმა პარტიამ მოიპოვა. ამას ყველაზე ნათლად ადასტურებს ფერარა-ფლორენციის საეკლესიო კრების მასალები.

ირკვევა, რომ ფერარაში (1438-1439 წწ-ის ცნობილ ფერარა-ფლორენციის კრებაში მონაწილეობისათვის) ქართველი დეპუტაციაც ჩასულა: მიტროპოლიტი გრიგოლი, ეპისკოპოსი იოანე და რამდენიმე დიდგვაროვანი ერისკაცი. მათ მხარი მარკოზ ეფესელისათვის დაუჭერიათ. ერთ-ერთი წყაროს მიხედვით, იბერიელმა ეპისკოპოსმა, როდესაც მიხვდა, რომ ბერძნების უმრავლესობა მთავარ დოგმატურ საკითხში ლათინთა პოზიციას დაუჭერდა მხარს, პროტესტი გამოაცხადა. ერთი ბერძენი დელეგატის ცნობით, მან თავი სალოსად (ქრისტესთვის სულელად) წარმოადგინა, მღვდელმთავრის სამოსელი გაიხადა და ქუჩაში ისე დადიოდა, როგორც შეშლილი და მაწანწალა; დატოვა ფერარა და იტალიის ქალაქებში ხეტიალი დაიწყო, შემდეგ ავად გახდა და მას ტორნოვოს ეპისკოპოსმა უპატრონა. ჩანს, ამ ფაქტმა პაპის, ევგენიუს IV-ის, ყურამდე მიაღწია. მან იხმო ერთ-ერთი ქართველი დელეგატი, ერისკაცი, და უარყოფითი რეაქციის მიზეზი ჰკითხა. პასუხად კი მიიღო რჩევა სარწმუნოების სიმბოლოდან «ფილიოკვეს» ამოღების შესახებ, რაც, თურმე, პაპს ყურადღებით მოუსმენია და დაფიქრებულა (შედარებით ვრცლად იხ. პაპაშვილი 2002: გვ. 143).

იგივე ბერძნული წყარო დამატებით ინფორმაციას გვაწვდის ქართული დელეგაციის პოზიციის მიზეზებისა და ივერიელი ერისკაცის ინტერესთა სამყაროს შესახებ. ქართველ ეპისკოპოსს, სანამ იგი თავს «სალოსად

აქცევდა» პირად საუბრებში თურმე უღიარებია, რომ ის და მისი თანამემამულეები ანტიოქიის პატრიარქის ინსტრუქციის მიხედვით მოქმედებდნენ: მან «აჩვენა ყველას ანტიოქიის პატრიარქის წერილი, რომელიც უბრძანებდა მათ, არანაირად არ დასთანხმებოდნენ სიმბოლოზე რაიმე დამატებას ან მოკლებას, თვით ერთი იოტის ან ერთი შტრიხისაც კი». მართლაც: უკვე აღვნიშნეთ, რომ ერთადერთი პრეტენზია, რაც «იბერიის მეფის ელჩმა» პაპს და, მამასადამე, კრებას წარუდგინა, სწორედ დამატებას, «ფილიოკვეს», შეეხებოდა. ამ ერისკაცს ერთხელ ერთი განათლებული სასულიერო პირის მოხსენება მოუსმენია. მომხსენებელმა თურმე მრავალგზის დაიმოწმა არისტოტელე. ამ ამბის მოსწრე სილვესტროს სიროპულოსი გვიამბობს: «მას შემდეგ, რაც ივერმა ეს ორჯერ თუ სამჯერ მოისმინა, ხელი მკრა; მისკენ მივტრიალდი, რადგან ვერ მივხვდი, თუ რას მანიშნებდა. მან კი მითხრა: რა არის ეს არისტოტელე, არისტოტელე? არ არის კარგი არისტოტელე! როდესაც მე ვკითხე სიტყვიერადაც და ვანიშნე კიდევ — რა არის მეთქი კარგი, ივერმა მიპასუხა: წმიდა პეტრე, წმიდა პავლე, წმიდა ბასილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ოქროპირი და არა არისტოტელე-არისტოტელე» (მჭედლიძე: გვ. 59-60)

ქართველი დელეგატების ასეთი პოზიცია თითქოს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ იმდროინდელ საქართველოში კათოლიკობის შესახებ «ბერძნული შეხედულები» უფრო პოპულარული იყო, ვიდრე ლიბერალური. თუკი ასეა, მაშინ სრულიად აუხსნელი და გაუგებარია ის ფაქტი, რომ ქართულ წყაროებში არც ფერარა-ფლორენციის და არც მისეული უნიის შესახებ არაფერია ნათქვამი; არაფერია ცნობილი ამ პროცესში ქართველების მონაწილეობაზე. რომ არა უცხოელი ავტორები, ჩვენ არც კი გვეცოდინებოდა, მოაღწია თუ არა საქართველომდე ცნობამ აღნიშნული ფორუმის შესახებ და ვერც რაიმეს ვიტყოდით, თუ რას ფიქრობდნენ იმდროინდელი ქართველები ეკლესიების გაერთიანების პრობლემებზე. ასე რომ, პასუხის გარეშე რჩება კითხვა: თუკი იმდროინდელი საქართველოს კულტურულ ელიტას ანტიკათოლიკობა ახასიათებდა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს ტენდენცია რატომ არ აისახა?

ასეა თუ ისე, ჩვენ დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უნიამ და უნიატობამ საქართველოში, საბერძნეთისა და აღმოსავლეთ ევროპისაგან განსხვავებით, ფეხი ვერ მოიკიდა. ამ მიმართულებით ნიკიფორე ირუბაქიდის (ირბაქის), სულხან-საბა ორბელიანის, ანტონ კათალიკოსისა და სხვათა ცდებს, წმ. ბასილის წესდების საფუძველზე (ე.ი. ბერძნულ-მართლმადიდებლური ტრადიციის დატოვებით, ამ ტრადიციასთან ხელის შეხების გარეშე) გაეკათოლიკებინათ საქართველო, წარმატება არ მოჰყვა. საქართველოში ძირითადად (მესხეთის გარდა, სადაც ქართველი კათოლიკეებიც კი სომხურ ტიპიკონს მისდევდნენ) ლათინური წესის კათოლიკობა დაინერგა. ეს ეკლესია აქ განსაკუთრებით XVII ს-ის დასაწყისიდან გააქტიურდა. მის მხარეზე არც თუ იშვიათად მეფე-მთავრები, ეპისკოპოსები და, წარმოიდგინეთ, კათალიკოსებიც გადადიოდნენ. ეს არა მარტო აღმოსავლეთ საქართველოზე, არამედ დასავლეთ საქართველოზეც ითქმის.

### *კათოლიკური ეკლესია დასავლეთ საქართველოში*

დასავლეთ საქართველოს ეკლესია უფრო აფხაზეთის ეკლესიის სახელითაა ცნობილი. IX-X სს-ში მან დამოუკიდებლობა მოიპოვა და მისი სამღვდელოება საქართველოს სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის სამსახურში ჩადგა. სამღვდელმთავრო კათედრა ბიჭვინთაში მდებარეობდა, რის გამოც ეს ეკლესია ძველ წყაროებში ბიჭვინთის საკათალიკოსოდ მოიხსენიება. XVI ს-ის 60-70-იან წლებში, აფხაზეთში ისლამის გავრცელების გამო, საკათალიკოსო კათედრა გელათში გადაიტანეს, მაგრამ ბიჭვინთამ კათალიკოსთა საზაფხულო რეზიდენციის მნიშვნელობა მაინც შეინარჩუნა.

კათოლიკური ეკლესიის მისია აფხაზეთშიც XIII ს-იდან დაიწყო. ამ დროს იქ გენუელი ჯვაროსნები მივიდნენ, რომლებმაც ანაკოფიაში, მდ. ფსირცხის შესართავთან, ციხე ააგეს და 1280 წელს სოხუმში სავაჭრო ფაქტორია დააარსეს. მათმა მისიონერებმა ამ მხარეში საფუძველი ლათინური ტიპიკონის კათოლიკურ ეკლესიასაც ჩაუყარეს და აბორიგენი მოსახლეობის დამოწაფების თვალსაზრისით გარკვეულ წარმატებებსაც მიაღწიეს. სებასტოპოლისის ანუ სოხუმის კათოლიკური ეპარქია (კათედრა), გახსნილი 1318 წელს, არა მარტო «ფრანგ» (ევროპელ) კოლონისტებს, არამედ მკვიდრ მოსახლეობასაც აერთიანებდა. მან, ისე როგორც თბილისის ეპარქიამ, დაახლოებით ორი საუკუნე იარსება და, როგორც ჩანს, მხარის ისლამიზაციის პროცესმა და მართლმადიდებლურმა ფუნდამენტალიზმმაც შეიწირა. ამაზე მიგვანიშნებს ეპ. პეტრე გერალდის წერილი ინგლისის არქიებისკოპოსებისა და ეპისკოპოსებისადმი, რომელიც დათარიღებულია 1330 წლით და საყურადღებო მასალას გვაწვდის აფხაზეთის იმდროინდელი სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიური ყოფის შესახებ (გამოკველევა, ტექსტი და თარგმანი: კიკნაძე 1983). იმის მიუხედავად, რომ მაშინ საქართველო ზოგადად პროგრესის გზაზე იდგა, კვლავ მძიმე პრობლემად რჩებოდა ადამიანების ყიდვა-გაყიდვა, რის წინააღმდეგ კათოლიკესამღვდელოებაც გამოდიოდა. ეპოსკოპოსი აღნიშნავს: «მიუხედავად იმისა, რომ აქაური მბრძანებლები ქრისტიანები არიან, არც ამ საკითხში და არც სხვაში არ მიგონებენ, რადგან ბერძნული სქიზმის მიმდევრები არიან». ქართველები მუსლიმთა («სარკინოზთა») დიდ ექსპანსიას განიცდიან და ისინი «ისე არიან შევიწროებულნი და დატანჯულნი, რომ ლამის ქრისტიანული სარწმუნოება მიატოვონ». გაჭირვებაში ვცხოვრობო მეც, კათოლიკე ეპისკოპოსი: «კვირაობით რომელიმე ღარიბი ქართველისაგან შეწირულობას ვიღებ; ასე ვატარებ ამ ცხოვრებას». მართალია, ქვეყნის ხელისუფალი (იგულისხმება მამია დადიანი) ეკლესიათა გაერთიანების მომხრეა და მზადაა, კათოლიკობა მიიღოს, მაგრამ აქაური «ეპოსკოპოსთა ეპოსკოპოსი», ე.ი. აფხაზეთის კათალიკოსი, ამის წინააღმდეგია. ხელისუფალმა სასაფლაო გამოგვიყო, მაგრამ «სქიზმატმა მღვდლებმა» ერისკაცები მოგვიქსიეს და საფლავებიდან ჯვრები მოგვიგლიჯესო (გვ. 102-103). ცხადია, მსგავსი ექსცესები ხდებოდა, მაგრამ ისტორიაში უფრო მეტად პოზიტიური ფაქტებია ცნობილი.

კათოლიკური ეკლესია დასავლეთ საქართველოში XVI ს-იდან გააქტიურდა. მისიონერები ხშირად ადგილობრივ მთავართა და კათალიკოსთა მხარდაჭერითაც სარგებლობდნენ. აქტიურობისაკენ მათ ხშირად ქართველი ღვთისმსახურები მოუწოდებდნენ; შთააგონებდნენ, დარჩენილიყვნენ სამრევლოებში, საზოგადო ღვთისმსახურება შეესრულებინათ და ხალხის განათლებისათვის ეზრუნათ. ასეც ხდებოდა, რის თაობაზეც ბევრი მასალა არსებობს. გავიხსენოთ რამდენიმე მათგანი იმის დასტურად, რომ კათოლიკეები მართლმადიდებლების ტაძრებში წირვას ხშირად უპრობლემოდ ასრულებდნენ. 1629 წელს ბიჭვინთის ეკლესიას დომინიკანელთა ორდენის ოთხი მისიონერი ეწვია. მისიონერი იოანე დე ლუკა გვიამბობს: ბიჭვინთას სულიწმინდის მოფენის დღეს მივადექით. იქ ერთადერთი მღვდელი იყო, ქართველი, რომელმაც მიგვიღო და ეკლესიაში შეგვიყვანაო. «რა შევედი ეკლესიაში, ისეთი რამ ვნახე, რასაც თავის დღეში ფიქრადაც ვერ წარმოვიდგენდი; ვნახე, რომ ის ეკლესია მსგავსი იყო წმინდა პეტრეს ეკლესიისა... წირვისათვის მოვემზადე, მაგრამ ვნახე, სეფისკვერი გაფუჭებული იყო. ქართველ მღვდელს გამოვართვი ცოტა ფქვილი, გავაკეთე ცომი და ორ გასუფთავებულ ფულში გამოვაცხე. დავიწყე წირვა. ხალხმა რომ ზარის ხმა გაიგონა, ყველანი მოვიდნენ, ვინაიდან ეკლესია სოფლის შუაა». 1634 წელს გორიდან გურიამი ჩავიდნენ თეატინელი მისიონერები არქანჯელო ლამბერტი და ჯუზეპე მილანელი. ისინი ეწვივნენ მალაქია კათალიკოსს, დასახლდნენ მის რეზიდენციაში (1640 წლამდე) და წირვა-ლოცვას სასახლის ეზოს ეკლესიაში აღასრულებდნენ. კასტელმა 26 წელი დაყო საქართველოში, ძირითადად აფხაზეთში, სადაც ქადაგებდა, სწირავდა, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებს და ჩანახატებს აკეთებდა, რის საფუძველზეც გამისცა ალბომი, რომლის მეცნიერული ღირებულება დღეს ერთობ დიდია (ლომინაძე: გვ. 189-191).

ძლიერი კათოლიკური კერა არსებობდა ქუთაისში. მისიონერების მიმართ განსაკუთრებული თანაგრძნობა იმერეთის მეფე გიორგი III-მ (1605-1639) გამოავლინა. მისმა მემკვიდრემ ალექსანდრე III-მ (1639-1660) კათოლიკეებს წმ. სოფიოს (სოფიას)<sup>175</sup> ეკლესია გადასცა. წინამორბედების კვალს არც სოლომონ I-მა (1752-1784) უღალატა; მის კარზე კათოლიკე სამღვდელოება დიდი პატივით სარგებლობდა. ამ ქალაქში კათოლიკეების რიცხვი მას შემდეგ გაიზარდა, რაც იქ ამ აღმსარებლობის მოქალაქეები სოლომონ II-მ (1789-1810) ახალციხიდან გადმოსახლა და რივნის მარცხენა ნაპირზე დაასახლა. ისინი ადგილობრივ კოლორიტს შეერწყნენ და ქუთაისის კულტურულ ცხოვრებაში ერთ-ერთი წამყვანი პოზიცია დაიმკვიდრეს.

რომის ეკლესიის წარმომადგენლობა დასავლეთ საქართველოში ჰუმანიტარულ მისიას XIX ს-ის პირველ ნახევარშიც კი აქტიურად ახორციელებდა. მისიონერი სასულიერო პირები და მათი თანმხლები

<sup>175</sup> შესაძლებელია, ეს იყო არა წმ. სოფიას, არამედ წმ. სოფიის (= ღვთის სიბრძნის, ე. ი. ქრისტეს) ეკლესია (რედ.).

ერისკაცები მუშაობდნენ ექიმებად, ინჟინრებად, ფინანსისტებად და ა. შ. განსაკუთრებით დიდი იყო მათი წილი სახალხო განათლების სფეროში. აკაკი წერეთელი, მაგალითად, როდესაც დედის ღვთისმოსაობასა და განსწავლულობაზე საუბრობს («ჩემი თავგადასავალი»), აღნიშნავს: «იმ დროს, როგორც სხვა ყოველ ქართველ დიდ-ოჯახებში, გურიელის სასახლეში თითქმის შინაკაცებად ითვლებოდნენ ფრანგის პატრები და დიდი გავლენაც ჰქონდათ ოჯახებზე. ამ ევროპიულად განათლებულმა და გონებაგანვითარებულმა მეცნიერებმა დედაჩემზედაც დიდი გავლენა იქონიეს: მათი მეოხებით შესწავლილი ჰქონდა, სხვათა შორის, ექიმობა და მეურნეობა». ნიკო ნიკოლაძე იმასაც იხსენებს, რომ მის ოჯახში, სწორედ XIX ს-ის 40-50-იან წლებში, ხშირად იკრიბებოდნენ მართლმადიდებელი, კათოლიკე და სომეხი ვაჭრები; მოჰყავდათ თავთავიანთი სულიერი მოძღვრები და სამოგზაუროდ გასვლის წინ ერთობლივ ლოცვებს აღავლენდნენ. ეს მაგალითები მიგვანიშნებს, რომ აღნიშნულ დროს დასავლეთ საქართველოს მულტირელიგიური მოსახლეობა ურთიერთობის საკმაოდ მაღალი კულტურით გამოირჩეოდა.

### ***რომის ეკლესიის შვილები და მეგობრები საქართველოში***

რომის ეკლესია დედა ეკლესიად, რომის პაპი კი მსოფლიოს ყველა ქრისტიანის მამად და მწყემსად საქართველოს არა ერთმა და ორმა მოქალაქემ აღიარა. ისინი საქართველოს სხვადასხვა კუთხის, სოციალური ფენისა და ეპოქის წარმომადგენლები არიან. მათგან ბევრი იყო დაჯილდოებული შემოქმედებითი ნიჭით და სამშობლოს სიყვარულის გრძნობით. იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც რომის კათოლიკურ ეკლესიას არ შეერთებინან, მაგრამ მის მიმართ კეთილგანწყობილებას ამჟღავნებდნენ და სამსახურსაც სთავაზობდნენ; აღიარებდნენ მას მადლმოსილად და სწამდათ, რომ საღვთო საიდუმლოებები იქაც სრულდება. მაშასადამე, ჩვენ იმ ქართველებზე ვსაუბრობთ, რომლებიც ან შეუერთდნენ რომის კათოლიკურ ეკლესიას, ან დაუმეგობრდნენ მას, რადგან მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას შორის არსებით განსხვავებას ვერ ხედავდნენ. წარმოვაჩინოთ ზოგიერთი მათგანის პორტრეტს.

***ქართველი კათოლიკე წმინდანები.*** ამ ეკლესიიდან წმიდა მოწამეებიც გამოვიდნენ. ზემოთ აღნიშნული დიმიტრის გარდა, ისტორიამ სხვა სახელიც შემოგვინახა. ესაა გორელი ახალგაზრდა, სახელად ნასყიდა, რომელიც თურმე იმდენად მოიხიბლა კათოლიკეების სათნო ცხოვრებით, რომ კათოლიკობა აღიარა (XVII ს-ის შუა წლები). ამის გამო მას ოჯახური პრობლემები შეექმნა და საქმე უზენაეს სასამართლომდეც მივიდა. ადვოკატობა ეპოსკოპოსმა ნიკიფორე-ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმა (იხ. ზემოთ) იკისრა; დაასაბუთა, რომ ბრალდება უსაფუძვლოა: ნასყიდას არც ხელისუფლების საწინააღმდეგოდ უმოქმედია და არც სარწმუნოება გამოუცვლია, რადგან მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას შორის განსხვავება თითქმის არა არის რა. და თუ მაინცადამაინც განსხვავებას ვეძიებთ, კათოლიკეები უფრო გულმხურვალედ იცავენ ქრისტიანობასო. ქართლის მეფეც ამავე პოზიციიაზე აღმოჩნდა, რის შედეგადაც პატიმარი



გათავისუფლეს. იგი გადავიდა დასავლეთ საქართველოში, სადაც კათოლიკე ბერად აღიკვეცა და ანდრია დაარქვეს. მან რომში ბრწყინვალე განათლება შეიძინა, შემდეგ კი ინდოეთში მისიონერად წავიდა და იქ, ქალაქ გოაში, მოწამებრივად აღესრულა (გ. ბრაგანტინი, ნ. პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის ივლიტის ეკლესიაზე, თბ., 2006, გვ. 42-45).

**ქეთევან წამებული.** საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის იმ წმინდანთა შორის, რომელთა სახელი შორს გასცდა სამშობლოს ფარგლებს, თითქმის მთელი მსოფლიო შემოიარა და საყოველთაო პატივისცემა დაიმსახურა, პირველ ადგილზე წმ. ქეთევანი (1570-1624) დგას. ქართულ, ლათინურ და სხვა ენებზეც არსებობს მდიდარი აგიოგრაფიული ლიტერატურა, ასევე სიტყვაკაზმული მწერლობისა და სახვითი ხელოვნების ნიმუშები, რომელშიც სრულყოფილადაა ასახული მისი სარწმუნოებრივი ღვაწლი და მოწამებრივი აღსასრული.

ქეთევანი იყო კახეთის დედოფალი, რომელიც შაჰ-აბასმა პოლიტიკური მოტივით დაატყვევა და 1614 წელს ირანში, შირაზში, გადაასახლა. იქ მის თანმხლებ მღვდელს, მართლმადიდებელს, ისლამზე გადასვლა მოსთხოვეს. ქართულ წყაროში აღნიშნულია, რომ მღვდელმა ვერ გაუძლო განსაცდელს და ქრისტეს სარწმუნოება უარყო. დედოფალი თანამორწმუნე ხუცესის გარეშე დარჩა. ამის გამო მან სულიერი ნუგეშისათვის, კათოლიკე მისიონერთა ცნობით, იმავე ქალაქში მყოფ კათოლიკე მღვდლებს მიმართა. როდესაც მას მთელი სიმკაცრით მოსთხოვეს, ან გამოიცვალე რჯული, ან კოცონისა და შანთებისათვის მოემზადეო, კახეთის დედოფალმა განსასვენებელი ზიარება კათოლიკე მღვდლის ხელით მიიღო. შემონახულია ჩანახატი წარწერით: «ქეთევან დედოფალი მამა ამბროზიო დუმ ანჟუმისთან აღსარებაზე». ქართული წყაროებიც ადასტურებს, რომ წმ. მოწამის გაუპატიოსნებლად დამარხული გვამი «ფრანგმა მღვდლებმა» მოიპარეს და «წარიღეს ფრიადითა კრძალულებითა და ლუსკუმაი შეუმზადეს მას ფრიად კეთილი სურნელთა თანა მრავალთა და დასხნეს საკურთხეველსა ზედა», სადაც მან, წმ. გვამმა, საწაულები აღასრულა. ამის შემდეგ ავგუსტინელმა ბერებმა ცხედარი დაანაწილეს: თავი და მარჯვენა ფეხი საქართველოში წამოაბრძანეს და მეფე თეიმურაზს, მოწამის ძეს, გადასცეს; ნაწილი ინდოეთში, გოაში, წაასვენეს, ნაწილი — რომში და დასავლეთ ევროპის სხვა წმინდა ადგილებშიც.

დედოფლის ტანჯვისა და წამების თვითმხილველმა ბერებმა რომის პაპის წინაშე დასვეს საკითხი, რომ ის კათოლიკური ეკლესიის წმინდანად გამოცხადებულიყო. დაისვა კითხვა: არსებობს თუ არა დოკუმენტი, რომლის თანახმად ქრისტესთვის წამებულმა ქართველმა ქალმა კათოლიკური სარწმუნოება აღიარა და კათოლიკურ ეკლესიას შეუერთდა? ასეთი დოკუმენტი არ აღმოჩნდა და ეს ვერც წმ. მოწამის კათოლიკე მოძღვარმა ამბროზიომ დაადასტურა. შედგა კომისია, რომელმაც ასეთი დასკვნა გამოიტანა: ის ფაქტი, რომ მორწმუნე მართლმადიდებელმა გაჭირვების გამო კათოლიკურ ეკლესიას მიაკითხა და წმ. საიდუმლოს იქ მიეახლა, კათოლიკე წმინდანად გამოცხადების საკმარისი საბუთი არ არის.

ამის მიუხედავად ამ საგანზე კამათი დიდხანს გაგრძელდა და დიდძალი მასალაც დაგროვდა. მას ჩვენს დროში თავი მოუყარა და ფრანგულ ენაზე გამოაქვეყნა რ. გულბეკიანმა სათაურით: «ნამდვილი ცნობები საქართველოს დედოფლის ქეთევანის მოწამებრივი სიკვდილის შესახებ» (თარგმნილია ქართულად). იქ მოყვანილია მამა ამბროზიოს სიტყვები, წარმოთქმული 1640 წელს, საკითხის უარყოფითად გადაწყვეტის შემდეგ: «სავარაუდოა, რომ დედოფალი ზეცაშია და ღვთის დიდებით ხარობს. მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ წეს-ჩვეულებას მისდევდა, იგი დიდი სიყვარულით ეკიდებოდა წმ. კათოლიკურ ეკლესიას და ყველა ლათინელს; მხურვალედ უყვარდა ისინი და რითაც შეეძლო, ეხმარებოდა მათ. გარდა ამისა, ჩვენთან ისეთ კარგ ურთიერთობაში იყო, რომ შეუძლებელია, წმ. კათოლიკური ეკლესიის მოწინააღმდეგე ყოფილიყო». იქვე მოყვანილია პედრო დემ სანტუშის დასტური, რომლის თანახმად იგი (პედრო) მამა ამბროზიოსთან ერთად «ეხმარებოდა და ანუგეშებდა ქეთევან დედოფალს, აზიარებდა მას და ყოველივეს აკეთებდა მისი სულის სახსნელად» (გვ. 22).

**ნიკიფორე ირბაქი (ჩოლოყაშვილი).** ქართული კულტურის სარბიელზე კათოლიკურმა ეკლესიამ ყველაზე თვალსაჩინო სიტყვა ქართული წიგნის ისტორიაში თქვა: მისი მეშვეობით ჩვენი ენა და ანბანი იოანე გუტენბერგის გამოგონებას ეზიარა; 1629 რომში პირველად დაისტამბა წიგნები ქართული ანბანითა და ტექსტით: «იბერიული ანუ ქართული ანბანი ლოცვებითურთ», «ქართულ-იტალიური ლექსიკონი» და «ლიტანია ლაურეტანა». კ. კველიძის სიტყვით, ესაა «ქართული კულტურის რენესანსი». გავითვალისწინოთ, რომ ამ მოვლენის სათავესთან კათოლიკე ქართველი ბერი ნიკიფორე ირბაქი ანუ, იგივე, ირუბაქიმე-ჩოლოყაშვილი (1585-1658) დგას.

ოჯახი, რომელშიც ნიკიფორე დაიბადა, კათოლიკური ეკლესიისადმი კეთილგანწყობით გამოირჩეოდა, რაზეც ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ მშობლებმა ყმაწვილი სასწავლებლად რომში გაგზავნეს. იქ იგი წმ. ბასილი დიდის ორდენს (იხ. ქვემოთ: *სულხან-საბა*) დაუახლოვდა, ბერად აღიკვეცა და სამშობლოში დაბრუნდა. ამ დროს მეფე თეიმურაზი დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებისათვის ზრუნავდა და ბუნებრივია, რომ მან ეს ამოცანა პროკათოლიკე ბერს, ნიკიფორეს, მიანდო. ნიკიფორე რომში 1628 წლის 20 ივნისს ჩავიდა. მან იქ ოპიციალურად აღიარა კათოლიკური სარწმუნოება და «კათოლიკედ მიღების ცერემონიაც» შეასრულა. პაპმა ურბანო VIII-მ ის მამობრივი სიყვარულით მიიღო, თეიმურაზს ალერსით სავსე წერილი გაუგზავნა და შემწეობის აღმოჩენას დაპირდა. პაპის ლოცვა-კურთხევით იმხანად სტეფანე პაოლინი ზემოთ დასახელებულ წიგნებზე მუშაობდა, რისთვისაც მას ქართველი სწავლულის დახმარება სჭირდებოდა. დიპლომატმაც სიამოვნებით იდო თავს ეს სამსახური და მისი მონაწილეობით ქართული წიგნები დასაბეჭდად მომზადდა.

ნიკიფორე ირბაქს ამის შემდეგაც მაღალ საეკლესიო თანამდებობებზე ვხედავთ. არის იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მამა და არქიმანდრიტი, ხოფიის მონასტრის წინამძღვარი; აკურთხებენ ეპოსკოპოსადაც და აირჩევენ

აფხაზეთის კათალიკოსად («პატრიარქად»). იგი მეგობრობს ისეთ ცნობილ მისიონერებთან, როგორებიც არიან: ჯუზეპე ჯუდიჩე, არქანჯელო ლამბერტი და კასტელი; ეხმარება მათ მორალურად და მატერიალურად, რის გამოც პაპის კონგრეგაცია მადლობას უცხადებს და ამხნეებს, უწოდებს ერთგულ და საყვარელ შვილს.

**სულხან-საბა ორბელიანი.** იმ ქართველებს შორის, რომლებმაც კათოლიკეთა სარწმუნოება გაცნობიერებულად და საყოველთაოდ აღიარეს, ყველაზე გამორჩეული ადგილი სულხან-საბა ორბელიანს (1658-1725) ეკუთვნის. მკვლევრებმა, რომლებმაც საგანგებოდ შეისწავლეს მისი მსოფლმხედველობის საკითხები (გ. ლეონიძე, ი. ლოლაშვილი, ლ. ქუთათელაძე), შემდეგი დასკვნა გამოიტანეს: კათოლიკობისადმი სიმპათიები ამ საერო და საეკლესიო მოღვაწემ ახალგაზრდა ასაკში გამოავლინა. სინამდვილეს შეესაბამება ის ცნობა, რომლის თანახმად მან, დიდგვაროვანმა თავადმა, კათოლიკე მორწმუნედ თავი ჯერ კიდევ 1687 წელს მიიჩნია; იმა წლის 15 აგვისტოს, ღვთისმშობლის მიძინების დღეს, კათოლიკე მოძღვარს პირველად გაანდო აღსარება და რომის პაპი უმაღლეს ეპოსკოპოსად სცნო. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ მის იმდროინდელ, ე. ი. ბერობამდელ, ნაშრომში «სიტყვის კონა» ზოგიერთი კათოლიკური დოგმატის რწმენა იგრძნობა (მაგ. სალხინებლის).

საინტერესოა (და ერთი შეხედვით უცნაური) ის ფაქტი, რომ ეს მწერალი და თეოლოგი, რომელიც კათოლიკეებთან რწმენისმიერ თანაზიარებას არ ფიცავდა, 1698 წელს გარეჯის მრავალმთაში, ნათლისმცემლის სავანეში, ბერად აღიკვეცა საბას სახელით. ჩვენთვის ცნობილია დავით გარეჯის ლიბერალური და ეკუმენური ტრადიციები, კერძოდ ის გარემოება, რომ მის ტაძრებში შესვლისა და ლოცვის შესაძლებლობა ხშირად არამართლმადიდებელ ქრისტიანებსაც ეძლეოდათ (იხ. ჟურნ. «სოლიდარობა» 2009, №1, გვ. 13-14). ჩანს, ეს ტრადიცია XVII ს-შიც გრძელდებოდა, მაგრამ მაინც გასაკვირია, რომ კათოლიკეებისადმი გულახდილი თანაგრძნობით გამსჭვალული ბერი საბა-სულხანი იქ მოძღვარ-მქადაგებლის თანამდებობაზე დაინიშნა. თუმცა ეს უფრო დღევანდელი გადასახედიდანაა გასაკვირი. გავიხსენოთ ნიკიფორე ირბაქი. არ მოგვეპოვება ცნობა, რომ მას შინაგანი კათოლიკობის გამო საეკლესიო კარიერაში ხელი შეშლოდეს. საქმე ისაა, რომ ერთმაც და მეორემაც უნიატური მიმართულება აირჩიეს. ესაა აღმოსავლური წესის კათოლიკობა, რომელიც მღვდელმსახურებაში კათოლიკური ფორმულების წარმოთქმასაც კი არ აუცილებლობს; მორწმუნეები მრწამსს, თუ უნდათ, «ფილიოკვს» გარეშე იტყვიან, რის გამოც ისინი დანარჩენი მართლმადიდებლებისაგან («ბერძნებისაგან») არაფრით განსხვავდებიან. მთავარია რწმენა, რომ დედამიწაზე მყოფი ეკლესიის პირველი ეპისკოპოსი არის რომის პაპი. სწორედ ასეთი სტილის კათოლიკობა მოიაზრება წმ. ბასილის წესდებებსა და ორდენში, რომელსაც თავად სულხანი, ჩანს, ბერობამდე შეუერთდა. კათოლიკური ეკლესიის სიყვარულს იგი რომ ნათლისმცემელში ყოფნის დროსაც (1698-1710) განიცდიდა, დასტურდება წერილით, რომელიც მან რომის ეპისკოპოსს 1709 წლის 15 აგვისტოს გაუგზავნა. ნათლისმცემლის

მოძღვარი პაპს კლიმენტი XI-ს ამ სიტყვებით მიმართავს: «ზეცისა სასუფევლისა კლიტეთ მპყრობელსა და ქვეყანასა ზედა წმიდათა შესაკრებელთა თავსა, თავისა მის მოციქულისა პეტრეს მოსაყდრესა, იესო ქრისტეს სისხლით მოსყიდულთა ცხოვართა მართალსა მწყემსსა... შენ გაქვს ხელმწიფება მიტევებად ცოდვათა, რომელი მოგცა განხსნა და შეკრვა იესო ქრისტემან... ყოველთ ცოდვილთ უცოდვილესი ორბელისშვილი სულხან ყოფილი, მონაზონი საბა, მიწა ფერხთა თქვენთა» (თამარაშვილი: გვ. 311-312). ასე რომის პაპს მხოლოდ მისი სულიერი შვილები განადიდებენ.

ასე რომ, სულხან საბა ევროპაში კათოლიკე ბერად ჩავიდა. მან იქ სამი წელიწადი დაყო (1713-1716) და რომის ეკლესიის დოგმატიკაში კიდევ უფრო განმტკიცდა. არსებობს ცნობა, რომლის თანახმად მან 1714 წლის 17 სექტემბერს ფლორენციაში, მონთუგის მონასტერში, მონაზონთა დიდი საკრებულოს წინაშე «კათოლიკეთა აღსარება» წარმოთქვა და «დიდი სასოებით ეზიარა»; ოფიციალურად აღიარა, რომ ის ბასილიელი კათოლიკეა. იგი რამდენიმეჯერ შეხვდა პაპ კლიმენტი (კლემენტოს) XI-ს და წაღები დაუკოცნა. პაპმაც დიდი ალერსი შეაგება; არ დააჩოქა, ისე ალაპარაკა; ჯვარი, კრიალოსანი, სანაწილე ხატი უბოძა და მისი ქვეყნისა და ხელმწიფისათვის სისხლის არდაშურება აღთქვა. თავად კი, მწირმა, ამ შორეული მოგზაურობის მიზეზად სამშობლოს ბედი და იქ «მართლმადიდებელი სარწმუნოების» მძიმე ხვედრი დაასახელა, — იმ სარწმუნოებისა, რომლის სიწმინდის სრულყოფილად დაცვა, მისი რწმენით, მხოლოდ წმ. პაპის საფარველის ქვეშ არის შესაძლებელი. აქედან ჩანს, რომ სულხან-საბას ჭეშმარიტ მართლმადიდებლობად კათოლიკობას მიიჩნევდა. როდესაც იგი დიდი ვაივაგლახით საქართველოში დაბრუნდა (თურქეთში პაპისაგან ნაჩუქარი საგნები წაართვეს), მის მეტყველებაში ჩვენ ვხვდებით გამოთქმას «კათოლიკე მართლ-მადიდებელი». ასე მოიხსენია მან ნათლიდეთა, რომლის დახმარებითაც ბურსელი ვაჭარ-მოვალები გაისტუმრა. მართლმადიდებლობა კათოლიკობის შინაარსითაა მოხსენიებული იმ ამბის მოთხრობაში, რომლითაც მისი «მოგზაურობა ევროპაში» მთავრდება: «ქართველი ეპისკოპოსნი და სამღვდელონი რომს წასვლისათვის გამიმტერდენ... შფოთი აღძრეს ჩემ ზედა. კრება და ბოროტის ქნა მოინდომეს. მაგრამ მეფე (იესე, — ნ. პ.) ვერ აიყოლიეს. სამ თთვე კიდევ იბატონა და მერმე მეფე ბაქარ დასჯდა მეფედ... მოატყუეს. მცხეთას, ჩემი სიყვარული და სამსახური სულ დაავიწყეს, კრება მიყვეს და წმიდის პაპის გინება მომიდვეს (მომთხოვეს, — ნ. პ.). მე მართლმადიდებლობა ვერ უარ ვყავ. და მრავალი ავი მოინდომეს, მაგრამ ღმერთმან ყოვლისაგან დაგვიხსნა. მეფემაც პატივი მოგვაპყრა და მათი ვერაგობაც გაცუდა. ვახტანგ მეფეს სმენოდა, დიდად სწყენოდა და ყოველნი დაეტუქსა».

მთავარი კითხვა, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის მსოფლმხედველობაზე საუბრის დროს წარმოიჭრება, არის შემდეგი: კათოლიკედ აღესრულა იგი თუ მართლმადიდებლად? მან 1724 წლის ზაფხულში დატოვა საქართველო და თავის აღზრდილს, ვახტანგ VI-ს, რუსეთში გაჰყვა. იქ იგი ჩასვლიდან რამდენიმე თვის შემდეგ, 1725 წლის 26

იანვარს, გარდაიცვალა და დაიმარხა მოსკოვს მეფე არჩილის კარის ეკლესიაში, რომელიც ვსესვიატსკოეს სახელითაა ცნობილი. ვარაუდობდნენ, კ. კეკელიძეზე დაყრდნობით, რომ საბა-სულხანი სიკვდილის წინ მართლმადიდებლობას დაუბრუნდა; წინააღმდეგ შემთხვევაში მართლმადიდებელთა ეკლესიაში არ დაკრძალავდნენო. ვინც ასე ფიქრობს, ავიწყდება, რომ კათოლიკობას არც მაშინ, არც მანამდე და არც მას შემდეგ ყველა მართლმადიდებელი ერთნაირი თვალთ არ უყურებდა. არაფერი გვიშლის ხელს ვიფიქროთ, რომ ვსესვიატსკოეს მაშინდელი ეკლესია ანუ საკრებულო (ისე როგორც პეტრე I-ის დროინდელი რუსეთი ზოგადად) კათოლიკეების მიმართ მეტწილად ლოიალურ პოზიციას იღებდა. მით უმეტეს, რომ სულხან-საბას კათოლიკეობა გარეგნობით შესამჩნევი არ იყო. მას რომ მართლმადიდებელ თანამემამულეთა წინაშე კათოლიკური დოგმატები უარყო, როგორ არ დაიმახსოვრებდნენ ისინი ამას? სინამდვილეში კი ვხედავთ, რომ მისი თანამედროვე და მომდევნო ეპოქის საერო და სასულიერო პირები (ვახტანგ VI, ანტონ I, დავით რექტორი, იოანე იალღუზის ძე, გრიგოლ წერეთელი) ამ დიდ მწერალს, მეცნიერსა და მოაზროვნეს კათოლიკედ იცნობენ და ამის გამო ზოგჯერ უდიერადაც მოიხსენიებენ (ქუთათელაძე: გვ. 109-111). არავითარი მასალა, რომელიც მიგვანიშნებს, რომ მან უარყო კათოლიკობა, არ მოგვეპოვება. ამასთანავე: კათოლიკური ეკლესიისადმი სიყვარული და სასოება, რაც მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში იგრძნობა, აქარწყლებს თვალსაზრისს, რომ მან კათოლიკური სარწმუნოება თითქოს პოლიტიკური მიზნით და მოტივით აღიარა. რა გამოდის? ბაგით აღიარა, მაგრამ გულით იცრუა? როგორ ვაკადროთ ასეთი რამ დიდ სულხან-საბას? ვის მოუბრუნდება ენა, რომ თქვას, ეს ლოცვა, უბის წიგნაკში შეტანილი, თვალთმაქცურიაო: «უფალო იესო ქრისტე, ღმერთო ჩვენო, სარწმუნოება აღაორძინე, მართლმადიდებლობა განამრავლენ, წმიდა ეკლესია აღამაღლე, ყოველი საეკლესიო წესი დაამტკიცე, რომის პაპის საწადელი აღასრულე, ქრისტიანი მეფენი მშვიდობით დაიცვენ, მწვალებელნი მოაქციენ, მტერნი ეკლესიისანი აღმოფხვრენ და ჩვენ სიყვარულსა შენსა ზედა განგვაძლიერენ და მოგვიტევენ ცოდვანი ჩვენნი» (ლოლაშვილი: გვ. 115).

**კათალიკოსი ანტონ I.** კათოლიკობისადმი სიმპათიებს საქართველოში არც თუ იშვიათად მეფე-მთავრები და მღვდელმთავრები, მათ შორის — კათალიკოს-პატრიარქებიც გამოხატავდნენ, რაც ზოგჯერ დრამატულ მოვლენებს იწვევდა. ამის მაგალითია ქართველ იერარქთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე განათლებული, კათალიკოს-პატრიარქ ანტონ I-ის (1720-1788) ბიოგრაფია. მან საქმიანი ურთიერთობა დაამყარა კათოლიკე სასულიერო პირებთან, რომლებიც მას საღვთისმეტყველო-პოლემიკურ თხზულების «მზამეტყველება» დამუშავებაში დაეხმარნენ და ეჭვი არაა, რომ ამ ნაშრომის ხარისხი და მსოფლიო მასშტაბი ამ დახმარებამაც განაპირობა. წიგნის ერთ-ერთ მიზანს კათოლიკობის წინააღმდეგ გამოსვლა წარმოადგენდა. იგი შეიცავს თავს, რომელშიც უარყოფილია ზიარების ლათინური წესი, მაგრამ ამის მიუხედავად, მოულოდნელად, წიგნი მთავრდება რომის პაპის სახელის საზეიმოდ წარმოთქმით: ეს წიგნი

დაიწერა «მამათმთავრობასა ჰრომაელთა ზედა ვენედიკტე მეთერთმეტისასა» (მზამეტყველება, თბ., 1892, გვ. 604). მალე ყველასათვის ცნობილი გახდა, რომ ქართლ-კახეთის ეკლესიათა წინამძღვარმა ირწმუნა რომის პაპის უზენაესობა და მისი ეკლესიის ყველა ძირითადი დოგმატი. ამ საქმის გამო მცხეთაში 1755 წლის 12 დეკემბერს მოიწვიეს კრება, რომელზეც ანტონმა საჯაროდ აღიარა რომის პაპის პრიმატი და წმინდა სულის ძისაგანაც გამომავლობა. ამისათვის მას და მის ხუთ თანამოაზრე სასულიერო პირს ანათემა გამოუცხადეს, ე. ი. ეკლესიისაგან განკვეთეს და მეტიც, — სცემეს, სამარცხვინო ურემზე დასვეს და დილეგში ჩაყარეს. მაგრამ ოთხი დღის შემდეგ მსჯავრდებულებმა ცდომილება აღიარეს და ცრემლით მოინანის, რის გამოც მათ იმავე კრებამ სამღვდელი ხარისხები დაუბრუნა, თუმცა ანტონის საქართველოში დატოვება მიზანშეწონილად არ მიიჩნია და რუსეთში გადაასახლა. 1757 წლის მარტში ანტონი პეტერბურგში ჩავიდა და წარდგა უწმინდესი სინოდისა და სამეფო კარის წინაშე. იქ მან თავი ასე იმართლა: კათოლიკე რომ ვიყო, რომს წავიდოდი, სადაც კარდინალობას მიბოძებდნენო. სინოდი დარწმუნდა მის გულწრფელობაში და ვლადიმირის ეპარქია ჩააბარა. ანტონი რუსეთიდან ერეკლე II-მ დააბრუნა და თანამდებობაზე აღადგინა.

საკითხავია: შეასრულა თუ არა ანტონმა დაპირება, რომ ის კათოლიკობისაკენ აღარ გაიხედავდა? — როგორც ჩანს, შეეცადა, მაგრამ ბოლომდე ვერ შეასრულა. მან რუსეთში დაწერა 50-ე ფსალმუნის («მიწყალეს») ვრცელი განმარტება, რომლის ეგზემპლარები საქართველოშიც გამოგზავნა. აქ ტექსტი განიხილეს და მასში «პაპისტური აზრები» ამოიკითხეს. ამის გამო სამღვდელოების ნაწილი სამშობლოში მას უნდობლად შეხვდა, რადგან ფიქრობდნენ, კათოლიკეებს გული მოეცემათ და გათამამდებიანო. მოლოდინი გამართლდა: მეფე ერეკლესა და კათალიკოს ანტონის ხელშეწყობით მისიონერების ასპარეზი გაფართოვდა. პატრი ნიკოლა, გვარად რუტილიანო, მაგალითად, მეფის მრჩევლის მოვალეობას ასრულებდა. მან მეფე გიორგი XIII-ისა და დარბაზის ერის წინაშე მჭევრმეტყველური და ფრიად შინაარსიანი სიტყვა წარმოთქვა და იწინასწარმეტყველა შედეგი, რაც მოჰყვებოდა მეფის განზრახვას «რუსეთისადმი ქვეყნის გარდაცემის» თაობაზე (პ. იოსელიანი, ცხოვრება მეფისა გიორგი მეთცამეტისა, თბ., 1978, გვ. 152). სამეფო კარზე კათოლიკეთა ასეთი აღზევების მიზეზად ზოგი, განსაკუთრებით კი დეკ. ზაქარია გაბაშვილი, კათალიკოს ანტონ I-ს ასახელებდა და მის წინააღმდეგ რუსეთის უწმინდეს სინოდში საჩივრებს გზავნიდა (მასალები ვრცლად: «საღვთისმეტყველო კრებული», 1991, №1).

### ***კათოლიკური ეკლესია და ქართული კულტურა***

დიდია წვლილი, რომელიც რომის მისიასა და ადგილობრივ კათოლიკეებს მიუძღვით ქართული კულტურის, მეცნიერებისა და ეკონომიკის წინაშე. იმ სიახლეებიდან, რომლებსაც კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლებმა ჩაუყარეს საფუძველი, აღსანიშნავია:

1. პირველი ნაბეჭდი წიგნი ქართული ტექსტებით (რაზეც უკვე ვისაუბრეთ),

2. ქართული ენის პირველი გრამატიკა (ფრანციზკო-მარია მაჯო; რომი, 1643; 1670),

3. ქართული ზღაპრების პირველი კრებული (შედგენილი XVII ს-ის 70-იან წლებში პატრი ბერნარდე ნეაპოლელის მიერ) და სხვა, რომელთა მეცნიერული და კულტუროლოგიური მნიშვნელობა უდავოა.

ქართველი კათოლიკეები ტრადიციულად ვაჭრები და ბანკირ-ფინანსისტები იყვნენ, რის გამოც ისინი ხელს უწყობდნენ არა მარტო ქვეყნის ეკონომიკის, არამედ საგარეო დიპლომატიისა და, ზოგადად, უცხოეთთან ურთიერთობის განვითარებასაც. მე-18 ს-ში დასავლეთ ევროპის კულტურულ სარბიელზე ქართველი კათოლიკეებიც იღვწოდნენ. გორელმა დავით ტულუკაშვილმა რომში მე-18 ს-ის 20-30-იან წლებში თარგმნა და გამოაქვეყნა კათოლიკური აღმსარებლობის პირველხარისხოვანი ძეგლები: «საქრისტიანო მოძღვრება გინა წვრთნა შვიდთა საიდუმლოთა ზედა» და თომა კემფელის «მიზამვა ქრისტესი». ამავე საუკუნეში რომში ქართული ენის მასწავლებლად მუშაობდა კათოლიკე პროფესორი გრიგოლ ბაღინანთი (ბაღინაშვილი), რომლის დახმარებით ვენის უნივერსიტეტის პროფესორმა ფრანც ალტარმა მოამზადა წიგნი «ქართული ლიტერატურის შესახებ» (დაიბეჭდა 1798 წელს). ესაა პირველი ქართველოლოგიური ნაშრომი, რომლის მეშვეობით გერმანულენოვან მკითხველთა ფართო წრეს პირველად მიეცა შესაძლებლობა, წარმოედგინა ქართული წერილობითი კულტურის სიღრმე და მასშტაბი. ამ პერიოდში კათოლიკურ სარწმუნოებასთან ბევრი ქართული ელიტარული გვარი ასოცირდა: თუმანიშვილები, მეფისაშვილები, მამულაშვილები, ხარისჭირაშვილები, მელიქიშვილები, ყაუხჩიშვილები, გვარამაძეები, ფალიაშვილები, ზუბალაშვილები, გოკიელები და სხვები. იმერეთის მეფეს სოლომონ I-ს (1752-1784) უახლოეს მსახურად თანამემამულე კათოლიკე, გვარად დათიაშვილი, ჰყავდა. ქართველ კათოლიკეებს შესამჩნევი წონა ჰქონდათ აგრეთვე ერეკლე მეორის კარზე. მათ შორის განსაკუთრებული სახელი და ავტორიტეტი მოიხვეჭა რაფიელ დანიბეგაშვილმა, ერთობ განათლებულმა და უცხო ენების მცოდნე პიროვნებამ, რომელიც მეფემ შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებში ელჩად გაგზავნა და რომელმაც სამოგზაურო ჟანრის საყურადღებო თხზულება დაგვიტოვა.

მე-19-20 სს-ში ქართველი კათოლიკეების კულტურულ-საზოგადოებრივი და სამეცნიერო მოღვაწეობის შესახებ იმდენი მასალა არსებობს, რომ შესაძლებელია, ტომებიც დაიწეროს. ბევრი რამ ფართო საზოგადოებისთვისაც ცნობილია. საკმარისია თვალი გადავავლოთ ახალციხის მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობას (თბ., 1987), რათა დავრწმუნდეთ, რაოდენ დუღდა შემოქმედებითი პროცესი მესხეთის ქართველ და სომეხ კათოლიკეებში, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, — ლათინური და სომხური ტიპიკონების იქაურ კათოლიკურ ეკლესიებში. მესხეთში ჩაისახა და აყვავდა ქართულ-კათოლიკური კულტურა, რომელმაც მკვებავი არტერიის როლი იტვირთა საქართველოს სხვადასხვა

კუთხეში მცხოვრები კათოლიკეებისათვის. მათ წრეში გაიზარდნენ ღირსეული მოქალაქეები. რომლებმაც წარუშლელი სიტყვა ცხოვრების ყველა სარბიელზე თქვეს. პირველი ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური გაზეთის («დროება»), ქართული უნივერსიტეტის, ფილარმონიული საზოგადოების, ეროვნული ოპერისა და კონსერვატორიის დამაარსებლები და სულისჩამდგმელები ქართველი კათოლიკეებიც არიან: სტეფანე და პეტრე მელიქიშვილები, ზაქარია ფალიაშვილი, სიმონ ყაუხჩიშვილი, პეტრე ოცხელი და ბევრი სხვა, რომლებიც მამულის საქმისათვის მართლმადიდებელი თანამოქალაქეების გვერდით იდგნენ და შრომობდნენ. ზ. ფალიაშვილმა დეკანოზ (შემდგომში კათალიკოს-პატრიარქ) კალისტრატე ცინცაძის თხოვნით ქაშვეთის ეკლესიისათვის შეადგინა ოთხხმიანი გუნდი და ნოტებზე გადაიღო იოანე ოქროპირის წირვა; მის მიერ დამუშავებული საგალობლებით ქართველი მართლმადიდებლები დღესაც სარგებლობენ.

### ***მართლმადიდებლები და კათოლიკეები დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში***

საქართველოს პოლიტიკური სუვერენიტეტის დაკარგვამ ამ ქვეყნის კათოლიკური ეკლესიების უფლებებიც შელახა. რუსეთის თვითმპყრობელმა მთავრობამ 1844-1845 წლებში კათოლიკე მისიონერები დასავლეთ ევროპის აგენტებად გამოაცხადა და ქვეყნიდან გააძევა. ამ გარემოებამ ქართველი კათოლიკეები აიძულა, მეტად ეზოვნათ ადგილობრივი სასულიერო კადრების მოძიებაზე. და მართლაც: XIX ს-ის 40-50-იან წლებში ქართველი კათოლიკე სამღვდელოება ერთობ გააქტიურდა. კულტურისა და განათლების სფეროს განსაკუთრებული ამაგი მღვდლებმა პეტრე ხარისჭირაშვილმა, ივანე გვარამაძემ და მიქაელ თამარაშვილმა დასდეს. მათ დააარსეს სასწავლებლები სტამბოლში, ახალციხესა და რომში, საიდანაც ეროვნული სამღვდელოების საკმაოდ მომზადებული დასი გამოვიდა. ისინი შეუერთდნენ ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას, რომლის სათავეში ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი იდგნენ და რომელმაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას დაუჭირა მხარი. ამ იდეის გარშემო ქართველი კათოლიკეებიც დადგნენ, რადგან სწამდათ, რომ დამოუკიდებელ და დემოკრატიულ საქართველოში მათი უფლებები უკეთ იქნებოდა დაცული. ეს სულისკვეთება და იმედები ასახულია კათოლიკეთა ჟურნალში «ჯვარი ვაზისა» (1906; რედაქტორი მღვდელი დომინიკე მულაშოვი-პაწაძე), რომელშიც მართლმადიდებელი საერო და სასულიერო პირებიც თანამშრომლობდნენ (ეპ. ლეონიდე ოქროპირიძე და სხვ.) და რომელიც ავტოკეფალიის აქტიურ მხარდამჭერად მოგვევლინა. ჟურნალი დიდ ადგილს უთმობდა აგრეთვე ქართულ სულიერსა და მატერიალურ კულტურას (მისი მეშვეობით გახდა ცნობილი ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის მშვენება «შენ ხარ ვენახი»). ამის პარალელურად რომის ეკლესიასთან გაერთიანების სურვილი ქართველი მართლმადიდებელი სამღვდელოებისა და ერისკაცების თვალსაჩინო ნაწილმა გამოამჟღავნა. აქ



პირველ რიგში გელათის მონასტერი, ქუთაისის ინტელიგენციის წარმომადგენლები და ზოგიერთი მაღალი ავტორიტეტის პიროვნება მოიაზრება (ვარლამ ჩერქეზიშვილი და აკაკი წერეთელი). ისინი დაუკავშირდნენ მღვდ. მ.თამარაშვილს და მისი დახმარებით რომის პაპთან მოლაპარაკებას აწარმოებდნენ, მაგრამ ამ აქტივობამ ნაყოფი ვერ გამოიღო (ვრცლად: ელდარ ბუბულაშვილის სადოქტორო ნაშრომი).

ფაქტია, რომ ბრძოლა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისათვის (1905-1917) ამ ეკლესიის კათოლიკურ ეკლესიასთან დაახლოების სურვილის თანხლებით მიმდინარეობდა. ეს სურვილი არც მას შემდეგ განელებულა, რაც მიზანი მიღწეულ იქნა და 1917 წლის 12 (ახ. სტ. 25) მარტს ავტოკეფალიის განახლება გამოცხადდა. ამის მაგალითია ქართველ კათოლიკეთა კრება, რომელმაც დასვა საკითხი თბილისის კათოლიკური საეპისკოპოსო კათედრის აღდგენის თაობაზე და რომელსაც საქართველოს მართლმადიდებელი იერარქიაც მიესალმა.

მოვისმინოთ ინფორმაცია და კომენტარი, რომელიც ამ საგანზე საზოგადოებას გაზეთმა «საქართველომ» მიაწოდა: «აპრილის 27 ქართველ კათოლიკეთათვის ისტორიულ დღედ ჩაითვლება. ამ დღეს ქართველ კათოლიკეთა დელეგატებმა დიდი საეკლესიო საკითხი გადაწყვიტეს. ეკლესიის გალაგანში თავი მოიყარეს საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან მოსულმა დელეგატებმა. სულ მოგროვდა 49 დელეგატი, დროებით აღმასრულებელი კომიტეტი და დიდძალი ხალხი. საქმე ვედრებით დაიწყო. წირვას დაესწრნენ საქართველოს კათალიკოსის მოსაყდრე ლეონიდე, ეპისკოპოსი ანტონი და პიროსი და სხვ. კრება სკოლის დარბაზში გაიმართა... ქართული კულტურის ისტორიის წიგნში ქართველთა იმ ნაწილს, რომელსაც ქართველი კათოლიკენი ეწოდება, უსათუოდ საპატიო და საინტერესო ფურცლები აქვთ მიკუთვნილი. თუ ვინმეს ტანჯვა შეწირულა საქართველოს სამსხვერპლოზედ, იქ მათი მსხვერპლიც საკმაოდ სრული ყოფილა... თუ ვინმეს აქვს უფლება საქართველოში თავის თავს ქართელი უწოდოს — ეს უფლება ქართველ კათოლიკეთ წამებით აქვთ მოპოვებული. ვისაც სურს მათს ქართველობაში დარწმუნდეს, მათს ყრილობას უნდა დაესწროს და მათ მოძღვრების სიტყვებს მოუსმინოს» (ლ. ჯაფარიძე, ქართველ კათოლიკეთა დელეგატებისა და დროებით აღმასრულებელ კომიტეტის წევრთა კრება. «საქართველო», 1917, 29.IV, №92).

### **საბჭოეთი და პოსტსაბჭოეთი**

საქართველოს ძალადობრივი გასაბჭოების შემდეგ რომის მისიამ ამ ქვეყანაში მოქმედება შეწყვიტა. პაპის რწმუნებული, კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრატორი, ეპ. ნატალე გაბრიელ მორიონდო იძულებული გახდა და 1921 წლის მარტში საქართველო დატოვა. ანტირელიგიურმა ისტერიამ კათოლიკეების მიმართ განსაკუთრებული ძალით იფეთქა, რადგან ისინი «იმპერიალისტური ევროპის» პოტენციურ მოკავშირეებად აღიქვეს. მათი ეკლესიები დაანგრიეს, ანდა არადანიშნულებისამებრ გადააკეთეს (თბილისის პეტრე-პავლეს ეკლესიის გარდა), დააპატიმრეს და

განადგურეს სამღვდელოების უმრავლესობა, 1937 წელს დახვრიტეს ეპისკოპოსოს მოვალეობის შემსრულებელი არქიმანდრიტი შიო ბათმანიშვილი, სასტიკი რეპრესიებისა და შანტაჟის პირობებში უხდებოდათ ცხოვრება გადარჩენილ მღვდლებს: დამიანე სააკაშვილს, ემანუელ ვარდიძესა და კონსტანტინე საფარიშვილს. სამშობლოში ვერ დაბრუნდა ცნობილი თეოლოგი და ქართველოლოგი პროფ. მღვდ. მიხეილ თარხნიშვილი (თითქმის მიუსაფრად გარდაიცვალა რომში 1958 წელს). მეორე მსოფლო ომის დროს და შემდგომ წლებში იმდენად გაუჭირდა თბილისის კათოლიკურ ეკლესიას, რომ იგი დახურვის საფრთხის წინაშე დადგა და დაიხურებოდა კიდევ, რომ კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძეს არ გაეწოდებინა მისთვის დამხმარე ხელი.

პერესტროიკის დროს საბჭოთა იდეოლოგიის ადგილი საქართველოში მართლმადიდებლურმა ნაციონალიზმმა დაიკავა. შემუშავდა თვითდაჯერება, რომ ერის მთლიანობის აუცილებელი პირობა მონოკონფესიურობაა. შესაბამისად, — ყველა სხვადმადიდებელი, მათ შორის კათოლიკე, საქართველოსათვის უცხო და არასასურველ სხეულად გამოცხადდა. ამ რწმენით განსაკუთრებით პოლიტიკურ მოძრაობათა აქტივისტები განიმსჭვალნენ. მათ სასწრაფოდ დაიკავეს თითქმის ყველა შენობა, რაც ადრე კათოლიკურ ეკლესიას ეკუთვნოდა, კერძოდ: უდეს, ივლიტის, ბათუმის, ქუთაისისა და გორის კათოლიკური ეკლესიები და ისინი მიმდებარე ნაგებობებითურთ მართლმადიდებელ სამრევლოებს გადასცეს. კათოლიკეებმა, ცხადია, თავი დაჩაგრულებად იგრძნეს და სამართალს მიმართეს, მაგრამ საქართველოს მართლმსაჯულებამ მათი არც ერთი სარჩელი არ დააკმაყოფილა. საერო და სასულიერო ზედაფენის წარმომადგენლები მათ დღესაც დაახლოებით იმასვე ეუბნებიან, რასაც ისიხელისუფლების მაღალი ეშელონებისაგან 18-19 წლის წინათ ისმენდნენ: «კათოლიკობა საქართველოში ხელს უშლის საქართველოს სულიერ მთლიანობას. ადრე კათოლიკეებს ფრანგებს გეძახდნენ. დღეს მოგმართავთ როგორც ქართველებს: დედა-სიონში იარეთ!» («თბილისი», 1992, 26.VIII, 192, გვ. 3).

ასეთი იდეოლოგიური კლიმატის ფონზე წარიმართა პაპ იოანე-პავლე II-ის ვიზიტი თბილისში 1999 წლის 8-9 ნოემბერს. იმის მიუხედავად, რომ იგი საქართველოს პატრიარქმა ილია II-მაც მოიწვია, ამავე პატრიარქის იურისდიქციაში მყოფი მღვდლებისა და მათი სულიერი შვილების შესამჩნევმა ნაწილმა სტუმრის წინააღმდეგ დიდი საპროტესტო ტალღა ააგორა. მოეწყო აქციები, რათა არ შემდგარიყო 1. წირვა იქ, სადაც დაგეგმილი იყო, — რიყეზე (ეს ასი ათასი მოწამის სისხლით გაპატიოსნებული მიწაა) და 2. ერთობლივი ლოცვა. ამ მოთხოვნებს პატრიარქიც დაეთანხმა, თუმცა საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ რომის პაპთან თუ სხვა კათოლიკეებთან ერთად მას არაერთგზის ულოცია. იმჟამად კი მან და მისმა სინოდმა პაპი ცივად მიიღო; რეზიდენციაში კი მიიწვიეს, მაგრამ ვიზიტის დაწყებიდან რამდენიმე საათის შემდეგ ინტერნეტის მეშვეობით ასეთი «შეხსენება» და «გაფრთხილება» გაავრცელეს: *კათოლიკეთა წირვაზე მისვლა ცოდვაა!* ამის მიუხედავად

სპორტის სასახლეში, სადაც წირვა შედგა, კაცი ადგილს ვერ იპოვიდა. საპატრიარქოს პოზიციას მაშინ ბევრი ოპონენტი გამოუჩნდა; ქუჩაშიც ხშირად გაიგონებდით: «ადამიანები ვართ და მხეცებივით არ უნდა ვიქცეოდეთ»; «ვინც ახლა რომის პაპის წინააღმდეგია, ის ხელს უშლის ქართული სახელმწიფოს შექმნას» «დღევანდელი [მართლმადიდებელი] ეკლესია უფრო მკალავიშვილისეულია, ვიდრე დავით აღმაშენებლისეული» («ახალი თაობა» 1999, 10.XI, №310). გამოკითხვამაც აჩვენა, რომ ეს ვიზიტი საქართველოს მოსახლეობის 79,3 პროცენტმა დადებითად შეაფასა («საქართველოს რესპუბლიკა»; 1999, 11.XI, №306).

### *რას გვეტყოდნენ წინაპრები?*

ანტიკათოლიკური და, ზოგადად, ანტიდასავლური განწყობილებები საქართველოში დღესაც ეროვნული ინტერესების დაცვის იარაღით ინერგება. ავრცელებენ ხმებს, რომ ჩვენი ღირსი მამები და საამაყო წინაპრები ამავე პლატფორმაზე იდგნენ და ამავე სტილის მართლმადიდებლები იყვნენო. არის თუ არა ეს სიმართლე? საკმარისია, თვალი გადავაავლოთ ისტორიის ფურცლებს, რომ დავრწმუნდეთ: კათოლიკეთა მიმართ უარყოფითი ემოციები და ქმედებები ჩვენს წარსულშიც არაერთგზის გამოვლენილა, მაგრამ, კორნელი კეკელიძის ზემოთ დამოწმებული სიტყვები რომ გავიხსენოთ, მათ «უკიდურესი ხასიათი და გონჯი ფორმა» არ მიუღიათ. განსხვავება ისაა, რომ ამ გამოვლინებებმა ბოლო დროს «უკიდურესი ხასიათი და გონჯი ფორმა» მიიღო. ესაა ტენდენცია, რომელიც წინააღმდეგობაშია ჩვენი ღირსი მამების, ღირსი დედებისა და საამაყო წინაპრების კულტურასთან (მორწმუნეობის კულტურასთან), პოზიციასა და მსოფლმხედველობასთან. ამის მაგალითი გახლავთ სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი კირიონი (სამაგლიშვილი), რომელიც წმინდანადაა შერაცხილი მღვდელმთავრის პატივით. აი, რა მისწერა მან რომის პაპს აღსაყდრებიდან (1917 წლის 14 ოქტომბერი) რამდენიმე დღის შემდეგ:

«განგებამან ღმრთისამან არა უცხო ქმნა ეკლესიაი ჩვენი ჰრომისათვის დიდისა. პეტრე(მ) და ანდრია(მ), პირველწოდებულთა მათ მოწაფეთა ქრისტესთა, რომელთა თესლი უბიწოი განაბნიეს მართლისა სარწმუნოებისაი ორნატთა ჰრომ-ქართველთა გულისათა, ძმობითა თვისითა წინაისწარ მოასწავეს სიყვარული და თვისობაი ორთა ამათ ეკლესიათაი...»

გარდახდეს წელნი მრავალნი და შურითა ეშმაკისაითა განიხეთქა მოწეული შვენიერი ერთმორწმუნეობისაი, რომელი ემოსა უბიწოსა მას სძალსა ქრისტეისსა, ეკლესიასა აღმოსავალისა და დასავალისასა.

გარნა საქმითა ამით არა გულარძნილ იქმნა ეკლესიაი ჩვენი:

მოციქულნი და ქადაგნი ჰრომის საყდრისანი, რომელნი მეათსამეტე საუკუნითგან მოევლინნეს ქვეყანასა ჩვენსა, შეუორგულებელად იღვწოდეს საფარველსა ქვეშე ქართველთა მეფეთასა, ვითარცა მწყემსნი კეთილნი, მკურნალნი ხორცთანი და მომფენელნი ჩვენდა სწავლა-განათლებისანი. მათ აღაშენეს ქვეყანასა ჩვენსა ეკლესიანი თვისნი და დაუმოწაფეს საყდარსა

შენსა არა მცირედნი ქართველნი, რომელნი მოაქამომდე ადი-დებენ ღმერთსა წესისაებრ ჰრომთა ეკლესიისა და პატივსა სცემენ სახელსა შენის უწმიდესობისასა.

დღესა ამას აღდგენისა ქართველთა ეკლესიისა და სიხარულისა მათისასა, გულისხმისმყოფელი წარსულისა ჩვენისა, მოწლედ მოვიკითხავ უნეტარესობასა შენსა და აღთქმასა ვდებ, ვითარმედ მიმდგომნი შენისა საყდრისანი არა შეიწრებულ იქმნებიან გულსა შინა ჩემსა და ქართველთა ერისასა.

ვსასოებ, ვითარმედ უწმიდესობაი შენი არა უგულებელს ჰყოფს ქართველთა კათოლიკეთა და მრავალფერთა მათთა სარწმუნოებრივ-ეროვნულ სახმართა» (პაპუაშვილი 2004).

ეს არა მარტო დაპირება, არამედ ანდერძიცაა: იზრუნეთ საქართველოსა და რომის ეკლესიებს შორის ჩატეხილი ხიდის გამრთელებისათვის!

### ლიტერატურა:

1. აპიანე, მითრიდატეს ომების ისტორია, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1959
2. ა. ბოკუჩავა, საქართველოში კათოლიკე მისიონერთა მოღვაწეობის ისტორიიდან (საქართველო-ვატიკანის ურთიერთობა). საისტორიო ძიებანი, V, 2002
3. ალ. გამყრელიძე, ახლად აღმოჩენილი ლათინური წარწერა ფარსმან მეფისა. «ცისკარი» 1959, №9
4. დიონ კასიოსის ცნობები საქართველოს შესახებ, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და შესავალი და კომენტარები დაურთო ნ. ლომოურმა, თბ., 1966
5. ესქილე, მიჯაჭვული პრომეთე (თარგმანი ა. ქუთათელისა), თბ., 1971.
6. მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, თფ., 1902.
7. მ. თარხნიშვილი, წერილები, თბ., 1994.
8. კ. კეკელიძე, მიტაცება ბერძენთა მიერ ქართული ლიტერატურული კერისა ათონზე და მისი მდგომარეობა მე-16-17 საუკუნეებში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955.
9. კ. კეკელიძე, ნაწყვეტები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა). მისივე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957.
10. ვ. კიკნაძე, ლათინური წყარო XIV ს. საქართველოს შესახებ. თსუ შრომები, 1983, №243.
11. თ. კოჭლამაზაშვილი, ა. ღამბაშიძე, ათანასე ალექსანდრიელის სიმბოლოს ძველი ქართული თარგმანი. მრავალთავი, XVIII, თბ., 1999.
12. ი. ლოლაშვილი, სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.), თბ., 1959.
13. ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან (სენიორიები), I, თბ., 1966.
14. ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბ., 1980.
15. გ. მელიქიშვილი, საქართველო ახ. წ. I-III საუკუნეებში. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 1, თბ., 1970.

16. მ. მჭედლიძე, ერთი ბერძნული წყაროს ცნობები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართველთა მონაწილეობის შესახებ. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია «დიდაქარობა». ხულო-დიდაქარა. 2009 წლის მაისი (მასალები).
17. მ. პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბ., 1995.
18. ნ. პაპუაშვილი, მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002.
19. ნ. პაპუაშვილი, წმ. კირიონ II-ის წერილი პაპ ბენედიქტე XV-ს. // ჟურნ. «დიალოგი», 2004, № 1.
20. ი. ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XVI), თბ., 1984.
21. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. 1, თბ., 1955
22. ლ. ქუთათელაძე, ს.-ს, ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით. მრავალთავი III, თბ., 1973.
23. მ. ლაღანიძე, მიმოწერა რომსა და მცხეთას შორის ნათლისღების შესახებ. // ჟურნ. «დიალოგი», 2005, № 2.
24. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. II (XI-XV სს.), თბ., 1967.
25. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979.

## ოლივიე კლემანი

### «ორი და»

#### საუბრები მსოფლიო პატრიარქ ათენაგორასთან

მე:

რაც უფრო მეტს ვფიქრობთ ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და დასავლეთის განყოფაზე, მით მეტად გვესახება იგი ქრისტიანობის ისტორიის დიდ ტრაგედიად. მან თავისი დაღი დაასვა მომდევნო საუკუნეებს, რომელშიც დღევანდელი სამყარო იბადებოდა. მართლმადიდებლობა და დასავლური ქრისტიანობა ორ, დახშულ, ერთმანეთის მიმართ სულ უფრო მტრულ სამყაროდ იქცა. დასავლეთი, როცა ის იმად იქცა, რაც დღესაა, აღმოსავლეთის ინტერესებს და მის «მთლიან, დაუნაწევრებელ» ცოდნას უგულვებელყოფდა. თუკი იგი აღმოსავლეთისაკენ ილტვოდა, ამას მხოლოდ დასაპყრობად აკეთებდა და არა მასში ჩასაწვდომად. მართლმადიდებელი სამყაროს შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ ის დასავლეთის კოლონიური ექსპანსიის პირველ მსხვერპლად იქცა. 1204 წელს კონსტანტინეპოლის აღებამ, იტალიის სავაჭრო რესპუბლიკების მიერ მისი უკანასკნელი სიმდიდრეების ექსპლუატაციამ საბოლოოდ მუსულმანური აზიის თვით ვენამდე მისვლას შეუწყო ხელი. თუკი ვილაპარაკებთ სულიერ რეალობაზე და არა მის გარეგან გამოვლინებებზე, რომელსაც დასავლეთი აგდებულად და კარიკატურულად აღიქვამდა, მთელი ამ გრანდიოზული მოვლენების დროს მისთვის მართლმადიდებლობა შეუცნობელი რჩებოდა. შესაძლოა, სწორედ ამ არცოდნამ დაუდო სათავე თავად დასავლეთის დიდ განხეთქილებებს: განხეთქილებებს თავისუფლებას შორის სულიწმინდაში და საკრამენტული საზრისით ექვარისტიაში — ასეთია რეფორმაციისა და კონტრრეფორმაციის დრამა. ღვთიურსა და ადამიანურს შორის განხეთქილებით დაიწყო თანამედროვე ჰუმანიზმის განვითარება, რაც მის დღევანდელ გამოფიტვამდე მივიდა; განხეთქილებაა ბუნებასა და მადლს შორის — ტექნიკა ეუფლება უდაბნოს, მკვდარ, უსიცოცხლო სამყაროს... თავის მხრივ ამ დაშორებამ მართლმადიდებლობაც ძლიერ დააზარალა: მას გაუძნელდა საკუთარი გამოცდილების გამოხატვა და შემოქმედებითი გამოვლინების პოვნა ისტორიაში. მხოლოდ ოცნება შეიძლება იმაზე, თუ რა შეიძლება გამოსულიყო მათი ურთიერთშემავსებელი ურთიერთობიდან, თუ რით შეეძლო დასავლურ ძიებათა განცხოველება მართლმადიდებლობას, რომელიც თავის მხრივ მისით განწმინდას გაივლიდა: ექვარისტია, როგორც თავისუფლების შინაარსი, ღმერთკაცობრიობა, განაყოფიერებული ჰუმანიზმი, საღვთო ენერგიები, რაც დედამიწას სამეცნიერო ძიების გზას გაუნათებდა...

მსოფლიო პატრიარქი ათენაგორა:

ის, რაზეც თქვენ საუბრობთ, სინანულის საგანი კი არა, ჩვენი მომავალია! ეკლესიას განუყოფლობის შემთხვევაში შეუძლია, თავისი ნათელი მოფინოს სამეცნიერო ცივილიზაციას მთელ პლანეტაზე. უკვე წლებია, რაც ამაზე ვფიქრობ. იერუსალიმის შეხვედრის შემდეგ ღმერთმა ჩენთვის სასწაული ქმნა. ვფიქრობ სრულიად ბუნებრივია, რომ ეკუმენური მოძრაობა მართლმადიდებლებისა და პროტესტანტების დაახლოებით დაიწყო. ჩვენს შორის ისტორიულად დავები არ ყოფილა. რომთან დაკავშირებით საქმე სხვაგვარად იყო.

**მე:**

საეკლესიო კოლონიალიზმმა მწარე ნაყოფი გამოიღო. ზოგჯერ ის პოლიტიკური კოლონიალიზმის თანამდევია იყო, როგორც ეს იტალიის მიერ დოდეკანეზის დაპყრობის დროს მოხდა და 1945 წლამდე გრძელდებოდა. მეორე მსოფლიო ომის დროს ზოგიერთმა ხორვატმა, რომლებმაც საკუთარი კათოლიკური ჯვაროსნობა ნაციონალურ სიძულვილს შეუზავა, ათიათასობით და შესაძლოა ასიათასობით სერბი ამოჟლიტა... მრავალი მღვდელი და ეპისკოპოსი იქნა მოკლული. ფანატიკოსი კათოლიკე ბერები სოფლებში იჭრებოდნენ, რათა მართლმადიდებლები რომის ეკლესიის ნათლობასა და სიკვდილს შორის არჩევანის წინაშე დაეყენებინათ. ყველა შემთხვევაში ეს სიკვდილი იყო. *Magnum crimen*, როგორც უწოდა თავის ნაშრომს ამ თემაზე მომუშავე იუგოსლაველმა ისტორიკოსმა... მაგრამ უნიატობას შეიძლება შიში და გაბოროტება ეშვა, რადგან კათოლიკე მისიონერები მართლმადიდებლებს საბერძნეთსა და ბალკანეთში ეუბნებოდნენ, რომ თურქთა შემოსევები მათზე გადმოსული ღვთის რისხვა იყო ერესისთვის... გავიხსენოთ ავსტრიის მონარქიის ან პოლონეთის «რესპუბლიკის» სასტიკი წნეხი, რომ აღარაფერი ვთქვათ დიდი სახელმწიფოების დიპლომატიისა და კულტურული პრესტიჟის გამოყენებაზე ახლო აღმოსავლეთში... მეორე მსოფლიო ომის დამთავრებისთანავე ეს სიტუაცია ნაწილობრივ სრულიად საპირისპიროდ შეიცვალა. აღმოსავლეთ ევროპის ზოგიერთ სახელმწიფოში — უკრაინაში, ჩეხოსლოვაკიაში, რუმუნეთში — უნიატობა ლიკვიდირებულ იქნა ნაწილობრივი პატრიოტიზმისა და მართლმადიდებლობისადმი გულწრფელი ლტოლვის გავლენით, უმეტესად კი ხელისუფალთა წნეხის გამო, რომელნიც დაუნდობლად აპატიმრებდნენ და ასახლებდნენ მათ, ვინც წინააღმდეგობას უწევდა... ამ ტრაგედიებმა თავისი კვალი დატოვა. და მაინც...

**პატრიარქი ათენაგორა:**

და მაინც, რომი შეიცვალა და კვლავაც იცვლება. იოანე XXIII, ვატიკანის კრება, პავლე VI და მთელი ის კრებისშემდგომი რყევა... ეს წარმოუდგენელი მუტაცია, შესაძლო დიდი საფრთხეებით, დიდი იმედებით. ყველა უნდობლობას მოეცვა და რაიმე პოზიტიურის კეთებას ვერ ბედავდნენ. ძველებურად მსჯელობდნენ: რომი არ შეიცვლება, ის ვერ შეიცვლება, მას მხოლოდ მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის დაპყრობა უნდა. და მაინც, რომი შეიცვალა და კვლავაც შეიცვლება. რომთან დაკავშირებული აღმოსავლური ეკლესიებიც შეიცვალნენ. პატრიარქმა მაქსიმე IV-მ და მისმა

ღვთისმეტყველებმა თავიანთი ეკლესია ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დამაკავშირებელ რგოლად აქციეს. კრებაზე ისინი ხშირად იყვნენ მართლმადიდებლური პოზიციების დამცველნი. ეს ვუთხარიმაქსიმე IV-ს, როცა იგი 1964 წლის ივნისში ფანარში ჩამოვიდა. მისი სახით «აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის გახსნილობისათვის მებრძოლს» მივესალმე.

**მე:**

იმავედროულად ისტორიის კონვულსიებმა და განგებისმიერმა ბედმა — რუსულმა რევოლუციამ, ბერძნების მიერ აზიის დატოვებამ, დასავლეთ ნახევარსფეროში მათმა გადასახლებამ, რაც ეკონომიური მიზეზებით იყო განპირობებული — დასავლეთში მილიონობით მართლმადიდებელი დაასახლა. ერთი მხრივ მართლმადიდებლურმა დიასპორამ, მეორე მხრივ აღმოსავლეთის კათოლიკეების ევოლუციამ, ეკლესიათა ურთიერთგამსჭვალვის მაგვარი მოვლენა წარმოიშვა...

თუკი დასავლეთის რელიგიური, და როგორც ჩანს, არა მარტო რელიგიური განხეთქილებები აღმოსავლეთთან თავდაპირველი სქიზმიდან მომდინარეობენ, მაშინ თავად პირველმიზეზის აღმოფხვრა და კათოლიკობასა და მართლმადიდებლობას შორის ურთიერთობის პრობლემის დასმაა საჭირო. თქვენ სწორედ ეს საქმე წამოიწყეთ.

**პატრიარქი ათენაგორა:**

ყველაფერი ღვთის განგებაა. «ქრისტეს სიყვარულით ვართ მოცულნი» — ამბობს პავლე მოციქული (2 კორ. 5.14.) და ჩვენ სწორედ ქრისტეს სიყვარული გვაახლოვებს. განსაკუთრებით მაშინ ვართ ახლოს, როცა ამ სიყვარულს საეკლესიო საიდუმლოში, უპირველესად ევქარისტიამში, ვეხებით.

**მე:**

განყოფისა და პოლემიკის მიუხედავად, არც კათოლიკეები და არც მართლმადიდებლები არ მისულან უარყოფამდე ურთიერთის ევქარისტიის ქმედითობისა და შესაბამისად, მღვდლობისა, რომელიც განუყოფლადაა დაკავშირებული ევქარისტიასთან. რა თქმა უნდა, ჩვენ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ღვთის ყოფასთან სრული ზიარების უნარი, რომელსაც ჩვენ ევქარისტია გვანიჭებს, ზოგიერთი დოგმატური ფორმულირებებითაა შეზღუდული. მაგრამ ეს განსხვავებანი ეკლესიის საკრამენტული რეალობის სიღმეებამდე არაა მისული...

**პატრიარქი ათენაგორა:**

სწორედ ამიტომ კათოლიკეები და მართლმადიდებლები ერთად უნდა ჩასწვდნენ ამ სიღრმეს. გადახედეთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის წმინდანებს. ისინი ქრისტესადმი ერთი და იმავე სიყვარულით არიან მოცულნი, ქრისტეს სისხლით არიან ზიარნი. მათ არაფერი ყოფთ.

**მე:**

იოანე მოსხი «ლიმონარში» მოგვითხრობს, რომ მონასტერში იყო ერთი მოხუცი და წმინდა ბერი, სახელად სტეფანე. ერთხელ მის სენაკში სულიერი რჩევისათვის ახალგაზრდა ბერები მივიდნენ. მაგრამ მან ყურადღება არ მიაქცია. მათ რამდენჯერმე მიმართეს: «მამაო, ჩვენ მაცხოვრებელი სიტყვის



მოსასმენად მოვედით». ბოლოს მან შეისმინა, შეხედა და უპასუხა: «რა გითხრათ? ჩემს სენაკში თქვენი ყოფნის განმავლობაში ჯვარცმულ იესო ქრისტეს ჩემს სულიერ თვალს ვერ ვაშორებდი». რაღაც ამის მსგავსი გვესმის ჩვენ წმინდა ფრანცისკის ბაგეთაგან. სასიკვდილო ავადმყოფობის დროს, წმინდა ფრანცისკ ასიზელს თვალების დაავადების გამო წიგნის კითხვა არ შეეძლო, მას კი სახარების კითხვა ძალიან უყვარდა, ერთმა ბერმა შესთავაზა სახარების წაკითხვა. «არ ღირს, შვილო ჩემო — უპასუხა წმინდანმა, — მე უკვე აღარაფერს ვსაჭიროებ. მე ვცანი ჯვარცმული, ლატაკი ქრისტე». დასავლეთი მეტ ყურადღებას აქცევდა სინანულს, აღმოსავლეთი — ფერისცვალებას. მაგრამ თავად ჯვა-რი «ნათლის ჯვარია» და ქრისტემ «სიკვდილით სიკვდილი დასთრგუნა». მე დიდი მწუხარებით ვფიქრობ იმ ფანატიკოსი მართლმადიდებლების შესახებ, რომელნიც წმინდა ფრანცისკის სტიგმატებს მისი სიწმინდის ნაკლად თვლიან. თითქოს ამ სტიგმატებმა მისი ფერისცვალება დააბრკოლა. სტიგმატიზაცია მთლად უცხო არც აღმოსავლური ტრადიციისათვისაა, რომელიც აქცენტს პირველ რიგში სულიწმინდით ადამიანის ფერისცვალებაზე აკეთებს. გადმოცემით კოპტი აბბა მაკარიმ — მაკარი «სულითშემოსილმა», ფრანცისკ ასიზელის მსგავსად დაიმსახურა, რომ ცეცხლოვანი სერაფიმი სწვევოდა. სერაფიმმა მიწაზე გააკრა იგი და უთხრა: «შენ ჯვარცმულ იქნები ქრისტესთან ერთად და მას ჯვარზე სათნოების სილამაზითა და სურნელებით ეზიარები». ეს სურნელება ხშირად დასავლეთის დიდი სტიგმატიკოსების სისხლის სურნელი იყო, ჩვენი თანამედროვე პადრე პიოს ჩათვლით. ადამიანი მონანული და ადამიანი აღდგომილი ერთი და იგივეა, რაც კარგად იცოდნენ დიდმა ბერებმა, რომელნიც «სტავროფორები» და «პნევმატოფორები», «ჯვაროსანნი» და «სულითშემოსილნი» იყვნენ.

#### **პატრიარქი ათენაგორა:**

წმინდანები გვაკავშირებენ. გვაერთიანებენ ეკლესიის ფარგლებში, ცხადყოფენ რა მის საიდუმლოს. ხშირად ღვთისმეტყველნი მხოლოდ გარეგან საგნებს ეხებიან: ისინი იმას გამოხატავენ, რაც უკვე დაკრისტალდა ისტორიის ზედაპირზე. ამიტომაც მათ მხოლოდ განყოფის გამოხატვა შეეძლეს. მათი საქმე ერთმანეთს ზუსტად ვერასდროს მოერგება. ამიტომ უფრო მეტ სიღრმეში ჩასვლაა საჭირო, იმ მასაზრდოებელ ფენამდე, რომელიც ყველასათვის საერთოა. ჟესტებით, საქმეებით, ქმედებითი სიმბოლოებით თვით ღვთისმეტყველების ბუნება უნდა განახლდეს. ამ დიდი გადატრიალების, დაბრუნების დასაწყებად საჭირო იყო, რომ გონისმიერი სქემებისა და იურიდიული შეზღუდვებისაგან თავისუფალი ადამიანი მოსულიყო კათოლიკური ეკლესიის სათავეში. ეს იყო იოანე XXIII. პირველივე სიტყვებიდან და ჟესტებიდან მე მასში წინასწარმეტყველი დავინახე. მე მას მივუსადაგე სახარების ტექსტი: «იყო კაცი მივლინებული ღვთისა მიერ, და სახელი მისი იოანე».

#### **მე:**

ეს ფრთიან გამოთქმად იქცა. ამ ფრაზით დაიწყო წმინდა პეტრეს ტაძარში იოანე XXIII-სადმი მიძღვნილი სიტყვა კარდინალმა სუენენსმა. იყო იოანე XXIII, მაგრამ არის ათენაგორა I-იც. და მათი შეხვედრა

განგებისმიერი იყო. იოანე XXIII, პაპობამდე მონსენიორ რონკალი დიდი ხანი სამოციქულო დელეგატი იყო თურქეთში. 1939 წელს მან მსოფლიო პატრიარქს წერილობით აცნობა პიუს XII არჩევის შესახებ. ეს პირველი ჟესტი იყო, რომელიც რომსა და კონსტანტინეპოლს შორის საუკუნოვანი დუმილის შემდეგ ნდობის აღდგენას ემსახურებოდა. აღმოსავლეთში ყოფნამ იოანე XXIII-ს შემდეგში საშუალება მისცა, ყურადღებით მოპყრობოდა პატრიარქის 1920 წლის ეპისტოლეს, რომელიც თავის დროზე ყველაზე უფრო ავტორიტეტულმა კათოლიკურმა პრესამ გულგრილად უგულვებლყო. 1922 წელს კონსტანტინეპოლის დაკავებამ თურქების მიერ, რომლებიც პატრიარქის ნებისმიერი საერთაშორისო აქტიურობის მიმართ მტრულად იყვნენ განწყობილი, ხელი შეუშალა ამ ეპისტოლეს რაიმე ნაყოფის გამოღებაში... თუმცა 1958 წლის საშობაო მიმართვაში იოანე XIII შეეხო მას: «ჩვენ კარგად გვახსოვს, რომ რამდენიმე ათწლეულის წინ მართლმადიდებელი ეკლესიის ზოგიერთი წარმომადგენელი, ცივილიზებული ქვეყნების ერთობაზე მზრუნველნი, სხვადასხვა ქრისტიანულ აღმსარებლობათა შორის თანხმობის მისაღწევად ინიციატივით გამოვიდა. სამწუხაროდ, უფრო მწვავე და კონკრეტულმა და აგრეთვე ნაციონალისტურმა ინტერესებმა იმძლავრეს და ამ მცდელობამ, რაც თავისთავად კარგი და პატივისცემის ღირსი იყო, ნაყოფი ვერ გამოიღო. ქრისტეს განუყოფელი მემკვიდრეობის საჭირობოროტო პრობლემა კვლავაც შემაშფოთებელია... მწუხარება, რასაც ეს დასანანი კონსტატაცია იწვევს, ვერ აბრკოლებს და ვერც მომავალში დააბრკოლებს ჩვენს ძალისხმევას, რათა ჩვენი განყოფილი, ქრისტეს მიერ მირონცხებული მოძმეების სიყვარულით აღსავსე მოწოდებას ვუპასუხოთ. ამ საქმეში მთელ ჩვენს იმედს ღმერთზე ვამყარებთ.

მთლიანობაში კონსტანტინეპოლის ეკლესიის 1920 წლის მოწოდებას რომის ეკლესიამ იოანე XXIII-ის პირით უპასუხა.

ეს გზავნილი თავის თავში ატარებდა ცნობას, რომელიც თქვენ ზედმიწევნით გაითავისეთ 1959 წლის საახალწლო მიმართვაში.

#### **პატრიარქი ათენაგორა:**

მე გადავეცი იოანე XXIII-ს, რომ, რადგანაც იგი ყურადღებით მოეკიდა ჩვენს 1920 წლის პროექტს, მაშინ მართებული იქნებოდა, მას საერთო მსოფლიო ქრისტიანული საეკლესიო კრება მოეწვია. შესაძლებელია, ის თავიდან მართლაც ასეთი კრების მოწვევას აპირებდა, მაგრამ საამისო გარემო ჯერ არ იყო მომწიფებული. ამიტომ რომაულ — კათოლიკური ეკლესიის კრების მოწვევას დასჯერდა, რომელიც ერთობის გზაზე უნდა წარემართა. მაგრამ ამ კრებამ ისეთ ღრმა მუტაციას დაუდო სათავე, რომელში მონაწილეობაც ჩვენი საერთო ვალია. მე ყურადღებით ვადევნებდი თვალს მიმდინარეობას ამ დიდი საეკლესიო კრებისა, რომელიც, მასში მონაწილე დამკვირვებლების როლიდან გამომდინარე, ზოგჯერ ჭეშმარიტად საერთო ქრისტიანული კრების სახეს იღებდა. ყველაზე მნიშვნელოვანია, რომ ძიების შემდეგ, ჩვენი კათოლიკე თანამომძენი კვლავ დაუბრუნდნენ ეკლესიას, როგორც ევქარისტიული საიდუმლოს, როგორც სიყვარულის ორგანიზმის განსაზღვრებას. ეს

მართლმადიდებლურ ეკლესიოლოგიასთან პროვიდენციალური მიახლოებაა, რომელიც დოქტრინალური პრობლემებისადმი განახლებული მიდგომის შე-საძლებლობას ქმნის.

თავდაპირველად ეკლესია საკუთარ თავს განსაზღვრავდა, როგორც **koinonia** (ბერძნულად) და როგორც **communio** (ლათინურად) ან როგორც **agape** (ბერძნულად) ან **caritas** (ლათინურად). ორი უკანასკნელი ტერმინი ნიშნავს სიყვარულს არა აფექტური, არამედ ონტოლოგიური მნიშვნელობით. ისინი აღნიშნავენ ეკლესიას, რომელიც ყოველგვარი თანაზიარობის სათავის — ტრინიტარული სიყვარულის თანამონაწილეა. «იმაზე, რაც გვინახავს და მოგვისმენია, გაუწყებთ, რათა თქვენც გქონდეთ მოზიარეობა ჩვენთან, ხოლო ჩვენი მოზიარეობა არის მამასთან და მის ძესთან, იესო ქრისტესთან» (1. იოანე 1. 3).

კრებაზე მიღებული ტექსტები — ვგულისხმობ დეკრეტს ეკუმენიზმის შესახებ და კონსტიტუციებს ეკლესიის და საღვთო ლიტურგიის შესახებ — ნაწილობრივ კრებითობის ეკლესიოლოგიას დაუბრუნდა და გარკვეული არათანხვედრის მიუხედავად შერწყმული იქნა კონტრეფორმაციისაგან მემკვიდრეობით მიღებულ იურიდიულ და ავტორიტარულ ეკლესიოლოგიასთან. სულიწმინდის როლი საბოლოო ტექსტში უფრო ენერგიულად იქნა ხაზგასმული, ვიდრე თავდაპირველ რედაქციებში (როგორც, მაგალითად, ეკუმენიზმის შესახებ დეკრეტის მეთერთმეტე პარაგრაფში). «საკრამენტულში» იურიდიულის შეტანაც სცხადეს. სამღვდელი მსახურების სტრუქტურა კვლავ საიდუმლოთა აღსრულებას დაუკავშირდა. ეკლესიის შესახებ კონსტიტუციის პირველ თავებში ეკლესია თავს მაცხოვრებელ საიდუმლოდ და სასუფევლისკენ მღტოლველ ღვთის ერად აცხადებდა, ხოლო მღვდელმსახურთ საიდუმლოებებთან ღვთის ერის ზიარების მოწმეებად და მსახურებად მიიჩნევა. კონკრეტულად ეს მოზიარეობა დაკავშირებულია ადგილობრივ თემთან, რომელიც, ეპისკოპოსის სამოციქულო მემკვიდრეობიდან გამომდინარე, ევქარისტიას აღასრულებს. ეპისკოპოსთა კოლეგიალობა ამ თემთა ერთიანობის გამოხატულებაა. ფაქტიურად, ლიტურგიის შესახებ და ეკლესიის შესახებ კონსტიტუციები ამტკიცებენ, რომ თავისი ეპისკოპოსის ირგვლივ შემოკრებილი თემის მიერ აღსრულებული ევქარისტია ნებისმიერი ეკლესიოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს.

აღსანიშნავია კათოლიკეებსა და მართლმადიდებლებს შორის მუდმივად მზარდი უთანხმოების დასაძლევად მიმართული ეს სწრაფვა. ამ უთანხმოებებმა კულმინაციას მიაღწია ვატიკანის პირველ კრებაზე, რომელმაც პაპს «ყველა მორწმუნეზე უშუალო და ჭეშმარიტი» საეპისკოპოსო იურისდიქცია მიანიჭა, რაც აღმოსავლეთისთვის ძნელადგასაგები იყო. განუყოფელი ეკლესიის პერიოდში მართლმადიდებლობისთვის რომის როლი მრავალ და-ეკლესიებთან მოზიარეობაში გამოიხატებოდა. თითოეული ეკლესია ევქარისტიულ თემთა კრებულს წარმოადგენდა, რომლებიც ერთმანეთთან ურთიერთსიყვარულისა და თანხმობის კავშირით ერთიანდებოდნენ, რომლის ყველაზე მკაფიო გამოვლინებას, მოციქულთა დროიდან

დაწყებული, კრებების ეპისტოლეები და «დიპტიქში» ჩაწერა წარმოადგენდა. არჩევის შემდეგ პატრიარქი და-ეკლესიების მეთაურებს რწმენის აღსარებას უგზავნიდა, რომელიც იმავე სინოდზე შედგენილი, სადაც არჩევა მოხდა და ამიტომაც მას Synodica ეწოდება. ისინიც ეპისტოლეებით პასუხობენ თავისი კორესპონდენტის აღსარებას. ამგვარად მყარდება ურთიერთობა ახლადარჩეულ პატრიარქთან და მისი სახელი «დიპტიქში» იწერება, რომელიც უსისხლო მსხვერპლშეწირვის დროს მოსახსენებელ ცოცხალთა ჩამონათვალს წარმოადგენს. «დიპტიქში» ჩაწერა რწმენის თანაზიარობას მოწმობს, რაც საიდუმლოებებში თანაზიარობის სისრულის განხორციელების საშუალებას იძლევა... პავლე მოციქულის, შემდეგ კი ეგნატე ანტიოქელის ეპისტოლენი ამგვარი ურთიერთობის გამოვლინებას წარმოადგენენ. მათი დანიშნულება «რწმენის ერთობის და მშვიდობის კავშირების» გამყარება იყო.

1920 წლის ეპისტოლე ეკლესიების მეთაურებს შორის «ძმური წერილების» გაცვლის რეკომენდაციას იძლეოდა. მუდამ უნდა გვახსოვდეს ამ სამი ძველი წესის შესახებ, რომელთაც მართლმადიდებლობაში თავისი ქმედება შეინარჩუნეს, რათა პატრიარქ ათენაგორას იმ ნაბიჯების შეფასება შეეძლოთ, რომელზეც მოგვიანებით ვილაპარაკებთ.

1959 და 1960 წლების განმავლობაში პატრიარქი რამდენჯერმე ამტკიცებდა მართლმადიდებლებსა და კათოლიკეებს შორის, როგორც თვითონ უწოდებდა, «ერთობის» დამყარების აუცილებლობას, რაც კონკრეტულ სოციალურ მსახურებაში პრაქტიკულ თანამშრომლობას გულისხმობდა. «ერთობას» გზა უნდა გაეხსნა «სიყვარულის დიალოგისთვის», შემდეგ კი საღვთისმეტყველო დიალოგისთვის ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, რომლის მიზანიც უნდა გამხდარიყო «შეერთება», ხელახლა აღდგენილ რწმენის ერთობაში საკრამენტული თანაზიარების დამყარება. ათენაგორა I-მა განაცხადა, რომ მზად იყო პაპთან შესახვედრად. თავის მხრივ იოანე XIII ერთ იდუმალ ფრაზაში, რომელიც ვატიკანის მეორე კრების მოსამზადებელი სამუშაოების გახსნაზე წარმოთქვა, ახსენა ის „ინტელექტუალური, ადამიანური და სულიერი კონტაქტები, რომლებზეც უფლის სულს შეეძლო დავანება»... როგორ უნდა მომხდარიყო მსგავსი შეხვედრა? როგორც ჩანს, პაპს რომის დატოვება არ შეეძლო. მაგრამ იმისთვის, რომ პატრიარქი ვატიკანში ჩასულიყო, როგორც ათენაგორამ 1962 წელს განუცხადა ბერძნულ გაზეთს To Vima, «საჭიროა ყველა იმ მართლმადიდებელი ეკლესიის წინასწარი თანხმობა, რომელიც ამ ნაბიჯს იწონებს, აგრეთვე პაპის საპასუხო ვიზიტი მსოფლიო პატრიარქთან, მის რეზიდენციაში, ფანარში». მაგრამ, ტრადიციული რომაული პროტოკოლის მიხედვით პაპი საპასუხო ვიზიტებით არ ჩადის...

ამ სირთულეების მიუხედავად, იოანე XIII ორი მნიშვნელოვანი რამ მოიმოქმედა. 1961 წლის ზაფხულში მან პატრიარქს ორი ემისარი, აღმოსავლეთის ეკლესიების კონგრეგაციის წევრები: მონსენიორ ტესტუ და მამა ალფონს რაესი, პაპის აღმოსავლეთის ინსტიტუტის თავმჯდომარე, გაუგზავნა. პატრიარქმა ისინი ორჯერ მიიღო და მათ პატრიარქს კრების შესახებ სრული ინფორმაცია მიაწოდეს. ოდნავ მოგვიანებით, და ეს ნაბიჯი

ძალზე მნიშვნელოვანია, პაპმა «ქრისტიანული ერთობის სამდივნო» შექმნა, რომელიც, კათოლიკური ეკლესიის სხვა აღმსარებლობებთან ურთიერთობით უნდა დაკავებულიყო. ამ ორგანოში, რომელსაც კარდინალი ბეა ხელმძღვანელობდა, მართლმადიდებლობის უანგარო მეგობრები, კარდინალის მდივანი ვილბრანდსი და მდივნის თანაშემწე, მამა დიუპრეი, შედიოდნენ. ამიერიდან არა აღმოსავლეთის ეკლესიების კონგრეგაციას, რომელთანაც ისტორიულად უნიატობის პოლიტიკა იყო დაკავშირებული, არამედ ქრისტიანული ერთობის სამდივნოს დაევალა მართლმადიდებლებთან ურთიერთობა. ეს დაპყრობის პრობლემატიკიდან დიალოგის პრობლემატიკაზე გადასვლას ნიშნავდა. რომი, რომელიც მანამდე იყენებდა ტერმინს «აღმოსავლეთის ეკლესიები», რომელშიც «ბერძნულ-სლავური» ეკლესიები და აფრიკისა და აზიის ნესტორიანული და არაქალკედონური თემები იგულისხმებოდა, ამჯერად მართლმადიდებელი ეკლესიების, როგორც ასეთის, აღიარების გზას დაადგა. კათოლიკეებისა და მართლმადიდებლების ურთიერთობაში არსებობდა ერთი სპეციფიკური პრობლემა, რომელიც კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს შორის არ ყოფილა. ლაპარაკია ურთიერთის აღიარებაზე ისეთად, როგორადაც ისინი თვითონ განსაზღვრავენ საკუთარ თავს. ამ «წინასწარი პირობის» პრობლემის გადაწყვეტა, რომელიც ტიპიურია კოლონიზაციის პერიოდისათვის, იოანე XIII-ის დამსახურებად უნდა ჩავთვალოთ. რა თქმა უნდა, საუკუნოვანი ჩვევები ერთ დღეში არ ქრებიან. აღმოსავლეთის ეკლესიების კონგრეგაციის საქმეებმა ან ყოველ შემთხვევაში ლექსიკონმა, კრების ზოგიერთ დოკუმენტს თავისი დალი დაასვა და პატრიარქ ათენაგორას ზოგიერთი მოულოდნელი სირთულე შეუქმნა.

პატრიარქი ათენაგორა:

იმ დროს, როცა კათოლიკობა დაუბრუნდა ეკლესიის კრებითობის გაგებას, საჭიროა თავად მართლმადიდებლებში მოხდეს დაახლოება. მართლმადიდებლობა ერთიანია რწმენასა და საიდუმლოებებში, მაგრამ ცოტაა ქმედებებში ერთობა. აი, ამიტომ, ყველა ეკლესიის მეთაურთან კონსულტაციის შემდეგ და მათივე თანხმობით, მე მოვიწვიე პირველი საერთომართლმადიდებლური კონფერენცია როდოსზე. ამ კონფერენციაზე დაიწყო პროცესი, რომელიც ყველა მართლმადიდებელი ეკლესიის დიდი კრებით უნდა დამთავრდეს. კონფერენციამ საშუალება მისცა ყველა ავტოკეფალურ ეკლესიას, რეალურად ჩალრმავებოდნენ ეკუმენიზმის ჭეშმარიტ პრობლემებს.

\*\*\*

1961 წლის კონფერენცია რომთან ურთიერთობის საკითხს თავშეკავებით შეხვდა. ეს მოხდა განსაკუთრებით იმ ეკლესიების გავლენით, რომელნიც კათოლიკურ სამყაროს ესაზღვრებოდნენ. ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად, ჩეხოსლოვაკიისა და რუმინეთის ეკლესიები, შიშობდა, რომ რომთან დაახლოება მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ საკმაოდ კარგად ცნობილ გარემოებებში «ლიკვიდირებული» უნიატობის გამოღვიძებას გამოიწვევდა. ზოგი, მაგალითად, სერბეთის ეკლესია,

ტრავმირებული იყო იმ გიგანტური ბართლომეს ღამით, რაც ომის გამო გახდა შესაძლებელი... ამიტომ კონფერენციამ მომავალი კრებისწინა თათბირის პროგრამაში «ორ ეკლესიას» შორის ურთიერთობის პოზიტიური და ნეგატიური მომენტების შესწავლა» ახსენა, განსაკუთრებული აქცენტი კი გააკეთა პრობლემებზე, რაც «პროპაგანდით, პროზელიტიზმით და უნიატობით» იყო გამოწვეული. თუმცაღა მსოფლიო პატრიარქის თხოვნით, ასევე ნახსენები იქნა «ურთიერთობის განვითარება ქრისტიანული სიყვარულის სულიკვეთებით პატრიარქის 1920 წლის ეპისტოლეში გადმოცემულ შეხედულებათა პერსპექტივაში».

ამ სიცივის მიუხედავად, როდოსზე ბევრმა იგრძნო ორი ეკლესიის სულიერი სიახლოვე. იქ კათოლიკეთა დამკვირვებლები ოფიციალურად არ იმყოფებოდნენ, თუმცა იყვნენ მიმომხილველები სხვა კონფესიებიდან, რაც, შიშითა და ეჭვით აღსავსე წარსულის გათვალისწინებით, მრავლისმეტყველი იყო. კათოლიკეთა რამდენიმე წარმომადგენელი, უბრალოდ, კერძო მიწვევით იმყოფებოდა. თუმცა მათ ყოველთვის წინა ადგილებს უთმობდნენ. ასე ჩაისახა ზოგიერთი კონტაქტი.

\*\*\*

ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დამცირებული და დატანჯული ეკლესიის თანდათანობით დაშოშმინების და განიარაღების პროცესში პატრიარქი ათენაგორა წააწყდა არა მარტო მრავალი მართლმადიდებლის უნდობლობას «რომაელთა» და მათი უნიტარული ორგანიზაციის მიმართ, რომელშიც დამპყრობელს ხედავდნენ. აგრეთვე ის წააწყდა და-ეკლესიების და მათ შორის ყველაზე ძლიერის, რუსული ეკლესიის მხრიდან კონსტანტინეპოლის კათედრისაგან საკუთარი დამოუკიდებლობის იჭვენულ დაცვას. ვატიკანის მეორე კრებაზე ეს კარგად ჩანდა მართლმადიდებელ დამკვირვებელთა ქცევაში. როდოსზე გადაწყდა, რომ ამ საკითხში მართლმადიდებლებს ერთიანი პოზიცია ექნებოდათ.

მსოფლიო პატრიარქი, გამომდინარე თავმჯდომარეობიდან და ინიციატივაზე თავისი უფლებიდან, რაც მართლმადიდებლური კონფერენციის მიერ იყო დადასტურებული, თვლიდა, რომ კრებაზე მოწვევის მიღების შემდეგ, დაეგზავნა ის და-ეკლესიებისთვის და პასუხების მიღების შემდეგ მათთან ერთად შეემუშაებინა საერთო პოზიცია. რთული მოლაპარაკებების შემდეგ მოსკოვის პატრიარქმა ვატიკანს აგრძნობინა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიების თანასწორობისა და დამოუკიდებლობის გათვალისწინებით, მოწვევა თითოეული მათგანისთვის ცალცალკე უნდა გაეგზავნათ. ბოლოს, როცა ზოგიერთი ეკლესიის, პირველ რიგში კი ბერძნული ეკლესიის ცივი დამოუკიდებულების გამო და, ერთსულოვნების პრინციპიდან გამომდინარე, პატრიარქმა გადაწყვიტა დამკვირვებლები არ გაეგზავნა, გაირკვა, რომ მოსკოვი ორ დამკვირვებელს გზავნიდა... ერთობლივი გადაწყვეტილებიდან გამომდინარე, დეპუტების გაცვლის დაგვიანებას შეეძლო აეხსნა ეს «გაუგებრობა», რომელმაც გული ატკინა პატრიარქს, მაგრამ ვერ დააბნია. ყოველ შემთხვევაში, კრების პირველ ორ სესიაზე 1962

და 1963 წლებში ერთადერთი მართლმადიდებელი დამკვირვებლები მოსკოვის საპატრიარქოს წარმომადგენლები იყვნენ.

\*\*\*

1963 წელს, როგორც ეს პატრიარქს სურდა, უფრო მჭიდრო კონტაქტები დამყარდა ერთი მხრივ კათოლიკებსა და მართლმადიდებლებს, მეორე მხრივ კი თავად მართლმადიდებელ ეკლესიებს შორის. მაშინ, როცა ივნისში კათოლიკურმა დელეგაციამ მონაწილეობა მიიღო პატრიარქ ალექსის საეპისკოპოსო მსახურების ნახევარსაუკუნოვან იუბილემში, ივლისში ათონის მთაზე მონაზვნობის ათასი წლისთავის აღნიშვნამ მართლმადიდებელ ეკლესიებს შესაძლებლობა მისცა, ათენაგორა I-ის თავმჯდომარეობით მანამდე არნახულ დონეზე შეკრებილიყვნენ. იუბილის ორგანიზატორის, ფანარის მიერ მიწვეულნი იყვნენ დასავლეთის დიდი სამონაზვნო ორდენები, მათ შორის ბენედიქტელები, რომელთაც აბატი-პრიმასი გამოგზავნეს (უნდა გვახსოვდეს, რომ ამალფიელ ბენედიქტელებს ათონზე XIII საუკუნემდე ჰქონდათ თავიანთი მონასტერი). იყვნენ აგრეთვე მართლმადიდებლობასთან ეკუმენური დაახლოების კათოლიკე მომხრეები: მამა დიუმონი პარიზიდან და დონ ოლივიე რუსო შვეტონიდან. პატრიარქმა ათენაგორამ საჯაროდ მიუთითა იმ სულიერ სიმხნევესა და მორჩილებაზე, რომელსაც დიდი სამონაზვნო ორდენები უჩვენებენ ერთიანობის ქომაგებს.

#### **პატრიარქი ათენაგორა:**

მე გადავწყვიტე, ჩემი ეკუმენური მოღვაწეობა მართლმადიდებლობის ყველაზე მკაცრი დამცველების, ათონელი ბერებისთვის განმემარტა. ეს, მე ერთმა, გავაკეთე ბერთა კრების წინაშე. მათ თქვეს, რომ მე მართლმადიდებლობის ღალატს ვაპირებდი პროტესტანტებთან და კათოლიკებთან. შუა საუკუნეებში, ლათინთა იმპერიის დროს ან მაშინ, როცა ბიზანტიის იმპერატორები თურქების წინააღმდეგ დასავლეთისგან დახმარების მისაღებად უნიის თავსმოხვევას ცდილობდნენ, ათონის მთა მართლმადიდებლობას უკომპრომისოდ, ზოგჯერ მოწამეობრივადაც კი იცავდა. მე მინდოდა არსებითად ამეხსნა ჩემი მოქმედება ბერებისათვის, რომლებიც ამ წმინდა ადგილზე იმ სულიერ საგანძურს ინარჩუნებდნენ, რომელიც მთელი მართლმადიდებლობისათვის, მთელი ქრისტიანული სამყაროსთვის ძვირფასია. მოგვიანებით, საბერძნეთის ეკლესიის ზოგიერთი ფანატიკოსის გამო საქმეები ისევ ცუდად წავიდა, მაგრამ მაშინ, სრული გულახდილობის გარემოში მათ მე გამიგეს. ჩვენი საუბრის ჩანაწერს, რომელსაც მე ვინახავ, ამის დადასტურება შეუძლია.

#### **მე:**

რა თქმა უნდა, ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ ეკლესიის ცენტრში აღმართულია ეს სამლოცველო სვეტი (ათონის მთა), სადაც ქრისტიანის ყველაზე მთავარი მოწოდება — მეორედ, დიდებით მომავალ ქრისტესთან შესახვედრად მომზადებული ადამიანის განღმრთობა ხორციელდება. ეს ის ადგილია, სადაც დემონოლოგიის «დემითოლოგიზება» კი არ ხდება, არამედ დემონებთან დაუნდობელ ბრძოლას ეწევიან. მაგრამ რეგრესზე ხომ

არ მიუთითებს ის, რომ სიღრმე შეზღუდულობით გამოიხატება? ხომ არ უნდა დაძლიოს მართლმადიდებლობამ უსაშველო მერყე-ობა აგრესიულობად გარდასახულ სიღრმესა და ზერელე ჰუმანურობად გადაგვარებულ გახსნილობას შორის? ხომ უნდა გაიხსენონ, რომ წმიდა მთა საკუთარი უღრმესი გამოცდილების გააზრების მომენტებში ყოყმანის გარეშე აპყრობდა თვალს დასავლეთის სულიერ ცხოვრებას, რათა მასში თავისი შემოქმედებითი ძალები მოეძია. XIV საუკუნეში გრიგოლ პალამა იმოწმებს წმინდა ბენედიქტეს, რომელიც გრიგოლი დიდის სიტყვებით «მთელ სამყაროს ხედავდა, როგორც ღვთის ნათლის სხივში მტვრის ნაწილას». თუკი იჭვენულნი მეტყვიან, რომ წმინდა ბენედიქტე განუყოფელი ეკლესიის გამოცდილების კუთვნილებაა, მაშინ მე მივუთითებ «სათნოთმოყვარების» შემდგენელ ნიკოდიმოს მთაწმინდელზე, რომელმაც XVIII საუკუნის ბოლოს თავის ნაშრომში კათოლიკური ეკლესიის სულიერი ცხოვრების ნაყოფი ყველაზე უფრო თანამედროვე ფორმით უყოყმანოდ ჩართო (მე ვგულისხმობ წმიდა ეგნატე ლოიოლას «ვარჯიშებს» ან სკუპოლის «უხილავ ბრძოლას»)... ეს მეტყველებს ბერის როლზე, რომელიც თავისი არსებობით არა გონებაჭკრეტით ღვთისმეტყველებას, არამედ ეკლესიის უღრმეს საიდუმლოს, მკვდრე-თით აღმდგარში აღდგომის გამოცდილებას გამოხატავს.

\*\*\*

1963 წლის სექტემბერში ქრისტიანულმა დასავლეთმა სურვილი გამოხატა თავის მხრივ მიეგო პატივი წმიდა მთისათვის. ვენეციაში, კარდინალ ურბანოსის თავმჯდომარეობით ათონის მთის მონაზვნობის ათასწლოვანი თარიღისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონგრესი ჩატარდა. კონგრესს ესწრებოდა პატრიარქ ათენაგორას წარმომადგენელი მამა სკრიმა, რომელმაც ასამბლეას პატრიარქის მისალმება და დალოცვა გადასცა.

მამა სკრიმა, რომელიც პატრიარქმა მალე არქიმანდრიტის ხარისხში აიყვანა და ვატიკანის მეორე კრებაზე თავის პირად წარმომადგენლად გაგზავნა, იმ იშვიათ ადამიანთაგანი იყო, რომელთაც ამ გადამწყვეტ წლებში შესძლეს გაეგოთ მარტოსული პატრიარქისთვის. იგი პატრიარქის თანაშემწე გახდა. ფართო სამეცნიერო და ფილოსოფიური განათლების მქონე ახალგაზრდა რუმინელმა ინტელიგენტმა მეორე მსოფლიო ომის დამთავრებისთანავე მონაწილეობა მიიღო იმ დროს რუმინეთში მიმდინარე ისიქაზმის აღორძინებაში. ეს იყო ისტორიის ბორგვის პირობებში რწმენის მდუმარე გაღრმავება. მოულოდნელი გზებით ახალგაზრდა ბერმა რუსული სტარეცობის გამოცდილება აითვისა. მან, როგორც რუმინეთის პატრიარქთან დაახლოებულმა პირმა, ერთ-ერთი ოფიციალური მიღების დროს ინდოეთის სულიერი ცხოვრების ცოდნით ისე გააოცა ინდოეთის კავშირის ვიცე-პრეზიდენტი, რომ ორი წლით ბენარესის უნივერსიტეტში მიიწვიეს. ინდოეთიდან დაბრუნების შემდეგ, მან ისიქასტური ტრადიცია ბეირუთის მახლობლად, დეირ ელ-ჰარფაში ახლადდაარსებულ მონასტერში შეიტანა, შემდეგ კი მსოფლიო პატრიარქის განკარგულებაში გადავიდა. საფრანგეთში ხანგრძლივმა მოგზაურობებმა, მას საშუალება



მისცა გზა გაეკვალა ჭკრეტითი ორდენების ეკუმენიზმისკენ, რომელნიც კათოლიკობისა და მართლმადიდებლობის დაახლოებას უხილავად შეეწყვიან. რამდენი დიდებული ადამიანის გახსენება შეიძლებოდა აქ, მაგრამ ისინი არაგანცხადებულ ისტორიას ეკუთვნიან. დაე, მათი ნათება მდუმარებით დარჩეს. მამა ანდრია სკრიმამაც მოგვიტეოს ჩვენი კადნიერება. შეუძლებელი იყო, იგი აქ არ გვეხსენებინა, რადგან მისი სახით მართლმადიდებლობის უმაღლესი სულიერი ტრადიცია პატრიარქის წამოწყებებს შემწედ მოევლინა.

1963 წლის 26-28 სექტემბერს როდოსზე მეორე საერთომართლმადიდებლური კონფერენცია ჩატარდა. ის ძალიან ხანმოკლე, მაგრამ ქმედითი იყო. დამკვირვებლების საკითხი რუსული ეკლესიის სურვილის გათვალისწინებით მოგვარდა: ეს საკითხი თითოეულ ეკლესიას თვითონ უნდა გადაეწყვიტა. ათენა-გორა I-მა იცოდა, რომ მისი გზა თვითუარყოფის გზაა და მისთვის მნიშვნელობა მხოლოდ ყველაზე არსებითს ჰქონდა. არსებითის საკითხში კი კონფერენციამ გადაწყვეტი ნაბიჯი გადადგა: ერთხმად მიიღო რეზოლუცია, რომელშიც ლაპარაკი იყო კათოლიკურ ეკლესიასთან «თანასწორობის საწყისებზე» დიალოგის დაწყების აუცილებლობაზე. დიალოგი როგორც ერთი, ასევე მეორე მხრიდან თანაბარი სასულიერო წოდების პირებს უნდა წარემართათ და იგი მთელი მართლმადიდებლობის საერთო საქმედ უნდა ქცეულიყო.

\*\*\*

მხოლოდ საბერძნეთის ეკლესიამ არ მიიღო მონაწილეობა ამ კონფერენციაში. მისმა იერარქიამ, განსაკუთრებით კი პირველიერარქმა ქრიზოსტომოსმა შეურიგებელი ანტიკათოლიკური პოზიცია დაიკავა, რაც ბერების გარკვეულმა წრეებმა და ტრაგიკული ისტორიით ტრამვირებული მორწმუნე ხალხის იმ ნაწილმა მოიწონა, რომელთაც ტკივილის გამო დიალოგის ღალატისაგან განსხვავება ვერ შეძლეს. ქრისტიანული საზოგადოების ყველაზე უფრო განათლებული ნაწილის, განსაკუთრებით ზოგიერთი გამოჩენილი ეპისკოპოსისა და საღვთისმეტყველო ფაკულტეტების პროფესორთა ზეგავლენით, საბერძნეთის ეკლესიის სინოდმა 15 ოქტომბერს კონფერენციის გადაწყვეტილებები მოიწონა. თუმცადა ზოგიერთი წრეები უწინდებურად შეურიგებელნი რჩებოდნენ და პატრიარქს მისი ყველაზე უფრო ნაყოფიერი ქმედებების დროს უმცირეს დახმარებასაც კი არ უწევდნენ. ეს ინტეგრისტები ხშირ შემთხვევაში სულიერი ადამიანები იყვნენ, რომელთა სამყარო იმდენადვე დახშული იყო, რამდენადაც სავსე. მათ დაუძლეველი უნდობლობა ჰქონდათ დასავლეთის მიმართ, რომლის პრობლემებზეც წარმოდგენა არ ჰქონდათ. მათთვის ჭეშმარიტების ზედმიწევნით დაცვასა და მართლმადიდებლობის ღალატს შორის არაფერი შუალედური არ არსებობდა. მათ გამო პატრიარქის გზა არამარტო თვითუარყოფის, არამედ ჯვარცმის გზადაც იქცა.

\*\*\*

«თანასწორობის საწყისებზე» დიალოგის დაწყების გადაწყვეტილებამ ეკუმენური სიმბიძის ცენტრის ნამდვილი ცვლილება გამოიწვია; აქამდე იგი ქრისტიანული დასავლეთის წიაღში მდებარეობდა, აქედან მოყოლებული კი ეს ცენტრი დასავლეთსა და მართლმადიდებლობას შორის აღმოჩნდა, რამაც იმ თავდაპირველი განხეთქილების საკითხი წამოჭრა, რომლისაგანაც ყველა სხვა იშვა.

თანასწორობის საწყისებზე ორი ეკლესიის შეხვედრა უპირველეს ყოვლისა იმაზე მიუთითებს, რომ ისინი ერთმანეთს ეკლესიებად აღიარებენ. ეს ნიშნავს, რომ ისინი ადასტურებენ ერთმანეთის იერარქიების სამოციქულო მემკვიდრეობას, საიდუმლოთა ქმედითობას და პირველი ათასწლეულის გარდამოცემას, რომელიც ძირითად ტრინიტარულ და ქრისტოლოგიურ დოგმატებს მოიცავს. ორივე ეკლესიის ნამდვილობა სერიოზულ საღვთისმეტყველო პრობლემებს ვერ მიჩქმალავს. განყოფილნი, თითოეული საკუთარ თავს ეკლესიად აღიარებს, რაც მათ ნაყოფიერი თვითგამოცდის წინაშე აყენებს. არსებითად თითოეული მათგანი თვლის, რომ ისტორიულად სწორედ თვითონ იყო საიდუმლოს გულისგული. კათოლიკეთათვის ეკლესიის გული სულიწმიდაა, რომლის უკანასკნელი ინსტანციის გამოვლინება რომის ეპისკოპოსის პირით ხდება. მართლმადიდებელთათვისაც ასევე სულიწმიდაა, რომელიც ყველა ადგილობრივი ეკლესიის ევქარისტიულ ერთობაში და მორწმუნეთა ცნობიერების თანაზიარებაში ვლინდება. კათოლიკური ეკლესია, კონტრეფორმაციის დროიდან მოყოლებული, ეკლესიის ერთიანობის გამოხატვას უპირატესად იურიდიული ტერმინებით ესწრაფვის. მართლმადიდებლობა ტრადიციულად უპირატესობას საკრამენტულ და პროფეტულ ტერმინებს ანიჭებს. პროცესი, რომელიც მართლმადიდებლებსა და კათოლიკებს შორის პატრიარქის ინიციატივით დაიწყო ვატიკანის მეორე კრების თანაზიარების ეკლესიოლოგიის და «სიყვარულის დიალოგისაკენ» მიბრუნებით, თანდათანობით იმ პარადოქსის გადაჭრისკენ მიდის, როცა ორივე ეკლესია ერთმანეთს ერთიან ეკლესიად აღიარებს, მაგრამ იმავედროულად ერთადერთ ეკლესიად გაერთიანების გარეშე. ამ «სიყვარულის დიალოგს» საღვთისმეტყველო მნიშვნელობა აქვს. ის დაპირისპირებულობის მრავალფეროვნებად გარდაქმნას ესწრაფვის; არუარყოფს რომის პირველობას, არამედ ათავსებს მას ეკლესიაში, თანაზიარების ეკლესიოლოგიის წიაღში.

\*\*\*

პაპი პავლე VI იმ დროს აირჩიეს, როცა მართლმადიდებლობა ათონის მთის მონაზვნობის ათას წლისთავს აღნიშნავდა. პატრიარქმა სარდის მიტროპოლიტის მაქსიმეს მეშვეობით ახალ პაპს თავისი სურვილები ამცნო. 20 სექტემბერს საპასუხო წერილით პავლე VI-მ თავისი კორესპონდენტი დაარწმუნა, რომ «მისმა სურვილებმა პაპის გულში ღრმა გამოხმაურება პოვა». წმ. წერილის პავლესეული ფორმულის მოხმობით, რომელიც ასე ახლობელია პატრიარქისთვისაც: «მივანდოთ წარსული ღვთის გულმოწყალებას, ვუსმინოთ მოციქულის რჩევას «წარსულს ვივიწყებ და

წინ მივდივარ, ველტვი მიზანს, პატივს უმაღლესი წოდებისა იესო ქრისტეში». ეს პატივი ჩვენ გვაქვს მაცხოვრებელი სახარების წყალობით, ერთი და იგივე მღვდლობის წყალობით, ეკლესიის ერთადერთი უფლის ერთადერთი მსვერპლით, ევქარისტის აღსრულებით» — პაპის მიერ ამგვარი ენერგიულობით იყო ხაზგასმული ორივე ეკლესიის ნამდვილობა.

«ჩვენც ასევე, — უპასუხა 23 ნოემბერს პატრიარქმა, — უფლის მიერ მოწოდებული ვართ ერთმანეთთან მეგობრული ურთიერთობისკენ, როგორც ეს ამ წმიდა სხეულის — ეკლესიის ნაწილებს შეშვენით, გვყავს მხოლოდ ერთი უფალი და მაცხოვარი, რომლის ნაწილნიც ვართ და რომლის წყალობითაც საიდუმლოებებში ვთანაზიარობთ; ვთვლით, რომ არ შეგვიძლია ერთმანეთს უსისხლო მსხვერპლზე უფრო ძვირფასი რამ შევწიროთ ზიარი სიყვარულით, რომელიც «ყველაფერს იტანს, ყველაფერი სწამს, ყველაფრის იმედი აქვს და ყოველივეს ითმენს». (1 კორ. 13, 7) თანაზიარება, რომელიც ოდესღაც ჩვენს წმიდა ეკლესიებს შორის დამყარდა და ახლა განახლებას განიცდის ღვთის მადლით «მისი დიდების საქებრად» (ეფ. 1, 14) ქრისტეს მსახურებმა და ღვთის საიდუმლოთა მნებმა ჩვენს წმიდა ეკლესიებში (1 კორ. 4, 1) სიყვარულის სიმადლიდან შემუსვრილი გულით და უზაკველი თვალით შევხედოთ ღვთის ნებას და მივუძღვნათ ჩვენი თავი, ერთმანეთი და მთელი ჩვენი სიცოცხლე ღვთის სამსახურს, რათა მივიღოთ მადლი და მოვიდეს სასუფეველი ღვთისა დედამიწაზე...» ეს უშეშენიერესი ტექსტი შთაგონებულია ბიზანტიური წესის ლიტურგიული სიტყვებით დიაკონისა: «ჩვენს თავს და ერთმანეთს და მთელ ცხოვრებას ჩვენსას ქრისტე ღმერთს გადავცემთ».

ევქარისტის საიდუმლოში ორი ასპექტია: ღვთის ძღვენი და ადამიანების მიერ მადლიერებით მისი მიღება. სწორედ ამგვარ მადლიერებაზე მიუთითებს ბერძნული სიტყვა «ევქარისტია» εὐχαριστία «მადლობას» ნიშნავს) პატრიარქის ჟესტს სწორედ პირდაპირი და კონკრეტული მნიშვნელობით შეიძლება «ევქარისტული» ეწოდოს. ქრისტიანებმა, უპირველეს ყოვლისა კი ორივე ეკლესიის სათავეში მდგომებმა, თანაზიარი სიყვარულით უსისხლო მსხვერპლის შემწირველებმა, საერთო «ევქარისტული» ცნობიერება უნდა შეიძინონ, რომელიც მათ საშუალებას მისცემს, ერთხელაც ღვთის ძღვენი ერთობლივად მიიღონ. როდესაც სიყვარული გაანაყოფიერებს საღვთისმეტყველო დიალოგს, საერთო «ევქარისტული დიალოგი» შესაძლებელი გახდება, რადგანაც რწმენის სიმბოლოს წაკითხვას მაშინვე სამშვიდობო ამბორი მოსდევს...

საუკუნოვანი დუმილის, საუკუნოვანი პოლემიკის შემდეგ ამ წერილმა ისევ აღადგინა ეკლესიის მეთაურთა ძმური ეპისტოლეების ურთიერთგაგზავნის ტრადიცია. აღსანიშნავია, რომ პაპისა და პატრიარქის ეს მიმოწერა ფანარის ოფიციალურ ორგანოში გამოქვეყნდა, სახელწოდებით — «ორი და»...

ამონარიდი წიგნიდან:

Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель, 1993

თარგმანი დეკანოზ ზაზა თევზაძისა

თეიმურაზ ბუაძე

დასავლური პოლიტიკური თეოლოგია —  
განთავისუფლების თეოლოგია:  
აქვს თუ არა სახარების კეთილ უწყებას  
სოციალური ხასიათი?

ამ სტატიაში, განთავისუფლების თეოლოგიის მრავალ განშტოებათაგან მხოლოდ ერთს, სახელდობრ, ლათინურ-ამერიკულ განთავისუფლების თეოლოგიას შევეხებით. სტატიის სათაურში ნახმარი სიტყვა «დასავლური» კათოლიკურ საღვთისმეტყველო აზრს მიანიშნებს, რადგან ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგია კათოლიკურ წიაღში ჩაისახა და მის ავტორთა აბსოლუტურ უმრავლესობას, ამ თეოლოგიის განვითარების ყოველ ეტაპზე, კათოლიკური ეკლესიის ღვთისმსახურნი წარმოადგენდნენ.

კრებული, რომელშიც ეს სტატია იბეჭდება, დასათაურებულია ასე: *ადმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობა*, რაც მათ ურთიერთმიმართებას, დიალოგს გულისხმობს. მიგვაჩნია, რომ დიალოგი ერთმანეთის გამოცდილებით გამდიდრებას გულისხმობს. ამ თვალსაზრისით, განთავისუფლების თეოლოგიასთან დაკავშირებული პრობლემატიკა, შესაძლოა, ჩვენთვისაც სასარგებლო აღმოჩნდეს. განთავისუფლების თეოლოგიის სახით კათოლიკურ საღვთისმეტყველო აზრში ისეთი ტენდენციები გამოიქვანდა, რომელთა თავიდან აცილება აუცილებელია ეკლესიის ჭეშმარიტ ბუნებასთან მათი შეუთავსებლობის გამო. ამ ტენდენციებმა კი, გამორიცხული არაა, სხვაგანაც იჩინოს თავი.

როგორც შემდგომში ვნახავთ, ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგიის ფუძემდებლები ცდილობდნენ, ქრისტიანობა და, კერძოდ, ქრისტიანული ეკლესიის მისია ღარიბი და ჩაგრული სოციალური ფენის თვალსაზრისით გაეაზრებინათ. ეს თეოლოგები ფიქრობდნენ, რომ მოყვასისადმი ქრისტიანული სიყვარულის იდეა ეკლესიას პოლიტიკურ ცხოვრებაში აქტიურ ჩართვას ავალდებულებდა, ღარიბი და სოციალურად დაუცველი ფენის სასარგებლოდ. მათი აზრით, ეკლესიამ ბიძგი უნდა მისცეს და ხელი შეუწყოს საზოგადოებაში რევოლუციური, რადიკალური ცვლილებების განხორციელებას, რაც სოციალური უსამართლობისა და ეკონომიური დაქვემდებარებულობის საწინააღმდეგოდ იქნება მიმართული. ამასთან, განთავისუფლების თეოლოგები სოციალური ცვლილებების განხორციელებისას არ უარყოფენ თვით შეიარაღებული აჯანყებებისა და ძალადობის გამოყენებასაც.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ასეთმა პოზიციამ გარკვეული ცვლილებები შეიტანა ტრადიციულ ქრისტოლოგიურ, ეკლესიოლოგიურ

და ესქატოლოგიურ შეხედულებებში. სწორედ ამ ტენდენციებსა და საშიშროებებს ვგულისხმობდით, როდესაც ხაზს ვუსვამდით მათი თავიდან აცილების აუცილებლობას. ეს რელიგიური ფენომენი წმინდა ლათინურ-ამერიკულ მოვლენად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან, მსგავსი სოციალურ-პოლიტიკური გარემო (აქ რადიკალური სოციალური ცვლილებებისადმი მისწრაფება იგულისხმება) ყველგან ერთნაირ ცდუნებებს წარმოშობს. ამ კონტექსტში ბუნებრივად გვახსენდება ეგრეთწოდებული «ცოცხალი ეკლესია», რომელიც რუსეთში წარმოიშვა ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ. ეს რელიგიური მოძრაობა იესო ქრისტეს პირველ კომუნისტად, რევოლუციონერად წარმოადგენდა.

საგულისხმოა, რომ ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგია სპონტანურად, მმართველი ძალების ზეგავლენის გარეშე წარმოიშვა. უფრო მეტიც, იგი გაბატონებული სოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურების წინააღმდეგ იყო მიმართული, მაშინ როდესაც «ცოცხალი ეკლესია» კომუნისტური დიქტატურის მიერ იყო ინსპირირებული. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორი რელიგიური მოძრაობა არაერთგვაროვან პოლიტიკურ და გეოგრაფიულ გარემოში ჩამოყალიბდა და ძალზე განსხვავებული სოციალური გავლენითა და პოლიტიკური ვექტორით ხასიათდებოდა, თვალში საცემი მსგავსებები შეინიშნება მათ ქრისტოლოგიურ, ეკლესიოლოგიურ და ესქატოლოგიურ შეხედულებებში. ეს გვაფიქრებინებს რომ ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგია, როგორც რელიგიური ფენომენი, რელიგიის «პოლიტიზაციის» შედეგი უფროა, ვიდრე სპეციფიკური მოვლენა ლათინურ-ამერიკული სოციალურ-პოლიტიკური რეალობებისა. აქვე გვახსენდება გამოჩენილი რუსი თეოლოგის სერგეი ბულგაკოვის მცდელობა, — რელიგიური, ქრისტიანული მოსაზრებებით გაემართლებინა ღრმა სოციალურ-ეკონომიური ცვლილებების აუცილებლობა. ეს მოსაზრებები მან ჩამოაყალიბა წიგნში — «მეურნეობის ფილოსოფია», რომელიც მისი თეოლოგიური მოღვაწეობის პირველ პერიოდს განეკუთვნება. როგორც შემდგომში ვნახავთ, მსგავსი მაგალითების მოყვანა სხვა ქვეყნებისგანაც შეიძლება.

სანამ განთავისუფლების თეოლოგიის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის გუსტავო გუტიერესის ნააზრევს შევხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია, ზოგადად შევხვით განთავისუფლების თეოლოგიის ჩასახვისა და განვითარების ისტორიას, მასში გამოვლენილ უმთავრეს ტენდენციებს და კათოლიკური ეკლესიის რეაქციას მის წიაღში გამოვლენილ ამ ახალ თეოლოგიურ მიმართულებასთან დაკავშირებით.

ბევრი სპეციალისტი განთავისუფლების თეოლოგიის ისტორიას ლათინურ ამერიკაში ახალი რელიგიური ორგანიზაციის CELAM-ის (*Conselho Episcopal Latino Americano*) ანუ *ლათინური ამერიკის ეპისკოპოსთა კონფერენციის* დაარსებით იწყებს.<sup>176</sup> ეს ორგანიზაცია

---

<sup>176</sup> James C. Livingston, Francis Schüssler Fiorenza, *Modern Christian Thought, The twentieth century*, Volume 2, First Fortress Press, Minneapolis, 2006, გვ. 288.

ბრაზილიის ქალაქ რიო-დე-ჟანეიროში შეიქმნა 1955 წელს. ფიქრობენ, რომ 1962-65 წლებში, ვატიკანის მეორე კრების მიმდინარეობის დროს, CELAM-ი აქტიურად იღვწოდა, რათა ამ კრებისათვის უფრო მეტად სოციალურად ორიენტირებული ხასიათი მიეცა.

ფიქრობენ, რომ ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგიაზე, და კერძოდ, CELAM-ის სოციალურ ორიენტაციაზე დიდი გავლენა მოახდინეს ევროპელმა ეგრეთწოდებულმა *მუშა-მღვდელმსახურებმა*. ერთ-ერთი ამ მოძრაობათაგან კარდინალ ემანუელ სუარის (*Emmanuel Suhard*) მიერ პარიზში დაარსებული «ფრანგული მისია» იყო. ეს მისია საშუალებას აძლევდა მღვდელმსახურებს, ემუშავათ ქარხნებსა და ფაბრიკებში, რათა უფრო ახლოს მდგარიყვნენ მუშათა კლასთან. 1950 წელს გამოვიდა აბატ ბოდენის ცნობილი წიგნი «საფრანგეთი: მისიონერთა ქვეყანა?». ამ წიგნს მოჰყვა რომის კურიის მიერ მუშა-მღვდელმსახურების დადანაშაულება კომუნისტებთან თანამშრომლობასა და მავნებლურ საქმიანობაში. ამ წლებში მადლენ დებრელმაც გადმოსცა მუშებთან ცხოვრების მისეული გამოცდილება ორ წიგნში — «ჩვენ — ქუჩის ხალხი» და «სახარება პარიზის მუშათა კვარტლებში». წიგნების გამოქვეყნების შემდეგ მალე, 1954 წელს პაპმა პიუს XII-მ ყველა მუშა-მღვდელმსახურს მოუწოდა, მიეტოვებინათ ქარხნები და ფაბრიკები და თავიანთ მრევლს და რელიგიურ სამშობებს დაბრუნებოდნენ. ამ მოძრაობის რეაბილიტაცია მოხდა 1965 წელს, ვატიკანის მეორე კრებაზე.

მეორე იმპულსი, რომელმაც მნიშვნელოვანი ბიძგი მისცა განთავისუფლების თეოლოგიის განვითარებას, კოლუმბიელი მღვდლის კამილო ტორესის (1929-1966) ცხოვრება და მოღვაწეობა იყო. იგი *კოლუმბიის ნაციონალური განთავისუფლების (ELN) არმიის წევრი* იყო, და პირველსავე ბრძოლაში დაიღუპა კოლუმბიის რეგურალურ არმიასთან შეტაკებისას. კამილო ტორესის მაგალითი მისაბამი გახდა ბევრი მღვდელმსახურისათვის არა მარტო კოლუმბიაში, არამედ მთელ ლათინურ ამერიკაში. ტორესის მსგავსად, ასტურიელმა მღვდელმა გასპარ გარსიალავიანმა, რომელიც განთავისუფლების თეოლოგიის გავლენის ქვეშ იყო, იარაღი აიღო ხელში, რაკი დარწმუნდა, რომ პოლიტიკური რეფორმების გზა ვერ შეძლებდა, აღმოეფხვრა საშინელი სიღატაკე, რომელშიც ნიკარაგუა იყო ჩაფლული პრეზიდენტ სომესის მართველობის დროს.

განთავისუფლების თეოლოგიის გავლენის ზრდის კიდევ ერთი წყარო მარტინ ლუთერ კინგის (1929-1968) მიერ ამერიკელი ზანგებისათვის სამოქალაქო უფლებების მოსაპოვებლად გამართული ბრძოლა იყო. ამ ბრძოლის გაგრძელება აფრიკაში ჩამოყალიბებული შავი განთავისუფლების თეოლოგია, რომელიც აპარტეიდთან ბრძოლის უმთავრეს იარაღად იქცა. ამ თეოლოგიას ბევრი საერთო აქვს ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგიასთან, ასევე, აზიაში გავრცელებულ მიმჩუნის (კორეულად «ხალხის მასებს» ნიშნავს) თეოლოგიასა და ფილიპინებში ჩამოყალიბებულ «გლეხთა თეოლოგიასთან».

უნდა ითქვას, რომ განთავისუფლების თეოლოგია მისთვის ხელსაყრელ, ისტორიულად მომწიფებულ მომენტში ჩამოყალიბდა. ლათინურ ამერიკულ თეოლოგიაში სიტყვა «განთავისუფლება» «განვითარების» («developmentalism») კონცეფციის საპირისპიროდ წარმოიშვა. ამ განვითარების კონცეფციას რაღაც პერიოდის განმალობაში დიდი გავლენა ჰქონდა ლათინური ამერიკელების ცნობიერებაზე. იგი ინდივიდუალური პირებისა და მთელი საზოგადოების კეთილდღეობის რეალური პროგრესის აღმნიშვნელი იყო, და ბუნებრივად მოიცავდა საზოგადოების სოციალურ, ეკონომიურ, კულტურულ და ინდუსტრიულ განვითარებას. მოგვიანებით, განვითარების იდეამ ლათინელ ამერიკელთა თვალში უარყოფითი მნიშვნელობა შეიძინა, რადგან განვითარების პროცესი ძალიან ნელა მიიწევდა წინ, და ბევრ სფეროში წარუმატებლობა უფრო და უფრო თვალში საცემი ხდებოდა. განვითარებისათვის მოძრაობამ ვერ შეძლო ინსტიტუციური რეფორმების გატარება; უცვლელად დატოვა სოციალური ელიტის პოლიტიკური და ეკონომიური პრივილეგიები; წინ ვერ აღუდგა ნაციონალური და ინტერნაციონალური ჯგუფების მიერ მოსახლეობის მასიურ ექსპლოატაციას. აქედან გამომდინარე, ლათინურ ამერიკაში ყველამ დაკარგა რწმენა, რომ თითქოს განვითარების კონცეფციას სოციალური პრობლემების გადაჭრა შეეძლო, პირიქით, მას თავად მიიჩნევდნენ პრობლემების წყაროდ.

განვითარების კონცეპციის წარუმატებლობამ განვითარების იდეას მისცა ბიძგი. მაშინ, როდესაც პირველი — არსებული სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების ეტაპობრივ რეფორმებს გულისხმობდა, მეორე — მთელი სოციალური წყობის რადიკალურ, რევოლუციურ ტრანსფორმაციას მოითხოვდა. სწორედ ამ გარემოებებმა მისცეს ბიძგი ზემოთ ნახსენები CELAM-ის ჩამოყალიბებას. ვატიკანის მეორე კრებიდან ოთხი წლის გავლის შემდეგ CELAM-მა ლათინური ამერიკის კათოლიკე ეპისკოპოსების მეორე გენერალური კონფერენცია მოაწყო. ეს კონფერენცია 1968 წლის 26 აგვისტოდან 6 სექტემბრამდე მიმდინარეობდა კოლუმბიის ქალაქ მედელინში. ამ კონფერენციის მიზანი იყო ვატიკანის მეორე კრების გადაწყვეტილებების, კერძოდ, პასტორალური რეფორმისა და განახლების პროგრამის იმპლემენტაცია ლათინური ამერიკის პირობებში,<sup>177</sup> ასე რომ, შეკრებილმა ეპისკოპოსებმა სამუშაო დოკუმენტებად ვატიკანის მეორე კრების მიერ მიღებული ტექსტი *ეკლესიის პასტორალური კონსტიტუცია თანამედროვე მსოფლიოში (Gaudium et Spes)* დაასახელეს. ამ დოკუმენტთან ერთად განიხილებოდა ასევე პაპ პავლე VI-ის 1967 წლის ენციკლიკა სახელწოდებით: «ხალხების განვითარების შესახებ» (*Populorum Progressio*). მიიჩნევენ, რომ ამ კონფერენციაზე დიდი გავლენა მოახდინა კარდინალმა ლოპეს ტრუხილიომ, რომელიც კონფერენციის «ინტელექტუალური სამუშაო ჯგუფის» ხელმძღვანელი იყო, და ასევე ბრაზილიური წარმოშობის პრინსტონის უნივერსიტეტის პროფესორმა რუბენ ალვეშმა, რომელმაც 1968

---

<sup>177</sup> *The Church in the Present-Day Transformation of Latin America*, Vol. I, II, ed. Louis Michail Colonnese Bogota 1970.

წელს გამოაქვეყნა წიგნი «განთავისუფლების თეოლოგიისაკენ». ლათინურ ამერიკაში ამ კონფერენციას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებენ, რადგან თვლიან, რომ ამ დროს ჩაისახა მათი სპეციფიკური ეკლესიური ცნობიერება. ეპისკოპოსები თავგამოდებით ცდილობდნენ, ხაზი გაესვათ ადგილობრივი ლოკალური ეკლესიების თავისებურებებისათვის და ნათლად წარმოეჩინათ ლათინური ამერიკის კონტინენტის განსაკუთრებული პოლიტიკურ-სოციალური სიტუაცია. მადელინში შეკრებილი ეპისკოპოსები დაუფარავად გამოხატეს სოციალურ კლასებს შორის გამეფებულ უკიდურეს უთანასწორობას, პოლიტიკური ძალაუფლების უსამართლო გამოყენებას, ექსპლუატაციაზე დამყარებულ ეკონომიურ პოლიტიკას და ინსტიტუციურად დამყარებულ ძალადობას.

განვითარების თეოლოგიის კონტექსტში კონფერენციამ სპეციალური დოკუმენტი შეიმუშავა განათლებასთან დაკავშირებით. ეს დოკუმენტი კათოლიკურ ეკლესიას ჩაგრული მასების განათლებისა და სოციალური თვითშეგნების ამაღლების მისიას აკისრებდა. დოკუმენტი თავისი არსით პაულო ფრეირეს წიგნის *ჩაგრულთა პედაგოგიის* პედაგოგიურ კონცეფციებს ეყრდნობა, რაც განათლების განმათავისუფლებელ ფუნქციაზე ამახვილებს განსაკუთრებულ ყურადღებას.<sup>178</sup> როგორ უცნაურადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს, ასეთმა, თითქმის მარქსისტული პოლიტიკური სულისკვეთებითა და ტერმინოლოგიით გაჟღენთილმა დოკუმენტებმა ბიძგი მისცეს ლათინური ამერიკის თეოლოგიური აზრის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი განშტოების წარმოშობასა და განვითარებას.

განთავისუფლების თეოლოგიაზე დაწერილ წიგნებს შორის ყველაზე გავლენიანად 1972 წელს გამოქვეყნებული გუსტავო გუტიერესის ნაშრომი «განთავისუფლების თეოლოგია» ითვლება. ამ წიგნში, გუტიერესი შეეცადა, ერთმანეთთან შეეთავსებინა მარქსიზმი და ქრისტიანული სოციალური მოძღვრება. წიგნში ნათლად იკვეთება «კათოლიკე მუშათა მოძრაობის» ზეგავლენაც. თავად გუტიერესი აღნიშნავს, რომ მასზე დიდი გავლენა მოახდინა პოლ გოტიეს წიგნმა «ღარიბები, იესო და ეკლესია».

1972 წელს გუსტავო გუტიერესის წიგნის გამოქვეყნებასთან ერთად სხვა მნიშვნელოვან მოვლენასაც ჰქონდა ადგილი. ამ წელს CELAM-ის გენერალურ მდივნად აირჩიეს კარდინალი ლოპეს ტრუხილიო. ამის შემდეგ, ლათინურ ამერიკაში ჩამოყალიბება დაიწყო განთავისუფლების თეოლოგიის ახალმა მიმართულებამ, რომელიც უფრო ახლოს იდგა ეკლესიის ოფიციალურ სოციალურ დოქტრინასთან. ამ მიმართულებამ გამოხატულება ჰპოვა ლათინური ამერიკის ეპისკოპოსთა კონფერენციაზე. იგი 1979 წელს გაიმართა პუებლოში და «პუებლოს რეგიონალური სინოდის» სახელით არის ცნობილი. კონფერენცია ცდილობდა, ადეკვატურად აესახა განთავისუფლების თეოლოგიის განვითარების ათწლიანი ისტორია და პასუხი გაეცა უკვე წარმოშობილი კრიტიკული შეფასებებისათვის. კონფერენცია თვით პაპმა იოანე პავლე II-მ გახსნა, მისი საბოლოო დოკუმენტი კი 1979 წლის მარტში მიიღეს. პუებლაში ისევ

<sup>178</sup> Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, 1970.



გამახვილეს ყურადღება რამდენიმე თემაზე, რომლებიც ჯერ კიდევ მედელენში იყო განხილული, აქ გამოძახილი პოვა ასევე ძველმა მოწოდებამ «განმთავისუფლებელი ევანგელიზაციის» შესახებ. პუებლოს კონფერენციამ ღარიბი ადამიანები ეკლესიის უპირველესი ზრუნვის საგნად აღიარა და ეს დამოკიდებულება «ღარიბების პრეფერენციის» პრინციპად არის ცნობილი. ამ პრინციპის ავტორად ეპისკოპოსი რიკარდო დიურანი ითვლება. უნდა აღინიშნოს, რომ კონფერენციის ახალ ეკლესიოლოგიურ რეორიენტაციას უარყოფითად შეხვდა მღვდელმსახურთა ლიბერალური ნაწილი, რომელსაც ეპისკოპოსი რიკარდო დიურანი ხელმძღვანელობდა.

წინა გვერდებიდან კარგად ჩანს, რომ განთავისუფლების თეოლოგია განსაკუთრებულად უსვამს ხაზს «ქრისტიანულ მისიას», რომელიც ღარიბთა და ჩაგრულთათვის სამართლიანობის დამყარებს გულისხმობს. ამ მიზნით იგი პოლიტიკურ აქტიურობას ირჩევს. განთავისუფლების თეოლოგებისათვის ცოდვის უმნიშვნელოვანესი გამოხატულებაა მდიდრების მიერ ღარიბთა ექსპლოატაცია და ღარიბთა პოლიტიკური და სოციალური დაქვემდებარება. აქედან გამომდინარე, მათთვის ცოდვას უპირველესად სოციალური ხასიათი აქვს, იგი სოციალური უსამართლობის შედეგია. მიიჩნევენ რა სიღარიბეს ცოდვის წყაროდ, განთავისუფლების თეოლოგები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ სიღარიბის ფენომენის შესწავლას. ამ მიზნით ისინი ფართოდ იყენებენ სოციალურ და ეკონომიურ მეცნიერებებს. 60-იან წლებში, როცა აზრის ამ მიმართულებამ დაიწყო განვითარება, ლათინური ამერიკის სოციალურ მეცნიერებებში დომინირებული ადგილი ეკავა ისტორიულ მატერიალიზმზე დაფუძნებულ მარქსისტულ მეთოდოლოგიასა და აქტივიზმს. ამ გარემოებამ გარკვეული დადი დაასვა თეოლოგიის ამ მიმართულებას. ეს უფრო გასაგებს ხდის მათ მიერ აშკარად გამოვლენილ სიმპათიებს მარქსიზმის მიმართ. განთავისუფლების თეოლოგიის გადაჭარბებულმა სოციალურმა ორიენტაციამ, კერძოდ, მარქსისტულმა ტენდენციებმა წმინდა წერილის ახალი ჰერმენევტიკული პერპექტივა წარმოშვა. განთავისუფლების თეოლოგები იესო ქრისტეს სოციალურ რეფორმატორად, რევოლუციონერად აღიქვამდნენ. ამ შეხედულების დაფუძნებას ისინი სახარების გარკვეულ პასაჟებზე დაყრდნობით ცდილობენ. ეს ადგილებია: მათე 10, 34; ლუკა 22, 35-38; მათე 26, 51-52. მაცხოვრის სიტყვებში, რომელთა თანახმად იესო ქრისტე მახვილის მოსაფენად მოვიდა და არა მშვიდობისა, განთავისუფლების თეოლოგები რატომღაც რევოლუციური ამბოხებისაკენ მოწოდებას ხედავენ. ასეთი სკანდალური ეგზეგეტიკური წიადსვლების მიუხედავად განთავისუფლების თეოლოგიას უამრავი თანამგრძნობი გაუჩნდა მთელ მსოფლიოში. იგი ქრისტიანული სოციალიზმის ერთ-ერთ ფორმად აღიქმებოდა. ვატიკანის მეორე კრების შემდეგ განთავისუფლების თეოლოგიის გარკვეული იდეები ძალზე სწრაფად ვრცელდებოდა არა მარტო ლათინურ ამერიკაში, არამედ სხვაგანაც, ეს განსაკუთრებით იეზუიტებს ეხება (ამის მაგალითად ინდოელი იეზუიტის სებასტიან კაპპენის მიერ 1977 დაწერილი წიგნი «*იესო და თავისუფლება*» გამოდგება). კათოლიკური ეკლესიის დამოკიდებულება

განთავისუფლების თეოლოგიისადმი მკვეთრად შეიცვალა იოანე პავლე მეორისა და მომავალი პაპის, კარდინალ რატცინგერის ძალისხმევის შედეგად.

ამჟამად განთავისუფლების თეოლოგია მაინც ბევრ მიმდევარს პოულობს ლათინურ ამერიკაში. ლათინურ ქვეყნებში განთავისუფლების თეოლოგები აარსებენ სპეციალურ სკოლებს, სადაც ცდილობენ, უშუალო კონტაქტი დაამყარონ ღარიბებთან და თავიანთი მსოფლმხედველობის თანახმად განუმარტონ ბიბლია. ამ საქმიანობას ისინი «პრაქსის» უწოდებენ. 2007 წლის მონაცემებით, მარტო ბრაზილიაში რამდენიმე მილიონი მორწმუნე აქტიურად მონაწილეობს თეოლოგიურ წრეებში, რომლებიც განთავისუფლების თეოლოგიის იდეების პროპაგანდას ეწევიან. განთავისუფლების თეოლოგიისადმი სიმპათიებს ლათინური ამერიკის ბევრი წამყვანი პოლიტიკური მოღვაწე ამჟღავნებს. ამ მხრივ ვენესუელის პრეზიდენტს ჰუგო ჩავეს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. უფრო მეტიც, სოციოლოგიური კვლევის მონაცემები, რომლებიც, მიჩიგანის უნივერსიტეტის პროფესორმა რონალდ ინგლხარტმა გამოაქვეყნა, მსოფლიოში ფუნდამენტურ ღირებულებათა (*World Values Survey*) შესწავლასთან დაკავშირებით, მოწმობენ, რომ მემარცხენე იდეების გავლენა მაღალია კათოლიკური ეკლესიის რეგულარულ მრევლს შორის მსოფლიო მასშტაბით.

განთავისუფლების თეოლოგიის პრინციპები და მიზნები შეიძლება ზოგადად რამდენიმე მუხლად ჩამოყალიბდეს:

1. ქრისტიანული გამოხსნა მიუღწეველია ეკონომიკური, პოლიტიკური, სოციალური და იდეოლოგიური განთავისუფლების გარეშე, რადგან ეს უკანასკნელი ადამიანური ღირსების უმნიშვნელოვანეს კომპონენტს წარმოადგენს.
2. მთელ მსოფლიოში უნდა აღიკვეთოს ღარიბთა ექსპლოატაცია, ძალადობა და უსამართლობა.
3. საზოგადოების ყველა წევრისათვის ხელმისაწვდომი უნდა გახდეს განათლებისა და ჯანმრთელობის დაცვის სისტემებით სარგებლობა.
4. ჩაგრული ხალხის განთავისუფლება შეუძლებელია მათისოციალურ-ეკონომიკური დაქვემდებარებულობის გაცნობიერების გარეშე.
5. ლათინური ამერიკის ქვეყნების მოქალაქეთა უმრავლესობის ცხოვრების რეალური პირობები შეუთავსებელია მოყვასის სიყვარულთან, რომელსაც ქრისტიანობა გვავალდებულებს.
6. სიღატაკე სოციალური ცოდვაა.
7. ეკლესიისათვის ყველა ადამიანი ცოდვილია, მაგრამ არსებობენ სოციალური ცოდვის მსხვერპლნი, რომლებიც დაცვასა და მფარველობას საჭიროებენ. ეკლესიის მოვალეობაა, ჯალათი და მსხვერპლი ერთმანეთისაგან განასხვავოს.
8. უნდათ თუ არა, ღარიბები მაინც ჩათრეული იქნებიან კლასობრივ წინააღმდეგობაში. ეკლესია მოვალეა, უსამართლოდ დაჩაგრულთა მხარე დაიჭიროს.

9. სოციალური ბოროტებისაგან განთავისუფლება რადიკალური სოციალური ცვლილებების გავლით მიიღწევა. ეს გზა არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ პრინციპებს.

10. ქრისტიანულ რწმენასთან თავისუფალ ზიარებას წინ უნდა უძღოდეს ადამიანური ღირსებისათვის შესაფერისი ცხოვრების პირობები.

ზემოთ მოყვანილი დებულებები კიდევ ერთხელ მიაჩნებენ, რომ განთავისუფლების თეოლოგია თავის თავს კაპიტალიზმის ალტერნატივად აღიქვამს. ამ თეოლოგიის ადეპტები, როგორც წესი, კრიტიკულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ საბაზრო ეკონომიკის მიმართ. იეზუიტი იგნასიო ელაკურია (Ignacio Ellacuría) იქამდეც კი მივიდა, რომ «მდიდართა ცივილიზაციის» საწინააღმდეგოდ ახალი, «ღარიბთა ცივილიზაციის» შექმნის აუცილებლობა გამოაცხადა. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, განთავისუფლების თეოლოგები ღარიბებს ეკლესიის უპირველეს ზრუნვის საგნად აღიქვამენ. ზოგიერთი მათგანი, მაგალითად, ჯონ სობრინო (Jon Sobrino) და ფილიპ ბერიმანი იმისაც კი ამტკიცებენ, რომ ღარიბები ღვთაებრივი მადლის რჩეულ ჭურჭლებს წარმოადგენენ. ამასთან, არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ განთავისუფლების თეოლოგებისათვის სიღარიბე, უპირველეს ყოვლისა, სოციალურ ფენომენად აღიქმება.

ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ განთავისუფლების თეოლოგიის რადიკალური ბუნება უფრო მეტად მის «პრაქსისში» მჟღავნდება, ვიდრე ამ მიმართულების თეოლოგიურ შრომებში. «პრაქსისში» აქ ღვთისმსახურების პრაქტიკის რეორგანიზაცია იგულისხმება, რომელიც «პირველად ქრისტიანულ კომუნებზე» (*Christian base communities*) დაყრდნობით ხდება. ასეთ კომუნებში ღვთისმსახურებას კომუნის წევრები გეგმავენ და ადასრულებენ და არა კათოლიკური ეკლესიის ღვთისმსახურნი. ამ დროს ისინი თავად ქადაგებენ და განმარტავენ წმინდა წერილს. ასეთი პრაქტიკა განსაკუთრებით ხშირია ლათინური ამერიკის ქვეყნების იმ სასოფლო რეგიონებში, სადაც კათოლიკე მღვდლების ნაკლებობა იგრძნობა. დღესდღეობით ბრაზილიაში 80 000 ასეთ ქრისტიანულ კომუნას ითვლიან. იოანე პავლე მეორემ ნიკარაგუაში ვიზიტის დროს მკაცრად გააკრიტიკა იქ საკმაოდ გავრცელებული ეგრეთწოდებული «სახალხო ეკლესია», რომელიც «პირველადი ქრისტიანული კომუნების» ბაზაზე შეიქმნა. ეს მოძრაობა კათოლიკე მღვდლებს აიძულებდა, აშკარად მიმხრობოდნენ სარდინისტებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ თვითნებურად ცვლიდნენ მათ მიერვე არჩეული საერო პირებით.

განთავისუფლების თეოლოგიის გადაჭარბებული სოციალურ-პოლიტიკური ორიენტაცია და რევოლუციური სულისკვეთება არ შეიძლება რეჟიმის გარეშე დარჩენილიყო ოფიციალური კათოლიკური ეკლესიის მხრიდან. მართლაც, ჯერ კიდევ პუებლოს კონფერენციის გახსნისას 1979 წელს იოანე პავლე მეორემ აღნიშნა, რომ იესო ქრისტეს წარმოსახვა პოლიტიკურ ფიგურად, რევოლუციონერად, ნაზარეველ მეთაურობედ — არ შეესაბამებოდა ეკლესიის ტრადიციულ რწმენას. ამავე დროს, პაპმა გამოთქვა სურვილი, მომეზნილიყო ისეთი არაძალადობრივი მექანიზმები, რომლებიც ეროვნული სიმდიდრის უფრო სამართლიან გადანაწილებას

მოახერხებდნენ. ამისდა მიუხედავად, განთავისუფლების თეოლოგიის რადიკალური ნაწილი კრიტიკით შეხვდა პაპის გამოსვლას და იმდღესვე გაავრცელეს კონფერენციაზე თავიანთი საპასუხო წერილი. ახლანდელმა პაპმა «რწმენის დოქტრინის კონგრეგაციის» ხელმძღვანელობის დროს ორჯერ, 1984 და 1986 წლებში, გააკრიტიკა განთავისუფლების თეოლოგიის რადიკალური პრინციპები. ამასთან, კარდინალმა რატცინგერმა განაცხადა, რომ იგი თანაუგრძნობდა განთავისუფლების თეოლოგების მისწრაფებას, გაეუმჯობესებინათ ღარიბთა სოციალური მდგომარეობა.

კარდინალი რატცინგერი განთავისუფლების თეოლოგიას უმთავრესად წმინდა წერილის პოლიტიკურ ინტერპრეტაციასა და ამსოფლიური მესიანიზმის მხარდაჭერაში ადანაშაულებს. შესაძლებლად მიგვაჩნია ამ კრიტიკიდან კიდევ რამდენიმე მნიშვნელოვანი დებულების გამოყოფა:

1. მარქსისტული ანალიზი, არ შეიძლება, თეოლოგიის მეცნიერული ინსტრუმენტი გახდეს, რადგან მარქსისტული ეკონომიურ-პოლიტიკური კვლევის მეთოდები უმეტესწილად ტენდენციური ხასიათისაა.
2. მარქსიზმი არის ტოტალიტარული კონცეფცია, რომელიც ადგილს არ უტოვებს არც ერთ რელიგიას და აბსოლუტურად შეუთავსებელია ქრისტიანულ გამოცხადებასთან.
3. კლასობრივი დაპირისპირებები და ძალადობა ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ სულს, რომელიც საზოგადოების ყველა წევრის ქრისტესმიერი სიყვარულით გაერთიანებას ესწრაფვის.
4. კლასობრივი მტრობა ვერ ეთავსება ეკლესიის იერარქიულ სტრუქტურას. ამის ნათელ დადასტურებას იძლევა ნიკარაგუას მაგალითი, სადაც ქრისტეს მისტიკური სხეულის ორ — «სახალხო» და «ოფიციალურ» — იერარქიად დაყოფას ცდილობენ.
5. არ შეიძლება, იესო ქრისტეს გამომხსნელი მისია და ცათა სასუფეველი ამსოფლიურ სოციალურ-პოლიტიკურ რეალიებსა და კატეგორიებში დავინახოთ.
6. ეგრეთწოდებული «პრაქსისი» ქრისტიანული სათნოებების, კერძოდ, სიყვარულის, იმედის და რწმენის ჩანაცვლებას ფიქრობს ისეთი ამსოფლიური პრინციპებით, როგორცა «ღარიბთა პრეფერენცია», «სოციალურ-პოლიტიკურ კანონზომიერებებისადმი რწმენა» და «მომავლის იმედი».
7. განთავისუფლების თეოლოგიას მთელი აქცენტი «სოციალური ცოდვის» აღმოფხვრაზე გადააქვს და ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ადამიანის პიროვნულ ცოდვებს.

განთავისუფლების თეოლოგიის ოპონენტები იმასაც აღნიშნავენ, რომ ამ მიმართულების თეოლოგები გულგრილად ეკიდებიან ეკლესიის მისტიკურ გამოცდილებას და ეკლესიის მამების ნაშრომებს.

კათოლიკური ეკლესიის მიერ განთავისუფლების თეოლოგიის კრიტიკის გაცნობის შემდეგ, საინტერესო იქნება, განვიხილოთ ამ მიმართულების კავშირი დასავლეთის პოლიტიკურ თეოლოგიასთან. ლათინურ-ამერიკელ თეოლოგებს გაცნობიერებული ჰქონდათ, რომ ისინი

დიდად იყვნენ დავალებული დასავლეთ-ევროპული პოლიტიკური თეოლოგიისაგან. ამის მიუხედავად, ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ლათინური ამერიკის სიტუაცია არსებითად განხვავდებოდა დასავლეთ-ევროპულიაგან. განთავისუფლების ლათინურ-ამერიკული თეოლოგიის საფუძვლები დიალექტიკურ კავშირშია ევროპულ თეოლოგიასთან. ბევრმა გამოჩენილმა ლათინურ-ამერიკელმა თეოლოგმა ევროპაში მიიღო განათლება. განთავისუფლების თეოლოგიის ისეთმა მნიშვნელოვანმა ავტორებმა, როგორებიც იყვნენ გუსტავო გუტიერესი, ლეონარდო ბოფი, ჟან ლუის სეგუნდო, ჰუგო ასმანი და სხვები, თავიანთი განათლება და აკადემიური ხარისხები გერმანიის, საფრანგეთისა და ბელგიის უნივერსიტეტებში მიიღეს. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, ისინი ევროპული საღვთისმეტყველო აზრის დიდ გავლენას განიცდიდნენ. თუმცადა, უნდა ითქვას, რომ თავიანთ ნაწერებში ისინი ხაზს უსვამდნენ მათ დამოუკიდებლობას ევროპული კათოლიკური ტრადიციისაგან. ეს ტენდენცია უფრო და უფრო ნათლად იკვეთებოდა განთავისუფლების თეოლოგიის განვითარებასთან ერთად. ხსენებული თეოლოგები ევროპულ პოლიტიკურ თეოლოგიას განსაკუთრებით ისტორიული სიტუაციის მათეული ანალიზისა და პოლიტიკისადმი მათი დამოკიდებულების გამო უპირისპიდეობდნენ. ლათინურ-ამერიკელ თეოლოგებს მიაჩნდათ, რომ თანამედროვე ევროპული პოლიტიკური თეოლოგია ექსისტენციალური და ტრანსცენდენტალური თეოლოგიების საპასუხოდ ჩაისახა, მაშინ, როდესაც ლათინურ-ამერიკული განთავისუფლების თეოლოგია კათოლიკური ლიბერალიზმის საწინააღმდეგო რეაქციას წარმოადგენდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, განთავისუფლების თეოლოგიის ავტორები ქრისტიანული ეკლესიის პოლიტიკური მისიისა და ესქატოლოგიის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას იძლევიან. ამ საკითხებზე საუბრისას, გვინდა, უშუალოდ გუსტავო გუტიერესის ნააზრევს შევხებით, რადგან მიგვაჩნია, რომ ეს უკანასკნელი განთავისუფლების თეოლოგიის ყველაზე ადეკვატურ გამოვლინებას წარმოადგენს.

გუსტავო გუტიერესი დაიბადა 1928 წელს პერუს დედაქალაქ ლიმაში. გუტიერესს უკვე ჰქონდა ექიმის დიპლომი, როცა ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიისა და თეოლოგიის შესწავლა გადაწყვიტა ლიმას კათოლიკურ უნივერსიტეტში. ამის შემდეგ იგი ევროპაში გადავიდა და ლუვენისა და ლიონის უნივერსიტეტებში გააგრძელა სწავლა. 1959 წელს ლიმას დიოცეზში აკურთხეს მღვდლად. ამ დროიდან იწყებს იგი თეოლოგიის სწავლებასაც ლიმას კათოლიკურ უნივერსიტეტში. მრჩეველის რანგში ესწრებოდა ლათინური ამერიკის ეპისკოპოსთა მეორე გენერალურ კონფერენციას მედელენდი და გარკვეული გავლენა მოახდინა მის მსვლელობაზე. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, ეს კონფერენცია ვატიკანის მეორე კრების გადაწყვეტილებების ინპლემენტაციას ცდილობდა ლათინური ამერიკის სინამდვილეში და განთავისუფლების თეოლოგიას დაუდო სათავე.

გუტიერესის განთავისუფლების თეოლოგია ბევრის მიერ კლასიკურ ნაშრომად აღიქმება, უფრო მეტიც, მას ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგიის *მაგნა კარტა*დ მიიჩნევენ.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, განთავისუფლების თეოლოგიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში ბევრი თეოლოგი მონაწილეობდა. მრავალმხრივი მიდგომებისა და პრობლემატიკის ფონზე, მაინც იკვეთება საერთო თემატიკა, რომელიც ყველა მონაწილეს აერთიანებს. საერთო თემატიკა, უპირველეს ყოვლისა, არსებული სიტუაციის ინტერპრეტაციაში, წინანდელი თეოლოგების კრიტიკასა და ესქატოლოგიურ კონცეფციებში ვლინდება. ეს მომენტები ნათლად განასხვავებს ლათინური ამერიკის განთავისუფლების თეოლოგიას ევროპული პოლიტიკური თეოლოგიისაგან. ამ საკითხებმა გამოხატულება გუტიერესის ნააზრევშიც პოვა.

არსებული სიტუაციის ინტერპრეტაციისათვის გუტიერესი დამოკიდებულების თუ დაქვემდებარებულობის (*dependency*) ცნებას იყენებს. მისი მტკიცებით, ინტერპრეტაცია, რომელსაც ევროპული პოლიტიკური თეოლოგია უკეთებს ახლანდელ სიტუაციას, არ შეესაბამება ლათინური ამერიკის რეალობებს. მისი აზრით, ლათინურ ამერიკაში არსებული სიტუაცია, არ შეიძლება, დახასიათებულ იქნეს სეკულარიზაციის ცნების საშუალებებით, რადგან იქ ეკლესია ჯერ კიდევ მნიშვნელოვან გავლენას ინარჩუნებს საზოგადოებაზე. პრობლემები, რომლის წინაშეც ლათინური ამერიკა დგას, ყველაზე ადეკვატურად ეკონომიურ დაქვემდებარებულობასა და საყოველთაო სიღატაკეში გამოიხატება.

დამოკიდებულების იდეას ცენტრალური ადგილი უჭირავს განთავისუფლების თეოლოგიაში. ეს გამოწვეულია არა მარტო იმით, რომ იგი რეალურად ასახავს არსებულ სიტუაციას, არამედ იმითაც, რომ იგი ლოგიკურად, ორგანულად უკავშირდება განთავისუფლების ცნებას. ლათინურ ამერიკაში განთავისუფლების იდეა, უპირველეს ყოვლისა, დაქვემდებარებული, დამოკიდებული მდგომარეობიდან თავის დაღწევას გულისხმობს. გუტიერესის ნააზრევში, დამოკიდებულების ცნების გამოჩენას ბევრი სპეციალისტი მარქსიზმის გავლენას მიაწერს. ეს გავლენა უშუალოდ კანადელ ნეომარქსისტ ანდრე გუნდერ ფრანკს უკავშირდება.<sup>179</sup> ფრანკმა რამდენიმე ნაშრომი უძღვნა ამერიკის ჩრდილოეთ და სამხრეთ ჰემისფეროების არაერთგვაროვანი ეკონომიური განვითარების დონეების არსებობის მიზეზების გამოკვლევას. იგი სოციოეკონომიური უთანასწორობისა და ლათინური ამერიკის ეკონომიური ჩამორჩენილობის უმთავრეს მიზეზს კოლონიურ ექსპლოატაციაში ხედავდა.

გუტიერესისა და, საზოგადოდ, განთავისუფლების თეოლოგიის განსხვავება ევროპული პოლიტიკური თეოლოგიისაგან წინანდელ თეოლოგებთან მათეულ დამოკიდებულებაშიც გამოიხატება.

---

<sup>179</sup> André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, New York, 1967.

განთავისუფლების თეოლოგია თავის კრიტიკას რუდოლფ ბულტმანის ექსისტენციალური და კარლ რანერის ტრანსცენდენტალური თეოლოგიებისაკენ მიმართავს, მაშინ, როდესაც გუტიერესი თავის უარყოფით დამოკიდებულებას უმთავრესად ფრანგული ნეოთომიზმისა და კათოლიკური ლიბერალური თეოლოგიის წინააღმდეგ გამოხატავს. გუტიერესი არ ეთანხმება ნეოთომიზმს მისი მცდელობის გამო, მკვეთრი გამყოფი ხაზი გაავლოს ბუნებასა და მადლს, საზოგადოებასა და ეკლესიას, მღვდელმსახურებსა და ერისკაცთა შორის. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ არა მარტო ნეოსქოლასტიკური აზრი, არამედ თვით კათოლიკური ლიბერალური სოციალური თეოლოგიაც ხაზს უსვამს ამ განსხვავებებს. მეცხრამეტე საუკუნის კათოლიკური რესტორაციის ინტეგრალიზმის თავიდან ასაცილებლად, კათოლიკური ლიბერალური სოციალური თეოლოგია მკვეთრად განასხვავებს რელიგიურ, სულიერ სფეროს სოციოპოლიტიკური რეალებისაგან. ლიბერალური თვალთახედვის თანახმად, როდესაც კათოლიკეები თანამედროვე პირობებში სოციალური და პოლიტიკური პრობლემების გადაჭრას შეეცდებიან, მათი მოთხოვნები ღვთაებრივ გამოცხადებაზე კი არ უნდა იყოს დაფუძნებული, არამედ ბუნებრივ კანონზე, რადგან ეს უკანასკნელი რაციონალური ხასიათისაა და საყოველთაო განსჯის საგანია. ამასთან, ეს მიდგომა ეკლესიის ყოველ წევრს მისთვის შესაბამის პასუხისმგებლობას აკისრებს. მღვდელმსახურების ფუნქცია ღვთის სიტყვის ქადაგებითა და ეკლესიის საიდუმლოთა აღსრულებით უნდა შემოიფარგლოს, მაშინ როდესაც ერისკაცებს შეუძლიათ, იტვირთონ მოქალაქეობრივი როლი სეკულარულ და პოლიტიკურ საზოგადოებაში. ერთი სიტყვით, ღვთისმსახურნი ეკლესიის საქმეებში არიან პასუხისმგებელნი, ერისკაცნი კი — საერო საქმეებში.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, გუსტავო გუტიერესმა განათლება საფრანგეთში გაიღრმავა, იქ მასზე დიდი გავლენა მოახდინა ეგრეთწოდებულმა *ახალმა თეოლოგიამ*. ეს ახალი თეოლოგიური მიმართულებაც ცდილობს, გააერთიანოს ბუნება და მადლი, რომელსაც მკვეთრად განასხვავებს ნეოსქოლასტიკური თეოლოგია. ის ასევე მხარს უჭერდა ეგრეთწოდებულ *კათოლიკურ ქმედებას* (Catholic Action), ეს იყო საერო საზოგადოება, რომელიც სოციალური და პოლიტიკური აქტივობისაკენ მოუწოდებდა კათოლიკეებს. გუტიერესი კათოლიკურ ლიბერალიზმთან ერთად ხშირად ესხმოდა თავს ჟაკ მარიტენის ფილოსოფიას, რომელიც ასევე განასხვავებს ბუნებასა და მადლს და ამით მკვეთრად მიჯნავს ეკლესიის რელიგიურ მისიას სოციოპოლიტიკური აქტივობისაგან. მასაც შემოაქვს ეკლესიაში «ფუნქციათა გადანაწილება», რომლის თანახმად, ეპისკოპოსებს საეკლესიო საქმეების გაძღოლა ევალებათ, ერისკაცებს კი — ამქვეყნიურის. ბუნებრივია, გუტიერესის კრიტიკას ვერც ივ კონგარი გადაურჩა, რადგან ამ უკანასკნელის შეხედულებით, ეკლესიის მსახურება, მისი საიდუმლოებები და, აქედან გამომდინარე, მღვდელმსახურების ფუნქციები თავიანთი ბუნებით უფრო პიროვნებაზეა ორიენტირებული, ვიდრე საზოგადოებაზე. გუტიერესი ფიქრობს, რომ მღვდელმსახურის საქმიანობის მხოლოდ ღვთის სიტყვის

ქადაგებითა და საიდუმლოთა აღსრულებით შემოფარგვლა მას სოციალურ გარდაქმნებში აქტიური მონაწილეობის საშუალებასართმევს. გუტიერესის აზრით, ყველა ქრისტიანი, განურჩევლად იმისა, მღვდელმსახურია თუ არა, ღმერთისაგან მოწოდებულია, უყვარდეს და ეწეოდეს ღარიბსა და ჩაგრულს. თუკი სოციალურ-პოლიტიკური აქტივობით შესაძლებელია ამ უკანასკნელის მდგომარეობის გაუმჯობესება, ეს აქტივობა სიყვარულის გამოვლინებად ჩაითვლება და ეკლესია ვალდებულია, მასში თავისი წვლილი შეიტანოს.<sup>180</sup>

ესქატოლოგიურ პრობლემატიკასაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს გუტიერესის თეოლოგიაში. ამასთან, მკვეთრ განსხვავებას ვპოულობთ მისეულ და ევროპული პოლიტიკური თეოლოგიის წიაღში განვითარებულ ესქატოლოგიურ მოძღვრებებს შორის. უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ მისი და, ზოგადად, განთავისუფლების თეოლოგიის ესქატოლოგიური მოძღვრება, ფაქტიურად, მეტცისა და მოლტმანის შეხედულებების კრიტიკისას ჩამოყალიბდა. ეს კრიტიკა განსაკუთრებით იმ შეხედულებას უპირისპირდებოდა, რომელიც ცათა სასუფეველს ამქვეყნიური ყოფის საპირისპირო რეალობად მოიაზრებს და ყველა არსებულ სოციალურ და პოლიტიკურ ინსტიტუტს და, საზოგადოდ მთელ პოლიტიკას, დროებით, წარმავალ რეალობებად მიიჩნევს. გუტიერესის აზრით, მეტცი და მოლტმანი გადაჭარბებით უსვამდნენ ხაზს ცათა სასუფეველის ტრანსცენდენტურ, არაამსოფლიურ ბუნებას, რის გამოც მათ ესქატოლოგიურ მოძღვრებას ფაქტიურად არსებული რეალობების უარყოფამდე მივყავართ. ამის მაგალითად მეტცის «ესქატოლოგიური პროვიზო» მოჰყავს, რომელიც კრიტიკულად უყურებს ყველა არსებულ პოლიტიკურ ინსტიტუტს, და ეკლესიას მოუწოდებს, თავი შეიკავოს კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში პოლიტიკური არჩევანის გაკეთებისა და პოლიტიკურ ბრძოლებში მონაწილეობისაგან.

ესქატოლოგიურისა და ზებუნებრივის განსხვავებული ინტერპრეტაციები ბუნებრივად წარმოშობს განსხვავებულ მიდგომებს პოლიტიკური პრაქტიკისადმი. როგორც ადრე ვთქვით, მეტცის «ესქატოლოგიური პროვიზო» კრიტიკულად უყურებს ისტორიულ პოლიტიკურ რეალობებს და ხაზს უსვამს მათ დროებით ანუ წარმავალ ხასიათს. მისივე აზრით, პოლიტიკური თეოლოგია არ უნდა ემხრობოდეს რომელიმე პოლიტიკურ პარტიას და სოციალური რეფორმების კერძო პროგრამას. რადგან ეს ეკლესიას თავიდან ააცილებდა რომელიმე კერძო პარტიასთან ან პროგრამასთან გაიგივების საშიშროებას. ცხადია, გუტიერესი არ ეთანხმება ამ მოსაზრებას; იგი ფიქრობს, რომ ასეთი მიდგომა ეკლესიას აპოლიტიკურს ხდის და მორალური დამოუკიდებლობის შენარჩუნების საბაზით ღარიბთა ინტერესების უგულვებელყოფამდე მიჰყავს.

გუტიერესის თეოლოგიაზე საუბრისას ხშირად ცალკე გამოყოფენ სამ საკითხს: ისტორიული იესოს მისეული ინტერპრეტაცია, ეკლესიის ბუნების

---

<sup>180</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, rev.ed. Maryknoll, N.Y. 1988, გვ. 37.



მისეული გაგება და მისი შეხედულება ადამიანის გამომხსნასა და თავისუფლებაზე. ჩვენც მოკლედ შევეხებით ამ საკითხებს.

ისევე, როგორც განთავისუფლების თეოლოგიის სხვა ავტორები, გუტიერესიც ცდილობს, განთავისუფლების თეოლოგია წმინდა წერილზე დააფუძნოს. აქედან გამომდინარე, ის ცდილობს, იესოს ცხოვრებას ისეთი ინტერპრეტაცია მისცეს, რომელიც ცხადს გახდიდა მისი მსახურების სოციალურ ასპექტს და ამით გაამართლებდა ეკლესიის სოციალურ და პოლიტიკურ მისიას,<sup>181</sup> მისი აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ იესოს ქადაგებები, ცხოვრების სტილი და ესქატოლოგიური უწყება რელიგიური ხასიათისაა, ისინი თავიანთ თავში შეიცავენ პოლიტიკურ და სოციალურ ორიენტაციას. აქედან გამომდინარე, იგი თვლის, რომ ეკლესია ქრისტეს ერთგული უნდა დარჩეს და შეინარჩუნოს პოლიტიკური და სოციალური აქტივობა, თუმცა პოლიტიკაზე რელიგიის სრული რედუქცია არ უნდა მოახდინოს.

იესო ქრისტეს ცხოვრების პოლიტიკური ინტერპრეტაციის დასასაბუთებლად გუტიერესი იესოს ზილოტებისადმი დამოკიდებულების საკითხს განიხილავს. თეოლოგი დარწმუნებულია, რომ რომაელები იესოს პოლიტიკურ დამნაშავედ ანუ ზილოტად აღიქვამდნენ და ამიტომ აცვეს იგი ჯვარს. თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად მას ჯვარზე გაკეთებულ წარწერა, «იუდეველთა მეფე», მოჰყავს.<sup>182</sup> ამის შემდეგ, იგი ცდილობს გაარკვიოს, ნამდვილად თანაუგრძნობდა თუ არა იესო ზილოტების მოძრაობას, თუ შეცდომით იყო იგი ასეთად მიჩნეული რომაელების მიერ. სხვა ავტორებზე დაყრდნობით, გუტიერესი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ იესოს მოწაფეთაგან, სიმონ ზილოტის გარდა, სხვებიც უნდა ყოფილიყვნენ დაკავშირებული ზილოტურ მოძრაობასთან — იუდა ისკარიოტელი, პეტრე და ზებედეს ძენიც.<sup>183</sup> მკვლევარი ასევე ამტკიცებს, რომ ქრისტეს ქადაგება ცათა სასუფეველის მოახლოების შესახებ, მისი მეფური დიდებით შესვლა იერუსალიმში და მოვაჭრეების ტაძრიდან განდევნა იესოს პოლიტიკურ აქტებად შეიძლება ჩაითვალოს.

თუმცა აქვე უნდა ითქვას, რომ გუტიერესი არსობრივად განასხვავებს იესოსა და ზილოტების ქმედებებს. მისი აზრით, იესო ქრისტეს მიერ გამოცხადებულ ცათა სასუფეველს უნივერსალური ბუნება აქვს, ხოლო ზილოტური მოძრაობა ნაციონალური მასშტაბებითაა შეზღუდული. იესო ქრისტე ადამიანებისაგან შინაგან გარდაქმნას, მათი გულის მოქცევას ელის, მაშინ როდესაც ზილოტური მოძრაობა რელიგიური და ეროვნული თვითმყოფადობის განმტკიცებას ემსახურებოდა. ერთი სიტყვით, გუტიერესი ფიქრობს, რომ იესოს მოწოდება თავისი არსით პოლიტიკაზე მაღლა დგას, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი ბუნებრივად შეიცავს სოციალურ და პოლიტიკურ იმპლიკაციებს:

«პიროვნული ზემოქმედება და სოციალური ტრანსფორმაცია, რომელსაც სახარება წარმოშობს, პერმანენტული და არსობრივია, რადგან იგი

<sup>181</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, გვ. 130-135.

<sup>182</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, გვ. 210.

<sup>183</sup> James C. Livingston, Francis Schüssler Fiorenza, *Modern Christian Thought...* გვ. 293.

ადმატება სპეციფიკური ისტორიული სიტუაციის ვიწრო საზღვრებს და ადამიანური არსებობის საფუძვლებისაკენაა მიმართული. სახარება თავის პოლიტიკურ განზომილებას რომელიმე კონკრეტული პოლიტიკური არჩევანისაგან კი არ იძენს, არმედ მისივე არსისაგან».<sup>184</sup>

გუტიერესი ეკლესიის ბუნებას, უპირველეს ყოვლისა, სამყაროს გამოხსნის ღვთაებრივ გეგმას უკავშირებს. ამიტომ იგი თავადვე მიუთითებს, რომ ეკლესიის საკრამენტალურ ბუნებაზე ლაპარაკისას უფრო უპრიანი იქნებოდა ბერძნული ტერმინის *mysterion*-ის გამოყენება, ვიდრე ლათინური ტერმინისა *sacrament*. პირველი მათგანი, მისი აზრით, ღმერთის გამომხსნელი გეგმის საიდუმლოებას გამოხატავს, რომელიც მხოლოდ ქრისტეში გამომჟღავნდა, მაშინ, როდესაც *sacrament*-ი კონკრეტულ ეკლესიურ საიდუმლოს აღნიშნავს. მკვლევარი ეკლესიას ასევე «გამომხსნელი ერთობის ხილულ საიდუმლოდ» («visible sacrament of this saving unity») და «გამოხსნის უნივერსალურ საიდუმლოდ» («Universal sacrament of salvation») მოიხსენიებს.<sup>185</sup> იგი ფიქრობს, რომ ეკლესია თავისი საკრამენტული ბუნებით ერთმანეთთან აკავშირებს «გამოხსნის ისტორიას» და «მსოფლიო ისტორიას». საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ გუტიერესის ეკლესიოლოგიური ნააზრევი არ არის ადვილად გასაგები და ძნელად იკითხება მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ტერმინოლოგიის გამო. ავტორი ფიქრობს, რომ ცათა სასუფეველი, როგორც საკრამენტული რეალობა, ამქვეყნიურ ისტორიაში იწყება. ამიტომ ეკლესია უფლის სასუფეველის გარდამქმნელი ძალისა და ისტორიაში მისი რეალური მყოფობის ნიშანია. გუტიერესის აზრით, ეკლესია თავის კონკრეტულ არსებობაში უნდა იყოს კაცობრიობისა და ისტორიის განთავისუფლების ადგილი, და რომ ეს განთავისუფლების მისია მის სტრუქტურებში უნდა აისახოს. ეკლესიის მოვალეობაა უსამართლო სოციალური წყობის გარდაქმნა და ახალი ეკლესიური სტრუქტურების ძებნა, რაც, მისი აზრით, ეკლესიოლოგიური პერსპექტივის საფუძველს წარმოადგენს.<sup>186</sup> ცხადია, რომ «პირველადი ქრისტიანული კომუნების» არსებობა კარგად ეთავსება გუტიერესისეულ ეკლესიოლოგიურ პერსპექტივებს და ახალი ეკლესიური სტრუქტურების ძიების მისეულ მოწოდებას.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, გუტიერესს სპეციფიკური შეხედულება აქვს გამოხსნაზე. იგი ცდილობს, კავშირი დაამყაროს განთავისუფლებასა და გამოხსნას, პოლიტიკურ აქტსა და რელიგიურ რწმენას შორის. ამისთვის მას ერთმანეთისაგან განსხვავებული, მაგრამ, მისი აზრით, ურთიერთდაკავშირებული სამეული შემოაქვს: პოლიტიკური აქტი, უტოპია და რელიგიური რწმენა.<sup>187</sup> გუტიერესი ფიქრობს, რომ ამ სამი საფეხურით პოლიტიკური აქტი რელიგიურ რწმენას უკავშირდება, თუმცაღა მეორე პირველზე არ დაიყვანება. მისი აზრით, პირველი საფეხური საზოგადოების სოციალურ ანალიზს მოითხოვს, რომელიც

<sup>184</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, გვ. 134.

<sup>185</sup> James C. Livingston, Francis Schüssler Fiorenza, *Modern Christian Thought...* გვ. 293.

<sup>186</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, გვ. 147-148.

<sup>187</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, გვ. 135-140.

თავისთავად ეკონომიურ და პოლიტიკურ ანალიზს ეყრდნობა. მეორე საფეხური უტოპიურ წარმოსახვასა და იმედს განასახიერებს, რადგან, გუტიერესის აზრით, მომავალი საზოგადოების უტოპიური წარმოსახვისა და იმედის გარეშე შეუძლებელია რევოლუციური სოციალური ცვლილებების განხორციელება. მესამე საფეხური წარმოადგენს რწმენას, რომელიც ამ იმედის რელიგიურ საფუძვლად გვევლინება. გუტიერესი იმედოვნებს, რომ სოციალური გარდაქმნებისაკენ მისწრაფება, ღარიბი ხალხის ამქვეყნიური იმედები და მოლოდინი რელიგიურ რწმენას დაუკავშირა.

გუტიერესის დარად, განთავისუფლების თეოლოგიის ბევრი მიმდევარი ცდილობს, სოციალურ და პოლიტიკურ კატეგორიებს რელიგიური შინაარსი შესძინოს. ამის თვალსაჩინო მაგალითებს გუტიერესის შემდეგ განთავისუფლების თეოლოგიის ორი ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენელი — ხუან ლუი სეგუნდო და ლეონარდო ბოფი იძლევიან. სეგუნდო ცდილობს, იდეოლოგიის ცნებას რელიგიური განზომილება მიანიჭოს. ამ მიზნით მან სპეციალური წიგნი, *რწმენა და იდეოლოგია* დაწერა.<sup>188</sup> სეგუნდომ განავითარა ასევე ეგრეთწოდებული «ჰერმენევტიკული ციკლების» თეორია, რათა წმინდა წერილის ახალი სოციალურ-პოლიტიკური ინტერპრეტაციისათვის ეპისტემოლოგიური საფუძვლები მოენახა. რაც შეეხება ლეონარდო ბოფს, იგი უფრო მისი ეკლესიოლოგიური მოსაზრებებით არის ცნობილი. ბოფი ამტკიცებს, რომ, რაკი ეკლესია სულთმოფენობის დროს დაარსდა, იგი სულიწმინდის ქმნილება უფროა, ვიდრე იესო ქრისტესი. ამ მოსაზრებას იგი ხაზს უსვამს, რათა აჩვენოს, რომ ეკლესია თავისი ბუნებით უფრო «ხარიზმატულია», ვიდრე ეს ტრადიციონალისტებს წარმოუდგენიათ. ბოფის გაგებით, ეს «ხარიზმატულობა» ეკლესიის შინაგანი სტრუქტურების დროდადრო შეცვლასა და განახლებას გულისხმობს. თავისი ეკლესიოლოგიური მოსაზრებები ბოფმა გადმოსცა წიგნში — *ეკლესიოგენეზისი*. ავტორი «პირველადი ქრისტიანული კომუნების» მთავარ თეორეტიკოსად ითვლება. კათოლიკურმა ეკლესიამ ბოფს მისი სახელით ქადაგება, კათოლიკურ სასწავლებლებში სწავლება და ღვთისმსახურება აუკრძალა.

ლათინურ ამერიკაში უამრავი თეოლოგი მიიჩნევს თავის თავს განთავისუფლების თეოლოგიის ადეპტად. ამ ავტორებს შორის კათოლიკეებთან ერთად ბევრი პროტესტანტია. ახალი ავტორებისა და მიმართულებების რიცხვი დღითიდღე იზრდება. რაკი ამ თეოლოგიის უმთავრესი მიზანი ყოფითი, კერძო პოლიტიკური და სოციალური მოტივებისათვის რელიგიური საფუძვლების მოძებნა იყო, მან ძალზე მალე დაკარგა სისტემატურიხასიათი და ამორფულ რელიგიო-პოლიტიკურ მიმდინარეობად გადაიქცა. ამიტომ ამ სტატიაში შეუძლებლად და უსარგებლოდ მიგვაჩნია ამ თეოლოგიის უახლესი მიმდინარეობებისა და წარმომადგენლების მეტად თუ ნაკლებად სისტემატური და დეტალური ანალიზი.

<sup>188</sup> Juan Luis Segundo, *Faith and Ideology*, Maryknoll, N.Y., 1982.

განსხვავებებისდა მიუხედავად, ის, რაც განთავისუფლების თეოლოგიის ყველა მიმართულებასა და წარმომადგენლებს აერთიანებს, — ეს წმინდა წერილის «პოლიტიზირება», უფრო რბილად რომ ვთქვათ, სახარებისეული უწყებისათვის სოციალური განზომილების მინიჭების მცდარი მცდელობაა. სწორედ ამ საკითხზე გვინდა, ყურადღება გავამახვილოთ სტატიის დასკვნით ნაწილში. სტატიის სათაურში დასმული რიტორიკული კითხვაც — «აქვს თუ არა სახარების კეთილ უწყებას სოციალური ხასიათი?» — ჩვენს ამ სურვილზე მიუთითებს. საკითხის ასე ზოგადი ფორმით დასმა საშუალებას მოგვცემს, ჩვენი დამოკიდებულება გამოვხატოთ განთავისუფლების თეოლოგიის საფუძვლებისადმი და თავიდან აგვაცილებს სტატიაში მოხმობილი ცალკეული, უმეტესწილად ოდიოზური, მოსაზრებების კრიტიკის აუცილებლობას.

უმთავრესი შეუსაბამობა, რომელსაც განთავისუფლების თეოლოგიაში ვპოულობთ, ცოდვის მისეულ გაგებას უკავშირდება. ეს თეოლოგიური მიმართულება ცოდვას უმეტესწილად სოციალური უსამართლობის შედეგად მიიჩნევს (როგორც ვნახეთ, ბევრი სპეციალისტი ამაში მარქსიზმის გავლენას ხედავს. თუმცა უნდა ითქვას, რომ იდეა, რომელიც ცოდვას უმთავრესად ცუდ საზოგადოებრივ წყობას უკავშირებს, მარქსისტებისა და სოციალისტების გამოგონებული არ არის. იგი ყოველთვის არსებობდა, თუმცა ისტორიულად სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა. გავიხსენოთ თუნდაც უტოპიური მოძღვრებები, რომლებიც, შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, დროდადრო უცოდველი საზოგადოებრივი წყობილებების პროექტებს იძლეოდნენ. ან კიდევ რუსოს, ტოლსტოისა და განდის მაგალითები, რომლებიც ბოროტების სათავედ თანამედროვე ცივილიზაციას და ტექნიკის განვითარებას მიიჩნევდნენ და თანდაყოლილი უმანკოების აღსადგენად ბუნებრივი ცხოვრების პირობების დაბრუნებას ქადაგებდნენ).

ერთი სიტყვით, განთავისუფლების თეოლოგიას პიროვნული და სოციალური ბოროტების მიზეზად მდიდარის მიერ ღარიბის ჩაგვრა და კონსტიტუციურად განმტკიცებული ძალადობა მიაჩნია. აქედან მოდის მისი სურვილი — რელიგიურად გაამართლოს სოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურების რევოლუციური ცვლილებების აუცილებლობა, და მისი მკვეთრად გამოხატული უარყოფითი დამოკიდებულება კაპიტალისტური სამყაროსადმი. განთავისუფლების თეოლოგები იმედოვნებენ, რომ სიმდიდრისა და ძალაუფლების სამართლიანი გადანაწილება, საყოველთაო ჰარმონიასა და კეთილდღეობაზე ორიენტირებული სოციალური წყობა, ჰუმანური და ბრძნული კანონები მოსპობს სოციალური ბოროტების საფუძვლებს და ადამიანებს თავისუფლებას მოუტანს. განთავისუფლების თეოლოგებს მიაჩნიათ, რომ ცათა სასუფევლის მეუფება ამქვეყნადვე იწყება და ამ მეუფების ყველაზე ადეკვატური გამოვლინება თავისუფლების მათეული გაგებაა.

ცხადია, რომ ასეთი შეხედულება არსობრივად ეწინააღმდეგება ტრადიციულ ქრისტიანულ შეხედულებას ცოდვის შესახებ, რომლის მიხედვით ცოდვა უშუალოდ ადამიანური ვნებების მოქმედების შედეგია.

აქედან გამომდინარე, ცოდვა თავის წყაროს ადამიანის გულში პოულობს და არა რომელიმე სოციალურ-პოლიტიკურ წყობასა და ფორმაციაში. არც ერთ სოციალურ წყობას, მათ შორის, კაპიტალიზმს, არ შეეძლო მოეტანა ძალაუფლებისა და მამონას კულტი, რადგან ისინი ყოველთვის არსებობდნენ დაცემული ადამიანის გულში. ზუსტად ადამინების გულში დაბუდებული ძალაუფლებისა და სიმდიდრის სიყვარულის სოციალური ანარეკლია სოციალურ და პოლიტიკურ სისტემებში გამოვლენილი ძალადობა, უსამართლობა და ჩაგვრა. სოციალურ-პოლიტიკურ რევოლუციებსა და რეფორმებს უკვე არსებული ბოროტების გამოვლენის ინსტიტუციური ფორმის შეცვლა ძალუძს მხოლოდ. არც ერთ იურიდიულ კანონს, არც ერთ სოციალურ წყობას არ შეუძლია ადამიანის გულის შეცვლა. ძველი ებრაელების რელიგიურ, სოციალურ და ეკონომიურ ცხოვრებას მოსეს ღვთაებრივი კანონები წარმართავდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ძველი ებრაელები ყველაზე დაშორებულნი აღმოჩნდნენ ღმერთისაგან: მათ გარდა თითქმის ყველა ხალხმა მიიღო უფლის სიტყვა. ძალზე მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ პირველი საუკუნეების ეკლესია არასოდეს აკრიტიკებდა მონათმფლობელობის ინსტიტუტს, რომის იმპერიის კოლონიალურ და იმპერიულ პოლიტიკას. ცხადია, ეკლესია ამას იმიტომ კი არ აკეთებდა, რომ მონათმფლობელობა საუკეთესო სოციალურ წყობად მიაჩნდა, არამედ იმიტომ, რომ არც ერთ სოციალურ რეფორმას არ ძალუძს ადამიანების ჭეშმარიტი განთავისუფლება ანუ მათი გულების განწმენდა ვნებებისაგან. ამ ბოლო წინადადებაში გამოთქმული მოსაზრება სტატიის სათაურში დასმული კითხვის — «აქვს თუ არა სახარების კეთილ უწყებას სოციალური ხასიათი?» — პასუხსაც იძლევა. თუ სოციალურ გარდაქმნებს ადამიანის გულის ვნებებისაგან გაწმენდა არ შეუძლია, წმინდა წერილის მახარობლური უწყება, არ შეიძლება, სოციალური ბუნებისა იყოს, ანუ მისი აღსრულება რომელიმე კონკრეტულ სოციალურ წყობასთან იყოს დაკავშირებული. მახარებლებმა კერძო პიროვნებების გამოხსნის შესაძლებლობა გვახარეს და არა ზოგადად ადამიანთა საზოგადოების მომავალი გარდაქმნა და გაუმჯობესება. ეკლესიის ყველა საიდუმლო კერძო პიროვნებებისაკენ არის მიმართული, უფალი კერძო პიროვნებათა გამოსახსნელად განკაცდა. რაც შეეხება ადამიანთა საზოგადოებას, მისი ესქატოლოგიის სახარებისეული ხედვა უაღრესად პესიმისტური ხასიათისაა. წმინდა წერილი ისტორიის ბოლოს ანტიქრისტეს გაბატონებას გვიწინასწარმეტყველებს, რაც საზოგადოების საყოველთაო და უკიდურესი გადაგვარების შედეგი იქნება. ძველი აღთქმის მიხედვით, პირველმა ადამიანებმა წარღვნიტ დაასრულეს თავიანთი არსებობა. წინასწარმეტყველთა შეგონების, უფლის მიერ მოვლენილი სასჯელების, განკაცებული ღმერთის ქადაგებისა და სასწაულების მიუხედავად, ებრაელმა ერმა მაინც ვერ აიცილა თავიდან რელიგიური და ეროვნული კატასტროფა. ადამიანთა დაცემული ბუნება საზოგადოებაში ისეთ სოციალურ ძალად გარდაიქმნება, რომელსაც კაცობრივი ისტორია გარდაუვალ კატასტროფამდე მიჰყავს. ეს პესიმისტური პერსპექტივა არსებითად ეწინააღმდეგება განთავისუფლების თეოლოგიის მისწრაფებას

— სოციალური გარდაქმნებით დაიწყო უფლის სასუფევლისაკენ მიმავალი გზა. ისტორია გვასწავლის, რომ დედამიწაზე ცათა სასუფევლის დამყარების ყველა მცდელობას მხოლოდ ჯოჯოხეთი მოაქვს. თავისუფლებისა და სამართლიანობის სახელით მომხდარი სოციალური რევოლუციები დესპოტიზმითა და ძალადობით მთავრდება. იდეალური საზოგადოებრივი წყობის დამყარების ყოველი უტოპიური პროექტი სახელმწიფოებრივი კანონებით ცდილობს ცოდვის აღმოხვრას ანუ ადამიანის გულის დამორჩილებას. ამას გარდაუვალად მივყავართ ადამიანის თავისუფლების შეზღუდვამდე. თავისუფლების შეზღუდვას ყოველთვის პიროვნების მიმართ ძალადობა მოსდევს. ეს კი არსებითად ეწინააღმდეგება პიროვნებისა და მისი ჭეშმარიტი თავისუფლების ქრისტიანულ გაგებას. სწორედ ამიტომ, რომ სოციალური რევოლუციები, რადიკალური პოლიტიკური მიმართულებები ან აშკარად ქრისტიანული ეკლესიის წინააღმდეგ არიან მიმართულნი, ან საკუთარ «რევოლუციონერ» ქრისტეს ქმნიან.

## დეკანოზი კახაბერ კურტანიძე

### თავისუფლების ცნება აღმოსავლურ საეკლესიო ტრადიციაში

წინამდებარე სტატიაში განვიხილავთ პრობლემებს, რომლებიც აისახება კითხვებში: რატომ გააკეთა თავდაპირველად ადამიანმა არასწორი არჩევანი? უცოდინრობა მხოლოდ ცოდვის შედეგია და ადამიანს შექმნისთანავე ჰქონდა ბოროტისა და კეთილის გარჩევის უნარი?

თუკი ადამიანს ბოროტისა და კეთილის გარჩევა იმთავითვე შეეძლო, მაშ რატომ აირჩია მან ბოროტი და არა კეთილი? ანუ, რატომ მოუტანა თავის თავს ტკივილი, თუკი მისი თავიდან აცილება ხელეწიფებოდა?

და საერთოდ, რა ნიშნავს არჩევანი? რა კავშირი აქვს მას თავისუფლებათან? — ამ და სხვა კითხვებზე პასუხის გასაცემად საჭიროდ მიგვაჩნია, განვიხილოთ პავლე მოციქულის *რომაელთა* ეპისტოლეში მოცემული მსჯელობები და მათთან პირდაპირ თუ ირიბად დაკავშირებული აღმოსავლელ წმინდა მამათა ნააზრევი.<sup>189</sup>

პავლე მოციქული ამბობს:

«ცხადია მათთვის, რაც ღვთის შესახებ შეიძლება იცოდნენ, ვინაიდან ღმერთმა განუცხადა მათ. [...] შეიცნეს ღმერთი და არ ადიდეს. [...] იცინა მათ ღვთის სამართალი, რომ ამის მოქმედი სიკვდილს იმსახურებენ; მაგრამ არა მარტო აკეთებენ ამას, არამედ გამკეთებლებსაც კვერს უკრავენ. [...] ვინც ჯიუტობს და ჭეშმარიტებას კი არ ემორჩილება, არამედ უმართლობას, [ღმერთი მიუზღავს] რისხვასა და გულისწყრომას» (რომ 1.19,32; 2.8).

მაშასადამე, ადამიანი საკუთარი ნებით *ჯიუტობს*. მან იცის, რაა ბოროტი, და იგი ირჩევს მას. ამასვე მიუთითებს *დაბადების* ბიბლიური მონათხრობი (სეპტუაგინტას მიხედვით):

«და უბრძანა უფალმა ღმერთმა ადამს და უთხრა: «*სამოთხეში ყოველი ხისაგან ჭამით ჭამე (βρώσει φαγῆ — ჭამით იკვებე), ხოლო კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხისაგან ნუ შეჭამთ მისგან; ნამდვილად, რომელ დღესაც შეჭამთ მისგან, სიკვდილით მოკვდებით*» (დაბ 2.16-17).

ეკლესიის მამებთან *კეთილის და ბოროტის შეცნობის ხე* (ებრაულად: **עץ תועה וצדק** ყეც ჰა-დაყათ ტოვ ვა-რაყ *კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე*) ნიშნავს ზნეობრივი ბოროტების გამოცდილების შექმნას. ამ

<sup>189</sup> ჩვენ გვინტერესებს სწორედ აღმოსავლური ანუ ბერძნულენოვანი საეკლესიო ტრადიცია, რადგან მაქსიმე სწორედ ამ ტრადიციას მიეკუთვნება. მართალია, იგი (მაქსიმე) დაახლოებით 15/17 წელი (628/630-646 წლებში) იმყოფებოდა ჩრდილოეთ აფრიკაში და შემდეგ გადავიდა რომშიც, მაგრამ არავითარი მოწმობა არ არსებობს იმისა, რომ მან იცოდა ლათინური ენა და იცნობდა ლათინურ თეოლოგიას. მიუხედავად იმისა, რომ დაიძებნება ერთგვარი პარალელები მისსა და ავგუსტინეს თეოლოგიაში, ეს, შეიძლება, განპირობებული ყოფილიყო ზოგადი ქრისტიანული ჩარჩოებით და პრობლემატიკით, და არა იმით, რომ თითქოს მაქსიმე უშუალოდ იცნობდა ავგუსტინეს თეოლოგიას. იხ. G. Berthold, Did Maximus the Confessor Know Augustine? *Studia Patristica* 17 (1982), 14-17.

ტრადიციულ საეკლესიო განმარტებაში გამოიკვეთება ორი ძირითადი მიდგომა:

პირველი: *შეცნობის ხე* იწოდა ამგვარად არა იმიტომ, რომ თავის თავში ჰქონდა რაიმე ცოდნა, არამედ იმიტომ, რომ ადამიანმა მის მიერ შეიძინა ცოდვის ცოდნა.<sup>190</sup> ანუ, ხე თავისთავად არ იყო განსაკუთრებული თვისების მქონე, იგი ადამიანის «გამოცდის», ნების ვარჯიშის მხოლოდ ნიშნული იყო:

«ხე ცოდნისა იყო ადამიანის მორჩილებისა და ურჩობის გამოსაცდელი, შესამოწმებელი და საწვრთნელი რამ. [...] ცოდნის ხედ ვამბობ კეთილისა და ბოროტის გამრჩევლობას. ამიტომ მართებდა ადამს, ჩაუძიებელი მორჩილებით შეერთებოდა ღმერთს. [...] ჩაუძიებელი მორჩილების გამოცდილება შეეძინა».<sup>191</sup>

ანუ, ადამს *ჯიუტობის* ან *მორჩილების* შედეგი გამოცდილებითად უნდა შეეძინა.

ამასთან ერთად, ადამიანებს მცნების დარღვევით კი არ მიუღიათ ბოროტისა და კეთილის ცოდნა, არამედ დაბადებისთანავე ჰქონდათ ასეთი ცოდნა, რადგან «*ჰქონდათ ლოგისმო, კეთილისა და ბოროტის მიმღებელი*».<sup>192</sup> წინააღმდეგ შემთხვევაში, «*თუ არ იცოდა ხისაგან ჭამის უწინ რამ კეთილი და რამ ბოროტი, არამედ მხოლოდ გემოხილვის შემდეგ ისწავლა, მაშინ [ჩადენილი] ცოდვა ყოფილა მისი სიბრძნის მასწავლებელი და გველი აღარ ყოფილა მაცდური, არამედ უმჯობესის მრჩეველად გამოვიდა*».<sup>193</sup>

მეორე: ადამიანი სამოთხეში იყო თავის განვითარების ყრმობის სტადიაში. კეთილისა და ბოროტის შეცნობა ნიშნავდა საკუთარი ბუნების შეცნობას:

«[შეცნობის ხე] იმიტომაც იწოდა ასე, რომ მისი გემოს გამსინჯველთ საკუთარი ბუნების შეცნობის ძალას აძლევდა. [...] კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხე — ესაა მრავალსახოვანი მჭვრეტელობითი შემეცნებლობა. იგია საკუთარი ბუნების შემეცნობლობა... რაც ერთი მხრივ, კეთილია სრულთათვის... მეორე მხრივ, კეთილი არ არის მათთვის, რომლებიც ჯერ კიდევ ყრმები არიან, რადგან არა აქვთ მათ სიმტკიცე იმისა, რომ უმჯობესში მკვიდრობდნენ და მყარად იყვნენ დასაყდრებულნი მხოლო მშვენიერის სიახლოვეს. ამიტომ, მათ საკუთარი სხეულის საზრუნავი, როგორც წესი, თავისკენ მიიზიდავს და

<sup>190</sup> იოანე ოქროპირი, *ჰომილიები დაბადებაზე* 16,6 PG 53 132-133: «*არა იმიტომ, რომ ცოდნას იძლეოდა და ამიტომ ეწოდა, არამედ იმიტომ, რომ მასთან [დაკავშირებით] მოხდა მცნების გარდასვლა (დარღვევა), და მის მიერ შემოვიდა ცოდვის ცოდნა და სირცხვილი*»; პროკოპი ღაზელი, *განმარტება დაბადებაზე* PG 87 161B: «*და სხვა ხეს არ ჰქონდა თავის ბუნებაში ცოდნის საგანი*».

<sup>191</sup> იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური...* 25, 358, 360 (PG 94 913A, 920D); შდრ. იოანე ოქროპირი, *ჰომილიები დაბადებაზე* 18,3 PG 53 152: «*მიიხნია მეუფემ, რომ, ცხოვრობდა რა სამოთხეში მის მიერ შექმნილი ადამიანი, ჰქონდა მორჩილებისა და ურჩობის ვარჯიში, ეს ორი ხე იქ გამოაჩინა, ერთი — სიცოცხლის, ხოლო მეორე, როგორც თქვა, — სიკვდილის*»; ბასილი სელევკიელი, *სიტყვა* 3, PG 85, 52C: «*მორჩილებისა და ურჩობის განსხვავება ხით გამოხატა (სიტყვასიტყვით: ხეზე მიაწერა)*».

<sup>192</sup> პროკოპი ღაზელი, *განმარტება დაბადებაზე* PG 87, 161D. შდრ. იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური...* 25, 361 (PG 94 928D-929C): «*შექმნა მან იგი ბუნებით უცოდველი და ნებელობით თავისუფალი, მაგრამ უცოდველს ვამბობ არა იმიტომ, თითქოს არ იყო ცოდვის მიმღები... არამედ იმიტომ, რომ ბუნებაში არ ჰქონდა მას მცოდველობა; უმარ არჩევანში ჰქონდა მას ეს, ანუ უფლებამოსილი იყო იგი, როგორც სიკეთეში დარჩენისა... ასევე, კეთილისაგან უკუმიქცევისაც და ბოროტებაში ყოფნისა*».

<sup>193</sup> იოანე ოქროპირი, *სიტყვა დაბადებაზე* 6,2 PG 54 607.



წარიტაცებს. [...] გვმართებდა, რომ პირველ რიგში ჩაუძიებლად დავმორჩილებოდით ღვთის რჯულს, ვიდრე არ მივალწევდით სათნოების სრულ შეთვისებას, რომ ამ გზით ღვთისაგან მიგველო ძღვენი - კეთილისა და ბოროტის განმრჩევლობა... რადგან, ვინც ახლადშექმნილია და ჯერაც ვნებადი და ვნებათმოყვარე აზროვნება აქვს, უსაფრთხო არ არის მისთვის აზრთა გარჩევა და მოპაექრობა».<sup>194</sup>

მაშასადამე, ადამიანი არ იყო მზად, შეეცნო საკუთარი თავი. საკუთარი თავის შეცნობა მხოლოდ ღმერთთან სწორი ურთიერთობით იქნებოდა შესაძლებელი. ხოლო «სწორი» უნდა გამოხატულიყო მორჩილებაში. ლოგიკა გვიბიძგებს, რომ ვთქვათ: მორჩილება გულისხმობს სიყვარულს, სულ მცირე, სიყვარულის რაღაც სტადიას, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, საქმე გვექნებოდა მონობის, ანუ, უკეთეს შემთხვევაში, მოსამსახურეობის აპოლოგიასთან. ამდენად, დაცემის მიზეზი გამოდის უსიყვარულობა ანუ მაქსიმესეულად რომ ვთქვათ, თავმოყვარეობა.

ბერძენი თეოლოგები სტავროს კალანდაკისი და თეოდოროს ზისისი აღნიშნავენ, რომ ეს ორი პატერიკული მიდგომა თავის თავში ასახავს, ერთი მხრივ, ალექსანდრიულ და კაპადოკიურ, და, მეორე მხრივ, ანტიოქიურ ტრადიციებს. პირველები სამოთხის ადამიანს ხატავენ სრულყოფილს, ხოლო მეორე — ჯერ კიდევ ყრმობაში მყოფს.<sup>195</sup> ჩვენი აზრით, ეს ორი მიდგომა თანხვედრიან იმაში, რომ დაცემა იყო ნებელობის აქტი და ერთგვარი გაუფრთხილებლობა, წინდაუხედაობა, რაც განკურნებადია. მაგალითად, იოანე ოქროპირი ამბობს, რომ დაცემა იყო სიზარმაცისა და ქარაფშუტობის (ραψυμίαχ) შედეგი<sup>196</sup> (მაგრამ არანაირად — უცოდინრობის). ორივე შემთხვევაში ადამიანმა იცოდა კეთილი და ბოროტი, და მან გამოიჩინა სულსწრაფობა. ამასთან ერთად, ჩვენი აზრით, ადამიანის ყრმობა ამსუბუქებს დანაშაულს — იგი დაეცა არა სიბოროტის გამო, რადგან მასში არ იყო რამ ბოროტი, არამედ ნების მოუმწიფარობის გამო (სწორედ უმწიფარი ნება შეიძლება იყოს მაქსიმესეული გნომიკური ნება<sup>197</sup>). თუმცა,

<sup>194</sup> იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური...* 25, 358-360 (PG 94 913B, 916D-917D, 919C-920A); თეოფილე ანტიოქიელი, *ავტოლიკესადმი* 2,25 PG 6 1092A: «არ იყო სხვა რამ ნაყოფში მხოლოდ ცოდნა თუ არა ცოდნა კეთილი, თუკი მას ვინმე სათანადოდ გამოიყენებს. რადგან ადამი იყო ასაკით ჩვილი, ამიტომ უძლეური იყო, ცოდნა ღირსეულად დაეტი»; ირინეოსი, *გამოკვლევა და უარყოფა ცრუდმოსახელე ცოდნისა* 4,38,1. 5,6,1 PG 7,1105. 1137: «ადამიანი უძლეური იყო, მიელო სრულყოფილი, რადგან ჩვილი იყო».

<sup>195</sup> Στ. Καλαντζακης, «Ev Αρχή εποίησεν ο Θεός». Εμπνευστική ανάληψη των περί δημιουργίας διηγήσεων της Γενέσεως. Θεσσαλονίκη 2001, 399-406; Θ. Ζήσης, *Η Σωτηρία του ανθρώπου και του κόσμου*, Θεσσαλονίκη, 1997, 74. ჩვენ შეგნებულად ავუარეთ გვერდი *კეთილისა და ბოროტის* ცნების ებრაულ გაგებას, სადაც იგი ნიშნავს უბრალოდ ცოდნის სისავსეს და არა თავისთავადი კეთილისა და თავისთავადი ბოროტის განსხვავებას (Στ. Καλαντζακης, «Ev Αρχή εποίησεν ο Θεός»... 411). ბერძნული კალკირებული თარგმანის მიხედვით განმარტავდნენ ბერძნულენოვანი საეკლესიო მწერლები რომელთა შორის არის მაქსიმეც, და ჩვენ აქ სწორედ მათი გაგება გვაცინტერესებს და არა ბიბლიის თავისთავადი აზრი.

<sup>196</sup> იოანე ოქროპირი, *ჰომილიები დაბადებაზე* 14.4 PG 53 122B. შდრ. Ефрем Сирин, *Толкование на Бытие 2*, <http://www.krotov.info/library/06—e/efr/em—sirin—024.htm>: «*совершенное преступление произошло не по нужде, а по небрежению*»

<sup>197</sup> საინტერესოა ის გარემოება, რომ *პიროსთან სიტყვისგების* ის ნაწილი, სადაც საუბარია გნომიკურ ანუ ჯერჩინებით ნების შესახებ (PG 90, 0308-0316) ექვთიმე ათონელის თარგმანში მთლიანად გამოტოვებულია (რა თქმა უნდა, ის სახეზეა გელათურ თარგმანში). ვფიქრობთ, ეს ვითარება სავსებით გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ ექვთიმეს მიზნებსა და მთარგმნელობით მეთოდს. იგი,

ეს პატერიკული პასუხი მაინც ტოვებს უკმარობის გრძნობას: ჯერ ერთი, ადამიანი ჩაყენებულ იქნა ისეთ მდგომარეობაში, სადაც არჩევანი იყო გასაკეთებელი. ეს კი ნიშნავს, რომ მას არ ჰქონდა სრული თავისუფლება — არჩევანი არაა სრული თავისუფლება (ამის შესახებ იხ. ქვემოთ); მეორე, მას არ ჰქონდა ისეთი ნება, რომელიც შეიძლება ყოფილიყო «მტკიცე». პატრიკული თეოდიცია ამკარად მოიკოჭლებს. ამ სურათის სისრულისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია, მივყვეთ გრიგოლი ნოსელის მსჯელობას.

გრიგოლი ნოსელი თავის «*დიდი კატეხეტიურ სიტყვაში*» მსჯელობს ადამიანის შექმნაზე და დაცემაზე. 5-ე თავის მეხუთე ქვეთავში იგი ამბობს, რომ ადამიანი შეიქმნა საღვთო უნარით აღჭურვილი და «*ცხორებითა და სიტყვითა და სიბრძნითა და ყოველთავე ღმრთივშუენიერთა კეთილთა შეიმკო*»<sup>198</sup> (5,5). იგი შეიმკო უმაღლესი სიკეთითაც, ანუ თავისუფლებით: «*უპატოსნესისა კეთილისაგან ვითარმცა დააკლო იგი! ხოლო ვიტყვ თავისუფლებასა*» (5,9). ანუ ადამიანი იყო უნაკლო («*კეთილ იყო და კეთილსა შინა დასაბამსა ბუნებად ჩუენი*» (5,6) და ჰქონდა ცოდნა, როგორც სიბრძნე. მაშ რატომ დაეცა? ნოსელი არ იძლევა პირდაპირ პასუხს, მაგრამ ერთ რამეს აღნიშნავს: «*სამოთხე იგი და ნაყოფთა მისთა საშუებელი, რომელთა ჭამად არა მუცლისა სიმადღრესა, არამედ გულისწმისყოფასა და უკუდავებასა მოატყუებდა მჭამელთა მისთა* (5,6)». ანუ ნაყოფებით კვება იგივე იყო, რაც საფეხურებრივი ღვთისშემეცნება და, ამასთან ერთად, უკვდავებაში შენარჩუნება. ადამიანის დაცემა შესაძლებელია როგორც სიამოვნებისაკენ მიდრეკა (ამასვე ამტკიცებს მაქსიმეც),<sup>199</sup> რადგან «*შინაგან ნებისა აღმოეცენების ბოროტო*» (5,10) (დამასკელის მიხედვით, ეს იმიტომ, რომ იგი ჯერ კიდევ ყრმა იყო და მისი ნება კი გამოუწრთობელი). მიიძრიკა რა ადამიანი (ხორციელი) სიამოვნებისაკენ, მის ბუნებაში შემოვიდა წინააღმდეგობები: «*ყოველივე წინააღმდეგომი იხილვების კაცთა შორის*» (5,7) [მაქსიმესთვის ეს წინააღმდეგობები არის ერთსა და მრავალს შორის. (იხ. ქვემოთ)]. მაგრამ «*არა ღმერთი არს მიზეზ შენ ზედა მოწევნულთა ამათ აწინდელთა ბოროტთა, რომელმან-იგი თვთმფლობელად და თავისუფლად დაჰბადა ბუნებად შენი, არამედ ნებად და უგულისწმოებად და განუნახველობად შენი, რომელთა-იგი ბოროტი კეთილსა აღირჩიე*» (5,10). ადამიანის ნება კეთილია, მხოლოდ «*[ემმაკმა] ძმაცულობისა მიერ სიბოროტე შეზავა ნებასა კაცისასა*» (6,8). ადამიანი მხოლოდ *განუნახველობით* (αβυσλία, განუზრახველობით) ანუ დაუფიქრებლობით, ნების სისუსტის გამო შეცდა. ხოლო სიქველის მოპოვება ანუ ჩანერგილი თვისებების ათვისება ნების განმტკიცების წიად, მოღვაწეობით უნდა მომხდარიყო: «*სათნოება*» *მოღუაწებად და მიზეზად გვრგვინოსნებისა*

---

როგორც ცნობილია, ცდილობდა, სწორედ უქმმარტესი სწავლების და არა ამა თუ იმ მწერლის სრული თეოლოგიური ნააზრევის ქართულად გადაღებას. ხოლო მაქსიმეს *ჯერჩინების* კონცეპტი,

<sup>198</sup> გრიგოლ ნოსელი, *დიდი კატეხეტიური სიტყვა* (ექ. კოჭლამაზაშვილი, წმ. გრიგოლ ნოსელის «*დიდი კატეხეტიური სიტყვა*» და მისი ძველი ქართული თარგმანი, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური მიეზანი 1/2008, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 71-154).

<sup>199</sup> შდრ. გალ 5,13: «*ხოლო თქვენ, ძმებო, თავისუფლებისათვის ხართ მოწოდებულნი, ოღონდ თავისუფლება არ გახდეს საბაბი ხორცის საამებლად, არამედ სიყვარულით ემსახურეთ ერთმანეთს*».

მუშაკათავის სათნოებისათა განუწესებებს» (7,3). დაბოლოს, ნოსელი ერთგვარ შეჯამებას აკეთებს:

«რამეთუ ვინაფთაგან თვთმფლობელობისა მიერ ზიარებად ბოროტად მოვიგეთ, რაჟამს გემოთმოყუარებისა მიერ ბოროტი, ვითარცა წამალი მაკუდინებელი, თაფლითა განზავებული, ბუნებასა ჩუენსა უწდიეთ და მის მიერ უვნებელისა მისგან სიწმიდისა დავეცენით და ბოროტსა შევესაკუთრენით» (8,2).<sup>200</sup>

ვხედავთ, რომ ნოსელი, ერთი მხრივ, ისევე როგორც სხვა საეკლესიო მწერლები, ადამიანის თავისუფლებას ხედავენ არჩევანში — სიკეთე-ბოროტების დაძაბულობა [«წინააღმდეგობი» (5,7)], რომელიც დაანაკუწებს ერთიან კაცობრივ ბუნებას, შედეგია მცდარი არჩევანისა. მაგრამ, რამდენადაა არჩევანი თავისუფლების სისრულე? განა ღმერთის თავისუფლებას სჭირდება არჩევანი? ვფიქრობთ, ზემოთ მოყვანილ საეკლესიო მწერლებთან ამ კითხვაზე არ არის ამომწურავი პასუხი, თუმცა ერთგვარი პასუხი მაინც იკვეთება. ჯერ ერთი, ყოველთვის ხაზგასმულია ნების სისუსტე, დაუდევრობა, მოუფიქრებლობა, ქარაფშუტობა და არა გამიზნული სიბოროტე. ადამინი შეცდა, გადაუხვია გეზს, მაგრამ ეს არ იყო სრული კატასტროფა და მიზნის საბოლოო აცდენა. არსადაა საუბარი თავისუფლების წახდენის შესახებ. შეიძლება არჩევანი გაკეთდა მცდარი, მაგრამ იგი (არჩევანი) მხოლოდ ერთი ასპექტია თავისუფლებისა. მეორე, ადამიანის არჩევანი რომ ყოფილიყო სრული გამოვლენა თავისუფლების, მაშინ დაცემა იქნებოდა საბოლოო და აღუდგენელი, ისევე, როგორც ეს არის დაცემული ანგელოზის შემთხვევაში (თუმცა ნოსელთან არც მისი დაცემაა გამოუსწორებელი<sup>201</sup>). თავისუფლება თავისთავად მეტია, ვიდრე არჩევანის თავისუფლება. თავისუფლება რომ მეტია, ვიდრე ბოროტსა და კეთილს შორის არჩევანი, ვფიქრობთ, ბუნდოვნად, მაგრამ მაინც, მიინიშნება ნოსელთან:

«განჰყოფს კორინთელთა წიგნსა შინა წესსა «ორციელთა და სულიერთა სულთასა და გუასწავებს, ვითარმედ არა ჯერ-არს ჯორციელთა გულისსიტყუათა მიერ კეთილისა და ბოროტისა განკითხვად, არამედ ზემთა ჯორციელთა საცნობელთასა ჯერ-არს აღმალლება», და ესრეთ განც-დადკეთილისა და ბოროტისა ბუნებასა, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ: *სულიერი განიკითხავს ყოველსავე* (1კორ 2,15)» (7,2).

ამრიგად, სულიწმინდის ძალით სულიერი განსჯის ბოროტსა და კეთილს შორის, და თავად არ განისჯება (1კორ 2, 13,15), რადგან იგი აღემატება კეთილისა და ბოროტის გაყოფილობას. თავისუფლების სულით მოცული კი არ არის მოქცეული ამგვარ დაძაბულობაში და არ განისჯება მათით, არამედ თავად განსაზღვრავს ანუ დასაზღვრავს მათ. ის თავისუფლება, რომელიც აქვს *ხატებას*, ნამდვილი თავისუფლების მხოლოდ პოტენციაა (შდრ. 5,9). ნოსელისათვის ხატება არის საღვთო

<sup>200</sup> შდრ. Ефрем Сирин, *Толкование на Бытие 3*, <http://www.krotov.info/library/06—e/efr/em—sirin—024.htm>: “А если жена побеждена красотой дерева и приятностью плодов его, то не советом, вошедшим в слух ее, побеждена. Введена же в преступление пожеланием, обнаружившимся в ней самой. Но поскольку заповедь была дана для испытания, то получился удобный случай прийти искусителю”.

<sup>201</sup> იხ. ექ. კოჭლამაზაშვილი, წმ. გრიგოლ ნოსელის «დიდი კატეხეტიური სიტყვა»... 58-69.

უნარების ერთობლიობა (და მათ შორის უპატოსნესი არის თავისუფლება<sup>202</sup>), რომლებიც აძლევენ ადამიანს შესაძლებლობას, თავად განავითაროს ეს უნარები [«კეთილთა მათ საღმრთოთა მომზავებელი» (5,5)] და მათ მიერ ამ უნარების პირველსახეს ანუ ღმერთს ეზიაროს, რაც იქნებოდა მოპოვებული/მოპოვებადი მსგავსება [«რადთა მის შორისა მყოფისა ძალისა მიერ იცნას აღმატებული (5,5)... და რადთა კეთილისა მიმართ მისლვად და მას შინა დადგრომად ნიჭად სათნოებისად შერაცხებოდის» (5,9)].<sup>203</sup> მაშასადამე, არჩევანი ნაწილობრივი თავისუფლებაა და ამიტომაც ადამიანი «ნაწილობრივ» დაეცა.

სრული თავისუფლება რომ აღემატება არჩევანს, მკაფიოდაა მაქსიმესთან მოცემული. პიროსთან სიტყვისგებაში მაქსიმე ქრისტეში ორი ბუნებითი ნებელობის შესახებ მსჯელობისას ამბობს, რომ ბუნებით ნებელობას არა აქვს არჩევანი. ის არის მონდომება, სურვილი ბუნების (φύσει θελητικόν,<sup>204</sup> ბუნებით მნებებელი). და ეს სურვილი მუდამ მიმართულია კეთილისაკენ ანუ ღმერთისაკენ. ამდენად ის სრულიად თავისუფალია. პიროსი შეეჭვდა ამ მსჯელობის მართებულობაში: «უკუეთუ ბუნებითსა იტყვ ნებასა, ხოლო ბუნებითი ყოველი იძულებითი არს, საცნაურ არს, უკუეთუ ქრისტესთვის ბუნებითნი ვთქუნეთ ნებანი, ყოველსა ნებსითსა საქმესა მისსა დავკვნსით (εκούσιον αναγκείν κίνησιον, ნებსით მოძრაობას განვაქარებთ)».<sup>205</sup> ანუ, თუკი ბუნებითი მოსურნეობა აურჩევლად მიმართულია მხოლოდ ერთი კონკრეტული მიზნისაკენ, გამოდის, რომ ბუნებას თავისუფლება არა აქვს, ანუ არ არსებობს ბუნებითი თავისუფლება. ამაზე მაქსიმე პასუხობს:

---

<sup>202</sup> სიტყვსგებად, რომელ იქმნა შორის წმიდისა მაქსიმესა და პიროსის კონსტანტინეპოლელ პატრიარქისა მწვალებელისა ლ. ხოფერია, მაქსიმე... დანართი ტექსტი [ექვთიმე ათონელის], 11: «ვინადთგან ხატად ღმრთისა დაბადებულ არს კაცი, თვთმფლობელობა არს ხატებად იგი, ვითარცა პირმშოდ იგი სახც თვთმფლობელ არს»

<sup>203</sup> შდრ. M. Βασίλειος, *Περί κατασκευής ανθρώπου* PG 0,32: «არის პოტენციით ჩემში აზროვნებითი და გონიერი, რომელიც ღმერთის ხატისებრობას ქმნის, ხოლო ენერგია სიქველისათვის მოსწრაფეობაა და სიკეთეს მიაღწევინებს და ამგვარად საუკეთესო მოქალაქეობით (ცხოვრებით) მიიყვანს ღმერთის მსგავსებისამებრთან».

<sup>204</sup> პიროსთან სიტყვისგება PG 91, 303: «თუკი გონიერ [არსებებს] ბუნებითად აქვთ თვითმფლობელობითი მოძრაობა, მაშასადამე, ყოველი გონიერი არის ბუნებით მომსურვებელი (θελητικόν, მნებებელი). ხოლო ნეტარმა დიადოქოს ფოტიკელმა განსაზღვრა, რომ ნებელობა არის თვითმფლობელობა (Θέλησιον γαρ το αυτεξουσιον ο μακάριος άρισάτο Διαδόχος ο Φωτικης είναι)». შდრ. სიტყვსგებად, რომელ იქმნა შორის წმიდისა მაქსიმესა და პიროსის... 8 [ექვთიმე ათონელის]: «პირმეტყუელთა ბუნებითი წესი არს თვთმფლობელი ნებად. [...] ყოველთა პირმეტყუელთა ბუნებითი წესი არს თვთმფლობელი ნებად»; იქვე [გელათური] 25: «აწ უკუთუ, უკეთუ ბუნებისაებრ თანააქუს გონიერთა თვთველმწიფე მოძრაობა, ყოველი სადმე გონიერი მნებებელობითიცა (θελητικόν) არს ბუნებით, რამეთუ ნებებად (Θέλησιον) თვთველმწიფებად განსაზღვრა ყოვად სანატრელმან დიადოხოს ფოტიკელმა». შდრ. იქვე 26 (PG 90, 2034D) «თვთმფლობელობა ნებად განსაზღვრეს მამათა (το αυτεξουσιον θελησιον άρισάτο οι Πατέρες)» (გელათურ თარგმანში *θέληση* ითარგმნება ხან ნებად ხან ნებებად, ხოლო ჩვენ მას ყოველთვის ვთარგმნით ნებელობად). თვითმფლობელობა ანუ თავისუფლება არის თავად ნებელობა და არა ნებელობის თავისუფლება. ანუ, ნებელობის მიერ გაკეთებულ არჩევანში კი არ ხდება, განხორციელება მისი თავისუფლება, არამედ თავად მისი არსებობით იგი არის უკვე თავისუფლება. არჩევანი მხოლოდ ნებელობის და თავისუფლების გამოვლინებაა და არა თავად თავისუფლება.

<sup>205</sup> სიტყვსგებად, რომელ იქმნა შორის წმიდისა მაქსიმესა და პიროსის...4.

«თუ... ბუნებითი არის სრულად იძულებული, ხოლო ღმერთი არის ბუნებით ღმერთი, ბუნებით კეთილი, ბუნებით შემოქმედი, მაშინ ღმერთი აუცილებლობით (ανάγκη) არის ღმერთი, კეთილი და შემოქმედი. [...] არა მხოლოდ ღმერთი, რომელიც არსებულებზე აღმატებულია, არამედ ყოველი გონიერი და მოაზროვნე, რომლებიც არიან ბუნებით მნებებელნი (φύσει όντα θελητικά), აქვთ უნებური მოძრაობა, ხოლო უსულოებს, რომლებიც არიან არამნებებელნი, ნებსითი აქვთ მოძრაობა. ამას გარდა, ნეტარმა კირილე [ალექსანდრიელმა] თეოდორიტეს დადანაშაულებებზე პასუხისას (გაგვათავისუფლა რა ზედმეტი ძიებისაგან) პირდაპირ განაცხადა: «ბუნებით გონიერში არაფერი ბუნებითი არ არის უნებური».<sup>206</sup>

მაქსიმე თავისუფლების უმაღლეს ხარისხს ხედავს ღმერთში — ღმერთი ბუნებით თავისუფალია, თუმცა მას კეთილსა და ბოროტს შორის არჩევანი არა აქვს, ანუ იგი მუდამ არის და მოქმედებს არჩევანის გარეშე თავისუფლად. და რადგან ღმერთის არსებობა მაქსიმესა და მისი თანამოსაუბრეებისათვის უეჭველია, იგი ამაზე წყვეტს ადამიანის თავისუფლების არგუმენტირებას. შემგდომში იგი თავისუფლებას განიხილავს როგორც დამტკიცებულ და ცხად ცნებას და მას უკვე იშველიებს სხვა სადავო საკითხების განსამარტავად.<sup>207</sup>

მაშასადამე, მაქსიმესთვის არის ორგვარი თავისუფლება: არჩევითი (გნომიკური, ჯერჩინებითი), ასე ვთქვათ, ნაწილობრივი თავისუფლება (რასაც შეგვიძლია ვუწოდოთ, *ხატისებრიობა*) და, მეორე — აბსოლუტური თავისუფლება, რომელიც მოღვაწეობითად უნდა მოიპოვოს ადამიანმა ღმერთთან ზიარებით<sup>208</sup> (რაც ნიშნავს *მსგავსებობის* დაუნჯებას).<sup>209</sup>

<sup>206</sup> *პიროსთან განხილვა...* PG 91, 295C-296A. შდრ. სიტყვსგებად, რომელ იქმნა შორის წმიდისა მაქსიმესა და პიროსის... 4 (ექვთიმეს მიერ თარგმნილი ეს მონაკვეთი დედანს ძლიერ შორდება); იქვე 8 [გელათური]: «უკეთუ ბუნებითი უეჭველად იძულებითიცა არს, ხოლო ბუნებით ღმერთ არს ღმერთი, ბუნებით სახიერ, ბუნებით დამბადებელ, იძულებით ღმერთ იყოს ღმერთი და სახიერ და დამბადებელ. [...] არა ხოლო ღმერთსა, უზეშთაესსა მყოფთასა, არამედ გონიერთაცა ყოველთა და სიტყსურთა, ბუნებით მნებებელად მყოფთა, უნებლიეთი აქუნდეს ძრვად, ხოლო უსულოთა არმნებებლობითთა ნეფსითი მოაქუნდეს მოძრავობად. გარნა ნეტარმა კვრილულე მესამესა თავსა შინა თევდორიტეს-მიმართ ბრალობასა გამომიქსნნა ჩუენ ნამეტავთა შრომათაგან, დაუფარავად გამომაჩინებელმან, ვითარმედ «არა-რა» ბუნებითი უნებლიეთად არს გონიერსა შინა ბუნებასა» (ეს თარგმანი დედანთან სიზუსტითა და პოეტურობით უზადოა).

<sup>207</sup> იხ. Д. Шленов (Иеромонах), *Гегсиманское моление в светехристологии преподобного Максима Исповедника*,

<http://pravlib.narod.ru/ispovednik—gefsim—molenie.htm#—ftn19>; Ian A. McFarland, 'Naturally and by grace': Maximus the Confessor on the operation of the will, *Scottish Journal of Theology*, UK 2005.

<sup>208</sup> Г. Фроловский, *Прп. Максим Исповедник...* 216: "[С]вобода выбора... не принадлежит к совершенству свободы; напротив, есть умаление и искажение свободы. [...] 'Выбор' совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает"; ასევე А.Г. Гаджикурбанов, *Античная и средневековая этика о ценностной предпочтительности добра, Философская этика и нравственное богословие*, Институт Философии РАН, Москва 2003, 133-134: «ავგუსტინე, მაქსიმეს მსგავსად, განასხვავებს თავისუფლებას, თავისუფალ ნებას (libertas, libera voluntas) და თავისუფალ არჩევანს (liberum arbitrium). [...] ადამიანის ბუნებისათვის უფრო შესაფერისი არის უნარი იყოს მეტად თავისუფალი, ვიდრე თავისუფალ არჩევანში (liberius libero arbitrio) ანუ არ ემსახუროს ცოდვას (*ჩახდენილობისა და მადლის შესახებ* 11,32)».

<sup>209</sup> . Фроловский, *Прп. Максим Исповедник...* 216-217; საეკლესიო ტრადიციაში თავისუფლების ცნების შესახებ იხ. Δ. Τσελεγγίδης, *Χάρις και ελευθερία κατά την πατερική παράδοση του Ιλ'αίου* (მადლი და თავისუფლება 14-ე საუკუნის მამათა ტრადიციაში), *Θεσσαλονίκη* 2002, 39-50; Βασίλη Μπακούρος, *Ελευθερία και Θεότητα στην αρχαιοελληνική σκέψη και στους Πατέρες* (თავისუფლება და ღვთაება ძველ

და მაინც, მთავარ კითხვაზე პასუხი არ არის დამაჯერებელი, ანუ, რატომ აირჩია ადამიანმა უდარესი, როცა იცოდა უმჯობესი? (შდრ. რომ. 1.19,32; 2.8) თუმცა ვფიქრობთ, რომ მაქსიმესთან ამ კითხვაზე თანამედროვე ადამიანისათვის დამაკმაყოფილებელი პასუხი არ არსებობს, მაინც გვინდა შევეცადოთ, მეტი გარკვეულობა შევიტანოთ მაქსიმეს თავისუფლების კონცეფციაში. მაგრამ სანამ ამაზე გადავიდოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია, გავაკეთოთ ამ თემასთან დაკავშირებით მცირე ექსკურსი ბერძნულ ფილოსოფიასა და ქრისტიანულ, უფრო კონკრეტულად, პავლე მოციქულის და პატრისტიკულ აზროვნებაში.

არსებობს ბოროტისა და კეთილის გარჩევისათვის ორი ძირითადი ტიპის დასაბუთება: 1. ნატურალისტური ანუ ბოროტებისა და კეთილის *ობიექტური* გარკვეულობა (უმეტესად ბერძნული დოქტრინები) და 2. ამ მორალური აბსოლუტების *ვოლუნტატური* (ნებელობაზე დაფუძნებული) წარმომავლობა (ქრისტიანული ეთიკა).

ანტიკურ სამყაროს აქვს ეთიკური აგებულება, სადაც ბატონობს არა მხოლოდ ლოგოსური საწყისი, არამედ მასთან შეფარდებული მორალური ენერჯები. ლოგოსი ეთიკურია იმდენად, რამდენადაც რაციონალიზირებულია მისი ეთოსი. ყოფნა (არსებობა) თავისთავად არის სიკეთე და არსებული განსაზღვრულია როგორც ზნეობრივად პოზიტიური. სიკეთე არის ყოფნა (ანუ ლოგოსი, გონება, ზომიერება) და ბოროტება — არყოფნა (ქაოსი, თვითნებობა). ნამდვილი ყოფნა გამოიხატება ცნებებით: ერთიანობა, მთლიანობა, ჰარმონია, რომლებიც არიან სიკეთის ასპექტები. ლოგოსი არის ზნეობრივი, რადგან იგი მოაწყობს და ინარჩუნებს სამყაროს ასეთ სიკეთეში. ობიექტური სიკეთის ზეობას მოწმობს სწორედ სამყაროს, როგორც მთლიანობის, მოწესრიგებულობა ანუ თავად სამყარო განასახიერებს უმაღლეს სიკეთეს და სამართლიანობას, ხოლო ის, რაც არღვევს მის მთლიანობას და მოწესრიგებულობას, ის არის ბოროტება. ამდენად, კარგი და ცუდი, როგორც არჩევის ობიექტები, ერთმანეთისაგან განსხვავებულები არიან და, ამასთან ერთად, კეთილის ღირებულებითი უპირატესობაც მოცემულია. მეტიც, სახეზეა ღირებულებათა იერარქია. ეს იერარქია დგინდება ონტოლოგიის ჩარჩოებში და ამიტომ იგი მოიცავს მთელს არსებულს ანუ გონითსაწვდომს და ნივთიერს მთლიანად.

პლატონის *პროტაგორაში* ვლინდება მორალური პოსტულატები: 1. კაცობრივი ბუნება კეთილია; 2. ადამიანს არ შეუძლია, შეგნებულად მიაყენოს საკუთარ თავს ზიანი (სოკრატესეულად რომ ვთქვათ, ჩვენ არა ვართ საკუთარი თავის მტრები) და 3. შეუძლებელია შეგნებული მისწრაფება ბოროტებისაკენ. ამრიგად, ადამიანის ეიდოსურ ანუ სულიერ ასპექტში ვლინდება მისი სიკეთე. აქედანაა მოწოდება: «*შეიცან თავი შენი*». ადამიანის სული ანუ მისი გონიერი ნაწილი მსგავსია ნამდვილად არსებული გონიერი სამყაროსი. ამიტომ მსგავსი მსგავსით შეიმეცნება. აქედანაა, რომ ცოდნა უთანასწორდება სიკეთეს და მცოდნე ადამიანმა ვერ

უნდა ჩაიდინოს ბოროტება. პლატონის *ფედრონის* მიხედვით, სიყვარულს აღძრავს ადამიანში ჰერ სე სიკეთის ცქერა და, ამდენად, სულის / გონების მისწრაფება სიკეთისაკენ — არის ერთგვარად ინსტიქტური ბუნებითი და, შეიძლება ითქვას, არაპერსონალური, უპიროვნო მოძრაობა (მიუხედავად იმისა, რომ სტოიციზმში სუბიექტური ინტენცია განარჩევს თავისთავად ნეიტრალურ საგნებს ბოროტად და კეთილად, განარჩევს მაინც სპერმატული ლოგოსის ანუ ბუნების საფუძველზე). ბუნების პასუხი კეთილზე არის სიხარული და სიამოვნება, როგორც საკუთარი მსგავსის შეცნობა. სიკეთე მოსწონს რა ადამიანს, ტრფიალებითად განიცდება და, ამდენად, ესეთიკური და მორალური ერთ საფუძველზე აღმოცენებულად ვლინდებიან. მშვენიერება და სიკეთე ერთიდაიმავე ონტოლოგიური საფუძვლის აბსოლუტური ასპექტებია. მაგრამ რატომ ირჩევს სული ბოროტს ანუ რატომ მოხდა სულის თავდაპირველი «დაცემა» მატერიალურ სამყაროში ბერძნებთან, — ამაზე პასუხი არ არის. მიუხედავად იმისა, რომ ნეოპლატონიზმში არის მცდელობა, დაცემა აიხსნას სულზე მატერიის გავლენით, საბოლოოდ მაინც აუხსნელი რჩება, თუ როგორ ჩაითრია ნივთიერებამ სული, მაშინ, როდესაც ნეოპლატონური თვალთახედვით სული უმაღლესია სხეულზე და თან ბუნებითად («ინსტიქტურად») დაშვებულადაც აქვს კეთილის არჩევანი.<sup>210</sup>

*ვოლუნტატიური* არის ქრისტიანური მორალი. სამყაროს ონტოლოგიური სტატუსი განისაზღვრება პიროვნული შემოქმედის მიერ. მართალი, ქრისტიანობაშიც ნარჩუნდება ყოფისა და სიკეთის გაიგივება (სამერთება ღმერთი არის აბსოლუტური სიკეთე), ადამიანმა სიკეთე უნდა აირჩიოს, არა მასთან ბუნებითი ნათესაობის ან მსგავსების გამო (თუმცა ის ღმერთის ხატება და მსგავსებაა), არამედ იმიტომ, რომ ღმერთს ასე ნებავს და ასე ბრძანებს. და ასევე, მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთის მამოძრავებელი, არის სიყვარული [რომელიც მისი ბუნებაა, «*ვინაიდან ღმერთი სიყვარულია*» (1 ინ. 4,8)], მაინც, სიკეთის და ბოროტების განსხვავების საფუძველი არის ადამიანის გარეთ, ანუ საღვთო ნებელობა და სხვა არაფერი (თუნდაც რომ ეს ნებელობა მოყვარული ნებელობა იყოს). ასეთ ვითარებაში სრული თავისუფლება გამოირიცხება, საწყის ეტაპზე მაინც. ხოლო არჩევანის თავისუფლება არის მხოლოდ სისრულის მიღწევის საშუალება. წმინდანებს, ისევე, როგორც ბერძენ ბრძენ («სიბრძნისმოყვარე») ადამიანებს, აღარ სჭირდებათ ასეთი თავისუფლება, რადგან არჩევანი უკვე გაკეთებულია.<sup>211</sup>

როგორც ვნახეთ, მაქსიმესთან (და დანარჩენ ზემოთგანხილულ საეკლესიო მწერლებთან ლატენტურად მაინც) არჩევანი უდარესია ნამდვილი თავისუფლებისა. ვერც ბერძნულ აზროვნებაში დაეძებნება დამაკმაყოფილებელი ახსნა «სულის დაცემას» და, ამდენად, თავისუფლების

<sup>210</sup> R.T. Wallis, *Νεοπλατωνισμός*, Αθήνα 2002, 131.

<sup>211</sup> А.Г. Гаджикурбанов, *Античная и средневековая этика...* 120-131; N. Ματσούκας, *Ιστορία της φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 1997, 141-152; Δ. Κρικόνης, *Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία τ. Α'*, Θεσσαλονίκη 2002, 115-123; П. Адо, *Фигура Сократа. Что такое античная философия?* Москва, 1999; Sdr. M. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, Москва 2002, 23-34, 85-90.

ცნებასაც. ერთი რამ კი ნათელია: მართალია, ქრისტიან მამებს მიაჩნდათ, რომ ადამიანს დაცემამდე ჰქონდა კარგისა და ცუდის ცოდნა, ეს ცოდნა მაინც არ იყო სრული, არამედ ჩანასახოვანი («ჩვილისებრი»), პოტენციური (ისევე, როგორც თავისუფლება) [ჩვენ შემდგომ თავში ვნახავთ ჩანასახოვან/ჩვილისებრი მდგომარეობის მიმართებას დროის ცნებასთან და დროში ძალისხმევასთან]. ამდენად, ვფიქრობთ, მამები ამ საკითხში არ უპირისპირდებიან ბერძნულ აზროვნებას, რომლის მიხედვითაც ცოდნა გამორიცხავს ცუდის მოქმედებას ანუ სიკეთისაკენ სიბრძნისმოყვარეობითი სწრაფვა გამორიცხავს ბოროტს.

ასევე, ვფიქრობთ, თუ *რომაელთა ეპისტოლის* ზოგად კონტექსტში განვიხილავთ პავლე მოციქულის მსჯელობას იმის შესახებ, რომ ადამიანმა იცის ბოროტი, რომელსაც შეგნებულად ირჩევს, შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ მისი ეს ნათქვამი ეხება უკვე ცოდვით დაცემულ ადამიანს და არა პირველქმნილს. იგი საკუთარ თავზეც ამბობს:

«რჯული სულიერია, მე კი — ხორციელი, ცოდვისადმი მიყიდული. ვინაიდან, რას ვაკეთებ, არ ვიცი: იმიტომ, რომ იმას არ ვაკეთებ, რაც მსურს, არამედ რაც მძულს, იმას ვაკეთებ. [...] ჩემს ასოებში ვხედავ სხვა რჯულს, რომელიც წინააღმდეგობას უწევს ჩემი გონების რჯულს და მხდის ჩემს ასოებში მყოფი ცოდვის რჯულის ტყვედ. [...] ჩემი გონებით ღვთის რჯულს ვემონები, ხოლო სხეულით — ცოდვის რჯულს» (რომ 7, 14,23, 25)<sup>212</sup>

პავლეს თავის თავზე გადააქვს ის, რაზეც იგი საუბრობდა წინა თავებში და ამგვარად ასრულებს რჯულის, ცოდნისა და ცოდვის თემას. იგი არ ემიჯნება სამყაროსა და ადამიანების ხვედრს და ამ ხვედრს სრულად ითავისებს (ამ თემას შემდეგ თავში დავუბრუნდებით). ვფიქრობთ, აქ პავლე ეხმიანება «გარეშე» ბერძნულ აზროვნებას: ნებისთ არ ჩაიდენს ცოდვას მცოდნე ადამიანი, მასზე დაცემული ბუნება რომ არ ძალმომრეობდეს. დაბერძნული აზროვნებისათვის სწორედ ცოდნა იყო დაცემულობისაგან განთავისუფლების გზა. თუნდაც სოკრატეს დამოკიდებულება სიკვდილთან პლატონის *ფედრონში*: ფილოსოფია არის მომზადება სიკვდილისათვის ანუ ცოდნა არის განთავისუფლება სხეულისაგან — ასე ვთქვათ, სხეულში, როგორც დილეგში მომწყვდეული სულის გამოხსნა.<sup>213</sup> ასევე, პავლესთან ადამიანს სიამოვნებს კეთილი, როგორც მისთვის სათანადო, ერთგვარად მონათესავე, მაგრამ სხეულში გაბატონებული ცოდვა, ანუ სიკვდილი, არ ანებებს სიკეთეს. ასეთი ხვედრისაგან

<sup>212</sup> თავისუფლების შესახებ პავლე მოციქულთან იხ. Иеремия Анхи-миюк (Архиепископ ), *Свобода и власть по учению святого Апостола Павла, Богословская Конференция Русской Православной Церкви, Москва, 5-8 ноября 2001 г.*, Синодальная Богословская комиссия, М., 2002, 29-32.

<sup>213</sup> შდრ. Σ. Τριαντάρι-μάρια, *Η Γνώση και η πίστη στον Ιωάννη Φλόπονο*, Εκδόσεις Επείκταση (Αθήνα) 2001, 234, 274: «იოანე ფილოპონოსი ექსატოლოგიურ პერსპექტივას ხედავს ფილოსოფიის იმ ცნებაში, რომელიც პლატონის «თეაიტიტოსში» გაფორმდა: «ფილოსოფია არის ღმერთთან მიმსგავსება, რამდენადაც [ეს] შესაძლებელია [ადამიანისათვის]». [...] ბიზანტიელებისათვის, ისევე როგორც ძველი სამყაროსათვის, ფილოსოფია აღნიშნავდა იმას, თუ რა შეხედულება ჰქონდათ მათ თავად სიცოცხლეზე. არ არის ლაპარაკი ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის ფილოსოფიაზე ან უბრალოდ რაიმე წმინდად ლოგიკურ აზრობრივ პოზიციაზე, არამედ სწავლებაზე, რომელიც შეეხება ადამიანის სიცოცხლის გაფორმებას. მისი (ფილოსოფიის) საგანი მოიცავს მთელს საღვთო არსებობას და, ასევე, კაცობრიობისასაც, ხოლო მისი მიზანი არის, დაეხმაროს ადამიანს, გახდეს ღმერთის მსგავსი».



კაცობრიობის გამოხსნა არის ქრისტეში, ანუ ხსნა არის ქრისტეს მიერ ღვთის შეძლებისდაგვარად სრული ცოდნა: «უბადრუკი ადამიანი ვარ! ვინ გამომიხსნის ამ სიკვდილის სხეულისაგან? ვმადლობ ღმერთს ჩვენი უფლის ქრისტე იესოს მიერ» (რომ, 7, 24-25). ბერძნული და პავლეს (ობიექტური და ვოლუნტატიური) აზროვნება ასე თუ ისე ერთ რაიმეში თანხვედებიან: ცოდნა არის ხსნა ბოროტისაგან.

საინტერესოა მაქსიმეს მიერ რომაელთა ეპისტოლეს ამ მონაკვეთის (1-8 თავების) სხვადასხვა მუხლების ინტერპრეტაცია. *თალასესადმი პასუხებში* არის რამდენიმე ასეთი კომენტარი.

*თალასესადმი 13*-ში განიმარტება პავლეს ფრაზა: «*მისი უხილავები სამყაროს შექმნიდან ქმნილებებში მოაზრებული იხილვება*» (რომ 1,20). ზემოთ რამდენჯერმე განვიხილეთ ეს განმარტება და ვნახეთ, რომ იქ საუბარია ლოგოსებზე,<sup>214</sup> ანუ ხილული საგნების უხილავი ლოგოსების წიად ღმერთის, როგორც სამერთების, შეცნობაზე. იგივე ფრაზა განხილულია *მისტაგოგიის* მეორე თავშიც, ანუ მას ეძლევა ევქარისტიული დატვირთვა. ეს გვაძევს საშუალებას, ვიფიქროთ, რომ მაქსიმესათვის «*არჩევანი* აქტუალურია ევქარისტიულ სივრცეში *ახლა* და *აქ* და არა *მამინ* და *სხვაგან*, სამოთხეში ან ძველი აღთქმის ეონში (აქ ეონში იგულისხმება არა მხოლოდ დროითი პერიოდი, არამედ ამ პერიოდთან დაკავშირებული ადამიანის სულიერი და მასთან დაკავშირებული კულტურულ / სოციალური მდგომარეობა, რომელშიც ღმერთის მოქმედება ვლინდება განსხვავებულად, ვიდრე სხვა ეონებში — დაცემამდელი ეონი, რჯულამდელი ეონი, ახალი აღთქმის ეონი).

*თალასესადმი 14*:

**«კითხვა:** რა არის: «*ღვთისმოსაობდნენ და ღვთისმსახურებდნენ* (*εσεβάσθησαν και ελάτρευσαν, ეთაყვანებოდნენ და ემსახურებოდნენ*) *ქმნილებას შემქმნელის მაგიერ*» (რომ 1,25). რა არის «ღვთისმოსავობა» და რა «ღვთისმსახურება»?

**პასუხი:** *ღვთისმოსაობა* არის საღვთოს თაყვანისცემა რწმენით, ხოლო *ღვთისმსახურება* არის საქმეებით მომსახურება (θεραπεία). ღვთისმოსაობა, ანუ რწმენა, ადამიანებმა შემოქმედის მაგივრად ქმნილებაზე გადაიტანეს და *თაყვანისცემენ* მას, სწამთ რა დემონების, და *ღვთისმსახურებენ* ბოროტი საქმეებით მათ და მოსამსახურეობენ (θεραπείαν προσάγοντες, მიაგებენ რა მომსახურებას). ჩვენ კი, ვინც ღმერთს თაყვანისვცემთ მისდამი რწმენით, ვისწრაფვით სიქველევებით აღსრულებული ცხოვრებით მივაგვით მას სუფთა მსახურება».<sup>215</sup>

ცხადია, ეს კომენტარი არ შეიძლება მოცემული წერილისეული მუხლის პირდაპირ განმარტებად ჩაითვალოს, მაგრამ მაინც ნიშანდობლივია, რომ მას კვლავ აწმყო დრო შემოაქვს (*თაყვანისცემენ, ღვთისმსახურებენ, ვისწრაფვით, მივაგვით*). ანუ, პავლეს წარსულის დროის აღმნიშვნელი ზმნები *ღვთისმოსაობდნენ* და *ღვთისმსახურებდნენ*, იცვლებიან ზმნებით *თაყვანისცემენ* და *მოსამსახურეობენ* ახლა. *რომაელთა* კონტექსტიდან ჩანს და მაქსიმეც ადასტურებს და უფრო მეტად ემფაზირებს, რომ ლაპარაკია არა

<sup>214</sup> შდრ. სხვადასხვა სიმნელები... 54 PG 91, 1176

<sup>215</sup> *თალასესადმი*... PG 90,296D-297A

კერძოდ სამოთხისეულ არჩევანზე, არამედ ზოგად კაცობრივ კონდიციაზე და ამ ვითარების *ახლა და აქ* ასპექტზე. და კვლავ, ევქარისტიული მომენტი ისევ სახეზეა — სწორედ (რადგან ლაპარაკია ღვთისმსხურებაზე) ევქარისტია ჩანს *აქ* და *ახლას* უპირატესი არე.

*თალასესადმი 18:*

**«კითხვა:** თუ *«რჯულის აღმსრულებელნი გამართლდებიან»* (რომ 2,13), რატომღა ამბობს *«რომლებიც რჯულში თავს იმართლებთ, მადლისაგან განვარდებით?»* (გალ 5,4).

**პასუხი:** არა მარტივად რჯულის აღმსრულებლები გამართლდებიან, არამედ სულიერი და სულიერად მოაზრებული რჯულისა; სულში (სულიწმინდაში) სულისმიერი რჯულით გამართლდებიან *შინაგან ადამიანის* (რომ 7,22) მიხედვით და არ განვარდებიან მადლისაგან სულის (ψαχη) სიღრმეში მისი (სულის) განწმენდილობით ლოგოსის გამსჭვალვით (διάβασις). ხოლო ისინი, ვინც ხილულის მიხედვით სხეულებრივად მსახურებენ საღვთოს, მთლიანად განვარდებიან მადლისაგან, რადგან არ იციან სულიერი რჯულის მადლის განსრულება და ბოლო, ანუ ქრისტე (რომ 10,4), [რომელი მადლიც არის] ყოველი ლაქისაგან გონების განმწმედელი».<sup>216</sup>

კვლავ იკვეთება ლოგოსის სამმაგი განხორციელება: 1. ქმნილებაში (*თალასესადმი 13*); 2. წმ. წერილში (*თალასესადმი 18*) და, 3. სიქველეებში (*თალასესადმი 14*). ასევე საინტერესოა *«შინაგანი ადამიანის»* თავისებური კომენტარი. პავლეს მიხედვით, ბუნებითი რჯულის მატარებელი წარმართები, რომელთაც რჯული ბუნებითად გულებში უწერიათ და მას ასრულებენ, გამართლდებიან (რომ 2,13-15). ეს რჯული იგივეა, რაც *შინაგან ადამიანში*, ადამიანის სულში ჩათესილი კანონი ანუ ბუნებითი ლოგოსი (იხ. *თალასესადმი 15*) და, გამოდის, რომ ის ძვ. აღთქმის რჯულზე უპირატესია, რადგან ეს უკანასკნელი მხოლოდ მისი გარეგნული მხარეა ანუ გარეგამოვლინებაა გარკვეულ ვითრებაში (ძვ. აღთქმის ეონში). როდესაც სულიწმინდასთან თანამოქმედებს ადამიანი საკუთარი სულის გამწმენდელობას, მაშინ ბუნებითი ლოგოსით ანუ კანონით მთლიანად განიმსჭვალება იგი (სული და ამდენად, მთელი ადამიანი). ანუ სულიწმინდის მადლს ღებულობს ადამიანი მისტერიებში და თანამოქმედებს ამ მადლთან. ეს მადლი სხვას არაფერს არ აკეთებს, თუ არა იმას, რომ ბუნებით ლოგოსს, რომელიც არის ყველა ადამიანში, «ამოქმედებს» და «გააბატონებს» სულში და მას (სულს) წარმართავს დანიშნულებისამებრ ღმერთისაკენ. სული ხედავს, «აღიარებს» ამ კანონს თავის თავში ანუ გრძნობს მადლს. ამგვარად, სული დააგემოვნებს საღვთო კანონს *ახლა და აქ*. და ეს დაგემოვნებაა ის, რასაც იძლევა მისტერიები. ანუ, ევქარისტია არის განცდა და ცოდნა ღმერთის, როგორც სიკეთისა, და ეს სიკეთე არის ღმერთისავე ყოვლისმცოდნეობა და თავისუფლება. ეს ის ცოდნაა, რომელიც აღემატება არჩევანს ანუ ევქარისტიაში ადამიანი აღწევს ნამდვილ თავისუფლებას. ამასვე მოწმობს *თალასესადმი 19:*

**«კითხვა:** რა არის: *«ვინც რჯულის გარეშე (ἀνομιαν, არა რჯულუქვეშ) შესცოდა, რჯულის გარეშევე (არა რჯულით) დაილუპებიან, და ვინც*

<sup>216</sup> *თალასესადმი...* PG 90, 305D-308A.

რჯულში შესვლად, რჯულით განისჯებიან? (რომ 1,12), და როგორღა ამბობს იგი კვლავ: «როდესაც ჩემი სახარებისამებრ განსჯის ღმერთი კაცთა დაფარულთ იესოს მიერ?» (რომ 2,16). თუ რჯულით განისჯებიან, როგორღა ქრისტეს მიერ?

**პასუხი:** ღმერთის სიტყვა იესო ქრისტე, როგორც ყოველივეს შემოქმედი, ბუნების მიხედვითი რჯულის შემქმნელიცაა, ხოლო როგორც წინამზრუნველი (προνοήτης, წინამოაზროვნე) და რჯულმდებელი, ცხადია, არისმომცემელი წერილობითისა და სულისმიერისა (ანუ მადლისმიერის). «რჯულის ბოლოა ქრისტე» (რომ 10,4), ცხადია, წერილობითისა, მოაზრებულისა სულიერად. ამრიგად, თუ ქრისტეში, როგორც წინამზრუნველ შემოქმედში და რჯულმდებელში და შემაწყნარებელში (ἀσπάζω), ბუნებითი, დაწერილი და მადლისმიერი რჯული შეიკრიბება (συνάγεται, თანაშეიზიდება), მაშინ დადასტურდება საღვთო მოციქულის [ნათქვამი, რომ] კაცთა დაფარულთ ელის განსჯა მისი სახარების მიხედვით (ანუ, როგორც იმახარობლება, [ღმერთის] ბუნებითად მხოლოდშობილი საკუთარი (οικείον, შინაური) სიტყვის, იესო ქრისტეს მიერ). [ეს სიტყვა] მსჭვალავს ყოველივეს, ზოგს ამხელს, ზოგს შესაბამისად იღებს და მასთან თანამყოფი ბუნებითად მხოლოდშობილი გამოუთქმელი სიტყვის მიერ დამსახურებისამებრ (κατ' ἄξιν, ღირსებისამებრ) მიაგებს ბუნების, რჯულის და მადლის შესაბამისობაში მყოფთ. ღმერთის სიტყვაა შემქმნელი ყოველი ბუნებისა და ყოველგვარი რჯულის, კანონის და განჩინების; [ასევე, იგი არის] ბუნებისგანთა, რჯულისგანთა, კანონისგანთა და განჩინებისაგანთა მსაჯული, რადგან მზრუნველი სიტყვის გარეშე არ არსებობს რჯული. თუ ვინმე რჯულის მიერ განისჯება, ქრისტესმიერ განისჯება მომავალში; თუ რჯულის გარეშე, — კვლავ მისმიერ (ქრისტესმიერ) განისჯება მომავალში. სიტყვა, როგორც შემოქმედი, არის ყოველი ქმნილებისა და თქმულის და მოაზრებულის საწყისი და შუა და ბოლო». <sup>217</sup>

მაშასადამე, თუკი კაცი შინაგან ლოგოსთან ჰარმონიაში მოვიდა, მაშინ იგი ჰარმონიაშია მთელს ქმნილ და უქმნელ რეალობასთან. ამრიგად, ცოდნა დაუშვებელს ხდის დისჰარმონიას. <sup>218</sup> ამ ევქარისტიულ ჰარმონიაში, მომენტში, სადაც შეუძლებელია ბოროტება, ჩვენი აზრით, ძველბერძნული ლოგოსი პოვებს თავის საბოლოო კონცეპტუალურ გამოვლინებას და აქტუალიზირებას, როგორც უპირველესად პიროვნული ერთიანობა და სამერთების პარადიგმის ფონზე ამ ერთიანობაში მოიცვება

<sup>217</sup> PG90, 308BC. საინტერესოა, თუ როგორ «გაათამაშებს» აქ დროებს მაქსიმე: ძვ. აღთქმისწინა ეონი გადმოაქვს აწმყოში და განსასჯელი კი მომავალში. ასეთი «თამაში» საშუალებას იძლევა, ვიფიქროთ, რომ მოუნათლავები ცხოვრობენ თითქოს ძვ. აღთქმისწინა ეონში და განისჯებიან შინაგანი რჯულის მიხედვით. ცნობილია, რომ ასეთი მიდგომა დაუშვებლად მიაჩნიათ მართლმადიდებელ რადიკალებს. შდრ. Anastasios Yannopoulatos (Archbishop), Theological Approach to Understanding Other Religions, A Facing the World, ST. Vladimir's Seminary Press, Chestwood, New York 10707, 2003, 150-151: For Maximus Confessor the divine Logos of God the father is mystically present in each of His commandments and through His "seminal word" in each human being. In this way, he who carries out a commandment as "seminal word" receives mystically the Holy Trinity.

<sup>218</sup> შდრ. М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии...* 87-89: "[Е]сть бытие и... мы о нем можем рассуждать на языке гармонии. [...] дним из условий ума... является множественность его существований. [...] Явление ума всегда дано множественно на уникальных персонах. [...] Если я совершаю зло по отношению к другому, я разрушаю условия, на которых существую сам [...] Вот это разрушение явления своих собственных условий, благодаря которым оно только и может существовать, и называется нарушением гармонии. [...] Ум] не может и не должен разрушать словия собственного существования. [...] Ты можешь делать только то, что не вернется к тебе в виде разрушения условий твоего собственного существования. Если поступаешь свободно, то не совершишь таких действий, которые нарушат твою возможность свободы".

ზოგადკაცობრიული ცივილიზაციისა (რომლის ასოებში «დაწნეხილი» სახეა წმინდა წერილი) და სამყაროს ერთიანობებიც:

«კითხვა: რა არის: «განა არ ხელშეეხებთან და იპოვნინან ღმერთს?» (საქმ 17,27) როგორ ხელშეეხება და იპოვნის მავანი ღმერთს?

**პასუხი:** ის, ვინც ხილული (φαισιμένη) [და] სხეულებრივი მსახურების რჯულს არა გრძნობითად ხედავს, არამედ გონითად ზედმემოვლით განჭვრეტს თითოეულ ხილულ სიმბოლოთაგანს და თითოეულში დაფარულ დვთივსრულ ლოგოსს სწავლობს ([ხოლო] ლოგოსში ღმერთს პოულობს) და რჯულის განწესებების ნივთის (მატერიის) მტვერში მყოფს გონიერი ძალით კეთილად ხელშეახებს და რჯულის ხორცში დაფარულს პოულობს გრძნობებს დასხლტომად მარგალიტ ლოგოსს (ღმერთსიტყვას). ასევე, [იგი] ხილულთა ბუნებას არა მხოლოდ გრძნობებით შემოწერს (περιγράφω, აღწერს), არამედგონების სიბრძნით თითოეულ ქმნილებაში ლოგოსს გამოიკვლევს. [ამგვარად ის] პოულობს ღმერთს და არსებულებში წინწამოჭრილი (προβλεψιμένη) დიდებულქმედებებისაგან სწავლობს ქმნილებების თავად მიზეზს. რადგან ხელშეეხების თვისება არის განმრჩევლობა, ის, ვინც რჯულისმიერ სიმბოლოებს მცოდნეობითად მიუდგება და არსებულების ხილულ ბუნებას მეცნიერებითად განჭვრეტს (μεαμείνει), [იგი] განარჩევს [წმინდა] წერილს და ქმნილებას და საკუთარ თავს (εαυτόν, თვითს). წერილს [განარჩევს] ასოდ და სულად; ქმნილებას — ლოგოსად და ზედაპირად (επιφανείαν); ხოლო თვითს — გონებად და მგრძნობელობად. იღებს წერილისგან სულს, ქმნილებისაგან ლოგოსს, ხოლო თვითისაგან გონებას და ერთმანეთს დაურღვეველად (αλύτως, დაუხსნელად) შეაერთებს. [ამ გზით იგი] პოულობს ღმერთს, როგორც შემცნობელი, (როგორც [ეს] საჭიროა (δει, ჯერ-არს) და შესაძლებელია), იმ ღმერთს, [რომელიც მყოფობს] გონებაში და ლოგოსში და სულში. [ამგვარად] განათავისუფლებს (απαλλάγει) ყოველ შეცდომილს და უამრავ წარმოდგენებში (δέξια, შეხედულებებში) ჩათრეულებს -ვამზობ ასობს და ზედაპირს და გრძნობებს-, რომლებშიც არსებობს რაოდენობის (ποσότης, სიმრავლის) და მონადას სხვადასხვანაირი წინააღმდეგობები.<sup>219</sup> [ის, ვინც] რჯულის ასოს და ხილულთა ზედაპირს და საკუთარი მგრძნობელობას ერთმანეთთან შეაქსოვს შენარევად, [ის] ბრმა არის და ბევი და სნეულია არსებულების მიზეზის არცოდნის სენით».<sup>220</sup>

როგორც ვხედავთ, პავლე მოციქულის *რომაელთა* წერილის ამგვარი ინტერპრეტაცია ზუსტად ჯდება მაქსიმეს ზოგად კონცეფციაში. მაქსიმესათვის მთავარია არა ის, რაც მოხდა დაცემამდე ეონში, არამედ ის, რაც ხდება ახალი აღთქმის ეონში, რადგან აქ განიმარტება და საჩინო ხდება ყველა დანარჩენი ეონების ნამდვილი საზრისი და, ამასთან ერთად, დაისახება მომავლის უსასრულო ევქარისტიული პერსპექტივა. მაქსიმესთან არა გვაქვს პარელთონოლოგია (παρελθόν, წარსული), არამედ პარონტოლოგია (παρόν, აწმყო) და მელონტოლოგია (μέλλον, მომავალი). ამას მოწმობს *თალასესადმი* 43-ე პასუხიც:

<sup>219</sup> მაქსიმესათვის სიმრავლესა და მონადას შორის წინააღმდეგობა დაძლეულია სამერთებში (მაგ. *სხვადასხვა სიძნეულები...* 39, 105; *მისტაგოგია* 23 და უამრავი სხვა). ამ მონაკვეთის მიხედვით შკარაა, რომ მაქსიმე ადამიანის ექსისტენციალური ერთიანობის პარადიგმად სწორედ სამერთებას განიხილავს. ადამიანის სულში უნდა დაიძლიოს წინააღმდეგობები სიმრავლესა და ერთს შორის და ის დაძაბულობის ველი, სადაც ეს დაძლევა ხორციელდება, უპირველესად არის ევქარისტია (იხ. *მისტაგოგია* 5).

<sup>220</sup> *თალასესადმი...* 32 PG 90, 372BD.

«კითხვა: თუკი წერილის მიერ სიცოცხლის ხეს სიბრძნე ეწოდება (იგავ 3,18), ხოლო სიბრძნის საქმე არის გარჩევა და ცოდნა კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხისა (დაბ. 2,9), რით განსხვავდება სიცოცხლის ხისაგან?»

**პასუხი:** ბევრი რაიმეს თქმის შემძლებელი იყვნენ ამ საკითხის შესახებ ეკლესიის მასწავლებლები მათში მყოფი მადლის მიერ, მაგრამ უფრო მართებულად მიიჩნიეს დადუმებით პატივის ცემა ამ ადგილის [შესახებ], და რადგან მრავალთა აზროვნებას არ შეუძლია მიაღწიოს დაწერილთა სიღრმეს, რაიმე ღრმა [აზრის] თქმას თავი აარიდეს [მასწავლებლებმა]. და, თუ რაიმე თქვა ვინმე [მათგანმა], პირველად გაარჩიეს მსმენელთა ძალა და, ამგვარად, მსწავლელთა სასარგებლოდ გამოთქვამდნენ, მაგრამ უმეტესს გამოტოვებდნენ გამოუკვლევლად. მეც ვარჩევდი ამ ადგილისათვის მდუმარედ გვერდი ამევლო, მაგრამ მივხვდი, რომ ამით შენს ღვთიმოყვარე სულს დავამწუხრებდი. ამიტომ, შენი გულისათვის ვიტყვი ყველას უნარის შესაფერისად და დიდის და პატარას აზროვნების შესაბამისად. სიცოცხლის ხეს და არა ასეთ ხეს, თავისთავად მხოლოდ სიცოცხლის ხედ სახელწოდებულს და მეორეს [სახელწოდებულს] არა სიცოცხლის [ხედ], არამედ კეთილის და ბოროტის შეცნობის, ბევრი და გამოუთქმელი აქვთ განსხვავება. სიცოცხლის ხე ნამდვილად სიცოცხლისაც არის შემქმნელი, ხოლო [როგორც] არა სიცოცხლის, ცხადია, სიკვდილის შემქმნელია. სიცოცხლის არ შემქმნელი არ არის სახელწოდებული სიცოცხლის ხედ. ამიტომ, ნათელია, რომ სიკვდილის არის მქნელი [ეს ხე] (რადგან, სხვა არაფერი არ უპირისპირდება სიცოცხლეს, როგორც [რამ] საწინააღმდეგო). სხვა მხრივაც, სიცოცხლის ხეს, როგორც სიბრძნეს, მრავალი აქვს განსხვავება კეთილის და ბოროტის ხესთან, რომელიც არ არის სიბრძნე და არც სახელწოდებულა [ასეთად]. სიბრძნის თვისებაა გონება და განსჯა (λόγος, აზროვნება), ხოლოს სიბრძნის წინააღმდეგ განწყობილის თვისებაა განუსჯელობა (αλογία, უაზროვნება) და გრძნობელობა (αισθησις, გრძნობა). რადგან გონიერი სულის და გრძნობიერი (αισθητικός) სხეულისაგან შედგენილად შეიქმნა (προς γένεσιν ἤθην, დაბადებისკენ მოვიდა ადამიანი), ერთი გაგებით, სიცოცხლის ხე შეიძლება მივიჩნიოთ (ἔστω κατὰ μίαν ἐπιπίλην, დაე იყოს ერთი ზედდადებით) სულის გონებად, სადაც მოქმედებს სიბრძნე (σφίρασ υπάρχει το χριμα, სიბრძნის არსებობს გამოყენება), ხოლო კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხე [შეიძლება მივიჩნიოთ] სხეულის მგრძნობელობად, სადაც ცხადად არსებობს განუსჯელობის მოძრაობა, რომელის გამოცდილებით მოქმედებით არ შეხების საღვთო მცნება მიიღო ადამიანმა და არ დაიცვა [ეს მცნება]. წერილის მიხედვით, ორივე ხე განმასხვავებელია რამ საგნების (τινάς, რაიმეების), ანუ გონების და გრძნობელობის. ამგვარად, გონებას აქვს გონითსაწვდომთა და გრძნობადთა, დროითის და მარადიულობების განსხვავების ძალა. მეტიც, [ის] არის სულის განმრჩევლობის ძალა და მას [სულს] არწმუნებს, ზოგ რაიმეში შენარჩუნდეს და ზოგ რაიმეს კი აღემატოს. ხოლო მგრძნობელობას აქვს სხეულის ტკივილის და სიამოვნების განსხვავების ძალა. მეტიც, არის რა ძალა სულიერი და გრძნობიერი სხეულების, დაარწმუნებს ერთს მიელტვოდეს და მეორეს განელტვოდეს. თუკი ადამიანი იქნება მხოლოდ ტკივილის და სიამოვნების სხეულის მგრძნობელობის განმრჩეველი, მაშინ დაარღვევს საღვთო მცნებას და შეჭამს ბოროტისა და კეთილის გარჩევის ხისას, ანუ გრძნობადისმიერ განუსჯელობას და ექნება მხოლოდ სხეულთა შემადგენელის განმრჩეველობა, რომლითაც სიამოვნებას, როგორც კეთილს, ისე მიეცემა და ტკივილს, როგორც ბოროტებას ისე განემორება. ხოლო, თუკი მხოლოდ მარადიულთაგან დროითების განმასხვავებელით ხდება

სრულად გონიერთა განმრჩეველი, მაშინ დაიცავს საღვთო მცნებას და შეჭამს სიცოცხის ხისგანს, ვამბობ გონებაში თანყოფ სიბრძნეს და მას [სიბრძნეს] მხოლოს აქვს სულის შემადგენელი განმრჩეველობა, რომლითაც მარადიულ დიდებას, როგორც სიკეთეს ისე მიეცემა, და, როგორც ბოროტებას, ისე განერიდება დროით წახდენილობას. ამრიგად, მრავალი არის ორი ხის განსხვავება: მათში ბუნებითი განსხვავებულობა და თითოეულის ბუნების შესაბამისი გამოჩენილობა, რომელიც ერთნაირად (ομασυσμαδ) გამოითქმება კეთილისა და ბოროტის სახელწოდების გამოჯენის გარეშე, და, რომელსაც შეუძლია სულის ნასიტყვობათა (Λογίσις του Πνεύματος) არა ბრძნად და მოწადინებულად გამომკვლევთა (επεσκέμμενωδ εντυχαίνουσι) ცდუნება. მაგრამ თქვენ ხართ ბრძენები მადლით და იცით, რომ ის, რაც მარტივად ითქმება ბოროტად, არ არის ყოველთვის ბოროტი, არამედ რაიმეს მიმართ არის ბოროტი და რაიმეს მიმართ არა ბოროტი; ასევე, მარტივად თქმული სიკეთედ, არ არის ყოველთვის სიკეთე, არამედ რაიმეს მიმართ არის კეთილი, რაიმეს მიმართ კი არა. ამიტომ ერთნაირი სახელწოდების (ομασυσμαδ) გამო ზიანისაგან დაცულები ხართ».<sup>221</sup>

მაქსიმეს ამ თავისებურ განმარტებაში ერთგვარად შეჯამებულია მოცემულ ბიბლიურ პასაჟზე აღმოსავლელ წმინდა მამათა განმარტებები. ამავე დროს, იგი პირველქმნილ ცოდვაზე თავის შეხედულებების ერთგული რჩება: ცოდვა მდგომარეობს სიამოვნებისაკენ თავმოყვარეობით გადახრაში. ამასთან ერთად, იგი სამოთხის ხეებს განმარტავს ალეგორიულად<sup>222</sup> და კეთილსა და ბოროტს შორის არჩევანის აგონია გადმოაქვს ახლა და აქ, ამ ცხოვრებაში (და არა მაშინ და სხვაგან). მარადიული დიდებადა არსებობის ჰარმონიულობა, როგორც სიკეთეში სიცოცხლე, არის სიბრძნე ანუ ცოდნა. ხოლო სიკეთისა და ბოროტების შეცნობის ხის ნაყოფი არის ნაწილობრივი ცოდნა და ასეთივე თავისუფლება. სრულ თავისუფლებაში მოპოვებული მსგავსება ანუ ცოდნა გამორიცხავს ბოროტებას. ამაში, ვფიქრობ, თანხედებიან მაქსიმე და ბერძნული ფილოსოფია.

დაბოლოს, *თალასესადმი 44*:

«**კითხვა:** ვის ეუბნება ღმერთი: «აჰა, ადამი იქცა როგორც ერთი ჩვენთაგანი» (დაბ 3,22)? თუ [მიმართავს] ძეს, მაშინ როგორ შეადარებს ადამს ღმერთს, როდესაც არ არის მისი (ღმერთის) არსებისაგანი? თუ ანგელოზებს [მიმართავს], როგორ შეადარებს ანგელოზს საკუთარ თავს, როგორც არსებით თანასწორს როცა ამბობს: «ერთი ჩვენთაგანი?»

პასუხი: უკვე ვთქვი [ბაბილონის] გოდოლის მშენებლობის შესახებ თავში, რომ წინაზრუნვილთა სულის სასმენელი განწყობილების (σπουδαίμην τη ψυχή των προνοουμένων διάθεσι, ღმერთის მიერ ზრუნვილთა წინმდებარე სულიერი მდგომარეობის) შესაბამისად [წმინდა] წერილი გააფორმებს (διαπλάττεται, გამოქნის) ღმერთზე ნათქვამთ და ჩვენი ბუნების შესაფერისი სახეებით საღვთო განზრახულობას გამონიშნავს (ανιππομένη βιούλην, გამოსახავს ნებას). ამრიგად, არა მარტივად წარმოადგენს ღმერთს მოლაპარაკედ: «აჰა, იქცა ადამი როგორც ერთი

<sup>221</sup> თალასესადმი... PG 412A-413B.

<sup>222</sup> მაქსიმეს ეგზეგეტიკური მეთოდისათვის იხ. Ιω. Γαλάνης, Η Αγία Γραφή στο έργο του Μαξίμου του Ομολογητού, *Πρακτικά ΚΑ' Θεολογικού Συνεδρίου*, Ιερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 2001, 79-92; К. Каман, Герменевтические предпосылки в труде «Ответы Фаласию» св. Максима исповедника Вклад в православную библейскую герменевтику, *XV Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*, Москва 2005, 23-29.

*ჩვენთაგანი*, არამედ, ცხადია, [მცნების] გადასვლის შემდეგ<sup>223</sup>. [ხოლო ამ] სიტყვების მიზეზიც დაამტა [იმ ფრაზით], თქვენ რომ გამოტოვით ჩაგერთოთ მომართვაში (κεφαλαίω, რეზიუმეში), რომელიც არის აზრის ნათელმყოფელი. [ანუ], თქვა რა [წერილის] სიტყვამ: «აჰა, იქცა ადამი როგორც ერთი ჩვენთაგანი», დაამატა: «კეთილისა და ბოროტის შემცნობი, და ახლა რომ არასდროს გაიწოდოს მისი ხელი და მოიღოს სიცოცხლის ხისაგან და იცოცხლოს უკუნისამდე» (დაბ 3,22). რადგან მას რჩევასთან ერთად მრავალღმერთიანობა ასწავლა ეშმაკმა, როცა უთხრა: «რომელ დღესაც კი შეჭამთ ხისაგან, აგეხილებათ თვალები და იქნებით როგორც ღმერთები, მცოდნენი კეთილისა და ბოროტისა» (დაბ 3,5), ამიტომ ეშმაკის დამჯერე ადამიანის სამხილებელად მსახიობურად (μεθ' ὑποκρισεως) და ერთგვარი ირონიულობით და გაკიცხვით ამბობს ღმერთი: «იქცა როგორც ერთი ჩვენთაგანი» [და ამას] მრავლობითში გამოთქვამს გველის მიერი ცდუნებით ადამში ჩადებული ღვთაების შესახებ [მცდარი] აზრის [შესაბამისად]. ნურავის მოეჩვენება, რომ წერილის ჩვეულებისათვის უცხოა ირონიული მეტყველება (სტილი). როდესაც [მავანი] ისმენს წერილის ღმერთის პირით ლაპარაკს ისრაელის მიმართ: «თუ წამოხვალთ ჩემკენ ცრუნი (გულარძნილნი, დრკუნი), მეც წამოვალ თქვენკენ ცრუ» (ლევ 26,27), [დაე] იხილოს, რომ [ამ შემთხვევაში] არაფრით განსხვავდება ირონიისაგან სიცრუე, და მიხვდეს, თუ როგორ მოუძნადა აქაბს სატყუარა და წარუდგინა მას ტყუილი, როგორც სიმართლე, და რომელთა მიერაც შესცოდა, [მათ მიერვე] (იგულისხმებიან ცრუწინასწამეტყველნი — კ.კ) შეამთხვია სამართლიანად საშჯელი. თუკი ადამის არა [ამგვარად] შესაცდენად [ანუ ირონიულად — კ.კ] შემოჰყავს წერილს ღმერთი მთქმელად: «იქცა როგორც ერთი ჩვენთაგანი», როგორღა შემოიტანა [ფრაზა] «კეთილის და ბოროტის შემცნობის», როგორც შედგენილი და წინააღმდეგობებისაგან შენაწევრებული ცოდნის მქონე [ღმერთის წარმომადგინებელი]? ღმერთზე ასეთი რაიმეს გაფიქრებაც კი შეუძლებელია, არათუ თქმის გაბედავა, რადგან მას აქვს მარტივი არსება, ძალა და ცოდნა (γῶσις) და მხოლოდ კეთილის ცოდნა (καλὸν γῶσις) და, უფრო მეტიც, არის თვითარსება და ძალა და ცოდნა. არც რომელიმე მოაზროვნე არსებებათაგანს, რომელიც არის ღმერთისაგან და ღმერთის შემდეგ, აქვს [ღმერთის] მსგავსად და იგივენაირად გონების მარტივ მოძრაობაში ცოდნა, როგორც წინააღმდეგობებისაგან შედგენილად არსებული. რადგან, ერთმანეთს შეპირისპირებულთაგან ერთ-ერთის ცოდნის თვისებაა მეორის ცოდნის ქცევა უცოდინრობად. შეურევნელია წინააღმდეგობებთან ცოდნა და ყოვლად არა თანამყოფი (αὐτὸνπαριστος), რადგან რომელიმე ორთაგანის ცოდნა მეორე წინააღმდეგობათაგანის უცოდინრობას იწვევს, როგორც ვერც თვალი აღიქვამს ზემოთას და ქვემოთას ერთად, და თუ ორივეს თითოეულად თითოეულის შესაბამისად არ მიუბრუნდა და სხვებისაგან ყოვლად არ განეშორა. [ამრიგად,] ან წერილი აჩვენებს ადამის ასეთ ვნებულობას ღმერთს მიკუთვნებულად ან ადამს გველის რჩევისათვის ამხელს, რომელმაც (გველმა) ცდუნებისმიერი წარწყმედილობების შეგრძნებად (συναίσθησις) მიიყვანა და მივიდა იგი (ადამიანი) მრავალღმერთიანობამდე. თუ ეს არის სწორი [განმარტება], მაშინ საკმარისია [შენ მიერ წამოჭრილი] პრობლემებისათვის. თუკი თვითონ შემდეგში უმეტესს იპოვნო, გადმომეცი მეც შენთვის ღმერთისაგან მოცემული არსებულების შესახებ მაღლისაგანი. რაც შეეხება «ახლა რომ არასდროს გაიწოდოს მისი ხელი და მოიღოს სიცოცხლის ხისაგან და იცოცხლოს უკუნისამდე», როგორც

<sup>223</sup> ღმერთმა ეს სიტყვები თქვა ცოდვითდაცემის შემდეგ. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოვიდოდა, რომ ადამი ბუნებით ღმერთი იყო.

მგონია, წინააზროვნებითად საქმით ხდება შეურევნელთა [კეთილის და ბოროტის] გაყოფა, რათა ცუდი არ გახდეს უკვდავად შენარჩუნებელი სიკეთესთან წილმქონობით. ადამიანის შემქმნელს ნებაავს თავისთავად ადამიანი არ შეერიოს შექმნილ წინააღმდეგობების ცოდნას [ადამიანის ბუნებით თვისებად არ გადაიქცეს წინააღმდეგობებისაგან შედგენილი ცოდნა, რომელიც ცოდვით შეიძინა]». <sup>224</sup>

ვფიქრობთ, ეს მონაკვეთი შესანიშნავად ასახავს მაქსიმეს შეხედულებას თავისუფლების ცნებაზე. ამ მონაკვეთზე დაფუძნებით გვინდა გამოვყოთ რამდენიმე მომენტი:

1. ღმერთის ცოდნა, ისევე, როგორც მისი არსება, არის მარტივი და მასში არანაირად არ არსებობს დისკრეტული და დიანოური (მი-დ-მო-გონებითი) აზროვნება. ასეთი აზროვნების ამპლიტუდის პიკური ნიშნულებაა კეთილი (მლ) და ბოროტი (მე) (ან პირიქით). ამ «მი-სა» და «მო-ს» შორის მოქცეულია ადამიანის სიცოცხლე;
2. აქედან გამომდინარე, «მი-სა» და «მო-ს» შორის არსებული წინააღმდეგობა სრულიად გაარაფრებულია ღმერთში, რადგან იგი (ღმერთი) თავისუფლების ისეთი ხარისხია, სადაც არჩევანი აბსოლუტურად წარხოცილია. წინააღმდეგობა არსებობს მხოლოდ «მი-სა» და «მო-ს» სფეროში. და ეს სფერო არის მრავალღმერთიანობის სფერო. არჩევანზე შეჩერება გულისხმობს მრავალღმერთიანობაში დაყოვნებას. ანუ, მაქსიმეს აზრით, თავისუფლება, რომელიც არჩევანს გულისხმობს თავის თავში, როგორც მარადიულად აუცილებელ ასპექტს და არა მხოლოდ საწყის პუნქტს, არ არის ქრისტიანული, არამედ პაგანისტური;
3. წმინდა წერილი მორგებულია ადამიანის სულიერ მომზადებულობას და არ შეიძლება წარმოდგენილი იქნას, როგორც თვითკმარი, არამედ ჩართული, და განხილული უნდა იქნას ევქარისტულ კონტექსტში ისე, როგორც ეს ზემოთ ვნახეთ;
4. საღვთო ირონია «წარმოიშვა ადამიანის მიმართ უდიდესი თანაგრძნობის გამო», როგორც ამას გერმანელ-ებრაელი ფილოსოფოსი მარტინ ბუბერი (1878-1965) ამბობს. <sup>225</sup> ეს ირონია (არა დაცინვა, არამედ მხილება)

<sup>224</sup> თალასესადმი... PG 413C-417A.

<sup>225</sup> М. Бубер, *Образы добра и зла, Два образа веры*, Москва 1999, 169. მარტინ ბუბერი წერს, რომ ებრაულად შეცნობა გულისხმობს სუბიექტ-ობიექტის უშუალო კონტაქტში ყოფნას (168). წინააღმდეგობების, დაპირისპირებულობის ცოდნას მოიცავს ღმერთი, მაგრამ ეს მას არ ეხება და უსასრულოდ აღმატება მას (167). ღმერთმა შექმნა სამყარო და იცის, რომ მასში არის პოლუსების (რომელიც გამოიხატება სიკეთე-ბოროტებით) დაპირისპირებულობა. მან ამ ცოდნის ნაწილი მისცა ადამიანს, როგორც შესაქმის თანამოქმედს. ადამიანს რომ არ შეეწყვიტა თანა-შე-მოქმედება ანუ, არ გაჩერებულიყო არჩევანის თავისუფლების სფეროში, არამედ აღმატებულიყო მასზე ღმერთზე მინდობით (*превосходяще-доверительное оперирование противоположностями*) მაშინ იგი არ დაექვემდებარებოდა წინააღმდეგობებს, რაც არის მოკვდავობა (164-165, 168). ადამიანი დაექვემდებარა მოკვდავობას, როდესაც თავის წარმოსახვის უნარი გამოიყენა ზედმეტად ანუ მიეცა გაუფორმებელ ფანტაზირებას «მართალია, წარმოსახვის უნარი იგივეა რაც შემოქმედების უნარი, მაგრამ ადამიანმა წარმოიდგინა ანუ შექმნა რაღაც სხვა სამყარო (სადაც ღმერთი იყო უფრო მკაცრი, ვიდრე სინამდვილეში — ეშმაკთან საუბრისას ევა აზვიადებს აკრძალვის მცნებას) (165) და შეჩერდა იმ სამყაროზე, ანუ შეწყვიტა თანა-შე-მოქმედება. სწორედ ამ შეჩერებისას სიკეთე და ბოროტება შეიქრება მის ცნობიერებაში (მაქსიმესეულად რომ ვთქვათ, იგი «შეიგრძნობს» მათ — კ.კ). ამიერიდან იგი ამ წყვილს ვერ მოიცავს ერთად, არამედ იმყოფება ან ერთ ან მეორე მდგომარეობაში



გამოიხატება იმაში, რომ როგორც ბერძნულ კომედიაში მსახიობი ამბაფრებს პროტოტიპის ნაკლულოვანებას (მდრ. «*მსახიობურად და ერთგვარი ირონიულობით*») და ამით საჩინო ხდება მდგომარეობის არა კომიკურობა, არამედ, უპირველესად, ტრაგიკულობა, სნეულობა. *დაბადების* ნარატივი მაქსიმესათვის დრამის სიუჟეტია, ხოლო ბერძნული დრამის სიუჟეტი კი მითია. ანუ მაქსიმესათვის *დაბადება* არის ერთგვარი მითიური ნარატივი, რომელიც გათამაშდება ყოველდღიურობაში. ვფიქრობთ, «გათამაშებას» წარმოადგენს ასევე ევქარისტული რიტუალი. იგია კეთილისა და ბოროტების ანუ ცოდნისა და თავისუფლების დრამა.

## ვაჟა ვარდიძე

### თავისუფლება, თუ ის, რაც მნიშვნელოვანია ჩვენთვის?

თავისუფლების შესახებ მოკამათენი ყოველთვის მრავლად იყვნენ და ახლაც არიან. ცხოვრების ყოველდღიურობის განპირობებულობის შემყურეთ ასეთი რამ გამართლებულად გვევლინება, იგულისხმება ეკონომიკური ბაზარი თუ ბიოლოგიური მოცემულობა, ისტორიის მსვლელობა თუ სოციალური გარემო, კიდევ ბევრი სხვა რომ აღარ ჩამოვთვალოთ. თუმცა ისიც ყოველდღიურ გამოცდილებას ეკუთვნის, რომ ამ განპირობებულობის მიმართ ჩვენი მიდგომის განსაზღვრა შეგვიძლია: ვაყალიბებთ აზრს, განვსჯით, ვიღებთ გადაწყვეტილებებს. ამიტომაც თავისუფლების ინდივიდუალისტურად გამგებნი ასკვნიათ — *«ყოველ პიროვნებას ეკუთვნის ის, რაც თვითონ სურს საკუთარი თავისუფლებისათვის»* — და, აქედან გამომდინარე, ითხოვენ შემღებისდაგვარად ლიბერალურ საზოგადოებრივ და, უპირველეს ყოვლისა, ეკონომიკურ წესრიგს.

ერთი მხრივ, თავისუფლების ნატურალისტური უარყოფა და, მეორე მხრივ, მისი ლიბერალური ექსპლუატაცია არ მოიცავენ ადამიანის თვითშემეცნების კომპლექსურობას. მიუხედავად ორი ასეთი ურთიერთგამომრიცხავი გაგებისა, არსებობს მათი საერთო პოზიცია, რომელიც მდგომარეობს იმ არსებითის რედუცირებაში, რაც ადამიანურობას განსაზღვრავს: ნატურალიზმის შემთხვევაში ადამიანის უნარი თვითგანსაზღვრისა და ლიბერალიზმის შემთხვევაში ადამიანის სოციალური ბუნება. ნატურალიზმი თავისუფლებას მოჩვენებით

---

(ანუაზროვნებს მათ დისკრეტულად, მიდმოგონებითად კ.კ) და, მეტიც, იგი სიკეთის აღქმას იწყებს მხოლოდ მაშინ, როდესაც იმყოფება ბოროტებაში (როგორც ჯანმრთელობა მხოლოდ მაშინ ხდება «შესაგრძობი», როდესაც ორგანიზმს სტკივა. სწორედ ამგვარი ადგილი აქვს ტკივილს ადამიანში და იგი ხდება განუყოფელი ნაწილი შემოქმედებისა -კ.კ). და ეს პროცესი, რაც ხდება ადამიანში, ვრცელდება მთელ ქვეყნიერებაშიც (168). როგორც ვხედავთ, ბევრი პარალელი იძებნება მაქსიმესა (ნოსელისაც) და მარტინ ბუბერის შეხედულებებში სიკეთე-ბოროტების შესახებ.

ფენომენად ხედავს, ვინაიდან იგი ახდენს ადამიანის რედუცირებას მის გენებზე, ლიბერალიზმი კი იქიდან გამოდის, რომ ადამიანურობა მდგომარეობს თავისუფლების მაქსიმალურ გამოვლენაში, კერძოდ, თვითგრძნობის ამაღლებაში ყოველგვარი დანაკარგის გათვალისწინების გარეშე. ამ მხრივ, ორივე პოზიცია წარმოადგენს მცდელობას, რომ უარყოფილი იქნას ადამიანის თავისუფლებასთან დაკავშირებული პასუხისმგებლობა: ნატურალისტურ ხედვაში ადამიანი უუნაროა პასუხისმგებლობისათვის, ლიბერალური პერსპექტივიდან კი სხვის წინაშე პასუხისმგებლობის ცხადად უარყოფა ხდება. შედეგი ორივე შემთხვევაში იგივეა: საშიშროება ადამიანის დაპყრობისა (გენისა თუ ინტერესის მანიპულაციის მეშვეობით) და საბოლოოდ გამოსაყენებელ ობიექტამდე მისი დაყვანისა.

ადვილი შესამჩნევია, რომ, როგორც ნატურალიზმს, ასევე ლიბერალიზმს აპორიამდე მივყავართ. გარდა ამისა, მეცნიერულად დამახული ნატურალიზმი *de facto* წარმოადგენს მსოფლმხედველობას, რომლის ყველა არგუმენტიც არ შეიძლება, საბოლოოდ დასაბუთდეს. ლიბერალიზმს თავისუფლების აბსოლუტიზირებით არ ძალუძს, ადამიანთა თანაცხოვრება ადამიანურად ჩამოაყალიბოს (ჟან-პოლ სარტრის ეგზისტენციალიზმი — დაუოკებელი, უაზრო ვნება). მიგვაჩნია, რომ თავისუფლება არსებითად ადამიანურობასა და ადამიანურ თვითგაგებას ეკუთვნის, მაგრამ, ამავე დროს, ის არ უნდა განისაზღვროს, როგორც აბსოლუტური.

მაშ, როგორ გვესმის «თავისუფლება»?

- ის წარმოადგენს ადამიანურობისა და ადამიანის ღირსების განმსაზღვრელ ნიშანს;
- არის აუცილებელი წინაპირობა საზოგადოებაში ნორმალური თანაცხოვრებისა;
- ვლინდება სპეციფიკურ ადამიანურ ქმედებებში, როგორებიცაა: აზროვნება, ლაპარაკი, მუშაობა და ა.შ., და იძლევა სპონტანურ, პირველად საწყისში შემოქმედებითად ყოფნის, რაიმეს მიმართ დამოკიდებულების ქონის (შინაგანი ასპექტი, ნების თავისუფლება) საშუალებას. ამ აზრით, თავისუფლება არის მუდამ *რალაც საზღვრამდე*, რაც რეალიზებულ უნდა იქნას.
- ამ თავისუფლებისაგან უნდა განვასხვაოთ მისი გარეგანი ასპექტი: თავისუფლება *რალაციდან (მომდინარე)* (მაგალითად, გარეგანი იძულება);
- ორივე ეს ასპექტი (შინაგანი და გარეგანი) ერთმანეთს ეკუთვნის კომპლემენტურად, მაგრამ საჭიროა მათი გამიჯვნა — თავისუფლება არის მრავალგანზომილებიანი, კომპლექსური;
- თავისუფლების არსებითი ნიშანია: უნარი თვითგანსაზღვრისა და თავისუფალი შემეცნება საკუთარ პასუხისმგებლობაში სხვა თავისუფლებისა (სხვისი თავისუფლების აღიარება);
- აქედან ვიღებთ დამახულ ურთიერთმიმართებას: 1. საკუთარ და სხვის თავისუფლებას შორის; 2. თავისუფლების პირველადობასა

(თვითგანსაზღვრის უნარი, ავტონომია) და მის რეალიზებას შორის (კონკრეტულ შეზღუდულობებში).

### **1. თავისუფლების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობა**

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია საზოგადოებრივ-პოლიტიკური დასკვნის გამოტანა:

- თავისუფალი საზოგადოებისათვის შესაფერისი პოლიტიკური ფორმა დემოკრატიაა — მისთვის არსებითია კამათი (ოპოზიცია), რათა შესატყვისი განმსაზღვრელი პირობები შეიქმნას, რომლებშიც, შეიძლება, რეალიზებული იყოს ყოველი ადამიანის თავისუფლება;
- მიზანი: საზოგადოებრივი წესრიგის შექმნა ინტერესთა გაწონასწორებით; ერთნაირი შესაძლებლობები; სოლიდარობა «სუსტებისადმი»; შორსმხედველობა (სხვისი თავისუფლების აღიარება ნიშნავს მომავალ თაობათა თავისუფლების აღიარებას)...
- აუცილებლობა: გრძნობადობის გაღვივება იმაზე, რომ თავისუფლება არ არის უბრალოდ ობიექტურად მოცემული, არამედ ის ისტორიაში ყალიბდება, დამოკიდებულია კულტურულ პირობებზე და ა.შ., ცნობიერებაში უნდა იქნას «აღმოჩენილი», ჩამოქნილი და შემონახული; თითოეულმა თავისუფლება თვითონ (და არა სახელმწიფომ მისთვის) უნდა რეაღიაროს (საკუთარი თავისუფლებისხელში აღება თვითგანსაზღვრისა და პასუხისმგებლობის აზრით), მაგ.: ოჯახისა და განათლების პოლიტიკა, მოქალაქეობრივი შეგნების გაღრმავებისა და საკუთარი ინიციატივების ხელშეწყობა.

ამ აზრით აღვიქვამთ ჩვენ საკუთარ თავს, როგორც თავისუფლების დამცველთ. მხოლოდ მაშინ, როდესაც ასე გაგებულ თავისუფლებას მივიღებთ და მის ფასსაც გავიღებთ, შევძლებთ შესაბამისი საზღაურის მოპოვებას: კერძოდ, ადამიანურ და ზოგადსაკაცობრიო ცხოვრებას.

### **2. თავისუფლების ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიური მნიშვნელობა**

თავისუფლების ეგზისტენციალურ-ფენომენოლოგიური ალტერნატივის საჩვენებლად მივმართავთ აზრის სამეტაპობრივ განვითარებას, სადაც ჯერ გამოვყოფთ თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ურთიერთგანუყოფლობას, შემდეგ ამ პასუხისმგებლობის განსაზღვრის აუცილებლობასა და ბოლოს პასუხისმგებლობის განსაზღვრის პერსპექტივას.

1) თავისუფლების საზღვრების დადგენა აუცილებელია თვით თავისუფლების რეალიზაციისათვის, რაც გამოვლინდება პასუხისმგებლობის გაცნობიერებაში, რადგანაც პასუხისმგებლობა უპირველესად საკუთარი თავისუფლების აღსრულებაში მდგომარეობს. თუკი თავისუფლება ადამიანურობის განმსაზღვრელი ნიშანია, მაშინ ცნობიერება და პასუხისმგებლობაც წარმოადგენს ადამიანურობის

განმსაზღვრელ ფაქტორს. სულის საწყის კონსტიტუირებაში თავისუფლება და პასუხისმგებლობა ერთი და იგივე ფენომენის ორი სხვადასხვა მხარეა. ამაზე ნათელის მოსაფენად შეიძლება, დაგვეხმაროს პასუხისმგებლობის განსაზღვრა. პასუხისმგებლობა არის ის, რაც ადამიანს იზიდავს და რასაც თვით ადამიანი ეცლება (ე. ი. პასუხს ვაგებ იმაზე, რისგანაც მე ეგზისტენციალურად მოწოდებული ვარ, ანუ მიზიდულობიდან გამომდინარე, საზღვრულობის გამო განვისაზღვრები. რამდენადაც ადამიანი განეშორება იმას, რისგანაც მიზიდულია, იმდენად რეალ-ყოფს საკუთარ თავისუფლებას). თავისუფლება არჩევანის შესაძლებლობაა (და ეს არჩევანი საბოლოო ჯამში თუ პირველად საწყისში ყოველთვის თავისუფლების რეალიზებაა, ე. ი. არჩევანი საკუთარ თავზეა, ვინაიდან თავისუფლებიდან გამომდინარე ყოველი გადაწყვეტილება ახალი შინაარსის მაცოცხლებელი დაფიქსირება, ახალი რეალობის დასაწყისი და ყოფაში მოტანაა), ამიტომაც ჩნდება არასწორი არჩევანის საშიშროება, აქედან კი იზადება პასუხისმგებლობა მართებული არჩევანის გასაკეთებლად (თვითრეალიზაციის ან თვითგაუცხოების ფონზე).

არჩევანის გაკეთების აუცილებლობა გვიჩვენებს პასუხის-მგებლობის გაშინაარსიანებას, როგორც ეგზისტენციის მატარებელ საფუძველსა და სულის საწყის გამოვლენას. მისი პირველადი ბუნებაა სწორედ თვითტრანსცენდირება (დინამიკაში), თვითტრანსცენდენცია (მოცემულობაში), რომელიც აუცილებელ შემფასებლურ პოზიციაში მდგომარეობს.

როდესაც ვლაპარაკობთ ეგზისტენციალურ პასუხისმგებლობაზე, ჩვენი მიზანია, პირველ რიგში, არა ამ პასუხისმგებლობის შინაარსის, არამედ მისი (ე. ი. პასუხისმგებლობის) აუცილებელი ხასიათის გაცნობიერება, ანუ ჯერ ეთიკური შინაარსის კი არა (თუ რა უნდა გაკეთდეს), არამედ — ეთიკური ორიენტირების გარდაუვალობის შეცნობა, რომელიც გზას უხსნის საერთოდ ეთიკური შეფასების შესაძლებლობას. ეს იგივეა, რაც სინდისის გამოვლიძება, რის მეშვეობითაც უნდა გაძლიერდეს საკუთარი პასუხისმგებლობის განცდის მოთხოვნილება; სინდისის ქენჯნაც წარმოადგენს სწორედ კონკრეტულის მიმართ სათანადო პასუხისმგებლობის შეგრძნებას. რამდენადაც ამგვარი განცდა თავისთავადობას თუ თავისთავად სიცხადეს წარმოადგენს, იმდენად არის ადამიანი ადამიანური, მორალური, სრულყოფილი. პასუხისმგებლობის შინაარსი (ან სინდისის ხმა) გამომდინარეობს კონკრეტული ცხოვრების პერსპექტივიდან, კონკრეტული სიტუაციის მოთხოვნილებიდან თუ გამოწვევიდან.

2) რადგანაც მხოლოდ პასუხისმგებლობის აუცილებლობის გაცნობიერება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს პასუხისმგებლობით ცხოვრებას [ვინაიდან (თვით)ადიარება, შესაძლოა, აგრეთვე უპასუხისმგებლო საქმეშიც იქნას მიღწეული], თავისუფლების გზაზე ჩვენი მიზანია პასუხისმგებლობის ამოცნობის ხელშეწყობა, მაგრამ არა მისი შინაარსის მზამზარეული მიწოდება. აქვე აუცილებელია საკუთარ სიტყვასთან და საქმესთან იდენტიფიცირების მოთხოვნილება. ეს იდენტიფიცირება კი

შესაძლებელია სიყვარულში. არა მშრალი გონიდან გამომდინარე გაცნობიერება, არამედ 'გულის სიბრძნის' ქვეშ განცდილი გამოწვევა ავლენს პასუხისმგებლობას საზრიანს, მისაღებს, აუცილებელს, სასურველს. მხოლოდ ასე ხდება ავტონომიის კონსტიტუირება (რეალქმნა), თვით- თუ პიროვნული განსაზღვრა, ე. ი. დამოუკიდებლობა. ასე ხდება მოვალეობის, როგორც ცხოვრებისათვის საჭირო და აზრიანი (აზრით დატვირთული) განცდის, აღქმა.

3) ვინაიდან პასუხისმგებლობა ნიშნავს პასუხის მიცემას, იგი შეიძლება, განისაზღვროს აგრეთვე, როგორც შეხვედრა, პიროვნული ურთიერთდაახლოება და არა ამ შეხვედრაში თვითგამოჩენა. და, თუ შეხვედრის საერთო მიზანი არ არსებობს, მაშინ პასუხისმგებლობა და საერთოდ ცხოვრების აზრიც ხელშეუხებელი რჩება.

პასუხისმგებლობა გულისხმობს უკვე პასუხისმგებლობას «ვიღაცისა» და «რღაცის» მიმართ, რაც თვით პასუხის მიგებაზე პირველადია. ეს გვივლენს არა მარტო არსებობას მეორე ინსტანციისას, არამედ შეხვედრის ადგილსაც. ხოლო ადგილიცა და ინსტანციაც წინ წარმოგვიდგება სინდისის სახით, სადაც ხდება განცდა პასუხისმგებლობისა «ჩემსა» ან «შენს» მიმართ. თუ პასუხისმგებლობა აღიქმება საკუთარი თავის («ჩემს») მიმართ, მაშინ ადამიანი აკეთებს საკუთარი თავის იდენტიფიკაციას თავის სინდისთან, სინდისის ხმასთან. ხოლო, როდესაც პასუხისმგებლობა სხვის («შენს») მიმართაა განცდილი, ამ დროს სინდისი გვეკვლინება სწორედ შეხვედრის ადგილად. ორივე შემთხვევაში სინდისი წარმოადგენს პასუხისმგებლობას თავის «პირველადობასა» და ინტიმურობაში, როგორც აზრიანი პასუხის მიცემა. ამიტომაც ადამიანი თავის ამ «პირველადობასა» და ინტიმურობაში დიალოგს მართავს ან საკუთარ სინდისთან, ან კიდევ თავის სინდისში სხვა, მეორე პიროვნებასთან.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ისმება კითხვა: არის სინდისი პასუხისმგებლობის საბოლოო ინსტანცია? მის უკან ხომ არ იმალება კიდევ სხვა პიროვნულობა?

თუ მოხდება სინდისის იმანენტური ინტერპრეტაცია, ადვილი დასანახია ამ ინტერპრეტაციის შიდა წინააღმდეგობრივი ხასიათი (მაგალითად, სინდისის ფსიქოანალიტიკური ინტერპრეტაცია). კითხვა სინდისის ხმის წარმომავლობაზე პასუხგაუცემელი რჩება. სინდისის ინტერპრეტაცია კი, ტრანსცენდენციიდან გამომდინარე, უკვე ხსნის ახალ პერსპექტივას, სადაც იგი შეიძლება, გაგებულ იყოს, როგორც ანთროპოლოგიური გამოვლენა ტრანსცენდენციისა იმანენტში. აქედან სინდისი აღიქმება ღმერთის გამოვლენის ერთ-ერთ საშუალებად. ამის გამო სინდისი ხშირად დანახულია უფლის ხმად «ჩემში». სწორედ ამიტომ ჩნდება აუცილებლობა ღმერთის ჩართვისა ჩვენი პასუხისმგებლობის რეალიზაციაში. ამ გზით შეიძლება პასუხისმგებლობის ინდივიდუალური და უნივერსალური ასპექტების გაერთიანება, სადაც პასუხისმგებლობა «ჩემ მიმართ» და «შენ მიმართ» ურთიერთსაწინააღმდეგოდ კი არ გვეკვლინება, არამედ ურთიერთგანმაპირობებლად.

ხოლო ღმერთის გათვალისწინება ადამიანის ცხოვრებაში სვამს კითხვას როგორც მის (უფლის) სათანადო შემეცნებაზე, ასევე ჯეროვნად გადმოცემის აუცილებლობაზეც, რადგან ღმერთზე ლაპარაკი განსაზღვრავს არა მარტო მის ადეკვატურ სურათს ადამიანში, არამედ აგრეთვე მისი სიტყვის ადეკვატურ გაგებას.

### **3. თავისუფლების თეოლოგიური მნიშვნელობა**

თეოლოგიის სფეროში თავისუფლების პარადიგმული მნიშვნელობის საჩვენებლად ამოვალთ იმ ორი თეზიდან, რომელიც ფუნდამენტურ მტკიცებულებას წარმოადგენს აგრეთვე თეოლოგიური ანთროპოლოგიისათვის (ადამიანის პრინციპული განსაზღვრისათვის):

1. *იესოს ისტორიის არსებითი მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ის გვევლინება ადამიანებისათვის გადაწყვეტილი ღვთიური სიყვარულის დამოწმებად და, როგორც ასეთი, ღმერთის თვითგამოცხადებაა.*
2. *ეს ისტორია, ღმერთის თვითგამოცხადებად გაგებული, არის ქრისტიანული რწმენის ძირითადი მოცემულობაცა და ქრისტიანული თეოლოგიის ძირითადი ჭეშმარიტე-ბაც.*

1) იმისათვის, რომ განვმარტოთ პირველი თეზა, რომელიც თავისუფლების რეალიზაციის უმთავრეს მიზანზე მიგვანიშნებს, გავაკეთებთ რამდენიმე შენიშვნას:

ა) ხსენებული თეზა არ გულისხმობს იმას, რომ ღმერთი მხოლოდ ასეთი გზით გამოეცხადა ადამიანებს. მასში ასახული მტკიცებულება არ გამორიცხავს უფლის გაზიარებისა და შემეცნების შესაძლებლობას სხვა რელიგიებში. განსახილველ დებულებას სურს, მხოლოდ აჩვენოს, რომ ღმერთის განსაკუთრებულმა ისტორიულმა გამოცხადებამ, რომელიც ისრაელის ისტორიაში დაიწყო, თავის მაქსიმალურ სრულყოფას იესო ქრისტეს ისტორიაში მიაღწია, რაც საშუალებას გვაძლევს და აგრეთვე ითხოვს, რომ ეს ისტორია განვსაზღვროთ, როგორც სრულყოფილი, და ღმერთის თვითგამოცხადებად გავიგოთ.

ბ) ღმერთის თვითგამოცხადების სისრულესვე ეკუთვნის ქრისტიანული რწმენა სულიწმინდის წარმოგზავნაზე.

წარმოდგენილი შენიშვნების გათვალისწინებით პირველი თეზა დასაბუთდება ორ ნაბიჯად:

I. ისმება კითხვა: შეიძლება თუ არა, რომ იესოს ისტორია ღმერთის უცილობელ, ადამიანებისათვის გამოვლენილ სიყვარულად იყოს მიღებული? აქ შემდეგს აღვნიშნავთ: მართალია, ხსენებული აზრი სუბიექტური ინტერპრეტაციის უნარს წარმოადგენს, მაგრამ შეიძლება, ის მტკიცებული იყოს, რამდენადაც იძლევა იმის ინტეგრალური გაგების საშუალებას, რაც დაწვრილებით იესოს ისტორიაში ისტორიული მეთოდებით ამოიცინობა. იესოს მთელი ისტორია გააზრებულია მხოლოდ ცალკეულ შემთხვევათა ურთიერთკავშირში, რომელიც სრულად გვიჩვენებს ღმერთის სიყვარულს. კერძოდ, იგულისხმება: ის, რომ უფალი

აწმყოა და უპირობოდ შემხვედრი სიყვარული, დამოწმებული იესოს მიერ თავისი სახარებით; ღმერთის სიყვარული სრული სერიოზულობაა და ურყევი გადაწყვეტილება, გამოვლენილი ქრისტეს მხრიდან მზადყოფნით, შეხვდეს სიკვდილს; უფალი თავისი სიყვარულის ერთგული რჩება და ამ სიყვარულითვე ყოვლისშემძლეა, რაც მოწმდება იესოს მკვდრეთით აღდგომითა და სულიწმინდის მოფენით. სწორედ ქრისტეს ცხოვრების ამ ეტაპების ერთიანობაში (შობა, სახარება, სიკვდილი და მკვდრეთით აღდგომა) ვლინდება ღმერთის მხრიდან ადამიანებისათვის თავგანწირული, შემხვედრი სიყვარული.

II. რაც შეეხება მეორე ნაბიჯს, აქ ყურადღებას ვაქცევთ, რომელი საგნობრივი იმპლიკაცია დევს უფლის სიყვარულში, იესოს ისტორიის მეშვეობით რომ გამოვლინდა, ესე იგი რას შევიცნობთ ღმერთის მიერ გაზიარებული თავისუფლებიდან. პირველი იმპლიკაცია მდგომარეობს უფლის გამოცხადების სრულყოფილებაში, მეორე კი იმაში, რომ ეს გამოცხადება თვითგამოცხადებაა.

გამოცხადების სრულყოფილების გააზრება გვიჩვენებს, თუ რის საფუძველზე შეგვიძლია, იესოში სამყაროს ხსნაზე ვილაპარაკოთ, მიუხედავად ჯერ კიდევ არსებული ცოდვის ბატონობისა. ამ იდეასთან მიმართებაში მივანიშნებთ მხოლოდ სხვაობას, სრულყოფილებასა და აღსრულებას შორის რომ არსებობს. რაც გამოვლინდა, სრულყოფილია, და უკვე აქედან ჩვენი ხსნაც სრულყოფილია, მაგრამ ეს არ გულისხმობს მის ინდივიდუალურ აღსრულებას, რომელიც ვერ განხორციელდება ადამიანის თავისუფლების გარეშე. ამ სრულყოფილებიდან გამომდინარე, შეუძლებელია, ისტორიულად უფრო მეტის გამოვლენა, ვიდრე იმისა, რაც იესოში გაცხადდა, ვინაიდან არაფერი აღემატება მოყვასისადმი სიყვარულსა და მტრისათვის თავგანწირვას, ამიტომაც ღმერთის არსობრივი გამოვლენა საბოლოოა. უფლის თვითგამოცხადებასთან დაკავშირებით კი უნდა ითქვას, რომ, თუ იესო არის ღმერთის სიყვარულის გამოვლენა, ხოლო სიყვარულში მოყვარე ყოველთვის თავის თავს აცხადებს, ე. ი. სიყვარულის აქტში მოყვარე აქტუალურია, თვითგამზიარებელია, მაშინ იესო არა მარტო გამოვლენის საშუალებაა, არამედ თვით ეს სიყვარულიც, ამ გრძნობის სუბიექტიცა და ობიექტიც, ანუ ღმერთი გამოავლენს საკუთარ თავს, როგორც ადამიანებისათვის გადაწყვეტილ სიყვარულს, რომელმაც ისტორიული განხორციელება იესოში პოვა.

რწმენისა და თეოლოგიისათვის მტკიცება უფლის სიყვარულის თვითგამოცხადების თაობაზე ნიშნავს, რომ ეს ჭეშმარიტება თავისუფლებიდან გამომდინარეობს და ამით მოცემულია, ხოლო, როგორც მოცემული, აღიარებულიც უნდა იყოს. ე. ი. ჭეშმარიტება, რომელსაც ადამიანები ისურვებენ და მის წარმოსახვაც შეძლებენ, მაგრამ იგი არ არის მათგან გამომავალი მტკიცება და თვით მტკიცებულის გადაყვანასაც ვერ მოახერხებენ ცოდნაში, რადგანაც ის მუდამ თავისუფლებაში მოცემული და დამრჩენი მადლია, რაც შემდგომს მოასწავებს — გამოცხადების ფორმაცა და შინაარსიც განუყრელად ეკუთვნის ერთმანეთს: მისი აუცილებლობა მისივე შინაარსიდან გამომდინარეობს (სიყვარული თავისუფლებაა და

სიყვარულში თავისუფლებაა, რადგანაც თავისუფლებაშია სიყვარული). თავისუფლება მხოლოდ მაშინ არის რეალური, თუკი იგი ხორციელდება, და ამიტომაც სიყვარული მაშინ შეიძლება იყოს რეალური, როცა ის მიეცემა, ვლინდება.

2) ახლა განვიხილოთ მეორე თეზა, რომლის თანახმადაც, ღმერთის თვითგამოცხადება ქრისტიანული თეოლოგიის ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. აქ ლაპარაკია ამ თეზის სისტემატურ ფუნქციაზე. კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ: იესოს ისტორია არის ღმერთის მხრიდან ადამიანებისადმი თავგანწირული სიყვარული და, როგორც ასეთი, თავისუფლების რეალიზაციის ისტორია. რატომაა მიზანშეწონილი, ეს ფორმულირება გაგებულ იქნას ქრისტიანული თეოლოგიის უპირველეს ჭეშმარიტებად?

იმიტომ, რომ:

- ზემოთ წარმოდგენილი ფორმულირება აკონკრეტებს ჭეშმარიტებასა და ფაქტს, რომელშიც რწმენას ისტორიიდან ამოუყვანებადი საწყისი აქვს, ის რწმენის ფუნდამენტიცაა და საგანიც;
- თეოლოგია, როგორც «საუბარი ღმერთზე», იმით კონსტიტუირდება (რეალ-იქმნება), რომ გამომდინარეობს თვით უფლის საუბრიდან და საქმიდან;
- თეოლოგია იმდენად არის «ღვთის შემეცნება», რამდენადაც ღმერთი თავს შესაცნობად გაიღებს;
- თეოლოგია არის ყოველთვის მცდელობა, ჩაუღრმავდეს გამოცხადების შემთხვევას, როგორც თავის უპირველეს წყაროს, და იგი ისე დაასაბუთოს, რომ აჩვენოს მისი საზრისიანობა და აუცილებლობა დღევანდელიობისათვის, დააკონკრეტოს ამ გამოცხადების შემოთავაზება და მოთხოვნა, რის საშუალებითაც განამტკიცებს იმედს, რომლითაც სულდგმულობს და რომელიც განკუთვნილია ყველა ადამიანისათვის.
- დაბოლოს, ხსენებული ფორმულირება ცალკეულ თეოლოგიურ გამონათქვამთა სიმრავლეს ერთიანობაში მოაქცევს, საბოლოოდ განსაზღვრავს და, როგორც მათი გაგების მასშტაბი, თეოლოგიურ მეცნიერებად კრავს. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მოტანილი თეზა უმაღლესი პრინციპი (დედუქციის საფუძველი) იყოს, რომლიდანაც თითქოს ყველა თეოლოგიური გამონათქვამი გამომდინარეობს, რადგანაც თეოლოგიურ შინაარსს ეკუთვნის აგრეთვე ჭეშმარიტებანი, რომელნიც, შეიძლება, უშუალოდ მასში არ შედიოდნენ, მაგრამ მასთან კავშირში იყვნენ, მაგალითად, ის, რომ ქრისტიანული რწმენა თავის საფუძველს იუდეველთა ისტორიაში ხედავს, ან ჭეშმარიტებანი, რომელნიც აუცილებლად სარწმუნოებრივი ხასიათისა არ არის.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია, თავისუფლების პრინციპით ვეძიოთ ის, რაც მნიშვნელოვანია ჩვენთვის: სიყვარული, ურთიერთმსახურება და სხვისთვის რეალიზაციის უნარი,



რომელიც ჩვენშია ჩადებული, რადგანაც მხოლოდ თავისუფლებაში მივალწევთ იმას, რისი საფასურიც თავისუფლებაა. სწორედ ამასვე მოწმობს პავლე მოციქულის სიტყვები: «თავისუფლებისთვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ. მაშ, სდევით და ნულარ შეუდგებით მონობის უღელს. თავისუფლებისათვის ხართ მოწოდებულნი, ძმებო, ოღონდ ეს თავისუფლება არ გახდეს საბაზი ხორცის საამებლად, არამედ სიყვარულით ემსახურეთ ერთმანეთს» (გალ. 5, 1; 13).

## დავით თინიკაშვილი

### აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანული ასკეტიკის შედარებითი ანალიზისათვის

წინამდებარე ნარკვევში შევეცდებით მიმოვიხილოთ აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის ასკეტურ ტრადიციებს შორის არსებული ძირითადი განსხვავებები და მსგავსებები. ამ საკითხზე მსჯელობისას შევეცდები კრიტიკულად მივუდგე, ძირითადად, ხუთი თეოლოგის – ა. კალომირისის,<sup>226</sup> ა. კურაევის,<sup>227</sup> ა. ოსიპოვის,<sup>228</sup> ა. ბეკორიუკოვისა<sup>229</sup> და მ. ნოვოსელოვის<sup>230</sup> ნაშრომებს, რომლებიც, თავის მხრივ, ხშირად ეყრდნობიან ე. ბრიანჩანინოვის,<sup>231</sup> ა. ლოსევის,<sup>232</sup> მ. ლოდიჟენსკის,<sup>233</sup> დ. მერეჟკოვსკისა<sup>234</sup> და ლ. კარსავინის<sup>235</sup> შრომებს. გარდა პირველი ხუთი ავტორისა, რომლებსაც სისტემატურად განვიხილავ, ამ უკანასკნელ ავტორთა ნაშრომებს მივმართავ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა რომელიმე შეხედულება არასწორად, არასრულად ან დამახინჯებულად არის ციტირებული პირველი ხუთი ავტორის მიერ.

#### *მრისხანე ღმერთი?*

დავიწყოთ ბერძენი თეოლოგის, ალექსანდრე კალომიროსის წიგნით. ნაშრომის ძირითადი არსი იმის მტკიცებაა, რომ თითქოს მთელს დასავლურ ღვთისმეტყველებას ღმერთი წარმოუდგენია მხოლოდ მრისხანე და დამსჯელ არსებად. ავტორი ისეთი აღტკინებით ავითარებს ამ თვალსაზრისს, რომ წიგნის ერთ-ერთ თავში იგი მკითხველს საკმაოდ გულუბრყვილო თავდაჯერებულობით მიმართავს: «ახლა გასაგებია თქვენთვის, რომ, დასავლური ღვთისმეტყველების მიხედვით, რეალურ საშიშროებას და ნამდვილ მტერს წარმოადგენს ჩვენი შემოქმედი და ღმერთი? ხოლო ხსნა დასავლური ღვთისმეტყველებისთვის – ეს არის ხსნა თვით ღმერთის «ხელთაგან».<sup>236</sup> ამავე თავში ავტორი აცხადებს, რომ სწორედ

<sup>226</sup> А. Каломирос. Река огненная. Сардоникс, 2003 (წიგნის მოძიება შესაძლებელია ინტერნეტშიც მისამართზე: [www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=304](http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=304) )

<sup>227</sup> Диакон Андрей Кураев. Вызов экуменизма. М., 1998. Глава: “Православие и католичество в опыте молитвы” ([www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/ogl.shtml](http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kuraev/ogl.shtml) ).

<sup>228</sup> А. Осипов. Путь разума в поисках истины. Глава 5,3 // [www.wco.ru/biblio/books/osip14/Main.htm](http://www.wco.ru/biblio/books/osip14/Main.htm)

<sup>229</sup> Диакон Алексей Бекорюков. Франциск Ассизский и Католическая Святость. М., Издание Сретенского Монастыря, 2001.

<sup>230</sup> М. Новоселов. Догмат и Мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. М., “Лепта-Пресс”, 2003.

<sup>231</sup> Св. Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. Глава “О прелести”

<sup>232</sup> А. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930.

<sup>233</sup> М. Лодыженский. Свет Незримый. Петроград 1915.

<sup>234</sup> Д. Мережковский. Испанские Мистики. Брюссель, 1988.

<sup>235</sup> Л. Карсавин. Основы средневековой религиозности. Пг., 1995.

<sup>236</sup> А. Каломирос. Река огненная... Глава 2.

ამის გამო ათეიზმის გაჩენის ადგილი დასავლეთი იყო, რადგან ათეიზმი ეს არის უარყოფა «ბოროტი ღმერთისა». წიგნის მესამე თავში ავტორი უფრო შორს მიდის: «დასავლეთ ევროპა და ამერიკა არასოდეს იყო დარწმუნებული იმაში, რომ კეთილი ღმერთი ნამდვილად არსებობს». ვფიქრობ, საკმარისია ამ ციტატების წარმოდგენა ნაშრომის საერთო სულისკვეთებაზე წარმოდგენის შესაქმნელად.

აქვე ისიც უნდა მივუთითოთ, რომ ქართულ საეკლესიო პრესაშიც არცთუ ისე იშვიათად იბეჭდებოდა და იბეჭდება ცალსახად უარყოფითი და ანტიდასავლური სტატიები და ქადაგებები (ჯერჯერობით სქელტანიანი ნაშრომები არ ჩანს). ამგვარი პუბლიკაციების ნაკადიდან არ შემიძლია არ მივუთითოთ, მაგალითად, ერთ-ერთი სტატია ძალზე შთამბეჭდავი სათაურით: «ქადაგება ევროპის წინააღმდეგ», ეპისკოპოს ნიკოლოზ ველიმიროვიჩის ავტორობით.<sup>237</sup> ასევე, სტატია – «რატომ დაიღუპება ამერიკა», ვინმე ოლეგ პლატონოვის ავტორობით.<sup>238</sup>

როგორც ჩანს, ზემოთხსენებ ბერძენ ავტორს დასავლური ღვთისმეტყველების მიმართ ამგვარი უარყოფითი დამოკიდებულება მათ ნაშრომებში გამოთქმული იმგვარი შეხედულებების გამო ჩამოუყალიბდა, რომელთა მიხედვითაც ღმერთს შეუძლია მრისხანება და ცოდვილთა დასჯა. მაგრამ ნუთუ მხოლოდ დასავლეთის ღვთისმეტყველნი და საეკლესიო მოღვაწენი იყენებდნენ ამგვარ ტერმინებს («მრისხანება», «დასჯა», «შურისგება») ღვთის ქმედებებთან მიმართებაში, ხოლო აღმოსავლელნი მხოლოდ «მოწყალედ» და «ლმობიერად» წარმოსახავდნენ ღმერთს?

უპირველეს ყოვლისა, დავიწყოთ იმით, რომ ამგვარი ნეგატიური მნიშვნელობის შემცველი სიტყვები ღმერთთან მიმართებაში თვით წმ. წერილშია გამოყენებული. ასევე, აღმოსავლური პატრისტიკის ზედაპირულად მცოდნეთათვისაც კი ცნობილია, რომ ნებისმიერი წმ. მამის ნაშრომში შეიძლება იმგვარი შეხედულებების აღმოჩენა, რომელთა თანახმადაც ღმერთი «მრისხანებს» და «სჯის» ცოდვილთ. მაგალითად, წმ. გრიგოლ პალამა წერს: «...მაშინ თავად ღმერთი ჩამოვა ზეციდან თავისი ძალითა და დიდებით, აღვსილი არა მოთმინებითა და წყალობით, არამედ მათი დასჯის სურვილით, რომლებმაც ბოროტისაქმეების გამო, გამოიწვიეს ღვთის რისხვა».<sup>239</sup> ამავე ჰომილიაში, ცოტა ქვემოთ, იგი ამბობს: «შემდეგ იგი (ღმერთი, დ.თ.)... სიძულვილით უარყოფს ურჩებს და ტანჯვაწამებას გადასცემს მათ». მსგავსი სიტყვების გამოყენება არც წმ. სვიმეონ ახალი

<sup>237</sup> ჟურნ. «ივერიის გაბრწყინება» №2, 1999; მკითხველისთვის ბევრისმთქმელი იქნება (იმ თვალსაზრისით, თუ რომელი მათგანია უფრო მეტად განმსჭვალული ქრისტიანული სულისკვეთებით) ამ ქადაგების შინაარსის შედარება, მაგალითად, მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეოსის მიერ წარმოთქმულ სიტყვასთან ევროპის ეკლესიათა კონფერენციის ასამბლეაზე (იხ. ჟურნ. "ემაოსი" №2, 2005; ამ ჟურნალის ნომრები ამჟამად განთავსებულია ვებ-გვერდზე (ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტის განყოფილებაში): [www.religion.ge](http://www.religion.ge); მსოფლიო პატრიარქის ეს სიტყვა აგრეთვე შეგიძლიათ იხ. შემდეგ ვებ-გვერდზე: <http://jvarosnebi.com/index.php?option=com-content&view=article&id=96:2009-04-25-20-46-15&catid=40:2009-04-16-11-45-51&Itemid=58>).

<sup>238</sup> ჟურნ. «ივერიის გაბრწყინება» №3, 2002.

<sup>239</sup> წმ. გრიგოლ პალამა. ჰომილია IV.

ღვთისმეტყველისთვის იყო უცხო. თავის ერთ-ერთ «სიტყვაში» იგი აღნიშნავს: «...უყურადღებოდ წარმოთქმული ლოცვა განარისხებს ღმერთს».<sup>240</sup> წმ. ბარსანუფ დიდი: «ვინც სულიერ მამას მიმართავს, მაგრამ არ ასრულებს მის ნათქვამს, ის განარისხებს ღმერთს».<sup>241</sup> შეიძლება მრავალი სხვა მამის მსგავსი გამონათქვამის დამოწმებაც.

მაგრამ, საინტერესოა, მართლაც შეუძლია თუ არა ღმერთს მრისხანება. საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით, ამგვარი შეხედულება სრული აბსურდია, რადგან ღმერთის ბუნება უცვლელია ყოვლითურთ და მუდმივად, განუწყვეტლივ. იგი არ ექვემდებარება ადამიანისთვის დამახასიათებელ ვნებებსა და განცდებს. მაშ, რატომ გამოიყენება ამგვარი ეპიტეტები ღვთის მიმართ, როგორც წმ. წერილში, ასევე ეკლესიის მამათა ნაშრომებში? – ვფიქრობ, ამას ყველაზე უკეთ წმ. იოანე დამასკელი განმარტავს: «...რადგანაც საღვთო წერილში ძალიან ბევრს ვპოულობთ ღვთის შესახებ უფრო სხეულებრივად თქმულს სიმბოლური აზრით, გვმართებს ვიცოდეთ, რომ ჩვენ, როგორც ადამიანებს და ამ განხშობული ხორცით შემოსილთ, არ ძალგვიძს შევიცნოთ ან გამოვთქვათ ღმრთეების საღვთო, მაღალი და უნივთო მოქმედებანი, თუ არ ვისარგებლებთ ჩვენეული ხატებით, სახეებითა და სიმბოლოებით. ამიტომ, რაც კი ღვთის შესახებ სხეულებრივად (კაცობრივად, დ.თ.) ითქმის, სიმბოლურად არის ნათქვამი...»<sup>242</sup> მსგავს სიმბოლურ გამონათქვამებს კი ერთნაირად იყენებდნენ როგორც აღმოსავლელი, ასევე დასავლელი მამები.

### **წარმოსახვების საკითხი ლოცვის დროს**

გადავიდეთ უშუალოდ ასკეტურ პრაქტიკაში არსებული «განსხვავებების» განხილვაზე. ამის შესახებ შედარებით ვრცლად საუბრობს ჩვენ მიერ დასახელებული დანარჩენი ოთხი ავტორი. მაგალითად, დიაკონი ანდრეი კურაევი წერს: «ჩემი წარმოდგენით, უმნიშვნელოვანესი განსხვავება მართლმადიდებლობასა და ლათინობას შორის არის არა ფილიოკვესა და პაპის პრიმატის შესახებ პოლემიკათა ჰორიზონტზე, არამედ სწორედ ლოცვის პრაქტიკაში. დასავლეთის სულიერი ავტორიტეტები დაჟინებით უწევდნენ რეკომენდაციას სულიერი ცხოვრების იმ გზას, რომელსაც კატეგორიულად კრძალავდნენ აღმოსავლეთის სულიერი მოღვაწეები».<sup>243</sup>

ავტორი ამ რადიკალურ განსხვავებაში ძირითადად გულისხმობს აღმოსავლელ მამათა მიერ ლოცვის დროს წარმოსახვების აკრძალვის

<sup>240</sup> წმ. სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველი. სიტყვა 29,1.

<sup>241</sup> Отечник №7: О Духовном Отце. М., 2000, გვ. 50.

<sup>242</sup> წმ. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. თავი 11; ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.

<sup>243</sup> А. Кураев. Вызов... გვ. 124; ანალოგიურად მსჯელობს, მაგალითად, არქიმანდრიტი რაფაელ კარელინი: «კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს შეიძლება ჰქონდეთ სერიოზული სამეცნიერო გამოკვლევები, რუდუნებით ჩატარებული შრომები ისტორიის, არქეოლოგიის, ლინგვისტიკისა და მეცნიერების სხვა დარგებში, მაგრამ როგორც კი საქმე მისტიკაზე მიდგება, თავს იჩენს უფსკრული მართლმადიდებლობასა და არამართლმადიდებლობას შორის» (არქიმ. რაფაელი (კარელინი). გამოწვევა მოდერნიზმს. თბ., 2000, გვ. 23).

რეკომენდაციას. ამ საკითხთან დაკავშირებით იგი იმოწმებს შემდეგ ორი წმინდა მამის ციტატებს:

1. წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი: «იგი (მლოცველი, დ.თ.) ზეცისაკენ აღაპყრობს ხელებს, თვალებს და გონებას, გონებაში წარმოსახავს ღვთაებრივ ურთიერთობებს, ზეციურ სიკეთეებს, ანგელოზთა დასთ, წმინდანთა სავანეებს... ზოგჯერ კი ცრემლებსაც ღვრის. ამრიგად, თანდათან ამაცდება მისი გული და ფიქრობს, რომ ეს ყველაფერი ღვთის მადლის შედეგია მისდა სანუგეშოდ, და ღმერთს ევედრება, რომ ყოველთვის ამ მდგომარეობაში ამყოფოს, – ეს ხიბლის ნიშანია».<sup>244</sup>

2. წმ. თეოფანე დაყუდებული: «როგორ წარმოვიდგინოთ ღმერთი? ტახტზე მჯდომი თუ ჯვარცმული? როდესაც ღვთაებრივის შესახებ ფიქრობთ, მაშინ ღვთის წარმოდგენა შესაძლებელია იმგვარად, როგორც ამას საჭიროება მოითხოვს. მაგრამ ლოცვის დროს არავითარი სახეების წარმოდგენა არ შეიძლება».<sup>245</sup> «...თუკი დაუშვებთ წარმოდგენებს, მაშინ ოცნების წინაშე ლოცვის საშიშროება იქმნება».<sup>246</sup>

ლოცვის დროს წარმოსახვების დაუშვებლობასთან დაკავშირებით მ. ნოვოსელოვსაც<sup>247</sup> მოჰყავს ორი აღმოსავლელი ასკეტის სამი ციტატა:

1 წმ. გრიგოლ სინელი: «ნუ გამოიწვევ წარმოსახვებს შენ თვითონ და ნურც იმ წარმოსახვებს მიაქცევ ყურადღებას, რომლებიც თავისით ჩნდებიან. ნუ მისცემ შენს გონებას იმის უფლებას, რომ მათი შთაბეჭდილებების ქვეშ იყოს, რადგან ყოველივე ამას, ანუ გარედან შემოსულ სურათებს, ხიბლისაკენ მიჰყავს სული. გონებას თავისთავადაც აქვს ოცნების უნარი და ადვილად შეუძლია იმ სახეების წარმოდგენა, რომელთა წარმოდგენის სურვილიც აქვს... ამრიგად, ყოველივე ამის განმცდელი მეოცნებეა და არა მდუმარე (= მოღვაწე, დ.თ.)».

2. წმ. თეოფანე დაყუდებული: «უფალმა დაგიფაროთ აღფრთოვანებული (ეგზალტირებული, დ.თ.) ლოცვისაგან. აღფრთოვანებები, ძლიერი აღელვებები ეს უბრალოდ აღზნებულ წარმოსახვათა სისხლისმიერი, მშვინვიერი მოძრაობებია. ამისათვის (ამგვარი წარმოსახვების გამოსაწვევად, დ.თ.) ეგნატე ლოიოლას ბევრი რჩევა-დარიგება აქვს დაწერილი. საკუთარ თავში ამგვარ აღფრთოვანებებს იწვევენ და ჰგონიან, რომ მაღალ საფეხურს მიაღწიეს, ეს ყოველივე კი საპნის ბუშტებია: ნამდვილი ლოცვა წყნარია და მშვიდი და ასეთია იგი ყველა საფეხურზე».

3. წმ. თეოფანე დაყუდებული: «...თუ დაუშვებთ წარმოსახვებს, მაშინ ოცნების წინაშე ლოცვის საშიშროება იქმნება... მახსენდება ერთი ბერის შესახებ ნათქვამი, რომელიც ყოველთვის სახეობრივად წარმოიდგენდა ღმერთს. როდესაც მას განუმარტეს, რომ ასე არ უნდა მოქცეულიყო, მან

<sup>244</sup> А. Кураев. Вызов... გვ. 131.

<sup>245</sup> იქვე, გვ. 127.

<sup>246</sup> იქვე, გვ. 127.

<sup>247</sup> М. Новоселов. Догмат и Мистика... გვ. 337-8

თქვა: «თქვენ მე ღმერთი წამართვით». მაგრამ მას წაართვეს არა ღმერთი, არამედ საკუთარი ოცნება».

გასაგებია, რომ აღმოსავლელ სულიერ მოღვაწეთა მიერ იკრძალება ლოცვის დროს ზეციური სახეების წარმოსახვა. მაგრამ საინტერესოა, არსებობს თუ არა დასავლელ ასკეტთა სულიერ გამოცდილებაში რაიმე რჩევები წარმოსახვებთან დაკავშირებით? – ამ კითხვაზე საპასუხოდ პროფესორ ოსიპოვს მოჰყავს მე-16 საუკუნის ერთ-ერთი უდიდესი დასავლელი მისტიკოსის წმ. ეგნატე ლოიოლას სიტყვები სულიერი ჭვრეტის მეთოდებთან დაკავშირებით. წმ. ეგნატეს პირველი რჩევა ამგვარია: «წარმოვიდგინოთ, თითქოს ყოველივე ეს ჩვენს თვალწინ მოხდა, განკაცების საიდუმლოს მთელი ისტორიული მსვლელობა... თუ როგორ გამოეცხადა მთავარანგელოზი გაბრიელი ქალწულ მარიამს...» და ა. შ. მეორე რჩევაა «იმ ადგილმდებარეობის ცოცხალი წარმოსახვა, სადაც ცხოვრობდა წმ. ქალწული». ჭვრეტის კიდევ ერთ მეთოდში, ლოიოლას სიტყვით, ქრისტესთან საუბარი «აღესრულება მაშინ, როცა ადამიანი თავის წინაშე წარმოიდგენს ჯვარცმულ ქრისტეს».<sup>248</sup>

ალბათ, პატივცემული პროფესორისათვის უცნობია, რომ, მაგალითად, თავად მის თანამემამულე ასკეტებს (შორს რომ არ წავიდეთ): წმ. თეოფანე დაყუდებულსა და წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვს ქრისტეს ისტორიული წარმოსახვა დასაშვებად მიაჩნდათ (რა თქმა უნდა, ზოგადად აღმოსავლურ ასკეტიკურ ტრადიციაზე დაყრდნობით, რადგან ისინი ძალიან ხშირად ციტირებენ ძველ აღმოსავლელ ასკეტებს თავის ნაშრომებში). წმ. ეგნატე ლოიოლა კი, როგორც ზემოთ დავრწმუნდით, სხვა არაფერზე საუბრობს, თუ არა სწორედ ამგვარ ისტორიულ წარმოსახვაზე (იხ. მისი სიტყვები).

მაგალითად, წმ. თეოფანე დაყუდებული წერს: «ღმერთს სახე არ გააჩნია, იგი უხილავია. მაგრამ ძე ღმერთი გამოისახება კაცობრივი ბუნებით (...), ამიტომ მისი წარმოდგენა შეიძლება ადამიანის სახით... და ეს იქნება ისტორიული წარმოსახვა».<sup>249</sup> წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვი კი აღნიშნავდა: «წმ. დიმიტრი როსტოველი და წმ. ტიხონ ვორონეჟელი მუდამ ღვთაებრივზე ფიქრით იყვნენ დაკავებულნი, ანუ ღვთის სიტყვის განკაცებაზე, დედამიწაზე მის საკვირველ არსებობაზე, მის სამინელ და ჩვენთვის მაცხოვრებელ ტანჯვაზე, მის აღდგომასა და ზეცად ამაღლებაზე ფიქრით... ამგვარ ფიქრებს წმ. პეტრე დამასკელი, სხვა ასკეტ მოღვაწეთა თანახმად, განუკუთვნებს სულიერ ხილვებს».<sup>250</sup>

დიაკონი ანდრეი კურაევი რატომღაც უარყოფით კონტექსტში იხსენიებს წმ. ეგნატე ლოიოლას იმ რჩევასაც, რომლის მიხედვითაც მლოცველმა ჯოჯოხეთის ტანჯვა უნდა წარმოისახოს ლოცვის დროს: «წარმოიდგინეთ უზარმაზარი ცეცხლის ენები და გავარვარებულ სხეულებში მყოფი სულები. გვესმოდეს დრტვინვა და ლაღადი...»<sup>251</sup>

<sup>248</sup> А. Осипов. Путь разума... Глава 5, 3.

<sup>249</sup> Письма Последнего года жизни св. Феофана Затворника // Настольная Книга для монашествующих и мирян, Псково-Печерский Монастырь 1998, Составитель Архимандрит Иоанн Крестянкин, гл. 343-44.

<sup>250</sup> Св. Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству, глава 27, М., 2002.

<sup>251</sup> А. Кураев. Вызов... гл. 127-28

უცნაურია, მაგრამ ამ ანტიკათოლიკური ბრალდების გაბათილება ისევ ანტიკათოლიკე ავტორის, ეგნატე ბრიანჩანიონოვის სიტყვებითვე შესაძლებელი, რომელიც აბსოლუტურად იმავე რჩევას იძლეოდა: «ესწრაფე წმინდა ლოცვის მოპოვებას, რომელიც განმსჭვალულია სინანულითა და წუხილით, სიკვდილის, ღვთის სამსჯავროს, ჯოჯოხეთის ბნელი ადგილების გახსენებით, რომელშიც ბოზოქრობს მარადიული ცეცხლი და მარადიული სიბნელე სუფევს: ლოცვა, განმსჭვალული ამგვარი წარმოდგენებით წარმოადგენს უცდომელ, საუკეთესო და სულისთვის სასარგებლო მოქმედებას».<sup>252</sup>

ნაკლებად სავარაუდოა, რომ კურაევი არ იცნობდეს ბრიანჩანიონოვის ამ სახელგანთქმულ ნაშრომს, რომელსაც სახელმძღვანელოს სტატუსი აქვს რუსეთის და არა მხოლოდ რუსეთის მონასტრების ბერ-მონაზონთათვის. ასევე, შეუძლებელია, იგი არ იცნობდეს იმ ცნობილ პრინციპს (რჩევას), რომელიც თანამედროვეობის ერთ-ერთ უდიდეს მისტიკოსს, წმ. სილუანე ათონელს თავად ღმერთმა დაუდგინა: «გონებით ჯოჯოხეთში ჩადი და ნუ მიეცემი სასოწარკვეთას».<sup>253</sup>

ამრიგად, როგორც გავარკვეით, აღმოსავლურ ასკეტურ ტრადიციას არ მიაჩნია მიუღებლად არც ქრისტესთან დაკავშირებული «ისტორიული წარმოსახვები» და არც სამოთხე-ჯოჯოხეთთან დაკავშირებული წარმოდგენები. მაგრამ აქ ჩნდება ლოგიკური შეკითხვა, თუ რატომ საუბრობდნენ წმ. მამები ლოცვის დროს წარმოსახვების დაუშვებლობაზე.

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად კი უკვე აუცილებელია აღმოსავლური ასკეტური ტრადიციის უფრო ღრმა ცოდნა, რაც, სამწუხაროდ, არ შეინიშნება დასახელებულ ავტორთა მსჯელობებში. საქმე ისაა, რომ აღნიშნული წარმოდგენები საჭიროა მხოლოდ «ლოცვითი პროცესის» პირველი, შემამზადებელი ეტაპისთვის... მოვუსმინოთ ამასთან დაკავშირებით ერთ-ერთ ათონელ ისიხასტ ბერს: «...გულის გათბობა ასეთი აზრების საშუალებით ლოცვამდე აღესრულება. რამეთუ, როცა გულის სითბოში ლოცვა იწყება, ასეთ თემებზე ნებისმიერი აზრი იკრძალება და ჩვენ გონების და გულის ლოცვის სიტყვებში ჩადებას ვცდილობთ. ამგვარად მიიღწევა უსახურობა (სახეთა წარმოუსახველობა), რომლის შესახებაც მამები ამდენს ლაპარაკობდნენ».<sup>254</sup>

ყოველივე ამის ფონზე სრულიად დემაგოგიური პათოსი აქვს მ. ნოვოსელოვის კრიტიკას წმ. ეგნატე ლოიოლას ხსენებულ სულიერ მეთოდებთან დაკავშირებით: «...ცნობილია, რომ ღვთის ჭეშმარიტ წმინდანებს ხილვები ენიჭებათ მხოლოდ ღვთის ნებითა და მოქმედებით და არა ადამიანის სურვილითა და ძალისხმევით. ხილვები მათ ეძლევათ მოულოდნელად, ძალზედ იშვიათად, განსაკუთრებული საჭიროების შემთხვევაში...»<sup>255</sup> ალბათ, ამ სიტყვების ავტორი შეგნებულად არ აქცევს

<sup>252</sup> Св. Игнатий Брянчанинов. Приношение... глава 27.

<sup>253</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров). Преп. Силуан Афонский. часть 1, глава 2.

<sup>254</sup> მიტროპოლიტი იროთეოს ვლახოსი. ერთი ღამე მთაწმინდის უდაბნოში: საუბარი მეუდაბნოესთან იესოს ლოცვაზე. თბ., 2007, გვ. 64.

<sup>255</sup> М. Новоселов. Догмат и Мистика... гв. 318.

ყურადღებას იმ სრულიად ნათელ გარემოებას, რომ ეგნატე ლოიოლა მხოლოდ სათანადო სულიერი მდგომარეობისათვის შემამზადებელი განწყობის მოპოვებაზე საუბრობს და არა ღვთაებრივი გამოცხადებების ხელოვნურ გამოწვევაზე.

კურაევი იმოწმებს რუსი ემიგრანტი კათოლიკე მღვდლის, ვსევოლოდ როშკოს შემდეგ სიტყვებს: «კათოლიკური სულისმარგებელი ლიტერატურა ჩვენთვის უფრო მიუღებელია, ვიდრე მისაღები და ჭკუისსასაწავლი, და ამიტომაც მაცდუნებელი. როდესაც წმ. ფრანცისკო ასიზელის «ყვაილებს» 44-ე თავში ვკითხულობთ, რომ სულიერი სრულყოფილების ხარისხი დამოკიდებულია ტანჯვის ხარისხზე, რომელსაც მოღვაწე ქრისტეს ჯვარცმაზე ფიქრისას განიცდის, მაშინ ხვდები, რომ წმ. ფრანცისკოს გზა ჩვენთვის დახურულია. აქ დიდი საშიშროებაა რუსი ადამიანისთვის, რომელიც კათოლიკეთა შორის იმყოფება: ის წესები და შეხედულებები, რომლითაც საზრდოობენ კათოლიკეები, თავისთავად არ არის ცუდი, მაგრამ ჩვენთვის უცხოა...»<sup>256</sup>

კურაევი ამ სიტყვებს იმოწმებს როგორც როშკოს ანტიკათოლიკურ შეხედულებას, მაგრამ საკმარისია ამ ციტატის ბოლო სიტყვების ყურადღებით წაკითხვა იმაში დასარწმუნებლად, რომ მამა ვ. როშკოს მიზანი სულაც არ ყოფილა დასავლელ მოღვაწეთა სულიერი გამოცდილების დისკრედიტაცია (ნუ დაგვავიწყდება, რომ იგი თავად იყო კათოლიკე მღვდელი). ამასთანავე, როცა როშკო ამბობს, რომ ეს გზა «ჩვენთვის დახურულია», არ ნიშნავს იმას, რომ იგი თავისთავად მავნეა და მიუღებელი (ყველასათვის). და კიდევ ერთი: მამა ვსევოლოდი ცდება, როდესაც კათოლიკური სულისმარგებელი ლიტერატურის მთავარ იდეად წმ. ფრანცისკოს ამ მოსაზრებას წარმოაჩენს და ცდება ასევე მაშინაც, როდესაც აცხადებს (მინიშნებითად), რომ ამგვარი შეხედულება ეწინააღმდეგება აღმოსავლურ ასკეტურ ტრადიციას.

სანამ ამ «კათოლიკური იდეის» შესაბამის აღმოსავლური წარმოშობის ციტატებს დავიმოწმებდეთ, მანამდე მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ ვერც სხვა ქრისტიანული ეკლესიების მიმართ ანტაგონიზმში დავდებთ ბრალს მამა ვსევოლოდ როშკოს, რადგან ამავე მიმოწერაში იგი აღნიშნავს (რასაც კურაევი, რასაკვირველია, აღარ ციტირებს): «მე ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ ქრისტიანთა დაყოფის ფესვები არ არის სარწმუნოებრივ სწავლებაში».<sup>257</sup>

ცალსახად უნდა ითქვას, რომ ფრანცისკოს ეს შეხედულება (რომლის მიხედვითაც «სულიერი სრულყოფილების ხარისხი დამოკიდებულია ტანჯვის ხარისხზე») არანაირად არ ეწინააღმდეგება აღმოსავლელ მამათა სწავლებას, რომლის თანახმადაც სულიერი სრულყოფილება სწორედ რომ ტანჯვისა და ღვაწლის პირდაპირპროპორციულია. მაგალითად, წმ. იოანე ოქროპირი წერს: «თუნდაც ვინმემ დიდი რამ და საუკეთესო სიკეთე ქმნას, მაგრამ შრომის, განსაცდელისა და ტანჯვათა გარეშე, არცთუ რაიმე

<sup>256</sup> А. Кураев. Вызов... гл. 145.

<sup>257</sup> Отец Всеволод Рошко и Отец Александр Мень. Переписка, док. 3 // [www.krotov.info/library/13-m/myen/2-1993rosh.html](http://www.krotov.info/library/13-m/myen/2-1993rosh.html)



დიდ საზღაურს მიიღებს იგი, რადგან «თითოეული მიიღებს თავის საზღაურს თავისი გარჯის მიხედვით» (1 კორ. 3:8). ე. ი. არა წარმატების სიდიდის, არამედ ტანჯვის წონადობის მიხედვით».<sup>258</sup> ამასვე მოწმობს წმ. იოანე სინელიც: «თუნდაც რომ დიდ ღვაწლს აღვასრულებდეთ, მაგრამ გულის ტკივილის გარეშე, ეს ყველაფერი თვალთმაქცობაა და ამაო».<sup>259</sup> იგივე აზრია გამოთქმული წმ. ისააკ ასურის «სამოღვაწეო სიტყვებშიც»: «მცირე მწუხარება უფლისადმი უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე მწუხარების გარეშე აღსრულებული დიდი საქმეები».<sup>260</sup> ასევე თანამედროვე მართლმადიდებელი ასკეტებიც უცვლელად იმეორებენ ამ სწავლებას. მაგალითად, წმ. იოანე მასლოვი, რომელიც წმ. გრიგოლ სინელის ანალოგიურ ციტატას იმოწმებს.<sup>261</sup>

ამრიგად, დაბეჯითებით შეიძლება იმის თქმა, რომ წმ. ფრანცისკო ასიზელისა და აღმოსავლელ მამათა სწავლება აღნიშნულ საკითხზე ერთმანეთის იდენტურია. ეს სწავლება კი, თავის მხრივ, სრულ თანხმობაშია წმ. წერილთან. სულიერი განვითარება-განწმენდისა და ღვაწლის სიმძიმის ურთიერთკავშირის შესახებ იხ. მაცხოვრის (მთ. 7:14), პავლე მოციქულის (ფილ. 1:29), პეტრე მოციქულისა (1 პეტრ. 2:21) და იაკობ მოციქულის (იაკ. 1:4) ანალოგიური გამონათქვამებიც.

თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად კურაევის ანტიკათოლიკური დისკურსისა, მის მსჯელობებში ობიექტურობის ნიშნებსაც ვხედავთ. მაგალითად, იგი აღნიშნავს: «...კათოლიკური სულიერი ცხოვრება არ შემოიფარგლება მხოლოდ ეგზალტირებული მისტიკით, თვით ფრანცისკოსა და ტერეზას (ავილიელი, დ.თ.) გამოცდილება, სიტყვები და ლოცვები არ შეიცავს მხოლოდ იმ მომენტებს, რომლებიც სიუცხოვის გრძნობას იწვევს მართლმადიდებლური ტრადიციით აღზრდილ ადამიანში. კათოლიკური ეკლესიის ისტორიაშიც და თანამედროვეობაშიც შესაძლებელია იმ ადამიანთა პოვნა, რომელთაც სულიერი ცხოვრების მართლმადიდებლური აღქმა აქვთ».<sup>262</sup>

აქვე გვსურს დავიმოწმოთ ამავე ავტორის მიერ თავის სხვა წიგნში გამოთქმული საკმაოდ კეთილგანწყობილი და ოპტიმიზმით განმსჭვალული სიტყვებიც თანამედროვე კათოლიკე თეოლოგებთან მიმართებაში: «მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში კათოლიკურ თეოლოგიაში გამოჩნდა ბრწყინვალე მოაზროვნეთა პლეადა, რომელთაც მიზნად დაისახეს შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკური კედლების გარღვევა ანტიკურ-ქრისტიანული მემკვიდრეობისაკენ, პირველი საუკუნეების მამებისაკენ, ანუ მართლმადიდებლობისაკენ (ესენი არიან უპირველეს ყოვლისა, ივ დე კონგარი, ანრი დე ლიუბაკი, ჟან დანიელუ, ლუი ბუიე, ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი)».<sup>263</sup>

<sup>258</sup> წმ. იოანე ოქროპირი. მეოთხე ეპისტოლე დიაკონისა ოლიმპოდორესადმი // გაზ. "თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია" №11-12, 1999, გვ. 4.

<sup>259</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица 7:64; მსგავსი აზრი იხ. მუხლში 7:23.

<sup>260</sup> Преп. Исаак Сирин. Слова Подвижнические. Слово 74.

<sup>261</sup> Св. Иоанн Маслов. Глинский Патерик. М., 1997, გვ. 85.

<sup>262</sup> А. Кураев. Вызов... გვ. 155.

<sup>263</sup> А. Кураев. Протестантам о православии. Клин, 2000, გვ. 41.

### სულიერი ხელმძღვანელობის საკითხი

გადავიდეთ სხვა ავტორებზე. დიაკონი ალექსი ბეკორიუკოვი კონკრეტულად წმ. ფრანცისკოს შესახებ დაწერილ თავის ნაშრომში ამ დასავლელი მოღვაწის წინააღმდეგ ერთ-ერთ მთავარ ბრალდებად ასახელებს შემდეგ გარემოებას: «...განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ ასიზელმა მოღვაწემ თავისი ცხოვრებისეული გზა თავად განსაზღვრა, არ ჰყავდა რა არც მოძღვარი და არც სულიერი ხელმძღვანელი».<sup>264</sup> ამის შემდეგ ავტორი იმოწმებს წმ. იოანე სინელის სიტყვებს, რომლის მიხედვითაც ის, ვინც მორჩილებაში არ ცხოვრობს, თავმდაბლობას ვერ მოიპოვებს. ავტორს შევაშველებდით აგრეთვე წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის შემდეგ სიტყვებსაც: «უკეთესია, მოწაფეთა მოწაფედ იწოდებოდე, ვიდრე თვითნებურად ცხოვრობდე და საკუთარი ნების უსარგებლო ნაყოფებს იმკიდე».<sup>265</sup>

სამწუხაროდ, პატივცემული დიაკონის მეცნიერული არაკეთილსინდისიერების (ან, უკეთეს შემთხვევაში, არაკომპეტენტურობის) წარმოჩენა მოგვიწევს, რადგან ზემოთ ციტირებული სიტყვები ემყარება ან ელემენტარულ არცოდნას წმ. ფრანცისკო ასიზელის ცხოვრებისა, ან შეგნებულ სიცრუეს, რადგან, როგორც ამ წმინდანის ცხოვრებაში ნათლად არის აღნიშნული, მისი უახლოესი მეგობარი და მოძღვარი იყო ეპისკოპოსი გვიდო, რომელიც ფრანცისკოს «აღსარებებს იბარებდა, როცა მის ცხოვრებაში სასწაულებრივმა მოვლენებმა იჩინა თავი».<sup>266</sup>

რაც შეეხება წმ. ფრანცისკოს თვითნებურ ქცევებს სულიერ ცხოვრებაში: შეიძლებოდა უამრავი ფაქტის დამოწმება მისი ცხოვრებიდან, რომლებიც სრულიად საწინააღმდეგოს მეტყველებს. მაგალითად, ერთხელ წმ. ფრანცისკომ წირვის დამთავრების შემდგომ მღვდელს სთხოვა სახარების იმ ადგილის განმარტება, რომლის ახსნის დროს «საკუთარ თავს არ ენდობოდა».<sup>267</sup> ასევე, ცნობილია შემთხვევა, როცა ვინმე ბერნარდმა, მისი მოწაფეობის სურვილი გამოთქვა, წმ. ფრანცისკომ კი მას ეპისკოპოსთან ერთად მისვლა შესთავაზა ღვთის ნების შესატყობად.<sup>268</sup>

წმ. ფრანცისკოს, აღმოსავლელ ასკეტთა მსგავსად, სულიერ ცხოვრებაში მორჩილების წესი სავალდებულოდ მიაჩნდა. ამაზე მიუთითებს ის

<sup>264</sup> Диякон Алексей Бекорюков. Франциск Ассизский и Католическая Святость. М., Издание Сретенского Монастыря, 2001, гл. 15.

<sup>265</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слово 72:2.

<sup>266</sup> М. Стикко. Св. Франциск Ассизский. 1992, гл. 43; თუმცა ბეკორიუკოვი ამ ბრალდებას მხოლოდ ასიზელი მოღვაწისადმი გამოთქვამს, აქვე მაინც მივუთითებთ, რომ არც სხვა ცნობილი დასავლელი მოღვაწენი იყვნენ მოკლებულნი სულიერ ხელმძღვანელობას. მაგალითად, წმ. დომინიკეს მოძღვარი იყო ოსმის ეპისკოპოსი დიეგო დე ასევედო, რომლის გარდაცვალების შემდგომაც `დომინიკე თითქმის მარტო დარჩა“ (А. Лакордер. Жизнь святого Доминика. Пер. с фран., Истина и Жизнь, 1999, гл. 58). წმ. ეგნატე ლოილას მოძღვარი – მღვდელი დიეგო დე გაი იყო, ქალაქ ესტელადან (Св. Игнатий Лойола. Рассказ Паломника... § 57). ხოლო ქალაქ ალკალეში და მოგვიანებით პარიზშიც, მისი სულიერი მოძღვარი იყო მანუელ მონე (იქვე, § 60).

<sup>267</sup> М. Стикко. Св. Франциск Ассизский... гл. 50.

<sup>268</sup> Цветочки Славного Мессера Св. Франциска и его братьев, Част 1, Глава 1. Перевод с раннеитальянского А. Клестова. СПб., 2000.

«წესდებაც», რომელიც მან თავის ორდენს დაუდგინა. აქ იგი წერდა: «ძმა ფრანცისკო და ყველა, ვინც ამ ორდენის მეთაური გახდება, პაპ ინოკენტისა და მისი მემკვიდრეებისადმი მორჩილებისა და პატივისცემის პირობას დებს».<sup>269</sup>

მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს შემდეგი გარემოებაც: თუნდაც რომ არავინ ჰყოლოდათ სულიერ ხელმძღვანელად ისეთ დიდ მისტიკოსებსა და წმინდანებს, როგორც წმ. ფრანცისკო იყო, არც ამაში იქნებოდა რაიმე წინააღმდეგობრივი ძველ ასკეტთა სულიერ ტრადიციასთან მიმართებაში, რადგან, სწორედ მათი აზრით, არსებობს გამონაკლისი შემთხვევები, როდესაც ღმერთი უშუალოდ ხელმძღვანელობს გამორჩეულ ადამიანებს. მაგალითად, წმ. იოანე სინელი (რომლის ნაშრომიდანაც ბეკორიუკოვი მხოლოდ მოძღვრისადმი მორჩილების «მხარდამჭერ» ციტატას იმოწმებს) წერს, რომ ასეთებს საკუთარ თავში ჰყავთ ღმერთი, რომელიც «ხელმძღვანელობს მას ყოველი სიტყვის, საქმის თუ ფიქრის დროს. ამიტომ ასეთი ადამიანი შინაგანად შეიცნობს ღვთის ნებას, თითქოს რაღაც ხმა ესმისო».<sup>270</sup>

ამასვე მიუთითებდა წმ. გრიგოლ დიალოგონიც. მას ერთ-ერთი ასეთი «თვითნება» მოღვაწის (ბერი ჰონორატი, რომელიც შემდგომ ორასამდე ბერის სულიერი ხელმძღვანელი გახდა) შესახებ ეკითხებიან: «წმინდაო მამაო, როგორ შეეძლო ამ დიდებულ ადამიანს, სხვების ხელმძღვანელი გამხდარიყო, თუკი მანამდე თავად არ მიუღია ვინმესაგან სულიერი რჩევა-დარიგებები?» წმ. გრიგოლი პასუხობს: «მე არავისგან მსმენია, რომ იგი ვინმეს მოწაფე ყოფილიყო; მაგრამ უნდა ვიცოდეთ, რომ სულიწმინდის ნიჭები ყოველთვის ჩვეულებრივი გზით როდი ეძლევათ ადამიანებს. როგორც წესი, ასეა, რომ ადამიანი ვერ იქნება ხელმძღვანელი, თუ თავად მას არ უსწავლია მორჩილება და ვერც დაქვემდებარებულთა მიმართ შეძლებს იგი მორჩილების შთაგონებას, ვისაც თავად არ განუცდია უპირატესისადმი დაქვემდებარება, მაგრამ არიან ადამიანები, რომელთაც ისეთი შინაგანი ნათელი აქვთ მინიჭებული სულიწმინდისაგან, რომ, თუმცა ისინი არ სარგებლობენ გარეგანი, კაცობრივი ხელმძღვანელობით, მათ სულს მუდმივად თან ახლავს შინაგანი მოძღვარი – სულიწმინდა. რწმენაში სუსტმა ადამიანებმა კი არ უნდა აიღონ მისაბამ მაგალითად ამ წმინდა მოღვაწეთა თავისუფალი ცხოვრება, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეიძლება ვინმემ ადვილად იფიქროს საკუთარ თავზე, რომ ისიც განმსჭვალულია სულიწმინდით, დაივიწყებს რა, რომ ადამიანის მოსწავლეა, და შეიქნება მოძღვრად ცდომილებისა. სულიწმინდით აღვსილ სულს ამ უპირატესობის ცხადი ნიშნები აქვს, კერძოდ, თავმდაბლობით მოსილი სათნოება. ამრიგად, თუკი ეს თვისებები სრულყოფილად

<sup>269</sup> Цветочки... შენობზნა №45.

<sup>270</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица 29:11.

არსებობს მის სულში, მაშინ სწორედ ეს არის უცხადესი ნიშანი მასში სულიწმინდის სუფევისა...»<sup>271</sup>

ასევე, როგორც ცნობილია, არც წმ. მარიამ მეგვიპტელს ჰყოლია სულიერი მოძღვარი. მან უშუალოდ ღვთისმშობლისაგან მიიღო შემდეგი კურთხევა: «თუკი იორდანის იქითა ნაპირას გადახვალ, ჰპოვებ სულიერ სიმშვიდეს». წმ. მარიამმა 47 წელი გაატარა უდაბნოში ყოველგვარი სულიერი ხელმძღვანელობის გარეშე.<sup>272</sup>

ამ თვალსაზრისით, ასევე უაღრესად საინტერესოა XX ს-ის უდიდესი სულიერი მოღვაწის, წმ. სილუან ათონელის მოწაფის წერილიდან ერთი ადგილი: «მამა სილუანმა მირჩია სულიერი მოძღვრის შესახებ მომეწერა თქვენთვის. იგი ამბობს, რომ თუ თქვენ მორჩილი იქნებით, მაშინ მოძღვარი არც კი დაგჭირდებათ, რადგან ყოველივეს ღვთის მადლი გასწავლით».<sup>273</sup>

ასკეტიზმის ისტორიიდან ასევე არსებობს იმგვარი მაგალითები, როცა სულიერ გზაზე ახლადშემდგარ ადამიანს არ ჰყავს ერთი რომელიმე მოძღვარი. მაგალითად, წმ. ანტონი დიდი, რომელიც “საწყის ეტაპზე განცალკევებულად ცხოვრობდა და რჩევა-დარიგებებს ღებულობდა როგორც წმ. წერილიდან, ასევე სხვადასხვა მოძღვრისა თუ სულიერი ძმისაგან”.<sup>274</sup>

სულიერი ცხოვრების ამგვარად წარმართვის სტილი არც მომდევნო საუკუნეებში ყოფილა უცხო. მაგალითად, წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: “...ყოველთა მათ ნეტართა (მეუდაბნოე მამებს, დ.თ) მოიხილავნ წმინდაი გრიგოლ და კეთილთა ქცევათა მათთა ისწავებნ, რომელთაგანმე ლოცვასა და მარხვასა, რომელთაგანმე სიმდაბლესა და სიყვარულსა, რომელთაგანმე სიმშვიდესა და განურისხველობასა, რომელთაგანმე უპოვარებასა...”<sup>275</sup>

მსგავსი ასკეტური ტრადიცია არ შეწყვეტილა ჩვენს დროშიც. ამას მოწმობს, მაგალითად, წმ. სილუან ათონელის მოწაფის სიტყვები საკუთარი მოძღვრის შესახებ, რომ იგი არ ყოფილა “ერთი რომელიმე განსაზღვრული მოძღვრის მოწაფე, არამედ იზრდებოდა საერთო გადმოცემის ნაკადში, როგორც ათონელ ბერთა უმრავლესობა”.<sup>276</sup>

აღბათ, აქვე უნდა აღინიშნოს ასევე იმ ნაკლებადცნობილი ხედვის შესახებაც, რომელსაც წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი დაჟინებით გამოთქვამს. წმ. სვიმეონის აზრით, არც ბერებს “მათი გარეგნული სახის გამო”, არც მღვდლებს, არც ეპისკოპოსებს და არც პატრიარქებს “მხოლოდ

<sup>271</sup> Св. Григорий Великий. Диалоги о чудесах италийских отцов в Четырех книгах. Книга 1, 1:5; Перевод с латыни М. Тимофеева // Патристика. Новые Переводы, Статьи. Нижний Новгород, 2001, гв. 156-7

<sup>272</sup> იხ. დიმიტრი როსტოველის «წმინდანთა ცხოვრებაში» მარიამ მეგვიპტელის ცხოვრება. ხსენება 1 აპრილს.

<sup>273</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров). Подвиг Богопознания. Письма с Афона к Д. Бальфуру. М., “Паломник”, 2002, Письмо №4, гв. 69

<sup>274</sup> Св. Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству, глава 13, М., 2002, гв. 114.

<sup>275</sup> გიორგი მერჩულე. წმ. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, § 5 // ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ორიგინალური ტექსტები და ახალი ქართული თარგმანები. ტომი 2, თბილისი, წმ. ირინეოს ლიონელის სახელობის ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი, 2007, გვ. 390.

<sup>276</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров). Преп. Силуан Афонский. часть 1, глава 4.

ხელთდასხმის ღირსებით არენიჭებათ ღვთისგან ცოდვათა მიტევების ძალაუფლება ნუ იყოფინ! რადგან მათთვის მხოლოდ ღვთისმსახურება არის ნებადართული...”.<sup>277</sup> ცოტა ქვემოთ კი წმ. სვიმეონი წერს: “მე თავად ვიყავი ამგვარი ადამიანის მოწაფე, რომელსაც არ გააჩნდა ხელთდასხმა ადამიანთაგან...”.<sup>278</sup> წმ. სვიმეონის მტკიცებით, სწორედ ქრისტეს მცნებებით მცხოვრები ადამიანი იღებს უფლისგან მსგავს ნიჭებს და არა ის, ვინც ფორმალურად ხელთდასხმულია სასულიერო პირთაგან.

### დამახინჯებული ციტირების პრობლემა

ა. ბეკორიუკოვს,<sup>279</sup> ისევე როგორც ა. ოსიპოვს,<sup>280</sup> საკუთარ ნაშრომებში წმ. ფრანცისკოს შემდეგი სიტყვები მოჰყავთ, რომელიც მან თითქოსდა გარდაცვალების წინ თქვა: «მე ვერ ვხედავ საკუთარ თავში რაიმე ცოდვას, რომელიც არ გამომესყიდოს აღსარებითა და სინანულით». ამ ციტატის წყაროდ კი ორივე ავტორი უთითებს მ. ლოდიჟენსკის «მისტიკური ტრილოგიის» მეორე ნაწილს, რომელსაც ამგვარი სახელწოდება აქვს: «უხილავი ნათელი».<sup>281</sup> მაგრამ როდესაც ამ სტრიქონების ავტორი აღნიშნული ციტატის წარმომავლობით დაინტერესდა და ლოდიჟენსკის დასახელებული ნაშრომი მოიძია, აღმოჩნდა, რომ ლოდიჟენსკის ციტატის პირველწყაროდ მითითებული აქვს არა წმ. ფრანცისკოს უშუალო მოწაფეთა მიერ აღწერილი ცხოვრება (მაგალითად, “Fioretti”, «ყვავილები»), არამედ მე-19 საუკუნის ავტორის, ვინმე В. Гере-ს მიერ დაწერილი ფრანცისკოს «ცხოვრება» (I., 1908).<sup>282</sup>

ბუნებრივია, აღნიშნული ვითარების გათვალისწინებით, მეტია იმის შანსი, რომ ზემოთწარმოდგენილი ციტატა სავსებით ადეკვატურად ვერ იყოს მოღწეული ლოდიჟენსკის ნაშრომამდე ან თვით ამ უკანასკნელის მიერ იყოს შეგნებულად მოდიფიცირებული კათოლიკე მოღვაწეების დისკრედიტაციის მიზნით. ასეთი ვარაუდის საფუძველს კი მაძლევს ლოდიჟენსკის შემდეგი ტენდენციური (და ცოტა გულუბრყვილოც) შეხედულება: «ფრანცისკოს ეპოქაში ნამდვილი თავმდაბლობა კათოლიკურ ეკლესიაში საერთოდ არ არსებობდა».<sup>283</sup>

არ არის გამორიცხული, თავად В. Гере-ს მიერ იყოს შეგნებულად დამახინჯებული ფრანცისკოს სიტყვები (თუ საერთოდ ოდესმე გამოუთქვამს ასიზელ მოღვაწეს მსგავსი შეხედულება): ჩვენ არ ვიცით, როგორი რელიგიური ორიენტაციისა თუ განწყობის ადამიანი იყო აღნიშნული ავტორი. გამორიცხული არც ის არის, რომ ეს სიტყვები ვინმეს მიერ იყოს შეტანილი იმ «ცხოვრებაში», რომელსაც В. Гере დაეყრდნო.

<sup>277</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Послание об Исповеди. § 14 // Епископ Иларион (Алфеев). Преп. Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб., “Алетейя”, 2001, гл. 592.

<sup>278</sup> იქვე § 16.

<sup>279</sup> А. Бекорюков. Франциск... гл. 46.

<sup>280</sup> А. Осипов. Путь разума... Глава 5,3.

<sup>281</sup> М. Лодыженский. Свет Незримый. Петроград 1915, с. 129.

<sup>282</sup> М. Лодыженский. Мистическая трилогия. Свет Незримый. Глава 5, М., 1998, гл. 208 (ჩემდა საბედნიეროდ, აღნიშნული ნაშრომის სამივე ნაწილს საპატრიარქოს ბიბლიოთეკაში მივაგენი, რითაც ამ ციტატის გადამოწმების საშუალება მომეცა).

<sup>283</sup> იქვე, გვ. 213.

მაგალითად, არქიმანდრიტი ავგუსტინე ნიკიტინი აღნიშნავს, რომ დასავლეთში საკმაოდ იყო გავრცელებული «ლეგენდარული ხასიათის «ცხოვრებები» ასიზელი გლახაკის შესახებ».<sup>284</sup> ყოველ შემთხვევაში, «ყვავილებში»<sup>285</sup> (ფრანცისკოს ბიოგრაფიის პირველი და ყველაზე სანდო ვერსია) მსგავსი არაფერი წერია.

კიდევ ერთი დეტალი: არც ოსიპოვი და არც ბეკორიუკოვი სრულად არ ციტირებენ ლოდიჟენსკის დასახელებული ნაშრომიდან ზემოთ (არასრულად) დამოწმებულ ციტატას, ვინაიდან სიტყვებს – «მე ვერ ვხედავ საკუთარ თავში რაიმე ცოდვას, რომელიც არ გამომესყიდოს აღსარებითა და სინანულით», – შემდეგი გაგრძელება აქვს: «...ვინაიდან უფალმა თავისი უსაზღვრო წყალობით ლოცვის დროს იმის მიხვედრის (გულისხმისყოფის) უნარი მომანიჭა, თუ რომელი საქმეებით ვიყავი მისთვის სათნო და რომლით არა».<sup>286</sup>

ჩემი ვარაუდით, ეს ციტატა უნდა წარმოადგენდეს დამახინჯებულ ვარიანტს წმ. ფრანცისკოს შემდეგი სიტყვებისა: «...უფალმა გამომიცხადა, რომ მომიტევა ყველა ცოდვა და მომანიჭა სამოთხისეული ნეტარება. ამ გამოცხადების შემდეგ კი საკუთარ სიკვდილსა და ცოდვებს დავტირი. მაგრამ ასევე ამ გამოცხადების შემდეგ აღსავსე ვარ სიხარულით. ამრიგად, აღარ შემძლია მე უკვე ტირილი და ამიტომ განვადიდებ ღმერთს, რომელმაც ესოდენი წყალობა მომანიჭა».<sup>287</sup>

ა. ბეკორიუკოვის მტკიცებით, წმ. ფრანცისკოსათვის დამახასიათებელი ამგვარი განწყობა აღმოსავლურ ასკეტურ ტრადიციას ეწინააღმდეგება. იგი იმოწმებს წმ. აბბა დოროთეს შემდეგ სიტყვებს: «ვინც უფრო მეტად უახლოვდება ღმერთს, მით უფრო მეტად ხედავს საკუთარ ცოდვებს»,<sup>288</sup> და რომ, შესაბამისად, ამის გამო ადამიანი უფრო მეტ მწუხარებასა და სინანულში უნდა იყოს. ფრანცისკოს «ამპარტავნებაზე» მიუთითებს ასევე მ. ნოვოსელოვიც, რომელიც წმ. ისააკ ასურის შემდეგ სიტყვებს იმოწმებს: «ჭეშმარიტად თავმდაბალი ადამიანები ყოველთვის ფიქრობენ, რომ არ არიან ღვთის ღირსნი».<sup>289</sup>

მაგრამ ამით კონფესიონალისტი ავტორები საკუთარი (აღმოსავლური) მისტიკური და ასკეტური ტრადიციის არცოდნას (ან ძალზედ ზედაპირულ ცოდნას) ამჟღავნებენ. ამ მხრივ, სრულიად საკმარისი იქნებოდა, ერთი ცნობილი მაგალითის დამოწმება «უძველესი პატერიკიდან», ასევე რამდენიმე აღმოსავლელი წმ. მამის შეხედულება.

«ერთ მონასტერში ორი ბერი ერთიდაიგივე ცოდვით დაეცა. როდესაც ყოველივე სულიერ მოძღვარს გაუმჟღავნეს, მან ისინი ცალცალკე ოთახებში ჩაკეტა და ერთი წლის განმავლობაში ორივეს ერთნაირად აძლევდა წყალსა

<sup>284</sup> Архимандрит Августин Никитин. Франциск Ассизский и Серафим Саровский // Поиски Единства. Сборник докладов. М., ББИ, 1997 г. 28-9.

<sup>285</sup> Цветочки Славного Мессера Св. Франциска и его братьев. Перевод с раннеитальянского А Клестова. СПб., 2000.

<sup>286</sup> М. Лодыженский. Мистическая трилогия. Свет Незримый. Глава 5, М., 1998, г. 208.

<sup>287</sup> Цветочки... Часть 2, Глава “Чудеса происшедшие после св. стигматов” г. 204.

<sup>288</sup> А. Бекорюков. Франциск... г. 46,

<sup>289</sup> М. Новоселов. Догмат и Мистика... г. 324.

და პურს. როდესაც ეს დრო გავიდა, მამები უცნაური სურათის მომსწრენი გახდნენ: ერთს მწუხარე და ტანჯული სახე ჰქონდა, მეორეს კი მხიარული და ნათელი. გაუკვირდათ ბერებს. ჰკითხეს პირველ ძმას: «რა განწყობით ცხოვრობდი შენს სენაკში მთელი ამ დროის განმავლობაში?» მიუგო უმცროსმა ბერმა: «მე გამუდმებით ვფიქრობდი იმ ბოროტებაზე, რაც ჩავიდინე და იმ ტანჯვაზე, რომელსაც ვიმსახურებ...» მეორე ბერმა კი იგივე კითხვაზე შემდეგი უპასუხა: «მე გამუდმებით ვმადლობდი ღმერთს, რომ გამომიხსნა ამა ქვეყნის უწმინდურებისაგან და ამ ანგელოზებრივ ცხოვრებასთან დამაბრუნა. ვაცნობიერებდი რა ყოველივე ამას, განუწყვეტელი სიხარულით ვიყავი აღვსილი ამგვარი ღვთაებრივი მოწყალების გამო». დიდხანს ბჭობდნენ მონასტრის უხუცესი მამები და ბოლოს თქვეს: «ორივეს სინანული (განწყობა, დ.თ.) თანაბარია ღვთის წინაშე».<sup>290</sup>

მსგავსი შინაარსის შემცველ შეხედულებას გამოთქვამდა წმ. მაკარი დიდცი: «უფალს სხვადასხვაგვარი წმინდანები ჰყავს: ერთნი მასთან სიხარულით მიდიან, მეორენი ერთგვარი «სიმკაცრით»; ღმერთი კი ყველას სიყვარულით იღებს».<sup>291</sup> შეიძლება ასევე წმ. იოანე სინელის შემდეგი მსჯელობის დამოწმებაც, რომელიც სულიერ მოღვაწეთა განსხვავებულ გზებზე მიანიშნებს: «უფლის მიუწვდომელი განგებით, ზოგიერთებმა სულიერი ნიჭები მიიღეს ღვაწლის დაწყებამდე, ზოგიერთებმა ღვაწლისდროს, სხვებმა კი მხოლოდ სიკვდილის წინ. გამოძიების ღირსია, თუ რომელი მათგანია სხვებზე მეტად თავმდაბალი?»<sup>292</sup> (ციტატების არასრულად ან დამახინჯებული ვერსიით წარმოდგენის მაგალითებს ქვემოთაც იხილავთ სათანადო ადგილებში).

### **დასავლელ მოღვაწეთა «ამპარტავნება»**

განვავრძოთ დანარჩენი «ბრალდებების» განხილვა. ოსიპოვი მიუთითებს აგრეთვე წმ. ფრანცისკოს სურვილზე «სხვების» გამო ტანჯვის მიღებასა და «სხვათა» ცოდვების გამოსყიდვასთან დაკავშირებით, რის გამოც მას სულიერ სიბრძავესა და ამპარტავნებაში ადანაშაულებს.<sup>293</sup> თუმცა გაუგებარია, რა არის მიუღებელი წმ. ფრანცისკოს ამ სურვილში. განათითოებული ქრისტიანი (მით უმეტეს სულიერი მოღვაწე) საკუთარ მოვალეობად არ თვლიდა სხვათათვის ლოცვას, სხვათა ცოდვების გამო უფლის წინაშე შუამდგომლობას, ან მოყვასის ტვირთის (ტანჯვის) საკუთარ თავზე აღებას? განა ფრანცისკოს ამგვარი განწყობა სრულ თანხმობაში არ არის მოციქულთა სწავლებასთან ერთმანეთის მწუხარებისა და ტვირთის გაზიარებასთან დაკავშირებით? ძნელია იმის წარმოდგენა, რომ წმ. ფრანცისკო სხვათა ცოდვების გამომსყიდველად საკუთარ თავს მოიაზრებდა. საეჭვოა, რომ წმ. ფრანცისკოს სიტყვა «გამოსყიდვა» გამოეყენებინა (სავარაუდოა, რომ უფრო «შუამდგომლობაზე» ყოფილიყო

<sup>290</sup> Древний Патерик. М., 1899, გვ. 84.

<sup>291</sup> ციტირებულია: Митрополит Вениамин Федченков. Божии Люди. М., 1991, გვ. 27.

<sup>292</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица 26:88

<sup>293</sup> А. Осипов. Путь разума... Глава 5:3.

საუბარი). ამ ვარაუდს შემდეგი გარემოებაც ამყარებს: ოსიპოვი უშუალოდ არ ციტირებს წმ. მამის ამ სიტყვებს, არამედ მხოლოდ პერიფრაზით გადმოსცემს მას. სამწუხაროდ, ჩვენ ვერ შევძელით იმ გამოცემის მოძიება, რომლიდანაც ციტირებს ოსიპოვი,<sup>294</sup> რათა უფრო ზუსტად გადაგვემოწმებინა ეს სიტყვები (ამის აუცილებლობაში ჩვენ ბეკორიუკოვისა და ოსიპოვის მიერ ლოდიჟენსკის ნაშრომიდან ციტირების მაგალითზე დავრწმუნდით). თუმცა სხვა გზითაც შეიძლებოდა ამ უსაფუძვლო ბრალდების გაბათილება წმ. ფრანცისკოს სიამაყესა და ამპარტავნებასთან დაკავშირებით.

შესაძლებელია არაერთი მაგალითის დამოწმება, რომლებიც ამ წმ. მოღვაწის თავმდაბლობაზე მიგვითითებს: ცნობილია მისი სიტყვები საკუთარი თავის შესახებ, რომ ღმერთი «ცოდვილთა შორის ვერ ხედავს უფრო მეტ უწმინდურ, უღირს და ცოდვილ ადამიანს, ვიდრე მე ვარ».<sup>295</sup> ზოგჯერ ფრანცისკო საკუთარ თავს ამგვარად მიმართავდა: «...შენ იმდენი ცოდვა და ბოროტება გაქვს ჩადენილი, რომ ჯოჯოხეთის ღირსი ხარ».<sup>296</sup> ამ ასპექტით საინტერესოა ასევე სხვა ცნობილი დასავლელი მოღვაწის წმ. თომა კემპიელის შემდეგი სიტყვები: «არ მახსოვს, რომ რაიმე კეთილი ჩამედინოს»;<sup>297</sup> «სხვების მოქმედებათა განსჯას ერიდე»;<sup>298</sup> ან ეს შეხედულება (რომელიც, როგორც ცნობილია, წმ. აბბა დოროთეს ყველაზე ცნობილ მოწოდებად ითვლება): «დიდად ნუ მიენდობი შენს საკუთარ ჭკუას...»<sup>299</sup> ალბათ, ძნელია ამგვარი შეხედულებების მატარებელი სულიერი მოღვაწე «ხიზლში» დაადანაშაულო. მაგრამ სწორედ ასეთ შეფასებას აძლევს ეპისკოპოსი ეგნატე ბრიანჩანინოვი თომა კემპიელს.<sup>300</sup>

ხშირად მიმდინარეობს კამათები იმის შესახებ, რომ დასავლელ მოღვაწეებს ცხოვნება, ხსნა წარმოუდგენიათ როგორც სათნოებათა (დამსახურებათა) რაოდენობის შედეგი, მაშინ როცა აღმოსავლური სწავლებით ადამიანი ვერ ცხოვნდება მხოლოდ სათნოებებით (კეთილი საქმეებით), თუ მათ არ ახლავთ თავმდაბლობა. შესაძლოა, დასავლურ ქრისტიანობაში, სქოლასტიკურ წრეებში (შესაბამის ეპოქაში) მართლაც დომინირებდა ამგვარი თვალსაზრისი, მაგრამ ამავე ეპოქაში დასავლეთის ისეთი დიდი მისტიკოსები, როგორებიც იყვნენ ფრანცისკო ასიზელი, ეგნატე ლოიოლა, ჯიროლამო სავონაროლა, დომინიკე და სხვები, ამ უმთავრეს საკითხზე აღმოსავლელი მისტიკოსების მსგავს შეხედულებებს გამოთქვამდნენ. წმ. ფრანცისკო თავის ერთ-ერთ ქადაგებაში თავმდაბლობის შესახებ ამბობს: «რაც უფრო მეტ ნიჭსა და წყალობას ვიღებთ უფლისაგან, მით უფრო მეტი თავმდაბლობა გვმართებს, რადგან

<sup>294</sup> ეს გამოცემა: Св. Франциск Ассизский. Сочинения. М., Изд. францисканцев, 1995 (с. 20)

<sup>295</sup> Цветочки... Часть 1, Глава 9.

<sup>296</sup> Цветочки... Часть 1, Глава 8.

<sup>297</sup> თომა კემპიელი. მიზაძვა ქრისტესი. წიგნი 3, თავი 52:2; ნათარგმნი ლათინურიდან მამა ა. მღებრიშვილისგან, გორი 1890 (რეპრინტი: თბილისი, ამიერკავკასიის სამოციქულო ადმინისტრაცია 2007) გვ. 350.

<sup>298</sup> იქვე, წიგნი 1, თავი 14:1.

<sup>299</sup> იქვე, წიგნი 1, თავი 9:1.

<sup>300</sup> Св. Игнатий Брянчанинов. Приношение... глава 11.



თავმდაბლობის გარეშე არავითარი სათნოება არ მიიღება ღვთის მიერ».<sup>301</sup> (აღმოსავლელ მამათა იმავე შინაარსის შემცველი შეხედულებები იხ. ქვემოთ სავონაროლას მსჯელობებთან).

### **აღმოსავლელ მოღვაწეთა «ამპარტავნება»**

ამრიგად, უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლელ მოღვაწეთა ასე ხელაღებით და ზედაპირულად დადანაშაულება ხიზლში და სულიერ ამპარტავნებაში ძალიან ცალმხრივი, არაკეთილსინდისიერი და ქრისტიანისათვის შეუფერებელი საქციელია. გარდა ამისა, უფრო მეტად გულდასაწყვეტია, როცა ხედავ, თუ რა მეთოდებით ცდილობენ აღნიშნული ავტორები საკუთარი მიზნების განხორციელებას: იქნება ეს საექვო წარმოშობისა და ორაზროვანი ციტატების დამოწმება, თუ მათი ხელოვნური და ნაძალადევი ინტერპრეტაციები.

თუკი იმავე მოშურნეობით აღვიჭურვებით და ასეთი მეთოდებით ვისიმე დისკრედიტაციის მიზანს დავისახავთ, თუკი შევეცდებით არასწორად და ტენდენციურად წარმოვაჩინოთ ვისიმე გამონათქვამები, მაშინ ჩვენ იოლად მოვახერხებთ საკუთარი, აღმოსავლელი წმ. მამებისა და თვით მოციქულთა დადანაშაულებასაც სულიერ ამპარტავნებასა და ხიზლში.

ამრიგად, ანტიკათოლიკე და ზოგადად ანტიდასავლელი საეკლესიო პუბლიცისტები ხშირად უთითებენ, რომ კათოლიკური ეკლესიის წმინდანები დარწმუნებულნი იყვნენ საკუთარ ცხოვნებაში. მაგრამ, მათი ლოგიკის თანახმად, იგივე ბრალდება შეგვეძლო წაგვეყენებინა, მაგალითად, პავლე მოციქულისთვისაც, რომელიც წერდა: «ამიერიდან მომელის მე სამართლის გვირგვინი, რომელსაც მომცემს მე უფალი...» (2 ტიმ. 4:8).<sup>302</sup> ასევე პავლე სხვა ადგილას ყოველგვარი თავმდაბლობის გარეშე აღნიშნავდა, რომ უფლის მადლი ჰქონდა მინიჭებული: «...და შეიცნეს მადლი, რომელიც მომეცა მე» (გალ. 2:9). თუმცა, როგორც ცნობილია, ეკლესიის მამებისთვის მიუღებელი იყო საკუთარ სულიერ წარმატებებზე სხვების წინაშე საუბარი (უფრო მეტიც, ამის გაფიქრებაც კი ამპარტავნებად ითვლებოდა). მაგალითად, წმ. ანტონი დიდი ყველას აფრთხილებდა: «როცა სულიერ ღვაწლში წარმატებული იქნები, ნურასდროს და ნურავის წინაშე ნუ დაიქადებ ამას».<sup>303</sup> თუმცა სხვა ადგილას თავად ანტონი დიდიც ამბობს: «მე ვლოცულობ თქვენთვის, რათა თქვენც ღირსიქმნათ იმ დიდი ცეცხლოვანი სულის მიღებისა, რომელიც მე უკვე მიმიღია».<sup>304</sup>

ამ თვალსაზრისით, ასევე საინტერესოა წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის შემდეგი სიტყვები: «მე ვისურვებდი, რომ თავადაც ვყოფილიყავი იმ მოღვაწეთა რიცხვში, ვინც ქვემარტების გამო არის მოძულებული და

<sup>301</sup> Цветочки... Часть 1, Глава 11.

<sup>302</sup> ამ კუთხით, ასევე საინტერესოა წმ. სერაფიმე საროველის სიტყვები, რომლითაც მან გარდაცვალების წინ თანამოღვაწე ბერებს მიმართა: «...ჩვენთვის გვირგვინებია გამზადებული» (იხ. მისი ცხოვრება "თვენში", ხსენება 2 იანვარს).

<sup>303</sup> წმ. ანტონი დიდი. წესდება განდეგილი ცხოვრებისა №234 // საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1991, გვ. 277.

<sup>304</sup> წმ. ანტონი დიდი. სწავლანი ქრისტესმიერი ცხოვრებისათვის №32 // იქვე, გვ. 174.

შემიძლია დავიკვებხო კიდეც, რომ ნამდვილად განვეკუთვნები მათ რიცხვს».<sup>305</sup> ხოლო 42-ე სიტყვაში წმ. გრიგოლი აღწერს, თუ როგორ დადუმდნენ მის წინაშე ღვთისმგმობელი წარმართები, და შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს: «...და ეს არის სულიწმინდისა და ასევე ჩემი შრომის ნაყოფი».<sup>306</sup>

წმ. იოანე სინელი: «ერთი ბრძენი მოღვაწე სულიერად არიგებდა ერთ ამპარტავან ძმას. ამ უკანასკნელმა კი საუბრისას განაცხადა: «მაპატიე, მამაო, მე არა ვარ ამაყი». ბერმა უპასუხა: შვილო ჩემო, იმაზე უფრო ნათლად როგორ შეგიძლია დამიმტკიცო, რომ ამაყი ხარ, თუ არა ამ სიტყვებით?»<sup>307</sup> ამ შემთხვევის გაცნობის ფონზე კი, ალბათ, ძნელი იქნება წმ. იოანე ოქროპირის თავმდაბლობაზე საუბარი, რადგან ერთ ადგილას იგი სრულიად გარკვევით წერს: «...ვინ უნდა გაბედოს სიამაყეში ჩემი დადანაშაულება?»<sup>308</sup>

ასევე შეიძლება უამრავი ადგილის ციტირება წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის ნაშრომებიდან, სადაც იგი ყოველგვარი «თავმდაბლობის» გარეშე საუბრობს, თუ როგორ გადმოვიდა მასზე ღვთაებრივი ნათელი,<sup>309</sup> თუ როგორ ამაღლდა იგი თავის ხილვაში უფალთან ერთად ზეცაში<sup>310</sup> და ა. შ.

არავითარი სურვილი არ მაქვს, მკითხველს შეეჭმნეს შთაბეჭდილება, თითქოს აღმოსავლელ მოღვაწეთა დისკრედიტაცია მქონდეს განზრახული. არავისი დაკნინება და შეურაცხყოფა არ არის ჩემი მიზანი, ანტიდასავლელ საეკლესიო პუბლიცისტთაგან განსხვავებით! სავსებით ვაცნობიერებ, რომ მსგავსი გამონათქვამების ავტორებს (დასავლელ თუ აღმოსვლელ მოღვაწეებს) სულაც არ ამოდრავებდათ საკუთარი თავის განდიდების სურვილი და მათ სწორი გაგება სჭირდება. ამის შესახებ გარკვევით მიუთითებდა, მაგალითად, იგივე წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი ერთ-ერთ თავის წერილში: «ეს, რაც დავწერე, მამებო და ძმებო, არა იმიტომ, რომ წარმოვჩნდე... არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ გიჩვენოთ ღვთის სასწაულნი».<sup>311</sup> მაგრამ პრობლემა სხვაგან არის საძიებელი: რატომ არ სურთ აღნიშნულ პოლემისტებს ამგვარი ობიექტური და კომპლექსური მიდგომა დასავლელი მოღვაწეებისადმი? რატომ ცდილობენ დასავლელ მისტიკოსებთან მხოლოდ «კომპრომატული» გამონათქვამების გამომჩხრეკას (ისიც საკმაოდ უგერგილოდ), ხოლო მათ იმ შეხედულებებზე თვალის

<sup>305</sup> Св. Григорий Богослов. Слово 3 (უფრო ზუსტად, 32-ე აბზაცი).

<sup>306</sup> Св. Григорий Богослов. Слово 42 (უფრო ზუსტად, მე-10 აბზაცი)

<sup>307</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица 23:14.

<sup>308</sup> წმ. იოანე ოქროპირი. ექვსი სიტყვა მღვდლობის შესახებ. სიტყვა 3:1 // საღვთისმეტყველო კრებული №3, 1988.

<sup>309</sup> წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი. პირველი სამადლობელი. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ე. ჭელიძემ // ჟურნ. "გზა სამეუფო" №1, 1994, გვ. 17 (სამწუხაროდ, ამ შესანიშნავი პატროლოგიური ჟურნალის მხოლოდ ოთხი ნომრის გამოცემა მოხერხდა 1994-96 წლებში; იგივე ბედი გაიზიარა პატროლოგიურმა გაზეთმა "საეკლესიო სიწმინდენი", რომელიც 2000-2001 წლებში ამავე ოდენობით გამოსვლა მოახერხა).

<sup>310</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слово 90 // Творение. т. 2, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1993; Перевод с новогреческого Епископа Феофана Затворника.

<sup>311</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слово 90.

დახუჭვას, რაც სრულ თანხმობაშია აღმოსავლურ ასკეტურ ტრადიციასთან? როგორც ზემოთ ვნახეთ, მსგავსი «კომპრომატული» გამონათქვამების აღმოჩენა არც თუ ისე ძნელია აღმოსავლელ მამებთანაც. რატომ დუმან ყოველივე ამის შესახებ მართლმადიდებლური რწმენის «დამცველები»? იქნებ იმიტომ, რომ საკითხისადმი ამგვარი ობიექტური მიდგომის შედეგად მათ აღარ ექნებათ საკუთარი ტრადიციის სიწმინდით გამოწვეული თავბრუსხვევი თვითკმაყოფილების საფუძველი?

მივუბრუნდეთ ოპონენტების სხვა «არგუმენტებს». პროფესორი ოსიპოვი უარყოფით კონტექსტში მიუთითებს იმ გარემოებასაც, რომ წმ. ფრანცისკოს ლოცვის მიზანი იყო შემდეგი ორი «წყალობა» (წმინდანის სიტყვები): «პირველი – რომ მე შევძლო, რამდენადაც ეს ჩემს ძალებშია, სხეულითა და სულით იმ ტანჯვების გადატანა, რომელიც შენ, უტკბილესო იესო, განიცადე ჯვარზე ვნების დროს. და მეორე წყალობა... რომ მე შევძლო, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, იმ უსაზღვრო სიყვარულის შეგრძნება, რომლითაც შენ იწვოდი, ძეო ღვთისაო».<sup>312</sup>

თუ უფრო სრულად გავეცნობით ამ მონაკვეთს ფრანცისკოს «ცხოვრებაში», აღმოვაჩინოთ, რომ წმ. მამის ამგვარი «კადნიერი» სურვილი სულაც არ ყოფილა ღვთისთვის მიუღებელი, რადგან, როგორც აღნიშნულია, ღმერთმა ამგვარი შეგრძნებების «ღირსი გახადა» იგი, თუმცა იქვე დაზუსტებულია: «...რამდენადაც ეს შესაძლებელია ცოდვილი ქმნილებისთვის». მისი «ცხოვრების» სხვა ადგილას კი ვკითხულობთ: «მამა ღმერთმა მოისურვა, რომ იგი ყოველმხრივ დამსგავსებულიყო თავის ძეს, იესო ქრისტეს».<sup>313</sup> უფრო მეტიც: ერთ-ერთ ძმას დაუძლეველი სურვილი გაუჩნდა, გაეგო, თუ როგორი თანაგრძნობა ჰქონდა წმ. ფრანცისკოს ქრისტეს ტანჯვებისადმი. ეს ძმა ღირსი გახდა გამოცხადებისა, რომელშიც მან ერთად იხილა ღვთისმშობელი, მოციქული იოანე და წმ. ფრანცისკო. იოანე მოციქული შეშიინებულ ძმას შემდეგი სიტყვებით მიმართავს: «...ამრიგად, იცოდე, რომ ღვთისმშობელი და მე ყველა სხვა ქმნილებაზე მეტად თანაგუგრძნობთ ქრისტეს ტანჯვებს, ხოლო ჩვენს შემდეგ კი წმ. ფრანცისკო, და ამიტომ ხედავ მას ამგვარ დიდებაში».<sup>314</sup>

აქ ცოტა ხნით უნდა შევჩერდეთ ქრისტეს ტანჯვებთან (და მის სიყვარულთან) თანაზიარების სურვილის მართებულობა-არამართებულობის საკითხთან დაკავშირებით. რას ამბობენ ამის შესახებ აღმოსავლელი მამები?

საბედნიეროდ, ამ თვალსაზრისითაც მოიპოვება აღმოსავლელ მამებთან, ასე ვთქვათ, «პროკათოლიკური» შეხედულებები. დავიწყოთ თუნდაც პავლე მოციქულისაგან, რომელიც წერს: «ქრისტესთან ერთად ვეცვი ჯვარს და მე კი აღარ ვცოცხლობ, არამედ ქრისტე ცოცხლობს ჩემში» (გალ. 2:20). წმ. ისააკ ასური, თითქოს წმ. ფრანცისკოს ამართლებდაო, შემდეგს აღნიშნავდა: «ღვთის წინაშე ყოველგვარ ლოცვაზე და მსხვერპლშეწირვაზე უფრო

<sup>312</sup> А. Осипов. Путь разума... Глава 5:3

<sup>313</sup> Цветочки... Глава 6. ამ სიტყვების დამახინჯებული ვარიანტი ხომ არ ჰქონდა წაკითხული ბრიანჩანინოვს? (ამ საკითხზე იხ. ქვემოთ)

<sup>314</sup> Цветочки... Глава 43.

ძვირფასია მისთვის და მის გამო ტანჯვა».<sup>315</sup> ასევე წმ. ისაია განდეგილი წერდა: «ნეტარია ის, ვინც ქრისტესთან ერთად ეცვა ჯვარს...»<sup>316</sup>

რაც შეეხება ღვთის სიყვარულთან თანაზიარებას, წმ. ანტონი დიდის სიტყვით, “ყოველ გონიერ ქმნილებაში, მამაკაცი იქნება თუ ქალი, – არის ძალი სიყვარულისა, რომლის მეშვეობითაც ადამიანებს აქვთ უნარი, მიემთხვიონ ღვთის სიყვარულს...”<sup>317</sup> წმ. ისააკ ასურის აზრით კი, ღმერთმა მხოლოდ ორი მცნება მიუთითა, «რომლებიც თავის თავში მოიცავენ ყველა დანარჩენ მცნებას – ეს არის ღვთისადმი სიყვარულისა და ქმნილებებისადმი მისი (ღვთის, დ.თ.) მსგავსი სიყვარულის მცნებები».<sup>318</sup>

გარდა ა. ოსიპოვისა, წმ. ფრანცისკოს ამ ორ «წყალობას» განიხილავს მ. ნოვოსელოვიც.<sup>319</sup> მისი შეფასებით, წმ. ფრანცისკოს ერთ-ერთი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი იყო ის, რომ იგი «ქრისტეს წარმოსახვისას, უპირველეს ყოვლისა, მაცხოვრის ქვეყნიური ცხოვრებისგან ჰქონდა შთაბეჭდილებები მიღებული და შეპყრობილი, მოცული იყო მხოლოდ ქრისტეს გარეგნული ტანჯვის ფაქტით».<sup>320</sup>

ბრალდება სრულიად გაუგებარია! განა შესაძლებელია, ქრისტეს შესახებ ნებისმიერი ფიქრი არ იყოს დაკავშირებული მის «ქვეყნიურ ცხოვრებასთან»? ან ვინ დაიწყებს იმის მტკიცებას, რომ აღმოსავლელი ასკეტებისთვისაც ღვთის სიყვარულის ერთ-ერთი მთავარი შთამაგონებელი გარემოება სწორედ ეს «გარეგნული ტანჯვის» გამოხატულება არ იყო? (ამასთანავე, ამ კონტექსტში გაუგებარია ტერმინი «გარეგნული»). ასე მაგალითად, წმ. იოანე მოსხის ცნობილ ნაშრომში, “ლიმონარში” შემდეგს ვკითხულობთ: ბერმა სტეფანემ სწავლა-დარიგებისთვის მოსულ ძმებსხანგრძლივი დუმილის შემდეგ უთხრა: «...დღე და ღამე სხვას ვერაფერს ვხედავ, გარდა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, ჯვარზე მიმსჭვალულს».<sup>321</sup> ამ თვალსაზრისით აგრეთვე საინტერესოა წმ. სილუან ათონელის მოწაფის, ცნობილი ასკეტის, არქიმანდრიტ სოფრონ სახაროვის შემდეგი სიტყვებიც: «სასოწარკვეთილი ლოცვის პასუხად მე წარმომიდგა ჯვარზე დაკიდებული უფლის სხეული ზეცასა და მიწას შორის გადებული უცნაური ხიდის მსგავსად».<sup>322</sup>

### *სტიმატების შესახებ*

<sup>315</sup> Св. Исаак Сирин. Слово 58.

<sup>316</sup> Св. Исаак Сирин. Слово 58.Св. Исаак Сирин. Слово 58

<sup>317</sup> წმ. ანტონი დიდი. სწავლანი ქრისტესმიერი ცხოვრებისათვის №42 // საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1991, გვ. 179.

<sup>318</sup> Св. Исаак Сирин. Слово 55.

<sup>319</sup> М. Новоселов. Догмат и Мистика... გვ. 331.

<sup>320</sup> იქვე, გვ. 334-5.

<sup>321</sup> ციტირებულია: Архимандрит Августин Никитин. Франциск Ассизский и Серафим Саровский // Поиски Единства. Сборник докладов. М., ББИ, 1997 გვ. 35; სამწუხაროდ, ეს არის ერთადერთი არაკონ-ფრონტაციულად დაწერილი მოხსენება აღმოსავლურ-დასავლური ასკეტიკის სფეროში ამ კონკრეტული მოღვაწეების შედარებითი ანალიზის კუთხით, რისი მოძიებაც შევძელი. ამიტომ მკითხველს სთავაზობთ ვურჩევდეს მის გაცნობას).

<sup>322</sup> Архим. Софроний Сахаров. Благословение Знать Путь // [www.st-jhouse.narod.ru/biblio/sofroni/way.htm](http://www.st-jhouse.narod.ru/biblio/sofroni/way.htm)

უპრიანი იქნებოდა, სწორედ აქვე განგვეხილა «სტიგმატების» საკითხიც, რომელიც უშუალო კავშირშია ქრისტეს ტანჯვებისადმი წმ. ფრანცისკოს თანაგრძნობის ფენომენტთან. ცალსახად უნდა აღინიშნოს, რომ ფრანცისკოს სურვილი არ ყოფილა სხეულზე სტიგმატების გაჩენა. ეს იყო ღვთის წყალობა (ნიჭი, მოწყალება, საბოძვარი) მის მიმართ. გამოცხადების დროს ქრისტე შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ფრანცისკოს: «...მე მოგანიჭე შენ სტიგმატები, რომელიც ჩემს ტანჯვებზე მოწმობს, რათა ჩემი სახელოვანი მაუწყებელი გახდე». ამის შემდეგ ნათქვამია, რომ ფრანცისკო ყველანაირად ცდილობდა, დაემაღლა სხეულზე გაჩენილი ეს წყლულები».<sup>323</sup>

სტიგმატების საკითხზე მსჯელობისას ა. კურაევი იმოწმებს არქიეპისკოპოს ვასილი კრივოშეინის შემდეგ სიტყვებს: «ჩვენ ამ ფენომენტს არ ვაიგივებთ ამ ეკლესიის საერთო სულიერ მემკვიდრეობასთან და ღვთისმეტყველებასთან. მართლმადიდებლებისთვის სტიგმატიზაცია, ეს არის არასრული, ცალმხრივი და დამცრობილი, თუმცა გულწრფელი და მხურვალე ხედვა ქრისტიანული სარწმუნოებისა, ისევე როგორც მისგან გამომდინარე სულიერი ცხოვრება და გამოცდილება, რომელსაც თან ახლავს სულიერი ცხოვრების დიდი მასწავლებლების მიერ უარყოფილი ლოცვითი მეთოდები».<sup>324</sup>

უნდა აღვნიშნო, რომ ჩემი ეჭვი აქაც კვლავ დადასტურდა, როცა მოვიძიე ის სტატია, რომლიდანაც ზემოთწარმოდგენილი სიტყვებია მოყვანილი.<sup>325</sup> აღმოჩნდა, რომ კრივოშეინის მსჯელობის მეორე ნაწილს კურაევი აღარ ციტირებს! თუმცა ეს გარემოება სრულიად გასაგებია: არქიეპ. ვასილი აქ უკვე ისეთ შეფასებას გამოთქვამს, რომ მათი ციტირება ნამდვილად არ გამოადგებოდა მამა ანდრეის ანტიკათოლიკურ პათოსს. ზემოთდამოწმებული სიტყვების შემდეგ ვ. კრივოშეინი წერს: «...თუმცა ჩვენ არ გვინდა, კატეგორიულები ვიყოთ ამ საკითხში. «სულს საითაც უნდა, იქით ქრის» (ინ. 3:8). არ შეიძლება სტიგმატიკოსების არასრულფასოვანი და გაუწონასწორებელი სულიერების სავსებით უარყოფა. უგუნურება იქნება, a priori უარყოფით ღვთაებრივი მადლის მოქმედების შესაძლებლობა სტიგმატიკოსთა შორისაც მათი გულწრფელობისა და შინაგანი წვის პასუხად, თუნდაც ამგვარი გამოვლინებები უცნაურად და ძალზე «ადამიანურად» გვეჩვენებოდეს, ასევე მიუხედავად მათი საღვთისმეტყველო გადახრებისა».

სტიგმატებთან დაკავშირებით ასევე ღირსეულად და ობიექტურად მსჯელობს სხვა მართლმადიდებელი თეოლოგიც, ოქსფორდის უნივერსიტეტის გადამდგარი პროფესორი, ეპისკოპოსი კალისტოს უერიც: «ზოგჯერ ამბობენ, რომ მართლმადიდებელ წმინდანებთან სხეულის ღვთაებრივი ნათლით გასხივოსნება შეესაბამება დასავლელ წმინდანებში სტიგმატების წარმოშობას. ამგვარ ურთიერთმიმართებაში არსებობს სიმართლის მარცვალი. ამ საკითხში არ არის საჭირო კონტრასტის ძალზე

<sup>323</sup> Цветочки... Част 2, Глава: “Как были даны стигматы св Франциску”.

<sup>324</sup> А. Кураев. Вызов... გვ. 155.

<sup>325</sup> Архиеп. Василий Кривошеин. Несколько слов по вопросу о стигматах // Журнал Московской Патриархии №4, 1986.

აბსოლუტიზირება. სხეულებრივი განდიდების ფაქტებს დასავლეთშიც აქვს ადგილი, მაგალითად, ინგლისელი ეველინ ანდეჰილის (1875-1941) შემთხვევაში: მისი მეგობარი მოგვითხრობს, თუ როგორ გარდაიქმნა მისი სახე სინათლედ. მთელი ეს ამბავი გვახსენებს წმ. სერაფიმ საროველის მაგალითს. აგრეთვე აღმოსავლეთშიც ცნობილია სტიგმატიზაციის შემთხვევები: წმ. მაკარი მეგვიპტელის კოპტურ «ცხოვრებაში» მოთხრობილია, თუ როგორ გამოეცხადა მას ქერუბიმი, «აზომა მისი მკერდი» და «ჯვარს აცვა მიწაზე».<sup>326</sup>

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ცნობილი რუსი თეოლოგი, ეპისკოპოსი ილარიონ ალფეევიც კი არ აღიქვამს ნეგატიურად ამ «დასავლურ მოვლენას». ერთ-ერთ გადაცემაში იგი სიტყვა-სიტყვით შემდეგს ამბობს: «...რაც შეეხება სტიგმატებს: ზოგიერთი ჩვენი ღვთისმეტყველი თვლის, რომ ეს ხიბლის გამოვლინებაა, რომ ეს ყველაფერი თითქოსდა ქრისტეს ვნებების გრძნობითი აღქმისაგან მომდინარეობს. მე არავითარ შემთხვევაში არ გამოვიტანდი ასეთ მსჯავრს, რადგან თუ ადამიანი ღრმად განიცდის, იმდენად ღრმად განიცდის ქრისტეს ტანჯვას, რომ მის სხეულზე ჩნდება ჭრილობა, მაშინ ჩვენ, როგორც ქრისტიანებს, არ შეგვიძლია ცალსახად უარვყოთ ეს გამოცდილება».<sup>327</sup>

### **სხვა «მიუღებელი» შეხედულებები და განწყობები**

ახლა კი უშუალოდ წმ. ეგნატე ბრიანჩანინოვის მიერ გამოთქმული ბრალდებები განვიხილოთ წმ. ფრანცისკოსა და სხვა დასავლელი სულიერი მოღვაწეების მიმართ. არქიმანდრიტი ავგუსტინე ზემოთდამოწმებულ მოხსენებაში წერს: «ეპისკოპოსი ეგნატე ეყრდნობოდა წმ. ფრანცისკოს ცხოვრების ანონიმურ ხელნაწერს, სადაც საუბარია იმის შესახებ, რომ «როდესაც ფრანცისკო ზეცაში იქნა ატაცებული, მისი ხილვისას ღმერთს ვერ გადაეწყვიტა, ვისთვის მიენიჭებინა უპირატესობა, თავისი ბუნებითი ძისათვის თუ თავისი მადლისმიერი ძისათვის – ფრანცისკოსთვის (...) სამწუხაროდ, ეპისკოპოს ეგნატეს არ გააჩნდა წმ. ფრანცისკოს «ცხოვრების» კანონიკური ტექსტი. დასავლეთში მის ეპოქაში გავრცელებული იყო ლეგენდარული ხასიათის «ცხოვრებები» ასიზელი გლახაკის შესახებ».<sup>328</sup>

აღსანიშნავია შემდეგი არცთუ ისე უმნიშვნელო გარემოებაც (რომელზეც არქიმ. ავგუსტინე აღარ ამახვილებს ყურადღებას): როცა ამ სტრიქონების ავტორმა დამოუკიდებლად გადაამოწმა ეს ადგილი აღნიშნულ ნაშრომში,

<sup>326</sup> Епископ Каллист Уэр. Православная церковь. М., ББИ, 2001, 242; სტიგმატიზაციის შემთხვევები დაფიქსირებულია ქართულ სინამდვილეშიც. 2007 წლის 15 აპრილს ტელეკომპანია “რუსთავი 2“-ის ეთერში (გადაცემა “კურიერი PS“) გადაიკა სიუჟეტი 19 წლის თორნიკე ჯგერენიას შესახებ, რომელსაც 12 წლის ასაკიდან დაეწყო სტიგმატების ბუნებრივად გამოსახვა ყოველი წლის ვნების პარასკევს. სიუჟეტში მონაწილე ფსიქოლოგის კომენტარით, დიდი შანსია, რომ ეს ყველაფერი დადგმული სპექტაკლი იყოს, ხოლო თეოლოგ ლევან აბაშიძის შეფასებით, ამის მოგონება შეუძლებელია, ამიტომ, მისი სიტყვით, არ არის გამორიცხული, რომ საქმე სასწაულთან გვეკონდეს.

<sup>327</sup> ხ. ჩანაწერი გადაცემისა “Церковь и мир“ (19.09.2009), ვებ-გვერდზე: <http://bishop.hilarion.orthodoxia.org/1-3-21-3>.

<sup>328</sup> Архимандрит Августин Никитин. Франциск Ассизский и Серафим Саровский... გვ. 28-9.

აღმოჩნდა, რომ ეპისკოპოსი ეგნატე არანაირ წყაროს არ უთითებს ამ ფაქტთან დაკავშირებით.<sup>329</sup>

გარდა ამისა, თუკი ობიექტურად გავანალიზებთ ბრიანჩანინოვის მიერ ზემოთდამოწმებულ ფაქტს, შეუძლებელია ამაში უშუალოდ წმ. ფრანცისკოს დადანიშნულება, რადგან მას ნამდვილად არასოდეს უთქვამს საკუთარ თავზე მსგავსი რამ (ეს შეუძლებელიცაა, თუკი წმ. ფრანცისკოს ზემოთდამოწმებულ შეხედულებებს გავიხსენებთ, რომლებიც მხოლოდ მის უკიდურეს თავმდაბლობაზე მიუთითებს).

ეპისკოპოსი ეგნატე ბრიანჩანინოვის მორიგი ანტიკათოლიკური ბრალდება შემდეგია. თუმცა მანამდე უნდა აღვნიშნოთ, რომ, როგორც ცნობილია, ამ საეკლესიო მწერლისთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია უკიდურესი სიფრთხილე და ცალსახა მიუღებლობა ყოველგვარი გამოცხადებისა. ცხადია, ამგვარი პოზიციის გასამყარებლად იგი შესაბამის გამონათქვამებსაც იმოწმებს აღმოსავლელი მამების ნაშრომებიდან. დასავლელი წმინდანების მიმართ მორიგი ბრალდებაც სწორედ ამ კონტექსტშია დასმული. ბრიანჩანინოვის მტკიცებით, არც ერთ აღმოსავლელ წმინდა მამას არ სურდა ხილვები და გამოცხადებები, რადგან ისინი უღირსად მიიჩნევდნენ თავს ამისათვის, ხოლო დასავლელი მოღვაწენი კი – პირიქით...

უნდა ვენდოთ თუ არა ეპისკოპოსი ეგნატეს მიერ დახატულ ამგვარ სურათს? ნუთუ დასავლელ მოღვაწეთა ერთადერთი (ან უპირველესი) მისწრაფება ხილვებისა და გამოცხადებების მიღება იყო? ნუთუ არც ერთ აღმოსავლელ მოღვაწეს არ სურვებია ხილვებისა თუ გამოცხადებების მიღება?

ასე და ამრიგად, მოციქულთა ცნობილი მოწაფე, ჰერმესი შემდეგს წერს: «...ის იყო, შეკითხვას მოვრჩი, რომ თვითონ მკითხა: სხვა რამის ხილვა არ გინდაო? რასაკვირველია, მინდოდა, თანაც ისე ძლიერ, რომ ეს სურვილი სახეზეც გამომეხატა...»<sup>330</sup>

ე. ბრიანჩანინოვის აზრით, ასევე, უდიდესი მკრეხელობა თუ არა, უტიფარი კადნიერება მაინც უნდა იყოს წმ. იოანე სინელის განწყობა, როდესაც იგი შემდეგი კითხვით მიმართავს ანგელოზს: «როგორი იყო ღმერთი, სანამ კაცობრივი ბუნების ხილულ სახეს მიიღებდა?» მაგრამ ზეციურ ძალთა თავადმა ვერ შეძლო ჩემთვის ამის ახსნა, რადგან მას ეს აკრძალული ჰქონდა. შემდგომ ვთხოვე, აეხსნა, თუ როგორ მდგომარეობაშია ღმერთი ახლა. «მისთვის დამახასიათებელ მდგომარეობაში», – მომიგო ანგელოზმა. მე კვლავ ვკითხე: «როგორ ზის (დგას) იგი მამის მარჯვნივ?» მან კი მიპასუხა: «შეუძლებელია, მოსმენით გააცნობიერო ეს საიდუმლო». მე ვვედრებოდი მას, ისეთ მდგომარეობაში მივეყვანე, რისკენაც მიბიძგებდა ჩემი სურვილი. მაგრამ მან მიპასუხა: «ამის

<sup>329</sup> იხ. ნებისმიერი გამოცემა მისი ნაშრომისა: *Св. Игнатий Брянчанинов. Приношение современному монашеству, глава 11.*

<sup>330</sup> ჰერმესი. მწყემსი. წიგ. 1, ხილვა 3:8 // სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. ტომი 1, თბილისი 1990.

დრო ჯერ არ დამდგარა, რადგან ჯერ კიდევ მცირეა შენში უხრწნელების ცეცხლი».<sup>331</sup>

თუმცა მსგავს ციტატებს ბრიანჩანინოვი არც ერთ თავის ნაშრომში არ იმორწმებს (ყველაზე ნაკლებ სავარაუდოა, რომ ეს გარემოება აღმოსავლეთის ამ ცნობილი წმ. მამების ნაშრომების არცოდნით იყოს განპირობებული).

მორიგ ბრალდებას წმ. ფრანცისკოს წინააღმდეგ გამოთქვამს ა. კურაევი. მისი განცხადებით, ამ წმინდანს საკუთარი წმინდანობა სრულიად გაცნობიერებული ჰქონდა. კათოლიკურ ეკლესიაში არსებული «დამსახურებების შესახებ სწავლება ხელს უშლიდა მასში სრული თავმდაბლობის ჩამოყალიბებას. სასიკვდილო სარეცელზე იგი პატერიკის მამების მსგავსად სულაც არ ამბობს – «მე სინანულისთვის დასაბამიც კი არ დამიღია», და არც შენდობას ითხოვს, არამედ ამბობს – «მე შევუწოდებ ყველა ჩემს ძმას».<sup>332</sup>

ეს პასაჟი შეიცავს რამდენიმე დემაგოგიურ პლასტს:

1. მართალია, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სქოლასტიკურ ეპოქაში, მართლაც, არსებობდა სწავლება «დამსახურებების» შესახებ, მაგრამ ამ სწავლებასთან ერთობაში (თანაზიარებაში) დადანაშაულება ყველაზე ნაკლებად შეიძლება წმ. ფრანცისკოსა და მისი მსგავსი მოღვაწეებისა. მარტივი განსაზღვრებით, ამსწავლების მიხედვით, ადამიანი ცხოვნდება საკუთარი კეთილი საქმეებით, ანუ ე. წ. «დამსახურებათა» რაოდენობით. აღმოსავლური სოტერიოლოგიის მიხედვით კი ადამიანის ცხოვნების უმთავრესი პირობა თავმდაბლობაა, ყველა სხვა სათნოება მხოლოდ საშუალებად არის მიჩნეული ამ მდგომარეობის მისაღწევად. მაგრამ საკმარისია წმ. ფრანცისკოს შემდეგი შეხედულების დამოწმება, რომელიც მთლიანად მისი მსოფლმხედველობის ლაკონურ და უდანაკარგო შეჯამებას წარმოადგენს: «რაც უფრო მეტ ნიჭსა და წყალობას ვიღებთ უფლისაგან, მით უფრო მეტი თავმდაბლობა გვმართებს, რადგან თავმდაბლობის გარეშე არავითარი სათნოება არ მიიღება ღვთის მიერ».<sup>333</sup> ამრიგად, სრულიად

<sup>331</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица 27:47.

<sup>332</sup> А. Кураев. Вызов... გვ. 143.

<sup>333</sup> Цветочки... Ч. 1, Гл. 11; წმ. ჯიროლამო სავონაროლას ანალოგიური შეხედულებები თავმდაბლობის შესახებ იხ. ქვემოთ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ასევე წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის მოძღვრის წმ. სვიმეონ ღვთისმშობლის ერთ-ერთი მთავარი რჩევა: "...იცოდეთ, შვილო, რომ არც მარხვას, არც მღვდმარებას, არც სხეულებრივ ღვაწლს და არც რომელიმე მსგავს ქმედებას არ შეჰხარის იმდენად ღმერთი, არამედ მხოლოდ თავმდაბალ, არაცნობისმოყვარე და კეთილი გულის მქონე ადამიანებს ევლინება" (Епископ Иларион (Алфеев). Преп. Симеон Новый Богослов и Православное Предание. Гл 3, 3; СПб., "Алетейя", 2001, გვ. 168). შეიძლება სხვა მსგავსი ანალოგიების მოხმობაც. წმ. დომინიკეს ცხოვრებაში ვკითხულობთ: ერთხელ ერთმა ჭაბუკმა, რომელიც აღფრთოვანებული იყო მისი ქადაგებით, ჰკითხა მას, თუ რომელი წიგნებიდან შეიძინა მან ამგვარი ცოდნა. წმ. დომინიკე პასუხობს: «შვილო ჩემო, უფრო მეტად სიყვარულის წიგნში, ვიდრე სხვა რომელიმე წიგნში, ვინაიდან იგი ყველაფერს ავლის» (Анри Лакордер. Жизнь святого Доминика. Пер. с фран., Истина и Жизнь, 1999, გვ. 220). ალბათ, აქვე ასევე უნდა გაგვახსენდეს სხვა უდიდესი მისტიკოსის, ამჯერად აღმოსავლელის, წმ. სილუან ათონელის სიტყვები საკუთარი მოწაფის მიმართ. ეს უკანასკნელი მოძღვრისადმი მიძღვნილ თავის წიგნში წერს: «ჩემი ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე, როცა გატაცებული ვიყავი წმ. მამათა ნაშრომებით, მწუხარებით შევჩვიე მას: «ძალიან ვწუხვარ, რომ არც ძალა მაქვს და არც დრო, რომ კარგად შევისწავლო ღვთისმეტყველება». მან კი მიპასუხა: «...და შენ ეს დიდ საქმედ მიგაჩნია?» მცირე დუმილის შემდეგ კი დაამატა: «მხოლოდ ერთი რამ არის დიდი საქმე: თავის დამდაბლება, რადგან სიამაყე ხელს გვიშლის სიყვარულში»



უსაფუძვლოა იმის მტკიცება, რომ ამგვარი მრწამსის მქონე მოღვაწეები «სრული» თავმდაბლობის ჩამოყალიბებას «ხელს უშლიდა» დამსახურებების შესახებ სწავლება.

2. მტკნარ სიცრუესა და ნაჩქარევ დასკვნას წარმოადგენს კურაევის სიტყვები, რომ წმ. ფრანცისკო «არ ითხოვდა შენდობას (პატიებას)» გარშემომყოფთაგან. ჯერ ერთი, ჩვენ ვერ ვენდობით კურაევის მიერ დამოწმებულ ამ სიტყვებს, რადგან საერთოდ არ არის მითითებული შესაბამისი წყარო, რომელსაც იგი ეყრდნობა... მეორე: თუკი მოცემულ «ცხოვრებაში» არ არის ნახსენები წმ. ფრანცისკოს მიერ გარშემომყოფთაგან შენდობის თხოვნის ფაქტი, აქედან სულაც არ გამომდინარეობს საწინააღმდეგო მოსაზრება, რომ ფრანცისკო არ ითხოვდა სხვებისგან შენდობას (პატიებას)... მესამე: კურაევი აქაც ამჟღავნებს აღმოსავლური მისტიკის ძალზედ ზერელე (ზედაპირულ) ცოდნას, რადგან როგორც, მაგალითად, ერთ-ერთი ათონელი ასკეტი შესაბამის ადგილას აღნიშნავს, სულიერ ცხოვრებაში არსებობს გარკვეული საფეხური, როცა სულიერი მოღვაწე «იმ მდგომარეობაში მოდის, როცა საკუთარ თავზე ლოცვას წყვეტს და განუწყვეტლივ ლოცულობს».<sup>334</sup>

3. ძალიან გასაკვირია, რომ ისეთი მართლმადიდებელი თეოლოგისათვის, როგორც ანდრეი კურაევი, რომელიც საკმაოდ კარგად იცნობს მამათა ნაშრომებს, მათ ცხოვრებას და ზოგადად ეკლესიის ისტორიას, მიუღებელი და გასაკიცხი აღმოჩნდა წმ. ფრანცისკოს მიერ სასიკვდილო სარეცელზე წარმოთქმული სიტყვები: «მე შევუნდობ ყველა ჩემს ძმას». სრულიად გაუგებარია, რა არის მიუღებელი ამ სავსებით ქრისტიანული სულით განმსჭვალულ სიტყვებში. ქრისტეს ერთ-ერთი მთავარი მცნებაცხომ სწორედ უსაზღვრო (შვიდჯერ სამოცდაათჯერის) მიტევებას გულისხმობს გარშემო მყოფი ადამიანების შეცდომებისა და შეცოდებებისა? უფრო მეტიც, ქრისტეს სიტყვით, სწორედ ამ აქტზე გადის საკუთარი ცოდვების შენდობის მიღება («მიუტევეთ და მოგეტევებათ» ლკ. 6:37); «რა განკითხვითაც განიკითხავთ, იმითვე განიკითხებით...» მთ. 7:2). კურაევი აგრეთვე შეგნებულად «ივიწყებს» იმ ფაქტს, რომ სიკვდილის წინ სხვებისთვის ცოდვებისა და ყოველგვარი ყოფითი ურთიერთწყენის პატიება გავრცელებულ და აუცილებელ წესს წარმოადგენდა ქრისტიანულ სამყაროში. საკმარისია, გავიხსენოთ ამ თვალსაზრისით ყველაზე ცნობილი მაგალითი: მე-3 საუკუნის მოღვაწე საპრიკიუსმა (ხს. 9 თებერვალს), თავისი მოწამეობრივი აღსასრულის დროს არ მიუტევა ცოდვები თავის მეგობარს, ნიკიფორეს, რომელზეც განაწყენებული იყო. მხოლოდ ამის გამო მას ღვთაებრივი მადლი ჩამოშორდა, რის შემდეგაც მან წამებას ვერ გაუძლო და, მხოლოდ კაცობრივი ძალების ამარა დარჩენილმა, ჭეშმარიტი ღმერთი უარყო.

---

(Преп. Силуан Афонский. ч. 1, гл. 12). ხოლო ამ ორივე მოღვაწის (როგორც აღმოსავლელის, ისე დასავლელის) მიდგომა და განწყობა კი, ჩვენი აზრით, ეყრდნობა პავლე მოციქულის გამონათქვამს: «ცოდნა აამაყებს, სიყვარული კი განსწავლის» (1 კორ. 8,1).

<sup>334</sup> მიტროპოლიტი იეროთეოს ვლახოსი. ერთი ღამე მთაწმინდის უდაბნოში: საუბარი მეუდაბნოესთან იესოს ლოცვაზე. თბილისი, 2007, გვ. 110.

ჩვენი დაკვირვებით, კურაევი წმ. ფრანცისკოს ამ სიტყვებში სრულიად სხვა მნიშვნელობას დებს: მისი აზრით, წმ. ფრანცისკო, არც მეტი, არც ნაკლები, საკუთარ თავს მოიაზრებდა სხვათა ცოდვების მიმტევებლად (ამაზე მიანიშნებს მის მიერ იმავე გვერდზე ცოტა ზემოთ გამოთქმული შეხედულება, თითქოს «...დასავლეთის ეკლესიის არა პოლიტიკოსები და ხელმძღვანელები, არამედ სწორედ მოღვაწენი და მლოცველნი საკუთარ თავს ღმერთკაცებად მიიჩნევენ»). მაგრამ განა არ შეგვიძლია, იგივე ბრალდება წაუყენოთ ყველა იმ აღმოსავლელ მოღვაწესა და მლოცველს, რომლებიც აბსოლუტურად იმავე სიტყვებს ამბობდნენ გარდაცვალების და არა მხოლოდ გარდაცვალების წინ? სად არის ის ზღვარი, კრიტერიუმი თუ განმასხვავებელი ნიშანი, რომლითაც შევძლებთ ამ აბსოლუტურად ერთისადაიმავე სიტყვების წარმომთქმელთა დიფერენცირებას და მხოლოდ მათი ნაწილის დადანაშაულებასა და დაგმობას ამ მოტივით?

შემდეგი ბრალდება ეკუთვნის ა. ბეკორიუკოვს. მისი მტკიცებით, წმ. ფრანცისკო, «მოკლებული იყო რა ყოველგვარ სულიერ ხელმძღვანელობას, ქრისტიანობის მხოლოდ საკუთარი გაგებით ხელმძღვანელობდა, უფრო სწორად, მისი სრული ვერ გაგებით, როგორც სულიერი ცხოვრებისა, რადგან არსაიდან ჩანს, რომ იგი იცნობდა ეკლესიის ასკეტიკურ მემკვიდრეობას».<sup>335</sup> ამ შემთხვევაშიც იმავეს თქმა მოგვიწევს: ის, რომ წმ. ფრანცისკოს მიერ წმ. მამათა ნაწერების კითხვის ფაქტი მის ცხოვრებაში არ არის ნახსენები,<sup>336</sup> სულაც არ იძლევა იმის დარწმუნებით მტკიცების საფუძველს, რომ წმ. ფრანცისკო არ იცნობდა მათ ნაშრომებს (ამასთან, ჩვენ დაზუსტებით ვიცით, რომ მან წმ. წერილი შესანიშნავად იცოდა)... გარდა ამისა, დაბეჯითებით შეიძლება იმის თქმა, რომ წმ. ფრანცისკოს არც ერთი შეხედულება და არც ერთი ქცევა არ ეწინააღმდეგება ეკლესიის ადრინდელ მამათა სულისკვეთებასა და სწავლებას. ხოლო ჰყავდა თუ არა ასიზელ მოღვაწეს სულიერი ხელმძღვანელი, ეს საკითხი ზემოთ უკვე გავარკვიეთ.

ბეკორიუკოვის მორიგი კრიტიკის ნაწილი ეხება წმ. ფრანცისკოს დამოკიდებულებას ქმნილი ბუნებისადმი (სამყაროსადმი): ცხოველების, ფრინველების, ქვეწარმავლებისა და მცენარეებისადმი, თუ როგორ ქადაგებდა იგი მათ წინაშე და როგორი სიყვარულით იყო განმსჭვალული მათ მიმართ. ბეკორიუკოვი ფრანცისკოს ცხოვრებიდან («ფიორეტი») შემდეგს ციტირებს: «ღვთის ყველგანმყოფობა ნიშნავს ასევე ღვთის ბუნებაში მყოფობასაც... ფრანცისკოს აღმსარებლობა ეს არის ბუნებაში

<sup>335</sup> А. Бекорюков. Франциск... გვ. 19.

<sup>336</sup> რასაც ვერ ვიტყვით, მაგალითად, წმ. ეგნატე ლოიოლაზე თუ წმ. დომინიკეზე. დომინიკეს ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ «იგი კითხულობდა «მამათა საუბრებს», რომელშიც სულიერი მანკიერებებისა და სულიერი სრულყოფილების საკითხები განიხილებოდა» (Анри Лакордер. Жизнь... იქვე გვ. 29). წმ. ეგნატე ლოიოლაც იცნობდა ძველი წმინდანების ცხოვრებასა და ნაშრომებს. როგორც გერმანელი მკვლევარი, ჰუგო რანერი წერს «მისი სრულყოფილების იდეალი შთაგონებული იყო ნაშრომით "Exempla Sanctorum" („წმინდანთა მაგალითებით“)... (Хуго Ранер. Игнатий Лойолаи историческое становление его духовности. Перевод с немецкого. М., 2002, გვ. 23). ასევე ცნობილია თუ როგორ დიდი მოწიწება ჰქონდა წმ. ეგნატე ლოიოლას წმ. ეგნატე ანტიოქიელის (ღმერთშემოსილის) მიმართ. მან სწორედ მის პატივსაცემად შეიკვალა თავის სახელი «ინიგო» «ეგნატედ». მას ძალიან მოსწონდა ეგნატე ღმერთშემოსილის სიტყვები რომაელთა ეპიტოლიდან, «ჩემი სიყვარული ჯვარცმულია» (Хуго Ранер. Игнатий... გვ. 57).

ქრისტეს მყოფობის რწმენა... მზე – ღვთის ერთ-ერთი სახელია», რის შემდეგაც წერს: «აი, სამყაროს ასეთ ნახევრადპანთეისტურ-ნახევრადინდუსტურ კონცეფციას აღიარებდა ფრანცისკო, არ ჰყავდა რა არც მასწავლებელი, არც მოძღვარი, რომელიც მას ბუნებისადმი ქრისტიანულ დამოკიდებულებას აუხსნიდა...»<sup>337</sup>

პირველ ყოვლისა, ის უნდა აღინიშნოს, რომ პატივცემულ დიაკონს ძალზედ ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს პანთეიზმის შესახებ. ბუნებაში ღმერთის მყოფობა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ღმერთის ბუნებასთან გაიგივებას და მასში «გათქვფვას», გაბნევას, როგორც უპიროვნო ძალისა. ხოლო მზესთან ღმერთის შედარება მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველებისთვის (კერძოდ, ლიტურგიკულ ტექსტებში), სრულიად არ არის უცხო. აქ საკმარისი იქნებოდა ძალიან ლაკონურად, მხოლოდ ერთი წინადადებით დაგვემოწმებინა ბერძენი თეოლოგი, გეორგოს ლემოპულოსის სიტყვები: «მართლმადიდებლური საგალობლები სავსეა წარმართული კონოტაციებით, თუნდაც შობის ჰიმნები გავიხსენოთ, სადაც ქრისტეს მზეს ვადარებთ».<sup>338</sup>

«ყვავილების» მე-15 თავი მართლაც მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ უქადაგებდა ჩიტებს წმ. ფრანცისკო ღვთის სიყვარულსა და სიბრძნის შესახებ, თუ როგორ არ მიფრინავდნენ ისინი ქადაგების დასრულების შემდეგაც კი, სანამ ასიზელმა მოღვაწემ მათ კურთხევა არ მისცა. ასევე, მე-20 თავში მოთხრობილია ერთ მგელზე, რომელმაც მოსახლეობას დიდი ზიანი მიაყენა. წმ. ფრანცისკო მიდის ამ მგელთან და ადამიანური სიტყვით უკრძალავს ყოველგვარი ზიანის მიყენებას, როგორც შინაური ცხოველებისათვის, ასევე ადამიანთათვის. შემდეგ ნათქვამია, რომ მგელი აღარ ერჩოდა ადამიანებს და რომ მოსახლეობა თავად კვებავდა მას.

სრულიად გაუგებარია, რატომ იწვევს გაკვირვებას წმინდანების მიერ ცხოველებისადმი კაცობრივი ენით მიმართვის ფენომენი? განა აღმოსავლელ ასკეტთა «ცხოვრებებში» ცოტა არის ანალოგიური ფაქტები? მაგალითად, წმ. გერასიმე იორდანელის ცხოვრებაში (ხსენება 4 მარტს) ვკითხულობთ, რომ, როდესაც მან დაჭრილი ლომი განკურნა, მას წყლის მზიდავი სახედრის დარაჯობა დაავალა, რასაც ლომი მორჩილად ასრულებდა. მაგრამ ერთხელ შორ მანძილზე გასული სახედარი არაბებმა გაიტაცეს. წმ. გერასიმემ დარცხვენელ ლომს ადამიანური ენით მიმართა: “სად არის სახედარი?” ლომი თავდახრილი და მორცხვად იდგა. წმინდანმა კი უბრძანა: «დღეიდან მის (სახედრის) სამუშაოს შენ შეასრულებ!» ამიერიდან ლომი დაკისრებულ მოვალეობას მორჩილად ასრულებდა.<sup>339</sup> ცხოველებთან ანალოგიური დამოკიდებულების შესახებ იხ. აგრეთვე მამაი მოწამის, საბა განწმენდილის, სერაფიმე საროველისა და დავით გარეჯელის «ცხოვრებები».

წმ. ფრანცისკოსთან დაკავშირებული მსჯელობა გვინდა დავასრულოთ მის კრიტიკოსთა კიდევ ერთი არაკეთილსინდისიერი და იაფფასიანი

<sup>337</sup> А. Бекорюков. Франциск... გვ. 25-6.

<sup>338</sup> ინტერვიუ გეორგოს ლემოპულოსთან // ჟურნ “ემაოსი“ №3, 2004 გვ. 80.

<sup>339</sup> Блаженный Иоанн Мосх. Луг Духовный. М., 2002, Глава 107.

მეთოდის გამოაშკარავებით. ა. ბეკორიუკოვის ზემოთგანხილული ბროშურის ყდაზე დატანილია წმ. ფრანცისკოს სურათი, ნახატი (ძნელია, მას ხატი ან ფრესკა უწოდო): უწვერული ჭაბუკი, რომელსაც ოდნავ გვერდზე გადახრილი თავი და ზემოთ არაზუნებრივად, ავადმყოფურად აწეული თვალის გუგები აქვს. აღნიშნული ჭაბუკის იერი აშკარა ანტიპათიასა და ირონიას იწვევს მნახველში. მოკლედ, ავტორის ამოცანა ნათელია... საბედნიეროდ, ჩვენამდე მოღწეულია მე-14 საუკუნის ჩიმაბუს ფრესკა, რომელზეც სინანულითა და ტანჯვით დადაღული ბერის, წმ. ფრანცისკო ასიზელის სახეა გამოსახული.

გარდა ამისა, «ყვავილებში» შემონახულია აგრეთვე წმ. ფრანცისკო ასიზელის გარეგნობის შემდეგი წერილობითი აღწერილობაც: «მადლმოსილი სახე, ნათელი და მშვიდი, თვალები საშუალო სიდიდის, შავი და უბრალო, თმები შავი, წარბები სწორი, ცხვირი სწორი და ჩამოქნილი, ყურები ოდნავ გამოწეული, მაგრამ არა დიდი, სახის ოვალი თანაბარი, ენა ცეცხლოვანი და მახვილი, ხმა ძლიერი, სასიამოვნო, მკაფიო, ასევე მჟღერი, კბილები თანაბრად ჩამწკრივებული და თეთრი, ტუჩები თხელი, წვერი შავი და არახშირი, კისერი ნატიფი, მხრები სწორი, ხელები გრძელი...»<sup>340</sup>

ა. ბეკორიუკოვის ბროშურაზე გამოსახული სურათი კი სრულიად საპირისპიროს ეუბნება მნახველს: ჭაბუკს მინავლებული და აშკარად ავადმყოფური და არანორმალური იერი აქვს, თუმცა «ყვავილები» მიუთითებს, რომ მას «ცეცხლოვანი ენა», «ძლიერი ხმა» და «მადლმოსილი სახე» ჰქონდა. ასევე, სურათზე გამოსახული ჭაბუკი აბსოლუტურად უწვერულია (ალბათ, ავტორის მარტივი დასკვნით, წმ. ფრანცისკოც აუცილებლად სრულ გარეგნულ შესაბამისობაში უნდა ყოფილიყო უწვერულ კათოლიკე სამღვდელოების გარეგნობასთან). თუმცა «ყვავილები» ნათლად გვაუწყებს, რომ წმ. ფრანცისკოს «შავი და არახშირი წვერი» ჰქონდა.

### ***დასავლური მისტიკის ყბადაღებული ეროტიზმი***

ა. ოსიპოვის კრიტიკის მორიგი სამიზნეა მე-16 საუკუნეში მოღვაწე ასკეტი ტერეზა ავილიელი, რომელიც პაპმა პავლე VI-მ (A1978) წმინდანად შერაცხა. ოსიპოვის აზრით, ამ მოღვაწემ «იმდენად ღრმად შეტოპა საკუთარ გამოცხადებებში, რომ ვერ შეძლო ეშმაკისეული ცდუნების ამოცნობა. გამოცხადების შემდეგ «ქრისტე» მიმართავს შემდეგი სიტყვებით ტერეზას: «ამიერიდან შენ ჩემი მეუღლე (სარძლო, დ. თ.) იქნები...» ტერეზა კი ლოცულობს: «უფალო, დაე, შენთან ერთად ვიტანჯო, ან შენი გულისთვის მოვკვდე!» და ღონემიხდილი ძირს ეცემა, თვალებს უკან ატრიალებს, სულ უფრო ხშირად სუნთქავს, მთელ მის სხეულში ჟრუანტელი დადის. თუკი უზნეო, მაგრამ სიყვარულში გამოცდილი ქალი დაინახავდა მას ამ მომენტში, მიხვდებოდა თუ რას ნიშნავს ყოველივე ეს, და მხოლოდ გაუკვირდებოდა, რომ ტერეზასთან არ არის მამაკაცი...» აღნიშნული

<sup>340</sup> Цветочки... გვ. 357-8.

ციტატების წყაროდ ოსიპოვი უთითებს შემდეგ გამოცემას: Мережковский Д. С. Испанские Мистики. Брюссель 1998 (გვ. 88 და 73).<sup>341</sup>

აქ მოგვიწევს კიდევ ერთი აშკარა ტენდენციურობის თუ არაკეთილსინდისიერების გამოვლენა. როდესაც მერეჟკოვსკის ამ ნაშრომის ზუსტად იმავე გამოცემაში (Брюссель, 1998) გადავამოწმე ეს ციტატა, აღმოჩნდა, რომ ოსიპოვს ამ ციტატაში გამოტოვებული აქვს ძალიან მნიშვნელოვანი ფრაზა. მერეჟკოვსკი წერს (ციტატაში გამოტოვებული ფრაზა კვადრატულ ფრჩხილებშია მოთავსებული): “თუკი უზნეო, მაგრამ სიყვარულში გამოცდილი ქალი დაინახავდა მას ამ მომენტში, მიხვდებოდა, [ან ეგონებოდა, რომ ხვდება], თუ რას ნიშნავს ყოველივე ეს და მხოლოდ გაუკვირდებოდა, რომ ტერეზასთან არ არის მამაკაცი...”<sup>342</sup> როგორც ვხედავთ, ოსიპოვმა, აღნიშნული ფრაზის გამოტოვებით (მას არც სამი წერტილი აქვს დასმული ამ ადგილას), მისთვის სასურველი, ანუ ცალსახად უარყოფითი მნიშვნელობით წარმოგვიდგინა მერეჟკოვსკის სიტყვები. სინამდვილეში კი ავტორი მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, თუ როგორი შთაბეჭდილება გაუჩნდებოდა მეძავ ქალს ამ მომენტში ტერეზას ხილვისას, რაც სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ მეძავის ცნობიერებაში გაჩენილი აზრი და წმ. ტერეზას ამგვარი მდგომარეობა ერთმანეთის იდენტურია. სხვა სიტყვებით, ვინაიდან მეძავისათვის სავსებით უცხოა მსგავსი მისტიკური გამოცდილება, ამიტომ მას, საკუთარი გამოცდილებიდან გამომდინარე, გაუჩნდებოდა შესაბამისი წარმოდგენა, რომ ტერეზა ეროტიკულ განცდებშია, მაგრამ მერეჟკოვსკის სულაც არ სურდა იმის თქმა, რომ მეძავი ქალი, მართლაც, მიხვდებოდა და გააცნობიერებდა, თუ რა მდგომარეობაში იყო რეალურად ტერეზა. ამაზე მიუთითებს ოსიპოვის მიერ ამოგდებული მერეჟკოვსკის შემდეგი სიტყვები: «ან ეგონებოდა, რომ ხვდება».

ოსიპოვის მიერ ციტირებულ სიტყვებში კიდევ ერთი გარემოებაა საყურადღებო: «...ღონემიხდილი ძირს ეცემა, თვალებს უკან ატრიალებს, სულ უფრო ხშირად სუნთქავს, მთელ მის სხეულში ჟრუანტელი (содрогание) დადის», სიტყვასთან “содрогание” დასმულია სქოლიოს ნიშანი. სქოლიოში კი მერეჟკოვსკი წერს: «მსგავს გამოცდილებაზე საუბრობს წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველიც (იხ. «ღვთაებრივი ეროსი» წიგნში: Архиепископ Василий (Кривошеин). Преп. Симеон Новый Богослов. Париж, 1980, прим. 1)».<sup>343</sup> მერეჟკოვსკის ამ შენიშვნას ოსიპოვი საერთოდ არ ახსენებს, რადგან მასში ნათლად იკვეთება ავტორის (მერეჟკოვსკის) სურვილი, პარალელი გაავლოს აღმოსავლურ და დასავლურ მისტიკოსების გამოცდილებებს შორის.

რაც შეეხება პირველ ციტატას, სადაც ქრისტე წარმოდგენილია ტერეზას სიძედ, საქმროდ: გაუგებარია, რატომ წარმოადგენს ოსიპოვისთვის კრიტიკისა თუ ირონიის საფუძველს სიძე-სარძლოს ეპითეტები, რომლებიც ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებისთვის სრულიად ნორმალური და ნორმატიული იყო საუკუნეთა განმავლობაში? ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში

<sup>341</sup> А. Осипов. Путь разума... Глава 5:3.

<sup>342</sup> Мережковский Д. С. Испанские Мистики. Брюссель 1998, 73

<sup>343</sup> Мережковский... გვ. 73.

ადამიანის სული ღმერთთან მიმართებაში შედარებულია სარძლოსთან: «როგორც ხარობს სიძე სარძლოთი, ისე გაიხარებს შენით შენი ღმერთი» (ისაია 62:5). ასევე, ღმერთი მიმართავდა თავის რჩეულ ერს: «იმ დღეს იქნება, თქვა უფალმა, რომ დამიძახებ – ჩემო ქმარო» (ოსია 2:18).

ახალ აღთქმაში კი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივუთითოთ შემდეგი ფაქტი: ქრისტემ ფარისეველთა შეკითხვაზე, თუ რატომ არ იცავდნენ მისი მოწაფეები მარხვას, თავის თავს მათი სიძე უწოდა («მოვლენ დღენი, როცა წაერთმევათ მათ სიძე და მაშინ იმარხულებენ» ლკ. 5:35). პავლე მოციქულიც ხშირად იყენებდა ცოლისა და ქმრის, სიძისა თუ ქალწულის სახე-სიმბოლოებს: «ვინაიდან დაგწინდეთ ერთ კაცზე, რათა უბიწო ქალწულად წარგადგინოთ ქრისტეს წინაშე» (2 კორ. 11:2). ასევე, ამ სიმბოლოებს მოციქულები ქრისტესა და ეკლესიის ურთიერთმიმართებისთვისაც იყენებდნენ (შდრ. მაგალითად, ეფ. 5, 31:2). იოანე ნათლისმცემელიც სიძეს უწოდებდა ქრისტეს («ვისაც სასძლო ჰყავს, სიძეა; ხოლო სიძის მეგობარი, ვინც ღვას და ესმის მისი და სიხარულით ხარობს სიძის ხმის გაგონებისას» ინ. 3:29).

შემდგომში ეკლესიის მამებიც აქტიურად იყენებდნენ ასეთ სიმბოლოებს. მაგალითად, წმ. ირინეოს ლიონელი: «მოციქულს სურს, რომ ღვთის სული ჩვენი სხეულის ტაძრით დატკბეს, როგორც სიძე სარძლოთი».<sup>344</sup>

წმ. ათანასე დიდი: «...[ქრისტე] თითოეულთან მიდის და მათში შესვლა სურს არა ძალადობით, არამედ მხოლოდ აკაკუნებს (აპოკ. 3:20) და ამბობს: «გამიღე კარი დაო ჩემო, სასძლოვ ჩემო» (ქებ. 5:2).<sup>345</sup>

წმ. ანტონი დიდი: «...რათა ქრისტეს წმინდა სარძლოებს დაემსგავსოთ, რომელიც ყოველი სულის სიძეა, როგორც ამას პავლე მოციქული ამბობს: «დაგწინდეთ ერთ კაცზე, რათა უბიწო ქალწულად წარგადგინოთ ქრისტეს წინაშე» (2 კორ. 11:2)».<sup>346</sup>

წმ. გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების აღმწერი ქრისტეს«სულთა სიძეს» უწოდებს: «[გიორგი მთაწმინდელმა] ესევეთარითა სწავლითა განანათლა ქუეყანაი ჩუენი და ესრეთ აცხოვნა სულნი ურიცხვნი და ძღვნად მიუპყრნა სიძესა მას სულთასა».<sup>347</sup>

ეკლესიის მამები ასევე ხშირად უწოდებდნენ «სძალს» არა მხოლოდ ადამიანთა სულებს, არამედ ზოგადად ეკლესიას. წმ. კვიპრიანე კართაგენელი ეკლესიის ერთიანობის შესახებ მსჯელობისას წერს, რომ «სძალი ქრისტესი შეუძლებელია დამახინჯდეს, იგი სუფთაა და

<sup>344</sup> Св. Иринея Лионский. Против Ересей 5, 9:4 // А. Кураев. Протестантам о православии. Клин, 2000, г. 205.

<sup>345</sup> 120 Св. Афанасий. Hist. Arian. ad Monachos, 33 // В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. т. 4, М., 2002, г. 60.

<sup>346</sup> წმ. ანტონი დიდი. სწავლანი ქრისტესმიერი ცხოვრებისათვის №60 // საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1991 გ. 198.

<sup>347</sup> გიორგი მცირე. წმ. გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება. თავი 22.

განუხრწნელი...»<sup>348</sup> წმ. კვიპრიანე ასევე ეკლესიას განსაზღვრავდა როგორც დედას, ხოლო მასთან მიმართებაში ღმერთს, როგორც მამას.<sup>349</sup>

ძნელი დასაჯერებელია, რომ პროფესორ ოსიპოვისთვის, მოსკოვის სასულიერო აკადემიის მხცოვანი ლექტორისათვის, ყოველივე ეს არ იყო ცნობილი. პატივცემული პროფესორის, ასე ვთქვათ, «მეორადი მიზანიც» ადვილი ამოსაცნობია: იგი ცდილობს, დაგვარწმუნოს, უფრო სწორედ მოგვაჩვენოს, რომ მერეჟკოვსკიც (მსგავსად ლოდიჟენსკისა) უარყოფითად იყო განწყობილი დასავლელ სულიერ მოღვაწეთა მიმართ. მაგრამ ყურადღებიან მკითხველს მთელი მისი (მერეჟკოვსკის) წიგნი ამის საპირისპიროს უჩვენებს. შეიძლება უამრავი პასაჟის დამოწმება, სადაც მერეჟკოვსკი წმ. ტერეზაზე უდიდესი მოწიწებითა და ღრმა პატივისცემით საუბრობს და რომელშიც იგი სულაც არ აიგივებს მის რელიგიურ გამოცდილებასა და ეროტიკულ განცდებს. ამ მხრივ, საყურადღებოა მერეჟკოვსკის შემდეგი სიტყვები: «ჩვენ ვერაფერს შევიტყობთ წმ. ტერეზას რელიგიური გამოცდილებიდან, თუკი ვერ ვიგრძენით, რომ მასთან ქრისტეს ხილვა არის არა «გრძნობათა ცდუნება», «ჰალუცინაციები», არამედ რაღაც ჩვენთვის მიუწვდომელი სინამდვილე».<sup>350</sup>

ე. წ. ეროტიკულ მომენტებთან დაკავშირებით კი (თუმცა გაუგებარია, რატომ გამომდინარეობს აუცილებლობით ეროტიკული განცდები, ქრისტეს, როგორც «სიძის» გაგებიდან), მერეჟკოვსკი წმ. ტერეზას შემდეგ სიტყვებსაც იმოწმებს: «რაც უფრო ღრმად განმსჭვალავდა ჩემს შიგნეულობას ლახვარი, მით უფრო იზრდებოდა ტანჯვა, მაგრამ, ასევე, მით უფრო იზრდებოდა ნეტარებაც». მაგრამ ამავე გვერდზე მერეჟკოვსკი აღნიშნავს: «ძალიან ნუ შეგვეშინდება ამ სიტყვებისა, რადგან ყველა ჩვენი სიტყვა ღმერთთან მიმართებაში არის უხეში, სუსტი და უნებურად მკრეხელური (...) შეჩვევის ფაქტორი რომ არა, ჩვენ არასოდეს დავივიწყებდით, რომ ჯვარი, რომელიც ჩვენი ხსნისა და განდიდების სიმბოლოა, სინამდვილეში მხოლოდ «სამარცხვინო ბოძია», ხოლო მამა ღმერთის მიერ საკუთარი ძის მსხვერპლად გაწირვა კი «შვილის მკვლელობა». ასევე, ძნელია, ამ გარემოების გათვალისწინების გარეშე, ასეთი, თითქოსდა მკრეხელური სიმბოლოს – განმსჭვალვის (произнение) გაგება».<sup>351</sup>

გავრცელებული შეხედულების მიხედვით (რის შესახებაც არ ვდაობთ), ცრუ რელიგიურ გამოცდილებაში უფრო მეტად გრძნობითობა სჭარბობს, ვიდრე ჭეშმარიტი სულიერი განცდები, ხოლო გრძნობითი სფეროსადმი კი ქალები უფრო არიან მიდრეკილნი, ვიდრე მამაკაცები... თითქოს ამ ბრალდებას პასუხობდაო წმ. ტერეზა ავილიელი, როდესაც ამბობდა:

<sup>348</sup> წმ. კვიპრიანე კართაგენელი. ეკლესიის ერთიანობის შესახებ // სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. ტომი 1, გვ. 67.

<sup>349</sup> იქვე, გვ. 67.

<sup>350</sup> Мережковский... გვ. 70.

<sup>351</sup> იქვე, გვ. 75.

«საჭიროა გონებით შეაკავო ეს უეცარი აღტყინება (ღვთისადმი სიყვარული), რადგან მასში შესაძლოა გრძნობითობა სჭარბობდეს».<sup>352</sup>

ასევე, საკმარისია, წმ. ტერეზას თავმდაბლობასთან დაკავშირებით დავიმოწმოთ მისი შემდეგი სიტყვები: «უფლის დიდი წყალობა არის უკვე ისიც, რომ მე ჯოჯობეთში არ ვარ, როგორც ამას ვიმსახურებ».<sup>353</sup> ხოლო ბეკორიუკოვის ერთ-ერთი ზემოთმოყვანილი ბრალდების საპასუხოდ, რომლის მიხედვითაც სულიერი მოღვაწე აუცილებლად უნდა იცნობდეს წინამორბედ საეკლესიო მოღვაწეთა ნაშრომებს, აღვნიშნავთ, რომ წმ. ტერეზა კითხულობდა წმ. იერონიმეს<sup>354</sup> და ნეტარი ავგუსტინეს<sup>355</sup> თხზულებებს.

ამრიგად, დასკვნის სახით, ამ კონკრეტულ საკითხთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ თუ მსგავსი, უკიდურესად კრიტიკული განწყობით მივუდგებით აღმოსავლელ მამათა ნააზრევსა თუ გამოცდილებას, მათ შორისაც შეიძლება ისეთი არცთუ ისე კდემამოსილი და საკმაოდ დამაბრკოლებელი შეხედულებების გამოვლენა, რომელთა გამოც ანალოგიური შემართების მქონე კრიტიკოსთა მიერ ამ წმ. მამათა მსჯელობები «სტანდარტული» ქრისტიანული ეთიკისათვის სრულიად შეუფერებლად შეიძლება მოგვეჩვენოს. ამ მხრივ, უნდა დავიმოწმოთ ისეთი სოლიდური პატროლოგი, როგორცაა ეპისკოპოსი ილარიონ ალფეევი. წმ. სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველისადმი მიძღვნილ თავის მონოგრაფიაში დაწვრილებით გადმოსცემს ამ მისტიკოსის სწავლებას ადამიანის განღმრთობის შესახებ. ამჯერად, ჩვენთვის საინტერესო ადგილი ამ მონოგრაფიიდან არის შემდეგი: «...მას (წმ. სვიმეონს, დ. თ.) განღმრთობის შესახებ წმ. მამათა სწავლება გაბედულად მიჰყავს თავის ლოგიკურ დასასრულამდე და წერს სტრიქონებს, რომელთაც, აი, უკვე რამდენი საუკუნეა, შეცბუნებით კითხულობენ ადამიანები: «...შენ არც შიში და არც სირცხვილი გიპყრობს, როცა ამბობ, რომ ჩემი თითიც ქრისტეა და ჩემი სარცხვინელიც (სასქესო ორგანო, დ. თ.)? მაგრამ როცა შენ მას (ქრისტეს, დ. თ.) სარცხვინელს ადარებ, ვიფიქრე, რომ შენ მკრეხელობ!» როგორც ჩანს, ცუდად გაგიგია, რადგან ეს სულაც არ არის სამარცხვინო...» (Hymn 15, 160-177). წმ. სვიმეონი თავის სწავლებას პავლე მოციქულის სიტყვებზე აფუძნებს: «თქვენი სხეულები ქრისტეს ასონი არიან» (1 კორ. 6:15). იგი ასევე ერთგულია წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა და წმ. იოანე დამასკელის სწავლებისა სხეულის განღმრთობის შესახებ. დამოწმებული ტექსტის უჩვეულობა ისაა, თუ როგორი სიტყვებითა და სახეებით გადმოსცემს წმ. სვიმეონი განღმრთობის შესახებ ტრადიციული სწავლებას, არ კმაყოფილდება რა მამაკაცის სასქესო ორგანოზე ზემოთნათქვამით, წმ. სვიმეონი ასევე ამტკიცებს, რომ ქრისტემ ასევე განაღმრთო ქალის საშო: «შენ ამბობ: «არ გრცხვენია, როცა ქრისტეს სასქესო ორგანოების სახელებთან ერთად ახსენებ?» მე კი კვლავ გეუბნები: «განჭვრიტე ქრისტე ასევე საშოშიც.

<sup>352</sup> Мережковский... გვ. 76.

<sup>353</sup> იქვე, გვ. 33

<sup>354</sup> იქვე, გვ. 49.

<sup>355</sup> იქვე, გვ. 57.



დაფიქრდი იმაზეც, ვინ იმყოფება ამ საშოში და ასევე მასზეც (ქრისტე, დ. თ.), ვინც მისი მეშვეობით გამოვიდა...» (Hymn 15, 193-197).»<sup>356</sup>

თავის სხვა ნაშრომში პატროლოგი ი. ალფეევი ერთ ადგილას იმოწმებს, მაგალითად, წმ. მეთოდე პატრელის მსჯელობას მისივე ტრაქტატიდან, რომელიც ქალწულობისადმია მიძღვნილი. მასში წმ. მეთოდე ამტკიცებს, რომ როდესაც მამაკაცი «თავის თესლს ათხევს (ВВЕРГАЮТ) ქალის საშოში», იგი «ღვთაებრივი შემოქმედების თანაზიარი» ხდება.<sup>357</sup>

### **წმ. ჯიროლამო სავონაროლა**

წინამდებარე ნარკვევში ჩვენ მიერ განხილვადი საკითხის ჭრილში ასევე ორიოდ სიტყვით უნდა შევხვით დასავლეთის ეკლესიის კიდევ ერთ უდიდეს მისტიკოსს, წმ. ჯიროლამო სავონაროლას. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს მისი სულიერი სიმამაცის შესახებ ამა ქვეყნის ძლიერთა, თუნდაც ეკლესიის მეთაურთა წინაშე. ცნობილია, რომ იგი მოუპირებლად ამხელდა, მაგალითად, რომის პაპ ალექსანდრე VI-ს (ერისკაცობაში როდერიგო ბორჯია) მისი პიროვნული მანკიერებებისგამო, რომელსაც აგრეთვე სისხლის აღრევაშიც ადანაშაულებდნენ. წმ. ჯიროლამო არც მის პაპობას აღიარებდა კანონიერად, რადგან მან კონკლავში (კარდინალთა კოლეგიაში, რომელიც მომავალ პაპს ირჩევს) სხვებზე მეტი ფული გადაიხადა პაპის ტახტის მისაღებად.

ყოველივე ამის გამო მათ შორის ანტაგონიზმი უკიდურეს ზღვრამდე იყო მისული. პაპი სხვადასხვა მეთოდებით ებრძოდა წმ. ბერს, იქნებოდა ეს აშკარა (ქადაგების აკრძალვა) თუ ცბიერი გზები (ქრთამის შეთავაზება). ასევე ცნობილია, რომ წმ. ჯიროლამოს კარდინალობა შესთავაზეს, «იმ პირობით, რომ იგი შეცვლიდა თავისი ქადაგებების ტონს».<sup>358</sup> წმ. ჯიროლამოსთვის ეს უკვე იმის აშკარა დასტური იყო, რომ პაპის გარემოცვაში ყველანაირი სიწმინდით ვაჭრობა იყო დაშვებული. ამ მხრივ, სავონაროლას ქადაგებაში ერთი საინტერესო ადგილი მოიპოვება, სადაც იგი ამბობს, რომ ეკლესიის ადრინდელი მწყემსნი «თავმდაბალნი და უპოვარნი იყვნენ, მათ არ გააჩნდათ მდიდარი საეპისკოპოსო კათედრები, არ არსებობდა შემოსავლიანი მონასტრები, როგორც ახლა. მათ არც ოქროს მიტრები ეხურათ, არც ამდენი მოკაზმულობა და იმ მცირეოდენსაც კი, რასაც ისინი ფლობდნენ, ჰყიდდნენ, რათა გაჭირვებულებისთვის შემწეობა აღმოეჩინათ. ჩვენი პრელატები კი სხვადასხვა ჭურჭლისა და ნივთის შესამკობად, თავად ღარიბებს ართმევენ იმას, რის გარეშეც მათ სიცოცხლე არ შეუძლიათ. მაგრამ მინდა გითხრათ, რომ ძველ ეკლესიაში ჭურჭელი ხისა იყო, სამაგიეროდ პრელატები (მაღალი იერარქიული წოდება კათოლიკურ ეკლესიაში, დ.თ.) იყვნენ ოქროსი. ახლა კი ეკლესიას აქვს ოქროს ჭურჭლები, სამაგიეროდ ხის პრელატები ჰყავს. ერთმა პრელატმა წმ.

<sup>356</sup> Епископ Иларион (Алфеев). Преп. Симеон Новый Богослов и Православное Предание. Гл. 9,6; СПб., «Алетейя», 2001, г.г. 430, 431.

<sup>357</sup> Епископ Иларион (Алфеев). Таинство Веры. Введение в Православное Догматическое Богословие. Гл. 8, «Брак» //

[www.agnuz.info/library/vvedenie-vbogoslovie.htm](http://www.agnuz.info/library/vvedenie-vbogoslovie.htm)

<sup>358</sup> Паскуале Виллари. Джироламо Савонарола и его время. М., 2002, г.г. 322.

თომა აკვინელს ოქროთი სავსე ჭურჭლები აჩვენა და უთხრა: მოძღვარო, შეხედე! ეკლესიას ახლა არ შეუძლია იმ სიტყვების თქმა, რაც ოდესღაც პეტრე მოციქულმა თქვა: «ოქრო და ვერცხლი არა გვაქვს». წმ. თომამ კი უპასუხა: სამაგიეროდ ახლა უკვე ეკლესიას არც იმის თქმა შეუძლია, რაც ამ სიტყვების შემდეგ ითქვა: «ქრისტეს სახელით მოგმართავ: ადექი და წადი».<sup>359</sup>

რაც შეეხება იმ საკითხს, იცნობდა თუ არა სავონაროლა ეკლესიის მამათა ნაშრომებს, რომ არაფერი ვთქვათ წმ. წერილზე, რომელიც მან თითქმის ზეპირად იცოდა და არცთუ ისე იშვიათად მის ცალკეულ წიგნებს განმარტავდა, იგი ასევე იცნობდა ეკლესიის გადმოცემასაც. მაგალითად, წმ. ჯიროლამო პაპისადმი მიწერილ წერილში შემდეგს ამბობდა: «...მე ვქადაგებ ეკლესიის წმინდა მამათა სწავლებას და ამ სწავლებისგან ოდნავადაც არ გადამიხვევია და მზად ვარ, თუ რამეში ვცდები, არა მხოლოდ გამოვსწორდე, არამედ ვაღიარო ჩემი შეცდომა საჯაროდ და შესაბამისი ეპიტიმიაც ვიტვირთო...»<sup>360</sup>

სხვათა შორის, რომის კურის ინიციატივით არაერთხელ დაევალათ იმ ეპოქის ცნობილ თეოლოგებს, რომ შეემოწმებინათ წმ. ჯიროლამოს ქადაგებები, რომლებიც უკვე რამდენიმე წიგნად იყო გამოცემული, მაგრამ უკლებლივ ყველა თეოლოგი აღიარებდა, რომ მისი სწავლება არაფერში ეწინააღმდეგებოდა ადრინდელი მამების სწავლებას.<sup>361</sup> ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია, თავად გავეცნოთ ზოგიერთ ადგილს მისი ქადაგებებიდან, რომლებშიც ძალზე ადვილი შესაგრძნობია საკმაოდ მჭიდრო სიახლოვე აღმოსავლელ მამათა სულიერ გამოცდილებასთან. ასე მაგალითად, ტრაქტატში «თავმდაბლობის შესახებ» სავონაროლა ამგვარად მსჯელობს: «...დაე, დაიმდაბლოს თავი მორწმუნემ, როგორც უზენაესის წინაშე, ასევე თანასწორთა და უმცირესთა წინაშეც. მაგრამ თუკი ამის გაკეთებისას იგი ფიქრობს, რომ რაღაც დიდ საქმეს აკეთებს, ეს იმის უტყუარი ნიშანია, რომ გარეგნული თავმდაბლობა გაიზარდა შინაგანის ხარჯზე, რის გამოც მთელი მისი ღვაწლი ამაოა».<sup>362</sup> ამრიგად, სრულიად უსაფუძვლო და ცილისმწამებლურია ანტიკათოლიკე საეკლესიო მოღვაწეთა, მაგალითად, არქიმანდრიტ რაფაელ კარელინის მტკიცება: «...დასავლელ მოღვაწეთა ზნეობა იმით განისაზღვრება, გარეგნულად ვინ

<sup>359</sup> П. Виллари. Джироламо... გვ. 602.

<sup>360</sup> П. Виллари. Джироламо... გვ. 313.

<sup>361</sup> ასევე ცნობილია, მაგალითად, რომ ინკვიზიციის დაკითხვებზე წმ. ეგნატე ლოიოლას ვერც ერთი ერეტიკული შეხედულება ვერ აღმოუჩინეს (თუმცა მაინც აუკრძალეს ქადაგება 4 წლით, სანამ თეოლოგიურ განათლებას არ მიიღებდა). კითხვაზე, თუ რის შესახებ ქადაგებს იგი, წმ. ეგნატე პასუხობს, რომ სათნოებებზე და მანკიერებებზე. «თქვენ არ ხართ სწავლული, თუმცა ასწავლით სათნოებებისა და მანკიერებების შესახებ! ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ ორი გზით: ან შესაბამისი განსწავლულობით ან სულიწმინდით. თქვენ არ ხართ განსწავლული, ესე იგი სულიწმინდით ასწავლით!» წმ. ეგნატე ოდნავ შეცბა, რადგან არ მოეწონა მსჯელობის ამგვარი სტილი. მცირე დუმილის შემდეგ მან განაცხადა, რომ არ არის საჭირო ამაზე საუბარი...» (Св. Игнатий Лойола. Рассказ Паломника о своей жизни или "автобиография" § 65; Перевод со староиспанского и тароитальянского. М., 2002.

<sup>362</sup> П. Виллари. Джироламо... გვ. 122.

მეტი კეთილი საქმე ჩაიდინა, აღმოსავლელთა კი – გულის სიწმინდით, რომელსაც მხოლოდ ღმერთი ხედავს».<sup>363</sup>

ასევე, სავონაროლა ტრაქტატში «ლოცვის შესახებ» წერს: «...ყოველთვის გვახსოვდეს, რომ მას (ლოცვას, დ. თ.) ყოველთვის თან უნდა ახლდეს თავმდაბლობა და გულმოწყალება, რადგან მათ გარეშე ლოცვას არავითარი ფასი არა აქვს».<sup>364</sup> სავონაროლას ამგვარი აზროვნება სრულ კონსენსუსშია აღმოსავლელ მისტიკოსთა საერთო სწავლებასთან, რომლის თანახმადაც, თავმდაბლობა უპირველეს სათნოებას წარმოადგენს. საკმარისია, დავიმოწმოთ წმ. ისააკ ასური, რომელიც წერდა: «თავმდაბლობის მეშვეობით, კეთილ საქმეთა გარეშეც კი, მრავალი შეცოდება გვეტევება და პირიქით, თავმდაბლობის გარეშე კეთილი საქმეებიც უსარგებლოა და არათუ უსარგებლოა, დიდად საზიანოც კი არის ჩვენი სულებისათვის».<sup>365</sup> ასევე წმ. სვიმეონ ღვთისმეტყველი წერდა: «...როგორც ბრძენმა მამებმა თქვეს, სულის წარმატება ნიშნავს მის წარმატებას თავმდაბლობაში».<sup>366</sup> ხოლო წმ. იოანე სინელი კი მხოლოდ ამ სათნოებაზე ამბობს, რომ მას ეშმაკის ანგელოზად გადაქცევაც კი შეუძლია: «თუკი სიამაყემ ზოგიერთი ანგელოზი ეშმაკად გადააქცია, მაშინ, უეჭველია, თავმდაბლობას შეუძლია ეშმაკი ანგელოზად გადააქციოს».<sup>367</sup>

აღმოსავლურ ასკეტიკურ ტრადიციასთან სიახლოვის თვალსაზრისით კიდევ ერთი ადგილია საინტერესო სავონაროლას ქადაგებიდან – «გონისმიერი ლოცვის შესახებ», რომელშიც ნათქვამია: «...სიტყვები არ არის არსებითი ლოცვის დროს. პირიქით, როდესაც ადამიანი შედის ექსტაზში,<sup>368</sup> სიტყვიერი ლოცვა უკვე თითქმის დაბრკოლება ხდება».<sup>369</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ სამი საუკუნის შემდეგ აღმოსავლელი ასკეტი, წმ. სერაფიმ საროველი საკუთარ სულიერ გამოცდილებას ზუსტად იმავე სიტყვებით გადმოსცემდა: «...ლოცვით თავად მას, ჩვენს მაცხოვარს თანავებრახებით, მაგრამ აქაც, ლოცვა საჭიროა მხოლოდ მანამდე, სანამ ღმერთი – სულიწმინდა არ მოგვეფინება და როცა იგი ჩვენთან მოსვლას ინებებს, უკვე საჭირო იქნება ლოცვის შეწყვეტა. რატომ უნდა ვილოცოთ მის წინაშე «მოვედ და დაემკვიდრე ჩვენ შორის», თუიგი უკვე მოვიდა ჩვენთან?»<sup>370</sup>

ამრიგად, აღმოსავლელ მისტიკოსებთან ამგვარი სულიერი სიახლოვის გამო სრულიად ბუნებრივი უნდა იყოს ის მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა წმ. ჯიროლამო სავონაროლას ცხოვრებაში.

<sup>363</sup> არქიმანდრიტი რაფაელი (კარელინი). აღმოსავლეთისა და დასავლეთის რელიგიური აზროვნების თავისებურებანი // საუბრები მართლმადიდებლობაზე. თბ., 1994, გვ. 21.

<sup>364</sup> П. Виллари. Джироламо... გვ. 123.

<sup>365</sup> Преп. Исаак Сирин. Слово 46.

<sup>366</sup> Преп. Симеон Новый Богослов. Слово 17, 6.

<sup>367</sup> Преп. Иоанн Лествичник. Лествица 25, 63.

<sup>368</sup> εκ-στασις (στασις – დგომა, εκ – გან, დან) ხშირად გამოიყენება აღმოსავლელ წმ. მამათა ნაშრომებში, ნიშნავს სულიერი აღტაცების მდგომარეობაში ყოფნას. მისი სალექსიკონო მნიშვნელობებია – ჭკუიდან გასვლა, აღტაცება, განცვიფრება (А. Вейсман Греческо-Русский Словарь, СПб., 1899 (Перп. М., 1991). ზოგიერთ ძველ ქართულ ძეგლში (მაგალითად, “ლიმონარის“ ძველქართულ თარგმანში) ტერმინის ეკვივალენტია «განცვიფრება»).

<sup>369</sup> П. Виллари... გვ. 123.

<sup>370</sup> წმ. სერაფიმ საროველის საუბარი ნ. მოტოვილოვთან // ჯვარი ვაზისა №4, 1992 გვ. 16.

როგორც მისი ბიოგრაფი, პ. ვილარი გვატყობინებს, «ერთ-ერთ სლავურ ხელნაწერში, რომელიც თითქმის სავონაროლას დროინდელია, დაცულია ცნობა ერთ ათონელ ბერზე (წმ. მაქსიმე ბერძენი, დ. თ.), რომელიც, რუსეთისაკენ გზად მიმავალი, ფლორენციაში შეჩერებულიყო. აქ იგი თავად სავონაროლას გაეცნო, რის შესახებაც იგი დაწვრილებით მოგვითხრობს. წმ. მაქსიმე ღრმა გაცეცხასა და პატივისცემას გამოხატავდა ამ მქადაგებლის მიმართ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ლათინი (კათოლიკე) იყო.<sup>371</sup> ხოლო სხვა მკვლევარი, ტიტო სანტე ჩენტი, თავად წმ. მაქსიმეს იმოწმებს: «იერონიმე (ჯიროლამოს მეორე სახელი, დ. თ.), წარმოშობით და სარწმუნოებით ლათინი, აღვსილი იყო ყოველგვარი სიბრძნით», და რომ ზოგიერთები ეწინააღმდეგებოდნენ «მის ღვთაებრივ სწავლებას».<sup>372</sup> თუმცა აქვე ობიექტურობისათვის დავიმოწმებ ასევე წმ. მაქსიმეს შემდეგ სიტყვებსაც: «ამას ვწერ არა იმის სათქმელად, რომ ლათინთა რწმენა სრულყოფილია და ყველაფერში სწორი, არამედ იმისათვის, რომ მართლმადიდებლებმა დაინახონ ლათინთა გულმოდგინე ზრუნვა სახარებისეული მცნებების დაცვისთვის (...) ასე რომ, მათ ურთიერთსიყვარულს, უპოვარებას, უმანკოებას, ყოველივე ამქვეყნიურის მიმართ უზრუნველობას და ცხოვნებისათვის ზრუნვას უნდა მივბაძოთ, რათა მათზე უარესნი არ აღმოვჩნდეთ...»<sup>373</sup>

რას გულისხმობდა წმ. მაქსიმე ბერძენი იმაში, რომ ლათინთა სწავლება «ყველაფერში სწორი» არ იყო? ალბათ, ჩვეულებრივ, გვიან შუა საუკუნეებში ბიზანტიაში უკვე მყარად დამკვიდრებულ შეხედულებებს რომის ეკლესიის შემდეგ «ცდომილებებზე»: Filioque, ექსარისტიაში უფუარი პურის გამოყენება, შაბათის მარხვა, სამღვდელთა ცელიბატი, სხვა «ტრადიციისმიერი» განსხვავებები (ამ დროისთვის პაპის პრიმატისა და უცდომელობის, ასევე მარიოლოგიური დოგმატები ჯერ კიდევ არ არსებობს რომის კათოლიკურ ეკლესიაში).

მაგრამ, ალბათ, აქსიომატური მნიშვნელობა აქვს (უნდა ჰქონდეს) შეხედულებას, რომ რწმენის დამახინჯებად მხოლოდ ის ცდომილება შეიძლება ჩაითვალოს, რომელიც დოგმატურ სფეროს განეკუთვნება და არა ტრადიციულ, თუ კანონიკურ-დისციპლინარულ საკითხებს. წმ. მაქსიმე ბერძენის დრომდე არსებულ რომის ეკლესიის ზემოთჩამოთვლილ «ცდომილებებს» შორის მხოლოდ ერთადერთი – ფილიოკვეს საკითხი განეკუთვნება დოგმატურ სფეროს. ფილიოკვეს შესახებ სწავლება კი რეალურად არაფრით განსხვავდება აღმოსავლეთში არსებული ტრინიტარული სწავლებისაგან, რადგან არც ერთ მათგანს არ შემოაქვს ღმერთში ორი საწყისი (იხ. ჩვენი ნარკვევი «Filioque...» ამავე კრებულში).

მიუხედავად, ყოველივე ამისა, ერთი რამ ცხადია: წმ. მაქსიმე ბერძენისათვის ექვის ქვეშ არ დამდგარა კონკრეტულად წმ. ჯიროლამოს (იერონიმეს) მადლმოსილება. შესაბამისად, მაქსიმე ამ ფლორენციელი ბერის ქადაგებებს, რომელიც მას პირადად ჰქონდა მოსმენილი, «ღვთაებრივ

<sup>371</sup> П. Виллари... გვ. 10.

<sup>372</sup> Тито Санте Ченти. Джироламо Савонарола. М., 1998, გვ. 10.

<sup>373</sup> Т. С. Ченти... გვ. 12-13.

სწავლებას» უწოდებდა. წმ. ჯიროლამო სავონაროლას მიერ გამოთქმული სიტყვების უდიდეს მაღლმოსილებას ადასტურებს იმ ადამიანთა რადიკალური შინაგანი ფერისცვალება, რომლებიც მის ქადაგებას ისმენდნენ. მაგალითად, პროფესორი მერაბ ლაღანიძე ამ ფლორენციელი ბერისადმი მიძღვნილ ესეში აღნიშნავს: «მისი ქადაგებების შემდეგ ფლორენციელები დაუჯერებელ გადაწყვეტილებებს იღებენ: ქალები უარს ამბობენ ძვირფას სამკაულებზე, მევახშეები უკან აბრუნებენ უკანონოდ (და ცოდვით) მოპოვებულ ფულს, ახალგაზრდები ანადგურებენ უზნეო სურათებსა და ბანქოს ქაღალდს, ფლორენციის ყველა სახლში – დიდებულები თუ ღატაკები – დაუღალავად ლოცულობენ და მარხულობენ. მთელ ქალაქში მანამდე უჩვეულო გარემო ჩამოდგა...»<sup>374</sup>

ამრიგად, ე. წ. დიდი განხეთქილების შემდეგ, რომის კათოლიკურ ეკლესიაში სულიწმინდის მოქმედების ეჭვის ქვეშ დაყენება სრულიად უსაფუძვლო და წარუმატებელი წამოწყებაა. ამ მხრივ, საინტერესოა, მაგალითად, ლოდიჟენსკის შეფასება: «ლურდში (ღვთისმშობლის ქანდაკებასთან, დ. თ.) განკურნებები აღესრულება – ეს ეჭვგარეშეა; მაგრამ, ჩვენი ღრმა რწმენით, ისინი აღესრულება არა კათოლიკე მოღვაწეების მეშვეობით (...), არამედ თავად სწეულთა რწმენით».<sup>375</sup> ამ მოსაზრების შემდგომ ავტორის მიერ განვითარებული მსჯელობა სრულიად არ იძლევა დამაჯერებელ პასუხს შემდეგ შეკითხვაზე: რატომ არ შეიძლება იმავეს თქმა მართლმადიდებელ ეკლესიაში აღსრულებულ სასწაულებზე, რომ სასწაულები აქაც თავად სწეულთა რწმენით აღესრულება? პარადოქსულია, მაგრამ ლოდიჟენსკის თავის წიგნში ორ ადგილას თავად მოჰყავს ამ ეჭვის დამადასტურებელი შემდეგი მაგალითი: 1831 წლის 5 სექტემბერს წმ. სერაფიმ საროველთან მოიყვანეს დავრდომილი ნ. მოტოვილოვი. როდესაც წმ. სერაფიმემ ავადმყოფს ჰკითხა, სწამს თუ არა, რომ ღმერთს შეუძლია მისი განკურნება, მან მტკიცედ უპასუხა, რომ სწამს. «ამაზე კი წმ. სერაფიმემ მშვიდად მიუგო, რომ იგი, მოტოვილოვი, უკვე ჯანმრთელია».<sup>376</sup> დავრდომილმა თავისუფლად გაიარა...

### ***დედა ტერეზას მსახურება, როგორც კრიტიკის ობიექტი***

აქვე გვსურს კიდევ ერთ უსაფუძვლო და ტენდენციურ ბრალდებაზე მივუთითოთ, რომელსაც არქიმანდრიტი რაფაელ კარელინი მისთვის დამახასიათებელი დემაგოგიური მჭევრმეტყველებით გამოთქვამს: «ქრისტემ ბრძანა, რომ ვინც გაჭირვებულს შეეწევა, ის მას (ქრისტეს) დაეხმარება. მაგრამ ჩვენ ვერ ვიტყვით, (და არც გვაქვს ამის თქმის უფლება), რომ ის გაჭირვებული არის ქრისტე. დედა ტერეზა იმას კი არ ამბობს, რომ მას ლოთი, როგორც ადამიანი, ღვთის გულისთვის უყვარს, არამედ

<sup>374</sup> მ. ლაღანიძე. ჯიროლამო სავონაროლა // რწმენისა და იმედის გზაზე. 50 ესეი რელიგიათა ისტორიიდან. თბილისი, წმ. ირინეოს ლიონელის სახელობის ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი 2003, გვ. 224).

<sup>375</sup> М. Лодыженский. Мистическая трилогия. Свет Незримый. М., 1998, гв. 252.

<sup>376</sup> იქვე, გვ. 130 და 250.

ადამიანის ღვთისადმი მსგავსებას პარადოქსად აქცევს, როცა ლოცვით წარმოთქვამს (?! დ.თ.): «ქრისტე – ეს არის ლოთი».<sup>377</sup>

უპირველეს ყოვლისა, დანაწიებით უნდა აღინიშნოს, რომ პატივცემული არქიმანდრიტი ასე დაუფიქრებლად მიაწერს ამ აბსურდულ შეხედულებას წმ. ტერეზას, რადგან სრულიად დაუჯერებელია, რომ დედა ტერეზა ამგვარი სიტყვებით ლოცულობდა. საბედნიეროდ, მართლმადიდებელი სამყარო არ შედგება მხოლოდ არქიმანდრიტ რაფაელის მსგავსი კონფესიონალისტებით, არამედ არსებობენ ღირსეული სულიერი მოძღვრები და კომპეტენტური მართლმადიდებელი თეოლოგები, რომლებიც უღრმესი მოწიწებით არიან განმსჭვალულნი კათოლიკური ეკლესიის ამ ცნობილი მოღვაწის მიმართ. ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში, ყველაზე უფრო შესაფერისი იქნებოდა მათგან დაგვესახელებინა არქიეპ. იოანე შახოვსკოი, რადგან ეს უკანასკნელი ყველაზე მეტი ავტორიტეტით სარგებლობს ფუნდამენტალისტთა შორის იმ მართლმადიდებელ თეოლოგებთან შედარებით, რომელთაც ანალოგიური პოზიცია აქვთ წმ. ტერეზასა და ზოგადად დასავლელი ქრისტიანებისადმი.

არქიეპისკოპოსი იოანე იმოწმებს წმ. ტერეზას შემდეგ სიტყვებს: «ჩვენ ორი სახით ვხედავთ ქრისტეს: საკურთხეველში, ევქარისტიულ პურში და ქალაქის მივარდნილ ადგილებში მყოფ ყველასგან მივიწყებულ ტანჯულ ადამიანებში. როდესაც მე ვხედავ ავადმყოფის მატლებისგან შექმულ სხეულს, მას ვხეები, როგორც ქრისტეს სხეულს. მე ამის ისე მტკიცედ მწამს, როგორც თვით ქრისტეს სიტყვებისა».<sup>378</sup>

გაუგებარია, რატომ აღმოჩნდა მიუღებელი წმ. ტერეზას ეს შეხედულება არქიმ. რაფაელისთვის; და რატომ არ აკრიტიკებს იგი ეკლესიის მამების მიერ გამოთქმულ ანალოგიურ შეხედულებებს? პირველ ყოვლისა, განათავად ქრისტე არ აიგივებს საკუთარ თავს გაჭირვებულ ადამიანთან? «რითიც შეეწიეთ ამ ჩემს მცირე ძმათაგანს, ამით მე შემეწიეთ» (მთ. 25:40). წმ. იოანე ოქროპირი კი ასე მოუწოდებდა საკუთარ მსმენელებს: «დააპურე ღარიბი, რადგან მასში ქრისტეს აპურებ».<sup>379</sup> 50-ე საუბარში კი ამბობს: «გსურს პატივი მიაგო ქრისტეს სხეულს? მაშინ ნუ უგულვებელყოფ, როდესაც ქრისტეს შიშველს ხედავ».<sup>380</sup> აქ, ალბათ, გასაგებია, რომ ოქროპირი «შიშველ ქრისტეს» ნებისმიერ შიშველ თუ მშიერ გლახაკს უწოდებს. არც წმ. ისააკ ასურისათვის იყო უცხო მოყვასისა და ქრისტეს სრული იდენტურობის (ჩვენ მიერ განხილვადი ასპექტით და არა ღვთაებრივი ან კაცობრივი ბუნებით, რა თქმა უნდა) იდეა. წმ. ისააკი სასტიკად კიცხავს იმ ადამიანებს, რომლებიც ხედავენ ტანჯულ ადამიანს, «უფრო უკეთ რომ ვთქვათ, წაქცეულ და ტანჯულ ქრისტეს, მაგრამ ზურგს აქცევენ მას. ყოველი ასეთი ადამიანი უმოწყალოა».<sup>381</sup> შეიძლებოდა მსგავსი ციტატების უსასრულოდ დამოწმება ეკლესიის მამათა ნააზრევიდან.

<sup>377</sup> გაზ. "მრევლი" №5, 2001, გვ. 14.

<sup>378</sup> Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Собрание сочинении в двух томах. т. 1, М., 1999 гв. 178.

<sup>379</sup> Св. Иоанн Златоуст. Толкование на Матфея, Беседа 48:7.

<sup>380</sup> Св. Иоанн Златоуст. Толкование на Матфея, Беседа 50:3.

<sup>381</sup> Преп. Исаак Сирин. Слова Подвижнические. Слово 55.

ბრწყინვალედ მსჯელობს ამ საკითხზე მართლმადიდებელი თეოლოგი, პავლე თარაზი: «ადამიანურ გონებას შეუძლია წარმოიდგინოს ეს სამყარო ღვთის გარეშე – რაც მრავალმა ადამიანმა დაამოწმა წარსულში, აწმყოში და, ალბათ, ამას მომავალშიც დაამოწმებენ. მაგრამ არავის შეუძლია სამყაროს წარმოდგენა ადამიანის გარეშე! ღმერთმა, იცის რა ყოველივე ეს, «საკუთარი თავი შემოსა» სწორედ ჩვენს გვერდით მყოფი თითოეული ადამიანით. ამას ამბობდნენ წინასწარმეტყველნი, ამას ადასტურებდა ქრისტეც და ამას ქადაგებდნენ მოციქულებიც: მოყვასი არის კრიტერიუმი, საზომი, თერმომეტრი, ჩვენი მუდამ თანმდევი განმსჯელი, სიცოცხლისა თუ სიკვდილის პრაქტიკული განაჩენი, ვინაიდან თავად ღმერთია ჩვენი მოყვასი...»<sup>382</sup>

მაგრამ, ქართველი ფუნდამენტალისტებისათვის (რომელთა მთავარი იდეოლოგი სწორედ არქიმ. რაფაელ კარელინია), ალბათ, ყველაზე მძიმე მოსასმენი იქნება ის, რომ არქიეპ. იოანე ყოველგვარი კრიტიკული განწყობისა თუ ირონიის გარეშე იმოწმებს სასწაულებრივ მოვლენებს წმ. ტერეზას ცხოვრებიდან, მაგალითად, შემდეგს: «ერთხელ ერთ-ერთმა მონაზონმა ქალაქ აგიდან დარეკა და განაცხადა, რომ მას სასწრაფოდ სჭირდებოდა ორმოცდაათი ათასი რუპია ბავშვთა თავშესაფრის ასაგებად. «ჩვენ ამდენი ფული არ გვაქვს» – უპასუხა ტერეზამ. მაგრამ ტელეფონმა კვლავ დარეკა. ეს ზარი ერთ-ერთი გაზეთიდან იყო; დედა ტერეზას აცნობეს, რომ მან ფილიპინების მთავრობისგან მიიღო ჯილდო ფულადი პრემიის სახით. «რამდენი?» – «ორმოცდაათი ათასი რუპია», – «ვხედავ, რომ ღვთის ნებაა აგრიში ბავშვთა თავშესაფრის აშენება», – თქვა ტერეზამ. მას ბავშვობიდან სურდა ყველაფერში ღვთის ნების აღსრულება და აი, მას ეუწყა და ყოველდღე, ყოველ საათს ეხსენება ეს ღვთაებრივი ნება».<sup>383</sup>

როგორ უნდა ავხსნათ ეს მოვლენა? შემთხვევითობით თუ დემონთა ხრიკებით? ან იქნებ ყოველივე ეს სიცრუეა? ან იქნებ ამ «გასაჭირში» ლოდიჟენსკის თეორია გამოგვადგეს (იხ. ზემოთ)?

ყოველივე ზემოთქმულის ფონზე, ალბათ, უკვე არც ის მოვლენა უნდა იყოს გასაკვირი, როდესაც აღმოსავლელი მოღვაწეები დასავლელ მისტიკოსთა ნაშრომებს თარგმნიდნენ და ავრცელებდნენ აღმოსავლეთში. ამის კლასიკური მაგალითია, წმ. მაქსიმე ბერძენის მიერ წმ. ჯიროლამო სავონაროლას ქადაგებების თარგმნა ლათინურიდან ბერძნულად, ხოლო სხვა მსგავსი ფაქტების შესახებ სერგეი ავერინცევს მოვუსმინოთ: «...თავად წმ. ნიკოდიმოს მთაწმინდელი, ბერძენი და ათონელი ბერი, რომელმაც სამუდამოდ დაიმსახურა მართლმადიდებელთა მადლიერება «სიკეთისმოყვარების» კორპუსის შედგენის გამო, ამ ავტორიტეტული ანთოლოგიის გამო მართლმადიდებელ ეკლესიაში, დაკავებული იყო ასევე იმით, რომ თარგმნიდა მე-16 საუკუნის იტალიელი ავტორის, ლორენცო სკუპოლის მისტიკურ შრომას Lotta Invisible («უხილავი ბრძოლა») (...) ასევე წმ. დიმიტრი როსტოველმა თარგმნა კათოლიკური ლოცვა Anima Christi (...)

<sup>382</sup> Paul Tarazi. The Living Word the Effective Preaching of God's Word Today // კრებულში: Orthodox Synthesis. New-York, SVS Press, 1981, p. 173.

<sup>383</sup> Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Собрание... gv. 178.

წმ. ტიხონ ზადონელი კი, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა დოსტოევსკის მართლმადიდებლურ აზროვნებაზე, სულაც არ მალავდა საკუთარ ინტერესს ლუთერანი თეოლოგის, იოჰან არიდტის ნაშრომებისადმი.<sup>384</sup> ასევე როგორც დეკანოზი ვალენტინ ასმუსი წერს: «...ოპტინელმა ბერებმა რუსული გამოცემისთვის მოამზადეს კათოლიკური წიგნი «მაცხოვრის ჯვრის სამეუფო გზა», აგრეთვე თომა კემპიელის ცნობილი წიგნი «ქრისტეს მიბაძვა». ზოგიერთების მიერ მკაცრად იგმოზოდა, სხვები კი მას აფასებდნენ და თარგმნიდნენ. ძალზედ ადვილია ამ მოვლენათა ახსნა «დასავლური ტყვეობით», მაგრამ მათ, ვინც საქმეში მეტად ჩახედულია, იცის, რომ აქ საქმე გვაქვს არა კაპიტულაციასთან, არამედ, პირიქით, რეკონკისტასთან (გამარჯვებასთან, დ. თ.)».<sup>385</sup>

P. S. არავითარი სურვილი არ მაქვს, მკითხველს დარჩეს შთაბეჭდილება, თითქოს «კბილებით ვიცავდე» კათოლიკური ეკლესიის საღვთისმეტყველო და ასკეტურ ტრადიციებს და რომ უნაკლოდ მიმაჩნია ისინი. მე მხოლოდ შევეცადე, გამეჭრა პირველი გზა (თუნდაც ძალზე არასრული) ასკეტიკის სფეროში, სადაც ჯერ არავის უცდია ქართულ სინამდვილეში არაკონფორტაციული სულით მსჯელობის დაწყება.

არ მაქვს არავითარი სურვილი, მივჩქმლო მართლმადიდებელ ეკლესიაში დამსახურებულად პატივდებულ აღმოსავლელ მოღვაწეთა შეხედულებანი ამ თემაზე. აქ მე არ ვგულისხმობ ფუნდამენტალისტებსა და ინტეგრისტებს, რომლებიც არაკეთილსინდისიერი მეთოდებით ცდილობენ დასავლელი სულიერი მოღვაწეების დისკრედიტაციასა და ლაფში ამოსვრას (ამაში მკითხველი, ალბათ, უკვე დარწმუნდა ამ ნარკვევის გაცნობის შემდეგ), არამედ მხედველობაში მყავს ისეთი მოღვაწენი, როგორცაა, მაგალითად, არქიმანდრიტი სოფრონ სახაროვი. ობიექტურობისათვის მის მსჯელობასაც დავიმოწმებ ჩემი მოკრძალებული შეფასებითურთ.

არქიმანდრიტი სოფრონი ერთ-ერთ ახალმოქცეულ მართლმადიდებელს, მისი კითხვის პასუხად, სწერს: «კათოლიკურ სამყაროში (მართლმადიდებლობასთან შედარებით) ბევრი არსებითი ცდომილება არსებობს, როგორც დოგმატური, ისე სულიერი ცხოვრების სფეროში. მათი შეხედულება სინანულისა და სააღსარებო პრაქტიკის შესახებ არ არის ქრისტეს სულის შესაბამისი (როგორც ეს მე მესმის), ეს კი უკავშირდება ადამიანის გამოსყიდვის შესახებ არასწორ გაგებას. არსებობს ერთგვარი ამქვეყნიური, იურიდიული მიდგომა ამ საკითხის გადაწყვეტისა. არასწორი და უბრალოდ უხეში ცდომილებებიც კი ზნეობრივ-ასკეტურ ცხოვრებაში მიჩნეულია ნორმალურ, მადლმოსილ მოვლენად (მაგალითად, სტიგმატები), მაშინ როცა მართლმადიდებელ ასკეტთა სულიერ გამოცდილებას უარყოფენ, ფეხქვეშ თელავენ და დასცინიან, ხოლო ზოგიერთი წმინდა მამა, რომელმაც დიდ წარმატებას მიაღწია აღმოსავლურ

<sup>384</sup> С. Аверинцев. Образ Иисуса Христа в Православной Традиции // Связь Времени. Киев, Дух и Литера, 2005, გვ. 151.

<sup>385</sup> Православие. Библиографический указатель книг за 1918-1993, М., 1999, გვ. 7-8.



ასკეტურ ტრადიციაში, მიჩნეულნი არიან განსაკუთრებით საშიშ ერეტიკოსებად (მაგ., ღვთაებრივი გრიგოლ პალამა)”.<sup>386</sup>

მართალია, ეს მსჯელობა ეკუთვნის სულიერ ადამიანს, მაგრამ ეს გარემოება სულაც არ არის იმის გარანტია, რომ მასში (ამგვარ მსჯელობაში) ინფორმაციული თვალსაზრისით ყველაფერი ადეკვატური და ზუსტი იყოს. სხვათა შორის, ამას თავად არქიმანდრიტი სოფრონიც აღიარებს ამავე წერილში: «მაპატიეთ, ძვირფასო მამაო დავით, რომ არ შემძლია ბევრის თქმა ამ საკითხის შესახებ (მართლმადიდებლურ-კათოლიკურ სწავლებათა განსხვავებაზე, დ.თ.) ჩემი არასაკმარისი ცოდნის გამო».<sup>387</sup>

მართლაც, არქიმანდრიტ სოფრონის მსჯელობა, ჩემი აზრით, გამოირჩევა რამდენიმე ნაკლით:

1. იგი არ მოიცავს კონკრეტულ არგუმენტაციასა და შედარებით ანალიზს, არამედ მხოლოდ ზოგად განაცხადს იმის შესახებ, რომ კათოლიკური სწავლება და სულიერი პრაქტიკა შეუთავსებელია აღმოსავლურ ტრადიციასთან, რაც, ვფიქრობ, მანამდე არსებულ ანტილათინ კონტროვერსიალისტთა დისკურსის უბრალო გამეორებას წარმოადგენს.

2. არქიმანდრიტი სოფრონი ამ წერილს წერდა 1932 წელს. ამიტომ, ბუნებრივია, ამ დროისთვის რომის კათოლიკურ ეკლესიაში ჯერ კიდევ არ იყო განხორციელებული ის მნიშვნელოვანი გარდატეხა, რომელიც ვატიკანის II კრებამ (1962-65 წწ.) მოიტანა. მსგავსი «გამოფხიზლების» შემდეგ რომის კათოლიკური ეკლესია აღარ მიიჩნევს საკუთარ თავს ქრისტეს ერთადერთ ეკლესიად და აღარ უარყოფს და დასცინის აღმოსავლეთის ეკლესიის საღვთისმეტყველო მემკვიდრეობასა და სულიერ გამოცდილებას. ვატიკანის II კრების ერთ-ერთ დეკრეტში ცალსახად არის ნათქვამი: «...წმინდა კრება ამ (აღმოსავლეთის, დ. თ.) საეკლესიო და სულიერ მემკვიდრეობას არა მარტო სათანადო პატივისცემითა და სამართლიანი ქებით მოიხსენიებს, არამედ მტკიცედ მიიჩნევს, რომ ისიც ქრისტეს მსოფლიო ეკლესიის მემკვიდრეობას წარმოადგენს» (Orientalium Ecclesiarum § 5). სხვა დეკრეტში ვკითხულობთ: «აღმოსავლეთის ეკლესიებს დასაბამიდანვე აქვთ ის საგანძური, რომლიდანაც დასავლეთის ეკლესიამ ბევრი რამ გადმოიღო ლიტურგიის, სულიერი ტრადიციისა და სამართლებრივ სფეროში» (Unitatis Redintegratio § 14). ასევე ამავე დეკრეტის სხვა ადგილას აღნიშნულია: «...დაბეჯითებით ვიძლევიტ რეკომენდაციას, რომ კათოლიკეებმა უფრო ხშირად მიმართონ აღმოსავლეთის მამათა ამ სულიერ სიმდიდრეებს, რომელიც ადამიანს აღამაღლებს საღვთო საიდუმლოთა ჭვრეტისაკენ» (§ 15). რაც შეეხება წმ. გრიგოლ პალამას «ერეტიკოსობას»: გარდა, ზემოთხსენებული საერთო (ზოგადი) ცვლილებისა კათოლიკური დასავლეთის მხრიდან აღმოსავლელი სულიერი ავტორიტეტებისადმი დამოკიდებულებაში, დიდი როლი

<sup>386</sup> Архимандрит Софроний (Сахаров). Подвиг Богопознания. Письма с Афона к Д. Бальфуру. М., “Паломник”, 2002, გვ. 159.

<sup>387</sup> იქვე, გვ.160.

შეასრულა დეკანოზ იოანე მეიენდორფის შრომებმა კონკრეტულად წმ. გრიგოლ პალამას მიმკვიდრეობის შესახებ, რამაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი დასავლურ საღვთისმეტყველო წრეებში ამ წმინდანის ღვთისმეტყველების უკეთ გაგებასა და მის მიმართ პატივისცემის გაღვივებას.

3. გარდა ამისა, შესაძლოა, ეკლესიის ოფიციალური სწავლებაში მართლაც იყოს რაიმე დარღვევა (ცდომილება), მაგრამ განა ეს გარემოება მტკიცე საფუძველს წარმოადგენს საიმისოდ, რომ ფორმალურად ამ ეკლესიის წევრი ქრისტიანი, რომელიც წმ. ცხოვრებითა და უფლის მცნებების მიხედვით ცხოვრობს, არ არის უფლისათვის სათნო და, ამრიგად, იმთავითვე გამორიცხულია მისი ცხოვნება? ნუთუ მორწმუნის დოგმატური აზროვნების უმწიკვლობაზეა დამოკიდებული ღმერთთან მისი ურთიერთობა და, საბოლოოდ, სულიერი ხსნაც? ვის შეუძლია მოთვალოს, ეკლესიის რამდენი წევრია გარდაცვლილი, რომლებსაც არათუ მეტ-ნაკლებად ადეკვატური ცოდნა, არამედ საერთოდ წარმოადგენაც კი არ ჰქონდათ საკუთარი ეკლესიის დოგმატური ღვთისმეტყველების შესახებ? შეგვიძლია კი ვიფიქროთ, რომ ყველა მათგანი ახლა ჯოჯოხეთის ცეცხლში მკვიდრობს? გთავაზობთ შემდეგი ექსპერიმენტის ჩატარებას: შედით ნებისმიერ ტაძარში და სთხოვეთ ნებისმიერ ათ ადამიანს ამ ტაძრის მრევლიდან, სრულად დაგისახელონ მართლმადიდებელი ეკლესიის დოგმატები და ზუსტი ფორმულირებებით გადმოსცენ მათი შინაარსი (რადგან ერესი ხომ სწორედ ერთმა არასწორმა სიტყვამაც შეიძლება გამოიწვიოს). ათიდან ერთმა ადამიანმაც რომ გაართვას თავი ამ ამოცანას, დამერწმუნეთ, ესეც დიდი მიღწევა იქნება. მიუხედავად ამისა, ვის შეუძლია თქვას, რომ ეკლესიაში მათი სიარული, ლოცვა-მარხვა, მოწყალების საქმეები და, რაც მთავარია, თავმდაბლობა და მოყვასის სიყვარული ფუჭია და უნაყოფო ღვთის წინაშე? ადამიანის სულიერი ხსნა და მის მიერ სასუფევლის დამკვიდრება კი, ქრისტეს სიტყვების თანახმად, სწორედაც რომ უფლის «პრაქტიკული» მცნებების დაცვაზეა დამოკიდებული<sup>388</sup> და არა უნაკლო საღვთისმეტყველო განათლებაზე, რადგან, როგორც ქრისტიანული ასკეტიკის ერთ-ერთი მწვერვალი, წმ. იოანე სინელი ამბობს: «ძმებო, ამ ქვეყნიდან წასვლის შემდეგ ჩვენ არ ვიქნებით დადანაშაულებულნი იმის გამო, რომ არ სასწაულთვმოქმედებით, რომ არ ღვთისმეტყველებდით, რომ არ გვქონდა მისტიკური ხილვები.

<sup>388</sup> მოვუსმინოთ, მაგალითად, მიტროპოლიტ ანტონი ბლუმს: «...იცით, მე ძალიან მაოცებს ასევე უკანასკნელ სამსჯავროსთან დაკავშირებით წარმოთქმული ქრისტეს სიტყვები... ყურადღება მიაქციეთ, რა შეკითხვებს სვამს ღმერთი. იგი არ ეკითხება ადამიანებს იმის შესახებ, თუ როგორი დამოკიდებულება ჰქონდათ მათ უფლის რწმენისა და რელიგიური წეს-ჩვეულებების აღსრულების მიმართ. იგი კითხულობს: «შემოსე შიშველი? დააპურე მშიერი? მოინახულე ავადმყოფი? ერთი სიტყვით, ღმერთი ადამიანს ეკითხება: იყავი თუ არა ადამიანი?» (Митрополит Антоний Сурожский. О Встрече. Клин, 1999, გვ. 69)

მაგრამ აუცილებლად მოგვიწევს ღვთისათვის პასუხის მიგება იმაზე, რომ არ ვინანიებდით საკუთარ ცოდვებს».<sup>389</sup>

4. დაბოლოს, იქნებ ამ (აპოლოგეტური ხასიათის) წერილს მხოლოდ ფარდობითი და არააბსოლუტური მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ? ვგულისხმობ შემდეგს: წერილის ადრესატი მართლმადიდებლობაზე მოქცეული სასულიერო პირია. ამიტომ, ლოგიკური იქნება, დავსვათ შემდეგი შეკითხვა: ხომ არ დაიწერა ეს წერილი იმ მიზნით, რომ წარმოჩენილიყო მართლმადიდებლობის უპირატესობა, სარწმუნოებაში ამ ახალმოქცეულის განმტკიცების მიზნით?

---

<sup>389</sup> წმ. იოანე სინელი. კიბე 7:70; (ამავე წმინდანის მითითებით, არც ლოცვა-მარხვა და სხვა წმინდად ასკეტური სათნოებები დგას მოყვასისადმი სიყვარულზე მაღლა: «ხშირად ხდება, რომ როდესაც ლოცვაზე ვდგავართ, ჩვენთან ძმები მოდიან და დგება აუცილებლობა ორიდან ერთის არჩევისა: ან მივატოვოთ ლოცვა ან ყურადღება არ მივაქციოთ მათ და ამით გავანაწყენოთ ისინი. მაგრამ სიყვარული აღემატება ლოცვას, რადგან ლოცვა არის კერძო სათნოება, სიყვარული კი ყოვლისმომცველი სათნოებაა» (კიბე 26:69).

## ალექსი (ჯამბული) ქმუტაშვილი

### სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა შუა საუკუნეების საქართველოში – დასავლური და აღმოსავლური კანონიკური პრინციპების უნიკალური სიმბიოზი

კომუნისტურ-ათეისტური იდეოლოგიის დამყარებისას საქართველოში თითქმის მთელი XX საუკუნის განმავლობაში გაბატონებული იყო ნეგატიური შეხედულება ეკლესიის როლზე სახელმწიფოს ცხოვრებაში. ეკლესია ყოველთვის მიიჩნეოდა დესტრუქციულ ძალად, რომელიც იბრძოდა ცენტრალიზებული ხელისუფლების წინააღმდეგ და ამით ძირს უთხრიდა ქართულ სახელმწიფოებრიობას. საბედნიეროდ, ასეთი დამოკიდებულება შეიცვალა და 1995 წელს მიღებული კონსტიტუციით აღიარებულია *«საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებული როლი ქვეყნის ისტორიაში»*.<sup>390</sup> ეს აზრი უფრო მკაფიოდაა ჩამოყალიბებული საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებულ კონსტიტუციურ შეთანხმებაში, რომლის პრეამბულაშიც ნათქვამია: *«მართლმადიდებლობა, ევროპის ერთ-ერთი ტრადიციული აღმსარებლობა, საქართველოში ისტორიულად სახელმწიფო რელიგია იყო, რომელმაც ჩამოაყალიბა მრავალსაუკუნოვანი ქართული კულტურა, ეროვნული მსოფლმხედველობა და ფასეულობები»*.<sup>391</sup>

მიუხედავად ამისა, საქართველოში დღემდე არ არის მიღებული რელიგიური გაერთიანებების შესახებ კანონი და ამის გამო ჩვენს საზოგადოებაში არ ცხრება დისკუსიები თემაზე, თუ რა უფლებრივი სტატუსი უნდა ჰქონდეთ საქართველოში არსებულ სხვადასხვა რელიგიურ აღმსარებლობებს, და რამდენად პასუხობს თანამედროვე სამყაროში საყოველთაოდ აღიარებულ დემოკრატიულ პრინციპებსა და ნორმებს

<sup>390</sup> საქართველოს კონსტიტუცია, სახელმწიფოს უზენაესი კანონი, მიღებულია 1995 წ. 24 აგვისტოს, გამოქვეყნებული ჟურნალში «ადვოკატი-მეოხი», თბილისი, 2001, No. 27-28, 2001, გვ. 4.

<sup>391</sup> კონსტიტუციური შეთანხმება საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო, ავტოკეფალურ, მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის, გამოქვეყნებული: «საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის კალენდარი 2006», საქართველოს ეკლესიის გამომცემლობისა და რეცენზიის დეპარტამენტი, გვ. 206.

საქართველოს სახელმწიფოსა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის დადებული კონსტიტუციური შეთანხმება (კონკორდატი).<sup>392</sup>

ცნობილია, რომ რეალობის სწორი შეფასებისა და გააზრებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია წარსულის საფუძვლიანი შესწავლა და გაცნობიერება, ამიტომ ჩვენ გადავწყვიტეთ, გაგვეანალიზებინა, თუ რა სამართლებრივ და იდეოლოგიურ პრინციპებს ეყრდნობოდა სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობები დასავლეთ ევროპულ – კათოლიკურ სამყაროში, მართლმადიდებელ ბიზანტიასა და საქართველოში.

წმინდა მეფის, კონსტანტინე დიდის მიერ 313 წელს მილანის ედიქტის გამოცემის შემდეგ რომის (შემდეგ ბიზანტიის) იმპერიაში სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის არსებითად ახალურთიერთობებს ჩაეყარა საფუძველი. ქრისტიანობამ სამართლებრივად შეიძინა ნებადართული რელიგიის სტატუსი, ხოლო ფაქტობრივად, ის პრივილეგირებულ აღმსარებლობად იქცა. შემდგომში იმპერატორებმა უფრო მეტად გაამყარეს ეკლესიის სამართლებრივი სტატუსი. მაგალითად, 380 წელს თეოდოსი I-მა ქრისტიანობა ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. მის მიერ გამოცემულ ედიქტში – *De fide catholica* – ნათქვამი იყო: «*იმპერატორს სურს, ყველა ერთი გახდეს ქრისტიანი, ანუ აღიარონ სახარება და წმინდა მოციქულთა სარწმუნოება წმინდა სამებისა, ხოლო მოწინააღმდეგენი, მწვალებლები და სულელნი დაისჯებიან*».<sup>393</sup>

იმპერატორ იუსტინიანეს დროს საბოლოოდ ჩამოყალიბდა სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ურთიერთობის იდეოლოგიური და სამართლებრივი პრინციპები, კერძოდ: ეკლესია და სახელმწიფო გამოცხადდა თანასწორუფლებიან ინსტიტუტებად, რომლებიც ინარჩუნებდნენ რა თავიანთ შიდა ავტონომიას, ანუ დამოუკიდებელ მართვა-გამგეობას, მჭიდროდ თანამშრომლობდნენ ერის საკეთილდღეოდ. ეკლესია და სახელმწიფო შედარებულ იქნენ ადამიანის სხეულს, სადაც სახელმწიფო წარმოადგენდა ხორცს, ხოლო ეკლესია – სულს, რომელთა შორისაც დაპირისპირება დაუშვებელია. ორივე ინსტიტუტის ხელისუფლების წყაროს წარმოადგენდა ღმერთი. შესაბამისად, მათ შორის შეუძლებელი იყო უფროს-უმცროსული ურთიერთობის დამყარება. ორივე ორგანიზმის მიზანი ერთი და იგივე იყო, კერძოდ: ღვთის დიდება და ერის ცხოვნება. VI ნოველაში ეწერა შემდეგი: „*არსებობს ორი უდიდესი წყალობა, რომელიც მოგვანიჭა ღმერთმა: სამღვდელოება და მეფის (სამეფო) დიდება. პირველი მათგანი ემსახურება ღმერთს, ხოლო მეორე ზრუნავს ხალხის კეთილდღეობისათვის, მაგრამ ორივე მომდინარეობს ერთი და იმავე*

<sup>392</sup> მაგალითად, საქართველოს ომბუდსმენის სოზარ სუბარის თვალსაზრისით, აღნიშნული კონკორდატი არის მიჩნეული, როგორც ანტიკონსტიტუციური და დისკრიმინაციული, რადგან უპირატეს უფლებრივ მდგომარეობაში აყენებს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას სხვა აღმსარებლობებთან შედარებით. იხ.: სახალხო დამცველის ანგარიში ადამიანის უფლებათა და თავისუფლებათა დაცვის მდგომარეობის შესახებ, 2005 წლის პირველ ნახევარი (გამოქვეყნებული საქართველოს სახალხო დამცველის ოფიციალურ საიტზე: [www.ombudsman.ge](http://www.ombudsman.ge)) 15/07/2008. გვ. 72-87.

<sup>393</sup> Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, Relatii dintre Biserica si Stat, Studiu Istorico-Juridic, in *“Ortodoxia”* anul IV, nr. 3-4, 1954, p. 382.

წყაროდან (ღვთისაგან), ასე რომ, ყველაზე მეტად მეფეები უნდა ზრუნავდნენ სასულიერო პირთა ღირსებაზე, ხოლო მღვდლები და ეპისკოპოსები მუდმივად ლოცულობდნენ მეფეთა კეთილდღეობისათვის». <sup>394</sup> სახელმწიფოსა და ეკლესიის ასეთი ტიპის ურთიერთობას დაერქვა *სიმფონია*, ანუ ჰარმონიული ურთიერთობა. CIX ნოველაში ნათქვამი იყო: „ქვეყნის კანონმდებლობა უნდა ეფუძნებოდეს ამ სიმფონიას, რადგან სიმფონია უნდა იყოს დასაწყისი და დასასრულიც ყოველივესი». <sup>395</sup>

მაგრამ იუსტინიანეს VI ნოველაში, ასევე, ეწერა, რომ: „ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატების დაცვაც შედის პრობლემების იმ ჩამონათვალში, რომლებზეც ზრუნავს მეფე და მთავრობა». <sup>396</sup> ამ დებულებით იუსტინიანემ კანონის დონეზე აიყვანა მანამდე უკვე არსებული პრაქტიკა, როდესაც კონსტანტინეპოლელი იმპერატორები უხეშად ერეოდნენ ხოლმე ეკლესიის შიდა საქმეებში. რუმინელი მეცნიერი ისტორიკოსი სერჯიუ ბეჟანი აღნიშნავს: „ბიზანტიელი იმპერატორები განსაკუთრებული ენერგიით ასრულებდნენ ხოლმე თავის „ვალდებულებას» ამ სფეროში, ხოლო მართლმადიდებელი ეკლესიის მამები გამოხატავდნენ თავის პროტესტს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იმპერატორების რელიგიური პოლიტიკა მიმართული იყო მწვალებლების მხარდასაჭერად. საკმარისი იყო, ქვეყნის სათავეში მოსულიყო მართლმადიდებელი მმართველი, ეპისკოპოსები ჩქარობდნენ, გამოეთხოვათ მისგან დახმარება ეკლესიის ყველა შიდა საქმეში. მიუხედავად იმისა, რომ იმპერატორმა მარკიანემ 451 წელს გამოაცხადა საეკლესიო კანონების უპირატესობა სამოქალაქო კანონმდებლობაზე, თუ მათ შორის მოხდებოდა უთანხმოება რომელიმე საკითხში, რეალობაში იმპერატორები უპრობლემოდ გამოსცემდნენ ხოლმე თავად ეკლესიისთვის ისეთკანონებს, რომლებიც ეწინააღმდეგებოდნენ კრებების დადგენილებებს. ამის გამო ბიზანტიელ სჯულისკანონის მცოდნეთ უხდებოდათ, ეძებნათ გამართლება იმპერატორების ასეთი ქმედებებისთვის და ემტკიცებინათ, რომ იმპერატორების დეკრეტებით შესაძლებელია ძველი საეკლესიო კანონების შეცვლა». <sup>397</sup>

საქმე იქამდე მივიდა, რომ იმპერატორმა ისაკ II ანგელმა (1185-1195) განაცხადა: „იმპერატორისათვის ყველაფერია ნებადართული, რადგან დედამიწაზე მართვა-გამგეობის საკითხში ღმერთსა და იმპერატორს შორის არ არსებობს არანაირი განსხვავება. ის არ ექვემდებარება არც საერო და არც საეკლესიო კანონებს და შეუძლია აკეთოს ყველაფერი, რასაც მოისურვებს, როგორც სახელმწიფოში, ასევე ეკლესიაშიც». <sup>398</sup>

ისაკ II ანგელის თანამედროვე ცნობილი ბიზანტიელი კანონისტები – ანტიოქიის პატრიარქი თეოდორე ბალსამონი და ოხრიდის

<sup>394</sup> Asterios Gerostergios, Iustinian cel Mare Sfânt și Împărat, Editura Sofia, București, 2004, p. 130.

<sup>395</sup> იქვე, p. 131.

<sup>396</sup> S. Bejan, Raporturile între Biserica și Stat, în “Biserica Ortodoxă Română”, seria II, anul XL, nr. 2 (488), noiembrie, 1921, p. 191.

<sup>397</sup> S. Bejan, Raporturile între Biserica și Stat, p. 191.

<sup>398</sup> Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, Relații dintre Biserica și Stat, Studiu Istorico-Juridic, p. 438.

მთავარეპისკოპოსი დიმიტრი ჰომატენი თავის ნაშრომებში ცდილობდნენ, თეოლოგიურ ჩარჩოებში მოექციათ იმპერატორთა ცეზარო-პაპისტური პრეტენზიები. ანკვირიის მე-12 და ტრულის 69-ე კანონების განმარტებებში ბალსამონი ამტკიცებს, რომ მეფეებს, მღვდელმთავრების მსგავსად, ერის სწავლა-დამოძღვრის უფლებაც აქვთ და შეუძლიათ საცეცხლურით კმევა და დიკირ-ტრიკირით კურთხევა. კონსტანტინე კაბასილასადმი პასუხში კი დიმიტრი ხომატენი წერს, რომ იმპერატორი არაა ვალდებული, დაემორჩილოს საეკლესიო კრებების დადგენილებებს და თავად კრებებს ეძლევა ძალა და ავტორიტეტი მხოლოდ მათი იმპერატორის მიერ აღიარების შემდეგ. იმპერატორს, ასევე, აქვს უფლება, გამოსცეს ეკლესიის შიდა ცხოვრების განმსაზღვრელი კანონები, გაასამართლოს მღვდელმთავრები და აირჩიოს ახალი ეპისკოპოსები.<sup>399</sup>

ბერძენი მეცნიერი ასტერიოს გეროსტერგიოსი, ასევე, აღნიშნავს: „იმპერატორებს სურდათ, დეკრეტების მეშვეობით განესაზღვრათ ეკლესიის მრწამსი და ამით უხეზად ერეოდნენ ეკლესიის შიდა პრობლემებში. ამის გამო ეკლესიის შიდა ავტონომია არსებითად სუსტდებოდა, ხოლო ჭეშმარიტი სარწმუნოების დამცველი ეპისკოპოსების ავტორიტეტი ხშირ შემთხვევაში უგულვებელყოფილი იყო. იმპერატორების ინტერესს, პირველ რიგში, წარმოადგენდა იმპერიის მთლიანობა, რომელსაც საფუძვლად ედო ქრისტიანული ეკლესიის ერთობა, მაგრამ, როგორც წესი, იმპერატორები არ ზრუნავდნენ ეკლესიის ერთობაზე იმ გაგებით, რომ დაეცვათ ჭეშმარიტი სარწმუნოება. მიუხედავად იმისა, რომ მართლმადიდებელი სასულიერო იერარქია ეწინააღმდეგებოდა იმპერატორების ასეთ არაკანონიკურ ქმედებებს, ბიზანტიაში ეკლესია გამოყენებული იყო, როგორც სახელმწიფოს ერთ-ერთი ორგანო, რომელიც ემორჩილებოდა ხელისუფლების კაპრიზებს».<sup>400</sup>

„ბიზანტიელი პატრიარქები აღმოჩნდნენ იმპერატორების პირდაპირ დაქვემდებარებაში არა მხოლოდ პოლიტიკურ, არამედ რელიგიურ საკითხებშიც»,<sup>401</sup> – წერს ცნობილი მეცნიერი კანონისტი ლივიუ სტანი.

ასეთი იყო სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობების სამართლებრივი და იდეოლოგიური პრინციპები მართლმადიდებელ ბიზანტიაში. სულ სხვა სურათი წარმოგვიდგება დასავლეთ ევროპის – კათოლიკურ სამყაროში.

ბარბაროსთა მრავალრიცხოვანი შემოსევების შედეგად, 476 წელს რომის იმპერიამ საბოლოოდ დაკარგა თავისი დასავლეთი ნაწილი. გერმანული წარმოშობის ტომებმა ევროპაში შექმნეს ახალი სახელმწიფოები, მაგრამ ამ პოლიტიკურ გაერთიანებებს თავიდან არ ჰქონდათ სახელმწიფოებრივი ორგანიზების გამოცდილება და ტრადიციები. ამ ვითარებაში ეკლესია რჩებოდა ერთადერთ ორგანიზებულ ინსტიტუტად, რომლის გარშემოც ხალხი დაცვასა და მფარველობას პოულობდა. მეორეს მხრივ, ახალი ევროპული სახელმწიფოების მმართველები თავისი ხელისუფლების

<sup>399</sup> Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Relatii dintre Biserica i Stat, Studiu Istorico-Juridic*, p. 438, 439.

<sup>400</sup> Asterios Gerostergios, *Iustinian ce l Mare Sfânt si Imparat*, p. 128.

<sup>401</sup> Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Relatii...* p. 433.

ლეგიტიმაციისთვის მხარდაჭერას იმავე ეკლესიაში ეძებდნენ. შესაბამისად, ეკლესიამ თანდათან მოიპოვა არა მხოლოდ მორალური, არამედ დიდი პოლიტიკური ზეგავლენაცა და ავტორიტეტიც. 756 წელს რომის საეპისკოპოსო საყდარს უბოძეს იტალიის ტერიტორიის დიდი ნაწილი, რამაც პაპს, სტეფან II-ს, მისცა საშუალება, დაეწყო დასავლური ეკლესიის ჩამოყალიბება სახელმწიფოს სახით. ეს პროცესი დასრულდა 781 წელს პაპი ადრიანეს მმართველობისას. ამ წლიდან ევროპის პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოვიდა ახალი პოლიტიკური ძალა – პაპის სახელმწიფო.<sup>402</sup> ცნობილია, რომ უკვე IX საუკუნიდან, ევროპის ახალ ჩამოყალიბებულ ქვეყნებზე დომინირების მიზნით, რომის პაპებმა დაიწყეს საკუთარი პოლიტიკური ამბიციების გავრცელება.<sup>403</sup> პოლიტიკური პრეტენზიების იდეოლოგიური და კანონიკური დასაბუთებისათვის 1302 წელს რომის პაპმა ბონიფაციუს VIII-მ გამოსცა ბულა *Unam Sanctam*, რომელშიც ნათქვამია, რომ, როგორც სასულიერო, ისე საერო-პოლიტიკური ხელისუფლების ლეგიტიმურობის წყარო ერთია – ეკლესია. საიდუმლო სერობის დროს პეტრე მოციქულის მიერ ნახსენები ორი მახვილი (ლუკა 22:38) კათოლიკე თეოლოგების მიერ მიჩნეულ იქნა საერო და სასულიერო ძალაუფლების სიმბოლოებად და, რადგან ორივე მახვილი მაცხოვარმა იესო ქრისტემ პეტრე მოციქულს დაუტოვა, ე. ი. საერო-პოლიტიკური და საეკლესიო ხელისუფლების ლეგიტიმური მფლობელი მხოლოდ რომის პაპიაო. ქრისტეს არ გამოუყენებია საერო ძალაუფლება, ამიტომ კათოლიკური ეკლესიაც გადასცემს თავის საერო ძალაუფლებას მეფეებს, ასე ვთქვათ, დროებით მფლობელობაში, რადგან უმაღლეს საერო ხელისუფლად მაინც რომის პაპი რჩება. შესაბამისად, ყველა მეფე, რომელიც არ იღებს რომის პაპისაგან ხელისუფლებას, არ არის ლეგიტიმური მმართველი.<sup>404</sup>

ხსენებული კანონისტი ლივიუ სტანი აღნიშნავს: „დაწყებული XI საუკუნიდან, დასავლურმა კათოლიკურმა ეკლესიამ ჩამოაყალიბა საკუთარი პაპო-ცეზარისტული თეორია, რომლის მიხედვითაც ყველა სახელმწიფო პოლიტიკურად უნდა ემორჩილებოდეს რომის პაპს, რადგან მხოლოდ მას შეიძლება ჰქონდეს სრული პოლიტიკური სუვერენიტეტი. თავისი ძალაუფლების დემონსტრირებისათვის რომის პაპებმა მიტრაზე ჯერ კიდევ XI საუკუნიდან დაიწყეს ორი, ხოლო XIV საუკუნიდან სამი გვირგვინის ტარება».<sup>405</sup>

სულ სხვა რეალობა გვხვდება ქართულ სახელმწიფოსა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის ურთიერთობაში. აქ მათ შორის არ არსებობდა ის დაპირისპირება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა მართლმადიდებელ ბიზანტიასა და კათოლიკურ ევროპაში. საქართველოში მართლმადიდებელი ეკლესია აქტიურად მონაწილეობდა სახელმწიფო

<sup>402</sup> იქვე, p. 431.

<sup>403</sup> Павлов А. С., курс Церковного Права, „Лань“, СПб, 2002, ст. 337.

<sup>404</sup> Шишков А. М., Концепция трёх источников легитимной власти по Владимиру Соловьёву, в “XV Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета”, Том 2, материалы, 2005, ст. 99-100.

<sup>405</sup> Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, *Relatii dintre Biserica si Stat*, Studiu Istorico-Juridic, p. 445.



მართვის ყველა სტრუქტურაში. ამ საკითხში კომპეტენციების საზღვარი საუკუნეების განმავლობაში გამჭვირვალე იყო და შეიძლება ითქვას, რომ სახელმწიფო და ეკლესია ერთ განუყოფელ ორგანიზმს ქმნიდა. ქართული რეალობის შესწავლისას დავინახავთ, რომ მათი ურთიერთობის პრინციპები კალკისებურად არ იყო გადმოღებული არც ბიზანტიიდან და არც დასავლეთი ევროპიდან, არამედ მათ უნიკალურ სიმბიოზს წარმოადგენდა.

ბიზანტიის იმპერიის მსგავსად, საქართველოშიც მსოფლიო საეკლესიო კანონმდებლობას დიდი ზეგავლენა ჰქონდა სახელმწიფო ცხოვრებაში. აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი ქართულსაერო სამართლის წყაროებზე საუბრისას პირველ რიგში იხსენიებს მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის კანონმდებლობას: „ქართული სამართლის ისტორიის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა მეტადრე ადგილობრივ, ქართულ საეკლესიო სჯულდებულებას აქვს, მაგრამ მსოფლიო ეკლესიის კრებების დადგენილებანი და ბერძნული სჯულისკანონიც ძვირფასია მკვლევარისათვის ჯერ ერთი იმიტომ, რომ კანონმდებლობის ეს ძეგლებიც მოქმედ სამართლად იყვნენ საქართველოში... სჯულისკანონის წიგნები საბერძნეთში იყო შედგენილი. ამგვარი მოღვაწეობით მეტადრე კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო იყო განთქმული. უკვე ძველი დროითგან ცნობილია და უაღრესი პატივისცემა დამსახურებული ჰქონდა ერთ კრებულს, რომელიც 14 თავად, ანუ ტიტლოსად იყოფებოდა და თავისი მრავალი უპირატესობის გამო „დიდ სჯულის-კანონად“ იწოდებოდა.“<sup>406</sup>

ასევე ქართველი მკვლევარი გიორგი ნადარეიშვილი ქართული საერო სამართლის წყაროებზე საუბრისას აღნიშნავს: „ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ საქართველოში სამოქმედოდ უნდა შემოსულიყო ბიზანტიური წარმოშობის სჯულმდებლობის ძეგლები, განსაკუთრებით ე. წ. ნომოკანონები“.<sup>407</sup>

შემთხვევითი არ არის, რომ XVIII საუკუნის დასაწყისში ვახტანგ ბატონიშვილმა მის მიერ შედგენილ სამართლის კოდექსში ჩართო ე. წ. *ბერძნული სამართალი*. მეცნიერების თანახმად, აღნიშნული კრებული შედგებოდა ორი ბიზანტიური ნომოკანონისგან: არმენოპულოსის *ჰექსაბიბლოსისა* და მათე ბლასტარის *ანბანური სინტაგმისაგან*.<sup>408</sup>

მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ბიზანტიელი იმპერატორები დიდ ზეგავლენას ახდენდნენ საეკლესიო კანონმდებლობაზე. ეკლესიის საკითხებში საერო კანონების სიმრავლემ განაპირობა ის, რომ უკვე VI

<sup>406</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, გამ. «მეცნიერება», თბილისი, 1982, გვ. 38.

<sup>407</sup> გ. ნადარეიშვილი, «აგარაკისა» და «პრასტინის» შესახებ, ნახე კრებული: ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, ტ. III, გამ. «მეცნიერება», თბილისი, 1979, გვ. 79.

<sup>408</sup> იბ.: David Chubinašvili, *Historie de la Gïorgie*, Sankt-Peterburg, 1854, introducere, p. XXX; Владимир Сокольский, *Греко-Римское Право в Уложении Грузинского Царя Вахтанга VI*, Журнал Министерства Народного Просвещения, 1897, Сентябрь, ст. 56-59. ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი I, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1963. გვ. 578-592; თ. ბრეგაძე, ვახტანგ VI სამართლის წიგნთა კრებულში შესული ბერძნული სამართლის წყაროებისთვის, გამოქვეყნებული კრებულში «აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე», ტ. XIX და XXI, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1957, გვ. 81-90.

საუკუნიდან ბიზანტიაში იქმნებოდა საერო და საეკლესიო კანონებისგან შემდგარი შერეული კოდექსები, რომლებსაც „ნომოკანონები» დაერქვა. ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც ქართველი მთარგმნელები და საღვთო სჯულის მცოდნენი არ თარგმნიდნენ ბერძნულ საკანონმდებლო ძეგლებს სიტყვასიტყვით, არამედ საკმაოდ დიდ და შრომატევად რედაქტირებას ახდენდნენ. არ არის შემთხვევითი, რომ ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ გადათარგმნილი *მცირე სჯულისკანონი* არსებითად განსხვავდება თავისი ბერძნული დედნისაგან, ხოლო ჩვენამდე მოღწეული *დიდი სჯულისკანონის* ქართული ვერსიები ან საერთოდ უგულებელყოფენ ბიზანტიურ საერო კანონებს, ან შეიცავენ მათ სხვადასხვა შემცირებულ რაოდენობას.<sup>409</sup> ამკარაა, რომ ამით ქართველი მერჯულე მწიგნობრები ბიზანტიურ მართლმადიდებელ კანონმდებლობას ქართულ რეალობას უსადაგებდნენ და ამავდროულად, საქართველოს ეკლესიას სახელმწიფოს მხრიდან უხეში ჩარევებისგან იცავდნენ.

ისევე, როგორც ბიზანტიის იმპერიაში, საქართველოშიც ეკლესიის მართვა-გამგეობის ერთ-ერთ ძირითად კანონიკურ პრინციპს წარმოადგენდა სახელმწიფოსადმი ლოიალობა. ამ პრინციპის მიხედვით, ეკლესია აღიარებს, რომ სახელმწიფო არის საზოგადოების მართვის ღვთისგან დაწესებული სისტემა; ეკლესიას აქვს განსხვავებული მიზნები და, შესაბამისად, ის არ ერევა სახელმწიფოს საქმეებში; ეკლესია აღიარებს და იცავს სახელმწიფოს კანონმდებლობას; ეკლესია პატივს სცემს საერო ხელისუფლებას და ლოცულობს მისთვის.<sup>410</sup> საეკლესიო კანონები მკაცრად სჯიან მათ, ვინც შეთქმულებით ან სხვა რაიმე სახით უპირისპირდებიან სახელმწიფო ხელისუფლებას (მოციქულთა 84-ე კანონი; IV მსოფლო კრების 18-ე კანონი; VI მსოფლიო კრების 34-ე კანონი).

ამ კანონიკური პრინციპის შესაბამისად, ბიზანტიის მსგავსად, საქართველოშიც მეფეებს ჰქონდათ უფლება, მოეწვიათ საეკლესიო კრებები და გარკვეული საკითხები გამოეტანათ იქ განსახილველად, მაგრამ ბიზანტიისაგან განსხვავებით, საქართველოში უფრო მეტად იყო დაცული ეკლესიის შიდა ავტონომია და ქართველი სასულიერო პირები უფრო დამოუკიდებლები იყვნენ გადაწყვეტილებების მიღების დროს. ამისთვის საკმარისია, გავიხსენოთ ორი ისტორიული ფაქტი:

IX საუკუნის შუა წლებში ხელისუფალ გუარამ მამფალის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებაზე წმინდა გრიგოლ ხანძთელმა მკაცრად დაიცვა ეკლესიის შიდა ავტონომია საერო ხელისუფალთა მხრიდან უხეში ჩარევისაგან: *„წმიდათა მოციქულთა და ღირსთა მათ მღვდელთ მოძღვართაგან განსაზღვრებულსა კანონსა შინა არავე ბრძანებულ არს ერისკაცთა ვითარცა ეპისკოპოსთა და წესისა წინამძღვართა მამათა*

<sup>409</sup> დიდი სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაჟაძემ, გ. ნინუამ, «მეცნიერება», თბ., 1975, 93, 94.

<sup>410</sup> Arhidiacon prof. dr. Ioan N. Floca, Drept Canonic Ortodox, Legislație și Administrație Bisericească, Vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990. p. 200.

განსაგებელის სჯულის მოძღვრებას იკადრებდა»<sup>411</sup> – ვკითხულობთ ქართველი ჰაგიოგრაფის, გიორგი მერჩულეს ნაწარმოებში.

ასევე, 1263 წელს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდმა დიპლომატიური, მაგრამ მკაცრი და გამაფრთხილებელი წერილი გაუგზავნა მეფე დავით ულუს თავისი უფლებების, ქონებისა და პატივის დასაცავად: „ესე ამისა კრებისა, აქ შეკრებულისა, ძალი ყოველთა შორის საცნაურ იყავნ წმიდისა და თუითმპყრობელისა მეფეთა მეფობისა თქუენისა წინაშე, რომელ, თუ ღმერთი გურისხავს და მიუდრეკელი და წმიდაი გონებაი თქუენი ცოდვათა ჩუენთა სიმრავლისაგან მიდრკების და ესე რაიც გუიკადრებია და მოგუიხსენებია, არ დაგუეურვების ჩუენითა წესითა, და რაიცა დაგუიპირებია, მისნი მქმნელნი ვართ: არცა მიჰრონსა გავჰსნით, საქართველოის ეკლესიათა დავჰბეჰდავთ, ხუცესთა დავაყენებთ წირვისა და ნათლვისა და სამკუდროთა ზიარებისაგან! «ეზომის კადნიერებისა და წყენა-კადრებისათუის, ვითა საშინელისა ღმრთისა საშინელებათაგან, ვძრწით და ვიშიშვით; გარნა საღმრთონი სჯულნი მეფეთაცა ზედა მთავრობად ბრძანებულან!»<sup>412</sup> მოყვანილი ციტატა იმითაცაა საგულისხმო, რომ იმ დროს, როცა ბიზანტიაში იმპერატორები თავს საერო და საეკლესიო კანონებზე უფრო მაღლა აცხადებდნენ, საქართველოში, პირიქით, კანონის და განსაკუთრებით, საღვთო სჯულის უზენაესობა მყარდებოდა.

როგორც უკვე ითქვა, ბიზანტიაში იმპერატორებმა მიითვისეს საკანონმდებლო ფუნქცია საეკლესიო საკითხებშიც. ადგილობრივ საეკლესიო კრებებზე მიღებულ კანონებსაც ძალა ეძლეოდა ხოლმე მხოლოდ მათი იმპერატორის მიერ დამტკიცების შემდეგ. სხვაგვარი სიტუაცია იყო საქართველოში. აქ სახელმწიფო უმაღლეს საკანონმდებლო ორგანოს ყოველთვის წარმოადგენდა გაფართოებული საეკლესიო კრება, სადაც კანონმდებელთა შორის ძირითად ბირთვს სასულიერო პირები წარმოადგენდნენ. იმისათვის, რომ ამაში დავრწმუნდეთ, საკმარისია, გადავხედოთ საერო საკანონმდებლო ძეგლებად ცნობილ ძველ ქართულ წყაროებს:

ბაგრატ კურაპალატის სამართლის წიგნის შესავალში ვკითხულობთ: „სახელითა ღმრთისაითა დაიწყების საღმრთოისა გაჩენილი და გასაჩენელი, პირველად დავითიან ბაგრატ კურაპალატისა და აღმაშენებელთა მეფეთ-მეფეთა ბრძანებითა და მერმე ებისკოპოსთა, დიდებულთა და აზნაურთა და ჭკვიანთა კაცთა მეფეთა წინაშე ერთბამად გაჩენილი განგებითა ღმრთისაითა.»<sup>413</sup>

<sup>411</sup> გიორგი მერჩულე, შრომა და მოღვაწეობა ღირსად ცხოვრებისა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა გრიგოლისი // ქართული პროზა, წიგნი I, V-XI სს. მწერლობა, რედაქტორი ლ. ნანიტაშვილი, «საბჭოთა საქართველო», თბ., 1981, გვ. 293

<sup>412</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი III, საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, «მეცნიერება», თბ., 1970, გვ. 161.

<sup>413</sup> დოლიძე, ი., ძველი ქართული სამართალი, (ზექა-აღბუღას, ბაგრატ კურაპალატის სამართალი), სტალინის სახელობის თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1953, გვ. 335.

გიორგი ბრწყინვალის სამართლის პრეამბულაში კანონმდებელთა შესახებ ნათქვამია: „ჩვენ, მეფეთ-მეფე გიორგი, დავსხედით და დავსვით წმინდა მეუფე და ქართლისა კათალიკოზი ევფთვიმე, დავსხით ვეზირნი და ებისკოპოზნი და მოურავნი...»<sup>414</sup>

ბექა-აღბუღას სამართლის წიგნის შესავალში წერია: „მე, ათაბაგ-ამილსპასალარმან აღბუღა, მოვახსენეთ პატიოსანსა მაწყურელსა [მთავარეპისკოპოსსა] და ბიძა-ძეთა ჩემთა შაშისას და მისსა ძმასა საფარის მოძღუარსა პაფნუტის, ხუთსავე თემსა სამცხისასა, ტაოველთა, შავშთა და კლარჯთა და მათ შინა მყოფთა ეპისკოპოზთა და მეუდაბნოვეთა, მოწესეთა მოწმობითა მინდობილნი ღმრთისანი და ყოვლადწმიდისა ღმრთისმშობლისანი, დავიდევით წინაშე პატრონისა პაპის ჩემისა ბექაის განაჩენი». <sup>415</sup>

ასევე აღსანიშნავია, რომ წმინდა საეკლესიო სამართლის ძეგლად ცნობილ კათალიკოზთა სამართლის კანონმდებელ მღვდელმთავართა კომპეტენციაში შედის სახელმწიფო მნიშვნელობის ისეთი საკითხები, როგორცაა: მეფისა და ქვეყნის ღალატი, ტყვეთა სყიდვა და სხვ.: „რამანც კაცმან კაცი გაყიდოს, ანუ დიდმან, ანუ მცირემან, ანუ თავადმან, ანუ აზნაურმან და ან გლეხმან, წმიდათა კრებულთაგან შეჩუენებულ იყოს და განხდილი – ძელსა მიეცეს [ჩამოხრჩობით სიკვდილით დასაჯონ]. ვისაც პატრონის მეფის ღალატი გამოაჩნდეს, ანუ დიდსა, ანუ თავადსა, ანუ აზნაურსა, სიკუდილით განიპატიჟოს». <sup>416</sup>

როგორც მოყვანილი ციტატებიდან ვხედავთ, საქართველოში არც ერთი მნიშვნელოვანი სახელმწიფო საკანონმდებლო დოკუმენტი არ იქმნებოდა ადგილობრივი საეკლესიო კრების მოწვევისა და, შესაბამისად, კანონიკური სამართლის პრინციპების გათვალისწინების გარეშე.

ქართული ეკლესიის განსაკუთრებულ როლზე სახელმწიფოს სამართლებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში წერდა ცნობილი ქართველი მეცნიერი ისიდორე დოლიძე: „ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების საერო სამართლის ძეგლებზე დიდი გავლენა იქონია კანონიკურმა სამართალმა. სასულიერო წოდება ფეოდალური საზოგადოების ძლიერ ძალას წარმოადგენდა. ეკლესია თავისი წესწყობილებით მეორე სახელმწიფო იყო სახელმწიფოში. იგი ფართო პოლიტიკური და უფლებრივი შეუვალობით სარგებლობდა, მას დამოუკიდებელი სასამართლო იურისდიქცია ჰქონდა. ამავე დროს საერო სამართლისა და სამოქალაქო ცხოვრების მთელი რიგი საკითხები კანონიკური სამართლის ნორმებით წესრიგდებოდა და საეკლესიო სასამართლოების კომპეტენციას შეადგენდა. ...სამღვდელოებისა და ღვთისმეტყველების ბატონობამ მთელ საზოგადოებაზე განსაზღვრა

<sup>414</sup> დოლიძე, ი., გიორგი ბრწყინვალის სამართალი, სტალინის სახელობის თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1957, გვ. 103.

<sup>415</sup> ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, გვ. 285.

<sup>416</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, ტომი I, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებული, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1963, გვ. 393, 395.

საეკლესიო სამართლის დიდი როლი საერო სამართლის ნორმებსა და ინსტიტუტების წარმოქმნასა და ჩამოყალიბებაში».<sup>417</sup>

ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის მნიშვნელობაზე ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში და, კერძოდ, საერო საკანონმდებლო საქმიანობაში, ასევე წერდა აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი: «ქართული საეკლესიო სამართალი საეკლესიო სამართლად მარტო იმ მნიშვნელობით კი არ უნდა იწოდებოდეს, რომ მისი შინაარსი მხოლოდ ეკლესიას, ვითარცა სარწმუნოებრივს დაწესებულებას, ეხებოდა, არამედ იმ მნიშვნელობითაც, რომ იგი ეკლესიის, როგორც სახელმწიფოებრივი სხეულის ყოფაცხოვრების წარმონაშობი იყო. მაშასადამე, ქართული საეკლესიო სამართალი, მარტო შინაარსით კი არ იყო საეკლესიო, არამედ წარმომდინარეობით. ამ მხრივ, ქართული საეკლესიო სამართალი უფრო რომის კათოლიკეთა ეკლესიის „*Corpus Juris Canonici*“-ს მიაგავს, ვიდრე აღმოსავლეთის ეკლესიის, ბერძენთა და რუსთა საეკლესიო სამართალს იმგვარადვე, როგორც ქართული ეკლესია თავისი წესწყობილებით ბევრი თვისებებით უფრო რომის საშუალო საუკუნეების ეკლესიას მიაგავდა, ვიდრე ერთმორწმუნე ბერძენთა და რუსთა ეკლესიებს».<sup>418</sup>

მართლაც, კათოლიკური ეკლესიის მსგავსად, ქართული საეკლესიო სამართლის მოქმედების ასპარეზი მხოლოდ საეკლესიო ცხოვრების მოწესრიგებით არ განისაზღვრებოდა, არამედ გაცილებით მეტი დანიშნულება ჰქონდა. ის არეგულირებდა ქვეყნის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, სოციალურ და სხვა საკითხებს. ეკლესიას საქართველოში თავისი დროშის ქვეშ საკუთარი ჯარი ჰყავდა, ჰქონდა დიდძალი უძრავი და მოძრავი ქონება, რაც მისი ხელშეუხებლობის ერთ-ერთ გარანტს წარმოადგენდა. იგი სახელმწიფო მართვაში აქტიურად მონაწილეობდა ხელისუფლების როგორც საკანონმდებლო, ასევე აღმასრულებელ და სასამართლო შტოში. ამის გამო ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს: „ქართულ ეკლესიას ბევრის მხრით სახელმწიფოებრივი სხეულის თვისებები ეტყობა».<sup>419</sup> ეს ასპექტი უფრო მეტად განასხვავებდა ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიას ბიზანტიურისაგან და აახლოებდა მას კათოლიკურ ეკლესიაში არსებულ რეალობასთან.

იმისდა მიუხედავად, რომ ქართული ეკლესია წეს-წყობილებითა და მართვა-გამგეობით ბევრად ჰგავდა რომის კათოლიკურ ეკლესიას, საქართველოში არ ყოფილა იმის მცდელობა, რომ მას (ეკლესიას) საერო ხელისუფლება დაემორჩილებინა. ერთის მხრივ, ეს განპირობებული იყო იმით, რომ საქართველოში არ დამკვიდრებულა კათოლიკური სწავლება, რომლის მიხედვითაც, საერო ხელისუფლების წყაროს ეკლესია წარმოადგენდა. მეორეს მხრივ, ამის მიზეზს წარმოადგენდა ის, რომ საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ორგანოებში სასულიერო და საერო პირების რაოდენობა დაბალანსებული იყო და ეს გარემოება არც ერთ მხარეს არ აძლევდა საშუალებას, რომ მეორე თავისი

<sup>417</sup> ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, გვ. 114.

<sup>418</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, გვ. 37.

<sup>419</sup> იქვე, გვ. 37.

ზეგავლენის ქვეშ მოექცია. დაბოლოს, მნიშვნელოვანია, რომ მწიგნობართუხუცესის თანამდებობა ჩაბარებული ჰქონდა არა იერარქიულად პირველი სასულიერო პირს, ანუ კათოლიკოსს, რაც მოახდენდა ერთ ხელში ძალზე დიდი სასულიერო და საერო ძალაუფლების კონცენტრირებას, არამედ წმინდა სინოდში რიგით მესამე-მეოთხე მღვდელმთავარს – ჭყონდიდელ მთავარეპისკოპოსს.

როგორც დავინახეთ, საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის სამართლებრივი პრინციპები აბსოლუტური სიზუსტით არ იყო გადმოღებული არც მართლმადიდებელი ბიზანტიური და არც კათოლიკური ეკლესიებისაგან, არამედ დასავლური და აღმოსავლური კანონიკური პრინციპების უნიკალურ სიმბიოზს წარმოადგენდა. სწორედ ამან განაპირობა ის ისტორიული რეალობა, რომ საქართველოში არ არსებობდა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთდაპირისპირება, არამედ ისინი ერთ განუყოფელ ორგანიზმს წარმოადგენდნენ.

## ეპისკოპოსი ილია ოსეფაშვილი

### აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციასთან დასავლური ქრისტიანობის მიახლოების პრეცედენტი საქართველოს ევანგელურ- ბაპტისტური ეკლესიის მაგალითზე

საქართველოს საზოგადოებისთვის ცნობილია ინკულტურაციის პროცესი, რაც ბოლო 10-15 წლის განმავლობაში საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიაში მიმდინარეობს. ეს პროცესი დაიწყო საეკლესიო რეფორმების შედეგად, რომლის სათავეში დღემდე მთავარეპისკოპოსი მალხაზ სონღულაშვილი დგას.

ბაპტისტური ეკლესია თავისთავად დასავლური რეფორმაციის ნაყოფს წარმოადგენს, თუმცა იგი პირდაპირ არ უკავშირდება შუა საუკუნეებში გერმანიასა და შვეიცარიაში განვითარებულ მოვლენებს. იმ სახით, რა სახითაც ეს ეკლესია დღეს მსოფლიოში არსებობს, ინგლისური პურიტანიზმის წიაღშია წარმოშობილი. პირველი ბაპტისტური ეკლესია მე-17 საუკუნის დასაწყისში ბრიტანეთიდან დევნილმა ანგლიკანმა მღვდელმა, ჯონ სმიტმა დააარსა ამსტერდამში. მოგვიანებით ეკლესია დიდ ბრიტანეთში დაბრუნდა და თავისი მოღვაწეობით დიდი გავლენა მოახდინა ბრიტანული საზოგადოების განვითარებაზე. პირველი ბაპტისტური მრწამსი, რომელიც 1610 წელს გამოქვეყნდა, პიროვნების რწმენისა და სინდისის თავისუფლებას ეხებოდა, რაც თანამედროვე ცივილიზებული და დემოკრატიული მსოფლიოს საფუძველს წარმოადგენს.

ბაპტისტური ეკლესია სამების რწმენას ეფუძნება და მსოფლიო ეკლესიის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს. საეკლესიო მოწყობით იგი კონგრეგაციონალურია და ამიტომ ეკლესიის წიაღში ფართო ადგილი ეთმობა დემოკრატის. ეკლესია რწმენის საკითხებში ერთიანია, თუმცა თითოეულ ადგილობრივ თემს სრული უფლება აქვს, თავად აირჩიოს ის ლიტურგიული ფორმა, რომელსაც მიზანშეწონილად მიიჩნევს. ბაპტისტური ეკლესიის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპია ხალხისათვის გასაგებ ენაზე გადმოცემა ღვთის სიტყვისა და რწმენისა, რაც მის კულტურულ კონტექსტუალიზაციას უწყობს ხელს.

საქართველოში ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიას საუკუნენახევრიანი ისტორია აქვს. მისი დაარსება უკავშირდება ევროპელი, კერძოდ კი გერმანელი მისიონერის, მარტინ კალვაიტის სახელს. იგი მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში ჩამოვიდა საქართველოში და თბილისში პირველი ბაპტისტური თემი ჩამოაყალიბა. თბილისიდან გავრცელდა ბაპტიზმი

როგორც კავკასიაში, ისე რუსეთის მთელს იმპერიაში. ახლადდაარსებულ ეკლესიას შემოუერთდა ცარისტული რუსეთის ცენტრალური გუბერნიებიდან პერიფერიებში რწმენის გამო დევნილი ბევრი ყოფილი მოლოკანი, რომელთაც საწყის ეტაპზე საგრძნობი გავლენა მოახდინეს ბაპტისტური ეკლესიის თეოლოგიასა და ეკლესიოლოგიაზე. იმის გამო, რომ მოლოკნებს ერთგვარი მტრული დამოკიდებულება ჰქონდათ მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ, ამ მხრივ ნეგატიური განწყობილება შემოიტანეს ახლადდაარსებულ ბაპტისტურ ეკლესიაში და კულტურული თვალსაზრისითაც მოახდინეს ეკლესიის საზოგადოებისგან გამიჯვნა. ძირითადი აქცენტი კეთდებოდა ღვთის სიტყვის გავრცელებაზე, რასაც დიდი გულმოდგინებით ასრულებდა ეკლესია. სწორედ აქტიური სამახარებლო საქმიანობის გამო 1926 წელს ჩეკას დავალებით მოკლულ იქნა პირველი ბაპტისტი მოწამე ილია კანდელაკი, რომელიც ეკლესიაში მე-20 საუკუნის ოციანი წლებიდან მოღვაწეობდა. ილია კანდელაკის სახელს უკავშირდება პირველი ქართული ბაპტისტური თემის ჩამოყალიბება საქართველოში, რომელიც, უკვე იმ დროიდან მოყოლებული, გრძნობდა ადგილობრივ კულტურასთან სიახლოვის საჭიროებას.

უნდა ითქვას, რომ კარგა ხნის მანძილზე საქართველოს ბაპტისტური ეკლესიის იდენტურობა, მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული კულტურის მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებას ეფუძნებოდა. ბაპტისტები ვიყავით იმიტომ, რომ მართლმადიდებლები არ ვიყავით. ეკლესიაში უარყოფითი დამოკიდებულება არსებობდა ყოველგვარი ლიტურგიის მიმართ. კულტურული თვალსაზრისითაც დიდი კედელი იყო აღმართული ეკლესიასა და საზოგადოებას შორის. წარმოდგინეთ კახეთში მცხოვრები ბაპტისტი ან ნებისმიერი მიმდინარეობის ქრისტიანი, რომელიც სტუმრებს დაპატიჟებს და ღვინოს არ ჩამოდგამს სუფრაზე, ან ქართულ ხალხურ ცეკვას არ იცეკვებს იმ მოტივით, რომ ცეკვა ცოდვაა და ა. შ. ამგვარი დამოკიდებულება ერთგვარ საეკლესიო გეტოს ქმნის, რომელიც მიჯნავს ეკლესიას საზოგადოებისაგან. კარგი ქრისტიანობა არ ნიშნავს საზოგადოებისაგან გამიჯვნას, არამედ საზოგადოებაში ჯანსაღი პრინციპებითა და ფასეულობებით ცხოვრებას. ნებისმიერი ეკლესია მოწოდებულია, მაცხოვარს ემსგავსოს. მაცხოვრის დამოკიდებულება თავისი ხალხის, ქვეყნის, საზოგადოებისა და კულტურის მიმართ ნებისმიერი კულტურის წიაღში არსებული ნებისმიერი ეკლესიისათვის ნიმუშს უნდა წარმოადგენდეს. უფალი იესო ქრისტე ქადაგებდა მოძღვრებას ცათა სასუფევლის შესახებ და ამასთანავე სრულად იზიარებდა თავისი კულტურისათვის დამახასიათებელ ნიშანთვისებებს. ამის მაგალითად იკმარებს გალილეის კანაში მომხდარი სასწაულიც, რომლის დროსაც მაცხოვარმა, ისედაც შექეიფებულ და მომხიარულე მექორწილეებს, დამატებით იმაზე უკეთესი ღვინო შესთავაზა, ვიდრე ისინი მანამდე სვამდნენ. მაცხოვრის მთელი მოღვაწეობა არის დასტური იმისა, რომ ნებისმიერ ეკლესიას, რომელი მიმდინარეობისაც არ უნდა იყოს იგი,



ადგილობრივი კულტურისაგან გამიჯვნის გარეშე შეუძლია, აშენოს ღვთის სასუფეველი ქვეყანაში, სადაც მას უწევს არსებობა.

საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიაში რეფორმების დაწყების ნიშანი იყო ის დღე, როდესაც ეკლესიის მეთაური, მთავარეპისკოპოსი მალხაზ სონღულაშვილი ანაფორით წარდგა მრევლის წინაშე. მოგვიანებით ეკლესიაში გაჩნდა საკურთხეველი, გამოიფინა საეკლესიო დღესასწაულებთან დაკავშირებული რამდენიმე ფრესკა, ღვთისმსახურებისას გამოყენებულ იქნა სანთელი, საცეცხლური და საკმეველი და ა. შ. საგრძნობლად გამდიდრდა ლიტურგია, რომელშიც ჩართული იქნა დასავლური და აღმოსავლური ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელი ელემენტები. რეფორმამდე ღვთისმსახურების ქარგა ძალიან მარტივი იყო და მხოლოდ ქადაგების, ლოცვისა და გალობისაგან შედგებოდა. ღვთისმსახურები წირვას ჩვეულებრივ სამოქალაქო ტანსაცმელში გამოწყობილნი უძღვებოდნენ. ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის კონსტიტუციის მიხედვით, ყველა ადგილობრივ ეკლესიას სრული თავისუფლება ენიჭება ღვთისმსახურების სტილის არჩევაში. ამ მხრივ, ცხადია, არც თბილისის კათედრალია გამონაკლისი, სადაც მთავარეპისკოპოსმა რეფორმები წამოიწყო. ეკლესიაში შემოდებული იქნა ლიტურგიული კალენდარი, სადაც შესულია როგორც ქრისტოლოგიური დღე-სასწაულები (ქრისტეს შობა, მირქმა, ნათლისღება, ბზობა, დიდი ხუთშაბათი, წითელი პარასკევი, აღდგომა, ამაღლება, სულთმოფენობა), ისე წმინდანთა ხსენების დღეები. ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის, თომა აკვინელის, ნეტარი ავგუსტინეს და ყველა ქრისტიანული ეკლესიის მოღვაწეთა ხსენებით, ჩვენი ეკლესია ადასტურებს, რომ იგი ქრისტეს საყოველთაო ეკლესიის ნაწილად მოიაზრებს თავს. ეკლესიამ მარიამს მისი კუთვნილი ადგილი დაუბრუნა. მარიამისა და ყრმის ხატი დასვენებულია ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის კათედრალში. ეკლესიის მეთაური და ეპისკოპოსები პანაგიას ატარებენ მარიამისა და ყრმის გამოსახულებით. რეფორმებამდე ბაპტისტური ეკლესია აღმაცერად უყურებდა არა მხოლოდ წმინდანებს, არამედ მარიამსაც. ეს იყო რეაქცია წმინდანების კულტის ფოლკლორულ გამოვლინებაზე, რაც არც მართლმადიდებელი თეოლოგიის მიხედვით არის გამართლებული. ეკლესიის აზრით, ამგვარი წარმოდგენა მარიამისა და წმინდანების კულტის მიმართ, ჩრდილქვეშ აყენებს მაცხოვარს და მის ღვაწლს, რაც ეკლესიისათვის, ცხადია, მიუღებელია, რადგან ბაპტისტური ეკლესია მხოლოდ და მხოლოდ წმ. წერილს ემყარება. მას შემდეგ, რაც ეკლესიამ საღი კუთხით შეხედა ამ საკითხს, ჯეროვანი ადგილი დაუბრუნა მარიამსაც და ეკლესიის ყველა წმინდანსაც.

ეკლესიამ დაიწყო ლექციონარის – ბიბლიურ საკითხავთა კრებულის გამოყენება. ლექციონარული კითხვის სისტემა წმ. წერილის სინაგოგალური ტრადიციიდან მომდინარეობს, სადაც ხუთწიგნეული 53 ნაწილად არის გაყოფილი წელიწადის 53 შაბათი დღისთვის. პირველი ლექციონარი სწორედ იერუსალიმული ღვთისმსახურების წიაღში შეიქმნა და, როგორც ვარაუდობენ, მე-5 საუკუნეში უკვე არსებობდა მისი ქართული ვარიანტი. ბაპტისტური ეკლესია იყენებს ლექციონარს, რომელიც ბიბლიის

სწავლულთა ეკუმენური ჯგუფის მიერ არის შედგენილი და ბიბლიის სამწლიანი კითხვის პრაქტიკას ემყარება. ყოველ სამ წელიწადში ერთხელ ეკლესიაში სრულად იკითხება ბიბლიის კანონიკური წიგნები. ეს სიახლე ეკლესიისათვის იმ კუთხითაც არის, რომ საკვირაო ქადაგებებისას ღვთისმსახურნი წმ. წერილის იმ ადგილებიდან ქადაგებენ, რაც იმ დღისთვის არის ლექციონარში მითითებული. მრევლი უკვე წინასწარ არის მომზადებული საკითხავებისთვის და თემატური ქადაგება გაცილებით უადვილებს მათ ბიბლიის ცალკეული თავების და მუხლების გაგებას. იმის ნიშნად, რომ ღვთისმსახურების ცენტრში ღვთის სიტყვა დგას, ეკლესიამ აღადგინა წმ. წერილის საზეიმო კითხვის ტრადიცია. ყოველ კვირას და ოთხშაბათს, სპეციალურად მომზადებული მკითხველთა გუნდი, ლექციონარის მიხედვით კითხულობს ღვთის სიტყვას. საკითხავის განმარტებას ქადაგება, ლიტანია და ლიტურგიული ცეკვა უწყობს ხელს. ამ ტრადიციიდან გამომდინარე, ღვთისმსახურების დროს ყურადღების მაქსიმალური კონცენტრირება ხდება ღვთის სიტყვაზე.

ლიტურგიაში საგანგებო ადგილი უკავია ევქარისტიას, რომელსაც ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია სხვადასხვა შემთხვევაში, იაკობის, ბასილი დიდის, მარკოზის და ლიმას ეკუმენური ლიტურგიის მიხედვით იხდის. ისევე, როგორც ყველა სხვა ეკლესიაში, ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიაშიც ევქარისტია ღვთისმსახურების გულისგულს წარმოადგენს, რისთვისაც ღვთისმსახურნიც და მრევლიც საგანგებოდ ემზადებიან. ზიარების დროს პური და ღვინო გამოიყენება, რისთვისაც ეკლესიაში საგანგებო ჭურჭელი – ბარძიმი და ფეშხუმი გამოიყენება. რადგან ზიარების ტაბლა მაცხოვრის ტაბლაა და არა ეკლესიისა, არავის ეკრძალება მასში მონაწილეობის მიღება. ჩვენ მხოლოდ ბაპტისტებს არ ვაზიარებთ, არამედ ყველას, ვისაც მშვიდობა აქვს ღმერთთან და მოყვასთან, ეს ევქარისტულ ღვთისმსახურებაზე დამსწრე ყველა ადამიანმა თავად უნდა განსაზღვროს, მნიშვნელობა არ აქვს, რომელი მიმდინარეობისაა და რას წარმოადგენს. ევქარისტიის მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება, შესაძლოა, გაუმართლებლად გვეჩვენოს, მაგრამ თუ ღვთის სიტყვას მივმართავთ, ადვილად დავრწმუნდებით ამ აზრის მართებულობაში. უკანასკნელი სერობისას მაცხოვარს არ უთქვამს მოციქულთათვის, იუდას გარდა ყველა ღირსი ხართ ზიარებისა, ხოლო იუდა, როგორც გამცემი, არ უნდა ეზიაროსო. უფალმა იესო ქრისტემ იმ მსხვერპლზე ისაუბრა, რაც მას კაცობრიობის გამოსასყიდად უნდა გაედო, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზიარების არსი განუმარტა მოციქულებს. შემდეგ მოსალოდნელ გაცემაზე მიანიშნა ისე, რომ პიროვნების სახელი არ გაუმჟღავნებია. ბოლოს, ზიარების პური და ღვინო ყველასთან ერთად იუდასაც გაუწოდა. მას შემდეგ, რაც განაცხადა უფალმა, სრული პასუხისმგებლობა თითოეულ მოციქულზე გადავიდა, თუ ვინ რა გულით მიიღებდა მაცხოვრის მიერ გაწვდილ პურსა და ღვინოს. როცა ეკლესია ფიქრობს, რომ ზიარების ტაბლის მასპინძელი თავად არის, ის კანონებს და წესებს საკუთარი შეხედულებისამებრ ადგენს, თუ ვის აქვს ზიარებისა უფლება და ვის არა. ხშირ შემთხვევაში ეს წესები სახარების სულისკვეთებიდან არ

გამომდინარეობს. მაგალითად ზოგიერთ ბაპტისტურ ეკლესიაში არ აზიარებდნენ ადამიანს, თუ ბაპტისტურ ეკლესიაში და თანაც მოზრდილ ასაკში არ იყო მონათლული. მართლმადიდებელ ანსხვა ეკლესიაში ნათელღებული ადამიანი ჭეშმარიტ ქრისტიანად არ მიიჩნეოდა. არ აზიარებდნენ ქალს, რომელსაც შარვალი ეცვა ან სამკაულები ეკეთა. დღემდე შეხვდებით ეკლესიებს, სადაც მაგ.: ტელევიზორის ანდა სერიალების ყურება არის აკრძალული და თუ ვინმე დაარღვევს ამ წესს, ზიარებაში მონაწილეობას უკრძალავენ და ა.შ. ასეთ შემთხვევაში ეკლესია უძღვრია განსხვავებული მიმდინარეობის ქრისტიანში სულიერი და დამა დაინახოს, რომელიც მაცხოვრის რწმენით არის გამოხსნილი. ანდა ქრისტიანად აღიქვას შარვლიანი ქალბატონი, თუნდაც მას ჯანსაღი ქრისტიანული ცხოვრების წესი ჰქონდეს და ა.შ. იმ ეკლესიაში, სადაც უფალი იესო მასპინძელი, ადამიანს თავისუფალი ნება ეძლევა, მიუჯდეს თუ არ მიუჯდეს მაცხოვრის ტაბლას იმისდა მიხედვით, რას კარნახობს გული და რამდენად სუფთა აქვს სინდისი ღვთის წინაშე. სწორედ ამ აზრს დებს ევქარისტულ ღვთისმსახურებაში საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია.

ჩვენ ზემოთ ანაფორა ვახსენეთ და, მოდით, დავუბრუნდეთ ამ თემას. ისევე, როგორც ყველა დანარჩენ საკითხში, აქაც სრული თავისუფლება აქვს ყველა ადგილობრივ ეკლესიას, გამოიყენოს თუ არა ლიტურგიული შესამოსელი, ან რა კატეგორიის შესამოსელი გამოიყენოს. «ლიტურგიული ხედვის დოკუმენტის» მიხედვით, რომელიც საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურმა ეკლესიამ 2005 წლის საეკლესიო კრებაზე მიიღო, ლიტურგიული შესამოსელის სამი კატეგორია დადგინდა: მინიმალური – რაც მხოლოდ ღვთისმსახურის პერანგის თეთრი საყელოს (უფლის ერთგულების სიმბოლო) ტარებით გამოიხატება; საშუალო – რაც ნიშნავს ანაფორის, ღვთისმსახურის შიდა შესამოსელის და ჯვრის ტარებას. ეპისკოპოსები ატარებენ სამწყემსო კვერთხს, ჯვარს და პანაგიას. საზეიმო – რაც მხოლოდ ქრისტიანული დღესასწაულების დროს გამოიყენება. საზეიმო შესამოსელს ატარებენ ეპისკოპოსები. იგი შედგება ფილონის (ქრისტეში შემოსვის სიმბოლო), ოლარის (მაცხოვრის უღლის ტარების სიმბოლო), სარტყელის (ქრისტეში მტკიცედ დგომის სიმბოლო), ეპიგონაციის (ღვთის სიტყვის მახვილის სიმბოლო), საბუხრეების (განწმენდილი ხელების სიმბოლო), მიტრის (სულიწმიდის წინამძღოლობის სიმბოლო) და კვერთხისაგან (სამწყემსო პასუხისმგებლობის სიმბოლო).

ეკლესიაში სრულდება ნათლობა, რაც წყალში სრული შთაფლვით ხდება, ზეთისცხება, ყრმების მირქმა, ჯვრისწერა, ღვთისმსახურთა ხელთდასხმა და მიცვალებულის წესის აგება, რასაც ყველა ქრისტიანული ეკლესია ასრულებს.

რეფორმები საეკლესიო მოწყობის თვალსაზრისითაც განხორციელდა. მანამდე მხოლოდ ორკეცი ხელთდასხმა არსებობდა, დიაკვნისა და ხუცესისა, რეფორმის შედეგად კი ორკეც ხელთდასხმას მესამე, ეპისკოპოსის ხელთდასხმაც დაემატა. ცხადია, ეს არ ნიშნავს კონგრეგაციონალურ მოწყობაზე უარის თქმას და მთლიანად

ეპისკოპალურზე გადასვლას, არამედ კონგრეგაციონალურში ეპისკოპალური მოწყობის რამდენიმე პრინციპის შეტანას, რაც ერთგვარად დააბალანსებს ჩვენს კულტურაში მოღვაწე ეკლესიას.

საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიაში ვხვდებით ერთ მნიშვნელოვან ტარდიციას, რასაც ქალის ღვთისმსახურად ხელთდასხმა წარმოადგენს და რასაც ვრცლად მინდა შევეხო. მსოფლიოში სხვადასხვა ეკლესიებს შორის, ცხადია, განსხვავებული დამოკიდებულება არსებობს ამ საკითხთან მიმართებაში. ბაპტისტურ ეკლესიაში გასული საუკუნის 70-იანი წლებიდან მსახურობენ დიაკონი და მწყემსი ქალები, რომელთა რიცხვს 2008 წელს ქალი ეპისკოპოსიც შეემატა. ქალების სრულფასოვანი მსახურება კანონით უცხო არ უნდა იყოს ჩვენი კულტურისათვის. საყურადღებოა, რომ ქართლი წმ. ნინოს მოქცეულია და ჩვენი ქვეყნის კულტურა და ისტორია დავალებულია მისგან. «ქართლის ცხოვრებიდან» ნათლად ჩანს, რომ წმ. ნინო ღვთის სიტყვას ქადაგებდა, ხელის დადებით კურნავდა ავადმყოფებს. მისი მოღვაწეობის შედეგად საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. ამკარაა, რომ წმ. ნინო გამორჩეული ღვთისმსახური იყო; მის სიტყვასა და საქმეს ძალასაძლევდა და აკურთხებდა უფალი. შეიძლება, წმ. ნინოს, რომელმაც მთელი ქართლი მოაქცია, მის მიერვე დაარსებულ ეკლესიაში საკურთხეველში დგომა და მღვდელმოქმედება ავუკრძალოთ, მარტო იმიტომ, რომ ქალია? ჩვენს ქვეყანაში, მე-12 საუკუნეში გამოითქვა აზრი: «ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია», და ეს თანასწორობა ყველა სფეროს ეხება. მაცხოვარმა მოშალა ზღუდე არა მხოლოდ ეროვნებებსა და კულტურებს, არამედ ქალსა და კაცს შორისაც: «რადგან თქვენ ყველანი ღვთის შვილები ხართ ქრისტე იესოს-მიერ რწმენით. რადგან ყველანი მოინათლეთ ქრისტეს-მიერ, ქრისტე შეიმოსენით. აღარ არის არც იუდეველი და არც ელინი, არ არის მონა, არც თავისუფალი, არ არის მამრი, არც მდედრი, რადგან თქვენ ყველანი ერთი ხართ ქრისტე იესოს-მიერ» (გალ. 3:26-28). ზღუდეების მოშლა არ ნიშნავს თვითმყოფადობის დაკარგვას, არამედ სრულ რელიგიურ და სოციალურ თანასწორობას. ძველსა და ახალ აღთქმაში არსად წერია ქალთა უშუალო ხელთდასხმაზე. თუ ღვთის სიტყვას ბუკვალური მნიშვნელობით მივუდგებით, მაშინ ლოგიკა, რომ ქალს ეკრძალება ღვთისმსახურება, სრულიად გამართლებულია. სწორედ ასეთმა მიდგომამ და კონტექსტის გაუთვალისწინებლობამ მიიყვანა ეკლესია განხეთქილებამდე. თუ გადავხედავთ, რის გამო ედავებიან ეკლესიები ერთმანეთს და რის გამო აცხადებენ საკუთარ თავს ჭეშმარიტად და სხვას – მწვალებლად, ცალსახად დავრწმუნდებით, რომ ხშირად ამისი მიზეზი ღვთის სიტყვის ბუკვალური გაგებაა და არა მისი გააზრება კონტექსტში. მაცხოვარი ღვთის სიტყვის შესწავლისკენ მოუწოდებდა მიმდევრებს და არა მხოლოდ მისი ზერელე კითხვისაკენ. თუ ღვთის სიტყვას კონტექსტში არ შევისწავლით და ყურადღებას არ მივაქცევთ, თუ რა ეპოქასა და რა ვითარებაში იწერებოდა ბიბლიის ცალკეული წიგნები, ვინ იყო ადრესატი ამა თუ იმ წიგნისა, რა კულტურულ გარემოში იქმნებოდა იგი და ა. შ., მაშინ ყველაფერი თავდაყირა დადგება და ეკლესია აუცილებლად მცდარ თეოლოგიურ

დასკვნებს გამოიტანს. ბიბლიის რომელიმე, ცალკეულ მუხლზე დაფუძნებული აზრი, შესაძლოა, შებრკოლების ქვად ექცეს ადამიანს. მაგალითისთვის მოვიშველიოთ მოციქულ პავლეს ერთი ფრაზა ეკლესიაში ქალების ქცევასთან დაკავშირებით: «დედაკაცებმა იყუჩონ ეკლესიაში, რადგან უფლება არა აქვთ ილაპარაკონ, არა-მედ მორჩილად იყვნენ, როგორც რჯული ამბობს» (1 კორ. 14:34). თუ მხოლოდ ეს მუხლი იქნება ამოსავალი წერტილი ქალთა მსახურებასთან დაკავშირებით, მაშინ სრულიად გამართლებულად მოგვეჩვენება ქალებისთვის ყოველგვარი მსახურების აკრძალვა. კონტექსტიდან კი ჩანს, რომ კორინთოს ეკლესიაში დიდი უწესრიგობა და ქაოსი სუფევდა, რაშიც ქალები აქტიურობდნენ და ამით ხელს უშლიდნენ ღვთისმსახურებას<sup>1</sup>. მოციქულ პავლეს ზემოთ მოყვანილი სიტყვები სწორედ ამ კონტექსტში უნდა გავიგოთ და არა ქალებისათვის მსახურების აკრძალვად. წმ. წერილის სხვა ადგილებიდან ნათლად ჩანს, მოციქულ პავლეს გვერდით ეკლესიებში როგორ შრომობდნენ ღვთისმოსავი ქალები და რა ერთგულებით ავრცელებდნენ ღვთის სიტყვას.

მოდით, კვლავ ღვთის სიტყვას დავუბრუნდეთ, რა წერია ქალთა მსახურებაზე, და რა არ წერია, მაგრამ იგულისხმება. ღვთის სიტყვაში ჩვენ ვხვდებით ქალ წინასწარმეტყველებს, მაგალითად მოსე წინასწარმეტყველის დას, მირიამს, რომელიც დიდი სულიერი ავტორიტეტით სარგებლობდა ისრაელიანებში. მსაჯულთა ეპოქაში ისრაელიანების სულიერი ლიდერი დებორა წინასწარმეტყველი იყო, რომელსაც მთელი თემი ენდობოდა და ქვეყნის ბედსაც ანდობდა. ლუკას სახარებაში ვკითხულობთ ანა წინასწარმეტყველის შესახებ, რომელიც ერთთავად ტაძარში იმყოფებოდა და ღმერთს ემსახურებოდა (ლუკ. 2:36-38) და ა. შ. მაცხოვრის მოწაფეთა შორის ჩვენ ვხედავთ ქალებს, რომლებიც ერთთავად მაცხოვრის გვერდით არიან, მისგან განისწავლებიან და ერთგულად ემსახურებიან უფალს. თუ სახარებას გულდასმით წავიკითხავთ, დავინახავთ, რომ ქალი მოწაფეები გაცილებით მეტ ერთგულებას იჩენენ მაცხოვრის მიმართ, ვიდრე მამაკაცები. გოლგოთაზე ჯვარცმისას მაცხოვარს ყველა მოციქული და მეგობარი შემოეფანტა, მხოლოდ ქალი მოწაფეები დარჩნენ მასთან ბოლომდე და თანაუგრძნეს მძიმე ტანჯვისას. როდესაც მაცხოვარი სამარხში დაკრძალეს, მოციქულები თანამომძიებების შიშით ერთ-ერთ სახლში გამოიკეტნენ. ამ პერიოდში ისევ მოწაფე ქალებს ვხედავთ, როგორი გაბედულებით მიდიან მაცხოვრის საფლავზე ნელსაცხებლებით მის შესამურავად. საინტერესოა აღდგომის სცენა, რომელსაც ყველა მახარებელი თითქმის ერთნაირად აღწერს, მაგრამ მათგან განსაკუთრებით შთამბეჭდავია იოანე მახარებლის გადმოცემა: «მარიამი (მაგდალელი) კი იდგა სამარხთან, გარეთ, და ტიროდა... და დაინახა თეთრებში შემოსილი ორი ანგელოზი, მსხდომარენი ერთი თავით და მეორე ფერხით, სადაც იესოს გვამი ესვენა. უთხრეს მას: «ქალო, რატომ სტირი?» ეუბნება მათ: «ჩემი უფალი წაიღეს და არ ვიცი, სად დადეს». ამის თქმისას მობრუნდა და დაინახა მდგომარე იესო, მაგრამ ვერ იცნო, რომ იესო იყო. ეუბნება მას იესო: «ქალო, რატომ სტირი, ვის ეძებ?» მას

მებაღე ეგონა და ეუბნება: «ბატონო, თუ შენ წაიღე, მითხარი, სად დადე, და წამოვიღებ.» ეუბნება მას იესო: «მარიამ!» მოტრიალდა მარიამი და ებრაულად უთხრა: «რაბუნი!» (რაც ნიშნავს: მოძღვარო)... მარიამ მაგდალელი მივიდა და აუწყა მოწაფეებს, რომ უფალი იხილა და ეს უთხრა მას» (იოან. 20:11-18). ვიცით, რომ მაცხოვარმა მოციქულთა თავად პეტრე დაადგინა: «შენ ხარ პეტრე და ამ კლდეზე ავაშენებ ეკლესიას და მას ვერ დაძლიებენ ჯოჯოხეთის ბქენი» (მათ. 16:18). სწორედ პეტრეს უნდა ეწინამძღოლა ეკლესიისთვის, რომელიც სულთმოფენობის დღეს უნდა დაბადებულიყო. ეკლესია, როგორც უკვე ვთქვით, იუდაიზმის წიაღში აღმოცენდა. ერთადერთი, რითაც იგი იუდაიზმისგან გამოირჩეოდა, სწორედ მაცხოვრის ჯვარცმის, როგორც გამომსყიდველი მსხვერპლის, და აღდგომის რწმენა იყო. ამ ორ მოწმობაზე დგას დღემდე ეკლესია. სხვა, იმაზე დიდი მისია, არ აქვს ეკლესიას, ვიდრე დამოწმება იმ ჭეშმარიტებისა, რომ ქრისტე მოკვდა ჩვენთვის და მკვდრეთით აღდგა. ეკლესიაში, მისი დაარსების დღიდან სრულდება მღვდელმოქმედებები, ნათლობა, წმინდა ევქარისტია, ავადმყოფების ზეთით ცხება, ღვთისმსახურთა ხელთდასხმა და ა. შ. მაგრამ ყველაზე დიდი მღვდელმოქმედება სწორედ მაცხოვრის ჯვარცმისა და მკვდრეთით აღდგომის მოწმობაა, რასაც ადამიანის ხსნა შეუძლია და სწორედ ეს პატივი მიანიჭა მაცხოვარმა ქალს – მარიამს. ამ სამყაროში, პირველად ქალმა ღვთისმსახურმა გააცხა-და უდიდესი ჭეშმარიტება, რომ იესო აღდგა მკვდრეთით. ჩვენს ცივილიზაციაში პირველად ქალმა შემოიტანა აღდგომის რწმენა. განა არ შეეძლო უფალს, პირველად პეტრე მოციქულს გამოსცხადებოდა? განა თავად არ სცხო მას მოციქულთა თავად? მაგრამ ის ქალს გამოეცხადა და ამით ქალის საღვთისმსახურებო ცხებულებაზე მიანიშნა. ნუთუ შეიძლება მარიამისთვის, უფლის პირველი და ერთგული მოწმისთვის სრულფასოვანი მღვდელმოქმედების აკრძალვა, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ქალია?!

საინტერესო იყო ის რეაქცია, რაც მოციქულებმა მარიამის მოწმობისას გამოავლინეს: «დაბრუნდნენ სამარხიდან (ქალები) და ყოველივე ეს უამბეს იმ თერთმეტს და ყველა დანარჩენს. ესენი იყვნენ მარიამ მაგდალელი, იოანა და იაკობის დედა მარიამი, და დანარჩენები მათთან ერთად, რომლებმაც მოუთხრეს მოციქულებს ეს ამბავი. მაგრამ ეს სიტყვები ფუჭად ეჩვენათ და არ დაუჯერეს» (ლუკ. 24:9-11). ქალების მოწმობა მამაკაცებმა არ მიიღეს, მარტოდენ იმის გამო, რომ ისინი ქალები იყვნენ. ეკლესიის დაარსებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ კი ჩვენ უკვე ქალ დიაკვნებს ვხედავთ, რომლებიც მოციქულ პავლეს გვერდით აქტიურად შრომობენ ეკლესიაში. რომაელთა წერილის ბოლოს, როდესაც მოციქული პავლე მოკითხვას უთვლის სულიერ დებს და ძმებს, ახსენებს ქალ ღვთისმსახურს – ფიბეს, რომელიც კენჭრეს ეკლესიაში დიაკვნად იყო ხელთდასხმული (რომ. 16:1).

საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის ამჟამინდელი ლიტურგია ერთგვარი მიქსია სხვადასხვა ეკლესიების ლიტურგიული ელემენტებისა, რაც ზოგჯერ ერთგვარ გაუგებრობას იწვევს საზოგადოებაში. ხშირად გამოთქმულა აზრი იმის შესახებ, რომ

ბაპტისტურმა ეკლესიამ ამ მრავალფეროვანი ლიტურგიით თავისი სახე დაკარგა და სხვადასხვა ეკლესიებისმიზამდვას ცდილობს. გულწრფელად უნდა ითქვას, რომ დასავლური და აღმოსავლური ტრადიციების შერწყმის მიმართ ეკლესიაშიც განსხვავებული დამოკიდებულება არსებობს. ყოველგვარი ცვლილება ერთგვარ ტკივილთან არის დაკავშირებული. როდესაც მრევლი ათწლეულობით დადის ეკლესიაში და ღვთისმსახურების კონკრეტული ფორმა გათავისებული აქვს, ხოლო ერთ მშვენიერ დღეს სრულიად განსხვავებულ ფორმას შესთავაზებენ, რაღა თქმა უნდა, ეს სიხარულით და ტაშისცემით არ იქნება მიღებული. ამ დროს ლიგია ასეთია: მე როცა ეკლესიაში მივედი, მაშინ პასტორებს პიჯაკები ეცვათ და ისე გვიქადაგებდნენ ღვთის სიტყვას, ვგალობდით პროტესტანტულ საგალობლებს, ეკლესიის ინტერიერს მხილოდ ერთადერთი წარწერა ამშვენებდა, რომელზეც ეწერა: «ღმერთი სიყვარულია», ეპისკოპოსი არ გვყავდა, არანაირი საგანგებო ლიტურგია არ გვქონდა და სისადავე და უბრალოება იყო ჩვენი დამახასიათებელი ნიშანი, ახლა კი ყველაფერი თავდაყირა დადგა...

ცხადია, რეფორმების ირგვლივ ცხარე მსჯელობა და კამათი მიმდინარეობდა სასულიერო და საერო პირებს შორის. 2002 წელს ამ საკითხებთან დაკავშირებით ლიკანში სპეციალური კონფერენცია იქნა მოწვეული, რომელზეც საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიას რეფორმებთან დაკავშირებით თავისი არჩევანი უნდა გაეკეთებინა. მაშინ თითქმის ყველა ეკლესია შეთანხმდა აზრში, რომ ეკლესია საზოგადოებისა და ხალხისათვის უნდა არსებობდეს და არა საკუთარი თავისთვის, ეკლესია ხალხისათვის და არა ეკლესია ეკლესიისათვის. ამ ფორმულირებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ეკლესიის იდენტურობის საბოლოო განსაზღვრაში. მთავარეპისკოპოსმა მალხაზ სონღულაშვილმა განაცხადა, რომ ეკლესიაში რწმენის შინაარსი მუდმივად უნდა რჩებოდეს, ხოლო რწმენის გამოხატვის ფორმა და ტრადიცია გამუდმებით უნდა იცვლებოდეს. მას შემდეგ ეკლესიაში დამკვიდრდა ტრადიცია, რომ არაფერი იქცეს ტრადიციად. ეკლესიას სრული თავისუფლება აქვს ბოძებული უფლისაგან, რომ ტრადიციებიც და ლიტურგიული ფორმებიც ერთთავად ცვალოს, რათა უკეთ შეძლოს ყველა ეპოქისა და თაობის ადამიანებისთვის რწმენის შინაარსის მათთვის გასაგებ ენაზე გაზიარება.

საეკლესიო რეფორმებს თავიდანვე ორი მიზანი ჰქონდა: ადგილობრივ კულტურასთან დაახლოება და დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანულ ტრადიციებს შორის ერთგვარი ხიდის გადება. რადგან ბაპტიზმი დასავლური აზროვნების ნაყოფია და საქართველოში მას მართლმადიდებელ კულტურაში უწევს არსებობა, სულიერი ხიდის გარეშე შეუძლებელია მისი განვითარება. ადამიანი შეიძლება რწმენით ბაპტისტი იყოს და კულტურით მართლმადიდებელი, და ეს სრულიად ნორმალური მოვლენაა. იყო ბაპტისტი - ეს ადამიანის თავისუფალი არჩევანია. ამ არჩევანის გამო ადამიანი ჯვარს არ უნდა ვაცვათ და ერისა და ქვეყნის მოღალატედ არ უნდა ჩავთვალოთ. ყველა ბაპტისტი და ყველა რელიგიური თუ ეთნიკური უმცირესობის წარმომადგენელი ამ ქვეყანაში

იზადება და იზრდება, ამ ქვეყანაში იღებს განათლებას, ქმნის ოჯახს, შრომობს და ქვეყნის წინსვლას ემსახურება. აქედან გამომდინარე, სრულიად გასაგებია ბაპტისტური ეკლესიის მოწადინება, ერთგვარი ხიდის ფუნქცია შეასრულოს კულტურების და ქრისტიანული ტრადიციების დასაახლოებლად.

საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია თავიდანვე გრძნობდა მართლმადიდებელ კულტურასთან სიახლოვის საჭიროებას, რასაც პირველ რიგში მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მეგობრული ურთიერთობით გამოხატავდა. გასული საუკუნის 60-იან წლებში შესანიშნავი ურთიერთობა არსებობდა ბაპტისტური ეკლესიის წინამძღოლს, თეოდორე ქოჩორაძესა და კათოლიკოს-პატრიარქ ეფრემ II-ს შორის. ეკლესიაში დღესაც არიან სულიერი დები და ძმები, რომლებიც იხსენებენ, როგორ დაჰყავდა თეოდორე ქოჩორაძეს ეკლესიის კრებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ისტორიული ძეგლების დასათვალიერებლად და მართლმადიდებლური ტაძრების მოსალოცავად. მას სურდა ბაპტისტურ ეკლესიაში მართლმადიდებელი ეკლესიის ლიტურგიული ელემენტების შემოტანა, მაგრამ ეკლესიის წიაღში გამოჩნდნენ ადამიანები, რომელთაც დიდი წინააღმდეგობა გაუწიეს მის მცდელობას. როგორც მოგვიანებით გაირკვა, ეს წინააღმდეგობა მოსკოვიდან იმართებოდა, სადაც ხელს არ აძლევდათ ამ ორი ეკლესიის ერთმანეთთან დაახლოვება. თეოდორე ქოჩორაძის შემდეგ ხიდების აგება თბილისის საკათედრო ტაძრის წინამძღოლმა, გიორგი ბოლღაშვილმა გააგრძელა, რამაც უნიკალური პრეცედენტი შექმნა ამ ორ ეკლესიას შორის ურთიერთობის ისტორიაში. ბაპტისტურ ეკლესიას მართლმადიდებელი სასულიერო პირები სტუმრობდნენ, ბაპტისტი წინამძღოლი კი სამშაბათობით სიონის საკათედრო ტაძარში ქადაგებდა. იმავე ტაძარში საკვირაო წირვისას ბაპტისტური ეკლესიის გუნდი გალობდა. გასული საუკუნის 70-იან წლებში თეოლოგიური დიალოგი გაიმართა ბაპტისტურ და მართლმადიდებელ ეკლესიებს შორის. ამ დიალოგის ჩასატარებლად საგანგებო კომისია შეიქმნა, რომელშიც ხუთი მართლმადიდებელი და ხუთი ბაპტისტი შედიოდა. როგორც ჩანს, იმ დროს არც ერთი ეკლესია არ აღმოჩნდა მზად ამგვარი დიალოგისთვის, რასაც შეხვედრების ოქმებიც მოწმობს, მაგრამ თავად ის ფაქტი, რომ ბაპტისტი და მართლმადიდებელი ღვთისმსახურები მეგობრულ ატმოსფეროში საუბრობდნენ სხვადასხვა საღვთისმეტყველო საკითხებზე, დიდად დასაფასებელია. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ პატრიარქმა ილია II-მ ბიბლიის მთარგმნელთა შორის ახალგაზრდა ბაპტისტი სწავლული მალხაზ სონღულაშვილი მიიწვია, რომელმაც ძველი აღთქმის რამდენიმე წიგნი თანამედროვე ქართულ ენაზე თარგმნა.

ნებისმიერი ეკლესია მსოფლიო ეკლესიის ნაწილად უნდა აღიქვამდეს თავს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ეკლესია აღარ იქნება, არამედ ერთ მთლიან სხეულს მოწყვეტილი სექტა. სინამდვილეში ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიისთვის პრობლემას ლიტურგიული სახის ცვლილებები კი არ წარმოადგენდა, რისი მიღებაც გაუჭირდა, არამედ მსოფლიო ეკლესიის ნაწილად თავის აღქმა. რეფორმებამდე ეკლესიის



კონსტიტუციაში ეწერა, რომ საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია 1867 წელს თბილისში დაარსებული ეკლესიის სულიერი მემკვიდრე იყო, ხოლო რეფორმის შედეგად ეს მუხლი სრულად შეიცვალა და ეკლესიამ სხვა თვალთ დაინახა თავისი სულიერი მემკვიდრეობა. 2005 წლის 16 დეკემბერს V საეკლესიო კრებაზე ასე განსაზღვრა სულიერი მემკვიდრეობა: «საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია წარმოადგენს ქრისტეს სამოციქულო ეკლესიის მემკვიდრეს და არის ნაწილი ერთი და განუყოფელი საყოველთაო ეკლესიისა. იგი სულიერი მემკვიდრეა ერთის მხრივ აღმოსავლური მართლმადიდებლობისა და მეორეს მხრივ დასავლური რადიკალური რეფორმაციისა». ყოველკვირეულ ღვთისმსახურებაში საგანგებო ადგილი დაიკავა ნიკეა-კონსტანტინეპოლის მრწამსმა, რითაც ეკლესიამ საკუთარ სულიერ მემკვიდრეობას გაუსვა ხაზი. რადგან ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია ერთი მთლიანი, საყოველთაო ეკლესიის ნაწილად მოიაზრებს თავის თავს, ამიტომ არ უჭირს, თავის წიაღში ერთმანეთს შეურწყყას დასავლური და აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციები და მისაღები გახადოს ნებისმიერი ეკლესიის ლიტურგიული ქარგა, თუკი ეს რწმენის გაზიარებას შეუწყობს ხელს.

როდესაც სულიერ მემკვიდრეობაზე ვსაუბრობთ, შესაძლოა, მკითხველს ერთგვარი პროტესტის გრძნობა გაუჩნდეს და თქვას: რას წარმოადგენს ბაპტისტური ეკლესია, რომელსაც მხოლოდ საუკუნენახევრიანი ისტორია აქვს საქართველოში, რომ სამოციქულო მემკვიდრეობაზე ჰქონდეს პრეტენზია?! ეს ხომ სექტაა, რომელსაც დიდი ხნის ისტორია არ გააჩნია?! არ მოინდომეს ამ ბაპტისტებმა სამოციქულო რწმენაზე საუბარი?! და ა. შ. ღვთის სიტყვის მიხედვით, სამოციქულო რწმენის მემკვიდრე იმისდა მიხედვით კი არ ხდება ადამიანი, ათსაუკუნოვანი ეკლესიის მრევლია თუ ათწლიანი ეკლესიისა, არამედ მაცხოვრის რწმენა ხდის მას მოციქულთა სულიერ მემკვიდრედ. მე, XXI საუკუნეში მცხოვრები ქრისტიანი, სამების რწმენით ვხდები მოციქულ პეტრეს სულიერი მემკვიდრე, რომელიც თავის მხრივ მამამთავარ აბრაამის და მამების სულიერი მემკვიდრეა. გალატელთა წერილში ვკითხულობთ: «როცა ღმერთი ირწმუნა აბრაამმა, ეს სიმართლედ ჩაეთვალა მას. ამიტომ, გაიგეთ, რომ ვინც რწმენისაგან არიან, აბრაამის შვილები არიან» (გალ. 3:6-7). ნებისმიერ ეპოქაში მცხოვრებ ნებისმიერ ადამიანს (მნიშვნელობა არ აქვს, რა ეროვნების, როგორი კანის ფერისა და რა სქესისაა), თუ ის ღმერთი სწამს, რომელიც აბრაამს სწამდა, მაშინ იგი აბრაამის სულიერი მემკვიდრეც არის და პეტრე მოციქულისაც. ამიტომ გასაკვირი არ არის, თუ ბაპტისტს ან ნებისმიერი სხვა მიმდინარეობის ქრისტიანს მოციქულთა სულიერ მემკვიდრეობაზე აქვს პრეტენზია.

ჩვენს ქვეყანაში საკითხი სულ სხვაგვარად დგას. ჩვენ ვლაპარაკობთ არა ჭეშმარიტ რწმენასა და ჯანსაღ სულიერ ფასეულობებზე, არამედ იმაზე, თუ რომელი ეკლესიაა ჭეშმარიტი და რომელი არა. ეს ჭეშმარიტებაც ეკლესიის ასაკის მიხედვით დგინდება და არა რწმენის მიხედვით. ამ ლოგიკით, ქვეყანაში არსებობის უფლება მხოლოდ მართლმადიდებელ ეკლესიას აქვს, რადგან მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს, ხოლო დანარჩენები, თუ არ ჩავთვლით კათოლიკურ ეკლესიას, ახლადგამოჩევილი სექტები არიან,

რომელთაც ნაღდი ქართველი და კარგი მამულიშვილი სიახლოვესაც არ უნდა გაეკაროს. ამის გამო დღეს ჩვენი საზოგადოება იმისდა მიხედვით ავლენს ამ ე. წ. სექტების მიმართ შემწყნარებლობას, თუ კანონი როგორ იცავს მათ. უახლოესი წარსულიდან ვიცით, როგორ არბევდნენ საქართველოში რელიგიურ უმცირესობებს, როგორ ურტყამდნენ თავში წმინდა სამების სახელით, საზოგადოება კი დუმდა, რადგან ის აგრესიული ჯგუფი იმას აკეთებდა, რასაც საზოგადოება გულში იწონებდა. ნებისმიერი მიმდინარეობის ქრისტიანები (მნიშვნელობა არ აქვს, – მართლმადიდებელია, კათოლიკეა, ბაპტისტია, ორმოცდაათიანელი თუ ქარიზმატი), ერთმანეთის სულიერი და-ძმები არიან, რადგან მათ ერთი ღმერთი სწამთ და უფალ იესო ქრისტეს მხსნელად აღიარებენ. მრავალი მიმდინარეობა, რომლითაც დღეს ქრისტიანობაა წარმოდგენილი მსოფლიოში, ჩემთვის სიმდიდრე უფროა და ერთი მთელი სხეულის განცდას უფრო ბადებს, ვიდრე დანაწევრებისა და დაქსაქსულობისას. ღვთის სასუფეველი არ არის მხოლოდ ის, რასაც მართლმადიდებელი ეკლესია აკეთებს, არც მხოლოდ ის, რასაც კათოლიკური, ანგლიკანური ან პროტესტანტული ეკლესიები აკეთებენ, არამედ ის, რასაც ეს ეკლესიები ერთად აღებული აკეთებენ.

საინტერესოა, თუ როგორ ჩანს ეკლესიის ერთიანობა და იმავდროულად განსხვავებულობა ღვთის სიტყვაში. მოციქული პავლე კორინთელთა პირველ წერილში ეკლესიის შესახებ საუბრობს და ცდილობს ერთდროულად მისი მთლიანობის და განსხვავებულობის წარმოჩენას: «როგორც სხეული ერთია, მაგრამ მრავალი ასო აქვს და სხეულის ყველა ასო, თუმცა ბევრნი არიან, ერთი სხეულია, ასევეა ქრისტეც... ფეხმა რომ თქვას: მე ხელი არა ვარ, ამიტომ სხეულს არ ვეკუთვნიო, განა ამიტომ არ ეკუთვნის სხეულს? ანდა ყურმა, რომ თქვას: მე თვალი არა ვარ, ამიტომ სხეულს არ ვეკუთვნიო, განა ამიტომ არ ეკუთვნის სხეულს? თუ მთელი სხეული თვალია, სადღაა სმენა? თუ ყველაფერი სმენაა, სადღაა ყნოსვა? და ყველა რომ ერთი ასო იყოს, სადღა იქნება სხეული?» (1 კორ. 12:12-20). მოციქული პავლე ამბობს, რომ ეკლესიას ერთი თავი აქვს და ეს არის უფალი იესო ქრისტე, სხეული კი სხვადასხვა კიდურებისა და ორგანოებისაგან შედგება, თუმცა ყველა, ერთად აღებული, ერთ მთლიან სხეულს წარმოადგენს. ის, რაც ქრისტიანებს უნდა აერთიანებდეს, არის რწმენა და რწმენისმიერი ცხოვრების წესი, სხვა შემთხვევაში ისინი ვალდებულნი არ არიან, ყველაფერზე ერთნაირი შეხედულება იქონიონ. როგორც ერთი რომელიმე კონკრეტული ეკლესიის წიაღში ადამიანებს რწმენა აერთიანებთ, მაგრამ თითოეულ მათგანს განსხვავებული ნიჭი და ფუნქცია აქვს ღვთისაგან, ისე მსოფლიოში არსებულ ყველა ქრისტიანულ ეკლესიას ერთი ღმერთის რწმენა უნდა აერთიანებდეს, ხოლო თითოეული მათგანი თავის თვითმყოფადობას ინარჩუნებდეს. ყველა ეკლესიას თავისი ნიჭი და ფუნქცია აქვს, უფლისაგან ბოძებული, რომელსაც იგი ღვთის სასუფეველის საშენებლად უნდა იყენებდეს. ყველა ეკლესია, ასაკისა და ლიტურგიული თავისებურებების განურჩევლად, ერთმანეთის პარტნიორად უნდა მოიაზრებდეს თავს და არა კონკურენტად. ღვთის სასუფეველის ნიშნებია

სამართლიანობა, სიმართლე, მშვიდობა და სიხარული. ყველა ეკლესიას შეუძლია, ისე აშენოს ღვთის სასუფეველი, რომ საკუთარი ტრადიცია შეინარჩუნოს. მე ჩემს ბაპტისტობას ვერავინ წამართმევს და მე სხვას მართლმადიდებლობას ვერ წავართმევ, მაგრამ ორივეს შეგვიძლია, ერთად ვიღვაწოთ მშვიდობის, სამართლიანობის, საზოგადოებისა და ქვეყნისათვის, ერთად აღვუდგეთ წინ უსამართლობას, ადამიანის დამცირებასა და შეურაცხყოფას; ჩვენ ხომ ერთი უფალი გვწამს?!

აქედან გამომდინარე, ეკლესია ერთი მთლიანი სხეულია, რომელიც მართლმადიდებელი, კათოლიკე, ანგლიკანური და პროტესტანტული ეკლესიებისაგან შედგება. ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიაში, სადაც მე ვმოღვაწეობ, სრულად არის კარი გახსნილი როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური ტრადიციებისათვის, რაც ეკლესიის თეოლოგიასა და ეკლესიოლოგიაზე პრაქტიკულად აისახება. სხვადასხვა ეკლესიების ტრადიციებისა და ლიტურგიული თავისებურებების ერთად თავმოყრა ჩემთვის ემსგავსება მარგალიტების შეგროვებას, რაც მხოლოდ და მხოლოდ ამდიდრებს ეკლესიას და არანაირ ზიანს არ აყენებს მას. კითხვაზე, თუ რომელი მცნებაა ყველაზე დიდი და მთავარი რჯულში, უფალი იესო ქრისტე პასუხობს: «შეიყვარე უფალი, ღმერთი შენი, მთელი შენი გულით, მთელი შენი სულით და მთელი შენი გონებით» (მათ. 22:37). ღვთის რწმენასა და შემეცნებაში თანაბრად უნდა იყოს ჩართული გონება და გული, ინტელექტი და ემოცია. სრული თაყვანისცემა სწორედ მაშინ სრულდება, როდესაც ეს ორივე კომპონენტი ერთმანეთთან არის შერწყმული. როდესაც ადამიანი ქადაგებას ისმენს, ამით მისი ინტელექტი იკვებება, მაგრამ იმისათვის, რომ ნაქადაგები სიტყვა ნაყოფიერი აღმოჩნდეს, ადამიანს მისი ემოციური განცდა ესაჭიროება, ამას კი ლიტურგია იძლევა. ყველაზე შთამბეჭდავია, როდესაც ღვთისმსახურებაში ადამიანის ხუთივე გრძნობის ორგანოა ჩართული. ღვთის სიტყვას ისმენ, ფრესკას ხედავ, საკმეველს იყნოსავ, ზეთს იცხებ და ზიარების პურსა და ღვინოს გემოს უსინჯავ. მარტივი ლიტურგიის დასავლური და აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციებით გაჯერებამ, მხოლოდ გაამდიდრა ის გრძნობა, რაც ადამიანს ღვთის თაყვანისცემისას უნდა ჰქონდეს.

ჩვენ განსხვავებული ქრისტიანული ტრადიციების ერთ ჭერქვეშ თავმოყრაზე ვსაუბრობთ. ცხადია, ამ დროს ერთგვარი აგრესიული დამოკიდებულებაც შეიძლება გაჩნდეს ეკლესიაში და ერთმანეთისაგან მკვეთრად გაიმიჯნოს ჩემი და სხვისი ტრადიცია. როგორც ზემოთ ვთქვით, ყველა მიმდინარეობის ქრისტიანი მხოლოდ თავისი ეკლესიის ჭეშმარიტებაშია დარწმუნებული და ეს გასაგებიცაა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ გახდებოდა ამა თუ იმ ეკლესიის მრევლი. ყველა ეკლესიას აქვს განცდა, რომ ის ზედმიწევნით სწორად ასრულებს ღვთის ნებას და მისი ღვთისმსახურება ისეა მოწყობილი, როგორც ეს ღვთის სიტყვაში ჩანს, თუმცა, შესაძლოა, საერთოდ არ ჰქონდეს წაკითხული წმ. წერილი.

წლების განმავლობაში მეგონა, რომ ერთადერთი ჭეშმარიტი ეკლესია თავისი მრწამსით, წეს-ტრადიციებით და ღვთისმსახურების ფორმით,

ბაპტიკური ეკლესია იყო, ხოლო სხვა ეკლესიები ცდომილების გზას ადგნენ. ჩემთვის მიუღებელი იყო ღვთისმსახურების მართლმადიდებლური წესი, რადგან იქ ისეთი ელემენტები იყო ჩართული, რაც სახარებაში არ წერია, თითქოს ყველაფერი, რაც ბაპტიკურ ეკლესიაში ხდებოდა, სახარების პირდაპირ გადმოღებას წარმოადგენდეს. როდესაც ძველსა და ახალ აღთქმას ვკითხულობთ, ღვთისმსახურების მხოლოდ ორ წესსა და ტრადიციას ვხვდებით, ესაა სატაძრო და სინაგოგალური მსახურება. მაცხოვრის დროს მთავარი და ძირითადი საკულტო ადგილი ტაძარი იყო, რომელიც იერუსალიმში მდებარეობდა. ტაძრის გარდა იუდეასა და ისრაელში უამრავი სინაგოგა არსებობდა, რომელსაც საფუძველი ჩაეყარა ისრაელიანთაბაბილონში გადასახლებისას. იესო ქრისტე ერთთავად ტაძარსა და სინაგოგაში დადიოდა, რითაც მათ მნიშვნელობას უსვამდა ხაზს: «როცა ტაძარში შევიდა და ასწავლიდა, მივიდნენ მასთან მღვდელმთავრები და ხალხის უხუცესები...» (მათ. 21:23). ლუკას სახარებაში ვკითხულობთ: «და მივიდა (იესო) ნაზარეთში, სადაც აღიზარდა. და შევიდა შაბათ დღეს, თავისი ჩვეულებისამებრ სინაგოგაში და დადგა წასაკითხად» (ლუკ. 4:16). მაცხოვრის ჯვარცმის, მკვდრეთით აღდგომის და ცად ამალლების შემდეგ, ჩვენ კვლავ ვკითხულობთ, რომ იესო ქრისტეს მიმდევრები მოძღვრის მსგავსად ერთთავად იერუსალიმის ტაძარსა და სინაგოგაში დადიან და იქ ემსახურებიან ღმერთს: «დღენიდაგ ერთსულოვნად ტაძარში იმყოფებოდნენ (მოციქულები), სახლებში ტეხდნენ პურს, იღებდნენ საზრდელს სიხარულით და უბრალო გულით» (საქ. 2:46).

ახალი აღთქმიდან ნათლად ჩანს, რომ იესო ქრისტეს მიმდევრები ებრაელები არიან და პირველი ეკლესიაც სწორედ ებრაელების მიერ იქნა დაარსებული. არც ერთ მათგანს თავში აზრად არ მოსვლია, უარი ეთქვა ებრაელობასა და იმ წეს-ჩვეულებებზე, რაც იუდაიზმს ახასიათებს. მოწაფეები ერთთავად ტაძარსა და სინაგოგაში დადიოდნენ, იუდაურ დღესასწაულებს იხდიდნენ და იუდაურ წეს-ტრადიციებს ერთგულად ასრულებდნენ. ისინი მხოლოდ ერთი ნიშნით გამოირჩეოდნენ თანამოძმეებისგან: მათ იესო ქრისტე მესიად მიიღეს, ირწმუნეს მისი ჯვარცმის გამომსყიდველი ძალა, საკუთარი თვალთ ნახეს მკვდრეთით აღმდგარი იესო და შეესწრნენ მის ცად ამალებას. ამ რწმენას ისინი ერთმანეთსაც უზიარებდნენ და სხვებსაც. არც მაცხოვარს და არც მის მოციქულებს ღვთისმსახურების ახალი ფორმა და ქარგა არ ჩამოუყალიბებიათ. მაცხოვარს თავისი მიმდევრებისთვის არ უთქვამს, არ სცნოთ სატაძრო ლიტურგია და არც სინაგოგალური, არამედ მე თქვენ ღვთისმსახურების ახალ წესს გიდგენთ და ამიერიდან ამ ახალი წესით და ფორმით გადაიხადეთ ღვთისმსახურებაო. თუ ჩვენ ვიტყვით, რომ ღვთისმსახურებას ეკლესია წმ. წერილზე უნდა აფუძნებდეს და ყველაფერი ისე უნდა კეთდებოდეს, როგორც ეს ღვთის სიტყვაშია მითითებული, მაშინ ღვთისმსახურებისა და, ზოგადად, ლიტურგიის ერთადერთ ფორმად სინაგოგალური მსახურება უნდა მიგვეჩნია და, მაშასადამე, ეკლესიას ახალი ტრადიციების გამოგონება აღარაფერში დასჭირდებოდა. მაგრამ აქ

უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოება: პირველი ეკლესია, როგორც უკვე ვთქვით, შედგებოდა ებრაელებისაგან, რომლებსაც არც ტაძარი უარუყვიათ, არც სინაგოგა და არც მათთან დაკავშირებული იუდაური წეს-ტრადიციები. ამასთან დაკავშირებით პავლე მოციქული ამბობს, რომ იგი აქამდე არის: «ისრაელიანი, ბენიამინის ტომიდან, ებრაელი ებრაელთაგან, რჯულით ფარისეველი... რჯულის სიმართლით, უმწიკვლოდ მყოფელი» (ფილ. 3:5-6). იერუსალიმში მყოფი მოციქული პავლე, რომელზეც ჭორებს ავრცელებდნენ, თითქოს იგი მამა-პაპის სარწმუნოებას (იუდაიზმს) განუდგა, უფლის ძმის იაკობის რჩევით ტაძარში შედის და განწმენდის ნიშნად თავს იპარსავს, ისე, როგორც ეს იუდაურ რჯულშია მითითებული (საქ. 21:23-26). მოგვიანებით ეკლესიაში წარმართებმა, არაებრაელებმა იწყეს შემოსვლა, რადგან მათაც მიიღეს იესო ქრისტე მხსნელად. წარმართებს სრულიად განსხვავებული კულტურა და ტრადიციები ჰქონდათ, რაც, რაღა თქმა უნდა, ებრაელებისთვის მიუღებელი იყო. პირველი ეკლესია თავდაპირველად ვერაფრით გაერკვა ამ მოვლენაში. იუდეველებს არ შეეძლოთ იმის უარყოფა, რომ იესო ქრისტეს წარმართებს შორისაც გამოუჩნდნენ მიმდევრები, მაგრამ რადგანაც ვერ წარმოედგინათ არაებრაელი მორწმუნე, მათ მთელი იუდაური რჯულის დაცვა მოსთხოვეს. ამ მოთხოვნის მიხედვით წარმართი, რომელიც იესო ქრისტეს ირწმუნებდა, ჯერ იუდაიზმზე უნდა მოქცეულიყო და მხოლოდ ამის შემდეგ მიეცემოდა ეკლესიის სრულუფლებიანი წევრობის უფლება. მაგრამ რადგან პეტრე და პავლე მოციქულები დაბეჯითებით უმოწმებდნენ თანამოძმეებს, რომ წარმართებსაც ჰქონდათ მიღებული იესო ქრისტეს რწმენა, თუმცა მათ რჯულისა არაფერი გაეგებოდათ, მაშინ მოციქულებმა გადაწყვიტეს, არაებრაელთათვის სავალდებულო აღარ გაეხადათ იუდაური წეს-ტრადიციების დაცვა, არამედ რჯულის მორალურ-ზნეობრივი ნაწილი დაუწესეს შესასრულებლად (საქ. 15:9-50). აქ გამოიკვეთა რწმენის მიხედვით ხსნის იდეა, რის შესახებაც მაცხოვარს არაერთხელ უთქვამს მოწაფეებისთვის, და რის შესახებაც ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიც მოწმობენ. ფორმულირება – «მართალი იცოცხლებს რწმენით», რომელიც პავლე მოციქულს მოჰყავს რომაელთა მიმართ მიწერილ წერილში (რომ. 1:17), ამბაკუმ წინასწარმეტყველს ეკუთვნის (აბაკ. 2:4).

მაცხოვარმა წინასწარ განჭვრიტა რწმენის უნივერსალურობა, რომ მისი ეკლესია მალე გასცდებოდა იუდეისა და ისრაელის საზღვრებს და სხვადასხვა ქვეყნებსა და კულტურებში გააგრძელებდა თავის მისიას. ამიტომ რწმენის გამოხატვის ფორმაზე არანაირი ყურადღება არ გაუმახვილა მოციქულებს. რადგან ადამიანი მხოლოდ რწმენით იცოცხლებს, რომელსაც, რაღა თქმა უნდა, შესაბამისი საქმეები უნდა ახლდეს თან, რწმენის გამოხატვის ფორმაში, საეკლესიო მოწყობაში და ა. შ., თავად მაცხოვარმა მისცა თავისუფლება ეკლესიას. აქედან გამომდინარე, ეკლესიას ორი არჩევანი აქვს: ან პირდაპირ უნდა გადმოიღოს სინაგოგური ლიტურგია, რაც სავალდებულო არ არის არაებრაული გარემოსათვის, ანდა თავად შეარჩიოს და დაადგინოს ის ლიტურგიული ელემენტები, რომელსაც იგი, ადგილობრივი კულტურიდან გამომდინარე, გამართლებულად

თვლის. ამიტომ აზრს მოკლებულია კამათი იმის შესახებ, რომელი ლიტურგია ან ტრადიციაა უფრო «ჭეშმარიტი», დასავლური თუ აღმოსავლური. ნებისმიერი ტრადიცია და ლიტურგიული თავისებურება თანაბრად ძვირფასი უნდა იყოს ყველა ეკლესიისათვის და მასში ღვთივბოდებულ მრავალფეროვნებას ხედავდეს, რაც, საბოლოოდ, ერთი მთლიანობის გამოვლინებას წარმოადგენს. წმ. წერილის მიხედვით დასაშვებია, რომ თუნდაც ერთი და იმავე მიმდინარეობის ეკლესიებს საქართველოში სხვა სახე და ლიტურგია ჰქონდეთ, გერმანიაში კი სხვა. მეტიც, დასაშვებია, რომ ქალაქში არსებული ეკლესია სოფლის ეკლესიისაგან განსხვავდებოდეს, რადგან სრულიად განსხვავებული კულტურა და წეს-ტრადიციები არსებობს ორივეგან. ჩემთვის, როგორც ღვთისმსახურისთვის, ღვთის სიტყვაა ამოსავალი წერტილი, ხოლო ეკლესიის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება – გასათვალისწინებელი. საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია გახსნილია ყველა ქრისტიანული ეკლესიის ტრადიციისათვის, რაც მას ღვთის რწმენის უკეთ წარმოჩინებაში შეუწყობს ხელს. მისთვის მისაღებია როგორც დასავლური, ისე აღმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციები და ლიტურგიული თავისებურებები. მათ სინთეზს ეკლესია ისე ახერხებს, რომ არ კარგავს საკუთარ თვითმყოფადობას და იმ პრინციპების ერთგულებას, რაც ბაპტიზმისათვის არის დამახასიათებელი. ის, რაც ეკლესიებს ერთმანეთთან უნდა აერთიანებდეს, არის რწმენა და არა ღვთისმსახურების ფორმა და ტრადიცია. თუ ამ კუთხით მივუდგებით, მსოფლიოში არსებულ ყველა ეკლესიას (მნიშვნელობა არა აქვს, პროტესტანტულია, მართლმადიდებლური თუ კათოლიკური) საერთო გაცილებით მეტი აქვთ, ვიდრე განსხვავება. ამიტომ ყოველგვარი საეკლესიო ტრადიცია თანაბრად მისაღები და პატივსაცემი უნდა იყოს ყველასათვის. არც ერთმა ეკლესიამ არ უნდა დაივიწყოს, რომ ის ერთიანი და განუყოფელი სხეულის ნაწილს წარმოადგენს და ამ ერთობაში უნდა აშენოს ღვთის სასუფეველი დედამიწის იმ კუთხესა და კულტურაში, სადაც მას ღვთის ნებით უწევს მოღვაწეობა.

## დეკანოზი იოანე მეიენდორფი

### ჭეშმარიტი და ცრუ ეკუმენიზმი

დღეს ეკლესიაში საგრძნობლად მძაფრდება რეაქცია ეკუმენიზმის წინააღმდეგ. ეკუმენიზმი ხშირად მოიაზრება როგორც სანახაობა, ფუჭი სიტყვები, ამო კონფერენციებზე სიარული და საეკლესიათაშორისო წესების კრებულთა ბიუროკრატიული მიმოხილვა. შეშინებული უმცირესობა ხმამაღლა ახდენს იმ კანონების ციტირებას, რომელიც კრძალავს მწვალებლებთან ერთად ლოცვას და აცხადებს, რომ მართლმადიდებელი სარწმუნოება ნელ-ნელა სუსტდება ყოველ ეკუმენურ ღონისძიებასთან ერთად.

მსგავსი იმედგაცრუება, მხოლოდ განსხვავებულ თეოლოგიურ კონტექსტში, შეიმჩნევა კათოლიკური და პროტესტანტული ეკლესიის წრეებშიც. რადიკალურად მოაზროვნენი მიიჩნევენ, რომ ეკუმენიზმი არ არის საჭირო იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ქრისტიანები უკვე «ერთნი» არიან და მათ მხოლოდ ეკლესიის ამქვეყნიური «სტრუქტურები» და «დაწესებულებები» ანაწევრებენ. აქედან გამომდინარე, ისინი მხარს უჭერენ ამგვარი ინსტიტუტების აღმოფხვრის იდეას. მათი აზრით, ეკლესიათაშორისი საბჭოების, კონფერენციებისა თუ სხვა მსგავსი ღონისძიებების არსებობა მხოლოდ სოლიდარობას უცხადებს «ეკლესიების» არსებობას იმის ნაცვლად, რომ ბოლო მოეღოს ეკლესიის დანაწევრებულობას. განადგურება, რასაკვირველია, რადიკალთა აღთქმული მიზანია. ამასობაში, კონსერვატორი კათოლიკეები და პროტესტანტები კარგავენ ინტერესს ზერელე ეკუმენური მოძრაობის მიმართ და ეკუმენიზმისაგან რელატივიზმისა და დოგმატური ინდიფერენტულობის საფრთხის შექმნას შიშობენ.

ორმხრივი შემოტევების ფონზე ეკუმენური ორგანიზაციები და საბჭოები ცდილობენ გაამართლონ თავიანთი არსებობა ქრისტიანული ღონისძიებების გააქტიურებით და ქრისტიანული აღმსარებლობის სახელით განცხადებების კეთებით სხვადასხვა პოლიტიკურ თემებზე. ისინი იშვიათად რჩებიან ჭეშმარიტ შესაბამისობაში ან უკომპრომისოდ ქრისტიანული, რადგან ამ განცხადებების უკან ძალიან მცირედი შეთანხმებაა მიღწეული ქრისტიანობის ბუნებაზე, მის ფუნქციასა და მნიშვნელობაზე.

სიტუაცია აშკარად ძალზე არაკეთილგანწყობილი და კრიტიკულია. ის მოითხოვს პოზიტიურ და გააზრებულ მიდგომას. ყველაზე დიდი შეცდომა, რაც მართლმადიდებლებმა შეიძლება დაუშვან, არის სწორედ იმის ფიქრი, რომ ისინი თავს აარიდებენ ეკუმენურ მოძრაობაში მონაწილეობასა და პასუხისმგებლობას.

ჩემი აზრით, ეკუმენური მოძრაობის ისტორიამ 1968 წელს მიაღწია იმ ზღვარს, სადაც ის ან სერიოზული და ჭეშმარიტი უნდა გახდეს, ან სხვა შემთხვევაში თანამედროვე ქრისტიანობა გალღვება უცნაურ პოლარიზებაში მცირე ფანატიურ ფუნდამენტალისტთა სექტებსა და რელატივისტთა ფსევდორელიგიურ ჰუმანიზმს შორის. მართლმადიდებელთა განსაკუთრებული მისია ის არის, რომ აღმოაჩინონ ეკუმენიზმის განსაზღვრება, როგორც ჭეშმარიტების სიყვარულის გზით მიება. თუმცა, იმგვარი მიება, რომელსაც მხოლოდ სადღესასწაულო შეკრებები და ცარიელი ცერემონიები ახასიათებს, ერთობის მხოლოდ ცრუ შთაბეჭდილებას ქმნის და სასიამოვნოდ ერგება პოპულარულ ამერიკულ საუბრებს პლურალიზმზე, მაგრამ რეალურად არ გააჩნია ქრისტიანული შინაარსი.

ეკუმენური ლოცვის იდეა კი ამგვარ შემთხვევად ვერ მიიჩნევა. ლიტურგიული თანაზიარება სხვა კონფესიებთან, მანამ, სანამ ჭეშმარიტი ერთობა მიიღწეოდეს, რასაკვირველია, გამორიცხულია მართლმადიდებელთათვის. მათთან ერთად ლოცვა კი სავსებით დასაშვებია, რადგან სჯულისკანონის აკრძალვა «მწვალელებთან ერთად ლოცვის» შესახებ გულისხმობს (შორეულ წარსულში, თ. გ.) ეკლესიიდან განდგომილებს და არა იმ მხურვალეთანამედროვე ქრისტიანებს, რომელთაც ეკლესია პირადად არ დაუტოვებიათ.

გულწრფელი ლოცვა განუყოფელია ჭეშმარიტების მიებისაგან. ლოცვა ქრისტესადმი ერთგულებაზეა დაფუძნებული და იმ ერთობას უნდა გამოხატავდეს, რომელიც ამ ეტაპზე ჯერ არ არის მიღწეული. სხვა შემთხვევაში თანალოცვა შეიძლება მხოლოდ მოჩვენებითად ბაძავდეს ჭეშმარიტ ერთობას.

არაფერია მიმზამველობაზე უფრო სახიფათო. შუა საუკუნეებში, როდესაც მედიცინა ჯერ კიდევ არ იყო მეცნიერება, ექიმები მშვენიერი სამოსებით იმოსებოდნენ და შთამბეჭდავ ქუდებს იხურავდნენ, რათა ამ გზით კლიენტები მიეზიდათ. თანამედროვე პაციენტებს კი, არ ჭირდებათ შემოსილი ექიმების ხილვა, რადგან ისინი მათ ენდობიან. მათ ჯერათ მედიცინის, და მისაზიდად არ ესაჭიროებათ რაიმე გარეგნული საცდური.

თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მართლმადიდებელი ეკუმენური მოძრაობა ამერიკაში მხოლოდ მაშინ გახდება ჭეშმარიტი, როდესაც თვითონ მართლმადიდებელი ეკლესია გახდება (ეროვნული) ამერიკული და ამგვარად ამერიკელებს ამოცანის წინაშე დააყენებს იმის ნაცვლად, რომ წარმოუდგეს მათ როგორც ეგზოტიკური, ეთნიკური და წარსულის დეკორატიული გადმონაშთი. ეს ამ ეტაპზე მხოლოდ მრევლის დონეზეა მიღწეული. მართლმადიდებელთა ეკუმენური მოძრაობისადმი დამოკიდებულების დადებითი ასპექტების გამოვლენა სასწრაფოდ ჭირდებათ ჩვენს მღვდლებს, ჩვენს ახალგაზრდობას, ჩვენს ძმებს, რომლებიც არ არიან ჩვენი ეკლესიის წევრები და ეძებენ მის ნამდვილ სახეს, და ყველაზე მეტად კი, ეს ჩვენ გვჭირდება ქრისტეს გულისათვის.

ინგლისურიდან თარგმნა თამარ გოგუაძემ



წიგნიდან: J. Meyendorff. *Witness to the World* (New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1987)

## ნუგზარ პაპუაშვილი

### «ფუნდამენტალისტები წიგნებს არ კითხულობენ»

#### პუბლიკაციის მოტივი

წინამდებარე მიმოხილვა და თარგმანი დაიბეჭდა ჟურნალში «დრო მშვიდობისა» (115, 2007, გვ. 13-17), მაგრამ იძულებული ვარ, კვლავ გამოვაქვეყნო, რადგან პირველი პუბლიკაცია უცნაური რედაქციითაა დაბეჭდილი. რედაქტორმა, გია ჭუმბურიძემ, თავს უფლება მისცა, ავტორთან შეთანხმების გარეშე გადაეკეთებინა ტექსტი; შეეცვალა სათაური, არაერთი სიტყვა და ფრაზა. ასეთმა ჩარევამ ისეთი ცვლილებები წარმოშვა, რომელიც ბევრწილად შეუსაბამოა დედანთან, – წყაროსთან, რომელსაც ვიმოწმებ. ეს გარემოება კი მე, ავტორს და მთარგმნელს, მკითხველთა წინაშე უხერხულ მდგომარეობაში მაყენებს.

პირველ რიგში, ბოდიში უნდა მოვუხადო ყველა მუსლიმს და განვმარტო, რომ ინტერვიუს სათაური, რომელიც ხსენებულ პუბლიკაციაშია მოცემული, – «მართლმორწმუნენი წიგნებს არ კითხულობენ», – არ ეკუთვნის არც კორესპონდენტს, არც რესპოდენტს და არც მთარგმნელს, არამედ – რედაქტორს. დედნის მიხედვით, წიგნებს არ კითხულობენ არა მართლმორწმუნენი, არამედ – ფუნდამენტალისტები. წარსული და თანამედროვეობა არა ერთსა და ორ მართლმორწმუნე მუსლიმს იცნობს, რომლებიც მწიგნობარნი, და დიდად მწიგნობარნი, იყვნენ და არიან. მაშ ვინ შექმნა უმდიდრესი და უმშვენიერესი ისლამური სასულიერო თუ საერო ლიტერატურა? პირდაპირ გასაოგნებელია: სად ფუნდამენტალისტი და სად მართლმორწმუნე? პუბლიკაციის მთავარი მიზანი ხომ სწორედ იმის ხაზგასმა იყო, რომ სხვანი არიან მართლმორწმუნენი და სხვანი – ფუნდამენტალისტები.

თვალში საცემია ისეთი «ჩასწორებები» თუ «გაუმჯობესებანი», რომლებიც სინამდვილეში ტექსტის დამახინჯებაა და წარმოადგენს შეცდომას (ლექსიკოლოგიური, გრამატიკული თუ აზრობრივი თვალსაზრისით). ესენია სიტყვებისა თუ შესიტყვებების მცდარი, ანდა კონტექსტისთვის შეუსაბამო ფორმები, რომლებიც პუბლიკაციის თითქმის ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება. გამოვყოფ რამდენიმეს ზემოთ მითითებულის გარდა: «თავმოყვივნება» (ქვემოთ საგანგებოდ შევუხებები), «წინასწარი ლოცვა-კურთხევა» (ყველა ლოცვა-კურთხევა წინასწარია!), «ხოლო რათა...» (არამწიგნობრული ფორმაა), «ყოფის შეფასება» (დამკვიდრებულია ის, რაც ჩემს ვარიანტშია: «თავის შეფასება»), «იჩხიბი იკითხვისი» (იკითხვისი წმინდაწყლის ტექნიკური ტერმინია ტექსტოლოგიაში და ამ შემთხვევაში უადგილოა; ვფიქრობ, არც «იჩხიბი»-ა მთლად გასაგები მკითხველთა

ფართო წრისათვის), «ხოლო...კი» (ტავტოლოგია), «...რუმდიზე ერთი არშემდგარი, დილექტანტური თავდასხმის მზადება ასახული» (დედანში ასე არ არის!), «ერთი უწლოვანი ექსტრემისტი» (დედანში ასაკი მითითებული არაა; სიტყვას «უწლოვანი» მე არ ვიხმარებდი), «ყველა ჯურის სახის ფუნდამენტალისტები» (!) და ბევრი სხვა. რაც შეეხება ფორმას «თავმოყვინება», აღვნიშნავ: «მოყვინება» უცხოა ახალი ქართულისათვის და არა მგონია, მისი შინაარსი აღნიშნული ჟურნალის მკითხველთა დიდმა ნაწილმა უპრობლემოდ გაიგოს. კარგია, რომ ბ-ნი რედაქტორი ძველ ქართულ ლექსიკას ფლობს (ეს სხვა «გაუმჯობესებებიდანაც» ჩანს), მაგრამ ჩემი თარგმანი ახალ ქართულ ენაზე შესრულებული და ახალქართულად მოლაპარაკეთათვის გათვალისწინებული.

პუბლიკაციაში დედნისეული ტექსტის ზოგიერთი ადგილი (რესპოდენტის მესამე პასუხის დასაწყისი, მე-7 კითხვა-პასუხი) გამოტოვებულია, ზოგიერთი კი დედანში არაა და საიდან აღმოჩნდა პუბლიკაციაში, საკვირველია; ვერ გამიგია, საიდანაა აღებული მე-3 და მე-4 პასუხების ბოლო ნაწილები, ანდა მე-6 კითხვა-პასუხი და ბოლო პასუხი? ვიმეორებ: ინტერვიუში, რომელსაც მე ვთარგმნი, არ წერია ის, რასაც ბ-ნი ჭუმბურიძისეულ პუბლიკაციაში ვკითხულობთ. გვრჩება შთაბეჭდილება, რომ რედაქტორმა საკონტროლოდ რაღაც სხვა წყაროს (ამ ინტერვიუს სხვა ვარიანტს) მიმართა და ჩემ მიმოხილვას იქიდან მისცა სათაური: «სალმან რუმდი: ფართო თუ ფარზე?...». თუკი ასეა, მას ეს კიდევ უნდა აღვნიშნა (რომ აღარაფერი ვთქვათ ავტორის ინფორმირების ტაქტსა და კულტურაზე). დამეთანხმებით, მსგავსი რამ, რასაც ახლა გადავეყარე, პრაქტიკაში ერთობ იშვიათია.

და ბოლოს: რედაქტორს თავს უდვია საკმაოდ ტევადი შრომა: თითქმის ყოველი მეორე სიტყვა, წინადადება და მთელი აზრაცებიც კი გადაუკეთებია და ალაგალაგ შესაწყნარებელი, ანდა ასატანი ვარიანტებიც შეუქმნია. დასანანი, რომ, ამ შრომის მიუხედავად, მას მადლობას ვერ ვეტყვით.

არ მინდა, ჩემი შენიშვნა გულისწყრომის ნოტიო დავამთავრო. მახსენდება ამბავი, რომელიც წლების წინათ, გასულ საუკუნეში, შემემთხვა: ვარ სიონში წირვაზე და მეგობარს, ექიმ ელენე ბარამიძეს, ვესაუბრები და, თითქოს დავისაჯე, რადგან წირვის დროს სხვა საგანზე ფიქრი და მუსაიფი ცოდვია, ვახსენე, ჩემდა ჭირად, სიტყვა «მიკავია» თუ «მიჭირავს». მოკლედ, ან ერთი ან მეორე. ამ დროს ერთი სტიქაროსანი მოგვიტრიალდა, სახელად ანესტო, რომელმაც მდაბლად და მორჩილად თავი დაგვიკრა და მე მომმართა: დიდი ბოდიში, გთხოვთ შენდობას, მაგრამ თავს ვალდებულად ვთვლი, გითხრათ: უნდა გეთქვათ არა «მიჭირავს», არამედ – «მიკავია» (თუ პირიქით, არ მახსოვს). მივუგე: ერთიც დასაშვებია და მეორეც-მეთქი. მომიგო: იცით, მე ფილოლოგი ვარ. მივუგე: მეც ფილოლოგი ვარ. მომიგო: იცით, მე რედაქტორად ნამუშევარი ვარ. მივუგე: მეც რედაქტორად ნამუშევარი ვარ. მომიგო: მე გრამატიკის საკითხებში კარგად ვერკვევი. მივუგე: გრამატიკის საკითხებში მეც კარგად ვერკვევი. ასე რომ, სიტყვისგება ჩიხში შევიდა და ვინ იცის, როგორ დასრულდებოდა, რომ ცნობილი ფილოლოგი, ამჟამად სასულიერო აკადემიის პროფესორი,

ედიშერ ჭელიძე არ გამოჩენილიყო. მან ისეთი ვარიანტი შემოგვთავაზა, რომ ერთმაც დამეორემაც ხელეზი ავწიეთ და დავშოშმინდით: ერთსაც და მეორესაც სჯობს «მიპყრიეს»-ო. კი ბატონო, მაგრამ «მოყივნებას» მაინც ვერ გავიზიარებ, რადგან იგი (საწყისი «ყივნება») ძველ ქართულში (ახალში არც გვხვდება) დარღვევას, მოოხრებას ნიშნავს. იმედია, ბ-ნ გია ჭუმბურიძესთან პოლემიკა ისე შორს არ წავა, რომ მაღალი ავტორიტეტების ჩარევა დაგვჭირდეს.

### სალმან რუშდი

ახმედ სალმან რუშდი (Achmed Salman Rushdie) დაიბადა 1947 წელს ბომბეში. მისი მამა წარმატებული ინდოელი მუსლიმი ბიზნესმენი იყო და არ გასჭირვებია, რომ 14 წლის ვაჟი, სალმანი, სწავლა-განათლებისათვის ინგლისში გაეგზავნა.

სალმან რუშდი ინგლისში საუნივერსიტეტო განათლებას დაეუფლა (ისტორიის განხრით), შემდეგ კი თეატრში მუშაობდა და ჟურნალისტის საქმიანობასაც ეწეოდა; 1964 წლიდან ინგლისის მოქალაქეა.

სალმან რუშდი საერთაშორისო ასპარეზზე 1981 წელს გამოჩნდა წიგნით – «ჩრდილოელი ბავშვი», რისთვისაც მას პოკერ-პრიზი გადასცეს. ამას მოყვა რომანი «სირცხვილი და თავისმოჭრა» და 1988 წელს – «სატანური ლექსები», რისთვისაც ირანის სულიერმა ლიდერმა აიათოლა ხომეინიმ მას 1989 წლის 14 თებერვალს სასიკვდილო განაჩენი – ფატვა – გამოუტანა.

ფატვას საფუძვლად ირანის სულიერმა ლიდერმა ის გარემოება დაასახელა, რომ წიგნი, მისი თქმით, მიმართულია «ისლამის, წინასწარმეტყველისა და ყურანის წინააღმდეგ». ამის გამო თითოეულ მუსლიმს ლოცვა-კურთხევა მიეცა, აღესრულებინა ეს განაჩენი, როგორც კი ხელსაყრელი შემთხვევა მიეცემოდა. იმისათვის კი, რათა დასახული ამოცანა დროულად შესრულებულიყო, ჯილდოდ სამი მილიონი აშშ დოლარი დაწესდა, ე. ი. სალმან რუშდის თავი სამ მილიონად შეფასდა.

სალმან რუშდიმ განმარტა, რომ მუსლიმთა გრძნობების შეურაცხყოფა მას მიზნად არ დაუსახავს, და სინანულიც გამოთქვა. მაგრამ, ამის მიუხედავად, ხომეინის ფატვა მისი გარდაცვალების (1989 წლის 3 ივნისი) შემდეგაც ძალაში დარჩა. მეტიც: რუშდის თავის საფასური 1991 წლიდან გაორმაგდა. ამის გამო იგი იძულებულია, რომ კონსპირაციულად იცხოვროს: მალმალე გამოიკვალოს ბინა და პოლიციის თანხლებით გადაადგილდეს.

სახელმწიფოებრივი ურთიერთობა ირანსა და ინგლისს, ირანსა და დასავლეთის ქვეყნებს შორის კიდევ უფრო დაიძაბა. დიდი მუქარის, გამომცემლობებზე თავდასხმებისა და ზოგიერთი მთარგმნელის მოკვლის მიუხედავად «სატანური ლექსები» მთელ მსოფლიოში არნახულად ვრცელდება. ავტორის რენომე და ბიუჯეტიც დღითიდღე იზრდება. დევნილებასა და მიმალვაში მყოფმა შემოქმედმა არა ერთი სქელტანიანი რომანი შექმნა. იგი ამჟამად ამერიკაში ცხოვრობს.

2007 წლის 16 ივნისს მსოფლიო მასშტაბით გავრცელდა ხმა, რომ დედოფალი ელიზაბეტ II კულტურის, სპორტისა და ეკონომიკის 945 წარმომადგენელს შორის არისტოკრატი რაინდის ღირსებით სალმან რუშდის შემოსვასაც აპირებს. ამ ცნობას მუსლიმთა მხრიდან ისეთი საპროტესტო გამოსვლები მოჰყვა, რომ ინგლისის საელჩოებმა ირანსა და პაკისტანში მუშაობა შეაჩერეს; «მოღალატის» თავი კი 150 000 აშშ დოლარით შეფასდა.

ეს ამბები განხილული, გაანალიზებული და შეფასებულია ქვემოწარმოდგენილ ინტერვიუში, რომლის რესპოდენტი თანამედროვე ინდური კულტურის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ქირან ნაგარქარია (Karan Nagarkar). მასალა დაბეჭდილია გაზეთში 'Suddeutsche Zeitung' (21.06.07), რომლის ქსეროასლი მიუწახენიდან გერმანიის ქართული სათვისტომოს უხუცესმა წევრმა, მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორმა, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის მოყვარულმა პიროვნებამ, ბატონმა ვახტანგ ჩხაიძემ გამოგვიგზავნა. ეს მეორე მასალაა, რომელიც მან მოგვაწოდა (შდრ. ჟურნ. «არჩევანი», 2007, №3, გვ. 69). უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ ბ-ნ ვახტანგს და მასთან თანამშრომლობის გაგრძელების სურვილს გამოვთქვამთ.

## თარგმანი

### ფუნდამენტალისტები წიგნებს არ კითხულობენ

#### ინდოელი მწერალი ქირან ნაგარქარი ახალი მუქარის შესახებ სალმან რუშდის მიმართ

მწერალი ქირან ნაგარქარი ბომბეიში ცხოვრობს. იგი არაერთგზის გამხდარა რელიგიური ფანატიკოსების მხრივ თავდასხმის მსხვერპლი: მისი ერთი პიესა ინდუსმა ფუნდამენტალისტებმა აკრძალეს; ავტორს მოღალატეც უწოდეს, რადგან მან რომანი «რაფანი და ედი» ინგლისურად დაწერა და არა მშობლიურ მაჰარატიზე. უკანასკნელი რომანისათვის – «ღვთის პატარა მეზობლი» ერთმა ინდოელმა კრიტიკოსმა იგი «ლიტერატურულ ტერორისტად» მიიჩნია. ამ რომანში სალმან რუშდიზე დილეტანტური თავდასხმაა ასახული. გვაქვს საკმარისი საფუძველი, რომ რუშდის წინააღმდეგ და მის მიმართაც მუქართა ახალი ტალღის აზვირთების შესახებ ვილაპარაკოთ: მას შემდეგ, რაც ცნობილი გახდა, რომ დედოფალს რუშდის არისტოკრატად აღზევება სურს, ისლამურ ქვეყნებში ქურები ხალხით ივსება, წვავენ ინგლისის დროშებს და «სატანური ლექსების» ავტორის სურათებს.

SZ: «ღვთის პატარა მებრძოლში» თქვენ ერთი ექსტრემისტის შესახებ გვიამბობთ, რომელიც, სალმან რუშდის მსგავსად, ლიბერალი ბომბეელი ოჯახიდან გამოვიდა, მაგრამ ის შემდეგ მოძალადე გახდა.

**ქირან ნაგარქარი:** წიგნი, სწორად რომ ვთქვათ, განიხილავს საკითხს, თუ როგორ ხდება, რომ ინდოეთი, რომლის დამოუკიდებლობის ისტორია განდის არაძალისმიერ მოძრაობას უკავშირდება, ისეთ საზოგადოებად ყალიბდება, რომელშიც მხოლოდ ძალადობის და ტერორიზმის ენა გაისმის.

SZ: როცა თქვენი გმირი ფატვას შესახებ შეიტყობს, გადაწყვეტს, რუშდი ტყვიის წერა გახადოს.

**ნაგარქარი:** მე ისეთი დამნაშავეს შესახებ ვლაპარაკობ, რომელიც თავმომწონე უმეცარია. თავდასხმის წინ მას მეგობარი ქალი ეკითხება, აქვს თუ არა წაკითხული «სატანური ლექსები». «არა, ამბობს ის, – რა თქმა უნდა, არა!» «მაშ რატომ აკეთებ ამას?» ის უპასუხებს: «ამისათვის ღმერთი რომ არ შეწუხდეს, ჩემი სარწმუნოება მე თვითონ უნდა დავიცვა».

SZ: როდესაც ფატვა გამოცხადდა, ზოგიერთმა ინტელექტუალმა ევროპაშიც კი თქვა: მუსლიმებისაც უნდა გაიგოს კაცმა: ბოლოს და ბოლოს, მათი რელიგიური გრძნობებიც ხომ შეურაცხვეს?

**ნაგარქარი:** კი, მაგრამ ეს არაა საფუძველი, რომ წიგნი აიკრძალოს და ავტორს სიკვდილით დაემუქრონ. ასეთი ადამიანების დაცვა შეუძლებელია. რომელ ინსტანციას შეუძლია, თავის თავს უფლება მისცეს, რომ განაჩინოს, რა არის შეურაცხმყოფელი და რა არა. ყველა სახის ფუნდამენტალისტები უფრო და უფრო თავხედდებიან. თითქოსდა ბლასფემიის<sup>1</sup> გამო, ფილმი «და ვინჩის კოდი» ინდოეთის შვიდ ფედერალურ შტატში აკრძალეს. და ეს – იმის მიუხედავად, რომ ფილმის ყველა ინდური ასლის დასაწყისშიც და დასასრულშიც ხაზგასმით იყო აღნიშნული, რომ აქ საქმე წმინდაწყლის ფიქციასთან გვაქვს.

SZ: ინდოეთი პირველი ქვეყანა იყო, რომელმაც «სატანური ლექსები» აკრძალა.

**ნაგარქარი:** ხომეინი ამ წიგნის შესახებ, ალბათ, ვერასდროს შეიტყობდა, რომ იგი რაჯივ განდის არ აეკრძალა, – რაჯივ განდის, რომელიც თავის თავს «პროგრესულ, განწმენდილ» პრემიერ-მინისტრად მოიხსენიებდა (ორივე კი ერთობ საეჭვო ეპითეტია). აღარ ვთვლი საჭიროდ იმაზე გესაუბროთ, რომ ეს წიგნი ჩვენში არავის წაუკითხავს. უმნიშვნელოვანესი წინაპირობა ცენზურისათვის, გულახდილად რომ ვთქვათ, ყოველთვის ისაა, რომ არავინ კითხულობს. ამის მიუხედავად, მაშინდელ ექსცესებს ოთხი ადამიანი ემსხვერპლა. აი, ასე აიკრძალა წიგნი.

SZ: ისლამური ორგანიზაციის MCB-ის ხელმძღვანელისპრესმიმომხილველი, ინაიატ ბუნგლავალა, «გარდიანში» ყურადღებას ამახვილებს იმ მომენტზე, როდესაც (ირანში) ფატვა გამოცხადდა და ლონდონში წიგნი დაიწვა. ეს ერთგვარად მის (ფატვას) მეორე დაბადებას უდრიდა; პროტესტებმა რუშდის წინააღმდეგ ბევრ ბრიტანელ მუსლიმს ისლამთან ხელახალი იდენტიფიკაციისაკენ უბიძგა.

**ნაგარქარი:** ისე როგორც ჯერ კიდევ პალესტინელთა საქმემ ბევრი მუსლიმი სამხედრო მორწმუნედ გადააქცია, რუშდიმაც უზომო ბიძგის

როლი შეასრულა. ბევრ მუსლიმს მან მარგინალური განცდები გაუმძაფრა, თითქოს მთელი მსოფლიო მათ წინააღმდეგაა მომართული.

**SZ:** იქნებ არც არის გასაკვირი, რომ ერთიანობის ეს განცდა, ერთი ევროპული დედაქალაქის ცენტრში წიგნების დაწვით გამოწვეული, არის ნოსტალგია, რომელიც იდენტიფიკაციის მომენტს შეიცავს?

**ნაგარქარი:** ცხადია. მაგრამ დაე მაინც თქვას კაცმა, თუ რა ხდებოდა მაშინ ბევრ მუსლიმში (რას განიცდიდნენ იმჟამად). ისინი შეიცვალნენ. ბევრი ამას დღესაც ასე ხედავს.

**SZ:** გსმენიათ თქვენ იმის შესახებ, რომ ირანულმა – Organization To Commemorate The Martyrs of The Muslim World [ისლამური მსოფლიოს მოწამეთა მომხსენებელმა ორგანიზაცია]–მ სალმან რუშდის თავისათვის 150 000 დოლარი დააწესა?

**ნაგარქარი:** ო, ეს ძალიან ცოტაა იმასთან შედარებით, რასაც თავის დროზე ხომეინი გვთავაზობდა. რატომ არის ფასი ასე დაცემული? არა, სერიოზულად, განა უცნაური არ არის, რომ ეს მოღებები წამქეზებლურ კომპანიას მსოფლიო მასშტაბით შლიან და რომ მათ ამდენი მიმდევარი ჰყავთ?

**SZ:** პაკისტანის რელიგიის მინისტრმა მუჰამად იაზულჰაკმა თქვა, რომ რუშდის დაჯილდოება თვითმკვლელური თავდასხმების გამართლებას შეუწყობს ხელს.

**ნაგარქარი:** შეუძლებელია, რომ ასეთი საშინელების ჩამდენი კაცის შესახებ ცოტად თუ ბევრად სერიოზულად ვილაპარაკოთ. ჩვენ გვაოცებს ყველაფერი, თუ როგორ გამოიყენეს მოღებმა რუშდის ეს ახალი ისტორია თავიანთი მიზნების იარაღად.

**SZ:** ბევრი წევრი კომიტეტისა, რომელიც იღებს გადაწყვეტილებას, თუ ვის უნდა უბოძოს დედოფალმა სათავადაზნაურო წოდება, გაცემული დარჩა ამ რეაქციის გამო. მათ ეგონათ, რომ მათი არჩევანი, პირიქით, გააუმჯობესებდა ურთიერთობას ევროპასა და აზიას შორის.

**ნაგარქარი:** ეს არის უაზრობა, ცალსახა უაზრობა. ესენი, რომლებიც ფატვას შესახებ ლაპარაკობენ, მე უცნაურად მოჭოჭმანე მულტიკულტურალისტებს მაგონებენ. ეს გადაწყვეტილება მუსლიმთა ქვეყანაში დიდ აფორიაქებას გამოიწვევს და ეს ჟიურისაც უნდა სცოდნოდა. ჩემთვის სასურველი იქნებოდა, რომ მათ ეთქვათ: ჩვენ ვაძლევთ მას ამ ჯილდოს, ვინაიდან ის ამას ამჯერად თავისი ნაშრომის გამო იმსახურებს. არა აქვს მნიშვნელობა, რა შეემთხვევა მას შემდეგ.

*ინტერვიუერი: ალექსი რიულე (Alex Ruehle)*

*გერმანიულიდან თარგმნა და წინასიტყვა დაურთო ნუგ ზარ პაპუაშვილმა*

# იერუსალიმის წმ. ცეცხლი, როგორც მართლმადიდებელ ფუნდამენტალისტთა მთავარი არგუმენტი სხვა ქრისტიანული ეკლესიების მადლმოსილების წინააღმდეგ

იერუსალიმის ამჟამინდელი პატრიარქი თეოფილე  
წმ. ცეცხლის შესახებ

«ქრისტიანები ახლა ნივთიერ ცეცხლს ეძებენ წმ. საფლავზე,  
თითქოს უკმაყოფილონი არიან იმ ღვთაებრივი ნათლით,  
რომელიც ასე უხვად არის გადმოღვრილი წმ. წერილში».

ნიკოლოზ უსპენსკი

როდესაც ამ რამდენიმე წლის წინ ჟურნალ «არჩევანში» (№1, 2006) დაიბეჭდა ცნობილი მართლმადიდებელი ლიტურგისტისა და ეკლესიის ისტორიკოსის, ნიკოლოზ უსპენსკის მიერ 1949 წელს ლენინგრადის სასულიერო აკადემიის საექტო დარბაზში წაკითხული მოხსენების ქართული თარგმანი იერუსალიმის ზეციური ცეცხლის წარმოშობის შესახებ, მართლმადიდებლური სიწმინდის «დამცველთა» მხრიდან ატყდა სავსებით მოსალოდნელი აჟიოტაჟი ე. წ. «ეკლესიის მტრებისა და მკრეხელების შესახებ».

მოხსენებაში ავტორი ისტორიული და საღვთისმეტყველო პერსპექტივიდან საკმაოდ კომპეტენტურად მსჯელობს ამ მოვლენის შესახებ. იგი მიუთითებს, რომ ძველ ისტორიულ წყაროებში არაფერია ნათქვამი ამ «სასწაულის» შესახებ, არც მსოფლიო ეკლესიის ხმა და არც რომელიმე ადგილობრივი კრების დადგენილება ახსენებს ამ «სასწაულს». არც წმ. მამათა ნაშრომები იცნობს წმ. ცეცხლის ტრადიციას. ამის შესახებ დუმს თვით წმ. კირილე იერუსალიმელიც (მაშინ როცა წმ. კირილეს ხშირად უხდებოდა სწორედ იმ ტაძარში ქადაგებების წარმოთქმა, სადაც დღეს ეს ცეცხლი «გადმოდის»).

არ ვაპირებთ ამ მოხსენების მთლიანი შინაარსის გადმოცემას; დაინტერესებულ მკითხველს ვურჩევთ, თავად გაეცნოს მას, რადგანაც მასში ავტორი ამ «სასწაულის» წარმოშობის საინტერესო მიზეზებზე მსჯელობს. აქ მხოლოდ ერთ პასაჟს მოვიხმობთ ნაშრომის ბოლო ნაწილიდან, რომელიც უშუალო კავშირშია ქვემოთ ჩვენ მიერ წარმოდგენილ ნაწყვეტებთან: «რა დამოკიდებულება აქვთ პალესტინელ იერარქებსა და თვით იერუსალიმის პატრიარქს? – ამ კითხვაზე პასუხს ვპოულობთ ზემოთხსენებულ ეპისკოპოს პორფირის დღიურში. მას მოჰყავს საუბარი ფილადელფიის ეპისკოპოს დიონისესთან (მოგვიანებით ბეთლემის მიტროპოლიტი), რომელშიც ეს უკანასკნელი ჰყვება წმ. ცეცხლის

ანთების მეთოდზე. ეპისკოპოსი პორფირი წერს: «მითხრობდა რა ამას, მიტროპოლიტმა აღიარა, რომ ერთი მხოლოდ ღმერთისაგან შეიძლება ველოდოთ ამ სათნო ტყუილის შეწყვეტას. მისთვის ცნობილი მეთოდებითა და გზებით უფალი თავად შეაგონებს და დაამშვიდებს აღტყინებულ ხალხს, რომელსაც ახლა დიდი შაბათის ცეცხლის სასწაულებრიობისა სჯერა. ჩვენთვის შეუძლებელია ადამიანთა გონებაში ამ გადატრიალების მოხდენის დაწყებაც კი, რადგან ამის გამო მაცხოვრის საფლავთან ნაფლეთებად გვაქცევენ».

ნათელია, რომ ოდესღაც არ მიეცა ხალხს დროული და ენერგიული ახსნა-განმარტება წმ. ცეცხლის ტრადიციის ჭეშმარიტი მნიშვნელობის შესახებ. შემდგომში კი უკვე ვეღარ შეძლეს ამის გაკეთება ბნელი მასების ფანატიზმის მიერ სულ უფრო ზრდადი ობიექტური პირობების გამო. მათ ისღა დარჩენიათ, აღასრულონ ეს წესი და დადუმდნენ, ანუგეშებენ რა საკუთარ თავს იმით, რომ ღმერთი «მისთვის ცნობილი მეთოდებითა და გზებით თავად შეაგონებს და დაამშვიდებს ხალხს» (ნ. უსპენსკი. წმ. ცეცხლი // არჩევანი №1, 2006, გვ. 38). მა, რომელიც იერუსალიმის ეკლესიას 2005 წლიდან მეთაურობს. რუსეთის დელეგაციასთან ოფიციალური შეხვედრის დროს პატრიარქმა თეოფილემ ამ მოვლენის (ჩვეულების, ადათ-წესის) შესახებ აღნიშნა, რომ იგი მხოლოდ გახსენებას (რეპრეზენტაციას), უბრალო რიტუალს წარმოადგენს და არა სასწაულს, ანუ ზეციდან გარდამოვლენილ ცეცხლს.

ჯერჯერობით იგი არავის უქცევია «ნაფლეთებად» (თუმცა იერუსალიმში ჩასული რუსული დელეგაციის ზოგიერთ წევრს ნამდვილად გაუჩნდა ამის სურვილი, იხ. ქვემოთ).

ამ მოვლენის საღვთისმეტყველო ანალიზსა და ისტორიულ ძიებებს თავი რომ დავანებოთ, რომლის შედეგადაც ამ სასწაულის ხელოვნურობა თუ სრული აბსურდულობა ვლინდება, იგი (ეს ფსევდოსასწაული), არც მეტი არც ნაკლები, საშიშია ასევე ქვეყანაში კონსტიტუტუციით გათვალისწინებული რელიგიის თავისუფლების პრინციპის დაცულობის თვალსაზრისითაც (აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს დემოკრატიული ნორმა სრულ შესაბამისობაშია სახარებისეულ სულთან), რადგან ამ ცრურწმენის პოპულარიზაცია და პროპაგანდა (რასაც საკმაოდ ხშირად ასევე მაღალი რანგის პოლიტიკოსები და საზოგადოების ცნობილი წარმომადგენლებიც ეწევიან) მოქალაქეთა შეგნებაში სხვა ქრისტიანული ეკლესიებისადმი უნდობლობის ჩამოყალიბებას, ასევე პირდაპირ და ირიბად შუღლის (შეუწყნარებლობის) გაღვივებას უწყობს ხელს.

გარდა ამისა, რელიგიური შეხედულებების პროპაგანდის ნებისმიერი ფორმა სახელმწიფო მოხელის მხრიდან თავისი თანამდებობრივი მდგომარეობის გამოყენებით დაუშვებელია დემოკრატიული კანონმდებლობით.

აღვრთოვანებას იწვევს იერუსალიმის ამჟამინდელი პატრიარქის მხრივ ასეთი თამამი განცხადების გაკეთება, რადგან ეს «სასწაული» არა მხოლოდ უზარმაზარი პრესტიჟის მომტანი იყო იერუსალიმის საპატრიარქოსთვის, არამედ არცთუ ისე უმნიშვნელო შემოსავალის წყაროც: ასეთი



სასწაულებრივი მოვლენის წყალობით (რასაკვირველია, პირველ რიგში, ამ ადგილების სიწმინდის გამო, მაგრამ ამ «მეტაფიზიკურ» მოვლენასაც არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა მასების შეგნებაში) უამრავ ცნობისმოყვარე ტურისტს ამ ადგილებში მოგზაურობის სურვილი უჩნდებოდა.

გარდა ამისა, თითოეული ადგილობრივი მართლმადიდებელი ეკლესიის «მორწმუნე ბიზნესმენებისთვისაც» მნიშვნელოვანი ეკონომიკური დარტყმა აღმოჩნდება ეს «სიახლე», რადგან, როგორც კარგად არის ცნობილი, საეკლესიო მაღაზიებსა და სხვა ადგილებში საკმაოდ წარმატებით (ჩვეულებრივ სანთლებზე ცოტა უფრო ძვირად) იყიდება ხსენებულ «წმ. ცეცხლზე» თავმომწვარი სანთლები...

ბევრი რომ არ გავაგრძელოთ, ქვემოთ გთავაზობთ შესაბამის მასალებს (ამონარიდებს სტატიებიდან თუ ოფიციალური მიმართვებიდან, რომლებიც ამ საკითხთან დაკავშირებით გამოჩნდა ინტერნეტ-სივრცეში გასულ წელს) იმავე ენაზე, რომელზეც ისინი გამოქვეყნდა (ვფიქრობთ, რომ რუსული ენა საქართველოს მოსახლეობის აბსოლუტურმა უმრავლესობამ იცის, ამიტომ მეორადი ენით აღარ გადმოვცემთ ამ ნაწყვეტებს). ხაზგასმები ჩვენია.

**დავით თინიკაშვილი**

Диакон Андрей Кураев

## Израильские впечатления

17.04.2008

Бывая в Израиле, я люблю вчитываться в местные газеты. Улов этого года: (ავტორს, პირველ ყოვლისა, მოჰყავს რამდენიმე პასაჟი ადგილობრივი გაზეთებიდან, რომლებიც შეიცავენ, მისი აზრით, საინტერესო მოვლენებს ებრაული საერო ცხოვრებიდან. მასალის ამ ნაწილს ჩვენ აქ გამოვტოვებთ). (...)

Самое сильное впечатление негазетное. Это – беседа с патриархом Иерусалимским Феофилом. Поразительно открытый и честный человек. Если ему ненавистна Россия – так он это в лицо русским журналистам и клирикам так прямо и говорит.

В Израиле я был с группой журналистов из России, которых Фонд апостола Андрея готовил этой поездкой к ведению пасхальных репортажей без ляпов. И вот – встреча в патриархии. Прежде всего Феофил поинтересовался, предстоят ли перед ним представители именно ведущих СМИ России. Получил утвердительный ответ (в делегацию входили даже съемочная группа программы «Время» и журналист из «Московского комсомольца»).

Поводом для откровенных заявлений стал вопрос – считает ли он нормальным, что прихожане его патриархата – это арабы, а вот епископы – сплошь греки. В ответ мы сначала услышали несколько округлых слов не тему о том, что национализм и филетизм это зло, а во Христе несть ни эллина ни иудея. То есть – наш, греческий национализм, это хорошо, а вот арабы не смейте мыслить национально. Было сказано, что мы здесь и не греки и не арабы, мы, православные – римляне, ромеи. «И даже в священной книге Коран есть слово руми, обозначающее православных христиан». «Наша Церковь никогда не занималась политикой и бизнесом. Господь хранит нас как колыбель всех церквей. Он хранит Своим Промыслом нас Сам. Но это греческая метафизика, которую русским, наверно, трудно понять». «Мы жили хорошо и мирно, пока здесь не появился Порфирий Успенский... Он, может, святой человек, но он отравил нашу жизнь ядом национализма». Это о создателе Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. «Со времени императрицы Екатерины для России главное не Балканы, а именно Иерусалим. С той поры ничего не изменилось... Россия совершает здесь культурную и политическую агрессию». Феофил убежден, что Сталин вынашивал тайные планы захвата Палестины.

Не менее откровенным был и его ответ о благодатном огне: «Это церемония, которая является representation, как и все другие церемонии

Старстной седмицы. Как некогда пасхальная весть от гроба воссияла и осветила весь мир, так и ныне мы в этой церемонии совершаем репрезентацию того, как весть о воскресении от кувуклия разошлась по миру». Ни слова «чудо», ни слова «схождение», ни слов «благодатный огонь» в его речи не было. Откровеннее сказать о зажигалке в кармане он, наверно, и не мог.

<http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=142404.msg1523535#msg1523535>

Обозреватель газеты  
“Московский комсомолец”,  
доктор исторических наук СЕРГЕЙ БЫЧКОВ  
о прекращении «благочестивой лжи», мужестве о. Андрея  
Кураева и амбициях главного железнодорожника

“Портал-Credo.Ru”: Скажите, пожалуйста, как, с Вашей точки зрения, скажется на так называемом народном благочестии, на традиции празднования Пасхи “разоблачение” Благодатного огня? Приведет ли оно к пересмотру некоторых, уже устоявшихся, обычаев, связанных с почитанием Благодатного огня, его распространением его по разным храмам РПЦ МП? Или всетаки этот конфликт потихоньку будет затухать, и на народном благочестии не отразится?

Сергей Бычков. Прежде всего, конечно, стоит попытаться понять, что же именно произошло 12 апреля сего (2008) года. На самом деле, с Фондом Андрея Первозванного, возглавляемый главным железнодорожником РФ Владимиром Якуниным, по совместительству президент ОАО “РЖД”, прилетел самолет в Тель-Авив. На борту было около 50 журналистов, в том числе православные. Были представлены все ведущие российские СМИ. И три дня шли переговоры с Патриархом Феофилом о том, чтобы он принял российскую делегацию и провел пресс-конференцию.

– Кто вел переговоры с Патриархом?

– С Патриархом вел переговоры Якунин. Эта акция была придумана для того, чтобы привозу в Великую субботу так называемого Благодатного огня придать самую широкую огласку. Это была пиаракция, мощная артподготовка, которая прервалась совершенно неожиданным образом.

По истечении трех дней всетаки было достигнуто соглашение о том, что Патриарх Феофил принимает российскую делегацию и проводит с ней беседу. То, что произошло на пресс-конференции, достаточно хорошо известно и освещено в средствах массовой информации, но больше всего, конечно, в Интернете. Вышел конфуз, когда Патриарх Феофил нашел в себе мужество сказать о том, что происходит не чудо, а просто возжигание огня в

воспоминание того огня, который осиял пещеру во время Воскресения Иисуса Христа.

После этой пресс-конференции Якунин обратился к журналистам с просьбой придержать эту информацию, не обнародовать ее до Великой субботы, пока не будет привезен Благодатный огонь. Что самое поразительное, все журналисты оказались настолько управляемыми, что ни один из них не написал о том, что произошло во время этой встречи. Самым отважным оказался диакон Андрей Кураев, который не является журналистом, а является профессором Духовной академии. Именно он на своем сайте разместил свои размышления, причем журналисты вспоминают, что когда закончилась встреча и они сели в автобус, о. Андрей очень возмущался тем, что Патриарх Феофил сказал: “Наши греческие проблемы и греческое богословие мало понятны вам, русским”. Это, конечно, настолько уязвило о. Андрея, что он все-таки решил выплеснуть свои чувства и выплеснул их на своем сайте, с чего и начался этот скандал.

Надо заметить, что практически только “Московский комсомолец” осветил то, что произошло во время этой встречи. Ни одна газета, ни одно издание российское (я имею в виду печатные) так и не посвятило хотя бы одной страницы этому очень болезненному для православных скандалу, который произошел впервые за тысячелетие существования так называемого Благодатного огня. Напомним, что первые свидетельства об этом чуде появляются только в конце IX - начале XX вв.

– Вернемся к вопросу о влиянии случившегося на народное благочестие. Сейчас информация об “откровениях” Патриарха и диакона Кураева в церковной среде распространилась. Какую она там вызвала реакцию?

– Дело в том, что ни телевидение, ни пресса эту тему не развивают, поэтому до народа это не доходит. Народ понял только одно, что на этом можно сделать деньги. Например, у нас в субботу вечером в храме появились люди, которые обратились за свечной ящик с таким вопросом: “А нельзя ли у вас прикупить Благодатного огоньку?” То есть, люди просто поняли, что это очень выгодный бизнес, которым можно заниматься.

Я вполне допускаю, что скоро “предприимчивые” люди уже не будут ждать, когда прилетит спецрейс во Внуково, потому что там четко все распределено, а будут изготавливать самопальный “благодатный огонь” и этот огонь распространять. Получается, что происходит умножение этой лжи.

– На своей пресс-конференции 21 апреля Владимир Якунин фактически потребовал применить какие-то канонические санкции к диакону Андрею Кураеву. Как он выразился, священноначалие РПЦ МП “должно определиться”, допускает ли оно, что ее священнослужители подобным образом интерпретируют слова Патриарха. Чувствуете ли Вы какую-то угрозу лично для о. Андрея, который, видимо, решил идти до последнего и продолжает настаивать на правильности своей интерпретации?

– У меня такая мужественная позиция о. Андрея вызывает восхищение. Но не будем забывать и того факта, что наш Патриарх заканчивал

Ленинградскую духовную школу и, безусловно, в 1949 году, в октябре, он слышал актовую речь Николая Дмитриевича Успенского, которая опубликована мной и диаконом Александром Мусиным в книге “Благодатный огонь: миф или реальность?”. И поэтому он всегда очень настороженно относился к так называемому Благодатному огню. Заметьте, что он никогда не благословлял этих начинаний и никогда широко в них не принимал участия. То есть его участие всегда было сведено совершенно к минимуму.

Я думаю, что отношение Патриарха Алексия к этому так называемому чуду весьма скептическое – и этим объясняется такое терпимое отношение к о. Андрею Кураеву. Вряд ли священноначалие будет предпринимать какие-то карательные меры. Хотя вот Якунин призывал епископа Марка (Головкова), заместителя митрополита Кирилла, чтобы тот обрушил громы и молнии на голову о. Андрея. Но мы видим, что этого не произошло.

**– Получается, что не церковное священноначалие является главным инициатором всех этих телевизионных шоу, которые происходят в Великую субботу, и дальнейшего развоза Благодатного огня. В чьих же интересах это все устраивается?**

– Дело в том, что Владимир Иванович Якунин, которому 20 июня исполнится 60 лет, – человек очень честолюбивый, амбициозный, недаром ведь его прочили в “преемники” президенту: он работал с президентом Путиным еще в питерские годы в начале 90-х гг. И он сейчас взял на себя роль главного идеолога, причем совершенно непонятно, с благословения первого лица или без этого благословения. Христианство он понимает как идеологию. В его ведении находятся два фонда: фонд, который называется “Центр национальной славы” (кстати, его жена Наталья Викторовна является также членом правления этого фонда) и Фонд Андрея Первозванного. Причем совершенно непонятно, откуда вообще в этих фондах такие деньги, которые позволяют фрахтовать самолеты, летать в Иерусалим на пресс-конференцию к Патриарху Феофилу, привозить Благодатный огонь, распространять его по России?

Владимир Якунин как-то очень остро чувствуют какую-то ущербность, в том смысле, что у Фондов нет даже офиса, поэтому он вошел в долю при реконструкции Марфо-Мариинской обители. Сейчас она расширена за счет прилегающих домов, и там он надеется выстроить офис Фонда Андрея Первозванного, с подземным паркингом и прочим, с тем, чтобы действительно иметь центр, откуда он мог бы распространять так называемую новую идеологию России.

**– Скажите, пожалуйста, отчетность этих Фондов является закрытой для прессы? Она не публикуется нигде?**

– Нет, она абсолютно закрыта. Единственное, что я знаю, что Центр национальной славы регулярно проводит вечера в храме Христа Спасителя, арендуя помещение, и занимается тем, что вручает какие-то ордена, параллельные государственным наградам, бизнесменам, которые оплачивают

эти награды. Я думаю, что прибыль от таких акций весьма и весьма незначительна. Поэтому для меня остается загадкой, откуда берутся деньги.

Во всяком случае, если судить по состоянию наших железных дорог, составов-локомотивов-вагонов, то, что произошла недавно забастовка железнодорожников, которым, оказывается, с Нового года должны были повысить зарплату на 30 % и не повысили... Это все говорит о том, что деньги, наверное, текут, всетаки, и из государственного кармана.

**– А правда ли, что супруга Владимира Якунина тоже возглавляет церковный фонд?**

– Она является членом попечительского совета Центра национальной славы и играет там немалую роль. Не знаю, участвуют ли двое их сыновей в фондах. Они уже закончили вузы. Не знаю, может быть, они тоже трудятся вместе с папой и мамой в этих двух фондах.

**– Хотелось бы еще задать вопрос относительно второго интервью Патриарха Феофила, которое появилось прямо накануне Пасхи, едва ли не в Великую пятницу, в журнале “Русский репортер”. Там было всего несколько вопросов, и - судя по ответам Патриарха Феофила - он полностью дезавуировал сказанное им на встрече с российскими журналистами двумя неделями ранее и подтвердил чудесную природу Благодатного огня. Если Вы знакомы с этим текстом, не могли бы Вы оценить его на предмет аутентичности?**

– Дело в том, что человеку, который работает с документами и с архивами, совершенно ясно, что это подделка, компиляция. Она, естественно, не принадлежит Патриарху Феофилу, потому что, еще раз повторяю, пресс-конференции, которая состоялась 12 апреля в Иерусалиме, три дня пришлось ждать журналистам. Патриарх Феофил, который служил в России два года, прекрасно знает менталитет русский и очень неохотно идет на контакты с прессой, с бизнесменами, и на пресс-конференции он как раз и выразил свое негодование тем, что российские бизнесмены преследуют только свои интересы и совершенно не заботятся о состоянии общехристианских святынь. И это действительно так. Храм Гроба Господня находится в жутком состоянии, я уже не говорю о других святых местах - об обители св. Екатерины на Синае, которая просто разрушается, а ведь это уникальный памятник православия. Это единственная обитель, которая сохранила все иконы, потому что иконоборческая ересь не коснулась Синая. Я не говорю о монахах, которые там бедствуют, окруженные арабским анклавом, который владеет там всем: горой Синай, магазинами. Это буквально прозябающая обитель. Все это действительно вызывает негативные чувства. Я могу понять Патриарха Феофила.

**Портал-Credo.Ru**

Александр Солдатов

Благодать и зажигалка.

Многовековая тайна Благодатного огня, ежегодно  
сходящего на Гроб Господень  
в Иерусалиме накануне Пасхи,  
похоже, раскрыта

“Сколь велика и священна в православном отечестве молва  
о возжжении св. огня, столь тягостно для взоров и сердца самое  
зрелище оно в Иерусалиме”

Русский византолог  
профессор Алексей Дмитриевский

(...) Из рассказа о. Андрея видно, что патриарха в общем-то спровоцировали сами гости. Один из них намекнул, что, дескать, паству Иерусалимского патриархата составляют одни арабы, а все иерархические должности занимают греки, арабов на них не пускают,—несправедливо как-то. Подтекст вопроса: православные арабы очень дружат с русскими и готовы отдать им все церковное имущество в Святой земле, лишь бы Россия пособила в переговорах с Израилем. А вот греки ведут “многовекторную” игру, сдерживая российскую экспансию. В ответ патриарх сначала туманно намекнул, что его Церковь “никогда не занималась политикой и бизнесом”, тут же заметив, что такую “метафизику” “русским, наверное, трудно понять”. “Мы жили хорошо и мирно”, – сказал далее Феофил, пока в Иерусалиме не появилась Русская духовная миссия. “Со времени императрицы Екатерины для России главное не Балканы, а именно Иерусалим. С той поры ничего не изменилось, – констатировал патриарх. – Россия совершает здесь культурную и политическую агрессию”. Вспомнил глава “матери церквей” и о планах Сталина по захвату Палестины и ее советизации.

Далее Феофил III перешел, собственно, к тому, ради чего делегация приехала, – к Благодатному огню. Избегая слов “чудо” или “схождение”, он заявил, что обряд Великой субботы – “это церемония, которая является репрезентацией [представлением, воспроизведением], как и все другие церемонии Страстной седмицы. Как некогда пасхальная весть от гроба воскресла и осветила весь мир, так и ныне мы в этой церемонии совершаем репрезентацию того, как весть о воскресении от Кувуклии разошлась по миру”. И без того откровенную фразу патриарха – единственного, по церковным понятиям, свидетеля чуда – диакон Кураев сопроводил собственным комментарием, для особо непонятливых: “Откровеннее сказать о зажигалке в кармане он, наверно, и не мог”. Любопытно, что пару лет назад о. Андрей комментировал для НТВ прямую трансляцию схождения огня, добросовестно воспроизводя все благочестивые сказания о нем...

## ОШИБСЯ КАЛИБРОМ ?

Почти десять дней после откровений Кураева в российском церковном медиапространстве стояла гробовая тишина – все были в шоке. Но Пасха неумолимо приближалась, и Фонд Андрея Первозванного должен был “что-то решать”. 21 апреля, уже на Страстной, Владимир Якунин устроил в РИА Новости пресс-конференцию, на которую позвал главного куратора русских паломничеств в Иерусалим епископа Марка (Головкова), заместителя митрополита Кирилла (Гундяева). Главный железнодорожник призвал наказать диакона по церковной линии: “Теперь это уже по линии владыки Марка. Они должны определиться, что и как позволительно трактовать священнослужителю Православной Церкви, а что не очень позволительно и не очень правильно”.

Но священноначалие не “определилось”. Кураев – слишком знаковая и “раскрученная” фигура, чтобы его безболезненно можно было лишить сана за неудобную для кого-то правду. Более того, профессор в рясе продолжает делать на своем сайте резкие заявления о коммерциализации “чуда” и о личной заинтересованности г-на Якунина в нагнетании ажиотажа вокруг огня.

Но хотел ли на самом деле диакон Кураев испортить кому-то праздник? Очевидно, нет. В свойственной ему эмоциональной манере он хотел лишь обличить как “руссофоба и циника” греческого патриарха, оказавшегося “врагом России”. А еще несколько лет назад Феофил, в сане архимандрита, был представителем Иерусалимского патриархата в Москве, служил в храме св. Филиппа на Арбате, говорил о вечной дружбе с Россией и получал дивиденды от паломнического бизнеса. Но, как заметил один православный публицист, стреляя в патриарха, Кураев попал в православие. Он, так сказать, перепутал калибр. Конечно, православию Евангелия и Вселенских соборов от такого выстрела ущерб не будет, для него “шоу-чудеса” особой роли не играли. А вот массовое православие “народного благочестия”, для которого Благодатный огонь был решающим аргументом, что “наша вера – правая”, может очень даже пострадать.

Предпринятые накануне Пасхи попытки организовать “контрпиар” против признаний патриарха Феофила и диакона Кураева выглядели, мягко говоря, непрофессионально. Привлеченные им журналисты не побрезговали прямой фальсификацией интервью патриарха Феофила, которая появилась в Страстную пятницу в одном из журналов. Проблема в том, что опровергнуть “ошибочные интерпретации” собственных слов может лишь Феофил – единственный свидетель чуда. Сразустораживает, как охотно он это делает, заявляя: “Желающих развенчать (დოდებობ მზრავხდებობ მოცლავ) “миф” было множество. Но это еще никому не удалось”. (...)

“ОГОНЕК”, 12-18 мая 2008 г.



Обращение к Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу от  
верных чад  
Русской православной церкви

Ваше Святейшество!

(...) Православном мире существуют сомнения в том, могут ли чудеса Божии совершаться “по расписанию”, пусть и богослужебному. Более того, видные православные иерархи, богословы и историки Церкви, среди которых преосвященный епископ Порфирий (Успенский), Игнатий Крачковский, Николай Успенский отрицают сверхъестественную, чудесную природу явления “огня Великой Субботы”. История богослужения однозначно свидетельствует, что сегодняшний обряд в храме Гроба Господня есть порождение чина возжжения нового огня на Пасху, который некогда совершался в каждой христианской общине. Почитаемые в православном мире собеседники иерусалимских иерархов подтверждают, что огонь в Кувуклии зажигается от лампы, скрытой за подвижной иконой. Слова Святейшего Иерусалимского Патриарха Феофила III, сказанные накануне Пасхи 2008 года о том, что служба огня Великой Субботы есть лишь одно из церковных священнодействий, подтверждают их правоту. (...)

Диакон Александр Мусин, доктор исторических наук, кандидат богословия

Религиовед, доцент РГГУ Борис Фаликов

Кандидат культурологии, старший научный сотрудник Российского института

культурологии

Александр Люсый

Публицист, поэт Борис Колымагин

*Опубликовано на сайте: Фонда христианского просвещения и милосердия имени свт. Луки Войно-Ясенецкого, апрель 2009 г.*

## ავტორთა და მთარგმნელთა შესახებ:

**ავალიშვილი**, რუსუდან – სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული.

**ბუაძე**, თეიმურაზ – თბილისის სასულიერო აკადემიის ლექტორი, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლექტორი, ფრიბურგის უნივერსიტეტის თეოლოგიის დოქტორი

**გოგუაძე**, თამარ – დარემის უნივერსიტეტის (ინგლისი) თეოლოგიური ფაკულტეტის დოქტორანტი.

**ეკალაძე**, ზურაბ – თბილისის სასულიერო აკადემიის ლექტორი

**ვარდიძე**, ვაჟა – სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტის რექტორი, თეოლოგიის დოქტორი.

**თევზაძე**, ზაზა (დეკანოზი) – თბილისის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის მღვდელმსახური, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლექტორი.

**თინიკაშვილი**, დავით – ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქრისტიანული თეოლოგიის პროგრამის მაგისტრანტი.

**კლემანი**, ოლივიე – ფრანგი მართლმადიდებელი თეოლოგი. წლების განმავლობაში ასწავლიდა პარიზის წმ. სერგის მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ინსტიტუტში. მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომებია: «საუბრები მსოფლიო პატრიარქ ათენაგორასთან», «საუბრები მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეოსთან», «ქრისტიანული მისტიკის ფესვები», «რომი: მზერა გვერდიდან» და სხვა. გარდაიცვალა 2009 წლის იანვარში.

**კოჭლამაზაშვილი**, ექვთიმე – ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.

**კურტანიძე**, კახაბერ (დეკანოზი) – მღვდელმსახური, ილია ჭავჭავაძის უნივერსიტეტის ქრისტიანული თეოლოგიის სამაგისტრო პროგრამის ხელმძღვანელი (პროფესორი).

**მარგველაშვილი**, ალექსანდრა – სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტის ლექტორი.

**მეინდორფი**, იოანე (დეკანოზი) – ცნობილი მართლმადიდებელი თეოლოგი. ასწავლიდა პარიზის წმ. სერგის მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების ინსტიტუტში, რის შემდეგაც აკადემიურ საქმიანობას აშშ-ში აგრძელებს: ლექციებს კითხულობდა პატრისტიკასა და ბიზანტოლოგიაში ნიუ-იორკის წმ. ვლადიმირის სასულიერო სემინარიაში, ასევე ჰარვარდისა და კოლუმბიის უნივერსიტეტებში. მისი ყველაზე მეტად ცნობილი ნაშრომებია: ქრისტე აღმოსავლურ ქრისტიანულ აზროვნებაში, იმპერიის ერთიანობა და ქრისტიანთა დაქსაქსულობა, გრიგოლ პალამას შემოქმედება და სხვა. გარდაიცვალა 1992 წელს.

**ოსეფაშვილი**, ილია – საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის ეპისკოპოსი, ილია ჭავჭავაძის უნივერსიტეტის ქრისტიანული თეოლოგიის პროგრამის მაგისტრანტი

**ოლაძე**, კახაბერ – ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლექტორი  
**პაპუაშვილი**, ნუგზარ – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მეცნიერთანამშრომელი.

**სოლოვიოვი**, ვლადიმერი – XIX ს-ის რუსი რელიგიური ფილოსოფოსი, პოეტი, პუბლიცისტი და ლიტერატურული კრიტიკოსი. მიჩნეულია, რომ მის გავლენას განიცდიდნენ ნ. ბერდიაევი, ს. ბულგაკოვი, პ. ფლორენსკი და ს. ფრანკი.

**სულაძე**, მანანა – სულხან-საბა ორბელიანის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა უნივერსიტეტის ლექტორი.

**უერი**, კალისტოსი (ეპისკოპოსი) – კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს თეატრიისა და დიდი ბრიტანეთის ეპარქიის ეპისკოპოსი. იგი 35 წლის განმავლობაში კითხულობდა ლექციებს ოქსფორდის უნივერსიტეტში. პარარელურად იგი ეწეოდა პასტორალურ მსახურებას ქალაქ ოქსფორდის მართლმადიდებლურ თემში. იგი არის ანგლიკანურ-მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო კომისიის თავმჯდომარე; მისი ყველაზე ცნობილი ნაშრომებია: «მართლმადიდებელი ეკლესია», «მართლმადიდებლობის გზა», «შინაგანი სასუფეველი» და სხვა. მეუფე კალისტოსი პენსიაში გასვლის შემდეგაც აგრძელებს მთელ მსოფლიოში ლექციების კითხვას მართლმადიდებლურ თეოლოგიაში.

**ქუტაშვილი**, ჯამბული/ალექსი – თბილისის სასულიერო აკადემიის ლექტორი, ბუქარესტისა და კონსტანცას უნივერსიტეტების (რუმინეთი) კანონიკური სამართლის დოქტორი.

**ჩისტიაკოვი** გიორგი (მღვდელი) – რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მღვდელმსახური. მოსკოვის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და წმ. თომა აკვინელის კათოლიკურ ინსტიტუტში ასწავლიდა ლათინურ და ძველბერძნულ ენებს, საღვთისმეტყველო აზროვნების ისტორიასა და რელიგიის ფსიქოლოგიას. იგი ასევე კითხულობდა ლექციებს სტრასბურგის, რომის, მიუნსტერისა და აშშ-ს სხვადასხვა უნივერსიტეტებში, მიწვეული პროფესორის სტატუსით. მამა გიორგი გარდაიცვალა 2007 წელს.

**ხაჩიძე**, არჩილ (დიაკონი) – თბილისის ყოვლადწმინდა სამების საკათედრო ტაძრის ღვთისმსახური, თბილისის სასულიერო აკადემიის სტუდენტი.

**ჯაში**, ზურაბ – დარემის უნივერსიტეტის (ინგლისი) თეოლოგიური ფაკულტეტის მაგისტრანტი.

XX საუკუნის უდიდესი რუსი ღვთისმეტყველი მამა გიორგი ფლოროვსკი მომავალ მართლმადიდებელ თეოლოგებს ურჩევდა, კარგად შეესწავლათ ის კითხვები, რომლებმაც ბიძგი მისცეს დასავლური საღვთისმეტყველო აზრის განვითარებას და შეეცადათ, მათზე მართლმადიდებლური პოზიციიდან გაეცათ პასუხები. თუკი კრებული მომავალშიც შეეცდება, ქართველ მკითხველს მართლმადიდებლური თვალთახედვით წარმოდგინოს დასავლური რელიგიური აზრის პრობლემატიკა, იგი მეტად საჭირო და სასარგებლო წამოწყებად მოგვევლინება.

**დოქტორი თემურ ბუაძე**  
**თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია**

მისასალმებელია ახალი შესაძლებლობის გაჩენა, რომელიც ხელს შეუწყობს თავისუფალ აზროვნებაზე დაფუძნებული დიალოგის დაწყებას თეოლოგიის წიაღში. ხელი ავიღოთ დიალოგზე ნიშნავს ხელი ავიღოთ საკუთარი რწმენისა და ჭეშმარიტების დამოწმების მცდელობაზე. მაგრამ იმისათვის, რომ დიალოგი შედგეს, აუცილებელია, ვიცავდეთ გულწრფელობისა და სამართლიანობის პრინციპებს. მინდა ვისურვო, რომ ამ კრებულმა შეძლოს აღმოფხვრას ქართულ სინამდვილეში აქამდე არსებული უნდობლობა რელიგიის საკითხებზე მოსაუბრე მხარეებს შორის. ამის ერთ-ერთ საწინდარს კი იმაში ვხედავ, რომ ჟურნალის მრავალფეროვან შინაარსში გარკვეული ადგილი დავუთმოთ იმ საწყისების გამომზეურებას, რომელსაც ჩვენი რწმენის ერთიანობა ეფუძნება.

**დოქტორი ირმა წერეთელი**  
**ს. წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი**

კრებულის შექმნის იდეა თავისთავად ფასეულია – აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის შედარებითი შესწავლა უპირობოდ მაღალი სამეცნიერო ღირებულების მატარებელია და აქტუალურია. კრებულში წარმოდგენილ სტატიებში განხილულია და გამოკვლეულია ორი ქრისტიანული სამყაროს ურთიერთობათა სხვადასხვა ასპექტები, წარმოჩენილია რელიგიათა და კულტურათა დიალოგის მნიშვნელობა თანამედროვე მსოფლიოში. ასევე ხაზგასასმელია, რომ ავტორთა პროფესიული მომზადების მაღალი დონე სავსებით პასუხობს კრებულის ამოცანებსა და მიზნებს.

**პროფესორი გიორგი სანიკიძე,**  
**აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დირექტორი**