

განსაკუთრებული საყოველთაოში

წმინდასტანუდრი თეოდორეისა
წმინდასტანუდრი სვირტისა

ზურაბ კიკნაძე
მერაბ ღაღანიძე

განსაკუთრებული საყოველთაოში



თბილისი
სულხან-საბა ორბელიანის
სასწავლო უნივერსიტეტი

2014

Zurab Kiknadze
Merab Ghaghanidze

Particular in Universal

ISBN 978-9941-0-7036-5

© ზურაბ კიკნაძე, 2014

© მერაბ ლაღანიძე, 2014

სარჩევი

ზურაბ კიკნაძე წინათქმა	7
1 მერაბ ლალანიძე — ზურაბ კიკნაძეს რიტორიკული შეკითხვები “მძიმე შეცოდების” გამო	13
2 ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლალანიძეს დაბრუნება თუ გადასვლა?	23
3 მერაბ ლალანიძე — ზურაბ კიკნაძეს ისევ კათოლიკეობისა და ეროვნულობის გამო	33
4 ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლალანიძეს კვლავ დაბრუნების თუ გადასვლის თაობაზე	45
5 მერაბ ლალანიძე — ზურაბ კიკნაძეს ადმოსავლური წესის ქრისტიანთა გამო განყოფილობასა და განყოფილებაში	57
6 ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლალანიძეს მრწამსი ერთი გვაქვს და ორივენი კათოლიკენი ვართ	67
7 მერაბ ლალანიძე — ზურაბ კიკნაძეს ავტოკეფალია თუ ადგილობრივი ეკლესია?	79

8	ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლაღანიძეს ორი დინება, ორი ნაპირი	93
9	მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კვიციანის ეკლესიის მისია და ეროვნული ეკლესია	105
10	ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლაღანიძეს ეროვნულში გაცხადებული უნივერსალურობა	119
11	მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კვიციანის ამჟამინდელი დამშვიდობება მომავალი ერთიანობის იმედით	131
12	ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლაღანიძეს “ჩვენი მიწიერი ტიხრები ცამდე ვერ აღწევს”	143
	მერაბ ლაღანიძე ბოლოთქმა	157
	<i>დანართი</i> ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლაღანიძე მითოსი: გუშინ, დღეს და მარად?	161
	ბიბლიოგრაფიული მითითებანი	177
	პირთა საძიებელი	179
	ადგილთა საძიებელი	183

წინათქმა

ამ წიგნის სათაურში პოზიტიური წინადადებით, როგორც დებულებით, უდავო ჭეშმარიტებაა გაცხადებული – თუ საყოველთაო, ანუ უნივერსალური არ შეიცავს კერძობითს, განსაკუთრებულს, საკუთრივს, ეს იმის ნიშანი იქნება, რომ საყოველთაოს არ შეუღწევია ადამიანის ცნობიერებასა და ყოფიერებაში. ის საყოველთაო და უნივერსალური მოძღვრება კი, რომლის გარშემო ჩვენი დიალოგი წარიმართა, შეიქმნა საკუთრივ ადამიანისთვის “უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა”, ანუ მას მარადიული ღირებულება აქვს. თუ დავსვამთ კითხვას, სად ცოცხლებს, სად იძენს ცხოველმყოფელობას ესოდენ ამაღლებული ხარება, ვუპასუხებთ: მის ყოველ კონკრეტულ გამოვლინებაში. როცა საყოველთაო დაეშვება მაღალი სფეროებიდან, ის კერძო სახეს იღებს. სამების მეორე წევრი თუ განკაცდა, მისი განკაცების ადგილი, რასა, ეთნოსი, კულტურული გარემოცვა იმთავითვე განისაზღვრა, როგორც კერძობითი, განსაკუთრებული. მარადიული ძე ღვთისა გახდა ძე კაცისა ყველა ზოგადი და კერძობითი ადამიანური თვისებებით დაწყებული და ეროვნულობით დამთავრებული. ძე კაცისამ ხორცი შეისხა და ეს უკვე ნიშნავს იმას, რომ საყოველთაომ განსაკუთრებულში ჰპოვა ბინა. ძე კაცისა, კონკრეტული ადამიანი იესო ქრისტე, ძე მარიამისა, გალილეველი, შობილი ბეთლემში, ეგვიპტეში ლტოლვილი, დაბრუნებული, ნათელღებული იორდანეში, მოქადაგე, ათორმეტის მოძღვარი, ცილდაწამებილი, დევნილი, გაცემული, შეპყრობილი, განსჯილი, ნაგვემი და დასჯილი ჯვარცმით, საფლავს დადებული, აღმდგარი და ამაღლებული მოწაფეთა თვალწინ... ეს მისი კერძო განსაკუთრებული ცხოვრებაა, მაგრამ უხილავად ის შეიცავს საყოველთაოს, რომელსაც პოტენციურად, შესაძლებლობაში, ზიარებულია ყოველი ადამიანი. და არაფერია ქრისტეს მიწიერ ცხოვრებაში ისეთი, რომელიც ადამიანს ოდესმე თავს არ გადახდომოდეს.

რა არის ჩვენი დიალოგების საგანი? საყოველთაო და საკუთრივი? ცალკეულად აღებული არც ერთი, არც მეორე. ჩვენი დიალოგის საგანია საკუთრივის მიმართება საყოველთაოსადმი, რამდენად სრულად და ჭეშმარიტად ჰპოვებს ბინას საყოველთაო განსაკუთრებულში, ბარემ ვთქვათ, რაზომი სისავსით და სისრულით წარმოჩინდება “ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია” კონსტანტინოპოლისა და რომის განყოფილ ეკლესიებში. იმთავითვე დიალოგის ორივე მხარე გულისტკივილს გამოთქვამს იმ გაუცხოებაზე, რომელიც განხეთქილებამდე (ე. წ. დიდ სქიზმამდე) გაცილებით ადრე მზადდებოდა აღმოსავლურ-დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროში. ეკლესია ღვთივკაცებრივი ინსტიტუციაა, რომლის მოწოდება “ღრმად გათიშულ ერთა შორის” (გალაკტიონი) ერთი რწმენის დასადგურება იყო და არის, მაგრამ აჰა, რამდენი ასწლეულია, რომ “ერთი, წმიდა, კათოლიკე” ეკლესია ორად არის გაყოფილი და მათ შორის გაუცხოება გრძელდება. საბედნიეროდ, რელიგიური ომების ეპოქა კარგა ხანია გადავიდა, მაგრამ ეს ზავი არც ჰარმონიის და არც შერიგების ნიშანი არ არის. ომმა “ქვეყნობიერში” გადაინაცვლა, და ზედაპირზე უთანხმოება დატოვა, რაც მრავალი თაობის იმ ადამიანთა გულისტკივილია, ვისთვისაც ქრისტიანობა კაცობრიობის ერთიანობისა და ხსნის უნივერსალური რელიგიაა. ოქსფორდელი მართლმადიდებელი ეპისკოპოსი კალისტოს სიტყვები – “ორივე მხარემ გულწრფელად უნდა აღიაროს, რომ მათ შეეძლოთ და უნდა შეეშალათ ხელი სქიზმისათვის. ორივე მხარე დამნაშავეა და პასუხისმგებელია შეცდომებისთვის ადამიანურ დონეზე” – მიმართულია არა მხოლოდ იმ ეპოქის ადამიანებისადმი, არამედ ჩვენდამიც, რომლებიც ამ გათიშულობის, ყოფითი სიტყვებით რომ ვთქვათ, უბრობის რეალობაში ვცხოვრობთ და ვიმკით შედეგებს. ასეა, დღესაც თითოეული ჩვენგანი ამ ორი გაუცხოებული ფრთიდან პასუხისმგებელი ვართ, რომ ისევ გრძელდება ეს გაუცხოება და უბრობა. არ ვუსმენთ ერთმანეთს, არ ვკითხულობთ ერთმანეთისას... ყველაფერი მიშვებულია წუთისოფლის ნებაზე, დინებაზე და ზოგჯერ ზოგიერთებს გვგონია, რომ ეს ღვთის ნებაა და ადამიანი ვერაფერს გააწყობს. მაგრამ ვიცით, ვგრძნობთ, გვწამს, რომ ეს არ შეიძლება ღვთის ნება

იყოს. ასეთი აბსურდი არ შეიძლება გვწამდეს. ვლ. სოლოვიოვის რწმენით, “რაც უნდა ღრმა იყოს უფსკრული ჩვენსა და დასავლეთის ეკლესიას შორის, ის მაინც არ არის ღვთის მიერ გათხრილი, არამედ ადამიანის ხელით”. ამ დროს ადამიანი ეჭიდება ისტორიული პროცესის ისეთ ახსნას, როგორც არის ღვთიური მიშვება და ჩამოგდებული განსაცდელი, და რომ შემობრუნება ადამიანის კეთილ ნებაზეა. მაგრამ დიდხანს გრძელდება ეს განსაცდელი და ადამიანი იმ დასკვნამდეც მიდის, რომ, როგორც დიალოგის ერთი მხარე შენიშნავს, ზოგიერთების რწმენით, ეკლესიის ერთიანობა ამწუთისოფლურ განზომილებაში მიუღწეველია და მხოლოდ უფლის მეორედ მოსვლისას მიიხნევენ შესაძლებლად. არის ასეთი პერსპექტივა? იქნებ მართლაც ეს გათიშულობა ამ წუთისოფლისეულია და ყველაფერი, რაც თიშავს, წუთისოფლის ნიშანია და მხოლოდ ესქატოლოგიურ მომავალში გაუქმდება? ამ პერსპექტივას გულისხმობს მაცხოვრის სიტყვები: “როცა ძე კაცისა მოვა, ჰპოვებს კი რწმენას ქვეყანაზე?” (ლუკ. 18:8) და ჩვენი შრომაც ამაოა? და ჩვენ იქნებ დავკმაყოფილდეთ ჰანს კიუნგის “რელიგიათა დაზავებით”, როცა ყველა თავის რწმენაზე რჩება და მხოლოდ ეთიკური თანხმობა და ურთიერთგაგებაა მიღწეული. ესეც არ არის ცუდი საქმე, მაგრამ ქრისტიანი, თავისი რელიგიის სპეციფიკურობის გამო, ვერ შეურიგდება ორი რწმენის ეკლესიის არსებობას. ჩვენ მრწამსის სიმბოლოში გვიწერია, რომ “გვრწამს ერთი... ეკლესია”, და ჩვენ ვალდებული ვართ, მიუხედავად წუთისოფლის სასტიკებისა, ერთ რწმენაზე დავიყვანოთ გაცალკევებული ჩვენი რწმენები. სიმბოლოში ისიც გვიწერია, რომ “გვრწამს... კათოლიკე ეკლესია”, კათოლიკე ანუ საყოველთაო, საერთო. არ გვიწერია, რომ რწმენის საგანი ის საკუთრივ არის, რომელშიც საყოველთაო განხორციელებული. სხვაა ღვთივმთაგონებული, სულიწმიდის მოტანილი დოგმატები, სხვაა კულტურულ-ისტორიული ფაქტორები, რომლებმაც განსაკუთრებული სახე მისცა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს, და სივრცეებზე განფენილ ყოველ ადგილობრივს... *განსაკუთრებულის* პატივისცემა გვმართებს, როგორც კულტურულად ღირებული რეალობისა, მაგრამ არა მათი დოგმატების ხარისხში აყვანა ან, მათი, როგორც ეკლესიურ ჭეშმა-

რიტებათა, რწმენა... შევიწყნაროთ ერთმანეთი, როგორნიც ვართ, როგორნიც ჩამოვყალიბდით ისტორიის მანძილზე, და ვაღიაროთ, რომ განსხვავებანი მეტწილად კულტურისა და ყოფითი ჩვეულებების სფეროს ეკუთვნის, ადამიანურია და არა ღვთიური წარმოშობისა... ამ უწყინარი ფაქტორების გარდა, როგორც პროტოპრესვიტერი ნიკოლაი აფანასიევი შენიშნავს, არსებობს “დრომოჭმული, გაეკლესიურებული ემპირიული ფაქტორები”, რომლებიც ისტორიის მანძილზე იჭრებოდნენ ეკლესიის ცხოვრებაში და დღემდე დამკვიდრებული არიან და გადაფარული აქვთ ჭეშმარიტი საეკლესიო ცხოვრება. რუსი თეოლოგი იმასაც ამბობს, რომ “ისტორიის სცენიდან დიდხნის გადასული ბიზანტიური ცხოვრება თავისი ემპირიული ფაქტორებით განაგრძობს არსებობას ჩვენს საეკლესიო ცხოვრებაში, როგორც რაღაც გარდაუვალი და უცვლელი”. მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი თავის ეკლესიაზე ლაპარაკობს, მაგრამ მისი სიტყვები ნაკლებად არ მიესადაგება რომის ეკლესიას. ვატიკანის II კრება, სწორედ ამ სულისკვეთებით, დრომოჭმულის დასაძლევად შედგა. მისმა დევიზებმა “ეკლესიის განახლება” და “ახალმა მარტვილიამ” თვალსაჩინო შედეგად გამოიღო, კერძოდ, ლათინურის ნაცვლად ღვთისმსახურების დაშვება ნაციონალურ ენებზე, რაც ბიზანტიურ სამყაროში დიდხნის მიღწეული იყო. რაც შეეხება “დრომოჭმულ ემპირიულ ფაქტორებს”, მათ მრავლად აღმოვაჩინეთ “დიდ რჯულისკანონში”, რომლითაც მართლმადიდებლობა დღემდე თითქოს ხელმძღვანელობს და არც ხელმძღვანელობს, რაც დიდ უხერხულობას იწვევს, რამდენადაც სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა ადგილობრივ კრებებზე შექმნილ დოკუმენტების ამ კრებულში არ არის გარჩევა წარუვალსა და წარმავალს, აბსოლუტურსა და ჟამიერს (დროჟამით განსაზღვრულს) შორის...

მართლმადიდებლობა დღეს უდიდესი გამოწვევების წინაშე დგას, 2016 წელს მას მოელის ვატიკანის II კრების ანალოგიური კრება, სადაც ერთიანი პოზიცია უნდა იქნას მიღწეული, რაც მას რომის ეკლესიასთან დიალოგს გაუადვილებს. ამ მსოფლიო დიალოგის პერსპექტივა კი განუსაზღვრელ მომავალში ილანდება... ჩვენი თვალსაწიერი ისტორიის იმ საზღვარს ვერ სწვდება. მაგრამ ჩვენ ამ აქტუალურ რეალო-

ბაში ვართ, რომელთანაც შერიგება არ გვსურს. ზემოთ პასუხისმგებლობა ვახსენე, ახლა მაღალფარდოვნად მეჩვენება, მაგრამ პასუხისმგებლობის რაღაც წილს, ჩვენი შეძლებისდაგვარად, ვერ ავიცილებთ. არ გვაქვს ილუზია, რომ ჩვენი დიალოგი ამომწურავი ან რაიმეს გადამწყვეტი იქნება. პრობლემა არ მდგომარეობს კერძო საკითხებზე უთანხმოებაში, არამედ ის გლობალურია, საღვთისმეტყველო საკითხებთან ერთად ის კულტურულ-ისტორიულ მომენტებს მოიცავს. თაობებს, თუ კეთილი ნება იქნებოდა, უნდა ემსჯელათ ყველა ამ პრობლემაზე, რომ იმ ზღვართან მომზადებულნი მივსულიყავით. ეს იდეალური ხდომილება იქნებოდა... მანამდე კი, იმ “ესქატოლოგიურ” ჟამამდე, ჩვენი ვალი და სურვილია *ქვემოდას* შევეწიოთ ამ საქმეს, შევექმნათ პრივატული, თავისუფალი დიალოგების პრეცედენტი.

იმის მიუხედავად, რომ ჩვენ, მედიალოგებმა, შეთანხმებას ვერ მივაღწიეთ, განშორებისას ჩვენს დევიზად მაინც რჩება სიტყვები: “ერთიანობის იმედით და მოლოდინით...”

ზურაბ კვიციანი

2013 წლის 21 ნოემბერი

მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კვიციანი

რიტორიკული შეკითხვები "მძიმე შეცოდების" გამო

ძვირფასო ბატონო ზურაბ,

ამას წინათ კიდევ ერთხელ მეჭირა ხელში თქვენი ბოლო წიგნი "ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ"¹, — აგრე-რიგად მნიშვნელოვანი და საჭირო კრებული ყველა იმ ქართველი მკითხველისათვის, ვისაც ჩვენს საყრდენდა-კარგულ და საზღვრებმორღვეულ ხანაში ქრისტეს ეკლე-სიის რაობას სურს ჩასწვდეს, ვისაც მისი წარსულისა და დღევანდელობის (და მომავლის) გააზრება სწადია, ვინც საქართველოში ქრისტიანული ეკლესიის სიხარულისა და ტკივილის გაგებას და გაზიარებას ცდილობს, — და ისევ თვალთ მომხვდა თქვენი სიტყვები საქართველოს კათო-ლიკოსის, ანტონი I-ის, შესახებ, როცა, სხვათა შორის, ეხებით მის დროებით, მეტად ხანმოკლე მიდრეკას რო-მის კათოლიკე ეკლესიის მიმართ. თქვენ ამბობთ, რომ ეს არჩევანი იყო "35 წლის კათოლიკოს-პატრიარქის მძიმე შეცოდება საქართველოს ეკლესიისადმი, მისი წარსული-სა და აწმყოსადმი, მის შესვენებულთა, წმიდათა მამათა და მარტვილთა, მის ცოცხალთა წინაშე, და არა მხოლოდ ეკლესიისა, არამედ მთელი ქართველი ერისა"². ეს სიტყ-ვები, მართალი გითხრათ, მოულოდნელი იყო: თან თქვენ-გან, — ერთი მხრივ, დასავლური ქრისტიანობის იმგვარი გამგებისა და დამფასებლისაგან, როგორც საქართვე-ლოში ძნელად მოიპოვება და, მეორე მხრივ, ძველი და ახალი საქართველოს იმგვარი ღრმა და ინტეგრალური

¹ ზურაბ კვიციანი, *ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ*, თბ.: ლომისი, 2002.

² იქვე, გვ. 164.

მცოდნისაგან, რომელსაც ძნელად თუ მოეპოვება მეტოქე თანამედროვე ქართველ ჰუმანიტართა შორის, — და თან იმ კრებულში, სადაც მოთავსებულია რამდენიმე სტატია რომის კათოლიკე ეკლესიისა და მის მიმართ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დამოკიდებულების შესახებ, — სტატიები, რომლებიც ხასიათდება ნამდვილი ღიაობით და საკითხის არსის ხედვით, წარუვალისა და შემთხვევითის ერთმანეთისაგან გამიჯვნის სურვილით, წმიდა გადმოცემის მიმართ გულწრფელი მოწიწებითა და რელიგიური ცხოვრების განახლება-გაცოცხლების მწველი წყურვილით.

უნდა გამოვტყდე, რომ 1995 წელს დაწერილმა თქვენმა ამ სიტყვებმა გული დამწყვიტა და გული მატკინა: ნუთუ მართლა “მძიმე შეცოდებაა” — თან შეცოდება “მთელი ქართველი ერის” წინაშე — თავის აღიარება რომის კათოლიკედ? განა ქართველ ერში (მთელ ქართველ ერში!) — ან ადრე, ან ახლა — ოდენ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის შვილები იგულისხმება? დედამიწის ზურგზე რომის საყდრის უზენაესობის მაღიარებელი მხოლოდ ერთადერთი ქართველი კათოლიკე რომ არსებობდეს, განა ისიც “მთელ ქართველ ერში” არ მოიაზრება, და ხომ ყველამ ვიცით, რომ ამგვარ რეალურ ქართველ კათოლიკეთა რიცხვი ძველად თუ ამჟამად — საუკუნეთა განმავლობაში — მრავალათასწილ აღემატება ამ ერთადერთ წარმოსახულ ქართველ კათოლიკეს? ნუთუ ამ ქართველთა წინაშეც “მძიმე შეცოდება” ჩაიდინა საქართველოს ეკლესიის სახელგანთქმულმა მამამთავარმა?

ყოველ ჩვენგანს, — იმ ყოველ ქართველს, ვინც რომის კათოლიკე ეკლესიის წიაღს მივაშურეთ მას შემდეგ, რაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ემბაზში მივიღეთ ქრისტიანული ნათლისღება, განა ის სწრაფვა არ მოგვიწოდებდა, რომ ერთ, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიას შევერთებოდით, განა სახარებისა და ეკლესიის მამათა, მსოფლიო კრებათა და ჩვენს ძველ წინაპართა მიმართ ერთგულება არ გვაძხნევებდა, როცა ქრისტეს ეკლესიის მიწიერ მეთაურად რომის ეპისკოპოსს ვაღიარებდით, განა ყოველი ჩვენგანის სათქმელს არ ამ-

ბობს რუსი პოეტის, ვიანესლავ ივანოვის, სიტყვები: “მე გავხდი კათოლიკე იმისათვის, რათა ვყოფილიყავი სრული მართლმადიდებელი”? განა ქართველი კათოლიკე, რომელიც რომის სამოციქულო საყდრის მიმდევრად აცხადებს თავს, ამით უარს ამბობს საქართველოს ეკლესიის რომელიმე დოგმატურ დებულებაზე, მის სულიერ, ისტორიულ, ლიტურგიულ ან საეკლესიო-კულტურულ ტრადიციებზე?

ნუთუ მართლა “მძიმე შეცოდება” მიგვიძღვის საქართველოს ეკლესიის, მისი წმიდანებისა და მარტვილების წინაშე, იმ ადგილობრივი ეკლესიისა და იმ ერის წინაშე, რომლის განმანათლებელი წმ. ნინო და მოციქულთასწორი წმ. მეფე მირიანი ქვეყნის მონათვლის უმაღლესი პაპის სამოძღვრო კურთხევას იღებენ; რომლის ერთ-ერთი უდიდესი მწყემსთმთავარი, კათოლიკოსი კირიონ I რომის პაპს მიმართავს მსაჯულად და განმსჯელად მართლმადიდებლობის დასაცავად ნესტორიანელებთან კამათისას; რომლის უდიდესი მამა, წმ. გიორგი მთაწმიდელი, — ბიზანტიის ეკლესიის რომის საყდართან განხეთქილების შემდეგ, — ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე რომის საყდრის უპირატესობას და რომის კათოლიკე ეკლესიის ქრისტეს მოძღვრებისაგან გადაუხვევლობას აღიარებს; რომლის მეფეები — ბიზანტიური ფოტიოსურ-კერულარიოსული განხეთქილებიდან რამდენიმე საუკუნის შემდეგაც — რომის ეპისკოპოსს მიმართავენ ვითარცა ქრისტიანული სამყაროს საყოველთაო მწყემსს და ქრისტეს მოსაყდრეს ამქვეყნად; რომლის ერთ-ერთი უდიდესი მარტვილი, წმ. დედოფალი ქეთევანი, კათოლიკე მღვდლებს ანდობს თავის უკანასკნელ აღსარებას?³ განა ჩვენ ვთქვით უარი მათს ერთგულებაზე, განა ჩვენ ავცდით მათს გზასა და კვალს?

ნუთუ საუკუნეთა მანძილზე ყოველივე ქართულის აღკვეთისა და აღმოფხვრის, ყოველივე ქართულის მიტაცების სურვილით აღსავსე ბერძენ და რუს “ერთმორწმუნეებ-

³ იხ. მერაბ ლაღანიძე, “საქართველო და რომის საყდარი ადრეულ ხანაში”, – წგ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *რწმენისა და იმედის გზაზე: 50 ესეი რელიგიათა ისტორიიდან*, თბ.: წმ. ირინეოს ლიონელის სახ. ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტის გამოცემა, 2003, გვ. 286-292.

თან” ეკლესიური თანამყოფობა უეჭველი ერთგულებაა საქართველოს ეკლესიის, ქართველი ერის წინაშე, ხოლო რომის კათოლიკე ეკლესიის საფარველქვეშ შესვლა, — იმ კათოლიკე ეკლესიისა, რომელმაც და რომლის შვილებმაც სულ მცირე უკანასკნელი სამი საუკუნის მანძილზე ღირსშესანიშნავი, ხშირად გადამწყვეტი წვლილი გაიღეს ქართული მემკვიდრეობის, ქართული კულტურის შესანახად, მოსავლელად და გადასარჩენად, — მართლა “მძიმე შეცოდებაა” ქვეყნის წარსულისა და აწმყოს, მის დიდ და ღირსეულ შვილთა წინაშე?

განა ქართველ თუ არაქართველ კათოლიკეებს არ უკავშირდება პირველი ქართული ნაბეჭდი წიგნის გამოცემა, პირველი ქართული თარგმნითი ლექსიკონის შედგენა, პირველი ქართული გრამატიკის ჩამოყალიბება, ქართული ზღაპრების პირველი ჩანაწერების შესრულება, პირველი ქართული განმარტებითი ლექსიკონის შექმნა, განა ქართველი კათოლიკის შეგროვებული არაა “ხალხური სიტყვიერების” პირველი რამდენიმეტომიანი კორპუსი, განა ქართველი კათოლიკე არ იყო “სიბრძნე სიცრუისას” და “დავითიანის”, “ვისრამიანისა” და “დასტურლამალის”, ალექსანდრე ჭავჭავაძისა და გრიგოლ ორბელიანის, ვახტანგ ორბელიანისა და ნიკოლოზ ბარათაშვილის თხზულებათა კრებულების (ხშირ შემთხვევაში პირველი) გამომცემელი, განა ქართველი კათოლიკე არაა “დაისის” ავტორი ანდა “ქართლის ცხოვრების” ერთადერთი სრული აკადემიური გამოცემის გამმზადებელი? განა ყველა მათ — სულხან-საბა ორბელიანთან ერთად — მართლაც “მძიმე შეცოდება” მიუძღვით ქართველი ერისა და ქართული კულტურის წინაშე?

ხომ კარგად ვიცით, თუ ვის სჭირდებოდა და რისთვის, ქართველად მხოლოდ მართლმადიდებელი გამოცხადებინა, და ამის შესახებ ჯერ კიდევ ასი წლის წინ წერდა ქართული მართლმადიდებლური ჟურნალი “მწყემსი”: “XIX საუკუნის რუსეთის ყოვლისშემძლე ბიუროკრატია მოაჭორა ტყუილი, შეჰქმნა ზღაპარი და მოჰფინა ვრცელს იმპერიას: ქართველები ისეთი მტკიცე მართლმადიდებლები იყვნენ, რომ შეუძლებელია მათ შორის სხვა აღსარების

მქონებელი მოიპოვებოდეს ვინმეო. ამის გამო, ვინც მართლმადიდებლობას არ აღიარებს, ქართველი არ არისო. სამწუხარო შედეგი მოჰყვა ამ ტყუილსა და სიცრუის გუდას. [...] სული გაუჭირეს ქართველ კათოლიკეთ, [...] ქართველები არა ხართო”⁴, და ისიც ხომ კარგადაა ცნობილი, როდის და რა გავლენის შედეგად დაიწყო ქართველი სამღვდელოების დაპირისპირება რომის საყდრის მიმართ: თუ სპეციალისტს ვერწმუნებით, “ქართული ეკლესიის ისტორიაში XVII საუკუნის დამლევსა და XVIII საუკუნის დამდეგამდე პრინციპიალურად კათოლიკობის წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხი არასოდეს არ მდგარა”⁵, და ეს ხომ სწორედ ის ხანაა, როცა საქართველოს ეკლესია, მისი სულიერი ცხოვრება თავს ვეღარ აღწევს რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენას, როცა საქართველოს ეკლესია (ჯერ კიდევ რუსეთის მიერ ქართულ მიწათა მიტაცებამდე) ნელ-ნელა რუსულ ყაიდაზე გადადის და მის მიმართულებას რუსი სასულიერო “რევიზორები” განსაზღვრავენ. ამიტომაც გულსატკეპია ამ საკითხებში კარგად ჩახედული იმავე სპეციალისტის იდეოლოგიზირებული სიტყვები, რომ “მოძლიერებული კათოლიკობა წარმოადგენდა ეროვნული თვითმყოფობისათვის საფრთხეს; პაპიზმი ჯვრით ხელში დაახლოებით იმავე საქმეს აკეთებდა, რასაც მაჰმადიანები ყურანით ხელში”⁶. ნუთუ საქართველოში ხმლით შემოჭრილი მაჰმადიანები ქართული წიგნების გამოცემაზე ზრუნავდნენ, ნუთუ ქართულ ზღაპრებს იწერდნენ და ინახავდნენ, ქართველ ჭაბუკებს ევროპულ განათლებას აზიარებდნენ და ქართველ სწეულთათვის უანგაროდ ზრუნავდნენ? ნუთუ სადმე, ევროპის რომელიმე ქვეყანაში, რომის კათოლიკე ეკლესიამ რამე საფრთხე შეუქმნა “ეროვნულ თვითმყოფობას”, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ დამოუკიდებლობას ან ეროვნულ კულტურას?

⁴ მწყემსი, 1905, №5, გვ. 7; მითითებულია წგ-დან: კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, თბ.: ციციანათელა, 2001, გვ. 8.

⁵ მისხილ ქავთარია, “ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა”, *ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე*, I, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1959, გვ. 93.

⁶ იქვე, გვ. 94.

მაგრამ პირველი რომის უარმყოფელი და “ახალი რომის” — კონსტანტინოპოლის — მემკვიდრედ თვითნებურად გამოცხადებული “მესამე რომის” მესვეურებს ცდა და მონდომება არ დაუკლიათ, რომ საკუთარი თავი საქართველოსა და ქართველთა ქრისტიანული ცხოვრების არა მარტო მუსლიმ დამპყრობთაგან, არამედ კათოლიკური “საფრთხისგანაც” გადამრჩენად წარმოედგინათ⁷, და მათ კარგად მოახერხეს, სწორედ ამგვარი ხედვა ჩაეგონებინათ მათ მიერ გაუქმებული ქართული სამეფო-სამთავროების ქვეშევრდომთათვის, საქართველოს ეკლესიის შვილთათვის, ქართველთა არაერთი თაობისათვის; აბა, სხვას რას შეგვიძლია მივაწეროთ ქართულ სიძველეთა ნამდვილი მცოდნის, მოყვარულისა და მოამაგის, თედო ჟორდანიას, სიტყვები, რომელიც თქვენც მოგიყვანიათ თქვენს წიგნში და ისევ კათოლიკოს ანტონი I-თან დაკავშირებით, — სხვათა შორის, იმავე სტატიამი, სადაც ანტონის დროებით კათოლიკურ ორიენტაციას “მძიმე შეცოდებად” მიიჩნევთ საქართველოს ეკლესიისა და ქართველი ერის წინაშე, — ჟორდანიას სიტყვებით, ანტონის დამსახურება იყო, რომ “მან მოამზადა ნიადაგი ქართული და რუსული ეკლესიების შეერთებისათვის და 1783 წლის ტრაქტატით განახორციელა თავისი მიზანი — ქართული ეკლესია დაუმორჩილა რუსეთის ეკლესიას”⁸ და მწყემსთმთავრის ამ წადილს თქვენი სიტყვებიც ადასტურებს: “ახლა ის მზად არის საქართველოს ეკლესია რუსეთის ეკლესიას დაუმორჩილოს”⁹. ნუთუ ეს არ გეჩვენებათ “მძიმე შეცოდებად” საქართველოს ეკლესიის, მისი წარსულისა და მისი მომავლის წინაშე, მით უმეტეს, როცა საქრესტომათიოდაა ცნობილი, თუ რა “სიკეთე” მოუტანა ქვეყანას და მის ეკლესიას ამ დამორჩილებამ: ქართული ეკლესია-მონასტრების გაუქმება, ქართული საეკლესიო ტრადიციების სრული უგულებელყოფა,

⁷ მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, თბ.: კანდელი, 1995, გვ. 716-723.

⁸ თედო ჟორდანია, “ანტონ I, საქართველოს კათოლიკოსი და ვლადიმირისა და იეროპოლის არქიეპისკოპოსი”, *საღვთისმეტყველო კრებული*, 1, თბ.: საქ. საპატრიარქოსგამოცემა, 1991, გვ. 56.

⁹ ზურაბ კვიციანი, *ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ*, გვ. 166.

ქართული ფრესკებისა და ქართული ხელნაწერების მიზანმიმართული განადგურება, ღმრთისმსახურებაში ქართული ენისა და ქართული გალობის არნახული შევიწროება, ქართველი სამღვდელოების დაუნდობელი დევნა, — რასაც მოჰყვა ქართველობის ლამის სრული გაუცხოება ეკლესიის მიმართ და საზოგადოებრივ ცნობიერებაში სამღვდელოების ავტორიტეტის მნიშვნელოვანი შელახვა. აი, ეს იყო შედეგი ანტონის მიერ კონფესიური, ეკლესიური, კულტურული და პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლისა, ეს იყო გზა: პირველი და ნამდვილი რომიდან — თვითმარქვია “მესამე რომამდე”; რომის კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიიდან — რუსეთის იმპერატორს დამორჩილებულ, სინოდურ, სრულიად რუსეთის ბერძნულ-სლავურ ეკლესიამდე (რომელსაც რუსები ხანდახან სხვაგვარადაც უწოდებდნენ: “ბერძნულ-რუსული მართლმადიდებელი ეკლესია”); ქართველთა მოყვარე რომაელი მისიონერებიდან — ქართველთა მოძულე რუს ექსარქოსებამდე...

და კიდევ, ისევ ანტონისთან (და მისდროინდელ საქართველოს ეკლესიასთან) დაკავშირებით სრულიად სიმბოლური ჩანს ერთი ფაქტი კათოლიკოსის ბიოგრაფიიდან: “საქართველოს ქათალიკოზებთაგან ამან პირველად გამოიწერა მირონი რუსეთიდან 1769 წელს”¹⁰; ამ სიტყვების წაკითხვისას ქართველ მკითხველს შეუძლებელია არ გაახსენდეს ცნობილი სიტყვები ეფრემ მაწყვერელის შესახებ გიორგი მერჩულის “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან”: “ხოლო ეფრემ ქრისტესმიერთა ბრძანებითა მიჰრონისა კურთხევაჲ ქართლს განაწესა”¹¹, რაც ყოველთვის და ყველას მიერ (როგორც ჩანს, თავად გიორგი მერჩულის მიერაც) ქართველთა ეკლესიისა და ქართველი ერის თვითშეგნების განმტკიცების უმნიშვნელოვანეს ნიშანსვეტად იყო მიჩნეული (ისტორიკოსები მიიჩნევენ, რომ სწორედ ამის შემდეგ შეგვიძლია საუბარი ქართლის ადგილობრივი ეკლესიის შიდა დამოუკიდებლობის შესა-

¹⁰ ნიკოლოზ მთვარელიშვილი, “ანტონი I, საქართველოს ქათალიკოზი”, *საღვთისმეტყველო კრებული*, 1, გვ. 29.

¹¹ *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წიგნი I, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963, გვ. 290.

ხებ). ცხრა საუკუნის შემდეგ კი ქართლის კათოლიკოს-პატრიარქი, ქართლის მეფის ძე, ბატონიშვილი ანტონი უარს ამბობს მირონის ქართლში კურთხევის პატივზე და მირონის მოწოდებას რუსეთის უწმიდეს და უმმართველეს სინოდს სთხოვს... აქ, ალბათ, რიტორიკული კითხვის დასმაც არ ღირს...

თუ ანტონის მიერ დაარსებულ ტფილისისა და თელავის სემინარიებში “სწავლება ორგანიზებული იყო რუსული სქოლასტიკური სკოლების მაგალითისამებრ”¹², საქართველოში რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის გაბატონების შედეგად მათი დახურვის შემდეგ ეკლესია-ტაძრების ღმრთისმსახურთა მოსამზადებლად ტფილისში ნამდვილი რუსული სემინარია გაიხსნა, სადაც, თუკი თანამედროვე ქართველ მართლმადიდებელ მღვდელმთავარსა და ეკლესიის ისტორიკოსს ვენდობით, “ავტოკეფალიის გაუქმების შემდეგ საქართველოში რუსულ სემინარიაში გაზრდილი სამღვდელოების ახალთაობა ნიჰილისტურად განეწყო ყოველივე ქართულის მიმართ. თაობას წაართვეს ისტორიული მენსიერება”¹³, და ეს ის დროა, როცა ქართული ენისა და ქართული მწიგნობრობის, ქართული სულიერი მემკვიდრეობის გადასარჩენად თავდაუზოგავად იღწვიან რომსა და ტფილისში, კონსტანტინოპოლსა და ქუთაისში, მონტობანსა და ახალციხეში ქართველი კათოლიკე მღვდლები პეტრე ხარისჭირაშვილი და იოანე გვარამაძე, იოსებ ხუციშვილი და ანდრია წინამძღვრიშვილი, მიქელ თამარაშვილი და დომინიკე პაწაძე, ალფონს ხითარიშვილი და მიქელ თარხნიშვილი, — მათი გარჯა და ღვაწლი კარგადაა ცნობილი ყოველი წიგნიერი ქართველისათვის¹⁴, და თუ მათი სახელები დღევანდელ საყოველთაო მივიწყებათა გარემოში ვისმე შეგნებულად თუ შეუგნებლად მიუჩნევა, თქვენ ხომ მაინც

¹² ალექსანდრე სახანაშვილი, “კათალიკოს ანტონ პირველის ცხოვრება და მოღვაწეობა”, *საღვთისმეტყველო კრებული*, 1, გვ. 112.

¹³ მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, *პოლემიკა კათოლიკური ორიენტაციის სწავლულებთან*, თბ.: ცისკარი, 2000, გვ. 12.

¹⁴ იხ. შოთა ლომსაძე, *მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1984; მურმან პაპაშვილი, *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX ს.ს.*, თბ.: აღმასწავლებელი, 1995, გვ. 314-334.

კარგად მოგეხსენებათ, ვის რა გაუკეთებია საქართველოსათვის, ქართველი ხალხისა და ქართული კულტურისათვის, ქვეყნის წარსულისა და მომავლისათვის...

ალბათ, ამიტომაცაა ზემორე კითხვები რიტორიკული, ალბათ, ამიტომაც ამ კითხვებზე პასუხი სწორედ თქვენ არ მოგეთხოვებათ, ოღონდ ის კითხვა, თუ “ცხოველთა და მკვდართა” საყოველთაო მსაჯულმა ვის რა ჩაუთვალა “მძიმე შეცოდებად” ქრისტეს ეკლესიისა და ქრისტეს სამწყსოს მიმართ, ჩვენი გონებისა და განსჯის ფარგლებს მეტისმეტად სცილდება.

თქვენდამი ძველი, უცვლელი სიყვარულითა და მოწიწებით,

მერაბ ლაღანიძე

2 სექტემბერი, 2003

ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლაღანიძეს

დაბრუნება თუ გადასვლა?

რომ არ შევეხოთ ამჯერად კარდინალურად საკითხს — დიდ სქიზმას, ამ ისტორიულ ტრაგედიას, როგორც ერთი რელიგიური ფილოსოფოსი იტყოდა, “ისტორიულ მარცხს”, ვილაპარაკოთ ეკლესიაზე, რომელიც მსხემობს ქვეყანაში თავისი იერარქიით და დოგმატიკით, თავისი ტაძრებით და მონასტრებით, თავისი (უკვე) წარსულით და აწმყოთი, ეკლესიაზე, რომელმაც გამოდერწა ხალხი, მისი შვილები მხოლოდ ამგვარად და არა სხვანაირად — ეს, სხვათა შორის, არ არის მხოლოდ მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიური საკითხი (*რატომ არის რაიმე ასე და არა სხვანაირად?*), არამედ სავსებით ისტორიული და კულტუროლოგიური (კარგად მოგეხსენებათ), — და არიან ცალკეული ადამიანები, მრავალრიცხოვანნი თუ მცირერიცხოვანნი, ადამიანთა ჯგუფი თუ ჯგუფები, რომლებმაც აირჩიეს *ასე ყოფნა*, ყოველ შემთხვევაში, მთელი ქვეყნისაგან განსხვავებული გზა, — მათი წინააღმდეგი არ ვარ, არც რაიმე შეცოდებას, მით ნაკლებად, “მძიმე შეცოდებას” ვერ ვხედავ მათ არჩევანში, თუ ეს ნაბიჯი თავიდანვე, მართლაც, თავისუფალი არჩევანი იყო, რწმენაზე დაფუძნებული, და არა ანგარებიანი... მეტსაც ვიტყვი: ხალხმა, თუ მას მიღწეული აქვს ერობის (nationalitas) საფეხური, თუ ის მოწოდებულია წარმოადგინოს თავის თავში კაცობრიობა, განასახიერებდეს მსოფლიოს მეტ-ნაკლები სისრულით და პლურალიზმით, სურს იყოს ისტორიაში (და არა გაყინულ უდროობაში ან მხოლოდ მისით დასახლებულ, კედელშემოვლებულ სივრცეში), უნდა შეძლოს ამაღლდეს საკუთარ თავზე, საკუთარ განსაზღვრულობაზე, საკუთარი “თვითმყოფადობით” ტკობაზე, აიტანოს განსხვავებული ტრადიცია, რასაც რობაქიძის კვალზე შეიძლება *სხვაჲ ჩემი* ვუწოდოთ. კოლე-

გა წერს: “დედამიწის ზურგზე რომის საყდრის უზენაესობის მაღიარებელი მხოლოდ ერთადერთი ქართველი კათოლიკე რომ არსებობდეს, განა ისიც “მთელ ქართველ ერში” არ მოიაზრება...?” ძვირფასო კოლეგა, თანახმა ხართ გაუიგივოთ ერთმანეთს “ერთადერთი ქართველი” და “მთელი ქართველი ერი”? ნუთუ ერი ცალკეული ქართველების ჯამია? ერი უბრალო ერთობლიობაა, თუ ისეთი ერთობა, რომელიც თითოეულს ცალ-ცალკე აღემატება? ერი რაოდენობაა თუ თვისება? გადაიხრებით პირველისკენ ერის ცნების განსაზღვრების დროს? ან ასე დავსვათ საკითხი: როდის გადადის რაოდენობა თვისობრიობაში ცნობილი დიალექტიკური ნახტომის შედეგად? ან ასე: რომელია ის უკანასკნელი ქართველი, რომელიც საბოლოოდ რაოდენობას თვისობრიობაში გადაიყვანს? ეს დასმული პრობლემის ერთი მხარეა.

ანტონ კათოლიკოსის საქმეში თითქოს სილოგისტური დასკვნის სახეს იღებს განთქმული ლათინური ანდაზა, რომელსაც რატომღაც ყოველთვის უარყოფით კონტექსტში მიმართავენ ხოლმე (თითქოს პასუხისმგებლობაში ყველა თანაბარი იყო): *რაც ეპატიება იუპიტერს, არ ეპატიება ხარს*. ჩავსვათ ამ სიმბოლოებში ჩვენი ნაცნობი რეალიები, რაზეც გულისტკივილით მედავება ჩემი კოლეგა და მეგობარი.

გავხსნათ ქარაგმა: რაც შეიძლება ეპატიოს რიგით ქრისტიანს (არ ვლაპარაკობ განკითხვის დღეზე, თუ რა შეეწინააღმდეგება მას ცოდვად, რა დაღუპავს მის სულს — ეს ერთმა ღმერთმა უწყის, ჩვენი განსასჯელი ვერ იქნება), როცა ის არატრადიციულ გზას დაადგება — რელიგია იქნება ეს თუ კულტურა, თუნდაც ენა და, საბოლოოდ, ეროვნული იდენტობა, ეს მის პირად საქმედ დარჩება და არავის აქვს უფლება განსაჯოს მისი არჩევანი, — არ ეპატიება პატრიარქს, რომლის ემპირიული პიროვნება *სქემით* არის შემოსილი და მისი ყოველი არჩევანი და გადაწყვეტილება არ უნდა ეფუძნებოდეს მის პირად ინტერესებს, რაიმეს მოწონება-სიმპათიას, რასაც ანტონ I-ის შემთხვევაში ვხედავთ.

ჰქონდა თუ არა პატრიარქს ერთპიროვნულად კონფესიის გამოცვლის უფლება, რათა საქართველოში არსებული ეკლესია და არა მხოლოდ ეკლესია, არამედ მთელი ერი თავისი არჩევანისამებრ წაეყვანა?

არის ერთობლივი მოქცევა ისტორიული შემობრუნების მიჯნაზე (ეს მოხდა ჩვენში IV საუკუნის დასაწყისში) და არის ინდივიდუალური გადასვლანი (რაც ხდებოდა მთელი ისტორიის მანძილზე და ხდება დღემდე). მოტივები სხვადასხვაა ინდივიდუალური გადასვლების დროს: ვლ. სოლოვიოვის გადასვლის მოტივი პრინციპული იყო, მას სურდა პიროვნულად შეეთავსებინა თავის თავში მართლმადიდებლობა და კათოლიციზმი, ანუ თავის პიროვნებაში მოეხდინა ეკლესიათა გაერთიანება, თავისი პიროვნება დაებრუნებინა სქიზმამდელ მდგომარეობაში. ის იმდენადვე გახდა კათოლიკე, რამდენადაც მართლმადიდებელი დარჩა. საბა ორბელიანი რომის ეკლესიას შეეხვეწა (ამ სიტყვის ორივე მნიშვნელობით) პოლიტიკური მოტივით; იგი ამ გადასვლაში ხედავდა ქვეყნის ხსნას. თუ ვიფიქრებდით, რომ საბა რწმენით გადავიდა კათოლიკობაზე, ისიც უნდა გვეფიქრა, რომ მას მართლმადიდებლობის მიმართ შეერყა რწმენა, რასაც ვერ დავუშვებთ, რადგან დაეჭვების საფუძველი მას არ უნდა ჰქონოდა.

რა იყო ანტონ I კათოლიკოსის მოტივი? რწმენა? თუ რწმენა — ყალბი ყოფილა იგი, რადგან გამჟღავნებისთანავე უარყოფილი იქნა: პატრიარქმა ვერ გაუძლო “ინკვიზიციას” მეფეთა და სასულიერო პირთა მხრიდან. პოლიტიკური მოტივი — ქვეყნის ხსნა? ეს პრობლემა არ იდგა იმ ხანად ქვეყნის წინაშე. მაშ, რა? რჩება ცნობისმოყვარეობა, გარეგნული ეფექტი, კულტურა, განათლება, ევროპეიზმი ფართო აზრით (რასაც მაინც არ ასცდა თავის დროზე ქვეყანა).

კოლეგა ფიქრობს, რომ ანტონ I, როგორც სხვა გადასვლელნი, დაუბრუნდნენ რომის ეკლესიის წიაღს, რადგან იქ ეგულებოდათ უზენაესი ავტორიტეტი — პაპობა და პაპი, როგორც “ქრისტეს ეკლესიის მიწიერი მეთაური”.

ვილაპარაკოთ “რომის საყდრის უზენაესობაზე”. რა ბუნებისაა ეს უზენაესობა? ჩვენ გაზრდილი ვართ ძველი, აწ მომლილი და დავიწყებული პენტარქიის წიაღში, ამავე დროს, შინაგანი და არა გარეგანი ავტორიტეტის ქვეშ. ვიცით, ვინც არის *უზენაესი* თავი ეკლესიისა, სხვა ხილული, ხორცმესხმული უზენაესი ჩვენ არ გვყავს. ჩვენი საეკლესიო და სულიერი ისტორია ავტოკეფალიის ნიშნის ქვეშ მიმდინარეობდა. რომის ეპისკოპოსი ერთ-ერთი ავტოკეფალური ეკლესიის მი-

წიერი თავი იყო, თუმცა *primus inter pares* — “პირველი თანასწორთა შორის”. არც გიორგი მთაწმინდელს, მიუხედავად მისი სიმპათიებისა რომის ეკლესიის მიმართ, არ უღიარებია მისი ეპისკოპოსი უზენაეს ავტორიტეტად. ეს ტრადიციისაგან გადახვევა იქნებოდა. თუ სადმე საეკლესიო ცხოვრებაში დემოკრატიას ჰქონია ადგილი, ასეთი ადგილი პენტარქიული სისტემა იყო, არა მონარქიული. რადგან ერთადერთი მონარქი იყო და არის ქრისტე. რა შეიცვალა მას შემდეგ? საითკენ გადაიხარა სასწორი დასავლეთის ეკლესიაში? ალბათ, მონარქიისკენ, რასაც, სხვათა შორის, *ფილიოკვეც* ადასტურებს ანუ სამების წევრებს შორის მონარქიული ურთიერთობის დოგმატი, სულიწმიდის ორმაგი გამომავლობის საფუძველზე, ნაცვლად იერარქიულისა, რაც დღემდე შეინარჩუნა ნიკეურ-კონსტანტინოპოლური მრწამსის ერთგულმა აღმოსავლეთმა. აქვე დავსძენ, რომ ზოგიერთისთვის ავადსახსენებელი ბიზანტინიზმის ერთ-ერთი მემკვიდრეობა სწორედ ეს პენტარქიის პრინციპია, რომელმაც ავტოკეფალურობას დაუდო დასაბამი თავის დროზე.

კოლეგა წერს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ემბაზში ნათელღებულთ “ჩვენს ძველ წინაპართა” მიმართ ერთგულება ამხნევებდა, როცა “ქრისტეს ეკლესიის მიწიერ მეთაურად რომის ეპისკოპოსი” აღიარეს. როდის აღიარეს? ვინ აღიარა? რომელი იყო ეს წინაპარი? მე ვიცი ერთი ძველი წინაპრის სიტყვები, რომლებიც მან წარჩინებულებს და თავის მემკვიდრეს ანდერძად დაუტოვა სიკვდილის წინ: “სიყვარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ”. ეს ვახტანგ გორგასალი იყო, რომელიც პოლიტიკაში არ აურევია რწმენა. ბერძნებთან კი ჰქონდა ტერიტორიული დავა, გასაყოფი, მაგრამ მისთვის ერთხელ მიღებული რწმენა განუყოფელი იყო. აქ სიყვარულია და არა უზენაესობა.

კოლეგა მახსენებს ანტონ I კათოლიკოსის მოღვაწეობის ბოლო, არცთუ სანაქებო, პერიოდს.

ჩვენ რაღას ვამბობთ? ვამართლებთ ანტონ კათალიკოსს, რომ მან მირონი რუსეთიდან გამოიწერა და საქართველოს ეკლესიის რუსეთის ეკლესიისადმი დაქვემდებარების გზაზე პირველ ნაბიჯებს დგამდა? მაგრამ მე შევახსენებ კოლეგას: ეს ხომ იგივე ანტონი იყო, რომელიც ერთი ათეული წლის წი-

ნათ საქართველოს ეკლესიის საჭის რადიკალურად შემობრუნებას აპირებდა. რწმენით იყო ეს ნაბიჯები გადადგმული? კოლეგას მოეხსენება, რომ მირონი მხოლოდ ნიშანია ავტოკეფალიისა და სადაც არ უნდა ადუღონ იგი, ამით მისი სიწმიდე და ლიტურგიული ძალა არ შეიცვლება. კოლეგა კიცხავს ანტონ კათოლიკოსს მირონის საქმეში, მაგრამ ვერავითარ წუნს ვერ დებს მის მცდელობას ტრადიციული საეკლესიო ორიენტაციის შესაცვლელად. მართებდა თუ არა საქართველოს ეკლესიის პატრიარქს ავტოკეფალიის პრინციპის ერთგულება?

გასაკვებია: ადამიანს აქვს არჩევანის უფლება — და ჰქონდათ უფლება ხარისჭირაშვილებს, თამარაშვილებს, ხუციშვილებს, ხითარიშვილებს და სხვადასხვა გვარის სახელოვან ადამიანებს, რომლებიც მართლაც უანგაროდ იღვწოდნენ ქართული მწიგნობრობის ასაღორძინებლად თუ განსავითარებლად, — ვაღიარებთ მათ ღვაწლს, ისტორიული თუ სხვა პირობები შეიძლება ამართლებდნენ მათ გადასვლას და არჩევანს “ქრისტეს ეკლესიის მიწიერ მეთაურად რომის ეპისკოპოსის” აღიარებაში, მაგრამ გამართლებული და კანონზომიერია კითხვა: ისეთივე ერთგულნი დარჩნენ ისინი გაუბედურებული ქვეყნის ეკლესიის პატრიარქისადმი? მათ გადაირჩინეს თავი ქრისტიანებად, როგორც ქართველმა გლეხებმა გადაარჩინეს თავიანთი მიწები (რის ფასად?), როცა ოსმალეთის იმპერიის საზღვრებში აღმოჩნდნენ. შედარება უხერხული არ გამოივიდეს, სრულებითაც არ ვატარებ ანალოგიას ისლამიზაციასა და პაპიზაციას შორის. ჩემთვისაც ისევე მიუღებელია, როგორც კოლეგისათვის არის მიუღებელი გამოთქმა: “პაპიზმი ჯვრით ხელში დაახლოებით იმავე საქმეს აკეთებდა, რასაც მაჰმადიანები ყურანით ხელში”, თუ შედარებაა საჭირო, მე უფრო რუს ჩინოვნიკებს გავისვენებდი, რომელთაც ჯვარიც არ ეჭირათ ხელში. მაგრამ არც “ქართველთმოყვარე რომაელ მისიონერებზე” (როგორც კოლეგა უწოდებს მათ) დავამყარებდი ხსნის იმედებს, რადგან ხსნა გარედან არც მაშინ იყო მოსალოდნელი. ხსნა სადღაც ფანტაზიების სფეროში იყო თვით საბასთვისაც კი. თუ რუსეთის ერთმორწმუნეობამ არ გაამართლა, რა გარანტია იყო, რომ პაპის ერთგულება გაამართლებდა?

მაგრამ აქ გაუმართლებელი მაინც ის არის, რომ სარწმუნოება, რომელიც თავისთავად უმაღლესი ღირებულებაა, მასზე უდარესი (ამ შემთხვევაში, პოლიტიკური) მიზნის მისაღწევად იყო გამოყენებული. როცა ვლაპარაკობთ “მძიმე შეცოდებაზე”, ერთი წამითაც არ გავივლებთ გულში, რომ “საყოველთაო მსაჯული” მიაგებდა ბედკრულ კათოლიკოსს საზღაურს (რაც, გეთანხმებით, “ჩვენი გონებისა და განსჯის ფარგლებს მეტისმეტად სცილდება”); არამც და არამც. მე ისევ და ისევ მისი წინაპრები და არა მხოლოდ წინაპრები — მთელი აწმყო — მყავდა მხედველობაში, რომელთა წინაშე ის, როგორც იუპიტერი კოსმოსის წინაშე, პასუხისმგებელი უნდა ყოფილიყო.

ახლა ვიკითხოთ ისევ და ისევ, რა მოტივები ამოძრავებდათ პაპის ავტორიტეტის მაღიარებელთ? რწმენა? თუ ქვეყნის ხსნის იმედი? ან იქნებ, უბრალოდ, განსაცვიფრებელი დასავლური კულტურული და ყოფითი ღირებულებები, ის სიახლენი, რაც ესოდენ აკლდა აღმოსავლეთ მხარეს? რამდენად გულწრფელი იყო ანტონ კათოლიკოსის რწმენა კათოლიკური ეკლესიისადმი?

კოლეგა ლაპარაკობს “ბიზანტიურ ფოტიოსურ-კერულარიოსულ განხეთქილებაზე”, მაგრამ ამ სქიზმის მიზეზი ცალმხრივი იყო? პასუხისმგებლობას საეკლესიო (და, საზოგადოდ) ისტორიის წინაშე ვერ გაექცევა ფოტიოსი, განსაკუთრებით, კერულარიოსი (მან სიცოცხლის ბოლო წლებში თავი სავსებით გამოავლინა და აღსასრულიც შესატყვისი ჰქონდა), მაგრამ კარდინალ ჰუმბერტს არავითარი ბრალი არ აწევს? იმ პროცესში, რომელმაც ერთიანი ეკლესიის ორ ფრთაში დიდი გაუცხოება დაბადა და, საბოლოოდ, ექვარისტიული კავშირის გაწყვეტამდე მიიყვანა, მხოლოდ ერთ მხარეს უდევს წილი? ერთობა ღვთისგან იყო, განყოფა ადამიანური. მე არ ვფიქრობ, რომ აღმოსავლური მხარე ღვთიური იყო, მაგრამ არც დასავლური მხარე განყენებულა ადამიანური ამბიციებისაგან. “ორივე მხარე დამნაშავეა ადამიანურ დონეზე დამშვებულ შეცდომებში”, წერს ეპისკოპოსი კალისტო (ტიმოთე უარი), თქვენთვის, როგორც ვიცი, მეტად პატივსაცემი და სარწმუნო ავტორი, და უფრო მეტსაც: “ორივე მხარემ თავმდაბლად უნდა აღიაროს, რომ თითოეულ მათგანს შეეძლო

და ვალდებულიც იყო ყველაფერი ეღონა სქიზმის თავიდან ასაცილებლად". ამიტომაც სქიზმა იმდენადვე იყო "ბიზანტიურ ფოტიოსურ-კერულარიოსული", რამდენადაც — "ჰუმბერტული". ამრიგად, ვერ მივიღებ კოლეგის საყვედურს. პოლიტიკამ და პიროვნულმა ამბიციებმა გააკეთეს თავისი საქმე. ტრაგიკული ის არის, რომ თავიდან ეკლესია პოლიტიკამ გათიშა, მერე კი — *post factum* — ეს გათიშვა განსხვავებულმა რწმენამ და ჩვეულებებმა გააღრმავა.

და ახლა კვლავ პოლიტიკა უნდა ყოფილიყო მოტივი, რომ შევერთებულებიყავით?

იგივე ეპისკოპოსი კალისტო ბრძანებს: "როცა თითოეული მხარე თავის თავს ერთ ჭეშმარიტ ეკლესიად თვლის, ისიც უნდა დაუშვას, რომ ადამიანურ დონეზე ამ განყოფის შედეგად საგალალოდ არის გაღარიბებული". თუ ასეა, გაგვამდიდრებს არა გადასვლა ერთი ეკლესიიდან მეორე ეკლესიაში (ანუ ერთი სიღარიბიდან მეორე სიღარიბეში), არამედ დარჩენა თითოეულში, რათა მის სიღრმეში ჩასვლით ძველი სიმდიდრე და სისრულე დავიბრუნოთ. ვალიარებს: აღმოსავლეთს და დასავლეთს სასიცოცხლოდ და მისტიკურადაც სჭირდებათ ერთმანეთი ურთიერთგასამდიდრებლად. ამისათვის არ არის აუცილებელი საკუთარ ტრადიციებზე უარის თქმით მეორე მხარეს გადასვლა.

თუ გადავდივარ მეორე მხარეს და უკან დასაბრუნებელ გზას ვუხერგავ ყოველდღიურ ევქარისტიულ კავშირს, რა როლს ვასრულებ ეკლესიათა გაერთიანების საქმეში? არავითარს. ეს მხოლოდ ჩემს პიროვნულ არჩევანად რჩება, ეკლესიები კი კვლავ გათიშულნი არიან. მე ვიცვლი პოზიციას, არა ეკლესია, რომელსაც შევეხვეწე.

თუ ვიაჩესლავ ივანოვი ამბობს, რომ "მე გავხდი კათოლიკე იმისათვის, რათა ვყოფილიყავი სრული მართლმადიდებელი", რატომ არ შეიძლება ითქვას პირუკუ ანუ ასე: "მე გავხდი მართლმადიდებელი იმისათვის, რათა ვყოფილიყავი სრული კათოლიკე"? თუკი შეიძლება — რა გამოდის? აქეთნი იქით და იქეთნი აქეთ — და კვლავ რჩება ორი დაპირისპირებული ნაპირი.

სამაგალითოდ არ გამოდგება გიორგი ათონელი, არც, მით უმეტეს, კირიონ I კათოლიკოსი, რადგან მათი ხანიდან ანტონ I კათოლიკოსამდე თვისობრივად დიდი დროა გასული.

დღეისათვის კი ეს დროული მონაკვეთი ავსებულია დოგმატური სიახლეებით, რაზეც მსოფლიო სინოდების დასტური არ ყოფილა. ჩვენ არ მიგვიღია მონაწილეობა მათ შექმნაში, ჩვენ არ გვაქვს მათში ზიარება, ამიტომაც არ გვაქვს, ძნელდება ევქარისტიული კავშირი.

კოლეგა წერს: “ყოველ ჩვენგანს, — იმ ყოველ ქართველს, ვინც რომის კათოლიკე ეკლესიის წიაღს მივაშურეთ მას შემდეგ, რაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ემბაზში მივიღეთ ქრისტიანული ნათლისღება, განა ის სწრაფვა არ მოგვიწოდებდა, რომ ერთ, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიას შევერთებოდით, განა სახარებისა და ეკლესიის მამათა, მსოფლიო კრებათა და ჩვენ ძველ წინაპართა მიმართ ერთგულება არ გვამხნევებდა, როცა ქრისტეს ეკლესიის მიწიერ მეთაურად რომის ეპისკოპოსს ვაღიარებდით?” და ა.შ. კეთილი და პატიოსანი. მაგრამ ვკითხულობ, როგორ შეაფასებს კოლეგა იმ კათოლიკეთა საქციელს, რომელიც გამოვა პაპის სულიერი ქვეშევრდომობიდან და მართლმადიდებლობის წიაღს მიაშურებს? მე ვფიქრობ, ჩემი კითხვაც რიტორიკულია. იმ მონუმენტური შენობის უარყოფა, რომელსაც პაპობა წარმოადგენს, ხომ იქნებოდა მთლიანი შეცვლა ეკლესიური, ასე ვთქვათ, მენტალობისა, უარის თქმა მთელ წარსულზე, რომელიც პაპობაშია განსახიერებული?

კოლეგა იხსენებს წინაპრებს და, განსაკუთრებით, ათონელ მამას, რომელმაც რამდენიმე კარგი სიტყვა თქვა რომის ეკლესიაზე, მაგრამ ვიკითხოთ, მის ხანაში რა სახე ჰქონდა პაპობას — იგივე, რაც დღესა აქვს? არსებობდა იმ დოგმატის ჩანასახები, ახალ ხანაში რომ მიიღო რომის ეკლესიამ? დღეს რას იტყოდა ათონელი მამა იმ დოგმატურ სიახლეებზე, რომლებიც მსოფლიო კრებების გარეშე იქნა მიღებული? ახსენებს მსოფლიო კრებებს, მაგრამ ავიწყდება, რომ სწორედ რომის ეკლესიამ დაარღვია ის პრინციპი, რომ ყოველი დოგმატი მხოლოდ მსოფლიო კრებებზე უნდა ყოფილიყო მიღებული. ამჯერად არ ვეხებით ცალმხრივად (ცალი ფილტვით) მიღებულ დოგმატთა ჭეშმარიტება-სიმცდარეს.

მიუხედავად რომის ეკლესიისადმი მკაცრად რადიკალურად უარყოფითი დამოკიდებულებისა მართლმადიდებლობის მხრიდან, თვით იქამდე, რომ ზოგიერთებს უჭირთ კათო-

ლიციზმის აღიარება ქრისტიანულ ეკლესიად (გავიგონებთ ასეთ ქადაგებებს ამბიონიდანაც კი), თავის სიღრმეში რას განიცდის მართლმადიდებელი ეკლესია? არ არის შემთხვევითი, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია შეჩერდა მეშვიდე კრებაზე და დაჟინებით არ ფიქრობს მერვე კრებაზე, ქვეშევნეულად გრძნობს რა, რომ დასავლური ფრთის (“ფილტვის”, დღევანდელი რომის ეპისკოპოსის სიტყვით) მონაწილეობის გარეშე ეს არ ჩაითვლება მსოფლიო კრებად. რადგან ეკლესიის ისტორიას არ ახსოვს მსოფლიო სინოდი, რომელიც რომის პაპის გარეშე შემდგარიყო; არც ის ახსოვს, რომ კრება დასავლეთში მოწვეულიყო.

ამის საწინააღმდეგოდ, თავიდან გამომწვევად, მერე უკვე ტრადიციით, დასავლური მხარე განაგრძობს კრებების მოწვევას მსოფლიო კრებების სახელით. ამით სრულიად უგულვებელყოფს მეორე ფრთას, მეორე “ფილტვს”. ნამდვილი შერიგებისთვის ეკლესიამ, რომელიც ერთია, კათოლიკე და სამოციქულო, მსოფლიო სინოდი მხოლოდ მერვე კრების სახელით უნდა მოიწვიოს. *ერთი წამით* დავუბრუნდეთ წარსულს, რათა წინ წავიდეთ. ისტორიულმა პროცესმა ორივე მხარეს დააგროვა ბევრი “ისტორიული ფაქტორები” (დეკანოზ ნიკოლაი აფანასიევის ტერმინით, იხ. “სულიწმიდის ეკლესია”, ბოლო თავი), რომელთაგან გათავისუფლება, არსებითისა და არაარსებითის ერთმანეთისაგან გარჩევით, დაახლოვებს ეკლესიებს.

ორი *ფილტვის* მეტაფორა ჩვენში უსიტყვოდ არის ნაგრძობი. უსიტყვობა მძიმე ჭრილობას ფარავს.

სიყვარულით განუყოფელ ქრისტეში,

ზურაბ კვიციანი

1/14 ოქტომბერს, 2003
დღესასწაულს კვართისა საუფლოისა

მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს

ისევ კათოლიკეობისა და ეროვნულობის გამო

ძვირფასო ბატონო ზურაბ,

უკვე კარგა ხანი გავიდა, რაც აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობის ჟურნალში “დილოგი” (1. 2004), რომელიც მიზნად ისახავს ხელი შეუწყოს დიალოგს ეკლესიის აღმოსავლურ და დასავლურ შტოთა წარმომადგენლებს შორის, დაიბეჭდა თქვენს მიმართ ჩემი წერილი¹, რასაც იქვე მოჰყვებოდა თქვენი პასუხი². მეგონა, ჩვენი დიალოგი ამით ამოიწურა (თუმცა, უნდა ვაღიარო, რომ კითხვები და დაეჭვებანი არც დამცხრობია და არც ამომწურვია), მაგრამ რაკილა ჟურნალის რედაქტორმა, კოლეგა ლევან აბაშიძემ, შემოგვთავაზა, მომდევნო ნომერშიც გაგვეგრძელებინა ჩვენი საუბარი, — საუბარი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრსა და რომის კათოლიკე ეკლესიის წევრს შორის, — გადავწყვიტე, შემთხვევა ხელიდან არ გამეშვა და, თუნდაც დაგვიანებით, ჩემთვის პასუხგაუცემელი კითხვებით ისევ თქვენთვის მომემართა, მაგრამ, ამასთანავე, რამდენიმე ახალი საკითხიც წამომეჭრა.

ჩინა წერილის ჩემი პათოსი (და ტკივილი) იყო, გამერკვია თქვენი აზრი, შეიძლება თუ არა დავეჭვდეთ ქართული სულიერი და კულტურული ფასეულობების მიმართ იმ პიროვნების ერთგულებაში, ვინც კონფესიური (თუ ეკლესიური) არჩევანი რომის კათოლიკე ეკლესიის წიაღში შეგნებული შესვლით გააკეთა. ამ შემთხვევაში მაინც ხაზს ვუსვამ

¹ მერაბ ლაღანიძე, “რიტორიკული შეკითხვები “მძიმე შეცოდების” გამო: წერილი ზურაბ კიკნაძის მიმართ”, *დილოგი*, 1. 2004, გვ. 8-17 [ზემორე, გვ. 13-21].

² ზურაბ კიკნაძე, “დაბრუნება თუ გადასვლა? პასუხი მერაბ ლაღანიძეს”, *დილოგი*, 1. 2004, გვ. 18-28 [ზემორე, გვ. 23-31].

ეროვნულ სულიერ და კულტურულ ფასეულობებს, რადგან ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ თუ იშვიათ, უგვან შემთხვევებს მხედველობის მიღმა დავტოვებთ, მაშინ ადამიანი ეკლესიურ (და, ზოგადად, რელიგიურ) არჩევანს, პირველ ყოვლისა, იმის მიხედვით აკეთებს, სად დაინახავს და იპოვის იგი ჭეშმარიტებას (ანდა საითკენ მოუწოდებს მას ჭეშმარიტება ან ის, რაც მას ჭეშმარიტებად მიაჩნია). თუ ამგვარმა ადამიანმა ჭეშმარიტება იქ განჭვრიტა, სადაც მის პირად თუ ისტორიულ წინაპრებს ნაბიჯი არ შეუდგამთ, მაშინ იგი (რაც უნდა მტკივნეული იყოს) უარს ამბობს ამ წინაპრებთან არა მარტო რელიგიურ, არამედ მეტ-ნაკლებად სულიერ-კულტურულ ერთობაზეც. ამგვარი შემთხვევების გასახსენებლად დიდი დრო და შორს წასვლა (გეოგრაფიულად) არ დაგვჭირდება: ასე მოიქცნენ წმ. მეფე მირიანი და წმ. დედოფალი ნანა, ასე მოიქცა სპარსი მაზდეანი წმ. რაჟდენი, ქართლის ეკლესიის პირველმოწამე, ასე მოიქცა არაბი მუსლიმი წმ. აბო, თბილისის მფარველი... ამგვარი არჩევანის უფლებას დღეს, ასე მგონია, ვერავინ უარყოფს. მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში კითხვა სხვაგვარად წამოიჭრება: იმ დენომინაციური ცვლილების შემთხვევაში, როდესაც ქართველი ქრისტიანი (განსხვავებით იმ უდიდესი უმრავლესობისაგან, რომელიც დღეს, მოგეხსენებათ, საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას მიაკუთვნებს თავს და რომელსაც თქვენ ეკუთვნით) რომის საყდრის უზენაესობას გაითავისებს და რომის ეპისკოპოსს ქრისტეს ეკლესიის მიწიერ მეთაურად აღიარებს, ამ ნაბიჯით მოუწევს თუ არა მას უარის თქმა იმ ტრადიციაზე, რაც განმსაზღვრელად ფასეულია ქრისტიანული საქართველოს ისტორიისათვის. წინა წერილში მე სწორედ იმის ჩვენება ვცადე, რომ ამ შემთხვევაში იგი არა მარტო უარს არ ამბობს ქართულ ქრისტიანულ ტრადიციებსა და კულტურაზე (ან, რასაც თქვენ უწოდებთ პასუხისმგებლობას “საქართველოს ეკლესიისადმი, მისი წარსულისა და აწმყოსადმი, მის შესვენებულთა, წმიდათა მამათა და მარტვილთა, მის ცოცხალთა წინაშე”³), პირიქით, — რელიგიური

³ ზურაბ კვიციანი, *ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ*, თბ.: ლომისი, 2002, გვ. 164.

ჭეშმარიტების სიცხადის აღიარებასთან ერთად, იგი იმასაც ხედავს, რომ ქართველთათვის ძვირფას იმ წმიდანთა და სხვა სანიმუშო ქართველთა კვალზე დგას, რომელთაც ეჭვი არ შეუტანიათ რომის საყდრის უზენაესობაში, რომ მნიშვნელოვანწილად სწორედ რომის კათოლიკე ეკლესიის საფარველქვეშ ან კათოლიკეთა მიერ შეიქმნა ის (და ეპატრონა იმას), რაც მისთვის (და ყოველი ქართველისათვის) განსაკუთრებით ფასეულია ქართულ კულტურაში.

ამიტომ, ჩემთვის გაუგებარი და სრულიად მიუღებელია თქვენი სიტყვები სულხან-საბა ორბელიანის შესახებ: “საბა ორბელიანი რომის ეკლესიას შეეხვეწა (ამ სიტყვის ორივე მნიშვნელობით) პოლიტიკური მოტივით; იგი ამ გადასვლაში ხედავდა ქვეყნის ხსნას. თუ ვიფიქრებდით, რომ საბა რწმენით გადავიდა კათოლიკობაზე, ისიც უნდა გვეფიქრა, რომ მას მართლმადიდებლობის მიმართ შეერყა რწმენა, რასაც ვერ დავუშვებთ, რადგან დაეჭვების საფუძველი მას არ უნდა ჰქონოდა”⁴. არ მინდოდა, ისევ — წინა წერილის ტონალობაში — რიტორიკული კითხვების დასმა მომწეოდა (აღარაფერს ვიტყვი იმის შესახებ, რაც თქვენ, როგორც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრს, უეჭველად გაქვთ უფლება, არ დაუშვათ, რომ ადამიანს შეიძლება შეერყეს რწმენა აღმოსავლური ქრისტიანობის მიმართ და ამ დაეჭვების საფუძველიც ჰქონდეს), მაგრამ ნუთუ საბა იმ მედროვეთა და თაღლითთა გვერდით გსურთ დააყენოთ, რომელმაც მხოლოდ პოლიტიკური მოსაზრებით შეიცვალა აღმსარებლობა და რომელიც, თურმე, თვალმაქცობდა (ღმრთის წინაშე?!), როცა აღსარებისას კათოლიკე ეკლესიის ერთგულებას აღიარებდა (სხვაგვარად იგი იმ დროს ზიარების უფლებას ვერ მიიღებდა თუნდაც საფრანგეთისა და იტალიის კათოლიკურ ტაძრებში), ეზიარებოდა ქრისტეს სისხლსა და ხორცს რომაული წესის მიხედვით, არაერთ წერილსა და ჩანაწერში (ამასთანავე, თანამედროვეთა მოგონებებში) ქრისტეს მონაცვლედ და ეკლესიის მიწიერ მეთაურად აღიარებდა რომის ეპისკოპოსს, წერდა კათოლიკური შინაარსის ტექსტებს (თუნდაც “სამოთხის კარს”, რომლის

⁴ ზურაბ კვიციანი, “დაბრუნება თუ გადასვლა?”, გვ. 20 [ზემოთ, გვ. 25].

ერთადერთი ავტორისეული რედაქცია მკვეთრი კათოლიკური ორიენტაციითაა აღბეჭდილი), რომელმაც მცხეთის საეკლესიო კრებაზეც კი, თანამემამულეთა სასტიკი ობსტრუქციის მიუხედავად, ვერ დაგმო კათოლიკობა და თავისი რომში მომლოცველობის აღწერის (ეგრეთ წოდებული “მოგზაურობა ევროპაში”) ბოლო გვერდზე აღიარა: “მცხეთას... კრება მიყვას და წმიდის პაპის გინება მომიდგვს, მე მართლმადიდებლობა ვერ უარყავა”⁵, ხოლო იმისათვის, რათა ვისმე ეჭვი არ შეჰპარვოდა, თუ რას ნიშნავს მისთვის მართლმადიდებლობა, “სამოთხის კარში” მკითხველთათვის კარგად გასაგონად თქვა: “ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თუსი — წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანეთა და რომელმანცა ნათელილოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა, რომელი დაადგინა გამგებელად ეკლესიისა”⁶. ვერასოდეს დავიჯერებ, რომ სულხან-საბა ორბელიანის ამ ცნობიერ ქმედებათა უკან პოლიტიკური მერკანტილიზმის ჩრდილი დავინახო, — ევროპისაგან პოლიტიკური გამორჩენის მოპოვების მცდელობა, მაგრამ თქვენი უფლებათა, ფიქრადაც არ დაუშვათ, რომ “საბა რწმენით გადავიდა კათოლიკობაზე”.

რაც შეეხება კათოლიკოს ანტონი I-ის მიმართ თქვენს ბრალდებებს (რამაც, საერთოდ, გამოიწვია ჩემი წინარე წერილი), აცხადებთ, რომ რელიგიური არჩევანის გაკეთების უფლება შეიძლება ჰქონდეს რიგით ქრისტიანს, მაგრამ არა ეკლესიის მეთაურს (და ერის სულიერ მოძღვარს). არაფერს ვიტყვი, რომ რიგითი ადამიანისთვისაც თქვენ ეს მაინც “დანაშაულად” მიგაჩნიათ, რაკილა პატიებაზე საუბრობთ (“რაც შეიძლება ეპატრიოს რიგით ქრისტიანს, ...არ ეპატიება პატრიარქს”⁷); ამ განცხადების აისტორიულობაზეც არ შევჩერდები, მაგრამ თავს ნებას მივცემ კიდევ ერთი რიტორიკული კითხვა დავისვათ: ჰქონდა თუ არა, მაგალითად, წმ. მეფე მირიანს, როცა იგი

⁵ სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2005, გვ. 153.

⁶ სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004, გვ. 54-55.

⁷ ზურაბ კვიციანი, “დაბრუნება თუ გადასვლა?”, გვ. 19 [ზემორე, გვ. 24].

ქრისტიანობას ქართლში სახელმწიფო სარწმუნოებად აცხადებდა, “მთელი ერი თავისი არჩევანისამებრ წაეყვანა”⁸? (მით უმეტეს, რომ ანტონი I-ს ასეთი რამ არც უცდია.) თუკი ჭეშმარიტების გაელვებას მოვკრავთ თვალს, განა ბუნებრივი არაა, ამ ჭეშმარიტების (თუნდაც სარგებლის) გზაზე დაყენების სურვილი თანამოქალაქეთა მიმართაც გაგვიჩნდეს?..

და ისევ, რაზე უწევს უარის თქმა იმას, ვინც, საქართველოს ეკლესიის ემბაზში ნათელღებული, რომის სამოციქულო საყდრის უზენაესობას აღიარებს? ამბობს უარს რომელიმე დოგმატურ დებულებაზე, რომლებიც ამ ეკლესიის მიერ აღიარებულ შვიდ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, აღმოსავლელ მამათა მოძღვრების საფუძველზე იქნა დადგენილი და გაზიარებული? ამბობს უარს აღმოსავლეთქრისტიანული ეკლესიის სულიერ მემკვიდრეობაზე? ამბობს უარს მის ლიტურგიულ ან ისტორიულ-კულტურულ ტრადიციებზე? ყველა ამ საგანძურის მთელი სისავსით შენარჩუნებასთან ერთად ქართველი კათოლიკე იმ კათოლიკე ეკლესიის ნაწილად მიჩნევს თავს (და არა ოდენ მისი ბიზანტიური ნაწილისა) — იმ ერთიანი, საყოველთაო, მსოფლიო ეკლესიის ნაწილად, რომელსაც მაცხოვარმა დაუდო სათავე და რომლის მესაჭეობა მან პეტრე მოციქულს, რომის პირველ ეპისკოპოსს, დააკისრა⁹. ამიტომაც შეგვიძლია ვიაჩესლავ ივანოვის დარად განვაცხა-

⁸ იქვე, გვ. 20 [ზემორე, გვ. 24].

⁹ შეგახსენებთ ვლადიმირ სოლოვიოვის აღმსარებლობით სიტყვებს, რომელიც, როგორც წყაროები მოწმობენ, ვიაჩესლავ ივანოვსაც წარმოუთქვამს რომის წმიდა პეტრეს ბაზილიკაში რომის ეკლესიის სრულ წევრად გახდომისას: “როგორც ჭეშმარიტი და ღირსეული მართლმადიდებლურ-აღმოსავლური ანუ ბერძნულ-რუსული ეკლესიის წევრი, რომელიც ლაპარაკობს არა ანტიკანონიკური სინოდის ბაგეებით და არა საერო ძალაუფლების მოხელეთა მეშვეობით, არამედ თავის დიდ მამათა და მოძღვართა ხმით, სარწმუნოების საკითხში უმაღლეს მსაჯულად ვაღიარებ იმას, ვისაც ასეთად აღიარებდნენ წმიდა ირინეოსი, წმიდა დიონისე დიდი, წმიდა ათანასე დიდი, წმიდა იოანე ოქროპირი, წმიდა კირილე, წმიდა ფლავიანე, ნეტარი თეოდორიტე, წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი, წმიდა თეოდორე სტუდიელი, წმიდა ეგნატე და ა.შ., - სწორედ წმიდა მოციქულ პეტრეს, რომელიც ცოცხლობს თავის მემკვიდრეებში და რომელსაც ფუჭად არ მოუსმენია უფლის სიტყვები: ‘შენ ხარ პეტრე და ამ ქვაზე დავაფუძნებ ჩემს ეკლესიას. - განამტკიცენ ძმანი შენნი. - დამწყსე ჩემი ცხვრები’: Владимир Соловьев, “Россия и Вселенская Церковь”, Владимир Соловьев, *Собрание сочинений*, Том 11, Брюссель: Жизнь с Богом, 1969, с. 173.

დოთ, რომ “მე გავხდი კათოლიკე იმისათვის, რათა ვყოფილიყავი სრული მართლმადიდებელი”, თქვენ კი გვთავაზობთ, ასე ვთქვათ (და ვქმნათ): “მე გავხდი მართლმადიდებელი იმისათვის, რათა ვყოფილიყავი სრული კათოლიკე”¹⁰. განა ნათელი არაა, რომ ამ შემთხვევაში (ძველი ტერმინოლოგიით, “ბერძნულ-სლავური ეკლესიის” წიაღში დაბრუნებით) სრული კათოლიკე, დიდი მცდელობის მიუხედავად, ვერასოდეს გახდები! ხომ შეუძლებელია იმ ქრისტიანული საგანძურის ჩამოთვლა, რაზეც კათოლიკე ქრისტიანს მოუწევდა ამ შემთხვევაში უარის თქმა: სულ მცირე ათსაუკუნოვან საეკლესიო, თეოლოგიურ და სულიერ ტრადიციაზე, სამოციქულო მემკვიდრეობითობაზე და საყოველთაო ეკლესიასთან განუწყვეტელ კავშირზე, უდიდეს ქრისტიანულ სიწმიდეებსა და წმიდანებზე, წმიდა ფრანცისკე ასიზელისა და წმიდა თომა აკვინელის, წმიდა იოანე ჯვრისასა (ხუან დე ლა კრუსისა) და წმიდა ტერეზა ლიზიელის, წმიდა ხოსემარია ესკრივასა და ნეტარი ტერეზა კალკუტელის მემკვიდრეობასა და ზეციურ მფარველობაზე; რაც მთავარია, მაცხოვრის ანდერძის ერთგულებაზე, რომელმაც ქრისტეს ეკლესიის გაძლოლა პეტრე მოციქულს მიანდო (და არა რომელიმე სხვა მოციქულს, — ან ცალ-ცალკე ან ერთად!)¹¹. ნუთუ მაცხოვარი შეცდა, როცა ამ ქვეყნად გახსნისა და შეკვრის უფლება (მათე 16:19) რომის პირველ ეპისკოპოსს მისცა და არა კონსტანტინოპოლის (ამჟამინდელი სტამბოლის) ან მოსკოვის, ან თუნდაც თბილისის ეპისკოპოსს. ნუთუ ამაოდ იწინასწარმეტყველა ჩვენმა უფალმა, რომ პეტრეზე დაფუძნებულ ეკლესიას ჯოჯოხეთის ბჭენი ვერასოდეს დაძლევენ (მათე 16:18). სხვა თუ არაფერი, განა შეიძლება სრულ მართლმადიდებლად ვაღიაროთ თავი — ესე იგი თუნდაც შვიდი მსოფლიო კრებისა და აღმო-

¹⁰ ზურაბ კვიციანი, “დაბრუნება თუ გადასვლა?”, გვ. 25 [ზემორე, გვ. 29].

¹¹ “881. მხოლოდ სიმონისაგან, რომელსაც სახელად ეწოდა პეტრე, უფალმა ქმნა კლდე თავისი ეკლესიის საფუძვლად. მას მიანდო მისი კლიტენი, იგი დააწესა მთელი სამწყსოს მწყემსად... 882. პაპი, რომის ეპისკოპოსი და წმიდა პეტრეს მემკვიდრე, “არის მუდმივი და ხილული სათავე და საფუძველი როგორც ეპისკოპოსთა, ასევე მორწმუნეთა სიმრავლის ერთიანობისა” - *კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმო*, თბ.: ამიერკავკასიის ლათინური წესის კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაციის გამოცემა, 1997, გვ. 205.

სავლეთის ეკლესიის დიდ მამათა ერთგულად — და უარი ვთქვათ რომის საყდრის უზენაესობის აღიარებაზე? განა რომელიმე მამა, გინდაც წმიდა ათანასე დიდი, გინდაც წმიდა იოანე ოქროპირი, გინდაც წმიდა მაქსიმე აღმსარებელი წარმოიდგენდნენ ქრისტიანულ ეკლესიას მისი მიწიერი მეთაურის, რომის ეპისკოპოსის, გარეშე?

მაპატიეთ გამეორებისათვის, მაგრამ ისევ ვიტყვი: რომის კათოლიკე არაფერს უარყოფს, არაფერს თმობს, არაფერს კარგავს აღმოსავლური ქრისტიანული მემკვიდრეობიდან (რადგან ეს მემკვიდრეობა მას სავსებით კანონიერად საკუთარ მემკვიდრეობად მიაჩნია), ხოლო რამდენად მოახერხებს იგი თქვენი რჩევის მიყოლით და აღმოსავლური ქრისტიანობის დღევანდელი ფორმით მიღების (და შესაბამისად მთელი დასავლური ქრისტიანობის “დიდი უარყოფის”) შედეგად “სრულ კათოლიკედ” (ან, საერთოდ, ქრისტიანად) აღიქვას თავი, ამის განსჯა თქვენთვის მომინდვია...

თქვენ გსურთ (თუ თქვენს რჩევას მივყვებით), უარი ვთქვათ ეკლესიის მიწიერი მეთაურის — ქრისტეს ნაცვალისა და წმიდა პეტრეს მოსაყდრის — ერთგულებაზე (სხვაგვარად როგორ წარმოგიდგენიათ დღეს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წევრობა?!). მაგრამ ამგვარი რამ კათოლიკე ძმათათვის თვით რუსეთის უწმიდესი სინოდის ყოფილ (და უკანასკნელ) ობერ-პროკურორსაც არ მოუთხოვია: “ჩვენ უნდა გავიგოთ კათოლიკური ეკლესიის ღვთისმოსაობა, ეკლესიოლოგიური მისტიკა, სადაც პაპი ეკლესიის გულად არის პერსონიფიცირებული. ვინ გაბედავს ეკლესიური სიყვარულის ეს სათუთი ყვავილი უხეში ხელით ამოგლიჯოს ჩვენი დასავლელი ძმების გულებიდან?”¹² სხვა თუ არაფერი, იგივე ანტონ კარტაშოვი ამბობს, რომ “[ეკლესიის] ჩვენი ბერძნულ-სლავური ტიპი არ შეიძლება ყველასათვის სავალდებულოდ მივიჩნიოთ”¹³ (ცნობილია, რომ მსოფლიოში ამ “ბერძნულ-სლავური ტიპის” სახელდებით მოიხსენიებენ იმ ეკლესიებს, რომელთა

¹² ანტონ კარტაშოვი, “ეკლესიათა ერთობა ისტორიის გადმოსახედიდან”, *ეკლესიის საზღვრები*, თბ.: კვირიონი, 2000, გვ. 59-60.

¹³ იქვე, გვ. 59.

შორის ბერძენთა და სლავთა გარდა, ქართველთა და რუმინელთა ეკლესიებიც მოიაზრება).

სავსებით სწორად ბრძანებთ, რომ ტრაგიკული (უთუოდ ტრაგიკული, განსაკუთრებით — საქართველოსათვის!) სქიზმა განაპირობა არა იმდენად დოგმატურმა, კანონიკურმა თუ ლიტურგიულმა განსხვავებებმა ბიზანტიურსა და მსოფლიო (კათოლიკე) ეკლესიას შორის, რამდენადაც “პოლიტიკამ და პიროვნულმა ამბიციებმა გააკეთეს თავისი საქმე”¹⁴. მაგრამ განა ძნელია ამ პიროვნულ ამბიციებში, პირველ ყოვლისა, ბიზანტიელ კარისკაცთა და სამეფო კარს დამორჩილებულ მღვდელმთავართა ნაციონალური და ნაციონალისტური აზრების დანახვა? განა აშკარა არაა, თუ ვის უნდა დაბრალდეს “ამბიციები”, როცა კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსის მიერ VI საუკუნის დასაწყისში სრულიად უკანონოდ “მსოფლიო პატრიარქის” ტიტულის მინიჭებას რომის პაპის მხრიდან საკუთარი თავისათვის ახალი ტიტულის დამატება მოჰყვა: “ღმრთის მსახურთა მსახური”?

ან რა შუაში იყო საქართველო და მისი ეკლესია ბიზანტიური განხეთქილებისას? განა საქართველოში (ან ქართველთაგან) დაუჭირა ვინმემ მხარი რომთან კავშირის გაწყვეტას? განა რომის კათოლიკე ეკლესიასთან ბიზანტიელთა უსასრულო კინკლაობისას, ანდა თუნდაც 1054 წლის სქიზმისას ჰკითხა ვინმემ აზრი საქართველოსა და მის ქრისტიან მრევლს? ვინ გამოხატავს ეკლესიის აზრს, თუ არა მისი წმიდანები? და გამოხატავდა თუ არა საქართველოს ეკლესიის პოზიციას ფოტიოსური განხეთქილების შემდეგ რომში მოსალოცად ჩასული წმიდა ილარიონ ქართველი ანდა კერულაროსული განხეთქილების შემდეგ ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე რომის ჭეშმარიტების მოლადად წმიდა გიორგი მთაწმიდელი? თუ საქართველოს აზრი გაინტერესებთ, ის აშკარად გამოთქვა ამ განხეთქილებიდან თერთმეტი წლის შემდეგ (1065 წ.) საქართველოს ეკლესიის ამ მნათობმა მამამ, წმიდა გიორგი მთაწმიდელმა, როცა განაცხადა, რომ ბერძენები ხშირად ცვიოდნენ წვალეხაში, რომის საყდარს კი არასოდეს უღალატია ქრისტიანული სარწმუნოება.

¹⁴ ზურაბ კვიციანი, “დაბრუნება თუ გადასვლა?”, გვ. 25 [ზემოთ, გვ. 29].

ნოების ერთგულებისათვის¹⁵; საქართველოს ქრისტიანთა აზრს საუკუნეების განმავლობაში გამოთქვამდნენ ის ქართველი მეფე-მთავრები და კათოლიკოს-ეპისკოპოსები, რომლებიც არ დაეჭვებულან, თუ ვინ არის ქრისტიანთა სულიერი მწყემსი ამ ქვეყნად და რომელთა წერილების დიდი ნაწილი, ღმრთის მადლითა და პაპების მზრუნველობით, ვატიკანის არქივებშია დაცული¹⁶; სავარაუდოა, რომ არც საბა ორბელიანის ოდენ პირადი აზრის გამოხატულება იყო, როცა რომის ეპისკოპოსს მიმართავდა როგორც “ზეცისა სასაუფეველისა კლიტეთა მპყრობელსა და ქუეყანასა ზედა წმიდათა შესაკრებელთა თავსა, თავისა მის მოციქულისა პეტრეს მოსაყდრესა, იესოს ქრისტეს სისხლით მოსყიდულთა ცხოვართა მართალსა მწყემსსა, წმიდათა უადრესსა”¹⁷. ამიტომაც გამაკვირვა თქვენმა დაეჭვებამ, რომ არ იცით, აღიარეს თუ არა რომის ეპისკოპოსი ქრისტეს ეკლესიის მეთაურად “ჩვენმა დიდმა წინაპრებმა” (“როდის აღიარეს? ვინ აღიარა? რომელი იყო ეს წინაპარი?”¹⁸). განა ამის გასაგებად საკმარისია არაა თუნდაც მამა მიქელ თამარაშვილის იმ წიგნის გადათვალთქვება, — “ისტორია კათოლიკეობისა ქართველთა შორის”, — რომელსაც ილია ჭავჭავაძისეულმა “ივერიამ” “მეორე ქართლის ცხოვრება” უწოდა?

თქვენ მიგანჩიათ, რომ მსოფლიო საეკლესიო კრებების მოწვევა ბიზანტიელთა მონაწილეობის გარეშე კანონიკურობას უკარგავს იმ 14 მსოფლიო კრებას, რომლებიც რომის კათოლიკე ეკლესიამ ბიზანტიელებთან განხეთქილების შემდეგ ჩაატარა (უკანასკნელი მსოფლიო კრება, ვატიკანის II კრების სახელით, 1963-65 წლებში ჩატარდა). განა ჩემზე უკეთ არ მოგეხსენებათ, რომ, მიუხედავად ეგრეთ წოდებულ

¹⁵ “ბერძენთა შორის მრავალი წვალებაა შემოვიდა პირველ და მრავალგზის მიდრეკეს, ... ხოლო ჰრომთა, ვინაჲთვან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაა შემოსრულ არს მათ შორის” - ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 179.

¹⁶ ძვედელი მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკეობისა ქართველთა შორის: ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე*, ტფ., 1902.

¹⁷ იქვე, გვ. 312: სულხან-საბა ორბელიანის წერილი “წმიდა პაპასა რომისასა, მეთაერთმეტეს კლემენტოსს”.

¹⁸ ზურაბ კვიციანიძე, “დაბრუნება თუ გადასვლა?”, გვ. 22 [ზემოთ, გვ. 26].

ნესტორიანელთა ან ეგრეთ წოდებულ მონოფიზიტთა ტრაგიკული გამოყოფის (სქიზმის) შედეგად, კათოლიკე ეკლესიას არ შეუწყვეტია მსოფლიო კრებების ჩატარება და არ დალოდებია ერესში ან სქიზმაში ჩაცვნილ თანამოძმეთა დაბრუნებას კათოლიკე ეკლესიის წიაღში (შესაბამისად, ნესტორიანელები მხოლოდ ორ მსოფლიო კრებას აღიარებენ, მონოფიზიტები — სამს, ბიზანტიელთა მემკვიდრენი — შვიდს, რომის კათოლიკე ეკლესია კი კანონიკურად მიიჩნევს ოცდაერთ მსოფლიო კრებას). თუ საქმე საქმეზე მიდგა, ბიზანტიელებმა (და მათთან ერთად ქართველებმაც) კიდევ ერთ მსოფლიო კრებაში მიიღეს მონაწილეობა, — ფერარა-ფლორენციის 1437-39 წწ. კრებაში, — სადაც ყველა ბიზანტიელმა მღვდელმთავარმა (პატრიარქებმა თუ პატრიარქთა წარმომადგენლებმა, ერთადერთი მღვდელმთავრის — მარკოზ ეფესელის — გამოკლებით) რომის საყდრის უზენაესობა და სული წმიდის ძისაგანაც (filioque) გამოძავლობა აღიარეს. სიმართლე გითხრათ, არ ვიცი (და ვერც ვერავინ მიპასუხა), სად და როდის, ან ვის მიერ გაუქმდა ამ მსოფლიო კრების დადგენილებები? (ოფიციალური ბერძნულ-რუსული ისტორიოგრაფიის თანახმად, მისი გადაწყვეტილებები მიუღებელი აღმოჩნდა ხალხისათვის და ამიტომაც დაკარგა ძალა, მაგრამ, როგორც ვიცი, დოგმატური და კანონიკური საკითხები ხალხის განწყობით ან თუნდაც უმრავლესობის შეხედულებით კი არ წყდება, არამედ საეკლესიო კრების მამათა ერთობლივი დადგენილებით). ანდა რომელ კრებაზე დაიგმო კათოლიკური დოგმები, რომელ კრებაზე გამოცხადდა რომის ეკლესია სქიზმატურად ან ერეტიკულად, რომელი კრების კანონს ეყრდნობიან თუნდაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ის წარმომადგენლები, რომელთაც, თქვენი სიტყვებით, “უჭირთ კათოლიციზმის აღიარება ქრისტიანულ ეკლესიად (გაიგონებთ ასეთ ქადაგებებს ამბიონიდანაც კი)”¹⁹? ფერარა-ფლორენციის კრების (ესე იგი XVII მსოფლიო კრების) დადგენილებები, რომელთა ჩამოყალიბებაში მონაწილეობდნენ როგორც ქრისტიანული დასავლეთის, ისე ქრისტიანული აღმოსავლეთის მამები (მათ

¹⁹ იქვე, გვ. 27 [ზემოთ, გვ. 30-31].

შორის ქართველი სამღვდელოების წარმომადგენლები), კანონიკურად დღემდე უფლებამოსილია, ხოლო ერთიანი, განუყოფელი, საყოველთაო, კათოლიკე ეკლესია, თუნდაც სულიერ განზომილებაში, ღმრთისა და ღმრთის ერის (— მისი ეკლესიის) თვალში დღესაც არსებობს.

დაბოლოს: ნუთუ გჯერათ, რომ ნაციონალურ ჩარჩოებში ჩაკეტილი, ერთიანი ხმის და ერთიანი მეთაურის უქონელი, საერთოსაეკლესიო გადაწყვეტილებათა მისაღებად უძღური (ხშირად ერთმანეთის უარმყოფელნი და ერთმანეთს წაკიდებულნი) აღმოსავლურქრისტიანული ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ეკლესიებია მაცხოვრის მიერ ურყევ ქვაზე დაფუძნებული ის ეკლესია, რომელსაც ჩვენს ერთობლივ მრწამსში ყოველ ცისმარე დღე ვაღიარებთ: “(მრწამს) ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია”?

დავრჩები ქრისტეში თქვენი მოსიყვარულე,

მერაბ ღაღანიძე

22 თებერვალი, 2005
წმიდა პეტრეს საყდრის დღესასწაული

ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ღაღანიძეს

კვლავ დაბრუნების თუ გადასვლის თაობაზე

ძვირფასო კოლეგა მერაბ,

სათაურს არ ვუცვლი ამ მეორე პასუხს, რადგან ჩვენ არსებითად იმავე პრობლემას ვუტრიალებთ, რაც საბას დროიდან დღემდე აქტუალურია და რაზეც წინა დიალოგში გვქონდა საუბარი.

სამართლიანად ფიქრობთ, რომ კონფესიის შეცვლა განპირობებული უნდა იყოს “რელიგიური ჭეშმარიტების სიცხადის აღიარებით” ან იმიტ, თუ “სად იპოვის იგი ჭეშმარიტებას”. ეს კი გულისხმობს, რომ თავის ადრინდელ კონფესიაში პროზელიტმა ჭეშმარიტება ან ვერ პოვა ან, საერთოდ, არ იპოვება. ჩვენს შემთხვევაში ერთადერთი, რაც საკუთარში არ იპოვებოდა და რამაც მიიზიდა საბა იმდენად, რომ კონფესიურ ჭეშმარიტებად ჩათვალა, ეს პაპის ავტორიტეტი იყო. *ფილიოკვეს* ან სალხინებლის თეოლოგიას იგი იმდენად არ უნდა ჩაღრმავებოდა, რომ, მათით აღტაცებულს, ისინი შეუვალ ჭეშმარიტებად ეღიარებინა. მის კატეხიზისში ესენი მხოლოდ განმასხვავებელ ნიშნებად, უფრო, ემბლემებად ჩანან, ვიდრე ღრმად განცდილ ჭეშმარიტებად. არ იყო პაპის ავტორიტეტი გადამწყვეტი? მოვუსმინოთ ამ ნიშანდობლივ განცხადებას: “წმიდის პაპის გინება მომიდევს, მე მართლმადიდებლობა ვერ უარყავ”. აქ გატარებულია ტოლობის ნიშანი პაპობასა და მართლმადიდებლობას შორის. “მორჩილება რომის პაპისა” (იხ. “სამოთხის კარი”) მართლმადიდებელთა რწმენაა: “...რომელმანცა ნათელიღოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა”. ნუთუ ასეთი აუცილებლობით უკავშირდება ერთმანეთს მართალი სარწმუნოება და პაპის მორჩილება? რას ნიშნავს მორჩილება რელიგიური აზრით?

თუ მორჩილებაზეა საქმე, მართლმადიდებლის წინაშეც არის ინსტანცია, რომელსაც ის ემორჩილება — ეს არის ეკლესია და მისი თავი ქრისტე, რომლის ნაწილს შეადგენს იგი და საბა არ უნდა ყოფილიყო თავისი *მშობლიური* ეკლესიის ურჩი. იქნებ მას ესაჭიროებოდა მორჩილებისთვის უსათუოდ ხილული ხატის წარმოდგენა? არ მინდა პარალელი უხეში გამოძვივდეს, მაგრამ მე ეს მაგონებს ისრაელიანთა დაუინებულ სურვილს, რომ ფიზიკური თვალთა ეხილათ ეგვიპტიდან გამოძევანი ღმერთები. ფსიქოლოგიურად ეს გასაგებია, მაგრამ “დიდი ძეს” ფსიქოლოგიიდან ჭეშმარიტების აღქმა-შემეცნებამდე. იმ ქვეყნის შვილი, სადაც ეკლესიის სახე პოლიტიკურ ვითარებას ასახავს, სადაც საეკლესიო იერარქია ვერ აკონტროლებს მდგომარეობას, სადაც არც ერობაში, არც ეკლესიაში არ არსებობს ძლიერი ხელი, რა გასაკვირია, რომ გადაიხაროს პაპობის შეუვალი და შეუმცდარი ავტორიტეტის აღიარებამდე. საბოლოოდ, თუ დავფიქრდებით, საბას გადახრა, შესაძლებელია, ისევ და ისევ ტრადიციული პოლიტიკური მიზეზით ავხსნათ. შესაძლოა, ამ სფეროში და ამ აზრით ხედავდა საბა ჭეშმარიტებას რომის ეკლესიაში. და რაკი დაინახა, მისდამი რწმენაც გულწრფელი იქნებოდა. იყო, რა თქმა უნდა, კონფესიური არჩევანი მისი მხრიდან, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს პოლიტიკურ ნიუანსს (თუნდაც ფონს) ამ არჩევანში. როგორც მირიანის არჩევანი არ გამოიცხავდა პოლიტიკურ ფაქტორს, ასევე — საბას ხანაშიც. ნიკეის შემდგომი ქრისტიანობის ისტორია სავსეა პოლიტიკით, პაპობის ინსტიტუტის გარკვეულწილად პოლიტიკით იყო განპირობებული. ამიტომ ვფიქრობ, რომ საბას არჩევანში გადამწყვეტი მაინც პაპის ფიგურა იყო, რადგან ყველაფერი დანარჩენი, რაც ქრისტიანობის არსს შეადგენს, ანუ მთელი მოძღვრება, მას აქვე, თავის *სახლში* ჰქონდა. და პაპის, როგორც პენტარქიის ერთ-ერთი მამამთავრის (და არა როგორც *ერთი წმიდა კათოლიკე* და *სამოციქულო ეკლესიის* თავის და მოძღვრის) ავტორიტეტის იქვე იყო.

როგორც კათოლიკე ლაპარაკობთ რომის სამოციქულო ტახტის უზენაესობაზე, მაგრამ როგორ ხსნით იმას, რომ შვიდივე მსოფლიო კრება, რომელმაც ქრისტიანული მოძღვრება ჩამოაყალიბა, არა დასავლეთში რომის ეკლესიის

ფრთებქვეშ, არამედ აღმოსავლეთში იმპერატორის ეგიდის ქვეშ მიმდინარეობდა. იტყვიოთ, რომ კონსტანტინოპოლში იმპერატორის ტახტი იდგა და კრებების მოწვევა რომის იმპერატორის (*ბასილეუს ტონ კრომაიონ*) ნება და პრეროგატივა იყო. მაშ, რა გამოდის? ბასილევსის ავტორიტეტს დაუზღვევს რომის ეპისკოპოსის ავტორიტეტი? აქედან ის დასკვნა ხომ არ გამოდის, რომ რომის საყდრის ავტორიტეტი არა იმდენად პეტრე მოციქულისგან იღებს სათავეს, არამედ იმპერატორის კულტისგან, რომელიც წარმართული ხანიდან მოდის და ძლიერდება ქრისტიანობაში. მრავალწილად ის ქარიზმა, რომელიც რომს დღემდე ნამდვილად აქვს და ყველას და ყველაფერს, რაც რომში იქმნება, უნაწილდება? *Aeterna Roma, Urbs, Orbis terrarum* — მოციქულ პეტრეს წყალობაა?

რამ შეჰმატა ღირსება კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს, თუ არა რომის იმპერატორის მყოფობამ ამ ქალაქში: “მიენიჭოს კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსს პატივი რომის ეპისკოპოსის შემდეგ, რადგან იგი (კონსტანტინოპოლი) მეორე რომია” (II მსოფლიო კრების განჩინება). ანუ, რისი თქმა მსურს? თქმა იმისა, რომ როგორც კონსტანტინოპოლის, ისე რომის და, შესაბამისად, მათი ეკლესიების აღწვევაში პოლიტიკურ მომენტს ვერ გამოვრიცხავთ. გავიხსენოთ *Donatio Constantini* — ნაყალბევი დოკუმენტი, რომლითაც თითქოს კონსტანტინემ რომის ეპისკოპოსს სილვესტერს (314-335) და მის მემკვიდრეებს გადაულოცა ხელმწიფება არა მხოლოდ რომზე, არა მხოლოდ იტალიაზე, არამედ მთელი დასავლეთის პროვინციებზე. თუმცა ეს დოკუმენტი VIII საუკუნეში შეითხზა, მის ნაყალბეობას ხელი არ შეუშლია იმისთვის, რომ ჩართული ყოფილიყო საეკლესიო დეკრეტალებში და პაპის პრეტენზიები საუკუნეთა მანძილზე პოლიტიკურ ასპარეზზე გაეძლიერებინა.

წინა პასუხშიც გამოვხატე აზრი პაპის უზენაესობაზე და ახლა მაშინ ნათქვამს ვერ გავიმეორებ, თუმცა კოლეგა კვლავ აღძრავს ამ საკითხს. უფრო მეტიც: მსაყვედურობს, თითქოს სურვილი მქონდა, ვინმესთვის მერჩია, უარი თქვას “ეკლესიის მიწიერი მეთაურის — ქრისტეს ნაცვალისა და პეტრეს მოსაყდრის — ერთგულებაზე”. რა უფლება მაქვს.

პირიქით, ვერ წარმომიდგენია რომის ეკლესია პაპის მონუმენტური ფიგურის გარეშე. სხვა რომ არაფერი, მე ვაფასებ ერთგულებას ისტორიის წინაშე. მე მხოლოდ იმას ვამბობდი, რომ *კათოლიკე* ეკლესიისთვის, როგორადაც ვსახავ *მართლმადიდებელ* ეკლესიას, სრულიადაც არ არის სავალდებულო პაპის იმგვარი აღქმა, როგორც მას რომის ეკლესიის შვილი აღიქვამს, როგორც უყურებდა მას, თუნდაც, საბა. და საბა ხომ რჩებოდა, მისივე აღიარებით, მართლმადიდებლად? ამბობთ — “ქრისტეს ნაცვალი და პეტრეს მოსაყდრე” — ერთდროულად ნაცვალიც და მოსაყდრეც? ვიტყვი მხოლოდ: ჩვენთვის ეკლესიას ჰყავს უხილავი თავი ქრისტე და ყველა ეკლესია პეტრეს, ergo, მოციქულთა საყდარია, რადგან ეკლესია ისტორიულად და, მრწამსის თანახმად, სამოციქულოა. სულთმოფენობაზე, როცა ეკლესია იბადებოდა, მოციქული პეტრე ლაპარაკობდა, მაგრამ იქ ყველა მოციქული იმყოფებოდა. კვიპრიანე კართაგენელის (III ს.) თანახმად, ქრისტე, მართალია, აფუძნებს ეკლესიას კლდეზე — პეტრეზე, მაგრამ აღდგომის შემდეგ ძალაუფლებას ყველა მოციქულს ანიჭებს (ი. 20:21-23). “სხვა მოციქულებს იგივე ღირსება ჰქონდათ, — განაგრძობს კვიპრიანე კართაგენელი, — მაგრამ დასაწყისში მითითებულია ერთი პეტრე ეკლესიის ერთიანობის აღსანიშნავად” (“წიგნი ერთიანი ეკლესიის შესახებ”). კვიპრიანე პირველი იყო, რომელმაც გამოაცალკევა პეტრე, როგორც ეპისკოპოსობის სამსახურის “არქეტიპი”, ამან კი დაბადა აზრი, თითქოს რომის ეპისკოპოსის არა მხოლოდ ეპისკოპოსობა, არამედ მისი უზენაესობაც პეტრესგან, როგორც მოციქულთა თავისგან, მოდის. მაშასადამე, ისიც ერთი წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის თავი უნდა იყოს. კვიპრიანეს იდეა კი ის იყო, რომ პეტრეს საყდარი ეკუთვნოდა არა მხოლოდ რომის ეპისკოპოსს, არამედ ყველა ეპისკოპოსს საქრისტიანოში (შევნიშნავთ, რომ თუმცა კვიპრიანე აღიარებდა რომის პაპის ავტორიტეტს, მისთვის უცნობი იყო რომის ეპისკოპოსის უზენაესობა. ცნობილია მათ შორის უთანხმოებანი). თორემ, რა გამოდის, რომის (ასევე ანტიოქიის) ეკლესია პეტრეს ეკუთვნის, საქართველოსი — ანდრიას და ა.შ., როცა მოციქულთა შორის განყოფა არ არის — ეკლესია სამოციქულოა

და, საბოლოოდ, ქრისტესია. ამას გულისხმობს პავლე მოციქული, როცა საყვედურობს კორინთელებს: “ხოლო ვიტყვი ამას, რამეთუ კაცად-კაცადი თქვენი იტყვის, ვითარმედ: მე პავლესი ვარ, ხოლო მე აპოლოდისი, ხოლო მე კეფაისი, ხოლო მე ქრისტესი. გან-მე-ყოფილ არსა ქრისტე? ანუ პავლე ჯვარს-ეცვია თქვენთვის? ანუ სახელისა მიმართ პავლესისა ნათელ-იღეთა?” (1 კორ 1:11).

მივუბრუნდეთ “განსაკუთრებით ფასეულთ ქართულ კულტურაში”. თამამად შეგვიძლია ვთქვათ (და ეს არის ჩვენი სიქადული), რომ ქართული კულტურა, ქართული ისტორია, საქართველოს ეკლესია ნაზიარებია იმ სულიერ კულტურას, რაც შეიქმნა ბიზანტიური ცივილიზაციის არსებობის მანძილზე. რა პირობებში მიიღო დასრულებული სახე კათოლიკე-მართლმადიდებლურმა დოგმატიკამ? სად ღვივოდა საღვთისმეტყველო აზრი — დასავლეთში თუ აღმოსავლეთში? მართალია, გიორგი ათონელი ლაპარაკობს რომის ეკლესიის უცდომლობაზე, მაგრამ ისიც ხომ ფაქტია, რომ ცდომილებებმა, მწვალებლობის სახით, ხელი შეუწყო დოგმატიკების სრულყოფილებით ჩამოყალიბებას, მათ სიტყვიერ ფორმულირებაში იმ “ხვრელების” ამოგმანვას, საიდანაც ეკლესიაში ცდომილება იპარებოდა. რატომ ეწოდება დღეს საყოველთაოდ მიღებულ მრწამსს *ნიკეა-კონსტანტინოპოლის სიმბოლო*? იმას არ ვამბობთ, თითქოს რომს არ ედღოს მის გამომუშავებაში წილი, მაგრამ ვისია ლომის წილი? განა ესენი კაპადოკიელი მამები არ იყვნენ, რომელთა მიმართ ერთგულება დღემდე ცოცხლად არის შემორჩენილი ჩვენს ეკლესიაში (და არა მხოლოდ ეკლესიაში)?

რომი მშვიდად და უშფოთველად ეგო და, მართალია, ყველა ერესი, რომლებიც არყევდნენ ეკლესიას, აღმოსავლური წარმოშობის იყო — არიანობიდან დაწყებული ხატმებრძოლეობით დამთავრებული, მაინც ისევ და ისევ აღმოსავლურმა ფრთამ (“ფილტვმა”) გადაიტანა თავის თავზე ეს ქარტეხილები, “მსოფლიო ხანძრები”, კოლეგას მიერ დამოწმებული ა. კარტაშოვი ჩვენც რომ დავიმოწმოთ (მისი სიტყვებია: *вселенский пожар арианства*). მან თავისი მკერდით დაიცვა სიწმიდე და სიმრთელე მოძღვრებისა. ნუთუ, როგორც კოლეგა წერს, ეს მაინც და მაინც

“რომის კათოლიკე ეკლესიის საფარველქვეშ” ხდებოდა, თუ ეს ერთი წმიდა კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის მონაპოვარი იყო და მასში, დამეთანხმოს კოლეგა, ლომის წილი აღმოსავლეთის მხარეს ეკუთვნის? ვინ იყვნენ ნიკეის ანტიარქიანული კრების სულისჩამდგმელნი — იმჟამინდელი რომის ეპისკოპოსის ლეგატები, რომელთაც რომის ხმა (იმავე ა. კარტაშოვის გამოთქმით, “сонная в этой сфере мысль Запада”) უნდა მოეტანათ თუ დიაკონი ათანასე (შემდგომ — ათანასე დიდი, ალექსანდრიელი), ევსტათი ანტიოქიელი და აღმოსავლეთის ეკლესიათა სხვა იერარქები? ვინ შექმნა და რომელ ენაზე გამოითქვა გადამწყვეტი ცნება *ომოუსიოს*, რომელმაც ერთხელ და სამუდამოდ ამოქოლა არიანული “თეოლოგიის” რამე გასაძრომი ხვრელი და ქრისტიანობის ჭეშმარიტი არსი გადაარჩინა? მართალია, შემცდარა ბევრჯერ აღმოსავლეთი — *ახალი რომი*, თავდაპირველ რომს კი არ გაჰკარებია ცდომილება. მართალი იყო გიორგი ათონელი, როდესაც რომის ეკლესიაზე დღეს ეგზომ ხშირად გახსენებული სიტყვები წარმოთქვა, მაგრამ რომელი ძე უფრო უყვარს მამას — შეცდომილი და მოქცეული თუ მარადის სახლში მყოფი? დამეთანხმეთ, ცდომილებები ქრისტიანობის ისტორიაში პროვიდენციულად უფრო ღირებულია მართალი სარწმუნოების განმტკიცებისთვის, ვიდრე “მთვლემა-რე აზრი”.

დავუბრუნდეთ საბას პრობლემას, მის ეპოქას.

განა *მისი* ეკლესია მთელი სისავსით არ ინახავდა მსოფლიო კრებების მონაპოვარს? მაგრამ ამის დაჯერება არ სურდათ ლათინ მისიონერებს. საბას ეპოქიდან ასზე მეტი წლის წინათ, 1629 წელს, დონ პიეტრო ავიბიტაბილე წერდა პროპაგანდა დე ფიდეს კარდინალთა კოლეგიას, რომ ქართველები “ჩახლართული არიან ბერძნების ყველა დაბნეულობაში, ვინაიდან მათ არ ჰყავთ სხვა მოძღვარი, არც ხელმძღვანელი, გარდა ბერძნებისა” (ი. ტაბაღუა. *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში*, III, 1987, გვ. 224) ან, უფრო გვიან, არქანჯელო ლამბერტი: “საქართველოს და სამეგრელოს ერნი მისდევენ ბერძენთა შეცდომილებას და მწვალებლობას” (*სამეგრელოს აღწერა*, 1938, გვ. 118); დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი კი ქართველებს ლამის პაპისგან

განდგომას აბრალებს: “თუმცა წმინდა სილვესტრო პაპის დროიდან აქვს ამ ხალხს მიღებული სარწმუნოება, მაგრამ ყოველთვის მორჩილებენ ანტიოქიის ბერძენთა პატრიარქს” (*წერილები საქართველოზე*, 1964, გვ. 27). თუ შეუძლია ვინმეს დღეს თქვას, რაში მდგომარეობდა ამ წერილის დაწერის დროს, ან საბაას დროს, ან ჩვენს დროში როგორ გავიგოთ ეს “ბერძენების ყველა დაბნეულობა”? (ამ, რბილად რომ ვთქვათ, უმართებულო საყვედურის სანაცვლოდ, ქართველებმა ფოტიოს-კერულარიოსის კვალზე, კუს ჭამაში დაადანაშაულეს ლათინები: ტაბალუა, III, გვ. 100). ჩვენს დროში, მგონი, როლები შეიცვალა: ახლა უკვე მართლმადიდებელი მხარე ლაპარაკობს *ლათინთა დაბნეულობებზე*.

ხოლო ამჟამინდელი რომის ეპისკოპოსის აზრი აღმოსავლეთის ეკლესიაზე, რაც რომის წმიდა საყდრის აზრს უნდა გამოხატავდეს, საყოველთაოდ ცნობილია. ისიც კარგად მოგეხსენებათ, რომ მართლმადიდებელ ეკლესიას არ შეუცვლია, არც ერთი დოგმატით არ “გაუმდიდრებია” ის მართალი სარწმუნოება, რომელიც მას განუწყვეტელი მემკვიდრეობით აქვს გადმოცემული.

რომის კათოლიკე ეკლესია იოანე პავლე II-ის პირით “ბერძენთა დაბნეულობაზე” აღარ ლაპარაკობს: ის ბრძანებს, რომ “ნებისმიერ სხვა კულტურასთან შედარებით, უნიკალური და პრივილეგირებული როლი აკისრია ქრისტიანულ აღმოსავლეთს, რამდენადაც იგი ახალშობილი ეკლესიის თავდაპირველი წიაღია”. ბრძენ საბაას თავის დროზე არ შეეძლო ეს სცოდნოდა? თუ პონტიფექსის ეს სიტყვები მხოლოდ ურთიერთაღიარებისა და შერიგების პოლიტიკისთვის არის ნათქვამი? ან ეს: “ღრმად გვწამს, რომ აღმოსავლურ ეკლესიათა სათაყვანო და ძირძველი ტრადიცია იესო ქრისტეს მემკვიდრეობის განუყოფელი ნაწილია. ამიტომ კათოლიკეთათვის უპირველესი საჭიროებაა მისი გაცნობა, რათა ისაზრდოოს ამ ტრადიციით თითოეულმა... ჩვენმა აღმოსავლელმა კათოლიკე ძმებმა კარგად უწყიან, რომ ისინი, მართლმადიდებელ ძმებთან ერთად, ამ ტრადიციის მატარებელნი არიან. საჭიროა, კათოლიკური ეკლესიის ლათინური ტრადიციის შვილებმა შეძლონ, სიღრმისეულად გაეცნონ ამ საგანძურს...” ან: “აღმოსავლეთის ეკლესიებს დასტრი-

ალებს ჩემი ფიქრი ისე, როგორც წარსულში მრავალი პაპისა, რომელთაც გაცნობიერებული ჰქონდათ, რომ უწინარესად, სწორედ ისინი იყვნენ მოწოდებულნი, შეენარჩუნებინათ ეკლესიის ერთიანობა..." დაბოლოს: "თითქმის საერთო გვაქვს ყველაფერი..." (*Oriente lumen*).

ვეკითხები კოლეგას: საბას რომ მოესმინა რომის პაპის პირით ნათქვამი ეს სიტყვები, თუ გაუჩნდებოდა კონფესიური ორიენტაციის შეცვლის სურვილი? მაგრამ მაშინდელი პაპი სხვა აზრზე იდგა. დავსვათ სხვა კითხვაც: როდის იყო მართალი წმ. პეტრეს მოსაყდრე — როცა საქართველოს ეკლესიის "ბერძნულ დაბნეულობაზე" ლაპარაკობდა თუ ახლა, როცა ის მის სიმრთელეზე ლაპარაკობს?

სად იყო ჩარეული პოლიტიკა მაშინ თუ ახლა? ძვირფასო კოლეგა, თქვენთან ერთად მეც მოსურნე ვარ, რომ დღეს გამოირიცხოს ეკლესიათა ურთიერთობაში პოლიტიკა, რადგან, ჩემი ღრმა რწმენით, სქიზმის მიზეზი პოლიტიკა იყო, რიტუალური განსხვავებები – მხოლოდ საბაბი პოლიტიკური ამბიციების გასამართლებლად.

განვაგრძოთ. საბას არ უნდა დასჭირვებოდა ჭეშმარიტების საძიებლად რომის ეკლესიისთვის მიემართა, რადგან მას უნდა სცოდნოდა *თავისი* ეკლესიის უმწიკვლო ტრადიცია და ჰქონოდა მისდამი რწმენა. თუ დღეს პაპი (არა ეპიპირიული პიროვნების, არამედ პაპობის პირით, ანუ *ex cathedra*) ურჩევს კათოლიკეებს აღმოსავლური ეკლესიების მემკვიდრეობის გაცნობას, საბა ორბელიანი თავიდანვე არ იმყოფებოდა ამ ტრადიციაში, ამ რწმენაში და ამ ცოდნაში?

თუ საბას არ აკმაყოფილებდა საერთო მემკვიდრეობა, რაც მის ეკლესიაში მთელი სისავსით იყო შენახული, მაშინ იგი იმ, როგორც კოლეგა წერს, "ჭეშმარიტების გაელვებას" უნდა მიეზიდა, რომელიც სქიზმის შემდეგ დამოუკიდებელ გზაზე შემდგარ რომის ეკლესიაში შემუშავდა. მაგრამ რა იყო ეს ეგზომ მიმზიდველი ჭეშმარიტება, ამის თაობაზე კოლეგა არაფერს გვამცნობს. ერთადერთი ისევ და ისევ პაპის უზენაესობა რჩება. ამიტომ ამბობს: "წმიდის პაპის გინება მომიდევს, მე მართლმადიდებლობა ვერ უარვყავ". ამ სიტყვებით საბა აიგივებს პაპს ჭეშმარიტ სარწმუნოებასთან. სხვანაირად, ფორმულა — *extra Ecclesiam nulla salus*, რომლის შეუვალო-

ბას მართლმადიდებელი ეკლესია აღიარებს, მისთვის ამგვარად არის გარდაქმნილი: *extra Ecclesiam Romae nulla salus*. ჩვენ ამგვარად არ ვუყურებთ ხსნის პერსპექტივას: ხსნა ყველა ეკლესიაში არის, სადაც მართალი სარწმუნოებაა.

ამიტომ ვამბობდი, რომ ჭეშმარიტების აღმოსაჩენად არც საბას და არც სხვა ვისმე არ უნდა დასჭირვებოდა პაპის აგტორიტეტის იმაზე მეტად აღიარება, რაც ტრადიციულად მიღებული იყო კონსტანტინოპოლის წრის ეკლესიებში, როგორც ამას მსოფლიო კრებების ეპისტოლეებსა და აქტებში ვკითხულობთ. ნუთუ ფიქრობს კოლეგა, რომ საბამ დოგმატის (რწმენის) დონეზე აღიქვა პაპის პირველობა და რომ ეს გადამწყვეტი იყო მისი ორიენტაციისთვის? იქნებ სხვაგვარად გვეფიქრა: ანუ იგი მოხიბლული იყო რომის ეკლესიის გარეგნული კათოლიკობით, საპირისპიროდ მართლმადიდებელი სამყაროს ასევე გარეგნული (უფრო, მოჩვენებითი) “დაქუცმაცებისა”, განსაკუთრებით, მისი თანადროული საქართველოსი (ამ ცნების შესატყვისი რეალობა ელიტარულ ცნობიერებაში მაინც ხომ არსებობდა), სადაც *ერთ კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიაში* ორი დამოუკიდებელი საკათოლიკოსო იყო წარმოდგენილი? მაგრამ ეს განყოფილება პოლიტიკური იყო, არა დოგმატური.

კოლეგა წერს ზიარების რომაულ წესზე, რომლითაც იღებდა *კომუნიონს* ჩვენი სახელოვანი თანამემამულე, თითქოს აქ ეპოვნოს მას მართალი სარწმუნოების გამოცხილი. თითქოს საბა ქრისტიანობისგან რაღაც განსხვავებული რელიგიიდან გადასულიყო კათოლიკობაზე: რას ნიშნავს, რომ საბა “ეზიარებოდა ქრისტეს სისხლსა და ხორცს რომაული წესის მიხედვით”, თუ არა იმას, რომ ბიზანტიური წესით ზიარება მას აღარ აკმაყოფილებდა ან მცდარად მიაჩნდა საფუარისანი სეფისკვერი. რა აუცილებლობით, რა მისტიკური ძაფებით არის დაკავშირებული ერთმანეთთან ზიარების რომაული წესი და პაპის ქვეშევრდომობა? თუ საბა სქიზმამდელი შეგნებით შეუვრდა პაპს, როგორც მაგალითისთვის, მაქსიმე აღმსარებელი, რომელსაც ეს აქტი არ აიძულებდა ლათინურ რიტზე გადასვლას, რატომ გახდა მისთვის ეს აუცილებელი? ცნობილია, რომ ვერავითარ დოგმატურ განსხვავებას ვერ ხედავდნენ დასავლეთ-აღმოსავლეთის ეკლესიები ერთი-

ანობის ხანაში — ყველა ეკლესიას თავისი ტრადიცია ჰქონდა და ეს დაშვებული იყო. ფოტიოს-კერულარიოსის არცთუ სასიქადულო ხანაში ურთიერთსაყვედურები სწორედ ამ განსხვავებაზე იყო აგებული, რაც ღირსებას არ მატებს ამ ურთიერთსაყვედურთა ავტორებს. ურთიერთის მიმართ ამ სამარცხვინო ინსინუაციების ხანამდე არც ერთ მხარეს არ მოუვიდოდა აზრად (არც ყოფილა ასეთი შემთხვევა), რომ ემტკიცებინათ ერთმანეთისთვის საფუარ-უფუარობის ან სხვა ლიტურგიული მომენტის მცდარობა-ჭეშმარიტება. ყველა ეკლესია თავის ტრადიციას მისდევდა და ყოველი ტრადიცია ჭეშმარიტებას შეიცავდა, რადგან გამოხატავდა ქრისტიანობის სულს და არა ასო სთუ მხოლოოდენ სიტყვას.

განვიხილოთ კოლეგის ეს კითხვა: "... რაზე უწევს უარის თქმა იმას, ვინც საქართველოს ეკლესიის ემბაზში ნათელღებული, რომის სამოციქულო საყდრის უზენაესობას აღიარებს? ამბობს უარს რომელიმე დოგმატურ დებულებაზე, რომლებიც ამ ეკლესიის მიერ აღიარებულ შვიდ მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, აღმოსავლელ მამათა მოძღვრების საფუძველზე იქნა დადგენილი და გაზიარებული?"

დავიწყოთ ბოლო კითხვიდან. კოლეგას კარგად მოეხსენება, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის შეუვალი ავტორიტეტია მთლიანი ეკლესიის მიერ მოწვეული შვიდი მსოფლიო კრების გადაწყვეტილებები: ყველა დოგმატი, რასაც კი ეკლესია აღიარებს, ამ კრებებზეა ჩამოყალიბებული. აქედან გამომდინარე, კოლეგამ ისიც კარგად იცის, რომ რომის ეკლესიის მიერ ცალმხრივად მიღებული დოგმატები მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის მიუღებელია. სწორედ ამ მიზეზით არის შეწყვეტილი ექვარისტიული კავშირი ორ ეკლესიას შორის. მართალია, რომის ეკლესიას შევრდომილი ადამიანი უარს არ ამბობს შვიდი კრების დოგმატებზე, რომლებიც, შეიძლება ითქვას, თითებზე ჩამოსათვლელია (მათი უარყოფის შემთხვევაში ის ქრისტიანიც აღარ იქნება), მაგრამ იგი ვალდებულია, გაიზიაროს ის დოგმატები, რომლებიც მისი, როგორც ეკლესიის შვილის (ეკლესიას ვიღებ მის უდროობაში: შვილი პასუხისმგებელია წარსულის წინაშეც), მონაწილეობის გარეშე იქნა დადგენილი. მათი აღიარების შემდეგ ნუთუ იგი კვლავ თავისი ეკლესიის შვილად რჩება? ისევ და

ისევ იმ პრობლემას ვაწყდებით, რომელიც ჩემი წინა პასუხის სათაურშია მოცემული — “დაბრუნება თუ გადასვლა?”

მე ამგვარად წამოვჭრი საკითხს: თუ დაბრუნებაა, დავუბრუნდეთ ერთმანეთს.

დაბოლოს, კოლეგის (როგორც მას მიაჩნია) რიტორიკული კითხვა, რითაც ამთავრებს იგი თავის წერილს: “ნუთუ გჯერათ, რომ ნაციონალურ ჩარჩოებში ჩაკეტილი, ერთიანი ხმის და ერთიანი მეთაურის უქონელი, საერთოსაეკლესიო გადაწყვეტილებათა მისაღებად უძლური (ხშირად ერთმანეთის უარმყოფელი და ერთმანეთს წაკიდებულნი) აღმოსავლურქრისტიანული ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ეკლესიებია მაცხოვრის მიერ უწყვეტ ქვაზე დაფუძნებული ის ეკლესია, რომელსაც ჩვენ ერთობლივ მრწამსში ყოველ ცისმარე დღე ვაღიარებთ: “(მრწამს) ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია”?

ვეთანხმები კოლეგას “ნაციონალური ჩარჩოების” და სხვათა გამო, მაგრამ, ვარწმუნებ მას, რომ არც ეს ჩარჩოები, არც ერთიანი ხილული მეთაურის უქონლობა, არც თუნდაც ერთმანეთთან წაკიდება და არც სხვა ხარვეზები, რაინც ნამდვილად არ გამოპარვია ჭეშმარიტი მართლმადიდებლის თვალსა და გულს, ვერ ბზარავს შინაგანი აზრით გაგებულ კათოლიკობას (ეს ცალკე საუბრის საგანია), არ ბღალავს, გავიმეორებ, შვიდი მსოფლიო კრების მონაპოვარს. შესაძლოა, ისტორიული ფაქტორები, დრო-ჟამის დანაშრევები უფრო მეტი იყოს ჩვენში, ვიდრე რომის კათოლიკურ ეკლესიაში, მაგრამ ისიც ხომ მართალია, რომ ჩვენი ეკლესიები არასოდეს აღძრულან განახლების ზედმეტი ჟინით, რომ ნაბანი წყლისთვის ბავშვიც გადაეყოლებინათ. არასოდეს მართლმადიდებელი ეკლესია დრო-ჟამის მორჩილი არ ყოფილა. არც არასოდეს გამოკიდებია იგი ხილულ, გეოგრაფიულ-სივრცობრივი მნიშვნელობით გაგებულ კათოლიკობას.

სიყვარულით განუყოფელ ქრისტე იესოში,

ზურაბ კიკნაძე

11 მარტს, 2005

ყველიერის პარასკევს

მერაბ ღალანიძე — ზურაბ კვიციანი

აღმოსავლური წესის ქრისტიანთა გამო განუყოფლობასა და განყოფილობაში

ძვირფასო ბატონო ზურაბ,

კარგა ხანია, საჯაროდ აღარ გაგვიგრძელებია ჩვენი დისკუსია, რომელიც ჟურნალ “დიალოგის” ფურცლებზე იბეჭდებოდა და ქრისტიანული სამყაროს აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის ურთიერთობას შეეხებოდა¹. ამ დროში სხვებიც გამოეხმაურნენ ამ დისკუსიას², რომელთაც ჩვენი არგუმენტები მიიღეს კიდევ და არ მიიღეს, მაგრამ ამჯერად უფრო ის მაწუხებს, რომ თავად ვარ შეეჭვებული აზრთა იმ მსვლელობასა და არგუმენტაციაში, რასაც წინა წერილებში წარმოვადგენდი.

საქმე მხოლოდ ის არაა, რომ სახელის დარქმევაც კი მიჭირს ჩვენი პოზიციებისთვის, რადგან ისიც არ ვიცი, როგორ განვსაზღვრო ეკლესია, რომელსაც ან თქვენ ან მე ვეკუთვ-

¹ მერაბ ღალანიძე, “რიტორიკული შეკითხვები “მძიმე შეცოდების” გამო: წერილი ზურაბ კვიციანის მიმართ”, *დიალოგი*, 1. 2004, გვ. 8-17 [ზემოთ, გვ. 13-21]; ზურაბ კვიციანი, “დაბრუნება თუ გადასვლა? პასუხი მერაბ ღალანიძეს”, *დიალოგი*, 1. 2004, გვ. 18-28 [ზემოთ, გვ. 23-31]; მერაბ ღალანიძე, “ისევ კათოლიკეობისა და ეროვნულობის გამო: წერილი ზურაბ კვიციანის მიმართ”, *დიალოგი*, 1 (2). 2005, გვ. 8-17 [ზემოთ, გვ. 33-43]; ზურაბ კვიციანი, “კვლავ დაბრუნების თუ გადასვლის თაობაზე: პასუხი მერაბ ღალანიძეს”, *დიალოგი*, 1 (2). 2005, გვ. 18-27 [ზემოთ, გვ. 45-55].

² ლევან აბაშიძე, “კათოლიკე და მართლმადიდებელი: პასუხი ზურაბ კვიციანსა და მერაბ ღალანიძეს”, *დიალოგი*, 2 (3). 2005, გვ. 11-26; ზაზა შათირიშვილი, “მიმოწერა ყველა კუთხიდან: წერილი ზურაბ კვიციანს, მერაბ ღალანიძესა და ლევან აბაშიძეს”, *დიალოგი*, 2 (3). 2005, გვ. 27-32; ნუგზარ ბარდაველიძე, “წერილი მეხუთე კუთხიდან: პასუხი ზაზა შათირიშვილს”, *დიალოგი*, 1 (4). 2006, გვ. 22-32 [შემდგომ კიდევ გამოქვეყნდა: მანანა ანდრიაძე, “წერილი ზურაბ კვიციანს”, *დიალოგი*, 2 (5). 2006, გვ. 7-9].

ნით, რათა, ჯერ ერთი, საკუთარ სინდისთან ვიყო მართალი, მეორე, იმ ეკლესიის რაობასაც არაფერი დავაკლო, რომლის წევრადაც თავს ვაცხადებ, და მესამე, იმ ქრისტიანსაც გული არ ვატკინო, ვისაც ექსტრემული კავშირი აქვს გაწყვეტილი რომის სამოციქულო ეკლესიასთან. სიმართლე რომ ვთქვათ, ჩვენ ხომ სახელდებაც კი ერთნაირი გვაქვს: საქართველოს საპატრიარქოს (ისევე, როგორც სხვა აღმოსავლურ საპატრიარქოთა, რომლებიც თავიანთ თავს “მართლმადიდებელ ეკლესიებს” უწოდებენ) მრევლი საკუთარ ეკლესიასაც “კათოლიკე ეკლესიად” მოიხსენიებს (იხ. თუნდაც “მრწამსი”), ისევე, როგორც ჩვენ; ჩვენ კი, რომის ეკლესიის შვილები, საკუთარ თავს უეჭველად “მართლმადიდებლად” მივიჩნევთ და ჩვენს ლოცვებსა თუ ლიტურგიაში ასევე მოვიხსენიებით, რასაც ქართულ ნიადაგზე ჯერ კიდევ სულხან-საბა ორბელიანი ადასტურებს, რომელსაც “მართლმადიდებლად” სწორედ ის მიაჩნია, ვინც პაპის ერთგულია (ნახეთ მისი “სამოთხის კარი”, “მოგზაურობა ევროპაში”), ხოლო XX საუკუნის ერთ-ერთ საუკეთესო აპოლოგეტიკურ წიგნს, განმსჭვალულს ერთგულებით რომაული კათოლიკობის მიმართ, მისმა ავტორმა, ბრიტანელმა მწერალმა, გილბერტ კით ჩესტერტონმა, “მართლმადიდებლობა” უწოდა.

მსჯელობა სახელდებათა შესახებ შორს წაგვიყვანდა, — რადგან არც “კათოლიკეობა” და არც “მართლმადიდებლობა” არც თქვენ გეთმობათ და არც ჩვენ! — მაგრამ უფრო რთულმა ჭოჭმანმა მაშინ შემიპრო, როცა ცოტა ხნის წინათ ხანგრძლივად მომიწია ახლო ურთიერთობა აღმოსავლური წესის კათოლიკეებთან, თუმცა მე თავად, როგორც მოგესხენებათ, ლათინური წესის კათოლიკე გახლავართ. აღმოსავლური (კერძოდ, ბიზანტიური) წესის კათოლიკეთა შესახებ ადრეც ბევრი რამ გამეგო და წამეკითხა, ცოცხლადაც არაერთი და არაერთხელ მენახა და სხვადასხვა ევროპულ ქალაქში მათს ღმრთისმსახურებასაც დავსწრებივარ, მრავალჯერ და მრავალთაგან გამეგონა მათი საარაკო თავდადებისა და ურყეობის შესახებ, რისი გატეხვაც ვერც რუსეთის იმპერიამ შეძლო, ვერც სტალინურმა რეჟიმმა, ვერც XX საუკუნისათვისაც კი უჩვეულო დევნამ და ჩაგვრამ, მაგრამ იმ რამდენიმე თვის შემდეგ, როცა მათ გვერდით ცხოვრებაც

მომიხდა და რამდენჯერმე მათ წირვა-ლოცვაზე დასწრებაც, სხვაგვარი კუთხით შევხედე კათოლიკე ეკლესიის საყოველთაობასაც (“კათოლიკეობას”) და ეგრეთ წოდებულ მართლმადიდებლურ-კათოლიკურ ურთიერთობებსაც. ნუ შემომწყურებით, მაგრამ უნდა გამოგიტყდეთ, რომ აღმოსავლური წესის წირვაზე უფრო ახლობელი ჩემთვის ლათინური წესის ღმრთისმსახურებაა (ჩემთვის უფრო გასაგები და მისაწვდომია ლათინური წირვის კონკრეტულობა, სიზუსტე, კომპაქტურობა!) და როცა დასავლელები თავიანთ აღტაცებას გამოხატავენ ბიზანტიური ლიტურგიის მიმართ, ასე მგონია, რომ მის თეოლოგიურ არსთან ერთად, მათზე არანაკლებ ზემოქმედებას ახდენს ესთეტიკური მხარე, — ამაღლებული, ლამაზი, ნატიფი ფორმები. როცა კი მონაწილეობა მიმიღია ან დავსწრებივარ აღმოსავლური წესის წირვას, მეც აღფრთოვანებულვარ მისი სიძველით, მისტიკური შინაარსითა და სიმშვენიერით. მაგრამ ახლა სხვა რამის ხაზგასმას ვაპირებ. აღმოსავლური წესის კათოლიკეთა წირვებზე ყოფნისას აღმოვაჩინე ის, რაც, წესითა და რიგით, ადრეც უნდა მცოდნოდა, ადრეც უნდა გამეაზრებინა: თუ არ ჩავთვლით უფრო მეტ მოწესრიგებულობას (ანუ, ყოფით ენაზე, სწორედ “კათოლიკურობას”), ეს ხომ ზუსტად იგივე წირვებია, წვეთი წყალით იმგვარივე, როგორებიც მოსკოვის, სოფიისა თუ ბელგრადის საპატრიარქო ტაძრებში ტარდება, და, რაც მთავარია, თბილისისა თუ ნებისმიერი ქართული ქალაქისა და სოფლის იმ ტაძრებში, რომლებიც საქართველოს საპატრიარქოს ეკუთვნიან, — მხოლოდ ერთადერთი, კიდევ გავიმეორებ, ერთადერთი განსხვავებით, პატრიარქ(ებ)ის მოხსენიების წინ წარმოითქმება ლოცვა “დიდისა მეუფისა, მამისა ჩვენი-სა, მსოფლიო მღვდელმთავრისა, უწმიდესისა ბენედიქტესი, რომისა პაპისათვის”, და მეტი არაფერი... ეს ჩვენი მოძმე აღმოსავლური წესის კათოლიკეები, ანუ ეგრეთ წოდებული “უნიატები”, ლიტურგიკულადაც და თეოლოგიურადაც ხომ სრული “ბიზანტიელები” არიან (ყოველგვარი შეფასებითი კრიტერიუმის გარეშე ვიტყვი: საეკლესიო ცხოვრებაში — ლიტურგიის დომინანტურობით და მოძღვრებაში — პატრისტიკაზე კონცენტრაციით), ოღონდ ისინი სრულ ერთიანობაში იმყოფებიან რომის საყდართან, ისევე როგორც ბიზანტიურ-

ადმოსავლური სამყარო (ესე იგი, ჩვენც — ქართველები) იმყოფებოდა პირველ ქრისტიანულ ათასწლეულში...

და უცებ მივხვდი ორ რასმე, რისი მიხვედრა ადრეც არ უნდა ყოფილიყო ძნელი:

ერთი, რომ არავითარი “განსხვავება” თუ “განსხვავებანი” არ არსებობს იმათ შორის, ვინც, ერთი მხრივ, უზენაეს მწყემსად რომის ეპისკოპოსს და, ვინც, მეორე მხრივ, ადგილობრივ პატრიარქს აღიარებს და რომ ე. წ. “მართლმადიდებლურ-კათოლიკური” გამორჩევანი მოკლებულია რამე თეოლოგიურ-ლიტურგიკულ საფუძველს. აბა, რომელიმე ე. წ. “უნიატს” შეჰბედეთ, რომ იგი ან მართლმადიდებელი არ არის, ან — კათოლიკე! ესე იგი, განსხვავება ყოფილა კათოლიკე ეკლესიის წიაღში ლათინურ წესსა და ბიზანტიურ წესს შორის: პირველი — ფილიოკვეთი, მეორე — ამის გარეშე, პირველი — უცოლო და წვერგაპარსული მღვდლებით, მეორე — ცოლოსანი და წვერებიანი სამღვდელოებით, პირველი — ორღანით, მეორე — უორღანოდ და ა. შ.; ყოველივე ის, რასაც ადმოსავლურ საპატრიარქოთა წევრი ასე მტკიცედ იცავს, რაც მას თავისი თვითობის განუმორებელ მახასიათებლად მიაჩნია, განა აქ არაა, — კათოლიკე ეკლესიის წიაღში? განა შეიძლება მოიძებნოს რამე ისეთი ნიშანი, რომელიც ან თეოლოგიურად, ან ლიტურგიკულად ერთმანეთისაგან გამოარჩევს იმას, ვინც საკუთარ თავს სიმდაბლითა და სიამაყით “მართლმადიდებელს” უწოდებს, იმისაგან, ვინც ამგვარივე სიმდაბლითა და სიამაყით ან “ბერძენი კათოლიკის”, ან “ადმოსავლური წესის კათოლიკის”, ან “ბიზანტიური წესის კათოლიკის” სახელს ატარებს (თუმცა, როგორც მოგვხსენებათ, არც იგი ამბობს უარს — არამც და არამც — საკუთარი თავის “მართლმადიდებლად” მოხსენიებაზე)?

მეორე, რომ ერთიანი, განუყოფელი ეკლესია არსებობს — განაგრძობს არსებობას 1439 წლის შემდეგ, მას შემდეგ, რაც ფერარა-ფლორენციის მსოფლიო კრებაზე, ყველა ადმოსავლელი პატრიარქის თანხმობით, აღდგა კავშირი — უნია ადმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის (სხვათა შორის, ჩემი ეს დარწმუნებულობა ემოციურად უფრო გამომყარდა რომში: მიტროპოლიტ-კარდინალ ბესარიონ ნი-

კეელის — ფერარა-ფლორენციის კრების ერთ-ერთი მამისა და უნიის ერთ-ერთი მესაძირკველის — სახლის ნახვისას კარაკალას აბანოსა და წმიდა სებასტიანეს კარიბჭეს შორის, წმიდა სებასტიანეს ქუჩაზე, და მის საფლავთან დგომისას წმიდა ათორმეტი მოციქულის ბაზილიკაში, გრეგორიანას პაპის უნივერსიტეტის მახლობლად). სწორედ მაშინ განახლდა ეკლესიის ერთობა ოთხსაუკუნოვანი სქიზმის შემდეგ, — იმგვარი ერთობა, როგორც იყო პირველი ათასწლეულის განმავლობაში, მაგრამ ამჯერად ისე მყარად, მტკიცედ, განუყოფლად, რომ ვერც მუსლიმ ხელისუფალთა, ვერც რუსეთის იმპერიის, ვერც კომუნისტური რეჟიმების უსასტიკესმა დევნამ ვერაფერი მოუხერხა... გასაკვირი არაა, რომ აღმოსავლური წესის კათოლიკენი თავს განუყოფელი ეკლესიის ბიზანტიური ფრთის დღევანდელ მემკვიდრეებად, გამგრძელებლებად და მცველებად მიიჩნევენ. ისინი დარწმუნებული არიან (ვგონებ, არცთუ უსაფუძვლოდ), რომ არაფერზე უთქვამთ უარი პირველი ათასწლეულის ბიზანტიური ტრადიციიდან და არაფრით დაპშორებიან მას. ხოლო თუ რაოდენობაზე მიდგა საქმე, ჯერ ერთი, თავად აღმოსავლეთის ქრისტიანებს კარგად — სხვებზე უკეთ — მოეხსენებათ, რომ მიმდევართა და აღმსარებელთა რაოდენობა სარწმუნოებრივ ჭეშმარიტებას არასოდეს განაპირობებს (რაზეც აღმოსავლელებსაც და დასავლელებსაც სადავო არაფერი გვაქვს!), ხოლო, თუ სიმართლე გვინდა, ისინი, ესე იგი რომის საყდართან ერთობაში მყოფი ბიზანტიური ტრადიციის ეკლესიის წევრები არც ისე მცირერიცხოვანნი არიან: ექვსი მილიონი უკრაინაში, სამი მილიონი რუმინეთში, ნახევარი მილიონი უნგრეთში, ნახევარი მილიონი რუსინი, მესამედი მილიონი სლოვაკი და ა. შ.

რა დიდი ეკლესიური სიბრძნე და ხედვის სიფართოვე სუფევდა ფერარა-ფლორენციის კრების მამათა შორის, როცა ეკლესიის გაერთიანება გამოცხადდა; რა დიდი ეკლესიური შორსმჭვრეტელობა სჭვიოდა თუნდაც პაპ ევგენი IV-ის (1431-1447), თუნდაც პაპ ლეონ XIII-ის (1878-1903) სწრაფვაში, სრულად გაეღოთ კარი აღმოსავლური წესისათვის, გაეთანაბრებინათ ის ლათინურ წესთან და მყარად დაეფუძნებინათ რომის ეკლესიის წიაღში!.. განა ამის

შემდეგ შეიძლება ითქვას, რომ კათოლიკე ეკლესია უარყოფს ბიზანტიურ ტრადიციას, მის სულიერ, ლიტურგიკულ თუ კანონიკურ მემკვიდრეობას? განა ყოველი ის (“უფილიოკვეობის” ჩათვლით!), რასაც არსებით განსხვავებად მიიჩნევენ რომის საყდრისაგან გამიჯნული აღმოსავლური საპატრიარქოები, ხომ ისეც სავსებით სრულყოფილებიანად მკვიდრობს კათოლიკე ეკლესიაში, — ბიზანტიური წესის სახით, ოღონდ საყოველთაო ეკლესიისა და მისი ხილული მეთაურისაგან გაუმიჯნავად, ექვარისტული ერთობის დაურღვევლად!

მას შემდეგ, რაც კათოლიკე ეკლესიაში აღმოსავლური წესი ასეთი ინტენსიური სულიერ-საეკლესიო ცხოვრებით ცოცხლობს და სულ უფრო ძლიერდება (განსაკუთრებით უკანასკნელი ოცწლეულის მანძილზე), საკმაოდ ძნელია საუბარი გამიჯნულობაში მყოფ ეკლესიათა რამე განსაკუთრებულ მახასიათებლებზე, რომელიც მათ გამორჩეულ ინდივიდუალურ თვითობას ანიჭებდეს. ადვილად შეგვიძლია ამგვარი მახასიათებლების დასახელება, ვთქვათ, ლუთერელებთან, ვთქვათ, ანგლიკანებთან, ვთქვათ, ძველმოწესეებთან (“სტარობრიადცი”) მიმართებაში, მაგრამ განა ადვილია რამე თეოლოგიურ-ლიტურგიკული განსხვავების პოვნა იმათ შორის, ვინც ბიზანტიურ წესს მისდევს, მაგრამ რომის ეპისკოპოსს აღიარებს ეკლესიის მეთაურად (ათასწლოვანი ტრადიციის და წმიდა მამების ერთგულებით!) და ვინც იმავე ბიზანტიური წესით ცხოვრობს, მაგრამ ემიჯნება რომის ეპისკოპოსს, რის გამოც მასთან და საყოველთაო ეკლესიასთან გაწყვეტილი აქვს ექვარისტული ერთობა?

რაც შეეხება პაპსა და პაპობაზე უარის თქმას, რაც — ერთადერთი — მიჯნავს აღმოსავლური ტრადიციის მატარებელთა ამ ორ შტოს, განა ამ თვითობის განსასაზღვრავად (— გასამიჯნავად!) საკმარისი პირობაა? განა ეს კანონიკური საკითხი იქცა მოძღვრების განმაპირობებელ ნიშნად? დღეს ამის მტკიცება ძნელი საქმეა, მით უმეტეს, რომ პირველი ათასწლეულის მანძილზე ჩვენი წინაპრები — თუნდ აღმოსავლეთში, თუნდ დასავლეთში — პაპს უეჭველად აღიარებდნენ ეკლესიის პირველმოძღვრად,

მეორე ათასი წლის მანძილზე კი აღმოსავლეთში, სიმართლე რომ ვთქვათ, მაინც არ ჩამოყალიბებულა უბაპო — ეკლესიის ხილული მეთაურის გარეშე — ეკლესიოლოგია, ხოლო ის, რომ რომის ეპისკოპოსი არამც და არამც არ უნდა იქნეს აღიარებული ეკლესიის უზენაეს მღვდელმთავრად, არც სახარებაში წერია და არც აღმოსავლეთის რომელიმე წმიდა მამას უთქვამს: არც იოანე ოქროპირს და არც კირილე იერუსალემელს, არც ათანასე ალექსანდრიელს და არც მაქსიმე აღმსარებელს, არც კირილეს და არც მეთოდეს, არც ილარიონ ქართველს და არც გიორგი მთაწმიდელს (ეჭვი არ მეპარება, რომის საყდრის ამგვარივე ერთგული მამები მოიძებნება ბულგარელთა, სერბთა, რუმინელთა შორისაც), თუმცა, სიმართლე გითხრათ, ჩამოყალიბებულად და კონკრეტულად მე არსად წამიკითხავს, რა პირობებს აყენებს გასაერთიანებლად აღმოსავლეთის ის ეკლესიები, რომლებიც რომის საყდარს ემიჯნებიან (მოგეხსენებათ, რომ მათ ნეტარხსენებულმა პაპმა, იოანე პავლე II-მ, პაპის უზენაესობის საკითხზე მსჯელობაც კი შესთავაზა გაერთიანების პირობად)...

განუყოფელი ეკლესია ისევ არსებობს! ფლორენციის მსოფლიო კრებაზე 1439 წელს ისევ აღდგა ერთობა და ამ ერთობისა და ბიზანტიურ-აღმოსავლური უწყვეტი ტრადიციის მატარებლები სწორედ ის ბიზანტიური წესის კათოლიკეები არიან, რომელთაც დამამცირებლად “უნიატებს” უწოდებენ, მაგრამ რომელთაც სწორედ ის ერთიანი, განუყოფელი ეკლესია აქვთ შენარჩუნებული, როგორი ეკლესიაც მყოფობდა აღმოსავლეთში პირველი ათასწლეულის მანძილზე (სხვათა შორის, პაპის მტკიცე ერთგულებითა და მისი უზენაესობის უთუო აღიარებით, თუმცა, როგორც საუკუნეების წინათ, საუკუნეების მანძილზე, არცთუ იშვიათად დაძაბული ურთიერთობით “ლათინებთან”).

მაგრამ როგორ და ვინ უარყო ეკლესიის ხელახალი გაერთიანება ფლორენციის კრების შემდეგ და როგორ წარმოიშვა რომის საყდრისაგან გამიჯნული აღმოსავლური ეკლესიები? ბერძნულ თუ სლავურ საპატრიარქოთა პოზიციიდან დაწერილ ეკლესიის ისტორიებში, მოგეხსენებათ, ყოველთვის ასე წერია: “ხალხმა უნია არ

მიიღო"! ძალიან ხომ არ ჰგავს ეს, — აპელირება ხალხის ნებაზე, — თეთრი ძაფით ნაკერ არგუმენტს?! როდის იყო, ხალხის ნება-სურვილით — თან სრულიად ბუნდოვანი უმრავლესობის დაუინებით და არა კანონიერი საეკლესიო კრების გადაწყვეტილებით — წყდებოდა დოგმატური ან საეკლესიო-სულიერი ცხოვრების რამე სხვა მნიშვნელოვანი საკითხები? ანდა რომელი შვეიცარიის კონფედერაცია იყო ოტომანური ოსმალეთი თუ ცარისტული რუსეთი, რომ პლებისციტი თუ რეფერენდუმი ჩაეტარებინათ ხალხის აზრის გასაგებად, მისი დამოკიდებულების დასადგენად უნიის მიმართ?.. ფაქტი ისაა, რომ უნიის შენარჩუნებას წინ აღუდგნენ სულთნები — ოსმალთა ხალიფა-ფადიშაჰები, რომელთაც, ბუნებრივია, არასგზით არ ჰსურდათ, მათ მიერ დაპყრობილ-შემოერთებულ მიწაზე მყოფი ქრისტიანული ეკლესიის უზენაესი მეთაური ყოფილიყო შორეული და მათგან სავსებით დამოუკიდებელი რომის ეპისკოპოსი; ხომ ცნობილია, კონსტანტინოპოლის 1453 წელს აღების შემდეგ როგორ დაიბარა სულთანმა მაჰმედ II-მ (1432-1481) უნიის შევალი მოწინააღმდეგის, მარკოზ ეფესელის, მოწაფე და მიმდევარი, გენადი სქოლარიოსი და სწორედ მას ჩააბარა — შორსმჭვრეტელურად გათვლილი მიზნებით — კონსტანტინოპოლის დაქვრივებული საპატრიარქო კათედრა (მისი პატრიარქობის წლებია: 1454-1456). სემინარიისტებისათვის დაწერილ საეკლესიო ისტორიის სახელმძღვანელოებში კი მიფუჩენებულადაა ნათქვამი, კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ უნიამ შეწყვიტა არსებობაო. რაც შეეხება რუსეთს, ცარმა ვასილი II-მ (1425-1462), შინ დაბრუნებულ კიევის მიტროპოლიტ-კარდინალ ისიდორეს (+1463), — ფერარა-ფლორენციის კრების ერთ-ერთ მამას — რომლის კათედრა იმ დროს უკვე მოსკოვში იმყოფებოდა, უნიის ერთგულებისათვის სასწრაფოდ საპატიმროში უკრა თავი, — მოტივები ცარსაც, ბუნებრივია, იგივე ჰქონდა, რაც სულთანს: მასაც ერჩინა საკუთარ ქვეყანაში ეკლესიის მეთაურად საკუთარი ქვეშევრდომი ჰყოლოდა და არა შორეული (და, შესაბამისად, მისთვის განუჭვრეტელი და უმართავი) რომის ეპისკოპოსი; მოგვხსენებათ, მოტივები არც იოსებ სტალინს შესცვლია, როცა შემოერთებულ

დასავლურ მიწებზე ბიზანტიური წესის კათოლიკეთა სისხლიანი, სასტიკი, დაუნდობელი დევნა გააჩადა (რომელიც სტალინის სიკვდილის შემდეგაც, კომუნისტების დაცემამდე, 80-იანი წლების მიწურულამდე, არ შეწყვეტილა), რის შემდეგაც ბერძნულ-კათოლიკური (ანუ ბიზანტიური წესის კათოლიკეთა) ეკლესია მის მიერ აღორძინებულ მოსკოვის საპატრიარქოს შეუერთა.

აი, ვინ ამკვიდრებდა ჯიუტად რომის სამოციქულო საყდრისაგან მოწყვეტილ, რომის სამოციქულო საყდართან დაპირისპირებულ ეკლესიას, ვინ ითამაშა გადამწყვეტი და განმაპირობებელი როლი მის ჩამოყალიბებაში: ოსმალთა სულთანმა, რუსმა ცარმა და გენსეკმა სტალინმა... ხომ მოგეხსენებათ, რომ ჩვენს ტანჯულ სამშობლოშიც, საქართველოშიც, XVII საუკუნის მიწურულამდე (სანამ რუსმა სასულიერო “რევიზორებმა” და რუსი ცარებისა და არქიელების მიერ მოსყიდულ-დაფინანსებულმა ანტი-ოქია-იერუსალემის პატრიარქებმა არ დაიწყეს ჩვენი საეკლესიო ცხოვრების კონტროლირება) ერსაც და ბერსაც რომის ეპისკოპოსი მიაჩნდა ეკლესიისა და საქრისტიანოს მეთაურად (ამის დასადასტურებლად ხომ სავსებით საკმარისია უზენაეს პონტიფექსთან ქართველ მეფე-მთავართა და მღვდელმთავართა მიმოწერის გაცნობა)...

უნდა ვაღიარო, რომ ეს არავითარი თეორია არაა (მით უმეტეს, — ახალი), — უბრალოდ, ყველასათვის ცნობილი ისტორიული ფაქტების ლოგიკური დალაგებაა! ამგვარი დალაგებისა და აქედან დანახვის შემდეგ კი აღარ ვიცი, რა შეიძლება ითქვას “კათოლიკობასა და მართლმადიდებლობას შორის განსხვავებათა” გამო, რომელთა ნუსხა რამდენჯერმე, წლების განმავლობაში, მეც წარმომითქვამს და დამიწერია! სათქმელად დღეს ესღა მრჩება: ერთადერთი განსხვავება ისაა, რომ რომისაგან გამიჯნულმა, ბიზანტიური მიმართულების ადმოსავლეთის საპატრიარქოებმა უარი თქვეს წმიდა მამათა მემკვიდრეობაზე, თავიანთ ათასწლოვან ტრადიციაზე — მათ უარი თქვეს, რომის ეკლესიის მეთაური საყოველთაო ქრისტიანული ეკლესიის ხილულ მეთაურად და მღვდელმთავართა შორის უპირატესად აღიარონ.

გულდასაწყვეტი ისაა, რომ საქართველოში დღეს არ არსებობენ ბიზანტიური წესის კათოლიკეები (რისკენაც ისწრაფვოდნენ სულხან-საბა ორბელიანი და ახალგაზრდა კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონი I), რათა ჩვენს მიწაზეც ყველას თვალნათლივ გვენახა და გვეგრძნო ერთიანი განუყოფელი ეკლესია, — ლათინური წესითაც და ბიზანტიური წესითაც. მაშინ, შესაძლოა, ჩემ ჩაუხედაობათა და დაუნახაობათა ეს გვიანდელი აღიარებაც საჭირო აღარ გამხდარიყო!

ქრისტესმიერი სიყვარულითა
და ერთგული მეგობრობით,

მერაბ ღაღანიძე

14 სექტემბერი, 2006
წმიდა ჯვრის ამბალების დღე

ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლაღანიძეს

მრწამსი ერთი გვაქვს და ორივენი კათოლიკენი ვართ

იქნებ დამეწყო იმით, რითაც ბოლო წერილი დავასრულე? ვწერდი, რომ არც “ნაციონალური ჩარჩოები” და არც ერთიანი ხილული მეთაურის უქონლობა, არც თუნდაც ადგილობრივ მართლმადიდებელ ეკლესიათა ერთმანეთთან წაკიდება და არც სხვა ხარვეზები, რასაც ნაკლად უთვლით მართლმადიდებელ ეკლესიას და რანიც ნამდვილად არ გამოჰპარვია ჭეშმარიტი მართლმადიდებლის თვალსა და გულს (იხ. ეპისკოპოსი ილარიონ ალფეევი, “მართლმადიდებლური ტრადიციის პრიმატი და სობორულობა”), მაინც ვერ ბზარავს შინაგანი აზრით გაგებულ *კათოლიკობას*, რადგან მთელი ჩვენი სასოება უხილავი თავისადმი არის მიმართული, რომელიც არის, დავსძენ ამჯერად, “ჭეშმარიტების სვეტი და საფუძველი” (1 ტიმ. 3:15) და რომელსაც მიწიერთაგან ვერავინ შეცვლის. ნუთუ რომის ეკლესიის შვილი, ვინც საკუთარ თავს *მართლმადიდებლად* (და მეც ვეთანხმები) მიიჩნევს, არ დამეთანხება, რომ არასდროს, არც ერთ მსოფლიო კრებაზე არც ერთი უმაღლესი იერარქი არ გამოცხადებულა ეკლესიის ხილულ თავად, ამის მცდელობაც კი არ ყოფილა?

კოლეგა წერს “ღია წერილში”, რომ სულხან-საბა ორბელიანს მართლმადიდებლობად პაპის ერთგულება მიაჩნია. აი, ასეთი პოზიციაა ჩვენთვის მიუღებელი, ვინც არ უნდა გამოთქვას ის, თუნდაც ჩვენმა სასიქადულო წინაპარმა. ვისი ერთგულნი უნდა ვიყოთ, პირველ რიგში, *კათოლიკე მართლმადიდებელნი* — ეკლესიის თუ პაპის? რომელია პირველადი — პაპი თუ ეკლესია? ჩვენ ვერ გავაიგივებთ პაპს ეკლესიასთან, რომელიც არსებობდა ყოველ მიწიერ მეთაურობამდე, კერძოდ, პაპობამდე და იარსებებს პაპობის შემდგომაც.

ამბობთ, რომ “ერთადერთი განსხვავება ისაა, რომ რომისაგან გამიჯნულმა, ბიზანტიური მიმართულების აღმოსავლეთის საპატრიარქოებმა უარი თქვეს წმიდა მამათა მემკვიდრეობაზე, თავიანთ ათასწლოვან ტრადიციაზე — მათ უარი თქვეს, რომის ეკლესიის მეთაური საყოველთაო ქრისტიანული ეკლესიის ხილულ მეთაურად და მღვდელმთავართა შორის უპირატესად აღიარონ”.

რა იგულისხმება “წმიდა მამათა მემკვიდრეობაში” ან “ათასწლოვან ტრადიციაში”? მხოლოდ პაპის უზენაესობა და ეკლესიის ხილული მეთაურობა? სხვა არაფერი? ეს არის ათასწლოვანი მემკვიდრეობის მთელი სისავსე? რაზე ვთქვით უარი — ნუთუ იმაზე, რაც არასოდეს გვიღიარებია იმ ფორმით, როგორც ახლა მოითხოვთ? ჩვენგან უარყოფილია ეკლესიის ხილული მეთაურობა და რომის ეპისკოპოსის აბსოლუტური უპირატესობა (და არა პირველობა თანაბართა შორის), მაგრამ დანარჩენი, რაც ამ მემკვიდრეობაშია, პაპის უარყოფას გადაჰყვია? არამც და არამც. ვერც ერთი კათოლიკე ვერ იტყვის, რომ რომაულ-კათოლიკურად გაგებულნი პაპობის უარყოფის გარდა, მართლმადიდებლობამ რამე უარყო საერთო მემკვიდრეობიდან. არც დაუკარგავს რამე და არც სიახლეები არ შემოუღია იმ მარტივი (თუ რთული) მიზეზის გამო, რომ მართლმადიდებლობა არ აშენებს ღვთისმეტყველების თომისტურ შენობას. პარადოქსია, მაგრამ ასეა, რომ დასავლეთმა, საიდანაც შემდგომ თავისუფლების იდეები წამოვიდა, მაგრად შებოჭა და, შესაძლოა, პროგრუსტეს საწოლში მოათავსა ღვთის შემეცნება, რომელიც აღმოსავლეთში, გარკვეული აზრით, თავისუფალი იყო. იმ ჭეშმარიტებების გარდა, რომელთა მიმართაც დოგმატური გადაწყვეტილებები იყო მიღებული შვიდ მსოფლიო კრებაზე და თითებზე ჩამოსათვლელია, არის ისეთი სფეროები, სადაც თავისუფლად მოძრაობს მართლმადიდებლური თეოლოგიური აზრი. სხვა საკითხია, რამდენად იყენებს მართლმადიდებელი ქრისტიანი თეოლოგი ამ თავისუფლებას, რომელიც წმიდა მამების ნაწერებიდან გამოსჭვივის. შეიძლება, თქვენ ნაკლად უთვლიდეთ აღმოსავლური ტიპის თეოლოგებს იმას, რომ იქ ყველა პუნქტზე ზუსტი პასუხი არ არის გაცემული, როგორც კათოლიკურ დანომრილ კატეხიზმოებშია (1992 გამოცემაში

2865 პარაგრაფია), მაგრამ გულახდილად გეტყვით, რომ ეს არის სწორედ მისი ღირსება, რაც თანხმობაშია ღვთის საბოლოო “განმარტებასთან”, რომ ღმერთი პრინციპულად შეუცნობელია და რომ მის საბოლოო საზრისებზე მხოლოდ ის ვიცით, რომ არაფერი ვიცით. კათოლიკური კატეხიზმო კი ერთგვარი დამამშვიდებელი საშუალებაა, რომ არ დავიბნეთ და რომ ყველა კითხვაზე გამზადებული პასუხი გვექონდეს. ეს წმიდა დასავლური მიდგომაა, რამაც წარმოშვა იურიდული სისტემები, მეცნიერება, სისტემატიკა და ა. შ. შეიძლება ეს კარგია, მაგრამ ეს დასავლური სულის გამოვლინებაა, აღმოსავლურს კი თავის გზა ჰქონდა და ახლაც ამ გზას ადგას.

მიუხედავად ამ თავისუფლებისა, მართლმადიდებლობა არ არის გულგრილი და ვერ იქნება ვერასოდეს იქ, სადაც საქმე დოგმატებს ეხება. აი, კათოლიკურ სამყაროში კი შეიმჩნევა ამ სახის გულგრილობა, კერძოდ, *ფილიოკვეს* მიმართ, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში განმასხვავებელ (კათოლიკეთათვის იდენტობის) დროშად იყო აღმართული და აღრმავებდა, სხვა არადოგმატურ ნიშნებთან ერთად (როგორც იყო ყბადაღებული, ბოლოს ნაყალბევად გამოცხადებული Donatio Constantini), ადრევე გავლებულ თხრილს ორ ნაპირს შორის. ახლა კი ამბობთ, რომ *ფილიოკვეს*, რომელმაც ღვთისმეტყველების მთელი უბანი შექმნა დასავლურ ტრიადოლოგიაში (ღამის “ფილიოკველოგია”), არ არის არსებითი — გინდა ჩაწერე მრწამსში, გინდა ამოიღე, გინდა ახსენე, გინდა ნუ ახსენებ... თუ *ფილიოკვეს* მხოლოდ თეოლოგუმენონი (საღვთისმეტყველო განმარტება, შეხედულება) იყო და არა დოგმატი, რატომ გახდა აუცილებელი მისი შეტანა მრწამსში, სადაც მხოლოდ დოგმატური გადაწყვეტილებებია ასახული? მართლმადიდებლობას შეუძლია გაიგოს და ეს ესმოდა თავის დროზე, როცა ტოლედოს კრებაზე მოხდა დამატება, ესმოდა იგი როგორც იკონომია, როგორც აუცილებელი ნაბიჯი არიანელთა დასაშოშმინებლად, როგორც იქცეოდა ბასილი დიდის სწორედ არიანელთა მიმართ. ფერარა-ფლორენციის კრებაზე განა *ფილიოკვეს* პაპობასთან ერთად ერთ-ერთი მძიმე საკითხი არ იყო?

ერთადერთი განმასხვავებელი ნიშანი პაპის ხსენება-არხსენება არისო. გეთანხმებით, პაპი იხსენიებოდა სქიზმამდელ

ეკლესიებში, მაგრამ იმის შემდეგ პაპი არ გაიზარდა და ფერი არ იცვალა უჩვენოდ? იქნებ პაპობა დოგმატურ სიმაღლემდე არ არის აყვანილი და იგი მხოლოდ კანონიკური საკითხია? ჩვენ ერთი ქრისტე ვიცით, რომლის თავად პიროვნება არის მოძღვრება (რაც უნიკალურია რელიგიების ისტორიაში), რადგან თუ ვიცით ქრისტე, ვიცით ქრისტიანული მოძღვრებაც, მისი ყოველი -*ლოგია*. მაგრამ პაპი? თქვენ პაპობა გახადეთ საღვთისმეტყველო პრობლემად. თქვენთვის არ იყო საკმარისი ის პატივი, რომელიც მას მიეგებოდა ყოველთვის პენტარქიის ეპოქაში, როგორც პირველს თანასწორთა შორის? მაგრამ არა, თქვენ მეტს მოითხოვთ. მოითხოვთ, რომ ვაღიაროთ პაპი კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიის სჯულმდებლად, დოგმატშემოქმედად, მსოფლიო კრების თანასწორ სტატუსში? ან საწინააღმდეგოდ პავლე მოციქულისა, რომელიც ამბობს, რომ ყოველი ძალაუფლება ღვთისგან მოდის, ვაღიაროთ პაპობა, უცდომელი პაპის გვალზე, ხელისუფლების წყაროდ (ინოკენტი III: როგორც მთვარე იღებს ნათელს მზისგან, ასევე მეფეები იღებენ ძალაუფლებას პაპისგან). ვაღიაროთ რომის ეპისკოპოსი, ხორციელი ადამიანი, “სასუფევლისა კლიტეთა მპყრობელად”, როგორც მიმართავდა საბა ორბელიანი კლემენტი XI-ს. უფრო მეტიც: თქვენ ეს ისტორიული წარმონაქმნი, როგორც არის პაპობა, დოგმატის რანგში აიყვანეთ. თავად პაპობაში ხედავთ მოძღვრებას, რითაც თითქმის ქრისტეს უთანაბრებთ, წმ. პეტრეზე რომ არაფერი ვთქვათ. ამ მცდელობას თავისი შედეგებითურთ სხვაგვარად ვერ შეაფასებს მართლმადიდებლობა, თუ არა ჰუბრისად.

თქვენი სიტყვები, სად წერია სახარებაში, “რომის ეპისკოპოსი არამც და არამც არ უნდა იქნეს აღიარებული ეკლესიის უზენაეს მღვდელმთავრადო”, არგუმენტად ვერ გამოდგება: რაიმეს მოუხსენებლობა ხომ მისი დასტურის ნიშანი არ არის? პავლე მოციქულის ეპისტოლეების თანახმად, ყველა ეკლესია აღმოსავლეთში თანაბარი მადლით არის მოსილი, ამას თავისი საფუძველი აქვს სულთმოფენობაში, როცა სულიწმიდა თანაბრად მოეფინა ყველა მოციქულს. პეტრეს უფრო მეტი არ მიუღია სულწმიდისგან, თუმცა ის ლაპარაკობდა, მაგრამ რასაც ლაპარაკობდა, ყველა მოციქულის სახელით ლაპარაკ-

კობდა. ასევე ყველა ეკლესიის ეპისკოპოსი თანაბრად იღებს მადლს. ყველა ეკლესია, სადაც ქრისტეს სისხლი და ხორცი შეიწირება, *კათოლიკეა* — არა ისე, რომ ზოგი მეტად, ზოგი ნაკლებად. რა შეიცვალა იმის შემდეგ? ისტორიულმა ფაქტორებმა რომის ეპისკოპოსი წინ წამოსწია (პავლე მოციქულის ეპისტოლეში რომაელთადმი არ ჩანს რომის განსაკუთრებული სტატუსი) და ქრისტიანობისთვის უცხო საერო ავტორიტეტი შეუქმნა (ლათინური არასაეკლესიო ცნების *auctoritas*-ის შესატყვისი არც არსებობდა აღმოსავლეთის რელიგიურ პრაქტიკაში). ქრისტემ არა სიმონზე, როგორც პიროვნებაზე, არამედ მის კლდესავით რწმენაზე ააშენა ეკლესია. კლდესავით რწმენა პეტრესი არ გამორიცხავს, არამედ გულისხმობს დანარჩენი თერთმეტი მოციქულის ასეთსავე რწმენას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეკლესია არ იქნებოდა სამოციქულო. პეტრეს პრიმატთან დაკავშირებით იმოწმებენ წმ. კვიპრიანე კართაგენელს (III ს.), მაგრამ იგი გარკვევით წერს: “პეტრეს საყდარი ეკუთვნის ყველა ადგილობრივი ეკლესიის ეპისკოპოსს”. სხვანაირად ვერც იქნება. რადგან როგორც იოანე მეიენდორფი წერს, სადაც კი რწმენაა, იქ არის პეტრეს მემკვიდრეობაც და მისი სამყოფელი არ შეიძლება გაიგივებული იქნას რომელიმე კონკრეტულ გეოგრაფიულ პუნქტთან, თუნდაც ის ისეთი ავტორიტეტის მქონე ქალაქი იყოს, როგორიც რომია. და თუ სადმე რწმენა პეტრეს რწმენაზე ნაკლებია, იქ ეკლესიაც არ არის. როცა იესომ კლდე (*კიფა*=*პეტროს*) უწოდა სიმონს, ამით მისი გარეგნული ორგანიზაციული სიმტკიცე არ აღუნიშნავს. კლდე მტკიცე რწმენის სინონიმია.

როგორ უნდა მიეღო კონსტანტინოპოლის და აღმოსავლეთის სხვა ეკლესიათა მღვდელმთავრებს უნიის აქტი, ფლორენციის კრებაზე მართლმადიდებელ მხარეს მზა ტექსტის სახით რომ დაახვედრეს, სადაც ჩაწერილი იყო პაპის ამგვარი ტიტულატურა:

“მერმე, ასევე, ჩვენ განვსაზღვრავთ, რომ წმიდა სამოციქულო საყდარი და რომის პონტიფექსი არის პეტრეს მემკვიდრე და იესო ქრისტეს ვიკარიუსი, მთელი ეკლესიის თავი, ყველა ქრისტიანის მამა და მოძღვარი, რომელსაც მთელ მსოფლიოში უპყრია პრიმატობა და ამავე საყდარს და რომის პონტიფექსს მოცი-

ქულთა ნეტარი მთავრის სახით გადაცემული აქვს საყოველთაო ეკლესიის დამწყემსვის, (კრებათა) მოწვევის, მეუფებისა და მართვის სრული ძალაუფლება”

(Item similiter diffinimus sanctam Sedem apostolicam et romanum pontificem, successorem Petri et vicarium Jesu Christi, totius Ecclesiae caput, omnium christianorum Patrem et magistrum et in universum orbem terrarum tenere primatum, atque eidem Sedi et Romano pontifici in beato principe apostolorum pascendi, convocandi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam plenam potestatem esse traditam).

ოდესმე თუ მოუსმენიათ აღმოსავლეთის იერარქებს ამგვარი სიტყვები თავიანთ თუნდაც უფროს, მაგრამ თანასწორ ძმაზე? ნამდვილად ვერ მოისმენდნენ.

ამიტომაც ცნობილ ნათქვამს — ისევ სულთნის ჩაღმა მირჩევნია კარდინალის ქუდსო, რომელიც ოდიოზურ პარადოქსად და რაღაც გაუმართლებელი სიჯიუტის გამოხატულებად არის მიჩნეული, აქვს თავისი გამართლება. გაბუდაყებული ძმის მოთხოვნების შეწყნარებას აღმოსავლეთის ეკლესია ისევ და ისევ შევიწროების და დამდაბლების მდგომარეობას ამჯობინებს, რაც ეკლესიისთვის ისტორიულად არ იყო უცხო. პირდაპირ რომ ვთქვათ, მან საორჭოფო და წარმავალ პოლიტიკაზე არ გადაცვალა რწმენა, რომლის სიწმიდეს უფრო უფრთხილდებოდა, ვიდრე ნივთიერ კეთილდღეობას.

მარკოზ ეფესელმა პოლიტიკის საწინააღმდეგოდ უარყო პაპის საერო ტიპის ავტორიტეტი, ხელი არ მოაწერა უნიკაზე და სწორედ ეს იყო ერთადერთი სწორი და ღირსეული გადაწყვეტილება.

ამ ბოლო წერილში ამახვილებთ ყურადღებას უნიკაებზე, ანუ ჩვენი შეხედულებით, ერთი ფრთიდან მეორე ფრთაზე გადასულებზე. წერთ, რომ “ისინი სრულ ერთიანობაში იმყოფებიან რომის საყდართან, ისევე როგორც ბიზანტიურ-აღმოსავლური სამყარო (ესე იგი, ჩვენც — ქართველები) იმყოფებოდა პირველ ქრისტიანულ ათასწლეულში...” ისევ და ისევ ამ მსჯელობაში ჩვენ ვაწყდებით არგუმენტის შეცვლას: ისევ და ისევ აპელირება წარსული ვითარების მი-

მართ, რომელიც დღეს (სხვა ათასწლეულში) არსებითად შეცვლილია. გეთანხმებით, რომის საყდართან, ისევე როგორც ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმის, ბოლოს, კონსტანტინოპოლის საყდრებთან საქართველოს ეკლესია ერთიანობაში იმყოფებოდა. მაგრამ ვიმეორებ მრავალგზის თქმულს, რომ სხვა იყო სქიზმამდელი და სხვაა სქიზმის შემდგომი რომის საყდარი და მათ შორის იგივეობის გავლება ანაქრონიზმია. თქვენ გვეკითხებით: მაშინ ხომ ცნობდით პაპობას? ახლა რატომღა არ ცნობთ? გიპასუხებთ: მაშინ ვცნობდით, ახლა კი არ ვცნობთ, რადგან მან შეიცვალა სახე. ჩვენ მონაწილეობა არ მიგვიღია მისი სახის შეცვლაში, მის ჩამოყალიბებაში. ესეც არ იყო, ეკლესიის ისტორია არ ამბობს, რომ საქართველოს ეკლესიას რომის ეკლესიასთან უფრო მეტი ერთიანობა ჰქონდა, ვიდრე პენტარქიის სხვა ეკლესიებთან.

წერთ: “როგორ და ვინ უარყო ეკლესიის ხელახალი გაერთიანება ფლორენციის კრების შემდეგ და როგორ წარმოიშვა რომის საყდრისგან გამიჯნული ეკლესიები?”

როგორ, — ვკითხულობ ჩვენი მხრით, — ნუთუ მართლა ფიქრობთ, რომ ფლორენციის კრებაზე მოხდა რაიმე გაერთიანების მსგავსი აქტი? (რაც შეეხება, კითხვის მეორე ნაწილს, ჩვენც შეგვიძლია ვთქვათ ჩვენი პოზიციებიდან, რომ ფერარა-ფლორენციის კრების შემდეგ წარმოიშვნენ მართლმადიდებლობისგან გამიჯნული უნიატური ეკლესიები). გავიხსენოთ, რა თქვა რომის ეპისკოპოსმა, როცა გაიგო, რომ მარკოზ ეფესელმა უნიას ხელი არ მოაწერა? მისი სიტყვები “ჩვენ ვერაფერს მივაღწიეთ” მხოლოდ იმ მომენტისთვის იყო ნათქვამი, თუ მას პროვიდენციული მნიშვნელობაც ჰქონდა, სახელდობრ, რომ უნია საერთოდ არ შედგა. ვინაიდან ამ ტიპის უნია, როგორიც დღეს არსებობს, არაფერს წყვეტს: ეს არის მხოლოდ *გადასვლა*, მეტი არაფერი (ამაზე უკვე გვქონდა ლაპარაკი წერილებში). ვკითხვით ისევ: რისი უნიაა? მხოლოდ ლიტურგიისა და პაპისა? თუ უნიატმა მიიღო პაპობის დოგმატი და კიდევ სხვა დოგმატები, რომლებიც სქიზმის შემდეგ იქნა მიღებული დასავლეთში, უნიატი ისევ ძველ ლიტურგიაზე დარჩება? ვინაიდან ირინეოს ლიონელის სიტყვები, რომ ლიტურგია

ეთანხმება მოძღვრებას და მოძღვრება ადასტურებს ლიტურგიას, ანუ შინაგან თანხმობაში არიან ერთმანეთთან, არ გაუქმებულა. უნიატები აღმოსავლური ლიტურგიით აღიარებენ პაპობას, მაგრამ ეს ლიტურგია აღიარებს პაპობას?

უნიის არსისთვის, თუ რატომ არის მიუღებელი ჩვენთვის იგი, საკმარისია, ჩავუკვირდეთ, კერძოდ, ამ ფრაზას საბა ორბელიანი წერილიდან რომის კარდინალისადმი. აი, რას წერს საბა: “მერმე ამისი ნდომა მაქვს, რომ უფროსად წმიდისა პაპის ფეხს ვოცნა მეღირსოს: მაგათის ბრძანებით უფრო მრავალი პატრები გაიგზავნოს, რომ ჩვენს ქვეყანას მართალი სარწმუნოება გამრავლდეს” (*მოგზაურობა ევროპაში*, 2005, გვ. 161). რა გამოდის? მადლობა პაპს, მის ფეხზე მთხვევით რომ ცდილობს მწვალებლობაში ჩავარდნილი ჩვენი ქვეყნის მართალ სარწმუნოებაზე მოქცევას? (საინტერესოა, როდის შეემოდის მღვდელმთავართა ფერხთა ვოცნა?). ამ სიტყვებიდან, რომელთა გულწრფელობაში, არ ვიცი, შემეპაროს ეჭვი თუ არა, ერთადერთი ეს აზრი გამოდის: პაპის ფერხთა მკოცნელი სრულიად ემიჯნება იმ ეკლესიას, სადაც მიიღო ნათლობა. ემიჯნება ერთადერთი მიზეზით, რომ ამ ეკლესიისთვის პაპი ფეხთა ვოცნის დონემდე სათაყვანებელი ფიგურა არ არის, რის გამოც ეჭვის ქვეშ დგება ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობა.

კოლეგა ამბობს: “უნდა გამოვიტყდეთ, რომ აღმოსავლური წესის წირვაზე უფრო ახლობელი ჩემთვის ლათინური წესის ღმრთისმსახურებაა”. კეთილი, მჯერა, სხვაგვარად როგორ იქნებოდა (გული აქეთ გქონოდათ, გონება — იქით?), მაგრამ არ მინდოდა არგუმენტები ამ ხასიათისა ყოფილიყო, თუ რატომ მომწონს ბიზანტიური ღვთისმსახურება, თუმცა, მეც გამოვიტყდებით, რომ ლათინურ წესში, მიუხედავად გამარტივებისა, ან სწორედ ამ სიმარტივის გამო, მე მიზიდავს მისი გამჭვირვალობა, რომელიც კრისტალივით ავლენს ევქარისტული ლიტურგიის საზრისს. არ იქნება, ალბათ, მართებული, თუ მოწონება-არმოწონებად დავიყვანთ პრობლემის არს, თუმცა სწორედ ამაშია დასავლურ-აღმოსავლურ ქრისტიანობას შორის განსხვავების ერთი ასპექტი, რომლის განზოგადებული ტერმინი

კულტურაა. ეს მოწონება-არმოწონება მთელი კულტურული ისტორიის შედეგია, რომელიც ფაქტია და ვერავინ უარყოფს. არც სქიზმამდე უარყოფდნენ ამ განსხვავებებს და, თითოეულ მხარეს, რაც მოსწონდა, რაც ტრადიციით იყო კურთხეული, იმას მისდევდა.

ახლა რაც შეეხება პაპობის მეორე, როგორც სახელმწიფოს მეთაურობის, ასპექტს, რაც ჩვენში ასევე გაუგებრობას იწვევს.

როცა წმ. მაქსიმე აღმსარებელს სასამართლოზე დაუსვეს კითხვა “როგორ, შენ ფიქრობ, ქრისტიანი ბასილევსი მღვდელიც (*hiereus*) არ არისო?” კითხვა ცეზაროპაპიზმის მწვერვალიდან იყო დასმული, მან კი უპასუხა “არა”. მაგრამ არავის მოუვიდოდა აზრად, დაესვა შებრუნებული კითხვა: “მეფე მღვდელიც არ არის?” დასავლეთში კი ეს განხორციელდა პაპობის სახით: პაპი მღვდელიც არის და მეფეც (სუზერენი), საწინააღმდეგოდ ქრისტეს სიტყვებისა, რომლებიც მან დინარზე წარმოთქვა: “კეისარს კეისარისა და ღმერთს ღვთისა”. არც ერთ ძველ საკანონმდებლო დოკუმენტში არ წერია, რომ მღვდელმთავარი სამოქალაქო ხელისუფალიც უნდა იყო, ანუ ითავსებდეს საღვთო და საერო ხელისუფლებას. იუსტინიანეს კოდექსის VI ნოველა ამის საწინააღმდეგოს ამბობს. პაპის ეს სტატუსი პროვიდენციამ მოიტანა თუ პოლიტიკამ, ისტორიულმა ვითარებამ დასავლეთ ევროპაში? ეს ის შემთხვევაა, რასაც დეკანოზი ნიკოლოზ აფანასიევი “ემპირიულ ფაქტორებს” უწოდებს.

თქვენ იტყვი, აბა, პაპი, ქრისტეს ვიკარიუსი, ეკლესიის ხილული მეთაური, წმ. პეტრეს მემკვიდრე, იტალიის მოქალაქე იყოსო? როგორ, თუ პავლე მოციქული იყო რომის მოქალაქე და ამაცობდა კიდევ ამით და ეჭიდებოდა მას გასაჭირში? (საქმე 16:37; 22:25-29). პეტრეს მოქალაქეობაზე არაფერი ვიცით, არც იესო ქრისტეზე, მაგრამ ის ხომ ვიცით, რომ ჩვილობის ასაკიდან განხორციელებულმა ღმერთმა ყველა წესს, წინადაცვეთიდან დაწყებული, რასაც ყოველი იუდაველი ექვემდებარებოდა, დაექვემდებარა. ის ცხოვრობდა იმპერიაში და მის კანონებსაც დაემორჩილა. ეს კენოზისის (“წარმოცარიელების”, დამდაბლების)

გამოხატულება იყო. ღმერთმა დაიმცირა თავი დაცემულ მიწაზე დაცემულთა შორის განკაცებით, მაგრამ პაპს არ სურს დაიმციროს თავი რომელიმე კონკრეტული ქვეყნის მოქალაქეობით. მან თავისივე სამეფოს ქვეშევრდომობა არჩია. თუ პაპს ეკლესიის ხილული მეთაურობა გადაეცა ქრისტესგან, კენოზისზეც არ უნდა ეთქვა უარი. მისი ერთ-ერთი ტიტული “მსახურთა მსახური” ნამდვილად შეეფერება ეკლესიის მეთაურის სტატუსს, მაგრამ სახელმწიფოს თავისთვის არა თუ შეუფერებელი, ფარისევლურიც არის.

“არა სამბრძანებლოდ, — წერს ეკლესიის ისტორიკოსი ვ. ზენკოვსკი, — არა პოლიტიკურ საქმეთა გადასაწყვეტად ამ სოფელში არის მოწოდებული ეკლესია, არამედ შიგნიდან, სულთა გარდაქმნით ისტორიული ყოფიერების გარდასაქმნელად. დასავლეთის ეკლესია კი ერთ დონეზე დადგა საერო სახელმწიფოთა გვერდით, — რა უნდა იყოს იმაზე შორს ქრისტიანობისგან, ვიდრე პაპის “ელჩების” გამოჩენა დიპლომატიურ კორპუსის შემადგენლობაში სხვადასხვა სახელმწიფოს კარზე”.

ამასთან დაკავშირებით, გავისხენებ ერთ ბიზანტიურ ლეგენდას: აია სოფიას ერთ-ერთ კედელში სასწაულებრივ გაუჩინარდა ღრმად მოხუცებული მღვდელი, რომელიც ასრულებდა ლიტურგიას სწორედ იმ დღეს, 1553 წლის 29 მაისს, როცა მაჰმადიანმა დამპყრობელმა ცხენი შეაჭენა ტაძარში. ბერძნებს სწამთ, რომ გაუჩინარებული მღვდელი გამოვა აია სოფიის კედლიდან თავზე შემოდგმული ფეშხუმით და დაასრულებს შეწყვეტილ ლიტურგიას, და აზიარებს მრევლს. პროფ. ა. პ. ლებედევი ამგვარად განმარტავს ამ ლეგენდის საზრისს: “არა თავის დიდი ქალაქის დიდებაზე ოცნებობს ბერძენი, როცა ის აია სოფიას უცქერის, არამედ იმ ერთადერთზე, რაც მას სჭირდება: არა ომახიანი ძახილი *ზეტო* (დღევგრძელ იყოს!) სურს მან მოისმინოს და არა გულადი კონსტანტინე XII პალეოლოგი სურს იხილოს, არამედ იმ მიხრწნილი მღვდლის პირით წარმოთქმული ლიტურგიის სიტყვები მოესმას” (Успенский Ф. П. Основной характер греко-восточного православия, Казань, 1911, стр. 8-9).

დაბოლოს, თუ მრწამსი ერთი გვაქვს და ერთნაირად ვაღიარებთ *ერთ წმიდა კათოლიკე სამოციქულო ეკლე-*

სიას და ჩვენ ორივენი კათოლიკენი ვართ ამ სიტყვის სიღრმისეული და არა ნომინალური გაგებით, თუ ჩვენ ურთიერთის სამღვდელოების ხელდასხმებს ვაღიარებთ როგორც უწყვეტი სამოციქულო ტრადიციით მომდინარეს (არ გვაცბუნებს წვერიან-უწვერულობა, როგორც ყოფითი ჩვეულება), თუ ჩვენ არ გვაქვს პრეტენზიები ერთმანეთის ექსარისტიული ლიტურგიების მიმართ (თუ არ ჩავთვლით ეპიკლესიის მომენტს, რაც გადაულახავ წინააღმდეგობას არ უნდა იწვევდეს), თუ მართლაც თეოლოგიურ შეხედულებად ჩაითვლება filioque და არა დოგმატად, რა გვიშლის ხელს, რომ რიგითმა მორწმუნემ — ძველი რომისა და ახალი რომის (კონსტანტინოპოლის) კათოლიკეებმა მიიღონ ზიარება ერთმანეთის ეკლესიებში? ბოლოს და ბოლოს, თუ ექსარისტია მორწმუნისთვის არის დაწესებული, რიგითი იქნება იგი თუ დედოფალი, როგორც ქეთევანი იყო, თუ ექსარისტია არის საიდუმლო და მის შინაგან არსს არ ეხება ეკლესიათა ორგანიზაციული წყობა, რატომ უნდა წაერთვას მორწმუნე ადამიანს საშუალება მიიღოს ზიარება ნებისმიერ ეკლესიაში, სადაც მრწამსი წარმოითქმის და არსებობს რწმენა პურისა და ღვინის ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაარსებაში? ხომ ჩააბარა აღსარება კახეთის დედოფალმა რომის კათოლიკე მოძღვარს და მიიღო მისგან ზიარება სიკვდილის წინ, როცა ახლომახლო კონსტანტინოპოლის მართლმადიდებელი მღვდელი არ იყო? და ამგვარ პირობებში აღსრულებული დედოფალი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდანია.

რასაც დევანოზი ნიკოლოზ აფანასიევი ქრისტიანობაში “ემპირიულ ფაქტორებს” უწოდებს, ეს ყველაფერი ჩვენ ზურგზე გვაქვს მოკიდებული და მოგათრევთ აგერ XXI საუკუნემდე, თითქოს ვერც კი ვგრძნობდეთ მათ სიმძიმეს. ისე შევეჩვიეთ ამას, თითქოს ასეც უნდა ყოფილიყო და ასე უნდა გაგრძელდეს ქვეყნის დასასრულამდე, თითქოს საგანთა და რეალობის ბუნება ამას გვკარნახობდეს. ბოლოს და ბოლოს, ამ ცნობიერებით სქიზმის პროვიდენციულობის აღიარებამდე მივალთ.

არ უნდა დაიძლიოს ემპირიულ-ისტორიული ფაქტორები? ნუთუ კიდევ გვაღელვებს, თუ ვის იურისდიქციაში შე-

დის ბულგარეთში მყოფი ეკლესია ან სხვა დღესდღეობით უნუგეშოდ მივიწყებული პრობლემები, რომლებიც სქიზმის პერიოდში ძალზე აქტუალური იყო?

“აღმოსავლეთი აღმოსავლეთია, დასავლეთი დასავლეთია.
და ეს წყვილი ვერ შეხვდება ერთმანეთს,
ვიდრე მიწა და ცა დიდი სამსჯავროს საყდრის
წინაშე არ წარდგება.”

ასეა ნამდვილად?

ეკლესია, რომელიც მოწოდებულია ქვეყნიერების გასამთლიანებლად და მშვიდობის მოსაფენად, ათასი წელია, რაც თავად არის გაყოფილი ორ დაპირისპირებულ მხარეს შორის, ეს “ათასი წელი ვითარცა ერთი დღე”.

რას ვარჩევთ — დავემორჩილოთ წარმავალ ფაქტორებს თუ ქრისტეს სახელით დავძლიოთ ისტორია?

სიყვარულით განუყოფელ ქრისტე იესოში,

ზურაბ კიკნაძე

8/21 სექტემბერს, 2007

ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის შობას

მერაბ ღალანიძე — ზურაბ კვიციანი

ავტოკეფალია თუ ადგილობრივი ეკლესია?

ძვირფასო ბატონო ზურაბ,

დიდი დაგვიანებით გწერთ პასუხს თქვენს ბოლო წერილზე¹, მაგრამ დამიჯერეთ, ცოცხლად მახსოვს ის დღეები და საათები, როცა მას ვკითხულობდი, მასზე ვფიქრობდი, მასში გამოთქმულს განვსჯიდი ჩემთვის. გამოგვიყვებით, მახსოვს გარემოს გამოც: იმხანად ამაღლიში გახლდით, ერთ დროს დამოუკიდებელ საზღვაო-სავაჭრო რესპუბლიკაში, ამჟამად სამხრეთ იტალიის დასასვენებელ ქალაქში, რომელიც ყოველი ქრისტიანისათვის მნიშვნელოვანია იმიტომ, რომ მის შუაგულში, მომალე ბორცვზე წამომართულ საკათედრო ტაძარში ანდრია მოციქულის წმიდა ნაწილებია დაცული, — მოციქულისა, რომელსაც ბიზანტიური ტრადიცია “პირველწოდებულს” უწოდებს და რომლის სახელთანაცაა დაკავშირებული ქართულ მიწებზე სახარების უწყების პირველად შემოტანა.

მოგეხსენებათ, გადმოცემის თანახმად, კონსტანტინოპოლის საყდრის სამოციქულო ფუძემდებლადაც წმიდა ანდრიაა მიჩნეული და სწორედ ამ ქალაქში ინახებოდა მისი ეს ნაწილები, სანამ 1206 წელს ჯვაროსნები მას სწორედ ამაღლიში გადაასვენებდნენ. ბუნებრივია, საუკუნეების მანძილზე მისი სამარხი მოსალოცადაა მიჩნეული არა მარტო დასავლელ, არამედ აღმოსავლელ ქრისტიანთათვისაც, რომლებიც — ბერძნულ, რუსულ, ბულგარულ, რუმინულ საპატრიარქოთა წარმომადგენლები — იქ თითქმის ყოველდღიურად ატარებენ თავიანთ ღმრთისმსახურებას. ასე იყო

¹ ზურაბ კვიციანი, “მრწამსი ერთი გვაქვს და ორივე კათოლიკენი ვართ: დაგვიანებული პასუხი მერაბ ღალანიძეს”, *დიალოგი*, 1-2 (6-7). 2007, გვ. 11-19 [ზემორე, გვ. 67-78].

იმ დღესაც, როცა მე მომიწია ამ წმიდა ადგილას ყოფნა: დამთავრდა თუ არა ჩვენი, ლათინური წესის კათოლიკეთა, წირვა და ზიარების შემდეგ ისევ მერხებს დავუბრუნდით, სამარხზე აღმართულ ტრაპეზთან ადგილი დაიკავა მოსკოვის საპატრიარქოს რამდენიმე მღვდელმსახურმა და მრევლის წევრმა, რომელთაც ძველ სლავურ ენაზე აღავლინეს თავიანთი ლიტურგია. მაგრამ ეს წირვები ერთმანეთისაგან არა იმდენად დროში იყო გამიჯნული, რამდენადაც გულსატკეპნი სინამდვილით, რომ ამ აღმოსავლურ საპატრიარქოებს (მათთან ერთად, საქართველოს საპატრიარქოს) და კათოლიკე ეკლესიას ქრისტეს ხორცთან და სისხლთან თანაზიარება არ აკავშირებთ.

წინა საღამოს კი, იმავე ამაღლის სანაპიროზე, ზღვისპირა პატარა დასასვენებელ ქალაქ მაიორიში (ძველებურად — რეგინა მაიორიში) გახლდით. ის ღამე წმიდა ფრანცისკე ასიზელის მონასტერში უნდა გამეთია, სადაც ფრანცისკელ ძმათა ჩვეული სტუმართმოყვარეობით ვსარგებლობდი. ვახშმის შემდეგ მასპინძლებმა შემომთავაზეს, დავსწრებოდი წმიდა ქალწულის მარიამის დაუჯდომლის კითხვას, რომელსაც გალობით აღასრულებდა იმავე მონასტერში სტუმრად მყოფი უკრაინელი სამღვდლოება უკრაინის ბერძულ-კათოლიკური ეკლესიიდან, — ლიტურგიული ტრადიციის მიხედვით, ისინიც ქრისტიანულ აღმოსავლეთს წარმოადგენენ, ოღონდ საკუთარ თავს აღმოსავლური წესის კათოლიკეებს მიაკუთვნებენ, რომელთაც არც ევქარისტული და არც იერარქიული კავშირი არ გაუწყვეტიათ რომის ეპისკოპოსთან. ვიდექი წმიდა ფრანცისკეს სახლში, სანთლებით განათებულ ბაროკულ კაპელაში და ვუსმენდი ღირსი რომანოზ ტკბილადმგალობლის (მელოდოსის) ღრმა და ზეაღმტაც სიტყვებს, აღბეჭდილს აღმოსავლური დიდებულებით, ვუერთდებოდი ბიზანტიურ-სლავური ღმრთისმსახურების სიმშვენიერეს და მესმოდა, ვხედავდი, ვგრძნობდი, განვიცდიდი ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის ერთიანობას, რომელიც ჩემს თვალწინ ჭეშმარიტად “ორი ფილტვით სუნთქავდა”. გემახსოვრებათ, წინა წერილშიც ვახსენე ბიზანტიური წესის უკრაინელი კათოლიკენი, რომელთა რიცხვი დღეს დაახლოებით ექვსი მილიონია და რომლებიც ცოცხლად

ადასტურებენ (ისევე, როგორც აღმოსავლური წესის სხვა კათოლიკეები) თავიანთ მტკიცე და შეურყეველ ერთგულებას როგორც აღმოსავლური ლიტურგიულ-კანონიკური ტრადიციების, ისე საყოველთაო ეკლესიის მიწიერი მეთაურის — რომის ეპისკოპოსის მიმართ. მათი თავდადებული, გაუტეხელი რწმენა, მათ მიერ ერთხელ და სამუდამოდ მოპოვებული სარწმუნოებრივი გზა, რაც ამ ადამიანებმა მრავალწლიანი წამების, დევნის, შევიწროების ფასად შეინარჩუნეს, ეკლესიის საყოველთაოობისა და განუყოფლობის ნათელი გამოვლინებაა.

უკრაინის ბიზანტიური წესის კათოლიკე ეკლესია, ერთი ყველაზე მრავალრიცხოვანი აღმოსავლურ კათოლიკე ეკლესიათა შორის, ისევე როგორც რომის საყდართან ერთიანობაში მყოფი აღმოსავლეთის სხვა საპატრიარქოები თუ სამთავარეპისკოპოსოები, მრავალრიცხოვანნი თუ მცირერიცხოვანნი, შიდა საეკლესიო ცხოვრებაში სრული დამოუკიდებლობით სარგებლობენ, მაგრამ სარწმუნოებისა და ეკლესიის საქმეთა უზენაეს მიწიერ განმსჯელად რომის ეპისკოპოსს მიიჩნევენ — ქრისტეს ნაცვალსა და წმიდა პეტრეს მოსაყდრეს. არაერთი ამგვარი საეკლესიო ერთობა-ეკლესია (ეგვიპტელ კობტთა, სირიელთა, ქალდეველთა, მალაბარელ ინდოელთა...) მოციქულების ხანიდან იღებს სათავეს და თავიანთ მოძღვრებაში ისინი, რომთან განყოფილობაში მყოფ აღმოსავლურქრისტიანულ საპატრიარქოთა მსგავსად, ძირითადად, ისევ ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში შემუშავებულ დოგმატურ, კანონიკურ, ლიტურგიკულ საფუძვლებს ემყარებიან. შესაძლოა, ამიტომაც, რაკი ავთენტური პატრისტიკული წყაროები მათთვის უმთავრეს მასაზრდოებელ და საყრდენ ნიადაგს წარმოადგენს, შეუეჭვებელ ჭეშმარიტებადვე რჩება თუნდაც მოციქულთა უშუალო მემკვიდრის, წმიდა მოწამის ეგნატე ანტიოქიელის († დაახლ. 117) საყოველთაოდ ცნობილი სიტყვები, რომ ქრისტიანულ სამყაროში რომის ეკლესია სიყვარულით თავმჯდომარეობს ანუ მეთავეობს (ეპისტოლე რომაელთა მიმართ: შესავალი²), თუნდაც ჯერ კიდევ სარდიკიის კრე-

² PG 5: 685.

ბის განჩინებანი (რომელიც, სხვათა შორის, ქართლის მოქცევიდან ცოტა ხნის შემდეგ, 343 წელს, გაიმართა), სადაც არაერთგზისაა განცხადებული, რომ ეკლესიის მოუგვარებელი თუ მოსაგვარებელი საკითხების გადაჭრა მხოლოდ რომის ეპისკოპოსს მიენდობა (“ცხად არს”, რომ სწორედ მას, “ეპისკოპოსსა ჰრომისასა” მიენდობა, “მეზობელთა მიერ სამთავროთა ეპისკოპოსთა იხილოს, უკუეთუ ჯერ-არს განახლება სამსჯავროდსა და ბჭენი მისცეს მათ”³, რათა არ გადაწყდეს ეპისკოპოსის კანონიერების საკითხი, “ვიდრე არა ეპისკოპოსსა ჰრომისასა ეუწყოს ესე და განჩინებაჲ გამოსცეს მისთჳს”⁴), თუნდაც სხვა უთვალავი მოწმობა აღმოსავლეთის წმიდა მამათა მოძღვრებიდან ან მსოფლიო თუ ადგილობრივ კრებათა განჩინებათაგან, — ეკლესიის ერთიანობის პირველი ათასწლეულის განმავლობაში, — რომლებიც რომის ეპისკოპოსის უპირატესობას მოწმობს და ადასტურებს⁵. საგულისხმოა, რომ აღმოსავლელი კათოლიკენი ამ მხრივაც არ მოსწყვეტიან თავიანთ სულიერ თუ ისტორიულ წინაპრებს.

მაგრამ თქვენ მიგაჩნიათ, რაც რამდენჯერმე აღნიშნეთ, რომ პაპობის ის ინსტიტუტი, რაგვარი სახითაც ის დღეს არსებობს, არსებითად განსხვავდება იმისაგან, რაც პირველ ათასწლეულში არსებობდა. თუმცა, სიმაართლე გითხრათ, ნამდვილად არ ვიცი, როგორ ან რატომ უნდა შენარჩუნებულიყო რომის საყდარი უცვლელად იმგვარად, როგორიც ის იყო 787 წელს (ეს თარიღი, მოგეხსენებათ, აღნიშნავს განყოფილებაში მყოფ აღმოსავლელ ქრისტიანთა მიერ აღიარებულ უკანასკნელ მსოფლიო საეკლესიო კრებას), ანდა თავად აღმოსავლეთ საქრისტიანოს კანონიკურ წყობაში განა VIII საუკუნის შემდეგ არაფერი შეცვლილა?! და თუ კათოლიკე ეკლესიაში გადაწყვეტილებებს განახლებათა შესახებ მსოფლიო კრებები (მათი რიცხვი კათოლიკეთათვის

³ “კანონნი სარდიკიას შეკრებულთა წმიდა მამათანი”, კანონი გ (3), *დიდი სჯულისკანონი*, თბ.: მეცნიერება, 1976, გვ. 279.

⁴ კანონი დ (4), იქვე; შდრ. კანონი ე (5), იქვე.

⁵ ამ საკითხზე აღმოსავლურქრისტიანულ წყაროთა მიმოხილვა - იხ. თუნდაც: А. Волконский, *Католичество и Священное Предание Востока*, Париж, 1933, с. 133-254 (ეს ძველი წიგნი დღემდე გამოირჩევა თავისი სისრულით, მომცველობითა და აქტუალობით).

ოცდაერთია!) ან უმაღლესი პონტიფიქსი იღებდა და ადასტურებდა, აღმოსავლურ ბიზანტიურ-რუსულ საპატრიარქოებში მეტად ხშირად ამა თუ იმ გარდაქმნებსა და სახეცვლილებებს იმპერატორების ნება წყვეტდა (რომ აღარაფერი ვთქვათ, თურქი სულთნების ან კომუნისტი ბელადების “კეთილ” ნებაზე!). თქვენ ბრძანებთ, რომ ის ცვლილებანი პაპობის ორიათასწლოვანი დადგინებისას, რაც ქრისტიანული წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულში განხორციელდა, აღმოსავლელთა მონაწილეობის გარეშე ჩამოყალიბდა და ამის გამო მათი უპირობოდ მიღება შეუძლებლად მიგანინიათ. ამიტომაც, — ისტორიული თუ აქტუალური მდგომარეობის გათვალისწინებით, — განა მით უფრო ყურადსაღებად არ გეჩვენებათ წმიდა საყდრის თუნდაც უკანასკნელი ხანის განცხადებანი, რომ თავად რომის ეპისკოპოსი მზადაა, აღმოსავლელ ძმებთან ერთად განიხილოს — ეკლესიის ერთიანობის აღდგენის სულისკვეთებით — პაპის უზენაესობისა და მისი მსახურების აღსრულების საკითხი? გასათვალისწინებელია, რომ, — თუკი სინამდვილის დანახვა გვსურს, — თუნდაც ადრე, თუნდაც დღეს აღმოსავლელ კათოლიკეთათვისაც პაპობის ინსტიტუტი არამც და არამც არ ნიშნავდა და არ ნიშნავს ზუსტად იმასვე, რასაც რომის კათოლიკეთათვის.

გამოგიტყდებით, ჩემთვის ყოველთვის ძნელად გასაგები იყო, რატომ იღებდნენ და იღებენ აგრერიგად მტკივნეულად განყოფილებაში მყოფი აღმოსავლეთის საპატრიარქოები ეკლესიის ერთიანობის საუკუნეების განმავლობაში არსებულ ერთ ნიშნულს: აღმოსავლეთის კათოლიკე ეკლესიებს (რომელთა წევრებს ხშირად დამამცირებლად “უნიატებს” უწოდებენ, რაკილა ისინი რომის საყდართან ერთიანობაში, კავშირში, უნიაში იმყოფებიან).

ზემორე ხსენებული უკრაინის ბიზანტიური წესის კათოლიკე ეკლესია დამოუკიდებელი ეკლესიაა (თუნდაც არაკეთილმოსურნეთაგან “უნიატურად” წოდებული!), რომელიც იმით გამოხატავს რომის საყდართან ერთიანობას, რომ ყოველდღიურ წირვა-ლოცვაში მოიხსენიებს პაპის სახელს და, კიდევ, რომიდან იღებს ამ ადგილობრივი ეკლესიის მეთაურის არჩევისა და უმაღლესი კანონიკური დადგე-

ნიღებების დადასტურებას (ისევ ვიმეორებ, — მხოლოდ დადასტურებას!). შიდასაეკლესიო ვითარების უკიდურესი დაძაბვისას კი — თუ ამგვარი რამ მოხდა! — განმსჯელად ისევ უმაღლეს პონტიფექსს მიმართავენ... *Roma locuta est, causa finita est!*

მაგრამ განა ასე არ იყო აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში ქრისტიანობის პირველ ათასწლეულშიც, ეკლესიის თქვენთვის მისაღები ერთიანობის იმ ხანაშიც, როცა საკამათო დოგმატურ თუ კანონიკურ საკითხებში საბოლოო სიტყვა რომის საყდარს და პეტრე მოციქულის მოსაყდრეს ეკუთვნოდა, და, პირველ ყოვლისა, იმიტომ, რომ საიდუმლო სერობისას, ზიარების დაწესების შემდგომ, იესომ სწორედ მოციქულ პეტრეს (და შესაბამისად, მის მემკვიდრეებს) დაავალა თანამოძმეთა განმტკიცება და მხარში ამოდგომა (იხ. ლუკა 22:31-32: და თქუა უფალმან: “სიმონ, სიმონ, ...მე ვევედრე მამასა ჩემსა შენთვის, რაჲთა არა მოგაკლდეს სარწმუნოებაჲ შენი; და შენ ოდესმე მიიქეც და განამტკიცენ ძმანი შენნი”; ახალი თარგმანით: თქვა უფალმა: “სიმონ, სიმონ, ...მე ვილოცე შენთვის, რომ არ დაილიოს შენი რწმენა და, როცა კვლავ მოიქცევი, გაამხნევე შენი ძმები”).

უკრაინის ბიზანტიური წესის კათოლიკე ეკლესია, კომუნისტური სახელმწიფოსა და მოსკოვის საპატრიარქოს მხრიდან სასტიკი და დაუნდობელი დევნისაგან თავის დახსნის შემდეგ, ბოლო ორი ათეული წელია, აღორძინების სიხარულს განიცდის და ამჟამად კიევის კათოლიკურ საპატრიარქოდ ყალიბდება. მისი მეთაურია უმაღლესი მთავარეპისკოპოსი, რომელსაც უნეტარეს პატრიარქად მოიხსენიებენ და რომელიც რომის ეკლესიის კარდინალის ხარისხშია აღყვანილი. სხვათა შორის, მეტად არსებითია, რომ ეს ადგილობრივი ეკლესია არა მარტო თანმიმდევრულად იცავდა აღმოსავლურქრისტიანულ ტრადიციებს, არამედ ყოველთვის ის სამრევლოც იყო, საიდანაც ყველაზე ხმამაღლა ჟღერდა უკრაინული ეროვნული იდეალების გამჟღავნებული სათქმელი. და მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ ის, საერთოდ, ერთ-ერთი უდიდესია აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ადგილობრივ ეკლესიათა შორის, მიუხედავად იმისა, რომ შიდა საეკლესიო საკითხებში ის სრული დამო-

უკიდებლობით სარგებლობს, მას არ ეწოდება “ავტოკეფალიური”, თუნდაც იმ გასაგები მიზეზის გამო, რომ ასეთი კანონიკური ცნება არ წარმოშობილა კათოლიკე ეკლესიაში და ის მხოლოდ აღმოსავლურ-ბიზანტიური ქრისტიანული სამყაროსათვისაა დამახასიათებელი.

წლების განმავლობაში, ჩვენი წერილობითი დიალოგის გაღვივებისას (თუნდაც მასში სხვადასხვა არაერთი სხვა, მომიჯნავე საკითხი ჩართულიყო ან შემოერთებულიყო), სადისკუსიო საუბარი დაიწყო და მეტ-ნაკლებად გრძელდება იმ განზომილებაში, თუ რამდენად შესაძლებელია ქართულ სინამდვილეში, ქართულ გარემოში ეროვნული მეობის შენარჩუნება და ეროვნული მემკვიდრეობის ერთგულება კათოლიკე ეკლესიის წიაღში ყოფნისას. ალბათ, ადვილად შესამჩნევია, რომ უკრაინის ბიზანტიური წესის კათოლიკე ეკლესიის შესახებაც საუბარი შემთხვევით არ ჩამომიგდია... უნდა ვაღიაროთ, რომ საქართველოს საპატრიარქოს მრევლის, ან თუნდაც, ზოგადად, ქართველი საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის რომის საყდართან შესაძლო ერთიანობა ადგილობრივი საეკლესიო სუვერენობის დაკარგვას ნიშნავს, ხოლო თავად ამ სუვერენობის ნიშნად, სიმბოლოდ, გამოხატულებად მიჩნეულია ავტოკეფალია. სულ მცირე, უკანასკნელი ასი წლის განმავლობაში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია ეროვნული თვითმყოფობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წახნაგადაა წარმოსახული და მის დასაბრუნებლად თუ მოსაპოვებლად ქართველ მოღვაწეთა დიდძალი ოფლი და მელანი (ხან — სისხლიც!) დაღვრილა⁶. მაგრამ თუკი ისტორიულ მოვლენებს ღრმად და მიუკერძოებლად ჩავუკვირდებით, ქართულ საზოგადოებრივ ცნობიერებაში ავტოკეფალია, ავტოკეფალიისათვის ბრძოლა და მისი აღდგინება, ან ამ პერიპეტიათა ცალკეული ეპიზოდები თუ მონაწილე პერსონაჟთა სახეები ხშირად საკმაოდ “მითოლოგიზებულია”... თუმცა ამჟერად და ჩვენს კონტექსტში ამ საკითხზე ზერეფე მსჯელობის გაშლა ჩემგან უპრიანი არ იქნება.

⁶ დაწვრილებით ამ მოვლენათა შესახებ იხ. სერგო ვარდოსანიძე, *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში*, თბ.: მეცნიერება, 2001.

რაც შეეხება თავად “ავტოკეფალიას”, კარგად მოგეხსენებათ, რამდენად ბუნდოვანი და ცვალებადია ამ ცნების არსი და მნიშვნელობა, მისი მინიჭების, გამოცხადებისა თუ აღიარების თანმიმდევრობა ან კანონიერება, — მწვავე საკითხთა ურთიერთგადახლართული წყება განუწყვეტლივ იცვლებოდა არათუ საუკუნეების, ხშირად ათწლეულების მანძილზეც კი⁷...

საკითხი იმდენად საკამათოა, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს მიერ გამოცემულ “მართლმადიდებლური ენციკლოპედიის” მრავალტომეულშიც კი საგანგებო სტატიას ავტოკეფალიის შესახებ მთლიანად მსჭვალავს პოლემიკური (მოსკოვური ხედვის ამსახველი) განწყობა კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს მიმართ⁸.

ვერავინ გეტყვით დარწმუნებით, თუ რა პირობებია განმსაზღვრელი ამა თუ იმ ადგილობრივი ეკლესიისათვის ავტოკეფალიის მისანიჭებლად ან მოსაპოვებლად: არის ეს მოციქულთა მიერ დაფუძნებული საყდრის პრივილეგია (მაგრამ, ვთქვათ, არც კორინთოს და არც ეფესოს ეკლესიები არასოდეს ყოფილა ავტოკეფალიური, თუმცა მათი მოციქულებრივი საწყისები ყოველთვის უეჭველი იყო!) თუ ის შედეგია ხანგრძლივი და უწყვეტი ისტორიული მემკვიდრეობითობისა (რავგარიც სულაც არ ჰქონია, მაგალითად, ალბანეთის ან ამერიკის ავტოკეფალიურ ეკლესიებს!)? გადამწყვეტი ფაქტორი ამა თუ იმ ქვეყნის ქრისტიანებს შორის ამ ეკლესიის წევრთა დომინანტური რაოდენობრიობაა (ამ შემთხვევაში, რითი აიხსნას იმავე ალბანეთის ან ჩეხეთისა და სლოვაკეთის მეტად მცირერიცხოვან ეკლესიათა ავტოკეფალიები?) თუ მის მიღებას სუვერენული სახელმწიფოებრივი ფარგლები განაპირობებს (მაშინ რატომ ვერ მოიპოვა ავტოკეფალია ჩერნოგორიის ან უკრაინის ეკლესიებმა?)? ან სადღაა დღეს

⁷ ამ განცხადების დასტურად უკანასკნელი ხანის ლიტერატურიდან ავტოკეფალიის შესახებ დავასახელებ ამერიკისა და რუსეთის ავტოკეფალიურ ეკლესიათა წარმომადგენლების ნაშრომებს: J. H. Erickson, *The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991; В. Цыпин, *Церковное право*, М., 1996, с. 203-209.

⁸ იხ. В. Цыпин, “Автокефалия церковная”, *Православная Энциклопедия*, Т. I, М., 2000, с. 199-202.

და რომელ კანონიკურ საფუძველზე (თუ უფრო ისტორიულ გარემოებათა გამო?!) გაუქმდა ოდინდელი ავტოკეფალიური ეკლესიები: ნიკეისა თუ ტრაპიზონისა, ოჰრიდისა თუ ტრნოვოსი, რავენისა თუ იუსტინიანა პრიმასი, კარლოვაცისა თუ პეჩისა? ანდა ვინ ანიჭებს ავტოკეფალიას: ნებისმიერ ავტოკეფალიურ ეკლესიას შეუძლია თავისი რომელიმე განსაზღვრული ნაწილი ასევე ავტოკეფალიურად გამოაცხადოს თუ მხოლოდ და მხოლოდ კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქო ფლობს ამ პატივს (— საკითხი, რომელიც საუკუნოვანი კონფლიქტის წყაროა კონსტანტინოპოლსა და მოსკოვს შორის!)? ან, თუნდაც, რა კანონომიერებაზე შეიძლება ლაპარაკი, როცა პოლონეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას — თავისი მეტად მწირი ისტორიითა და მცირე მრევლით — კარგა ხანია მინიჭებული აქვს ავტოკეფალია, რისი კანონიკური უფლებაც, მრავალწლიანი ბრძოლის მიუხედავად, ვერ მოიპოვა უკრაინის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ: უზარმაზარმა — სამღვდელოების, საკრებულოთა და მრევლის რაოდენობით, უფართოესმა — თავისი განფენილობით, უმდიდრესმა — თავისი ათასწლოვანი ტრადიციით?

თავად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალია მოსკოვის საპატრიარქომ მხოლოდ 1943 წელს აღიარა, იოსებ სტალინის უშუალო და პირადი ჩარევით, ხოლო კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოს მხრივ ამგვარი აღიარებას ამის შემდეგ კიდევ თითქმის ნახევარი საუკუნე დასჭირდა (1989 წ.). რაც შეეხება ანტიოქიის საპატრიარქოს, რომელიც ტრადიციულად საქართველოს ეკლესიის დედაეკლესიად არის მიჩნეული და რომლისგანაც გამოყოფის შედეგად მოუპოვებია საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალია, ამ ძველი ეკლესიის მეთაური — ცოტა ვისმე თუ მიუქცევია ამისათვის ყურადღება — დღემდე ამგვარ ტიტულს ატარებს: “დიდი საღმრთო ქალაქის ანტიოქიის, სირიის, არაბეთის, კილიკიის, ივერიის, მესოპოტამიისა და სრულიად აღმოსავლეთის პატრიარქი”. როგორც ჩანს, იგი დღემდე საკუთარ თავს საქართველოს (თუნდაც აღმოსავლეთ საქართველოს) სულიერ მწყემსად მიიჩნევს! მაშ, სადღა ყოფილა “ავტოკეფალია”?!

თავს ნებას მივცემ, დავიმოწმო აღმოსავლურქრისტიანული თეოლოგიისა და კანონიკის საუკეთესო მცოდნის, ამერიკის მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის, მამა იოანე ერეკლესის სიტყვები: “ავტოკეფალია სულ უფრო მეტად ხდებოდა სიტუაციური, რომელიც მეტწილად განპირობებული იყო პოლიტიკური საჭიროებით და არა იმდენად ეკლესიის კანონიკური ტრადიციით. ეს ნაწილობრივ განპირობებული იყო იმითაც, რომ მონაწილე მხარეები ხშირად “ჟონგლირობდნენ” კანონებით, რათა ისინი საკუთარი პირადი მიზნებისათვის მოერგოთ; მაგრამ, ამავ დროს, იმითაც, რომ თავად კანონები, რომლებიც იმპერიის ნაყოფს წარმოადგენდა და განპირობებული იყო თავად ქრისტიანული იმპერიის არსებობით, უძლური აღმოჩნდა, მოეცა თანმიმდევრული და ერთმნიშვნელოვანი პასუხი [ავტოკეფალიის] მწვავე საკითხის შესახებ”⁹.

და კიდევ: არაერთგზის გამოთქმულა თვალსაზრისი, რომ ავტოკეფალია ნიშნავდა მირონის კურთხევის უფლებას¹⁰, მირონის კურთხევის უფლება კი მეფის კურთხევის — მეფედ მირონცხების — უფლებას. და თუკი ეს ნამდვილად ასეა, მაშინ კიდევ უფრო მტკიცდება, რომ ავტოკეფალია — საუკუნეთა წიად — განპირობებული ყოფილა, უპირატესად, ისტორიული და პოლიტიკური მიზეზებით¹¹ და ის უფრო სახელმწიფოებრივ განზომილებას ეკუთვნის, ვიდრე საეკლესიოს... მოკლედ რომ მოვჭრათ, დღევანდელი აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის თეორიაც და პრაქტიკაც ადასტურებს, რომ ავტოკეფალიის მოპოვების სწრაფვა ჩნდება უმაღლეს, როგორც კი რომთან განყოფილებაში მყოფი ესა თუ ის აღმოსავლელი ქრისტიანები და-

⁹ J. H. Erickson, Op. cit., p. 68.

¹⁰ იხ. J. H. Erickson, Op. cit.

¹¹ თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს სახელმწიფოებრიობისათვის მირონის ადგილობრივ კურთხევის უფლების მოპოვებას ან ამ უფლებაზე ნებაყოფლობით უარისთქმას, ამის შესახებ უკვე მოგვიწია აღვვინიშნა ჩვენი დიალოგის მსვლელობისას: იხ. მერაბ ღაღანიძე, “რიტორიკული შეკითხვები “მძიმე შეცოდების” გამო”, *დიალოგი*, 1. 2004, გვ. 15 [იხ. ზემორე, გვ. 19-20]; ზურაბ კვიციანი, “დაბრუნება თუ გადასვლა?”, *დიალოგი*, 1. 2004, გვ. 22 [იხ. ზემორე, გვ. 26-27].

მოუკიდებელი, სუვერენული სახელმწიფოს საზღვრებში აღმოჩნდებიან... როგორც ცხადად ჩანს, ქართველ “ავტოკეფალისტთა” ბრძოლაც არა მარტო საეკლესიო, არამედ შორს გამიზნული პოლიტიკური ქმედებაც იყო (ჯერ — საეკლესიო, შემდგომ — სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა!). შემთხვევითი სულაც არ ყოფილა, რომ ამ ბრძოლას, უპირველეს ყოვლისა, ეროვნულ მუხტის გამო-მხატველ მოძრაობად აღიქვამდა როგორც ქართველი, ისე რუსი საზოგადოება...

კათოლიკე ეკლესიისაგან გამოყოფილ ქრისტიანთა შორის, — იქნებიან ეს აღმოსავლეთ საქრისტიანოს თუ პროტესტანთა წამომადგენლები, — ხან იმპლიციტურად, ხან ექსპლიციტურად რატომღაც ცხადდება ხოლმე შესაძლო საფრთხის განცდა, რომ, თითქოსდა, ადგილობრივი ეკლესია კარგავს შიდა დამოუკიდებლობას, თვითმმართველობის უფლებასა და თავისუფლებას რომის ეკლესიასთან ერთიანობის შენარჩუნებით ან აღდგენით (ერთიანობის აღდგენის ამგვარ, ქრონოლოგიურად ერთ-ერთ ბოლო მაგალითად შეგვიძლია დავასახელოთ ინდოეთის სირიულ-მალანკარული წესის ეკლესია, რომელიც ლიტურგიულად მეტად ახლობელია ბიზანტიურ ტრადიციასთან და რომელმაც XX საუკუნის 30-იან წლებში აღიარა რომის სამოციქულო საყდრის უზენაესობა); ანდა გავრცელებულია უსაფუძვლო შეხედულება, რომ, თითქოსდა, ისინი, ვინც ლათინურ წესს არ მისდევს, თავს “დაჩაგრულად” ან გარიყულად გრძნობდნენ კათოლიკე ეკლესიის წიაღში. გავბედავ პირადი გამოცდილების გაზიარებას: თითქმის ყველა აღმოსავლური წესის კათოლიკე, ვისთანაც კი ურთიერთობა მქონია, თავისი ეკლესიის წარდგენას იმ ამაყი განცხადებით იწყებს, რომ ის სრულ ერთიანობაში იმყოფება რომის ეპისკოპოსთან, წმიდა პეტრეს მოსაყდრესთან. სხვა თუ არაფერი, ურიცხვი ისტორიული წყარო ღაღადებს, თუ რა გადამწყვეტი აღმოჩენილა კათოლიკე ეკლესიის მხარდაჭერა ადგილობრივ კულტურულ ფასეულობათა თუ ტრადიციათა გადასარჩენად და შესანარჩუნებლად.

რათა სიტყვა არ გამიგრძელდეს, აღარაფერს ვიტყვი იმის შესახებ, თუ რამდენად დამოუკიდებლად წარმართავს

თავის შიდასაეკლესიო ცხოვრებას გინდაც რომის კათოლიკე ეკლესიის ცალკეული ეროვნული ერთობანი: ეროვნული საეპისკოპოსო კონფერენციები (ანუ, ძველებური სახელდებით, სინოდი) წყვეტს იტალიისა თუ ესპანეთის, არგენტინისა თუ პოლონეთის ადგილობრივი ეკლესიების ყველა საჭირობო საკითხს, — ასე მგონია, სწორედ პირვანდელი ეკლესიის კანონიკური წყობის კვალდაკვალ.

დასასრულ, თუკი ნებას დამრთავთ, მსურს შემოგთავაზოთ ერთი ამგვარი თეორიული მსჯელობა: დავუშვათ, საქართველოს საპატრიარქომ გადაწყვიტა, გარკვეული ცვლილება ან რამე განახლება შეიტანოს არა მოძღვრებაში (ნუ იყოფინ!), არამედ თავის ლიტურგიულ ან კანონიკურ ცხოვრებაში, ანდა სულაც საეკლესიო ყოფასა და ჩვეულებებში. გავისხენოთ ამგვარი მცდელობები თუნდაც სრულიად საქართველოს პირველი საეკლესიო კრების დროს მცხეთაში 1917 წელს, როცა განახლებათა თავისი წინადადებებით წარდგინებულ დეკანოზი პოლიევქტოს კარბელაშვილი ან, უფრო ფართოდ, სასულიერო სემინარიის რექტორი, დეკანოზი კორნელი კეკელიძე¹²... ცხადია, ყოველგვარი ასეთი მცდელობა უთუოდ შეთანხმებული უნდა იყოს სხვა ავტოკეფალიურ ეკლესიებთან, პირველ ყოვლისა, ბერძენთა და რუსთა საპატრიარქოებთან, რომელთაგან თანხმობისა და დასტურის მიღება იმთავითვე უშედეგობისთვისაა განწირული...

რომის საყდართან ერთიანობაში მყოფი აღმოსავლური ეკლესიების მრავალსაუკუნოვანი თუ თანამედროვე ცხოვრება აშკარად ადასტურებს, რომ ეს ერთიანობა მათ საეკლესიო ცხოვრების მუდმივი განახლების ნაყოფიერ და პერსპექტიულ საშუალებას აძლევს... *Dictum sapienti sat est!*

როგორც ჩანს, ავტოკეფალია ისტორიული მიზეზებით განპირობებული ქვეყნიური მოვლენაა, რომელიც საკმაოდ მოშორებულია ეკლესიის სიღრმისეულ, ჭეშმარიტ არსს და რომელიც მხოლოდ ეროვნულ, სახელმწიფოებრივ, პოლიტიკურ

¹² სერგო ვარდოსანიძე, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 24-25; ნუგზარ პაპუაშვილი, “კორნელი კეკელიძე პირველ საეკლესიო კრებაზე და ამ კრების ორი კანონიკური დოკუმენტის ატრიბუციის საკითხი”, *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი*, 1, თბ.: ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემა, 2008, გვ. 427-448.

საფუძვლებს ემყარება. ადგილობრივ ეკლესიათა ნამდვილი დამოუკიდებლობა და, ამავე დროს, უწყვეტი კავშირი რომის სამოციქულო საყდართან კი უზრუნველყოფილია კათოლიკე ეკლესიის კანონიკური სამართლის წესდებით, რომელიც — ეკლესიის მიზნისა და დანიშნულების მიმართ სულიერი მზერის მოუშორებლად — მზრუნველ ყურადღებას მიაპყრობს ყოველი ადგილობრივი ქრისტიანული საკრებულოს რელიგიურ, ისტორიულ თუ სახელმწიფოებრივ ტრადიციებს.

ისევ და ყოველთვის ქრისტესმიერი სიყვარულით,

მერაბ ღაღანიძე

24 ივლისი, 2008

ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლალანიძე

ორი დინება, ორი ნაპირი

ჩემი ბოლო წერილის სათაური “მრწამსი ერთი გვაქვს და ორივენი კათოლიკენი ვართ” ჩვენი დიალოგების ეპიგრაფად გამოდგებოდა. თუ ასეა, სადაოც თითქოს არაფერია, მაგრამ რატომ არის, რომ ჩვენს კამათს დასასრული არ უჩანს? მრწამსი ერთია, მაგრამ სხვადასხვაგვარად გვესმის მრწამსი? კათოლიკენი ვართ, კათოლიკე ეკლესიის შვილნი, მაგრამ განსხვავებულად ვართ კათოლიკენი? მაგრამ ეს ხომ ბუნებრივია. ჩვენ ხომ მდინარის სხვადასხვა ნაპირებზე ვიმყოფებით, რაც მოცემულობაა, ისტორიის მოტანილი, და ეს სხვადასხვაგანმყოფობა ამდიდრებს თითოეული ჩვენგანის გამოცდილებას. ჩვენ ორ სხვადასხვა მდინარეში მივედინებით და ამ დინებათა სიღრმეები ასევე ამდიდრებს თითოეულის გამოცდილებას. იქნებ აღმოსავლეთი და დასავლეთი მსოფლიოს ბედისწერად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც ვერ დაძლია ქრისტიანობამ, ამ ისტორიულ-მეტაისტორიულმა მოვლენამ, კაცობრიობის ერთიანობისთვის რომ იყო და არის მოწოდებული, და უარესი: თავად ქრისტიანობა გაყო ორად, ისევ და ისევ, როგორც ყოველთვის, ადამიანთა ძალისხმევით. ხანდახან, პერიოდებში ჩვენს ეპისტოლეთა შორის, როცა ქრისტიანობის *ორ ფილტვზე* დავფიქრდებოდი, იაკობ სარუგველის მსგავსად შემეძლო მეთქვა, რომ განყოფა, შესაძლოა, ერთგვარი ჯილდოც იყო ენათა მრავალფეროვნების დარად, რამაც საშუალება მისცა კაცობრიობას მრავალი თვალით აღეჭვა რეალობა. საბოლოოდ, მდინარეები ზღვებსა და ოკეანეებში ჩაედინებიან, ამ უკანასკნელთ კი ერთი საერთო სიღრმე აქვთ. პარალელური ხაზები, მართალია, ჩვენს აწმყოში არ ერთდებიან, მაგრამ ესქატონში

გადაკვეთენ ერთმანეთს. ესქატონი ხომ არის რელიგიური და, მასთან ერთად, კულტურულ-ისტორიული პროცესის საბოლოო ნაყოფი, სიმწიფე და განსრულება, რაზეც ჩვენს შორის წინააღმდეგობა არ უნდა იყოს. საიდან შევხედოთ სქიზმას — დასაწყისიდან თუ ბოლოდან? ორიგენე ამბობს, რომ დასასრული ჰგავს დასაწყისს. სახლში დაბრუნებული უკან გახედავს გზას და მიხვდება, რომ გზა მხოლოდ საშუალება იყო მიზნის მისაღწევად; მიხვდება, რომ ყველაფერი, რაც უკან მოიტოვა, მხოლოდ და მხოლოდ ხარაჩოები იყო, მაგრამ განსაცდელებით სავსე, ოღრო-ჩოღრო, სადაც მრავლად იყო სხვადასხვა მიზეზით გამოწვეული ცთომილებანი. როცა მგზავრი უკვე შინ არის, სხვა თვალით უყურებს განვლილ გზას. აქ გვახსენდება ქრისტეს სიტყვები, რომ “მოვალს ჟამი, ოდეს არცა ამას მთასა, არცა იერუსალემს თაყუანის-სცემდეთ მამასა” (ი. 4:21). მაგრამ ეს ჟამი ჯერ არ დამდგარა და, ვიდრე ისტორიის გზაზე ვიმყოფებით, ასე ვერ ვიფიქრებთ.

მოგვეცემა რაიმე იმედი, თუ დასასრულიდან გადმოვხედავთ ამ გზას, რასაც ჩვენ ჩვენ-ჩვენი ბილიკებით მივყვებით? თითოეული ჩვენგანი, თუმცა მრწამსი ერთია, სხვადასხვა კულტურულ-ისტორიული კონტექსტებით არის განპირობებული და, ხშირ შემთხვევაში, ისინი, როგორც იტყვიან, რჯულზე უმტკიცესია. ჩვენ სწორედ ამ კონტექსტებიდან ვეკამათებით ერთმანეთს და, შესაძლოა, გაუგებრობანი აქედან მოდის. საბოლოოდ ეს ინდივიდუალობის პრობლემამდე დადის. როცა ქრისტიანობა მოეფინა მსოფლიოს, მართალია, მან შეცვალა მიწისპირი, მაგრამ, თავის მხრივ, სიღრმისეულმა კულტურულმა ლანდშაფტმა თავისი ნიუანსებით შეაფერადა იგი. არ იყო სულერთი ქრისტიანობისთვის, ხალხთა განსახლების როგორი კონფიგურაცია და იდენტობის რაგვარობა და მენტალური კულტურის როგორი დონე დახვდებოდა ქვეყანაში.

რას ვგულისხმობ? სხვათა შორის და, შესაძლოა, ეს ამ დიალოგის მთავარი თემაც იყოს, თქვენს წერილში ვკითხულობთ:

“როგორც ჩანს, ავტოკეფალია ისტორიული მიზეზებით განპირობებული ქვეყნიური მოვლენაა, რომელიც საკმაოდ მოშორებულია ეკლესიის სიღრმისეულ, ჭეშმარიტ არსს და რომელიც მხოლოდ ეროვნულ, სახელმწიფოებრივ, პოლიტიკურ საფუძვლებს ემყარება”.

სავსებით მისაღებია ეს წინადადება. მართლაც, ვის შეუძლია უარყოს, რომ ავტოკეფალია ციდან არ მოვლენილა და მხოლოდ და მხოლოდ ისტორიული მიზეზებით არის განპირობებული. ისიც სწორია, რომ ავტოკეფალია არ განეკუთვნება იმ მოვლენათა (თუ ინსტიტუციათა) რიცხვს, რომლებიც ეკლესიოლოგიური კუთხით არის განსახილველი და მასში რაიმე წარუვალი ჭეშმარიტება უნდა ვეძიოთ. სწორია ისიც, აკონკრეტებთ თქვენ, რომ ავტოკეფალია ემყარება, ჩემი მხრით დავსძენდი, ასახავს არსებულ პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ რეალობას, თავად არ ქმნის ახალ რეალობას, იყენებს მას. ქრისტიანობა არ მოსულა ხალხის იდენტობისა და სახელმწიფოს გასაუქმებლად, არამედ მათ ახალ საფეხურზე ასაყვანად. იქ, სადაც ხალხები სახელმწიფოებად ცხოვრობდნენ, ჩამოყალიბდა ავტოკეფალია. ავტოკეფალიის სტატუსი ეკლესიას ანიჭებს დამოუკიდებლობას სხვა ეკლესიებისგან, თუნდაც მისი დედა-ეკლესიისგან, ხოლო შიგნით — უნარჩუნებს თავის იერარქიას დამოუკიდებლობას სახელმწიფო ინსტიტუტებისგან. ავტოკეფალური წყობა სავსებით ეთანხმება ადრეულ (კონსტანტინემდელ) მდგომარეობას საქრისტიანოში, როცა არ არსებობდა ერთი ცენტრი. ქრისტიანობა განფენილი იყო მთელ იმპერიაში და მის გარეთაც სწორედ ისე, როგორც დიოგენესადმი ცნობილ ეპისტოლეშია აღწერილი. მაგრამ ეს ასე იყო, ვიდრე ქრისტეს ეკლესია ისტორიაში ჩაიძირებოდა. მოციქულთა ქადაგებების შედეგად ეკლესიები (ქრისტიანული ერთობები) წარმოიშვნენ სხვადასხვა ადგილას — რომში, კორინთოში, ეფესოში და ა. შ. ევროპისა და აზიის სხვა ქალაქებში, რომელთაც თავ-თავისი ეპისკოპოსები ხელმძღვანელობდნენ. თითოეული ეკლესია ცალ-ცალკე და ერთად წარმოადგენდა კათოლიკე ეკლესიას ქრისტეს მეთაურობით, მოციქულთა რწმენაზე დაფუძნებულს. თითოეული მათგანი ქრისტეს ეკლესია იყო, სადაც ქრისტე მყოფობ-

და მთელი სისავსით, ვიდრე სახელმწიფო მოველინებოდა ჭურჭლად კერიგმის მართებულად მისაწვდენად ხალხებისთვის. ამ ვითარების გაგრძელებაა ავტოკეფალიის პრინციპი. თითოეული ეკლესია, რომელსაც განაგებს ეპისკოპოსი, თავისთავადია — ის თავად ირჩევს თავის ეპისკოპოსს. პენტარქიის ხანაში ასევე დამოუკიდებელი არიან პატრიარქების განმგებლობაში მყოფი ეკლესიები. მათი საყოველთაოობა, კათოლიკობა ქრისტესმიერია, რადგან ყველანი ერთიანნი არიან ქრისტეში და არა იმის გამო, რომ მათ პატრიარქის ავტორიტეტი ავალებს. აღმოსავლური პრინციპის თანახმად, კათოლიკე ეკლესია არ საჭიროებს ხილულ (ადამიანურ ავტორიტეტზე დამყარებულ) მეთაურს. კათოლიკურობა ქრისტესეულია და მხოლოდ ეს შეიძლება იყოს კათოლიკობის გარანტი. იქნებ იკითხოს ვინმემ, როგორ ხდებოდა დოგმატური ერთიანობის შენარჩუნება იმ პირობებში, როცა არ იყო ერთი ხილული თავი ამ ერთიანობის გარანტად, რასაც დღეს თქვენ რომის ეპისკოპოსში ხედავთ? ამის პასუხი არის მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორია და მისი შედეგი დღევანდლამდე. ეს აღმოსავლური ქრისტიანობის გამოცდილებაა, რაზეც უკვე რომის ეპისკოპოსიც ლაპარაკობს¹.

გეთანხმებით, დღევანდელი ავტოკეფალურობა სახელმწიფოსთან არის დაკავშირებული, ეკლესიის საზღვრები ემთხვევა სახელმწიფოს საზღვრებს, რაც გარკვეულწილად არღვევს იმ პრინციპს, დიოგნეტეს ეპისტოლე რომ ლაპარაკობს, რაც შეგვეძლო დღეს ქრისტიანული ცხოვრების იდეალად ჩაგვეთვალა. ეს არის აბელი, აბელური ცხოვრება, რომელიც მოკლა კაენმა, კაენის სახელმწიფომ. მაგრამ ეს ადამიანური ისტორიაა და ეკლესია, როგორც მსახური

¹ შესაძლოა, შორს წასვლად ჩამეთვალოს, მაგრამ არ შემიძლია ხილული ავტორიტეტის არქეტიპულ მაგალითად არ მოვიყვანო მიწიერი მეფობა, რომელიც ისრაელის საზოგადოებამ უხილავი მეფის ნაცვლად მოითხოვა, რაც მას უფლისადმი რწმენაში არ ჩაეთვალა: “არ მოეწონა ეს ამბავი სამუელს, როცა თქვეს, მეფე მოგვეციო მსაჯულად. მაშინ შევედრა სამუელი უფალს. და უთხრა უფალმა სამუელს: შეისმინე ხალხის ყოველი სიტყვა, რასაც გეტყვის, რადგან შენ კი არ უარგყვეს, არამედ მე უარმყვეს თავიანთ მეფედ” (1მფ. 8:6-7). უხილავის სანაცვლოდ ხილულის მოთხოვნის კლასიკური მაგალითია ოქროს ხბოს ეპიზოდი, სადაც აარონი ეუბნება ხალხს: “ესენი არიან, ისრაელი, შენი ღმერთები, რომლებმაც ეგვიპტიდან გამოგიყვანეს” (გამ. 32:4).

ხსნის გზაზე და თავად მხსნელი, იძულებულია ჩაერთოს ამ ისტორიაში, თუმცა ეს მისი ბედისწერა არ უნდა ყოფილიყო და არც არის. სხვაგვარ მდგომარეობაში არც რომის კათოლიკე ეკლესიაა. თუ დასავლეთმა არ შემოიღო ავტოკეფალური წყობა, ეს მისი შეგნებული ნებით არ ყოფილა გამოწვეული: უბრალოდ, დასავლეთის ქვეყნებში ამის საჭიროება არ არსებობდა. დასავლეთში განსხვავებულმა ისტორიულმა მიზეზებმა ეკლესიას მისცა ის სახე და მდგომარეობა, როგორც მას დღეს აქვს, თუმცა იმთავითვე არ ყოფილა. თუ ავტოკეფალია დღევანდელი სახით იმთავითვე არ არსებობდა და შემდგომი განვითარების ნაყოფია, ასევე შეგვიძლია ვთქვათ რომის ეკლესიაზე: ბევრი რამ და უფრო მეტი, ვიდრე აღმოსავლურში, სწორედ ისტორიული პროცესის წარმონაქმნია, ჩვენთვის მისაღებიც და მიუღებელიც.

ერთი მხრივ, ამბობთ ავტოკეფალიის გამო, რომ იგი ისტორიის წარმონაქმნია და, ამდენად, არ გამოხატავს ქრისტიანობის შინაგან საზრისს, მეორე მხრივ, კი წერთ:

“რატომ უნდა შენარჩუნებულიყო რომის საყდარი უცვლელად იმგვარად, როგორც ის იყო 787 წელს (ეს თარიღი, მოგეხსენებათ, აღნიშნავს განყოფილებაში მყოფ აღმოსავლელ ქრისტიანთა მიერ აღიარებულ უკანასკნელ მსოფლიო საეკლესიო კრებას), ანდა თავად აღმოსავლეთ საქრისტიანოს კანონიკურ წყობაში განა VIII საუკუნის შემდეგ არაფერი შეცვლილა?!”

დაგეთანხმებით, ბევრი რამე შეიცვალა და, თუ თქვენ ამბობთ, რომ რომის საყდარი ათასი წლის მანძილზე უცვლელი ვერ დარჩებოდა და ბევრი განმასხვავებელი ნიშანი უნდა შეეძინა, და ეს სრულიად ბუნებრივად მიგაჩნიათ, რატომ გიკვირთ და თითქოს ვერ იწყნარებთ, რომ არსებობს აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ავტოკეფალობის ინსტიტუტი, რომელიც თქვენი აზრით, უსარგებლოა, ეჭვდებით კიდევ მის კანონიერებაში, რაკი “ასეთი კანონიკური ცნება არ წარმოშობილა კათოლიკე ეკლესიაში”. მაგრამ, დამეთანხმეთ, ეს ცნება თუ გაჩნდა და დღემდე არსებობს ჩვენს ტრადიციაში, როგორც ბიზანტიური წრის ეკლესიათა

მოწყობის ტიპი, პირდაპირ ვიტყვი, ისეთივე ლეგიტიმური, როგორც რომის კათოლიკე ეკლესიის ტიპია, მას სარგებლობაც მოუტანია ჩვენი ეკლესიებისთვის.

ისტორიამ ეკლესიის სახელმწიფოსთან კავშირის აუცილებლობა დააყენა დღის წესრიგში და ეს კავშირი აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ერთ ყაიდაზე არ გადაწყვეტილა: დასავლეთში პაპობა ჩამოყალიბდა, ჩვენ მხარეს სახელმწიფოში ეკლესიის სტატუსმა ავტოკეფალიის ფორმა მიიღო. თქვენ ვერ ხედავთ რაიმე კანონზომიერებას ავტოკეფალიის მინიჭებაში, “ბუნდოვანად და ცვალებადად” მიგაჩნიათ მისი “ცნების არსი და მნიშვნელობა”, მისი გამოცხადებისა თუ მინიჭების კანონიერება და სხვა და სხვა. გეთანხმებით. მაგრამ ეს ბუნდოვანება და ერთგვარი ირაციონალიზმი (თქვენ, როგორც დასავლელი, ყველა მოვლენაში რაციოს ეძებთ, რაც ჩვენთვის, სიმართლე ვითხრათ, არ არის არსებითი) იმ ირაციონალიზმის ანალოგიურია, რომელიც ყოველ ნაციონალურ იდენტობას ახასიათებს. ზოგადად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ავტოკეფალია ნაციის სიმწიფის გამოხატულებაა, რომელიც მას დამოუკიდებელი საკუთარი არჩევანის შესაძლებლობას აძლევს. სიმბოლურად და რეალურად ეს მირონის დამოუკიდებელ დუღებაშიც, როგორც ნიშანში, გამოიხატება. ეს დამოუკიდებელია ქრისტიანი ერის, ქვეყნის, ნებაზე, რამდენად მტკიცება იგი. კონკრეტულად რაზეა დამოუკიდებელი — მრევლის რაოდენობაზე, ეკლესიის სიძველეზე (სტაჟი!), სუვერენულ სახელმწიფოებრიობაზე? ვერაფერს ვიტყვით. როგორც არის, ისეა: ზოგი ფლობს ავტოკეფალიას, ზოგი — არა. ვიმეორებ, ეს ერის ნებაა, რომელიც რაციონალური ტერმინდეფინიციებით ვერ განისაზღვრება და ვერც გამოიცნობა. ჩვენ მხოლოდღა ფაქტს ვადასტურებთ, რომელიც ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში აღმოცენდება. თქვენ მიერ დასმული კითხვები, თუ რა მიზეზით არის მოკლებული ესა თუ ის ეკლესია (უკრაინისა თუ ჩერნოგორიის) ავტოკეფალიას, ან რატომ გაუქმდა (ნიკეისა თუ ტრაპიზონის), ალბათ, მრავალმხრივი, არა მხოლოდ ისტორიული კვლევის საგანი უნდა იყოს, თუმცა საეჭვოა, რაიმე საერთო კანონზომიერება დადგინდეს. ჩვენ უნდა მივიღოთ ავტოკეფა-

ლიის პრინციპი, როგორც თქვენ პაპობა გაქვთ მიღებული, თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით (თითოეული ჩვენგანის აზრით). განსხვავება ის არის, რომ ჩვენში, პაპობისგან განსხვავებით, ავტოკეფალურობა დოგმატის ხარისხში არ არის აყვანილი. თუ ავტოკეფალობა “საკმაოდ მოშორებულია”, როგორც წერთ, “ეკლესიის სიღრმისეულ, ჭეშმარიტ არსს”, რომის ეპისკოპოსის პოლიტიკური სუვერენობა კიდევ უფრო მოშორებულია, შეუთავსებელიც კი ეკლესიის ჭეშმარიტ არსთან². სუვერენობის ვერავითარ ნიშნებს ვერ ვხედავთ ერთიანი ეკლესიის ხანაში, თუ არ ჩავთვლით Donatio-ს ნატყუარ ტექსტს, რომლის მიხედვითაც თითქოს პაპმა სილვესტრმა კონსტანტინესგან დასავლეთის მიწები მიიღო საბრძანებლად. ეს იდეა, თავისი არსით პოლიტიკური, ანალოგიას პოულობს, ვაღიარებთ, ფოტიოსის პრეტენზიაში, რომ კონსტანტინოპოლის, როგორც იმპერიის დედაქალაქის, ეკლესია ყველა ეკლესიის თავად გამოცხადებულიყო. ამ პოლიტიკამ დაარღვია პენტარქიული თანაბრობის პრინციპი და წარმოშვა დიარქია რომისა და კონსტანტინოპოლის სახით, რამაც, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო სქიზმას.

რაკი დიალოგი გულწრფელია, არ შემიძლია არ ვილაპარაკო ავტოკეფალურობის ორლესულობაზე. დასავლეთში ამგვარი პოლიტიკური ვითარება არ შექმნილა, მაგრამ იმ რეგიონში, სადაც ქართველობას უხდებოდა ისტორიული ცხოვრება, ავტოკეფალია, სხვანაირად, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთიანობა (ვთქვათ, თუნდაც ინტეგრაცია) იყო ერთადერთი სახსარი, რომელმაც გადაარჩინა ქრისტიანი ერის სხეული მუსლიმური რეაქციის მოძალების ხანაში. ავტოკეფალიამ ქართველ ხალხს შეუნარჩუნა იდენტობა სწორედ იმის გამო, რომ ამ პერიოდისთვის კონფესია და ეროვნულობა თითქმის გაიგივებული იყო: ქართველი იმავდროულად ქრისტიანს და, კონკრეტულად, ქალკედონიკს (დიოფიზიტს) ნიშნავდა³.

² შეიძლება მელქიცედეკის, მღვდლისა და მეფის, პიროვნება მოგვიყვანოთ მაგალითად, მაგრამ შალემის მეფე ესქტოლოგიური ფიგურაა, როგორადაც თქვენ რომის ეპისკოპოსს არ უნდა მიიხვედეთ.

³ აქ ნათქვამი ქრესტომათიულია. იხ. სხვათა შორის, ს. მესხი, *თხზულებანი*, III, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1964, გვ. 46 (“ბათუმისაკენ”).

ქრისტიანი ერი ქრისტეს სახელით იცავდა სარწმუნოებას და თავს, როგორც ეროვნულ სხეულს, ეთნიურ იდენტობას, რომელიც ქრისტიანული სულით იყო გამსჭვალული. აღსანიშნავი ფაქტია, რომ აღმოსავლეთში რომის იმპერიამ (ბიზანტიამ) ხელი ვერ შეუშალა კულტურულ-ეროვნული ნიშნით ეკლესიების წარმოშობას, რადგან აქ მას ძველი კულტურის და ეთნიურად სავსებით ჩამოყალიბებულ ხალხებთან ჰქონდა საქმე. კოპტების, ძველ ეგვიპტელთა მემკვიდრეების იდენტობა, რომელთა სახელმწიფო არ გააჩნდათ, დღემდე ავტოკეფალიამ შემოინახა. ბიზანტიის დაცემის შემდეგ იმპერიის საზღვრებში ნაციონალური სამეფოები აღმოცენდნენ, თავად საბერძნეთიც, რომლის ძველი სახელი *ელინი* ახალი აღთქმის წიგნებში წარმართობის აღმნიშვნელად შემორჩა, ქრისტიანი ბერძენი ერის სახელწოდებად ბრუნდება ისტორიაში. თუ ისტორიულ პერსპექტივაში ეროვნულ სახელმწიფოს რაიმე ღირებულება აქვს, ავტოკეფალიას უკანასკნელი როლი არ ეკუთვნის მის მშენებლობაში. თავად აღიარებთ, რომ ავტოკეფალია ერის სუვერენობის ნიშნად, სიმბოლოდ, გამოხატულებად არის მიჩნეული, მაგრამ ეს ქმედითი, ცოცხალი და ცხოველმყოფელი სიმბოლოა, იგი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის სტიმულიც არის და შედეგიც და, თუ ოფლი და სისხლია დაღვრილი ამ ბრძოლაში, როგორც შევიძლიათ მისი “ცალკეული ეპიზოდები თუ მონაწილე პერსონაჟთა სახეები” მითოლოგიის სფეროს მიაკუთვნოთ? ეს ხომ სეკულარული მიდგომაა და ძალიან ჰგავს იმათ თვალსაზრისს მოწამეობაზე, რომლებიც გარეშე თვალთ უყურებენ და აფასებენ ქრისტიანობის იმ პერიოდს, როცა ქრისტეს ეკლესია სწორედ სისხლით მტკიცდებოდა. კარგად მოგეხსენებათ და, თუ ამ ჭრილში გაისხნებთ, თუ ვისი ხელი განაგებდა რუსეთის იმპერიაში ეკლესიას, იმედია, მითოლოგიად არ ჩათვლით მის გამოსახსნელად დაღვრილ ოფლსა და სისხლს.

ორღესულობა ვახსენე და არ ვიქნები მართალი და ობიექტური, თუ ავტოკეფალურობის ანუ სახელმწიფოსთან და ერთიანი ეკლესიის ინტეგრაციის სახიფათო ნიუანსზეც არ ვილაპარაკებთ. რამდენადაც დღეს ერის ცნება საქართველოში ბუნდოვანია, არ შეესაბამება პოლიტიკური ნაციის

ცნებას, არამედ ჯერ კიდევ ეთნიური შინაარსით არის დატვირთული, *საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიაც* გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ ქართველთა ეკლესიას, რაც ფილეთიზმის (ეკლესიის გაეროვნულების, ეროვნული პრინციპით მისი მოწყობის) რეალურ საფრთხეს ქმნის. ამის ნიშანია ყოვლად მიუღებელი ნომინაციები, როგორც არის “ქართული ქრისტიანობა”, “ქართული მართლმადიდებლობა”, “ქართული ეკლესია”, რომლებიც უგულვებელყოფს ქრისტეს ეკლესიის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ პრინციპს — კათოლიკობას, ბრძნული ლაკონიურობით რომ გამოხატა გიორგი მერჩულის ფორმულამ: “ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, მხოლოდ კურიელეასონი ბერძულად ითქუმის”, სადაც *ბერძული* არა ეთნიკურ-ეროვნულის, არამედ უნივერსალურ-კათოლიკურის გამოხატულებაა. ამგვარად არის ამ ფორმულაში ჩადებული *მრწამსის* პრინციპი, რომ ქრისტეს ეკლესია *კათოლიკეა*, არა ნაციონალური. ხოლო, რაც შეეხება ავტოკეფალიის სახელმწიფო სტატუსს, ამან აგერჩვენს თვალწინ შექმნა დაბრკოლება აფხაზეთში, სადაც საქართველოს ეკლესია ვერ ახორციელებს თავის სამწყემსო მოქმედებას და ორგანიზაციულ იურისდიქციას იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ შექმნილ ვითარებაში იგი მტრულ სახელმწიფოსთან არის გაიგივებული. დამერწმუნეთ, რომ ეკლესია, რომელმაც თავისი არსებობა სახელმწიფოს დაუკავშირა, ვერც წარსულში და ვერც თანამედროვეობაში ვერ ასცდა თუმცა წარმავალ, მაგრამ მტკივნეულ პოლიტიკაში ჩართულობას. ეს რეალობაა და აქ, შესაძლებელია, გადამწყვეტი და არსებითი ავტოკეფალურობის ფაქტორი არ იყოს. თქვენც ვერ მეტყვით დაბეჯითებით, რომ ჩვენს ზემოხსენებულ პრობლემას პაპის ავტორიტეტი მოაგვარებდა, საქართველოს ეკლესია მის იურისდიქციაში რომ შედიოდეს. პოლიტიკისგან შორს არც რომის კათოლიკური ეკლესიაა. გავითვალისწინოთ, რომ რომის ეპისკოპოსი, იმავდროულად, სახელმწიფოს მეთაურიც არის. ნებისთუ უნებლიეთ იმპერიის ორსავე, დასავლურ-აღმოსავლურ ნაწილში ეკლესია პოლიტიზებული იყო და არის. ამიტომაც ისტორიულად შექმნილი ინსტიტუციები, ძნელია, შევაფა-

სოთ “ეკლესიის სიღრმისეულ, ჭეშმარიტ არსთან” თანხმობისა თუ გადახრის მიხედვით.

ავიღოთ თუნდაც რომის ეკლესიის გამოყოფა თავდაპირველი პენტარქიიდან და მისი უნივერსალური ეკლესიის თავად დაწინაურება — განა ისტორიულმა ვითარებამ არ გამოიწვია? რომის იმპერიის დაცემამ დასავლეთში გააძლიერა ეკლესიის ავტორიტეტი, რომელიც შეიქმნა დაქუცმაცებული დასავლეთის ერთიანობისა და წესრიგის ერთადერთი გარანტი. რომის ეპისკოპოსმა ამ ვითარებაში თითქოს შეცვალა იმპერატორი, რომლის ძალაუფლება დასავლეთში შესუსტდა. დასავლეთში ტიპური გახდა ძლიერი ეპისკოპოსი და მორჩილი საერო ხელისუფალი (ამბროსი მედიოლანელი და იმპერატორ თეოდოსი I ან, მოგვიანებით, პაპი გრიგოლ VII და იმპერატორი ჰაინრიხ IV), ხოლო ბიზანტიაში, სადაც ზის იმპერატორი, ტიპურია ტანჯული პატრიარქი ან სასულიერო პირი (იოანე ოქროპირი, მაქსიმე აღმსარებელი). რომელი ურთიერთობაა “სიღრმისეული და ჭეშმარიტი” — დასავლური თუ აღმოსავლური? თქვენ იტყვით: დასავლური (საეკლესიო ხელისუფლების ტრიუმფი საერო ხელისუფლებაზე). სავსებით დაგეთანხმებით. მაგრამ აღმოსავლურშიც არის ჭეშმარიტება და არანაკლები სიღრმისა: იოანე ოქროპირი თავისი საქმით და აღსასრულით ახორციელებს ქრისტეს სიტყვებს მოციქულთადმი:

“უკუეთუ სოფელი გძულობს თქვენ, უწყოდეთ, რამეთუ პირველად მე მომიძულა. უკუეთუმცა სოფლისაგანნი იყვნით, სოფელიმცა თუსთა ჰყუარობდა; რამეთუ არა სოფლისაგანნი ხართ, არამედ მე გამოგარჩიეთ თქვენ სოფლისაგან, ამისთვის სძულთ თქვენ სოფელსა” (ი. 15:18-19).

ამ სულისკვეთებამ ათქმევინა მას, გაწამებულს, სიკვდილის წინ ცნობილი სიტყვები “დიდება უფალს ყველაფრისთვის”. პარადოქსულია? არა, ისინი წარმოთქმულია ამ წუთისოფლის მეონური უფსკრულის განჭვრეტით, რომელიც “ბოროტსა ზედა დგას”, და ახლაც დგას. გმადლობ უფალო, ამბობს პატრიარქი, რომ ჩემს ტანჯვაზე აჩვენე შენი სიტყვების ჭეშმარიტება.

ბიზანტიური ეკლესიის ერთი გადამწყვეტი უპირატესობაა, რომ მას რამდენჯერმე მოუხდა სრულიად კანონზომიერად, თუ ქრისტეს სიტყვებიდან ამოვალთ, ტყვეობასა თუ დევნილებამი ყოფნა (ოსმალეთის უღელქვეშ, საბჭოთა ათეისტურ სახელმწიფოში, თუნდაც პეტრესშემდგომ რუსეთში, თუმცა არც ბიზანტიის ხანაში ყოფილა ის დალხინებული). ეს ქრისტესმიერი გამოცდილება, ნამდვილად პროვიდენციული, დასავლეთში ეკლესიას არ ჰქონია. ამის გათვალისწინებით ვერ მივიღებ საყვედურებს დასავლეთიდან იმის თაობაზე, რომ “აღმოსავლურ ბიზანტიურ-რუსულ საპატრიარქოებში მეტად ხშირად ამა თუ იმ გარდაქმნებსა და სახეცვლილებებს იმპერატორის ნება წყვეტდა (რომ ალარაფერი ვთქვათ თურქი სულთნების ან კომუნისტი ბელადების “კეთილ” ნებაზე!)”. მათ ხელში ჩავარდნა, ნამდვილად, ეკლესიის არჩევანი არ ყოფილა. ვიცით, ვინ იყვნენ იმპერატორები, ვიცით ხონთქარი, ვიცით ლენინ-ბროცკი-სტალინი, მაგრამ ისიც ვიცით დარწმუნებით, რომ, როგორც რობაქიძე იტყოდა, მათი ხელი “ძირა ფენებს” შეხებია. ეს გარდაქმნები თუ სახეცვლილებანი არ შეხებია ქრისტიანობის ფუძემდებლურ დოგმატებს, რომელთა სიწმიდე ბიზანტიურმა ეკლესიამ, მიუხედავად მისი იერარქების ხშირად არცთუ ღირსეული ცხოვრების წესისა, შეუბღალავად შემოინახა.

უცვლელი სიყვარულით ქრისტე იესოში,

ზურაბ კვიციანი

20 ოქტომბერს, 2008

P.S. მერწმუნეთ, გულწრფელად მახარებს, რომ დედამიწის ზურგზე არსებობს ისეთი ადგილი, როგორც არის ამაღლის სანაპირო, თავად ქალაქი ამაღლი და დანი მისნი, მით უფრო, როცა ჩვენც გვიდგას იქ ფეხი ჩვენი მოციქულის შემწეობით. მაგრამ რომ მწერთ, წმ. ანდრიას ნაწილები ამაღლიში კონსტანტინოპოლიდან ჯვაროსნებმა გადმოასვენესო 1206 წელს და არავითარ კომენტარს არ ურთავთ არც ამ თარიღს, თითქოს ჩვენში ერთსა და იმავე განცდებს იწვევდეს ეს თარიღი, და არც ჯვაროსანთა მოქმედებას, თითქოს ასეც უნდა მოქცეულიყვნენ,

ალბათ, გულისხმობთ, რომ მისი ნეშტი თავისი ძმის პეტრეს ეკლესიის წიაღს უნდა დაბრუნებოდა?

თქვენს წერილში 24 ივლისით არის დათარიღებული. სწორედ ამ დროს (17-25 ივლისი) ვიმყოფებოდი ქსნის ხეობაში, ვმოძრაობდი ცხავატს, დორეთკარს, ლარგვისსა და ქარჩოხს შორის, ხეობის თავში პავლიანამდე, სადაც ვიხილეთ *ერთა ბრძანებულიობა* და *განძობა*, უდაბური ცხრაზმისხევი მთელ სიგრძეზე და, ბოლოს, ხანდოს ყელით ქაშვეთის წმ. გიორგის ეკლესიის ნანგრევების გავლით არაგვისკენ დავეშვით. ეს იყო ამ ზაფხულის ჩემი *ამაღობი*, პირველად და უკანასკნელად ცხოვრებაში.

ზ. კ.

მერაბ ღალანიძე — ზურაბ კიკნაძეს

ეკლესიის მისია და ეროვნული ეკლესია

ძვირფასო ბატონო ზურაბ,

სათქმელი, რაც ჩვენს წინარე წერილებში¹ გამოვთქვით და გავუზიარეთ ერთმანეთს ქრისტიანულ აღმოსავლეთში დამკვიდრებული ავტოკეფალიის რაობისა და რეალური შინაარსის შესახებ, თითქოსდა ამომწურავად (თუმცა მოკლედ და სქემატურად) გამოხატავდა იმას, რაგვარადაც, ჩვენი მხრივ ჩანდა მიმართება საყოველთაო ეკლესიასა და ადგილობრივ ქრისტიანულ საკრებულოს (ან საკრებულოებს) შორის, ან, უფრო კონკრეტულად, როგორ ვხედავდით და ვხედავთ ადგილობრივ ავტონომიურ საეკლესიო სტრუქტურათა მნიშვნელობასა და დანიშნულებას, ანდა თავად ამ ავტონომიურობის ფარგლებს, ლეგიტიმურობასა და უფლებამოსილებებს. მაგრამ ნათელია, რომ რომელიმე საკითხის ამოწურვის სურვილი თუ პრეტენზია, — მით უმეტეს, როცა თეოლოგიურ ჭეშმარიტებებს ან კანონიკურ წესრიგს ვეხებით, — უთუოდ ფუჭი ამპარტავნება იქნებოდა, და ჩვენც, ასე მგონია, ამ მიმართულებით კიდევ დაგვრჩა საჭირობოროტო საფიქრალიც და მტკივნეული სათქმელიც. თუკი ავტოკეფალიის შესახებ მსჯელობისას, ჩვენ-ჩვენი თვალსაზრისების გამოთქმის შემდეგ, საერთო პოზიციის ძიებისა და გარკვეული შემხვედრი წერტილების პოვნის მიუხედავად, მაინც გაგვიჭირდება ერთიანი მიდგომის ჩამოყალიბება, ვინძლო ახლა მაინც შევძლოთ, მეტი თანხვედრა აღმოვაჩინოთ, როცა საკითხს ხედვის ახალი კუთხიდან შევხედავთ, სხვა თვალსაწიერიდან და-

¹ მერაბ ღალანიძე, "ავტოკეფალია თუ ადგილობრივი ეკლესია?", *დიპლომატი*, 1-2 (8-9). 2008, გვ. 11-21 [ზემორე, გვ. 79-91]; ზურაბ კიკნაძე, "ორი დინება, ორი ნაპირი", *დიპლომატი*, 1-2 (8-9). 2008, გვ. 22-32 [ზემორე, გვ. 93-104].

ვინახავთ, განსხვავებული განზომილებიდან განვიხილავთ, სახელდობრ: რა მიმართება მულავნდება, ზოგადად, ეკლესიის რაობასა და კერძო, — გნებავთ, განკერძოებული, — ადგილობრივი ეკლესიის რეალურ ცხოვრებას შორის?

კათოლიკური თვალსაზრისით, საყოველთაო ანუ კათოლიკე ეკლესიის დადგენილი სტრუქტურა უკეთ იძლევა საშუალებას, მის წიაღში განხორციელდეს ეროვნული თუ ადგილობრივი იდეალები თუ სწრაფვები, ანდა თავისებურებანი, მაგრამ ისე და იმგვარად, რომ ოდნავადაც არ დაირღვეს ან შეიბღალოს სარწმუნოების მოძღვრების ჭეშმარიტება, რომლის მცველადაც, მეურვედაც და მზრუნველადაც თავად უფლის მიერ წმიდა პეტრე და მისი მემკვიდრენი, რომის ეპისკოპოსები, არიან დადგენილნი.

მაგრამ თუკი საყოველთაო ეკლესიაში არანაირად არ ეშლება ხელი ეროვნულ მისწრაფებათა განხორციელებას, მეორე მხრივ, ხომ არ აბრკოლებს და ზღუდავს ჩაკეტილი ავტონომიური საეკლესიო სტრუქტურები (რომლის ყველაზე მკაფიო გამოვლინება “ავტოკეფალიურობა” გახლავთ) ეკლესიის ერთი უმთავრესი დანიშნულების — მისი მსოფლიო ქრისტიანული მისიის გაშლასა და გაღვივებას?

რაკილა ჩვენი — აქამდე გაგრძელებული — დიალოგი თავიდანვე იმ მტკივნეულმა კითხვამ წარმოიშვა, შესაძლებელია თუ არა შეთავსება ქრისტიანული რწმენისა, რომელიც ნათელი და ცხადი გახდა ქრისტიანისათვის (ხოლო ჩვენთვის, კათოლიკეთათვის კი, ამგვარი ნათელი და ცხადი ჭეშმარიტება რომის კათოლიკე ეკლესიაშია დაუნჯებული და მასში მყოფობს), ეროვნულ კუთვნილებასთან, რომელიც ჩვენი არა მარტო პიროვნული და საზოგადოებრივი იგივეობრივის ნიშანია, არამედ საუკუნეთა წიაღ გამოტანილი სიამაყეც და სიქადულიც, ამ კითხვაზე ჩამოყალიბებული პასუხის ძიებამ კიდევ უფრო სარწმუნო გახადა, რომ ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისათვის თავის მიკუთვნება, — იმ ეკლესიისათვის, რომლის სათავეში რომის ეპისკოპოსი დგას, — არა მარტო არ გვაკარგვინებს და არაფრით ლახავს ჩვენს ეროვნულ მეობას, არამედ, პირიქით, უფრო მყარად გვაკავშირებს ჩვენს ეროვნულ თვითმყოფადობასთან, უფრო მტკიცედ გვაცვვევინებს გამოკვეთილ ეროვნულ საჭიროებებს

და თვალხილულად გვმიჯნავს იმათგან, რომლებიც — ეგრეთ წოდებული “ერთმორწმუნეობის” საბაბითა და საფარველით — ჩვენი ეროვნული მეობის ყველაზე დაუნდობელ მტრებად გვევლინებიან.

მაგრამ ამჯერად კითხვა სხვაგვარად წამოიჭრა, სხვაგვარი ჭრილიდან წარმოჩნდა: აშკარაა, რომ, როცა ქართველი კათოლიკე შეუბღალავად აღიარებს თავის სარწმუნოებას, მისთვის არავითარ დაბრკოლებას არ წარმოადგენს მისი ეროვნება, მისი ქართველობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართველ კათოლიკეთა ეროვნულ კუთვნილებას არაფრით ემუქრება ჩვენი აღმსარებლობა, — ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი სარწმუნოება, — რომელსაც შეურყევლად იცავს ჩვენი კათოლიკე ეკლესია, მაგრამ ეროვნული ეკლესიის ჩარჩოები ხომ არ იზღუდავს თავად ქრისტიანობის სრულად გამოვლინების საშუალებას, ხომ არ უმცირებს ქრისტიანული ცხოვრებისა და მოქმედების ასპარეზს იმ ქართველ ქრისტიანს, რომელიც საქართველოს საპატრიარქოს მიაკუთვნებს თავს?

ანდა ამგვარად ვთქვათ: საყოველთაო ხსნისათვის დაფუძნებული ეკლესია, რომელიც არ ცნობს არც ეროვნულ, არც ეთნიკურ, არც სქესობრივ, არც ტომობრივ, არც ფენობრივ პრიორიტეტებს და რომელიც ადამიანთა ახალ ერთობას ჰქნის — “ახალ ერს”, იმგვარ ერს, რომლის წევრობაც დაფუძნებულია კერძო, ცალკეულ ადამიანთა პირად მისწრაფებაზე, პირად ერთგულებაზე იესო ქრისტეს, ღმრთის ძის, მიმართ, ხომ არ შეიბორკავს თავს, საკუთარ მისიას, საკუთარ დანიშნულებას, როცა ეკლესია ეროვნული საკრებულოს ფარგლებში აღმოჩნდება, რაც — სწორედ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ფარგლებით შემოზღუდვა — ასე ჩვეულია ქრისტიანული აღმოსავლეთისათვის?

საქმე ისაა, რომ თუკი ეკლესიის ერთ-ერთი უპირველესი მიზანი და დანიშნულებაა ქრისტეს სახარების საყოველთაო გავრცელება და ქადაგება, მისი მიწვდენა იქ და იქამდე, სადაც და სანამდეც კი შესაძლებელია, როგორ მოხერხდება ეს ავტოკეფალიის ჩარჩოებში? ჯერ ერთი, სხვადასხვა აღმოსავლური საპატრიარქოები — განსაკუთრებით ამ ბოლო ხანს — დაჟინებით ამტკიცებენ ისეთ ბუნდოვან ცნებას, როგორიცაა “კანონიკური ტერიტორია” და მოითხოვენ მის შეუვალ

დაცვას (თუმცა ეს ცნება — ამგვარი სახითა და ამგვარი გაგებით — სრულიად უცნობია როგორც მსოფლიო საეკლესიო კრებათათვის, ისე ტრადიციული კანონიკური სამართლისათვის), ხოლო, მეორე მხრივ, როგორ შეძლებს იესოს საკაცობრიო სასიხარულო ამბის მიტანას ესა თუ ის აღმოსავლური საპატრიარქო მისგან მოშორებულ, დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრებ სხვა ეროვნების ან ურწმუნო, ან არაქრისტიან, ან არამართლმადიდებელი აღმსარებლობის მიმდევარ ადამიანთათვის, როდესაც ყოველი ამ საპატრიარქოს და, ამავე დროს, მის მღვდელმსახურთა რელიგიური ცნობიერების მოუცილებელი დასაყრდენია ეროვნული ისტორია, ეროვნული კულტურა, ეროვნული საღმრთისმსახურო ენა, ანდა წმიდანები, რომელთა სათნოების უმთავრესი განზომილება ხშირ შემთხვევაში ეროვნული თვითდადგინებისათვის გაწეული ღვაწლია?

ჯერ ეგრეთ წოდებული “კანონიკური ტერიტორიის” გამოცხადება ნებას არ რთავს თვით თანამოძმე უცხოურ საპატრიარქოთა წარმომადგენლებსაც კი (რომ აღარაფერი ვთქვათ სხვა ქრისტიანულ კონფესიათა მიმდევრებზე, მათ შორის, კათოლიკეებზე), იქადაგონ სახარება და აღასრულონ მღვდელმსახურება იმ მიწა-წყალზე, რომელიც ამა თუ იმ აღმოსავლურ საპატრიარქოს თავის კუთვნილ ტერიტორიად მიაჩნია. მაგალითად, დღევანდელი რუსეთის ფედერაციის საზღვრებს შიგნით ვერ შევა საქართველოს (ან სხვა არარუსული) საპატრიარქოს წარმომადგენელი სამღვდლო ან საერო პირი სახარების უწყების გასაცხადებლად და მისაწოდებლად, თუნდაც ბაშკირთა, ბურიატთა ან იაკუტთა შორის, რაკი მთელი ეს ქვეყანა მოსკოვის საპატრიარქოს თავის “კანონიკურ ტერიტორიად” მიაჩნია (სხვათა შორის, რუსი მღვდელმთავრობის დაჟინებული მტკიცებით, ამ “ტერიტორიის” ფარგლები სცილდება რუსეთს და მოიცავს უკრაინასაც და ბელორუსეთსაც, ესტონეთსაც და მოლდავეთსაც, ლიტვასაც და იაპონიასაც...), ხოლო იმ შემთხვევაში, თუკი წამიერად წარმოვიდგენთ, რომ მავანი ქართველი მისიონერი მაინც გაემგზავრა მეზობელ სახელმწიფოში მართლმადიდებელი სარწმუნოების გასავრცელებლად, როგორ შეძლებს იგი, აქციოს ახალმოქცეული ქრისტიანი საქართველოს სა-

პატრიარქოს მრევლის წევრად, — იმგვარ წევრად, რომელიც საკუთარი ქრისტიანული ტრადიციის, ესე იგი საკუთარი ქრისტიანული მეობის ერთ-ერთ განმაპირობებელ საფუძვლად აღიარებს ნინო კაბადოკიელის, ვახტანგ გორგასლის, ცოტნე დადიანის ან ილია ჭავჭავაძის საქმესა და სულიერ მემკვიდრეობას, ხოლო თავისი ეკლესიის ამქვეყნიურ უმაღლეს მღვდელმთავრად კი ცნობს მცხეთისა და თბილისის მთავარეპისკოპოსს? განა რომელიმე ახალმონათლული შესაძლო ყალმუხისათვის პიროვნულად ახლობელი გახდება მეფე მირიანისა და დედოფალ ნანას ხატი, ანდა სვეტიცხოვლობის — მცხეთაში ხის სვეტის სასწაულებრივი აღმართების — დღესასწაული?

ალბათ, შეგიძლიათ მიმითითოთ, რომ მორწმუნე ადამიანის კერძო ფსიქოლოგიური დამოკიდებულება არაა გადამწყვეტი პირობა (ან დაბრკოლება) არც საეკლესიო მოძღვრებისათვის და არც ეკლესიური ცხოვრებისათვის, მაგრამ ქრისტიანობა ხომ აგრერიგად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, ამდენ ყურადღებას უთმობს ადამიანის არა მარტო სულს და არა მარტო სხეულს, არამედ სამშვინველსაც — პიროვნების ემოციურ, გრძობად მიმართებებს. უჩვეულო არ ყოფილა, რომ ადამიანის ბუნების ამ მხარეს ქრისტიანი მისიონერები — კერძოდ და განსაკუთრებით — ყოველთვის გაფაციცებულ გულისყურს მიაპყრობდნენ! გასათვალისწინებელია, რომ პიროვნების ეროვნული მეობა არანაკლებად ეკუთვნის ადამიანის ემოციური განცდის სფეროს, ვიდრე მისი რაციონალური განსჯისა თუ მსჯელობის უნარს (სხვათა შორის, ამიტომაც სრულიად ბუნებრივად ჩანს, რომ საყოველთაო კათოლიკე ეკლესია გულისხმიერად ცდილობს, ადგილობრივი წმიდანების ენით, მათ მიერ აღსრულებული საქმითა და მათ მიერ გამოხატული სიტყვით მიაწოდოს ქრისტიანული ჭეშმარიტება ამა თუ იმ ადგილობრივი კათოლიკე ეკლესიის წევრებს).

და კიდევ, შესაძლოა, ისიც მითხრათ, რომ ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცეული აღიარებს ქრისტეს და მის სახარებას, და უმნიშვნელოა, თუ რომელ საკრებულოს, — თუნდაც რომელიმე ეროვნულ რელიგიურ თავყრილობას, — მიეკუთვნება იგი, მაგრამ ადამიანი ხომ უფალთან მხოლოდ ეკლესიის გზით მიდის (— ღმრთისაკენ მიმყვანელი სხვა გზა

არ არსებობს!), ხოლო ეკლესია კი ამქვეყნად ყოველთვის კონკრეტულია, — ფიზიკურად და რეალურად მყოფობს. ამიტომაც, რაც შეეხება საქართველოს საპატრიარქოს წევრს (ან წევრად ახალმიღებულს), იგი სწორად იმ სტრუქტურას ეკუთვნის (ან უწევს ეკუთვნოდეს), რომელიც მკაფიოდაა შემოფარგლული ეროვნული ტრადიციებითა და სულისკვეთებით. შეუშლის თუ არა ხელს ხალხთა შორის საერთოქრისტიანული უწყების გავრცელებას ამგვარი სტრუქტურის ჩარჩოები, ამის შესახებ მსჯელობა, ჯობს, განსასჯელად დავტოვოთ...

ანდა ავიღოთ შიდასაეკლესიო სქიზმები, — გახლეჩა და განყოფა თვით აღმოსავლურქრისტიანულ სამყაროში. მრავალრიცხოვან მაგალითთაგან მხოლოდ რამდენიმეს — და მხოლოდ ბოლო საუკუნენახევარში მომხდართ — დავჯერდეთ: ათწლეულობით მბორგავი და აღმოუფხვრელი სქიზმა კონსტანტინოპოლის მსოფლიო საპატრიარქოსა და ბულგარეთის ჯერ საექსარქოსოს, შემდგომ კი საპატრიარქოს შორის; მეოცე საუკუნის მიწურულის განხეთქილება კონსტანტინოპოლისა და მოსკოვის საპატრიარქოებს შორის, რასაც გარკვეული დროით პატრიარქთა მოსახსენიებელი დიპტიქიდან ერთმანეთის ამოშლა — მოუხსენიებლობა — მოჰყვა; ამჟამინდელი განხეთქილება მოსკოვის საპატრიარქოსა და არაღიარებულ კიევის საპატრიარქოს შორის; და კიდევ, არაერთი სხვა გასახსენებელი, თუნდაც ყველაზე ახლობელი: როცა მეოთხედი საუკუნის განმავლობაში რუსული მღვდელმთავრობა არ ცნობდა და უკანონოდ მიიჩნევდა ქართულ მღვდელმთავრობას... ასეთ შემთხვევებში აღმოსავლელ ქრისტიანთა შორის გაყოფა და დაყოფა — ერთმანეთს შორის ჯებირების აღმართვა — უკვე ეროვნული ნიშნით ხდება, ხოლო საკრებულო ამ დროს გარდაუვალად და შეუქცევლად იკეტება არა მხოლოდ, ზოგადად, აღმოსავლურქრისტიანულ სივრცეში, არამედ კერძო ეროვნულ თუ სახელმწიფოებრივ ჩარჩოებშიც. როგორ მიგაჩნიათ, ამგვარ, ეროვნულად მტკიცედ შემოსაზღვრულ და სხვა თანამორწმუნეთა მიმართ — ეროვნული სარჩულით — მძაფრად დაპირისპირებულ ქრისტიანულ საკრებულოებს ნუთუ შეუძლია თავისაკენ მიიზიდოს სახარების მიმართ ახალსმენამიპყრობილი განსხვავებული ეროვნების ადამიანები?

ან კიდევ, ამჯერად სულაც თავი რომ დავანებოთ სხვადასხვა სახელმწიფოთა ფარგლებში აღმოჩენილ ეროვნულ საპატრიარქოებს და თითქმის ყოველთვის მტკივნეულ, დრამატულ ურთიერთობებს მათ შორის, განა თავად ერთი სახელმწიფოს ფარგლებში არ გაძნელდება, არ გაჭირდება თავის თანამოქალაქეთა გულებამდე ქრისტეს უწყების მიტანა, როცა ეს უწყება ასე თვალშისაცემადაა შემოსილი ეროვნულ სამოსში? რამდენად შეძლებს, საქართველოს საპატრიარქო თავის ეკლესიად, თავის სულიერ სამშობლოდ აღიაროს საქართველოში მცხოვრებმა ბერძენმა, უკრაინელმა და რუსმა, ანდა სომეხმა, ან კიდევ, — თუნდაც დავუშვათ, თუნდაც წარმოვიდგინოთ, — ქრისტიანობისაკენ გადმოხრილმა აზერბაიჯანელმა, ქურთმა, იეზიდმა?

ყურადღების მიღმა ნუ დავტოვებთ იმ შემთხვევასაც, როცა საქმე შეეხება აღმოსავლურქრისტიანული საეკლესიო ტრადიციის თვით მყარ მიმდევარსაც კი, რომელიც თავისი სამშობლოდან შორს აღმოჩნდება: ხშირად ძნელი და მტკივნეული გადასაწყვეტია, თუ რომელ საეკლესიო სტრუქტურას მიაკუთვნოს თავი შუაგულ ევროპაში ან ამერიკაში აღმოჩენილმა ქრისტიანმა, რომელიც საკუთარ ეკლესიას მართლმადიდებელს უწოდებს. როგორც მოგეხსენებათ, თუნდაც ამერიკის შეერთებულ შტატებში ერთმანეთის გვერდით არსებობს ბერძნულ, არაბულ (ანტიოქიურ), ქართულ, რუსულ, სერბულ, რუმინულ, ბულგარულ საპატრიარქოთა საკრებულოები, სადაც შესაბამისი ეროვნების ადამიანები პოულობენ სარწმუნოებრივ საზრდოს, მაგრამ ნურც იმას დავივიწყებთ, რომ ყველა ქალაქში თუ დასახლებულ ადგილას ეს საპატრიარქოები, ბუნებრივია, ვერ შეძლებენ საკუთარი საკრებულოების გამართვას (რის გამოც მორწმუნეს თავის შევრდომა სხვა, უცხო საპატრიარქოსათვის უწევს) და ნურც იმას, რომ კონსტანტინოპოლის მღვდელმთავრობის განცხადებით, ბიზანტიური ტრადიციის ყველა არაკათოლიკე, რომელიც ტერიტორიულად თავისი სამშობლოს და თავისი საპატრიარქოს მიღმა აღმოჩნდება, ვალდებულია სულიერად დაპურდეს მხოლოდ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს სულიერი ომოფორის ქვეშ... წარმოიდგინეთ, ამ დროს და ამგვარ პირობებში როგორ უკიდურესად რთულდება ეკლესიის მისია-

ონერულ მისწრაფებათა აღსრულება: სადღა იგრძნოს თავი მყუდროდ, მშობლიურად, — თუნდაც ენობრივად გასაგებ გარემოში, — ბიზანტიურ არაკათოლიკურ ტრადიციაში გადასულმა (ან აღმოჩენილმა) ფრანგმა, ინგლისელმა, მექსიკელმა თუ ბრაზილიელმა?

ბევრს აღარაფერს ვიტყვი კიდევ უფრო მძიმე შიდაეროვნულ სქიზმებზე, რომელიც სრულებით უბნევს თავგზას ეკლესიისაგან შორს მყოფსაც და ეკლესიისაკენ მიდრეკილ პროზელიტოსსაც: მოგეხსენებათ, რომ, მაგალითად, საფრანგეთში რუსული აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციის სამი — ერთიმეორესთან დაპირისპირებული — საეკლესიო სტრუქტურა არსებობს. ისიც ცხადია, რამდენად მტკივნეული იყო და არის მთელი აღმოსავლურქრისტიანული ცნობიერებისათვის განხეთქილებანი ბერძენ ახალმესტილეთა და ძველმესტილეთა შორის, ბულგარეთში ორი საპატრიარქოს ურთიერთქიშპი და ცილობა, ანდა აქამდე საბოლოოდ აღმოუფხვრელი საეკლესიო გამიჯვნა საბჭოთა რუსეთში შექმნილ და რუსეთს გარეთ გაიზნულ სინოდთა შორის, მათ მიერ ურთიერთარმცნობი სტრუქტურების შექმნა (“მოსკოვის საპატრიარქო” და “რუსეთის საზღვარგარეთული ეკლესია”) და ერთმანეთთან ექვარისტიულ-საღმრთისმსახურო კავშირის გაწყვეტა... ნუთუ მათკენ, — რომლებიც, თავ-თავიანთ მხრივ, დაჟინებით ამტკიცებენ საეკლესიო-ეროვნულ ტრადიციათა მიმართ მხოლოდ საკუთარ შეურყვეველ ერთგულებას, — ადვილად გაუწევს გული სხვა ერის წარმომადგენელს?

რაკილა რუსები არაერთხელ ვახსენეთ, — ყველაზე მრავალრიცხოვანნი, ყველაზე ძლიერნი და ყველაზე გავლენიანნი აღმოსავლელ ქრისტიანთა შორის, — ახლა საკითხის მთელი სიმწვავეთ წარმოვაჩენად, სანიმუშოდ, ერთი მცირე ამონაწერი მოვიხმოთ, მიუხედავად იმისა, რომ ის კარგა ხნის წინათაა დაწერილი. თითქმის საუკუნენახევრია გასული მას შემდეგ (1880/1882), რაც კონსტანტინ ლეონტიევი (1831-1891), მწერალი, ფილოსოფოსი და ფარული მონაზონი, ამგვარად მსჯელობდა (მასზე ადრეც და შემდგომაც — აგერ, დღევანდლამდე — მსგავსი თვალსაზრისი არაერთხელ გამოთქმულა რუსეთში თუ მის გარეთ, მაგრამ ლეონტიევი თავის

თანამედროვეთა და თანამემამულეთა შორის ნამდვილად გამოირჩეოდა გონიერებითაც, გულწრფელობითაც და შორს-მჭვრეტელობითაც!):

“1) მართალია, მართლმადიდებლობა თავისი არსით საქვეყნო ანუ მსოფლიო რელიგიაა, მაგრამ ღმრთის არჩევანით ან (თუ გნებავთ) ისტორიულ გარემოებათა გამო ჯერჯერობით რუსეთს ხვდა წილად, იყოს მართლმადიდებლობის მთავარი საყრდენი მთელი დედამიწის ზურგზე. 2) მორწმუნე ადამიანს უნდა სურდეს, რომ ეს საყრდენი ძლიერი და მტკიცე იყოს”².

კიდევ ერთხელ მოკლედ, მკაფიოდ გავიმეოროთ და გამახვილებული ყურადღებით გავიაზროთ, რასაც ლეონტიევი ამბობს: ვინც საკუთარ თავს მართლმადიდებლად მიიჩნევს, მას რუსეთის გამარჯვება და ძლევამოსილება უნდა სურდეს! საკითხი იმდენად მწვავე და მძაფრია, რომ დასაფიქრებლადაც და სამსჯელოდაც უთუოდ უპრიანი ჩანს, მაგრამ მასზე დაბეჯითებული, ხანგრძლივი შეყოვნებისაგან ამჯერად თავის შეკავება ვამჯობინოთ. ოღონდ იმას კი მაინც აღვნიშნავ, რომ გინდაც რუსეთის ცარისტული სინოდისათვის, გინდაც სტალინის მმართველობისას ჩამოყალიბებული მოსკოვის საპატრიარქოსათვის ეკლესიის მისიის მიმართულება მნიშვნელოვანწილად განისაზღვრა რუსეთის სახელმწიფო ინტერესების გატარებით, გაძლიერებითა და გამყარებით სხვადასხვა — მეზობელ თუ არამეზობელ — ქვეყნებში და სხვადასხვა — მეზობელ თუ არამეზობელ — ხალხებს შორის...

თქვენს გულისყურს აქ მხოლოდ იმას მივაპყრობ, რომ გარდაუვალია მძაფრი, დრამატული დაპირისპირება (რაც ნამდვილად გულდასაწყვეტია!), ერთი მხრივ, სახარებისეულ ზოგადქრისტიანულ სიფართოვესა და, მეორე მხრივ, ეროვნულ გამომიჯენას შორის იმ შემთხვევაში, როცა ადგილობრივი ეკლესია თავის გამოკვეთილ ეროვნულ ჩარჩოებს შემოხაზავს. მაგალითის დასახელება ისევ მრავლად შეიძლება, მაგრამ ერთს, მრავლისმეტყველს, მაინც დავიმოწმებ: დეკანოზი იოანე ვოსტორგოვი, რომელიც საქართველოს

² К. Н. Леонтьев, *Восток, Россия и Славянство*, Москва, 1996, с. 342.

ისტორიისა თუ ქართული კულტურის ნებისმიერი მცოდნისათვის, მეცხრამეტე საუკუნის ქართველ ეროვნულ მოღვაწეთა ნაწერების ნებისმიერი მკითხველისათვის ანტიქართული, რუსიფიკატორული სულისკვეთების ლამის სიმბოლოა წარმოადგენს, — ცარიზმის მსახვრელი ხელისა და იმპერიის ქართველთმოდულე მისწრაფებათა განსახიერებას, — მოსკოვის საპატრიარქოს მიერ შერაცხულია წმიდანად. წარმოიდგინეთ, როგორ მძაფრად შეეჯახება ერთმანეთს ადამიანის რელიგიური და ეროვნული გრძნობები, როცა საქართველოს საპატრიარქოს წევრი შედის მოსკოვის საპატრიარქოს რომელსამე ტაძარში (დედამიწის ნებისმიერ კუთხეში) და იქ მას ანალოგიაზე დასვენებული წმიდა იოანე ვოსტოგოვის ხატი ხვდება!

ეკლესიის, — რომელიც ქრისტეს საიდუმლო სხეულია, — ეროვნული ფარგლებით შეზღუდვა ორმაგი შეზღუდვაა: პირველ რიგში, უფრო ფართოდ, მოფლიო განფენილობისა და აღიარების ქრისტიანულ ღირებულებათაგან, ანუ, კონკრეტულად, აღმოსავლეთქრისტიანული ტრადიციის შემთხვევაში, ყოველივე იმისაგან, რაც ქრისტიანულ დასავლეთს მოუპოვებია საუკუნეთა განმავლობაში იესო ქრისტესთან ერთიანობის გზაზე, თუნდაც ეკლესიის დაფუძნებისა და მოწესრიგების საქმეში და, მეორე რიგში, უფრო ვიწროდ, კერძოდ, შებოჭვა მხოლოდ იმით, რაც ადგილობრივ ეროვნულ ქრისტიანულ ტრადიციას განეკუთვნება.

როცა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში უარყოფილი და მოშლილია ერთიანი საეკლესიო სივრცე, მაშინ იქ აუცილებელი ხდება საკუთარი ეროვნული ღობეების აღმართვა, რაც სრულიად აბუნდოვანებს ეკლესიის არსის გაგებასაც და მისი მისიონერული დანიშნულების გაცნობიერებასაც. მაგრამ, სხვა გზაც რომ არაა, — რაკი საყოველთაო, კათოლიკე ეკლესიის წიაღი მიტოვებულია, მეზობელ “ავტოკეფალიათაგან” გამოიძვნააც ხომ აუცილებელი გამხდარა! რაც გინდა ვთქვათ, მაგრამ ქართველი არ შეიძლება სულიერად მშვიდად და მყუდროდ გრძნობდეს თავს, როცა იგი ხედავს, რომ ის, რასაც რუსეთი მართლმადიდებლობას უწოდებს (და დედამიწის ზურგზე მართლმადიდებლობის სახელით ავრცელებს), სინამდვილეში რუსი სამღვდელო თუ საერო პირების მიერ

რუსულ თარგზე გამოჭრილ საეკლესიო მოძღვრებასა და საეკლესიო ცხოვრებას წარმოადგენს (რომლის უკან ხშირადაც მარტივი რუსული იმპერიალიზმი იმალება!), — გინდაც იმგვარ საერო პირებთა ნააზრევზე დაფუძნებული, როგორიც ლეონტიევი იყო, გინდაც იმგვარ სამღვდლო პირთა ქმედებებზე დაყრდნობილი, როგორიც ვოსტორგოვი გახლდათ. საქართველოს საპატრიარქოს წევრს ამგვარი ალტერნატივა აქვს: ან აღიაროს ბერძულ-სლავური დომინაცია და ქართველთა მიმართ დღემარად მტრულად განწყობილ ბერძენთა თუ რუსთა მიერ შემოთავაზებული მართლმადიდებლობის მოდელი (რაშიც ბუნებრივად იგულისხმება რომის სამოციქულო საყდართან დაპირისპირებაც და ლეონტიევის განცხადების მონათესავე აზროვნების წესიც!), ან ბერძული თუ რუსული საეკლესიო აგრესიისაგან თავის დასაცავად კიდევ უფრო მეტად ჩაიკეტოს იმგვარ სტრუქტურაში, რომელიც სრულიად მოწყვეტილი ხდება საერთოქრისტიანული სულიერებისაგან და სადაც საეკლესიო ცნობიერებისა და ცხოვრებისათვის განმაპირობებელი ხდება, ვთქვათ, ეროვნულ მეფეთა და პოეტთა ღვაწლი საკუთარი ხალხის წინაშე (რაც ყოველთვის არ ემთხვევა ეკლესიის საფუძველმდებ მიზანსა და ამოცანას!). კონფესიურ ჩაკეტილობას თანდართული ეროვნული ჩაკეტილობა, რომელიც თვალნათლივ მუდამგნდება საყოველთაო ეკლესიისაგან დაშორებულ საეკლესიო სტრუქტურებში (მათ შორის — აღმოსავლეთის საპატრიარქოებში), განაპირობებს უნაყოფო და ტრაგიკულ მოწყვეტას იმ დანარჩენი ქრისტიანული სამყაროსაგან, რომელსაც ქრისტიანთა ცოცხალი უმრავლესობა ეკუთვნის! ამ თვითჩაკეტვისას კი იკეტება ის გზა, რომელსაც იესომდე მიყვავართ, ვინც თავადაა არა მარტო გზა, არამედ ჭეშმარიტებაცა და სიცოცხლაც (მდრ. იოანე 14:6).

მინდა ბოლომდე გულახდილი ვიყო: ასე მგონია, რომ თუნდაც გარე, თუნდაც შიდა მიზეზების გამო საქართველოს საპატრიარქოს, სხვა აღმოსავლურქრისტიანულ არაკათოლიკურ საპატრიარქოთა მსგავსად, ფაქტობრივად უხდება უგულებელყოფს ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი უმთავრესი, გადამწყვეტი — დროითა და სივრცით შეუზღუდავი — დანიშნულება: მისია.

აქ კი მსურს, მოვიხმო ალექსეი ხომიაკოვის (1804-1860), აღმოსავლურქრისტიანულ სამყაროში საღმრთისმეტყველო აზროვნების ხელახალი — ახალ დროში — აღორძინების ერთ-ერთი მოთავისა და მესაფუძვლის, სიტყვები:

“ეკლესია არ უკავშირდება რომელსამე ადგილს, და თავს არ იქებს რომელიმე ცალკეული ეპარქიით ან ოლქით, და არ ინარჩუნებს წარმართული სიამაყის მემკვიდრეობას; არამედ უწოდებს თავის თავს ერთს, წმიდას, კათოლიკესა და სამოციქულოს, რადგან იცის, რომ მას ეკუთვნის მთელი სამყარო და არავითარ ადგილს არა აქვს რამე განსაკუთრებული მნიშვნელობა, მაგრამ მხოლოდ დროებით შეუძლია ემსახუროს, და ემსახურება კიდევ ღმრთის სახელის განდიდებას, მისი შეუცნობელი ნების თანახმად”³.

რა თქმა უნდა, შეგნებულად მოვიყვანე ამონაწერი თხზულებიდან, რომელიც სწორედ აღმოსავლურქრისტიანული საღმრთისმეტყველო აზროვნების წარმომადგენელს ეკუთვნის (სხვათა შორის, მოგეხსენებათ, რომ ხომიაკოვი საკმაოდ მძაფრად უპირისპირდებოდა კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებასაც და, ზოგადად, დასავლურ ქრისტიანობასაც!), თორემ ამ გამონათქვამის შესაბამისი ან მსგავსი თვალსაზრისი ადვილად შეიძლებოდა მოძებნილიყო დასავლურქრისტიანული აზროვნების, კათოლიკე ეკლესიის შვილთა ნაწერებშიც. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ხომიაკოვი თავს არიდებს, პირდაპირ თქვას, რამდენად ხელეწიფება ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ჩარჩოებით შებოჭილ აღმოსავლურქრისტიანულ საპატრიარქოებსა თუ ცალკეულ საკრებულოებს, ადასრულოს ეკლესიის უმთავრესი მისია — განადიდოს ღმრთის სახელი, ღმრთის შეუცნობელი ნების თანახმად, მთელ თვალუწვდენელ სამყაროში...

უფლის საბოლოო სიტყვები, — სანამ იგი, ხორცშესხმული სიტყვა, მოციქულებს ამქვეყნად დატოვებდა და სანამ იგი, მკვდრეთით აღმდგარი, ზეცად ამაღლდებოდა, — ამგვარ მოწოდებას შეიცავს: “წარვედით და მოიძოწაფენით ყოველნი

³ А. С. Хомяков, “Опыт катехизического изложения учения о Церкви”, А. С. Хомяков, *Полное собрание сочинений*, Том II, Москва, 1886, с. 26.

წარმართნი და ნათელ-სცემდით მათ სახელითა მამისაათა და ძისაათა და სულისა წმიდისაათა და ასწავებდით მათ დამარხვად ყოველი, როდენი გამცენ თქუენ” (მათე 28:19-20).

ცხადია, საყოველთაო ქადაგების სამოციქულო საქმის უზრუნველყოფა მხოლოდ საყოველთაო და სამოციქულო ეკლესიას ძალუძს, — უფლის მიერ დაფუძნებულ კათოლიკე ეკლესიას, რომელიც ბუნებრივად ითავსებს მსოფლიო განზომილებასაც და ადგილობრივ საეკლესიო საკრებულოთა განსაკუთრებულობასაც, რის გამოც სწორედ მას შეუძლია ახალმოქცეულთათვის სარწმუნოების კარის იმგვარი გაღება, რომ მათ სრული სისავსით ეზიარონ საზოგადო ქრისტიანულ მოძღვრებას, მაგრამ, იმავედროულად, ფაქიზად იქნეს მოფრთხილებული მათი ეროვნული გრძნობები და მემკვიდრეობა.

რაც შეეხება აღმოსავლურქრისტიანულ არაკათოლიკურ საპატრიარქოებს, დაფუძნებულთ ადგილობრივ საეკლესიო-სახელმწიფოებრივ ტრადიციებსა თუ ადათ-წესებზე, მათი მოქმედების ასპარეზი ამ მხრივ უთუოდ შეზღუდულია: რომის საყდართან ერთიანობის უარყოფისა და მისგან მტკივნეული გამოყოფის შემდეგ, ეკლესიური ხედვის მსოფლიო თვალსაწიერის დაწინაღების შედეგად, მათი ზრუნვა უპირატესად წარიმართა, — ქრისტეს მოძღვრების საყოველთაო ქადაგების მაგიერ, — საკუთარი ეროვნული ან სახელმწიფოებრივი ჩარჩოების განსამტკიცებლად, ხოლო ეს ჩარჩოები კი, ნებისთ თუ უნებლიეთ, ისტორიულადაც და საზოგადოებრივადაც, დაუძლეველი დაბრკოლება აღმოჩნდა ეკლესიის საკაცობრიო მისიის მთელი არსით, კიდით კიდემდე აღსასრულებლად.

უცვლელად ქრისტესმიერი სიყვარულით,

მერაბ ლალანიძე

31 ივლისი, 2009
წმიდა ეგნატე ლოიოლას მოხსენიების დღე

ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლაღანიძეს

ეროვნულში გაცხადებული უნივერსალურობა

ძვირფასო მერაბ,

კვლავ მიხდება და მზად ვარ, რაკი კვლავ გახმიანდა ეს თემა (თუმცა სხვა ასპექტით), ვილაპარაკო ავტოკეფალობის დადებითი და მოსალოდნელი უარყოფითი შედეგების შესახებ. თუმცა რა შეგვიძლია შევძინოთ უკვე ნათქვამს? პირველ ყოვლისა, ჩვენთვის ავტოკეფალია, რომ ამჯერად არ ჩავუღრმავდეთ მის ეკლესიოლოგიურ სიღრმეებს, ინდივიდუალობის ერთი განსაკუთრებული დონე და საფეხურია, როგორც პროექცია ეთნიკური ინდივიდუალობისა, რომელსაც ადამიანის ინდივიდუალობა შეესატყვისება. ქრისტიანული აღმოსავლეთი ეკლესიებად იმთავითვე “ეთნიკურ” საზღვრებში ჩამოყალიბდა, თუმცა მათი კათოლიკურობა და უნივერსალობა არ შებღალულა. აღმოსავლური ქრისტიანობა ცდილობდა, მოძღვრებით განემსჭვავა ეთნოსის სული, რათა ჩამოყალიბებულიყო ქრისტიანი ეთნოსები, როგორც ახალი მოდემის (*კაინონ გენოს*) კონკრეტული ინდივიდუალობები თავის ენით და ამ ენიდან გამომდინარე კულტურული თავისებურებებით (ტრადიციებით). ქრისტეს ეკლესია, რომელშიც ერთიანდება ეთნოსი, მსჭვალავს მას და გარდაქმნის ახალ მოდემად, რომლის თავი თავად ქრისტეა, რომელსაც მიწაზე ხილული წარმომადგენელი ჰყავს ეპისკოპოსის სახით. ავტოკეფალობის პრინციპი მხოლოდ ეროვნულობის დონით არ შემოიფარგლება — ყოველი ეკლესია, სადაც მოციქულთაგან უწყვეტი ხელდასხმით დადგენლი ეპისკოპოსი ატარებს საღვთო ლიტურგიას, პრინციპულად ავტოკეფალურია. ავტოკეფალობა არ გამოირჩეხავს და მასში მოცემულია ეკლესიის მთელი სისავსე ანუ, სხვანაირად, კათოლიკურობა, როგორც ეგნატე ანტიოქიელი ამბობს: “სა-

დაც ქრისტეა, იქ არის კათოლიკე ეკლესია” (სმირნ. 8). ამ აზრით, ავტოკეფალური ეკლესიები მონადურად ჩაკეტილნი და ერთმანეთისგან გამიჯნულნი როდი არიან, ისინი ერთნი არიან ქრისტეში. იღებენ რა ქრისტეს ეკლესიის კათოლიკურობას, იმავდროულად ინარჩუნებენ ეთნიკურობის პიროვნულ ნიშნებს. როგორც ერთი თანამედროვე თეოლოგი წერს (მიტროპოლიტი ილარიონ ალფევევი), რომელიმე კათოლიკეს შეიძლება უჩვეულოდ მოეჩვენოს, რომ ამგვარი დაცენტრალიზაციის პირობებში ავტოკეფალური ეკლესიები არ დაქუსტდნენ ერთმანეთთან დაუკავშირებელ საეკლესიო წარმონაქმნებად და რომ მათ დღემდე შეინარჩუნეს სულის ერთობა (ეფეს. 4:3). ეთნოსს ქრისტე მსჭვალავს, მაგრამ ის რჩება იმავე ეთნოსად, მისი იდენტობა არ იცვლება, თვისობრივად ახალ საფეხურზე ადის. ქრისტეა თავი ეკლესიისა და თუნდაც ეთნოსისა, სხვა ხილულ თავს ის არ მოითხოვს. ქრისტეა მისი კათოლიკურობის გარანტი.

საყვედურობთ ავტოკეფალურ ეკლესიას ადგილობრიობის გამო. მაგრამ როცა რომის კათოლიკე ამბობს, რომ იგი ეკუთვნის “ერთ წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიას”, რას გულისხმობს? ხომ არ გულისხმობს იგი ადგილობრივ ეკლესიას, რომელიც რომშია, რომი კი, მიუხედავად, მისი, როგორც იმპერიის ცენტრის მნიშვნელობისა, მაინც ერთი კონკრეტული ადგილია, რაც უნდა განვრცობილი და მთელ მსოფლიოს მოდებული იყოს მასში მყოფი ეკლესია. ეს მხოლოდ მის ექსტენსიობაზე და არა სიღრმისეულობაზე ილაპარაკებს. თქვენს მიერ დასახულ მიზანს აცდენილია სიამაყით წარმოთქმული ფრაზა: “ამ კითხვაზე ჩამოყალიბებული პასუხის ძიებამ კიდევ უფრო სარწმუნო გახადა, რომ ერთი წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიისათვის თავის მიკუთვნება, — იმ ეკლესიისათვის, რომლის სათავეში რომის ეპისკოპოსი დგას, — არა მარტო არ გვაკარგვინებს და არაფრით ლახავს ჩვენს ეროვნულ მეობას, არამედ, პირიქით, უფრო მყარად გვაკავშირებს ჩვენს ეროვნულ თვითმყოფადობასთან...” დაგეთანხმებით, არ შებღალავდა, რომ ქართველი ერი რომის კათოლიკე ეკლესიის შვილი გამხდარიყო, მაგრამ “უფრო მყარად” როგორც დაგვაკავშირებდა ჩვენსავე თვითმყოფადობასთან?

უადგილოა ამ კონტექსტში ყბადაღებული “ერთმორწმუნეობის” თემის შეხსენება. იმასთან, რაც რუსეთმა დამართა საქართველოს, ერთმორწმუნეობა და მართლმადიდებლობა მოსატანი არ არის: ეროვნულ ჩაგვრას იმპერიული და არა სარწმუნოებრივი საფუძველი ჰქონდა და, მოგვსენებათ, რომ რუსეთის იმპერიაში არც რუსული ეკლესია იყო პეტრეს შემდგომ პერიოდში დალხინებული ორგანიზაციული თვალსაზრისით.

ახლა ეკლესიის “ერთ-ერთ უპირველეს მიზანზე და დანიშნულებაზე”, რომელიც სახარების სიტყვის საყოველთაო გავრცელებაში მდგომარეობს. თითქოს ეროვნული ისტორია, ეროვნული კულტურა, ეროვნული საღვთისმსახურო ენა და სხვა და სხვა მხოლოდ მართლმადიდებლობის გავრცელების ხელისშემშლელი იყოს, რომის ეკლესიას კი ეს პრობლემა არ ჰქონდეს. საინტერესოა, თუ არსებობს აბსტრაქტული კულტურა და ენა, და, საკითხავია, თუ აქვს იმგვარი რამ რომის კათოლიკე ეკლესიას, რომ ყველა ხალხისთვის ადვილგასაგები და გულში ჩამწვდომი იყოს? “ეროვნული თვითდადგინებისთვის გაწეულ ღვაწლზე” ლაპარაკობთ ეროვნული ეკლესიის წმიდანებთან დაკავშირებით... ავტოკეფალური ჩარჩოები ხომ კარნაკეტილობა და სიუცხოვე არ არის, რომ მასში უნივერსალური არ იკითხებოდეს? თქვენ უნივერსალურად მიგაჩნიათ (ასეც არის) რომის ეკლესიის წმიდანები და სიწმიდეები, მაგრამ რატომ უარყოფთ მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდანების და სიწმიდეების უნივერსალობას? იმ მიზეზით, რომ წმიდა ნინო საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიის წმიდანია, ეთნიკურობის ჩარჩოებში ხომ არ არის ჩაკეტილი? ან მოწამე აბოს ღვაწლს განა “ამიწებს” ის გარემოება, რომ იგი ადგილობრივი წმიდანია?

ახლა რაც შეეხება “საერთოქრისტიანული უწყების” გავრცელებას. ასეთი პრაქტიკა საქართველოს ეკლესიას დღესდღეობით არა აქვს, მაგრამ საჭიროების შემთხვევაში ის გაავრცელებს არა “ქართულ ქრისტიანობას”, არამედ “ერთ, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის” სარწმუნოებას, რომელიც მას თავის ავტოკეფალურობაში არ დაუკარგავს... რა ენაზე გაავრცელებს? ასეთი კითხვა

რომის ეკლესიასაც დაესმის. რა თქმა უნდა, ადგილობრივ ენაზე, როგორც რომის ეკლესია იქცევა და, სხვათა შორის, რუსეთის ეკლესია იქცეოდა თავის დროზე, როცა მისიონერებს აგზავნიდა იმპერიის მცირერიცხოვან ხალხებში. “ენობრივად გასაგები გარემოს” მყუდროებაზე ლაპარაკობთ, თითქოს რომის ეკლესია უპირატესია ამ მხრივ. თუ რომის ეკლესიას შეუძლია ადგილობრივ ენაზე მისცეს მის მიერ მოქცეულ ხალხს ლიტურგია, რატომ ვერ შეძლებს ამას კონსტანტინოპოლის ეკლესია? ბოლოს და ბოლოს, ბიზანტიური სამყარო პირველი იყო, რომლის წიაღშიც ნაციონალური ენების “მოქცევა” მოხდა. ხოლო რაც შეეხება უთანხმოებებს ავტოკეფალურ ეკლესიებს (მაგალითად, კონსტანტინოპოლისა და მოსკოვის საპატრიარქოებს) შორის, ეს უთანხმოება ხომ მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკურ-ორგანიზაციულია და არავითარ შემთხვევაში დოგმატური, რომ სქიზმაში გადაიზარდოს. ის იმდენადვე ზედაპირულია, რამდენადაც ეფემერული.

ჩვენს ეპოქაში არ ხდება ხალხების მოქცევა საყოველთაო ქადაგებით. ყოველ შემთხვევაში, მართლმადიდებელ ეკლესიებს ამის არც ტრადიცია და არც მცდელობა არა აქვთ. პროზელიტიზმი დაგმობილია. რომის ეკლესიის მისიონერები იმყოფებოდნენ დასავლეთ საქართველოში, მაგრამ არ ჩანს, რომ ისინი რომაულად ნათლავდნენ მათ თვალში გზასაცდენილ ქრისტიანებს. დღეს წარმოუდგენელია ამგვარი მისიის არსებობა. გვახსენებთ მაცხოვრის მოწოდებას “წარვედით და მოიმოწაფეთ...”. არაორაზროვანი მოწოდებაა, მაგრამ შეგახსენებთ სხვა მოწოდებას: “ნუ მისცემთ სიწმიდეს ძალღებებს...” და კიდევ იქვე: “ითხოვეთ და მოგეცემათ, ეძებეთ და იპოვით...”, რომელიც ასევე არაორაზროვნად გულისხმობს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიციას. დღეს ადამიანები თავად ირჩევენ ეკლესიებს. ისინი თავად მიდიან ზარის ხმაზე. ეს ინდივიდუალური არჩევანია, როგორც ცნობილი კალისტო უეარის შემთხვევაში მოხდა. იმედია, ეპისკოპოს კალისტოს წინაშე არ იდგა დილემა ბერძენი ან რუსი გამხდარიყო თუ ინგლისელად დარჩენილიყო. ყველგან იქმნება ადგილობრივი მრევლი, რომელიც თავის ენაზე ისმენს ლიტურგიას და ქადაგებას. როგორ ფიქრობთ, ენას

არ გადმოყვება ეთნიკურობის და კულტურის რაიმე ნიშანი? მაგრამ ეს ნიშნები სრულიადაც არ ბღალავს ეკლესიის კათოლიკურობას. ადგილობრივ, უფრო ზოგადად, ავტოკეფალურ ეკლესიებს ყოველთვის ახლავს *ადგილობრივი* ნიუანსი, მაგრამ თუ ეკლესიაში დოგმატების სისავსეა, როგორც შეძლებს ნიუანსები საყოველთაოობის შთანთქმას.

აცხადებთ, “როგორ მიგაჩნიათ, ამგვარ, ეროვნულად მტკიცედ შემოსაზღვრულ და სხვა თანამორწმუნეთა მიმართ — ეროვნული სარჩულით — მძაფრად დაპირისპირებულ ქრისტიანულ საკრებულოებს ნუთუ შეუძლია თავისაკენ მიიზიდოს სახარების მიმართ ახალსმენამიპყრობილი განსხვავებული ეროვნების ადამიანები?” ავტოკეფალურ ეკლესიების “ეროვნულად მტკიცედ შემოსაზღვრულობის”, “მძაფრად დაპირისპირებულობის” (რაც გაზვიადებად მიმაჩნია, ზ.კ.) მიუხედავად, დასავლეთის პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ მართლმადიდებელ ავტოკეფალურ ეკლესიებს შეუძლია მიიზიდოს და მოიცვას თავის თავში სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლები. არაფერი აბრკოლებს ფრანგ მღვდელს, კონკრეტულად, მამა ლავრენტის, მსახურობდეს ეკლესიაში, რომელიც ორგანიზაციულად სერბეთის საპატრიარქოს ეკუთვნის. რომის კათოლიკობიდან მართლმადიდებლად მოქცეული მამა ლავრენტი ევროპაში შვიდ მართლმადიდებელ ეკლესიას ემსახურება, რომელთა მრევლს სერბები, ბულგარელები და ქართველები შეადგენენ.

როგორ შეიძლება უარვეყოთ, რომ წმიდანები, რომელთაც ჩვენს პოპულარულ ენაზე “ქართველ წმიდანებად” მოვიხსენიებთ, მართლაც *ადგილობრივი* ქრისტიანობიდან არიან გაბრწყინებულნი და *ადგილობრივი* ქართული ნიუანსი ახლავთ (სხვაგვარად ძნელი წარმოსადგენია), მაგრამ, ვერ იტყვიოთ, ამის გამო წმიდა მოწამეთ რაჟდენს, აბოს, მეფე დიმიტრის (თავდადებულს), ლუარსაბს, ქეთევანს და სხვათ კათოლიკურობა აკლიათ და არ გამოხატავენ თავიანთი ცხოვრებით და აღსასრულით ქრისტიანობის იდეალს... რა არის მათში სპეციფიკურად ეროვნული, რომ მათმა ღვაწლმა ვერ მიიზიდოს *სახარების მიმართ* ახალსმენამიპყრობილი განსხვავებული ეროვნების ადამიანები?

აცხადებთ, “ხშირად ძნელი და მტკივნეული გადასაწყვეტია, თუ რომელ საეკლესიო სტრუქტურას მიაკუთვნოს თავი შუაგულ ევროპაში ან ამერიკაში აღმოჩენილმა ქრისტიანმა, რომელიც საკუთარ ეკლესიას მართლმადიდებელს უწოდებს. როგორც მოგეხსენებათ, თუნდაც ამერიკის შეერთებულ შტატებში ერთმანეთის გვერდით არსებობს ბერძნულ, არაბულ (ანტიოქიურ), ქართულ, რუსულ, სერბულ, რუმინულ, ბულგარულ საპატრიარქოთა საკრებულოები...” ეს შორიდან და, შესაძლოა, თეორიულად ჩანს “ძნელი და მტკივნეული”, მაგრამ პრაქტიკაში, ცხოვრებაში ეს საკითხი ასე მწვავედ არ დგას. კონკრეტული ადამიანი, ვისაც კი სხვადასხვა მოტივით ნდობა გაუჩნდება რომელიმე მართლმადიდებელი საკრებულოს მიმართ, თავად ირჩევს მას. მე აქ პრობლემას ვერ ვხედავ. საკრებულოთა ძიებისა და არჩევის მრავალი შემთხვევაა დადასტურებული; ხშირად გადაწყვეტილება სპონტანურია ან დამოკიდებულია მოძღვრის პიროვნებაზე, კონკრეტული ეკლესიის ლიტურგიის აღსრულების გარეგნულ მხარეზე და სხვა ფაქტორებზე. თქვენი წუხილი იმის გამო, რომ “მორწმუნეს თავის შევრდომა სხვა, უცხო საპატრიარქოსათვის უწევს”, გარწმუნებთ არც ისე აქტუალურია. არც ის არის მტკივნეულად საწუხარი, რომ “თავისი საპატრიარქოს მიღმა” დარჩენილი მართლმადიდებელი “ვალდებულია სულიერად დაპურდეს მხოლოდ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს სულიერი ომოფორის ქვეშ”. როგორ ფიქრობთ, ასეთი კატეგორიულია ეს ვალდებულება და მორწმუნეს ეკრძალება სხვა საპატრიარქოს ეკლესიაში დაპურება. პური ერთია — ქრისტეს პური, მრავალთათვის განტეხილი, ეს ადამიანი ერთი მრავალთაგანია. არავინ გაკიცხავს და დასჯის ქართველს ან რუსს იმისათვის, რომ ერთი რუსულენოვან, მეორე ქართულენოვან ლიტურგიას ესწრებოდეს.

და კიდევ რიტორიკული (ასე მეჩვენება) კითხვა: “სადღა იგრძნოს თავი მყუდროდ, მშობლიურად, — თუნდაც ენობრივად გასაგებ გარემოში, — ბიზანტიურ არაკათოლიკურ ტრადიციაში გადასულმა (ან აღმოჩენილმა) ფრანგმა, ინგლისელმა, მექსიკელმა თუ ბრაზილიელმა?” ჩვენც შეგვიძლია ჩვენი მხრით დავსვათ ანალოგიური კითხვა რომის

კათოლიკურ ტრადიციაში გადასული მართლმადიდებლის გამო. რამდენად კანონზომიერია ამგვარი კითხვები, ან ნუთუ ერთ შემთხვევაში ერთი პასუხი იქნება, მეორე შემთხვევაში სხვა პასუხი? ან რას გულისხმობს აქ მშობლიური — ეროვნულობას თუ ეკლესიურობას?

როცა ქრისტე ამბობს, მოაქციეთ ხალხებიო, მას სწორედ ხალხები ჰყავს მხედველობაში და არა ცალკეული ადამიანები. ხალხები ისინი არიან, ვინც ერთად ცხოვრობენ — ტომებად, ეთნოსებად, ერებად. ის ჭურჭელი, რომელმაც უნდა მიიღოს ქრისტეს ჭეშმარიტება, მათ უკვე გამზადებული აქვთ ხანგრძლივი ერთად ცხოვრებით. ძველი თემი, ძველი ერთობა ახალ მოდგმად უნდა გარდაიქმნას. ავტოკეფალია მათი ძველი ბუნებრივი იდენტობის ეკლესიური გამოხატულებაა და ამაში ქრისტეს მოწოდების საწინააღმდეგო არაფერია. ქრისტე ახალ იდენტობას უქმნის მათ. ავტოკეფალურობის საზრისი ის იყო, რომ ხალხის ეთნიკური იდენტობა ქრისტიანული სულით განმსჭვალულიყო.

რომის ეკლესიის საყოველთაოობაც პირობითია. არის ის აბსოლუტურად საყოველთაო? სხვა ქრისტიანული კონფესიები და ეკლესიები არ არსებობენ და მათში ხალხები არ არიან გაერთიანებული? დაე, რაოდენობით უპირატესობდნენ რომის კათოლიკენი, მთელ მსოფლიოს იყვნენ მოდებულნი, მაგრამ რაოდენობასა და ექსტენსიობაშია ჭეშმარიტება? კონსტანტინ ლეონტიევის სიტყვები მოგყავთ “საკითხის მთელი სიმწვავის წარმოსაჩენად” (თუმცა, ვერ ვხვდები სიმწვავის საზრისს), რომ “ღმრთის არჩევანით ან (თუ გნებავთ) ისტორიულ გარემოებათა გამო ჯერჯერობით რუსეთს ხვდა წილად, იყოს მართლმადიდებლობის მთავარი საყრდენი დედამიწის ზურგზე” და რომ “მორწმუნე ადამიანს უნდა სურდეს რომ ეს საყრდენი ძლიერი იყოს” — და ვფიქრობ, ეჭვი არ უნდა გვეპარებოდეს, რომ ეს მართლაც ასე იყო და იმპერიის როლი ამაში უმნიშვნელო არ იყო და დღესაც, თუმცა იმპერია წარსულს ჩაბარდა (ლეონტიევიც ხომ ამბობს *ჯერჯერობითო*), მიუხედავად რუსეთის შელახული ავტორიტეტისა საერთაშორისო არენაზე, მართლმადიდებლობა დასავლეთში უპირატესად რუსული ეკლესიის ეგიდით ვრცელდება. თუმცა რატომ უნდა სურდეს მართ-

ლმადიდებელს მართლმადიდებელი ქვეყნის დაძაბუნება, თუკი ფიქრობს, რომ მისი სიმტკიცე და კეთილდღეობა ეკლესიის სიმტკიცის გარანტიაა. როგორც პრაქტიკა გვიჩვენებს, კონფესიის არჩევაში პოლიტიკა, თუნდაც ჯოჯოხეთური (როგორც რუსულია), ნაკლებ დამაბრკოლებელი ფაქტორია. თუმცა ამაზე მსჯელობა შორს წაგვიყვანს — ეს ემპირიული ფაქტებითიც დასტურდება. ოღონდ არ გვსურს უკომენტაროდ დავტოვოთ იოანე ვოსტორგოვის მაგალითი. წერთ: “როგორ მძაფრად შეეჯახება ერთმანეთს ადამიანის რელიგიური და ეროვნული გრძნობები, როცა საქართველოს საპატრიარქოს წევრი შედის მოსკოვის საპატრიარქოს რომელსამე ტაძარში (დედამიწის ნებისმიერ კუთხეში) და იქ მას ანალოგიაზე დასვენებული წმიდა იოანე ვოსტორგოვის ხატი ხვდება!” რა გვეთქმის? ვიტყვით, რომ ეს “მძაფრი შეჯახება” მხოლოდ და მხოლოდ ფილექტიზმის გამოვლინება იქნება: მოწამის¹ შეფასება ეროვნული პოზიციებიდან და სეკულარული ნიშნით.

“ეკლესია არ უკავშირდება რომელსამე ადგილს... არავითარ ადგილს არა აქვს რამე განსაკუთრებული მნიშვნელობა”, მოგყავთ ალექსეი ხომიაკოვის სიტყვები და სწორად ამბობთ, რომ ამ აზრს გაიზიარებს რომის კათოლიკე ავტორიც, რადგან ისინი სახარების ჭეშმარიტებას აცხადებენ (იხ. ი. 4:21). მაგრამ მართლმადიდებელთა საყვედურად ვერ მივიღებ ამ სიტყვებს. თუ *ადგილთან* დაკავშირებით რამე სასაყვედუროა, რომის ეკლესიის მიმართაც შეიძლება გამოითქვას საყვედური: განა რომი კონკრეტული ადგილი არ არის, აბსტრაქცია ხომ არ არის, რომ დაცლილი იყოს ყოველგვარი *ადგილობრივისგან*? განა მას არა აქვს სრულიად კონკრეტულად გამოხატული ტრადიციები, თავისებურებანი? მაგრამ რომი ავრცელებს დედამიწის ზურგზე *კათოლიკურს* და არა სპეციფიკურად რომაულს, ეთნიკური

¹ 1918 წელს დეკანოზი იოანე ვოსტორგოვი ბოლშევიკებმა დახვრიტეს სხვა სამღვდელო (ეპისკოპოს ეფრემთან) და რამდენიმე საერო პირთან ერთად, რამაც მთლიანად გააქარწყლა მისი საქართველოში მოღვაწეობის ოდიოზური პერიოდი. გადმოცემით, მან ამ განსაცდელის წინ, ღრმა რწმენასთან ერთად, ნების სამაგალითო სიმტკიცე გამოავლინა.

სამოსელით შემოსილ რწმენას, — იტყვიან თქვენ. დაგეთანხმებით და ჩვენც ასევე ვიტყვიან მართლმადიდებლური მისიის შესახებ. განსხვავება მხოლოდ მასშტაბში შეიძლება იყოს.

ამბობთ: “საყოველთაო ქადაგების სამოციქულო საქმის უზრუნველყოფა მხოლოდ საყოველთაო და სამოციქულო ეკლესიას ძალუძს, — უფლის მიერ დაფუძნებულ კათოლიკე ეკლესიას...” რა გვეთქმის საპასუხოდ, გარდა იმისა, რომ — ისევ და ისევ გავიმეორებთ, რომ თქვენ მთავარ ყურადღებას ქადაგების ექსტენსივობასა და ყოვლისმომცველობაზე ამახვილებთ, მრწამსისეული *კათოლიკე* მხოლოდ “საყოველთაოს” მნიშვნელობით გესმით და დედამიწის ზურგზე მოფენილობასთან აიგივებთ, რაც აშკარად აღარ იბეებს ამ ცნებას. სიტყვა *კათოლიკე* მრწამსში მოსდევს *ერთს*, როგორც მისი დამაზუსტებელი სიტყვა. ეკლესია *ერთია* და *კათოლიკე* ანუ *მთლიანი* და განუყოფელი (თუნდაც *ერთიანი*), რომელიც მიღებული დოგმატების სისრულეს შეიცავს. *კათოლიკეს* ეტიმოლოგიური მნიშვნელობაა დაახლოებით “მთლიანისმიერი”, “მთლიანური” (ბერძნ. *katholon*). როცა იქმნებოდა მრწამსის ტექსტი, ამ სიტყვით გამოხატეს ეკლესიის შინაგანი ბუნება მის საყოველთაობასთან (უნივერსალობასთან) ერთად. ეს მათი ხედვაა, ვინც შიგნიდან ჭვრეტს ეკლესიას, როგორც მთლიანს, რაც გარედან ვერ დაინახება. გარედან მხოლოდ ვრცეულობა, ექსტენსიობა ჩანს. ექსტენსიობაში ნამდვილად ჩამორჩება მართლმადიდებელი ეკლესია რომის კათოლიკე ეკლესიის თვალუწვდენელ საზღვრებს, მაგრამ იგი ისეთივე კათოლიკეა, როგორც ეს უკანასკნელი. ჩვენ მეტ ყურადღებას ვაქცევთ “მთლიანობის” ასპექტს, ამიტომაც არის, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია მტკივნეულად განიცდიდა დოგმატების ხელყოფას, მწვალებლობებს, რომლებიც შიგნიდან ანაწევრებდნენ ეკლესიის დოგმატურ ცხოვრებას.

რომ არ მოგეჩვენოთ არაობიექტურად ჩვენი პოზიცია ავტოკეფალობის პრინციპის თაობაზე, ვიტყვი (თუმცა ეს გარემოება გაკვრით იყო ნახსენები ერთ-ერთ დიალოგში), რომ, როგორც ყველა საზოგადოებრივ ორგანიზაციას — ავტოკეფალობა კი, პირველ რიგში, ორგანიზაციაა და არა

რწმენის საგანი — თავის ღირსებებთან ნაკლიც აქვს. ვადი-
არებ, რომ ავტოკეფალია ერთგვარად ქმნის საფრთხეს ფი-
ლექტიზმისა, რომელიც დაგმობილია როგორც მწვალებლო-
ბა 1872 წლის კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ კრებაზე.
რა თქმა უნდა, მრწამსის საწინააღმდეგოა ეროვნულობის
მძაფრად წინ წამოწევა ეკლესიის კათოლიკურობის საზი-
ანოდ, ანდა ეკლესიის გამოყენება ეროვნულ-ეთნიკური
მიზნებისთვის. ფილექტიზმის გამოვლინებაა ეროვნული მე-
სიანიზმი, რომელიც ყალბია თავის საფუძველში, როგორც
სეკულარულ და საკრალურ რაობათა დაუმეგებელი ნაჯვარ-
ი. ამის მაგალითებს (თუნდაც X საუკუნის ძეგლში “ქებაჲ
ქართულისა ენისაჲ”) ვხვდებით სპორადულად აქა-იქ ავ-
ტოკეფალურ ეკლესიებში, თუმცა იდეოლოგიურ დონეზე
არსად აღზევებული არ არის. დღეს, ეკლესიური ცნობი-
ერების დაბინდულობის ხანაში, ასეთი გამოთქმები, როგო-
რიც არის “ქართული ეკლესია”, შესაძლოა, არავის ეხამუ-
შებოდეს. და, ეკლესიის არსიდან გამომდინარე, მკაცრნი
თუ ვიქნებით დასახელებაში: არც “საქართველოს ეკლე-
სია”, ისევე როგორც “რომის ეკლესია”, იქნება მართებუ-
ლი, რამდენადაც ამ შესიტყვების შინაგანი არსი შემდეგი
უნდა იყოს “კათოლიკე ეკლესია, რომელიც მსხემობს (მყო-
ფობს) საქართველოში”. არსებობს ერთი ეკლესია, რომე-
ლიც მყოფობს, მსხემობს რომელიმე ქვეყანაში, ხალხში,
მაგრამ ის არ არის ამ ქვეყნის, ამ ხალხის კუთვნილება².
ზემოთმოყვანილი სეკულარული დასახელებები ეკლე-
სიისა ავტოკეფალურობის მცდარი გაგების შედეგია. ეს
გარკვეული საცდურია და მას სავსებით ვიაზრებთ, თუმცა
ამგვარი მოსალოდნელი შედეგის გამო თავად ავტოკეფა-
ლობის შინაარსს ჩრდილი ვერ მიადგება. და კვლავ რომ
მივუბრუნდეთ ზემოთ აღძრულ საკითხს ეკლესიის ადგი-
ლობრიობის შესახებ, ვიტყვით, რომ რომის კათოლიკური
ეკლესია, რომელსაც თქვენ ქრისტიანული სამყაროს ცენტ-
რად აღიარებთ და “ქრისტიანთა ცოცხალ უმრავლესობას”

² გავიხსენოთ, როგორ არის ხსენებული კლიმენტი რომაელის
ეპისტოლეებში ადგილობრივი ეკლესიები: “ღვთის ეკლესია, რომელიც
მსხემობს (*paroikousa*) რომში; ღვთის ეკლესიას, რომელიც მსხემობს
კორინთოში”.

(ისევ სიმრავლე და რაოდენობრიობა!) მიაკუთვნებთ, ჩვენი თვალთახედვით (და ობიექტურად, წარმოშობითაც ხომ), ადგილობრივია სხვა ადგილობრივ ეკლესიათა შორის — და სრულიადაც არ ვფიქრობთ, რომ “უნაყოფოდ და ტრაგიკულად მოვწყდით” მას. არ მოვწყდით, არამედ გავეთიშეთ ერთმანეთს მრწამსის საზიანოდ.

ერთიანობის იმედით და მოლოდინით, და კვლავ და კვლავ სიყვარულით განუყოფელ ქრისტე იესოში,

ზურაბ კვიციანი

13(30) დეკემბერს, 2009

ტაძრადმიყვანებას ყოვლადწმიდისა მარიამისა

მერაბ ღალანიძე — ზურაბ კვიციანი

ამჟამინდელი დამშვიდობება მოძავალი ერთიანობის იმედით

ძვირფასო ბატონო ზურაბ,

არ ვიცი, რამდენად გექნებათ ხალისი, — მით უმეტეს, ესოდენ ხანგრძლივი შუალედის შემდეგ, — კიდევ ერთხელ შევხვებიანოთ ერთმანეთს ისევ იმ საკითხის გამო, რომელმაც რამდენიმე წლის წინ დაგვაწყებინა ერთმანეთთან წერილობითი საუბარი: საკითხი შეეხებოდა და შეეხება ეკლესიის საყოველთაოობის (კათოლიკეობის) შესაძლებელ თუ შეუძლებელ შეთავსებას ეროვნული ტრადიციის, ეროვნული კულტურის ფარგლებთან; ან, სხვაგვარად, მოხერხდება თუ არა ეროვნულობის მთელი სისავსის შენარჩუნება ეკლესიაში, რომელიც თავისი არსით საზოგადოა და არაფრით განარჩევს — და არაფრით გამოარჩევს — ეროვნულ მიკუთვნებულობას.

ასე თუ ისე, სათქმელი მაინც აქ ტრიალებდა, და თუნდაც რამდენჯერმე თითქოს ყურადღება მოვაცილეთ ჩვენი საუბრის ამ მთავარ ღერძს, მაინც, სიმართლე რომ ითქვას, თვალსაწიერს — ნეფსით თუ უნებლიეთ — არც მოჰშორებია ის საჭოჭმანო კითხვა, ხომ არ მოჰყვება საყოველთაო, ერთიანი, კათოლიკე ეკლესიის წიაღში შესვლას თუნდაც პიროვნების, თუნდაც საეკლესიო საკრებულოს (ვთქვათ, რომელიმე აღმოსავლური საპატრიარქოს) მხრიდან ეროვნულობის ამა თუ იმ, თუნდაც მეტად მცირე ნიშანზე ან მახასიათებელზე უარის თქმა. ადვილად შევთანხმდით იმაზე, რომ სახელდება არ დაგვაბნევს და ორივე სამყარო — აღმოსავლურქრისტიანული თუ დასავლურქრისტიანული — თავის ეკლესიას “კათოლიკეს” უწოდებს და ეს პრობლემა, შესაბამისად, ყველა ეკლესიურ ქრისტიანს

შეეხება, მაგრამ საკითხი უფრო კონკრეტულ განზომილებაშიც წამოიჭრა: ხელს ხომ არ შეუშლის რომის კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრების სრული აღიარება ეროვნული თვითობის შენარჩუნებასა და დაცვას. კიდევ, ცოტა უხეშად და სწორხაზოვნად რომ ვთქვა, საკითხი თავდაპირველად ამგვარად დაისვა და ამგვარადვე მწვავედ — კერძოდ და პიროვნულად — დარჩა: შეძლებს თუ არა კარგი ქართველი, იყოს კარგი კათოლიკე ან, პირიქით, კარგი კათოლიკეობა ხომ არ დააკარგვინებს მას კარგი ქართველობის უნარს.

როგორც თავიდანვე გითხარით, არ ვარ დარწმუნებული, რომ კვლავ გაგიჩნდებათ ჩვენი საუბრის გაგრძელების სურვილი, და ისიც მაეჭვებს, იქნება თუ არა საჭირო, კიდევ ვწეროთ ერთმანეთს, ან იქნებ, — უფრო საგულვებელია, — დრო დადგა, ჩვენ-ჩვენი სათქმელი მეტ-ნაკლებად ამოწურულად მივიჩნიოთ...

სიმართლე გითხრათ, თავისთავად ის საფრთხეც მაწუხებს, გაგრძელება გაჭიანურებად არ იქცეს, რადგან საქმე ისაა, რომ ჩვენმა საუბარმა იმგვარი მიმართულება და შინაარსი შეიძინა, რომელიც, ალბათ, გარდაუვალი იყო და რომელმაც, ფაქტობრივ, იქვე დაგვტოვა, საიდანაც გზას შევუდექით. ერთმანეთის — და ერთმანეთის ტრადიციული კუთვნილების თუ არჩევანის — მიმართ გამოთქმული პატივისცემის სიტყვების მიღმა, დაახლოება მაინც ვერ მოხერხდა: ჩვენს ხედვაში, აღქმაში, დამოკიდებულებაში, განცდაში, შეფასებაში, ფაქტობრივ, არაფერი შეცვლილა. გულახდილად რომ ვთქვათ, მხოლოდ ის შევძელით, რომ საკუთარი თვალსაზრისები დავადასტურეთ, ხოლო თანმხვედრი ველები — ძებნის სურვილის მიუხედავად — თითქმის ვერსად აღმოვაჩინეთ...

მაგრამ თავად ამ საქმესაც ორი მხარე აქვს:

ერთი ის, რომ საკუთარი სივრცის მკაფიო გამოკვეთა და მისი ცხადი წარმოდგენა ან წარდგენა უკვე სიკეთედ მეჩვენება. მართალია, ეს, ალბათ, მცირე სიკეთეა, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, გაუგებრობის საფრთხესაც გამორიცხავს და, ამავე დროს, ყოველივე ის, რაც სათუოა და საალბათოა, ფაქტობრივი — და არა სავარაუდო — ცოდნის მყარ ნიადაგზე გადაჰყავს; ისიც კარგია, რომ ეს ცოდნა უშუალოდ ტრადი-

ციის მატარებლის ხელთაგანაა მოპოვებული. ვირწმუნოთ და იმედი გვქონდეს, რომ, სადაც მეტი ცოდნაა, გაგებისა და ურთიერთგაგების მეტი შესაძლებლობაც ჩნდება...

მეორე: მართალია, საუბარი თავიდანვე შეეხებოდა ეროვნულობის შეთანხმებას ეკლესიის საყოველთაოობასთან, მაგრამ ჩვენს მსჯელობას განუწყვეტლად მსჭვალავდა შედარების ან შეპირისპირების მცდელობა იმ დენომინაციათა შორის, რომელთაც თავად მიგვეკუთვნებთ: ერთი ჩვენგანი თავს აღმოსავლური ტრადიციის მართლმადიდებლად აღიარებს, ხოლო მეორე — დასავლური ტრადიციის კათოლიკედ. ამის შედეგად განსჯა არცთუ იშვიათად გადაიზრდებოდა ხოლმე, — რაც სრულიად ბუნებრივი იყო, — იმის მტკიცებაში, რომ ამა თუ იმ საღმრთისმეტყველო თუ საეკლესიო საკითხის შესახებ სწორედ ჩვენი დენომინაცია ფლობს არა მხოლოდ უკეთეს ან უმჯობეს ხედვას, არამედ უცილობელ და მყარ ჭეშმარიტებას. ხოლო რაკი გვწამს და საჭოჭმანოდ არ მიგვაჩნია, რომ ჩვენი რწმენა ჭეშმარიტია, ეს რწმენა გამორიცხავს იმის დაშვებას, რომ სხვისი რწმენაც, ჩვენისაგან განსხვავებული, შესაძლოა, ასევე ჭეშმარიტი იყოს. საუბრის ეს განზომილება კი — აღმოსავლურ-დასავლური დიალოგი თუ დისკუსია — არცთუ სახარბიელო მდგომარეობაში გვაყენებდა, რაკი ამგვარი კამათი არათუ ასწლეულების, არამედ ათასწლეულის ფარგლებსაც სცილდება და ამ ხნის განმავლობაში ის არც ჩამცხრალა და არც დაწრეტილა. ამიტომ მიუღწეველიც იყო და არც გვიცდია, ამ მხრივ, ან რამე უთქმელი გვეთქვა, ან აქამდე უცნობი არგუმენტები აღმოგვეჩინა, ან საკითხი ახლებურად დაგვესაბუთებინა. ურთიერთმიმოწერისას უფრო იმას ვაცნობდით ერთმანეთს (და, ალბათ, მკითხველსაც), თუ რაგვარი თვალსაზრისია დამკვიდრებული და განმტკიცებული, კერძოდ, იმ სარწმუნოებრივ სივრცეში, სადაც ჩვენ ვიმყოფებით.

ჩვენს საერთო სატკივარს კი თქვენ იმგვარად ხედავთ, რომ ქართული ეროვნული ტრადიცია, ქართული სულიერი თუ კულტურული მემკვიდრეობა მჭიდროდ და განუყოფლად არის გადაჯაჭვული აღმოსავლურ-ბიზანტიური სახის ქრისტიანობასთან და, მართალია, ერთიანი ქრისტიანული ეკლესიის განყოფა და გახლეჩა ღრმა ჭრილობაა ყველა

ქრისტიანისათვის, მაგრამ ერთიანობის მიღწევას ვერაფერს შესძენს ვერც ცალკეულ პიროვნებათა და ვერც მთელი საკრებულოს შეერთება რომის კათოლიკე ეკლესიასთან; პირიქით, ეს თქვენ ღალანძე — ან, სულ მცირე, განდგომად მაინც მიგაჩნიათ, ერთი მხრივ, ჩვენს ქვეყანაში დამკვიდრებული საეკლესიო ტრადიციის და, მეორე მხრივ, ეროვნული თვითობის მიმართ. თქვენი თვალსაზრისით, დასავლური ქრისტიანობა მრავალი საუკუნის განმავლობაში თავისი საკუთარი გზით ვითარდებოდა და ახლა ამ ორი გზის — აღმოსავლურისა და დასავლურის — შეერთება არც შესაძლებელია, არც სასარგებლო, არც სასურველი. თქვენ იმაშიც დარწმუნებული ბრძანდებით, რომ ეროვნული თვითობა სწორედ ეროვნულ ეკლესიაშია დაცული და შენარჩუნებული, ხოლო საყოველთაო ეკლესიაში შესვლისას თუ მასთან შეერთებისას ამ ეროვნულ თვითობას შესაძლო დაკარგვა ემუქრება, რაც მთელი ეთნიკური მთლიანობის შემთხვევაში, საერთოდ, გარდაუვალია...

საერთო სატკივარს კი ამ სტრიქონების ავტორი ამგვარად ხედავდა და ხედავს: რაკი იესო ქრისტემ თავის მიწიერ სიცოცხლეში თავისი ეკლესიის მეთაურობა წმიდა პეტრეს მიანდო, — არა ოდენ პიროვნულად, არამედ მემკვიდრეობითად, — სწორედ პეტრეს მემკვიდრეთა მეთაურობით საუკუნეების წიად მავალი ეკლესია, რომის კათოლიკე ეკლესია, წარმოადგენს “ერთ, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო” ეკლესიას; ცალკეული ქრისტიანიც და ცალკეული ქრისტიანული საკრებულოც სწორედ და მხოლოდ იქ უნდა პოულობდეს თავის ჭეშმარიტ ადგილს. რაც შეეხება ეროვნულ თვითობას, ეროვნულ თვისებათა, ეროვნულ ტრადიციათა შენარჩუნებას საყოველთაო ეკლესიაში, მრავალი ქვეყნის და, უწინაარეს ყოვლისა, საქართველოს მაგალითიც ადასტურებს, რომ სწორედ კათოლიკე ეკლესია, ზოგადად, და, კათოლიკე ქრისტიანები, კერძოდ, განსაკუთრებული მონდომებით იცავდნენ ეროვნულ ენას, კულტურას, მემკვიდრეობას; ისტორია მასწავლებლად იშვიათად გამომდგარა, მაგრამ, საერთოეკლესიოლოგიური მიდგომის გარდა, ემპირიული გამოცდილებაც იმას მეტყველებს, რომ ეროვნულ ღირებულებებს გუშინაც და დღესაც სწორედ ყალბი, თავსმოხვეული, ნაძალადევი

“ერთმორწმუნეობის” იმპერიალისტური კლანჭები ემუქრება, რომელიც ეკლესიურ სამოსელშია შემოსილი, და არა საყოველთაო ეკლესიის ფხიზელი მფარველობის წიაღი, სადაც ერთა თუ ტომთა სრული თანასწორობა და თანახმიერობა სუფევს.

ყოველთვის და ყველგან, როცა და სადაც კი გამართულა აღმოსავლურ-დასავლური საღმრთისმეტყველო-საეკლესიო დისკუსია, — რომელთა რიცხვი დაუთვლელი და თვალმიუწვდენელია და რომლის ერთ ანარეკლსაც ჩვენი დიალოგი წარმოადგენს, — ორივე მხარეს მეტად აშფოთებდა, არაფერი დამუქრებოდა საკუთარი თვითობის მკაფიო შენარჩუნებას, ხოლო რაკი არცთუ ადვილი განსასაზღვრია, თუ რა არის უმთავრესი და რა არის შემთხვევითი ამა თუ იმ ტრადიციაში, რამე მცირე დათმობაც კი საკუთარი მემკვიდრეობის მიუტყვებელ უგულებელყოფად, ან, კიდევ მეტი, მისგან განდგომად, — შეცოდებად და დანაშაულად, — მიიჩნეოდა.

თუკი ცვლილება დათმობად აღიქმება, მაშინ იქ ლალატის საფრთხეც დაილანდება, და ამიტომაც ლალატის ეს შემზარავი მაჯლაჯუნა დაუძლეველ დაბრკოლებად ჩასაფრდებოდა ხოლმე ყველგან, სადაც კი ერთიანობის რამე ბილიკი გამოჩნდებოდა.

ამავე დროს, ცვლილებები თითქოსდა გარდაუვალი იყო, რადგან მიჩნეული იყო, რომ სხვაგვარად, ფუნდამენტურ შიდაგარდაქმნათა გარეშე, განსხვავებულ ქრისტიანულ დენომინაციათა ურთიერთშეხვედრა და, მით უმეტეს, შეერთება შეუძლებელია აღსრულებულიყო. ამიტომაც მომხდარა, რომ ზოგჯერ დაჟინებით მოითხოვდნენ მეორე მხარისაგან იმგვარ სახეცვლას, რომლებიც, რაც უნდა მტკიცებული ყოფილიყო, მაინც, მათი თვალსაზრისით, ერთიანობის საქმეს მოემსახურებოდა. ჩვენს შემთხვევაში ეს იმას ნიშნავდა, რომ ან დასავლურ მხარეს უნდა გაეკეთებინა ნახტომი ათასწლეულით უკან და სადღაც, პირველი ათასწლეულის მიწურულს დაბრუნებოდა, ან აღმოსავლეთის მხარეს უნდა გაეკეთებინა ნახტომი ათასწლეულით წინ, სადღაც ვატიკანის მეორე კრების ახლოს. სრულიად გასაგებია, რომ ამგვარ თვითცვლილებათათვის არავინ იყო

მზად და არც ვინმე რამე სურვილს გამოხატავდა (ალბათ, ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ ამგვარი ტოტალური გარდაქმნით ვერცერთი მხარე ვერც ვერაფერს მოიგებდა!). შესაძლოა, ამიტომაც ყოველთვის ბევრად მეტი იყო და არის იმათი რიცხვი, ვისაც მიაჩნდა, რომ ეკლესიის მიწიერი ერთიანობა მიწიერ დროით განზომილებაში მიუღწეველია და მხოლოდ ამქვეყნად უფლის მეორედ მოსვლისას — ან მისი მოახლოებისას — თავად განხორციელებული სიტყვა თუ შეაერთებს მრავალგვარად მორწმუნე ქრისტიანებს ერთიან ქრისტიანულ ეკლესიად. იმათთან, ვინც ამგვარ შეხედულებას იზიარებს, უეჭველია, რამე ცვლილებაზე ლაპარაკის ჩამოგდება თითქმის შეუძლებელია: თუნდაც რომის კათოლიკე ეკლესია, თუნდაც მისი აღმოსავლელი ანტაგონისტები — აღმოსავლეთის საპატრიარქოები, თუნდაც საქართველოს საპატრიარქო იმდენად ჩამოყალიბებულია, იმდენად ჩამონაკვთულია, იმდენად განმტკიცებულია, რომ მსჯელობა რამე არსებითის შეცვლაზე ამჟამად, დროის ესოდენი მდინარების შემდეგ, სრულიად შეუძლებელია. მით უმეტეს, აღმოსავლეთის საპატრიარქოებს მტკიცედ მიაჩნიათ, რომ სწორედ ერთგულება შვიდი მსოფლიო კრებისა და პირველი ქრისტიანული ათასწლეულის აღმოსავლურ-ბიზანტიური ტრადიციების მიმართ განაპირობებს მათ თვითობას, ხოლო დასავლურ-კათოლიკურმა სამყარომ, რომელიც მყარად ადგას მოძღვრებას დოგმის განვითარების შესახებ (რაც სრულიად მიუღებელია აღმოსავლეთისათვის), საუკუნოვანი განვითარების, ცვლილების, განახლების იმდენად გრძელი გზით იარა, რომ განვლილი ათასწლეულის უგულებელყოფა, მისთვის ზურგის შექცევა სრულიად დაუკარგავდა მას საკუთარ სახესა და არსს.

ახლა, ჩემს აზრს თუ მკითხავთ, გამოგიტყდებით, ძალიან მიყვარს დიდი ბრიტანელის, კარდინალ ნიუმენის გამოხატულება (რომელიც, სხვათა შორის, საკმაოდ ზრდასრული შეურთდა რომის კათოლიკე ეკლესიას): “რაც არ იცვლება, არ ვითარდება; რაც არ ვითარდება, კვდება”. დარწმუნებული ვარ, ამ სიტყვებს თქვენც მოიწონებთ, რაკი ვიცი, არასოდეს გიფიქრიათ და არც გიმოქმედიათ რამე განვითარების საწი-

ნააღმდეგოდ, და ისიც ვიცი, არასოდეს მიგიზიდავთ სივრცე, სადაც არ სუფევს სიცოცხლე.

მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენი დიალოგისას ხომ არაერთ-ხელ განაცხადეთ, რომ ვერანაირად ვერ მიიღებთ იმ ცვლილებებს, რაც თქვენ გარეშე გადაწყდა, იმ განვითარებას, რაშიც მონაწილეობა არ მიგიღიათ, იმ სახესხვაობას, რაც უთქვენოდ განხორციელდა. ამ შემთხვევაში გულისხმობდით არა კერძოს, არა პირადს, არა ინდივიდუალურს, არამედ იმ განვითარებას, რაც ქრისტიანული ეკლესიის რომაულ-კათოლიკურ შტოში ხდებოდა დოგმატიკის, კანონიკის, სულიერების, ლიტურგიკის სფეროებში საუკუნეების მანძილზე და რაც არ მიუღია, არ გაუზიარებია, არ გაუთავისებია აღმოსავლურ-ბიზანტიურ საეკლესიო სამყაროს. თვალსაჩინოა, რომ ამ ცვლილებათა ავ-კარგი სამსჯელოდ არც კი გიქცევიათ, რადგან მათი განსჯის აზრს ვერც ხედავთ, რაკილა ის სხვაგან, მოშორებით ჩაისახა და ჩამოყალიბდა. მაგრამ იქნებ სწორედ ესაა ყბადაღებული “ბიზანტინიზმი”? უძრობა, ყოველგვარ ცვლილებათა მძაფრი მიუღებლობა, სიახლის მიმართ დაძაბული შებოჭილობა, შუღლიანი ეჭვი იმის მიმართ, რასაც უცხო წარმოშობა აქვს: წვრილმანიდან მსხვილმანამდე, არსისეულიდან გარეგნულამდე. მაპატიეთ შესაძლო უგრძობლობა, მაგრამ ვერასოდეს ვხვდებოდი, რატომ წარმოითქმებოდა სიამაყით, რომ ამ სივრცეში მე-7 თუ მე-8 საუკუნის შემდეგ არაფერი შეცვლილა (თანაც, ხომ კარგად ვიცით, რამდენად მოშორებულია სინამდვილეს ეს სტერეოტიპული გამო-ნათქვამი!). ჯერ ერთი: შეიცვალა და დიდადაც შეიცვალა (ხან — სასიკეთოდ, ხან — უსარგებლოდ, ხან — საზიანოდ), მეორე: ნამდვილად მჯერა, რომ “რაც არ იცვლება...”

მაგრამ, თუ ნებას მომცემთ, დროებით გადავინაცვლოთ საერო სფეროსაკენ და ვიკითხოთ: განა, მაგალითად, ჩვენი სწრაფვა ცივილიზაციისაკენ არ გულისხმობს, რომ გვინდა მივიღოთ ის მონაპოვარი, რაც საჭიროდ და მოსახმარად მიგვაჩნია, — თუნდაც იმგვარი, რაც ჩვენი მონაწილეობის გარეშე ჩამოყალიბდა?.. ცივილიზაციის განვითარებისათვის, ზოგადადაც და კერძოდაც, არჩევანს ხომ ხშირად არანაკლები ფასი აქვს, ვიდრე შექმნას? ალბათ, მეტყვიით,

ნუ ავურევთ სარწმუნოების სფეროს ცივილიზაციასთან, მაგრამ განა თავად ჩვენი სარწმუნოება და ჩვენი ეკლესია ჩვენგან შორს არ ჩამოყალიბდა?.. განა ამის გამო უარი ვთქვით მის მიღებაზე, და სწორედ იმგვარზე, როგორც მაშინ იყო, როცა ის გულწრფელად გავითავისეთ და გავიზიარეთ?!

ვერიდები ხოლმე საკითხის სუბიექტურ განზომილებაში გადატანას, თუმცა ამ ჩვენი დიალოგისას ეს ვერცთუ ისე ხშირად მოვახერხე... ამჯერადაც ასე მომიწევს: ყოველთვის მხოლოდ აღფრთოვანებას იწვევდა თქვენი პიროვნული უნარი, გესწავლათ ყოველთვის და ყველგან, და რაც მთავარია ყველასაგან: ახლობელი იქნებოდა თუ შორეული, უმცროსი თუ უფროსი... და განა სწავლა, განა გადმოღება, განა ათვისება რამემ უნდა დააბრკოლოს, გინდაც მაშინ, თუ მის თავდაპირველ ჩამოყალიბებაში მონაწილეობა არ მიმიღია, მაგრამ ნამდვილად გამომადგება და მე თავად მხოლოდ შემდგომ, თანდათანობით ჩავერთვები მის განვითარებაში? განა ესეც ის შემთხვევა არაა, როცა კერძო და საზოგადო, ინდივიდუალური და უნივერსალური ერთმანეთისაგან არ განირჩევა და ერთმანეთს მხოლოდ ირეკლავს?

თუმცა ისევ ჩვენს საერთო სატკივარს მივმართოთ და ისევ წამოვჭრათ კითხვა: მაინც რა საგანგებო ცვლილებებს მოითხოვს დასავლური მხარე ერთიანობისათვის, უფრო ზუსტად, არა იმდენად ითხოვს, რამდენადაც სთავაზობს აღმოსავლეთს, და, სხვებთან ერთად, იმ აღმოსავლელ ქრისტიანებს, რომლებიც საქართველოში სახლობენ?.. ასე მგონია, ეს კითხვაც და ეს საუბარიც ფუჭია, რადგან საჭირობოროტო საკითხავი ამგვარად არც დგას, და საქმე საქმეზე რომ მიდგეს, ბევრი არც არაფერია სამსჯელო: უბრალოდ, თუკი როდისმე გაჩნდებოდა ერთიანობის სურვილი, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო, კერძოდ, საქართველოს საპატრიარქოს სულიერ სამწყსოს, — ყოველგვარი შიდა ჩარევების გარეშე, — ჰქონოდა ერთიანი ზიარების საშუალება იმ მილიარდზე ბევრად მეტ ქრისტიანთან, რომლებთანაც ათასწლოვანი საერთო მემკვიდრეობა აკავშირებს და რომლებთანაც ათასწლოვანი განყოფილება ამორებს,

ამ მიღწეული ერთიანობის ნიშნად აღიარებული იქნებოდა ნამდვილი და უძველესი სახე ეკლესიის მთლიანობისა, განუყოფლობისა, საყოველთაოობისა: რომის ეპისკოპოსი, დმრთის მსახურთა მსახური.

მაგრამ თუ ქრისტიანული დასავლეთი ქრისტიანულ აღმოსავლეთს შეერთების პირობად ათასწლეულით უკან დაბრუნებას სთხოვს, ეკლესიის მიწიერ მეთაურთან და უზენაეს მღვდელმთავართან ერთიანობაში ყოფნას, ხოლო ვერანაირ ხელისშემშლელად ვერ ხედავს, რომ სხვა ყველაფერი — კანონიკურ-ლიტურგიკული საეკლესიო ცხოვრება — იმგვარადვე, ხელუხლებლად დარჩეს, როგორც დღეს არის (რისი ცოცხალი მაგალითებიცაა აღმოსავლური წესის კათოლიკე ეკლესიანი), აღმოსავლეთის პირობა სხვაა: ერთიანობაზე მხოლოდ მაშინ დაიწყება ლაპარაკი, როცა რომის კათოლიკე ეკლესია უარს იტყვის ყოველივე იმაზე, რაც ათასწლეულთა მანძილზე ჩამოყალიბებულა (დოგმატურად თუ კანონიკურად), რის შედეგადაც დასავლეთი, ფაქტობრივ, უნდა გახდეს ისეთი, როგორც დღეს არის აღმოსავლეთი. საქმე ისაა, რომ სახედ აღებულია არა პირველადი, თავდაპირველი ქრისტიანობა (რომელთან დაბრუნებასაც, — თავისი წარმოდგენით, — მოითხოვს, ვთქვათ, პროტესტანტული სამყარო), არამედ — გვიანდელი ბიზანტიის საეკლესიო ცხოვრება (თავისი ფრიად ბუნდოვანი პენტარქიის იდეით), რაც სინამდვილეში მეტად ახლოსაა ბოლო საუკუნეების სლავურ-რუსულ ეკლესიურობასთან. საკითხს აღარ ჩავუღრმავდები (ჩემი აზრით, მისი სრული ასიმეტრიულობის გამო), მაგრამ იმას გაკვირვებით ვი აღვნიშნავ, რომ, სხვა თუ არაფერი, ზოგიერთ სფეროში სწორედ კათოლიკური საეკლესიო ცხოვრება უფრო ერთგულია ერთიანობის ხანის პირველი ათასწლეულისა, ვიდრე აღმოსავლურქრისტიანული სამყარო (სახელდახველო ნიმუშებს არც დოგმატიკიდან მოვიხმობ და არც კანონიკიდან, მხოლოდ საეკლესიო ყოფის ნიშნებს მივმართავ: არც კანკელი, — მით უმეტეს, რუსულ ტაძრებში ჭერამდე აღმართული, — და არც მღვდელმთავართა პანალია არ ეკუთვნის ეკლესიის ერთობის პირველ ათასწლეულს, და ამ კერძო შემთხვევებშიც სწორედ რომაულ-კათოლიკურ

ტრადიციაშია შენარჩუნებული ის მემკვიდრეობა, რაც ბიზანტიურ ეკლესიურ გარემოში დროთა განმავლობაში გაიცვითა, შეიცვალა თუ დაიკარგა).

გამოვიტყდებით, მეტად ბევრი რამ იწვევს ჩემს ალტაცებას, მაგრამ არც ბიზანტია, არც ბიზანტიური მემკვიდრეობა მათ წყებაში არ მეგულება.

ასე მიმაჩნია: რომმა შვა დღევანდელი ევროპა; მეორე რომის, ანუ კონსტანტინოპოლის, შთამომავალია მესამე რომი, ანუ მოსკოვი.

ის, რასაც დღეს ევროპა ჰქვია, რომის მემკვიდრეობაა, — სულიერებიდან სამოქალაქო უფლებებამდე, უნივერსიტეტებიდან თავისუფალ ეკონომიკამდე. ბიზანტიას მძიმე მემკვიდრეობა დარჩა, — თუნდაც რუსეთის იმპერიის სახით. ამიტომაცაა, არ მემეტება ჩემი ქვეყანა ამ არცთუ სასურველი მემკვიდრეობის დამბორკავი და დამთრგუნველი ხუნდებისათვის.

ასე მგონია, ასე მჯერა, ასე მწამს, ქართველობის გონიერი, მუყაითი, პატიოსანი, საღი ნაწილი პირველისაკენ ისწრაფვის, იქ ხედავს საკუთარ თავსაც და საკუთარ მომავალსაც, და ქვეყნისასაც, რა თქმა უნდა... დარწმუნებული ვარ, რაც ადრე და ადვილად გათავისუფლდება საქართველო ბიზანტიური მემკვიდრეობისაგან, მით უფრო ადვილად დაუბრუნდება თავის პირველსაწყისს, თავის არსს, თავის ადგილსა და მნიშვნელობას მსოფლიოს თანაწყობაში. რაც მალე მოაცილებს ის საკუთარ თვალსაწიერს როგორც მესამე რომს, ისე მეორე რომს და მზერას მიაპყრობს ერთადერთ რომს, არარიგითსა და მარადიულს, ხოლო შემდგომ კარგად, გონების თვალთ დააკვირდება დედამიწის სულიერ შუაგულს და ამ შუაგულში აღსაყდრებულ მღვდელმობღვართა უწყვეტ რიგს, მით უფრო ჩქარა გახდება საქართველო იმგვარი, რაგვარიც მის საუკეთესო შვილებს წარმოედგინათ, რისკენაც მისი საუკეთესო შვილები ისწრაფვოდნენ.

ამ დღეებშიც ისევ მომიწია მტკივნეული ჩაფიქრება: მოახერხებს თუ არა საქართველო, ბიზანტიური მემკვიდრეობისაგან გათავისუფლების გარეშე, უმძიმესი ბიზანტიური ხუნდების მოშორებლად, გახდეს ევროპული ქვეყანა, სა-

დაც წესრიგი, შრომა, ცოდნა, ადამიანის პიროვნული ღირსება ფასდება?.. დღესაც ვხედავთ, რამდენად ძნელია, როგორი მტანჯველია საქართველოსთვის ამ არჩევანის გაკეთება. ამიტომაც მგონია, რომ ის, რის შესახებაც ვმსჯელობთ, საქართველოს მერმისის, ქვეყნის გადარჩენის საკითხია... ბიზანტიურ საქართველოს მტკივნეული, მაგრამ დაჩაგრული მომავალი აქვს, ევროპულ საქართველოს — მტკივნეული, მაგრამ საკადრისი მომავალი...

ეკლესიის ერთიანობაზე, ეკლესიის საყოველთაოობაზე საუბარმა ისევ ეროვნული საკითხის ტკივილთან მიგვიყვანა. სხვაგვარად არც გამოგვდის და არც გამოგვივა...

ამჟერად, თუკი ნებას დამრთავთ, აგერ, ამდენი წლის შემდეგ, ჩემი მხრიდან საუბარს შეწყვეტისაკენ — და არა შეჯამებისა და დასრულებისაკენ — წავიყვან (თუკი თქვენი პასუხიც აქეთ მიგვმართავს), ხოლო ბოლოს კი, უბრალოდ, მომავლის იმ სურათს დავხატავ, როგორ მეგულება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სამოციქულო ტრადიციათა გაერთიანება ერთი, ერთიანი ეკლესიის გუმბათქვეშ, — ჩვენი წინაპრების, ჩვენი თანამედროვეების, ჩვენი მემკვიდრეების მიწაზე.

საქართველო მეგულება ადგილად, სადაც მსოფლიო საქრისტიანოს აღმოსავლეთი და დასავლეთი ერთმანეთს შეხვდება და შეერწყმება; სადაც აღმოსავლური და დასავლური ტრადიცია ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის მთელ სისავსეს წარმოაჩენს; სადაც უძველესი და უმდიდრესი ქართული ქრისტიანული მემკვიდრეობა, საკუთარ სამკვიდროში დავანებული, თავის საყოველთაო ადგილს საყოველთაო ეკლესიის წიაღში ყოფნით მოიპოვებს და გამოამზეურებს.

ვხედავ არა ოცნებაში, არა წარმოსახვაში, არა წარმოდგენაში, არამედ ხილულად იმ დღეს, როცა რომის ეპისკოპოსი და თბილისის ეპისკოპოსი — საყოველთაო ეკლესიის მეთაური და საქართველოს ეკლესიის მეთაური — ერთად, ერთმანეთის გვერდით შესწირავენ მსხვერპლს უფლის ტრაპეზთან, და ერთად ეზიარებიან იესოს ხორცსა და სისხლს, რათა შემდგომ ეს ხორცი და სისხლი იქვე გადაეცეს, განიყოს, გავრცელდეს განუყოფელი ეკლესიის

შვილებს შორის, ქართველებსა და არაქართველებს შორის, ყველა იმათ შორის, ვინც განხორციელებული სიტყვა საკუთარ ღმერთად, მხსნელად და უფლად აღიარა. მწამს, ყველა ქართველი წმიდანი იხარებს მაშინ...

გემშვიდობებით დროებით.

პატივი იყო თქვენთან კამათი.

წინა წერილი თქვენ ასე დაამთავრეთ: “ერთიანობის იმედით და მოლოდინით”... არ მოვერიდები გამეორებას. მეც ამ ბოლო წერილის ბოლოს — სიხარულით — ამავე განცდას დავადასტურებ.

მომავალი ერთიანობის მყარი იმედითა
და გარდაუვალი მოლოდინით,
ერთგულებითა და სიყვარულით,

მერაბ ღაღანიძე

7 ოქტომბერი, 2012

სავარდის წმიდა ქალწულის მარიამის დღესაწაული

ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ღაღანიძეს

“ჩვენი მიწიერი ტიხრები ცამდე ვერ აღწევს”

ძვირფასო მერაბ,

მართლაც ეგზომ ხანგრძლივმა შუალედმა, შესაძლოა, შეგვაწყვეტინოს დიალოგი, ან ხელახლა აღძრას იგი, რისი ნიშნები თქვენს ამ ბოლო მომართვაში ჩანს. მომეჩვენა, რომ თქვენ უბრუნდებით იმავე პრობლემებს, რომლებზეც ამდენი “შუბი ვამტვრიეთ” ერთმანეთთან პაექრობაში. სწორს ბრძანებთ, იქვე დავრჩით, საიდანაც დავიწყეთ. მაინც, როგორც ჩანს, არც იყო მოსალოდნელი, რომ სათქმელს მეტ-ნაკლებად ამოვწურავდით.

რატომღაც ისე წარმოაჩინეთ საქმეს, თითქოს ჩვენი პოლემიკის მთელი მახვილი ეროვნულობაზე, ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებასა და დაცვაზე მოდიოდა. რა თქმა უნდა, ეროვნული იდენტობა, რომელიც მრავალი საუკუნის განმავლობაში ყალიბდებოდა და ასეთი სახე, როგორც დღეს არის, მიიღო, აღმსარებლობის კონტექსტში არ არის უმნიშვნელო საკითხი, მაგრამ გადამწყვეტი არ არის. ჩვენს დიალოგებში მას უპირატესობა არ მინიჭებია, ერთადერთი ის არ ყოფილა. მართალია, როგორც წერთ, “საუბარი თავიდანვე შეესებოდა ეროვნულობის შეთანხმებას ეკლესიის საყოველთაოობასთან”, მაგრამ შემდგომ მონაკვეთებში საუბარმა სხვა პრობლემებზე გადაინაცვლა, უფრო ფართო მასშტაბი მიიღო; იგი შეეხო ისტორიულ და ეკსისტენციალურ ჭრილში დასავლურ-აღმოსავლურ დოგმატურ საკითხებს, ზოგიერთი მათგანის სრულ მიუღებლობას აღმოსავლური ეკლესიის მხრიდან. მაგრამ ვხედავ, რომ ამ მონაკვეთში, რომელსაც ვპასუხობ, კვლავ და კვლავ ეროვნულ ჭრილში განიხილება კონფესიური საკითხი.

წერთ: “თვალსაჩინოა, რომ ამ ცვლილებათა ავ-კარგი სამსჯელოდ არც კი გიქცევიათო”. და დასძენთ, “რადგან

მათი განსჯის აზრს ვერც ხედავთ, რაკილა ის სხვაგან, მოშორებით ჩაისახა და ჩამოყალიბდა”. აქ ორი მომენტი: ერთი, მართლაც ის გარემოება, რომ კათოლიკური რელიგიური და საერო კულტურა ადგილობრივ ევროპულ ნიდაგზე (თუ სუბსტრატზე) აღმოცენდა და აღმოსავლური ქრისტიანობის მონაწილეობის გარეშე განვითარდა სქიზმების, განსაკუთრებით, დიდი სქიზმის შემდეგ, აბრკოლებს გაუცხოებული სინამდვილის შეწყნარებას; მეორე ის, რომ დოგმატური სიახლეები ასევე შეუწყნარებელია არა მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ ისინი ცალმხრივ და გაღარიბებულ, მსოფლიო საეკლესიო პრეტენზიის მქონე კრებებზე იქნა მიღებული. მათი “სხვაგან, მოშორებით” ჩასახვის საბაბით აღმოსავლურ მხარეს უყურადღებოდ არ დაუტოვებია და, დიალაც, განუსჯია, და ამ სიტყვების ავტორიც თავისი მწირი ცოდნითა და გამოცდილებით განსჯიდა დიალოგის საკუთარ მონაკვეთებში. თუმცა არსად კულტურულ განსხვავებაზე კრიტიკული სიტყვა არ დამიძრავს, მხოლოდ და მხოლოდ დოგმატებს განვსჯიდი არა საკუთარი მოსაზრებისა თუ შთაბეჭდილების საფუძველზე, არამედ სწორედ თავდაპირველი სქიზმამდელი ქრისტიანობიდან ამოსვლით. ცალმხრივად მიღებული თითებზე ჩამოსათვლელი დოგმატები იყო ჩვენი განსჯის საგანი, მათ შორის კარდინალურად მიუღებელი “პაპის უცდომლობის” დოგმატი, რომელსაც არავითარი გამართლება ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე არა აქვს. მისმა შემოღებამ კიდევ უფრო გააუცხოვა კათოლიკური სამყარო ბიზანტიურისგან. თქვენ იმოწმებთ, კარდინალნიუმენის სიტყვებს “რაც არ იცვლება, არ ვითარდება; რაც არ ვითარდება, კვდება”, რომელთაც სავსებით იზიარებს აღმოსავლეთის მხარე. პროტოპრესვიტერი იოანე მეიენდორფიც ხომ ამასვე ამბობს: “ქრისტიანული გადმოცემა ნამდვილი მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, თუ ის ცოცხალი გადმოცემა იქნება, რადგან სიცოცხლე სულმუდამ ცვლილებებს გულისხმობს”. ამ სიტყვების ავტორი განასხვავებს ერთმანეთისგან აბსოლუტურს, მუდმივს, და პირობითს, ისტორიული ფაქტორებით გამოწვეულს ეკლესიის ცხოვრებაში. დამეთანხმებით, რომ უცვლელი მხოლოდ დოგმატებია, ცვალებადი კი თეოლოგუმენები. უცვლელობა, რაც დოგმა-

ტების არსებითი ნიშანია, სტაგნაციად არ ჩაითვლება. უცვლელობა ყოველთვის სტაგნაციის ნიშანია? წერთ: “ვერასოდეს ვხვდებოდი, რატომ წარმოითქმებოდა სიამაყით, რომ ამ სივრცეში მე-7 თუ მე-8 საუკუნის შემდეგ არაფერი შეცვლილა”. თუ გსურთ, მაინც და მაინც სიამაყედ შერაცხოთ, სიამაყე ეხება დოგმატთა უცვლელობას და არა სხვა არარსებით, ისტორიის ცვალებადობით გამოწვეულ სიახლეებს, რომლებიც უთუოდ, თქვენ არ გჯერათ, განუცდია ბიზანტიის ისტორიას და, გარკვეულწილად, ეკლესიის ისტორიასაც, კერძოდ, ლიტურგიას.

სიამაყეს რომ დავუბრუნდეთ, სწორედ იმ უცვალებლობად დოგმატიკაში, რომელსაც თქვენ ნათლავთ “უძრაობად”, “ყოველგვარ ცვლილებათა მძაფრ მიუღებლობად”, “შუღლიან ეჭვად იმის მიმართ, რასაც უცხო წარმოშობა აქვს” (ბოლოს და ბოლოს, ბიბლიური მიუღებელი და დამღუპველი “უცხო ცეცხლი” — *ეშ ზარ* — დღესაც ხომ არსებობს!), შეინახა ოსმალეთის მრავალსაუკუნოვან ტყვეობაში მოხვედრილი მართლმადიდებელი ეკლესიის დოგმატური უმწიკველობა და სიმრთელე. ამიტომ არის მისთვის ძვირფასი ეს უცვალებლობა. აქ პროვიდენციის გამომცდელი ხელი ჩანს. ტყვეობა მისთვის დიდი განსაცდელი იყო... დასავლეთს ტყვეობა არ განუცდია, რომ უფლება ჰქონდეს, მედიდურად შეაფასოს *იკონომიური* დათმობები ტყვეობაში მყოფი ეკლესიის მხრიდან დოგმატური სიმრთელის შესანარჩუნებლად. ბიზანტია არ დაუმვებდა, ერთი მხრივ, მსოფლიო კრებებზე დიდი სულიერი ძალისხმევით მიღებული დოგმატების მიმართ თავისუფალ მიდგომას, მეორე მხრივ, არ შეიწყნარებდა დამოუკიდებლად, “ცალი ფილტვით” (იოანე პავლე II-ის ხატოვანი ტერმინი რომ გამოვიყენოთ) მიღებულ სიახლეებს დოგმატიკაში, დაწყებულს ფილიოკვეთი და დამთავრებულს პაპის უცდომლობის დოგმატით, რამაც რომის ეპისკოპოსი, რომელიც ოპონენტის მიერ რატომღაც “ბუნდოვნად” ჩათვლილი პენტარქიის ეპოქაში აღიარებული იყო მხოლოდ როგორც *primus inter pares* და არასდროს “ეკლესიის მიწიერ მეთაურად” და “უზენაეს მღვდელმთავრად” მთელი განუყოფელი ეკლესიის მასშტაბით, ეკლესიას გაუთანაბრა, მსოფლიო კრებებზე მაღლაც კი დააყენა, რასაც აღმოსავლეთის

ეკლესია, რომელსაც თავის თავზე გადაუტანია ბრძოლები დოგმატების დასახვეწად, არასოდეს შეიწყნარებს (დოგმატების მიმართ ბიზანტიური ქრისტიანობა რომ არასოდეს გულგრილი არ ყოფილა, ჩვენი დიალოგების ერთ-ერთ პასუხში აღვნიშნე).

ეს პრობლემა იმაზე მეტია, რასაც ეროვნული იდენტობა გულისხმობს. ადამიანი, რომელ ეროვნებასაც არ უნდა ეკუთვნოდეს, თავის ეკლესიას ერთგულობს. რატომ უნდა უარყოს და სხვას შეევედროს? ეკლესიური (კონფესიური) იდენტობა, ჩვენს შემთხვევაში ბიზანტიური რიგის მართლმადიდებლობა, რომელიც უნივერსალურია თავის არსით, აღსარებულია არა რაღაც სტერილური არსების, არამედ გარკვეული ეთნიურ-კულტურული იდენტობის მატარებელი პიროვნების ან ხალხის მიერ. უნდა არსებობდეს ამ ორ მოცემულობას შორის იუსტინიანესეული სიმფონიის ანალოგიური თანხმობა. კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღვთისა — ეს მოწოდება აქაც გამოდგება... ერთი ღვთიური წარმოშობისაა, მეორე ბუნებრივი განვითარების ნაყოფია. პირველის მისიაა უნივერსალურ ჭეშმარიტებას აზიაროს ხალხი, მეორის მიზანი სახელმწიფოებრივობაა, რომელიც დაიცავს მის ეროვნულ იდენტობას და მის კულტურულ მონაპოვარს და რელიგიას. თქვენს მიერ ბრჭყალებში ჩასმული და “ყბადაღებულად” მიჩნეული ბიზანტინიზმი არ იყო ეთნიური (ეროვნული) მოვლენა, მისი მოქალაქეები ეროვნული ნიშნით არ განირჩეოდნენ, ისინი უნივერსალური ქრისტიანობის მოქალაქენი იყვნენ, მათი მოქალაქეობრივი იდენტობა, განურჩევლად ეთნიური კუთვნილებისა, ბერძენი იქნებოდა, სირიელი, ქართველი თუ კაპადოკიელი, მართლმადიდებლობა იყო. მომწონს თქვენი გულახდილი აღიარება, თუმცა შემტვევი: “გამოგიტყდებით, მეტად ბევრი რამ იწვევს ჩემს აღტაცებას, მაგრამ არც ბიზანტია, არც ბიზანტიური მემკვიდრეობა მათ წყებაში არ მეგულება”. თქვენი ნებაა, რომელიმე ისტორიული პერიოდი, კულტურულ-რელიგიური მოვლენა აღტაცებას არ იწვევდეს (მეც შემიძლია ვთქვა, რომ კათოლიციზმის სეკულარული პირმშო რენესანსით არ ვარ მაინცდამაინც აღტაცებული, მაგრამ ეს არაფერს აკლებს ჩემს თვალში მის სიდიადეს), მაგრამ, დამერწმუნეთ — ეს

ისტორიული ფაქტია, — რომ ბიზანტიის მართლმადიდებელმა იმპერიამ თავისი არსებობის ბოლომდე შეინარჩუნა უნივერსალობა, ბოლომდე სიტყვა “ელინი” (Ελλην) მისთვის წარმართის სინონიმი იყო. თქვენგან განსხვავებით, ჩემში აღტაცებას იწვევს ორი რამ, ერთი — ვახტანგ გორგასლის სიკვდილისწინა ანდერძი ქართველ წარჩინებულთადმი: “აწ გამცნებ თქუენ, რათა მტკიცედ სარწმუნოებასა ზედა სდგეთ” და მეორე “სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტეობთ”, სადაც “ბერძენი” უნივერსალური ქრისტიანობის, ჩვენი სიტყვით, ბიზანტიის ნიშანია; და მეორე, გიორგი მერჩულის უთვალავზის ციტირებული ალმასისებრივი ფორმულა: “ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების, ხოლო კურიელეფსონი ბერძულად ითქუმის”, სადაც *კურიელეფსონ* (უფალო, შეგვიწყალე) უნივერსალობის ნიშანია და დღემდე გაისმის ლიტურგიაში.

ნიშანდობლივია, რომ ბიზანტიის იმპერიის დამხობა ისტორიულად დაემთხვა იმ პერიოდს, როცა უკანასკნელმა დინასტიამ სცადა აღედგინა “ელინობა”, ანუ ეროვნული ელემენტი და ქრისტიანული იმპერიის მეფე “ელინთა ბასილევსად” წოდებულიყო. სწორედ მაშინ, როცა ბიზანტიაში იწყებოდა იმგვარი მოძრაობა, რომელიც მოგვიანებით დასავლეთევროპული რენესანსის სახით ჩამოყალიბდა, ბიზანტიაც დაეცა. ქრისტიანობა ვერ ითავსებს ადამიანის მიერ ღვთიურის უზურპაციას, კერძოდ, ეროვნულის აღზევებას, მის გაბატონებას უნივერსალურზე — ეს ძირშივე ეწინააღმდეგება პავლე მოციქულის ღვთივმთაგონებულ მცნებას, რომლის თანახმად ქრისტეში არ არის არც ელინი, არც ბარბაროსი, არც სკვითი...

ოსმალეთის იმპერიის ტყვეობაში მოქცეული მეორე რომის ეპისკოპოსი ითავსებს ბიზანტიის იმპერატორის ფუნქციასაც და ცხადდება ყოველი ქრისტიანის, განურჩევლად ეროვნებისა, პატრიარქად, დღემდე, თუმც ნომინალურად, იგი ინარჩუნებს მსოფლიო პატრიარქის ტიტულს. სხვათა შორის, ტყეობამ შესაძლებლობა მისცა მართლმადიდებლობას გაძლიერებულიყო და მრთელად შეენახა სახე. სტივენ რანსიმენის თქმით, პატრიარქის კარი მივიდა იმ აზრამდე,

რომ ისმალური ხელისუფლება უკეთეს პირობებს შეუქმნიდა ჭეშმარიტად რელიგიურ ცხოვრებას, ვიდრე მოჯანყე პოზიცია და სამკვდრო-სასიცოცხლი დაპირისპირება ეროვნულ ან რელიგიურ ნიადაგზე. “ნაციონალისტურ იატაკქვეშა პოლიტიკაში ჩაბმა სრულიადაც არ შედიოდა ეკლესიის ამოცანებში” (რანსიმენი). აქაც ამუშავდა სახარებისჟამინდელი, მარადიული სიტყვები ქრისტესი — “კეისარს კეისრისა...” აღმოსავლეთის ეკლესიამ ოსმალეთის ტყვეობა ამჯობინა “თანასწორთა შორის პირველის” ტახტის ქვეშ დამორჩილებას. სახეცვლილი “პირველი” მისთვის უცხო სთავაზობდა. 1798 წელს გამოქვეყნდა იერუსალიმის პატრიარქის ანთიმოზის წერილი სათაურით “მამობრივი შეგონება”, სადაც მისი ავტორი წერს: “ღვთის ნებით, დამყარდა ოსმალური ბატონობა სწორედ მაშინ, როცა ბიზანტია მწვალებლობისკენ იხრებოდა. თურქების გამარჯვება და ის შემწყნარებლობა, რომელიც მათ გამოიჩინეს თავიანთ ქვეშევრდომ ქრისტიანთა მიმართ, მართლმადიდებლობის გადარჩენის საშუალებები იყო”. მესმის, რაოდენ არაპოპულარულია ამ სიტყვების და იმპერატორის პირველი მინისტრის ლუკა ნოტარიოსის სიმწრით ნათქვამის გამეორება, რომ “სულთნის ტურბანი ურჩევნია კარდინალის ჩაჩს”, და ეს სასაცილოდ არ ყოფნის ჩვენს ლიბერალებს, რომელთა თვალში ბიზანტია საფრთხობელად და ლამის ბოროტების იმპერიად ჩანს. ეს ლიბერალური სულისკვეთება ათქმევინებს ჩვენს ოპონენტს: “რაც ადრე და ადვილად გათავისუფლდება საქართველო ბიზანტიური მემკვიდრეობისაგან, მით უფრო ადვილად დაუბრუნდება თავის პირველსაწყისს, თავის არსს”. ბოლო სიტყვებიდან რომ დავიწყოთ, როგორ წარმოუდგენია ბიზანტიამოძულეს ქართველობის “პირველსაწყისი” და, განსაკუთრებით, “არსი”? თუ მთელ თავის ფიზიკურ-სულიერ თავგადასავალს დაივიწყებს ადამიანი და უარყოფს საუკუნოვან მემკვიდრეობას, ის ნამდვილად დაუბრუნდება “პირველსაწყისს”, მაგრამ რა დახვდება იქ? ასე ჩვენი მოწარმართე პრიმორდიალისტები ფიქრობენ, რომ ქრისტიანობამ დაგვაკარგვინა ჩვენი თავდაპირველი სარწმუნოება (განა ღირს მათთან შეკამათება?!). ბიზანტიურ მემკვიდრეობას რაც შეეხება, ამაოდ ფიქრობს ჩვენი ოპონენტი, რომ

თანამედროვე მართლმდიდებლობა პირწმინდად იწყნარებს ბიზატიურ მემკვიდრეობას. რასაც ვიწყნარებთ, ეს არის უცვალებელი დოგმატიკა, კაპადოკიელების მოძღვრება, ხატწერა, რომელიც რომის ეკლესიამ გენიალური მხატვრების ხელით პორტრეტულ მხატვრობად აქცია, გრიგოლ პალამას ისიხასტური ტრადიცია და მოძღვრება, ლიტურგია და ლიტურგიული ღვთისმეტყველება. რასაც არ ვიწყნარებთ, ეს იმპერატორის კარის ინტრიგებია, ხატმებრძოლეობის პერიოდი, და ერეტიკული, შემდგომ უარყოფილი საკლესიო კრებები, პოლიციური ძალადობანი ისეთ მნათობებზე ქრისტიანული სამყაროსი, როგორც იყვნენ იოანე ოქროპირი და მაქსიმე აღმსარებელი, და სხვანი და სხვანი, ჩვენი ეკლესიის წმინდანთა დასს რომ შეადგენენ... და კიდევ ბევრია შეუწყნარებელი, რომლის სუბსტრატი აღარ არსებობს და გვიანია და ზედმეტი ღია კარის მტვრევით დაყვედრება. ჩვენი ოპონენტი ბიზანტიზმების უკუღმართობას რომ გვიკიჟინებს, არა მგონია ის თავად ყველაფერს იწყნარებდეს დასავლეთის და, კერძოდ, პაპობის ისტორიიდან... თუმცა შეიწყნარებ თუ არ შეიწყნარებ, ეს მაინც შენი ისტორიაა, მეტიც, შენი სამშობლოა...

წერთ: “ასე მიმაჩნია: რომმა შვა დღევანდელი ევროპა; მეორე რომის, ანუ კონსტანტინოპოლის, შთამომავალია მესამე რომი, ანუ მოსკოვი. ემპირიული გამოცდილებაც იმას მეტყველებს, რომ ეროვნულ ღირებულებებს გუშინაც და დღესაც სწორედ ყალბი, თავსმოხვეული, ნაძალადევი “ერთმორწმუნეობის” იმპერიალისტური კლანჭები ემუქრება, რომელიც ეკლესიურ სამოსელშია შემოსილი, და არა საყოველთაო ეკლესიის ფხიზელი მფარველობის წიაღი, სადაც ერთა თუ ტომთა სრული თანასწორობა და თანახმიერობა სუფევს”. ამ სიტყვებში ბევრი უზუსტობაა და, ერთგვარად, უსამართლობაც კი, მთარულ ხმებზე დაფუძნებული. ჯერ ის ვთქვათ, რომ რომმა, უფრო ზუსტად, რომის კათოლიკურმა ეკლესიამ შვა არა მხოლოდ ის ევროპა, რომელიც თქვენთვის მისაღებია, არამედ რეფორმაციაც თავისი პროტესტანტული ატომიზაციით, რაც, არა მგონია, თქვენთვის ასევე მისაღები იყოს (აღმოსავლეთში ასეთი რამ არ მომხდარა). მაგრამ მთავარი აქ სხვა რამ არის: აქ ჩვენი ოპონენტი პო-

ლემიკურ ეკსტასში ლოგიკურ შეცდომას უშვებს. Post hoc, ergo, propter hoc — “ამის შემდეგ, მაშასადამე, ამის გამო”, დროული მიმდევრობის გადაყვანა კაუზალობაში. ბიზანტიის დამხობას მოყვა მოსკოვის რუსეთის აღზევება, მაშასადამე, მისი სახით, როგორც მემკვიდრეში, ბიზანტია აღორძინდა. რატომ ფიქრობთ, რომ ეს “იმპერიული კლანჭები” მაინცდამაინც ბიზანტიური მემკვიდრეობაა, ბიზანტიური სნეულებაა, როგორც გსურთ წარმოაჩინოთ? თუ მისი ისტორიის შინაგანი განვითარების პროდუქტია, რომელიც მოსკოვის რუსეთის სახით მოევლინა მსოფლიოს? არ ვიცი, რას მივაწერო, რომ თქვენც მათ კვალზე, ვისაც ისტორიაზე თავისებური წარმოდგენები და შეფასებები აქვთ, მართლმდიდებლობას მხოლოდ “ერთმორწმუნეობას” განიხილავთ და ჩვენი ქვეყნის ამ ორიენტაციას, რომელიც მე-18 საუკუნის დასასრულს არ აგვირჩევია, “ყალბად, თავსმოხვევულად, ნაძალადევად” მიიჩნევთ. როგორ ფიქრობთ, ქართველ ხალხს უარი უნდა ეთქვა დედა-ეკლესიისთვის მხოლოდ იმის გამო, რომ მას მომავალში (ვის უნდა განეჭვრიტა — ჩვენ არც ესაია გვყავდა და არც იერემია) “ერთმორწმუნეობის” იმპერიალისტური კლანჭები” დაემუქრებოდა?

ეს მომენტი თანამედროვე პოლიტიკური კონიუნქტურიდან გაქვთ შემოტანილი. კვლავ ურევთ ერთმანეთში კეისრისას და ღვთისას! თქვენ “სლავურ-რუსულ ეკლესიურობას” ნეგატიურ, მეტიც, საკიცხველ კონტექსტში იხსენიებთ ბიზანტიურ საეკლესიო ცხოვრებასთან სიახლოვის გამო... რუსული ღვთისმეტყველების და ეკლესიურობის დამცველად ვერ გამოვდგები, — ისიც ვიცი, რომ ჩვენს ლიბერალურ და ფსევდოქრისტიანულ ატმოსფეროში პოპულარული არ არის დადებით კონტექსტში მისი მოხსენიება, — მაგრამ მაინც უნდა ვთქვა, რომ მიუხედავად — და, შესაძლოა, სწორედ ამ მიზეზით, პარადოქსულად, — ეკლესიაზე პეტრე დიდის შემდეგ ჯერ ცარიზმის, მერე საბჭოთა ეპოქაში სხვადასხვაგვარი წნეხისა და პოლიტიკაში ეკლესიის უღირსად გამოყენებისა, ერთხელ მიღებული მოძღვრება მთელი ამ პერიოდების განმავლობაში სიღრმისეულად სიმრთელით იყო დაცული. როცა ევროპისკენ ფანჯრის გამჭრელმა იმპერატორმა პატრიარქობა გააუქმა და რუსეთის ეკლესია სახელმწიფოს აპა-

რატის ერთ უწყებას, ცინიკური სახელწოდებით, “უწმიდეს სინოდს” დაუქვემდებარა სახელმწიფო ჩინოვნიკის, “ხელმწიფის თვალად” წოდებული “ობერ-პროკურორის” თავდგმურობით, არც მაშინ შებღალულა ეკლესიის სიღრმისეული სიწმინდე. ასეთი დაკნინება საეკლესიო მმართველობისა სწორედ ბიზანტიური სიმფონიის — საერო და სასულიერო ხელისუფლების თანხმობის — საწინააღმდეგოდ მოხდა. სინოდის წევრებს, რომლებიც ეპისკოპოსებისგან შედგებოდა, დაადებინეს ბიზანტიისთვის სრულიად წარმოუდგენელი საიმპერატორო დინასტიის წარმომადგენელთა წინაშე “ერთგული სამსახურის” ფიცი... მიუხედავად ამისა, არც ერთ გამოჩენილ თეოლოგს არ უცდია ამ ფიცის განშლა და საღვთისმეტყველო დოგმატად ქცევა. შეგახსენებთ რუსეთის ეკლესიის მისიონერულ მოღვაწეობას XVIII-XIX საუკუნეებში ჩრდილოეთ აზიის ტერიტორიაზე თვით ამერიკის კონტინენტამდე, ალეუტის კუნძულებამდე, ალიასკამდე... ვირილესა და მეთოდეს კვალზე რუსმა მისიონერებმა ამ მცირე დამწერლობის არმქონე ხალხების ენებიც შეისწავლეს, ანბანიც შეუქმნეს მათ და წმიდა წერილიც უთარგმნეს...

მაგრამ რუსეთის ეკლესიისგან განსხვავებით, რუსეთის სახელმწიფო, რომელიც ბიზანტიის კვალზე მართლმადიდებელ იმპერიად მიიჩნეოდა თავს, ნამდვილად ვერ იქმოდა ბიზანტიობას. რა ბიზანტიურ მემკვიდრეობაზე შეიძლება ლაპარაკი, როცა მართლმადიდებელმა ქვეყანამ ვერ დათმო ნაციონალიზმი, ვერ იტვირთა ბიზანტიური უნივერსალიზმი და ფაქტიურად ნაციონალისტურ იმპერიად ჩამოყალიბდა. ეს არ იყო მესამე რომი, რომლის მოწოდება ბიზანტიური მართლმადიდებლობის დაცვა უნდა ყოფილიყო. მესამე, უნივერსალური რომის იდეამ საბოლოოდ ნაციონალისტური მესიანიზმის სახე მიიღო. იგივე დაემართა საბჭოთა იმპერიას, რომელიც თავდაპირველად ზენაციონალურ სახელმწიფოდ ყალიბდებოდა (ცნობილია ლენინის დამოკიდებულება ველიკოროსებისადმი), სადაც საბჭოურობა, ბიზანტიური უნივერსალობის კარიკატურული სუბსტიტუტი, უნდა ყოფილიყო მოქალაქის იდენტობის ნიშანი, და მხოლოდ სტალინურ ეპოქაში მიუბრუნდა “დიდი რუსი ხალხის” იდეას, ხოლო დანარჩენი ეროვნებანი “უმცროს

ძმებად” გადაიქცნენ. თუ თქვენ ბიზანტიურობაში მხოლოდ მის დამპყრობლურ სულს და საზღვრების გაფართოების წყურვილს ხედავთ, აქ სპეციფიურ-ბიზანტიური არაფერია, რომ რომელიმე დამპყრობელი ქვეყანა მის მემკვიდრედ იქნას მიჩნეული.

ერთ რამეში დაგეთანხმებით, სადაც თქვენს უპირატესობას ვხედავ და რაზეც ჩვენ გვექონია პრივატული საუბარი და, რატომღაც დიალოგებში ვერ აისახა. ეს არის ავტოკეფალურობისგან (რაც ნამდვილად ბიზანტიური მემკვიდრეობაა) გამოწვეული ფილექტიზმის საფრთხე. ჩვენი ეკლესია ნამდვილად დგას ამ საფრთხის წინაშე, რომლის არიდება სერიოზული გამოწვევაა. საფრთხე კი იმაში მდგომარეობს, რომ ავტოკეფალურ ეკლესიებში თავისთავად დადებით მოვლენას, როგორც არის ეროვნულობა, შეიძლება საეკლესიო პოლიტიკის განმსაზღვრელი საზრისი მიენიჭოს. ქართული ეკლესია, რუსული ეკლესია, რუმინული ეკლესია — მსგავსი დასახელებანი არავის ყურს არ ჭრის, პირიქით, სავსებით ნორმალურად მიაჩნიათ, რომ ეკლესიები შეიძლება ეროვნული ნიშნით იქნას დაყოფილი. ფსევდოქრისტიანულ ავტორთა ტექსტებში შეხვდებით გამოთქმას “ქართული ქრისტიანობა”, მაგრამ ასეთი რამ “ჯერ-ჯერობით” ბუნებაში არ არსებობს. რეალობის გამომხატველი ერთადერთი სწორი და კანონიკური დასახელება ამ შინაარსს უნდა შეიცავდეს: “საქართველოში მყოფი ერთი, წმინდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია”, როგორც ადრეული დოკუმენტებშია, მაგ., იპოლიტე რომაელის ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ: “(მივმართავ) ღვთის ეკლესიას, რომელიც კორინთოში მსხემობს (*პაროიკუსა*)”. ერთი მართლმადიდებელი თეოლოგის, ოლივიე კლემანის თქმით, “ეკლესიური ნაციონალიზმი, როგორც წყლული, ჭამს დღევანდელ მართლმადიდებლობას”. ეს ნამდვილად არ არის ბიზანტიური მემკვიდრეობა. ის ახალი დროის მოვლენაა და, სხვათა შორის, მისი ფესვები დასავლეთშია ნაციების აღორძინების ეპოქაში.

უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენს ისტორიულ მსოფლგანცდაში, ავტოკეფალიის იდეა ნამდვილად იქცა ეროვნულობის ეკლესიურ ეკვივალენტად, რაც საერო, განსაკუთრებით, პოლიტიზებულ წრეებში გზას უხსნის უნივერსალური ეკლე-

სიის ეროვნულ ეკლესიად წარმოდგენას. ამის გამოა, რომ დღეს რუსეთთან დაკავშირებულ პოლიტიკურ კონიუნქტურაში საქართველოს ეკლესიის პოზიცია ლამის ღალატად შერაცხონ, რაკი იგი რუსეთის ეკლესიასთან ურთიერთობას განაგრძობს. რუსეთი რომ აგრესორია, ამას საქართველოს ეკლესია არ უარყოფს, მაგრამ ამის გამო რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის უარყოფა მას არ შეუძლია (შეგნიშნავთ: ერთმორწმუნენი კეისრისა კი არ ვართ, არამედ ღვთისა; არა სახელმწიფოებრივად, არამედ ეკლესიურად!), თუკი სურს დარჩეს უნივერსალური ეკლესიის პოზიციაზე. აქ დიდი ისტორიული სიმართლეა, რომლის გაგება ლიბერალური ფრთის პატრიოტებს არც სურთ და არც ძალუცთ. არ სურთ გაიგონ, რომ ავტოკეფალურ ეკლესიათა შორის ურთიერთობაში გადამწყვეტია ევქარისტული საიდუმლოს ორმხრივი აღიარება და არა პოლიტიკური კონიუნქტურაა, რამაც თავის დროზე მრავალწილად, თუ არსებითად არა, დიდი სქიზმა გამოიწვია. პოლიტიკური უთანხმოება სახელმწიფოებს ერთმანეთისგან თიშავს, წყვეტს მათ შორის დიპლომატიურ და სხვადასხვა კავშირებს, მაგრამ ეკლესია ამ სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებულ სამყაროში ერთადერთი ინსტიტუციაა, რომლის მოწოდება საერთო პოზიციაზე დგომაა, მიუხედავად იმისა, თუ რა დაპირისპირებაში არიან ერთმანეთთან ავტოკეფალური ეკლესიის სახელმწიფოები. სამწუხაროდ, მართლმადიდებელ სამყაროში არცთუ იშვიათია შემთხვევები, როცა უმნიშვნელო პოლიტიკური მოტივით ორი ავტოკეფალური ეკლესია ერთმანეთთან ევქარისტულ კავშირს წყვეტს.

და ბოლოს, როგორ არ დავეთანხმო ოპონენტს, როცა წერს: “თქვენ იმგვარად ხედავთ, რომ ქართული ეროვნული ტრადიცია, ქართული სულიერი თუ კულტურული მემკვიდრეობა მჭიდროდ და განუყოფლად არის გადაჯაჭვული აღმოსავლურ-ბიზანტიური სახის ქრისტიანობასთან”. იგივე შეუძლია მას გაიმეოროს დასავლური კულტურულ-რელიგიური ტრადიციების მიმართაც. სწორედ ასეა დასავლეთშიც. ვერც ერთი მხარე ვერაფერს შევცვლით... ან რატომ უნდა შევცვალოთ? ჩემი კათოლიკე მეგობარი ხომ ჩემსავით ფიქრობს, რომ “აღმოსავლურ-ბიზანტიური” აღმსარებლობა ქრისტი-

ანობის ერთი “სახეა” (მეორე ფილტვი) და, თუ სიღრმეში ჩავალთ, არსებით განსხვავებას ვერ დავინახავთ. იმდენად არ გავუცხოვებოვართ ერთმანეთს, რომ ვერ ვიცნოთ ერთმანეთი. ჩვენ მხოლოდ ტყუპი დები ვართ, ერთი დედამამიშვილები, მსგავსნი და, რაკი სხვადასხვა ადგილას აღვიზარდეთ, განსხვავებულნიც. რა გვაშორებს ასე კატასტროფულად? განა ექარისტიის საიდუმლოზე ერთნაირად არ ვფიქრობთ, განსხვავებით პროტესტანტებისგან, რომელთათვის პურის გატეხა საიდუმლო სერობის მხოლოდ გახსენებაა და მეტი არაფერი, “უკეთეს” შემთხვევაში, სიმბოლური აქტი და არა, რეალური გარდასახვა პურისა და ღვინისა ქრისტეს ხორცად და სისხლად, როგორც კარდინალ კასპერის ქვემოთდამოწმებული სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჩვენ *დაძმურ* ეკლესიებს გვწამს. მაშ, რა გვაბრკოლებს მეტწილად პოლიტიკური მოტივებით გაწყვეტილი ექვარისტიული კავშირის აღსადგენად?

შემიძლია ამის შემდეგ დავასრულო კარდინალ ვალტერ კასპერის სიტყვებით: “ჩვენი განყოფანი ვერც სიღრმეებამდე აღწევს და ვერც ცამდე ადის. ღმერთი ყველა ჩვენს განსხვავებაზე მაღლაა, ხოლო ღვთის წმინდა სული, როგორც ვატიკანის II კრება ამტკიცებს, ჩვენს განყოფილ ძმებში და დებშიც მოქმედებს [...]. ამიტომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიები ერთმანეთის და-ძმანი არიან. მათ ესმით ერთმანეთის, მეტიც: მათ ერთმანეთი უნდა აღიქვან არა როგორც მეტოქეებმა, უფრო ნაკლებად როგორც მტრებმა, არამედ როგორც ძმებმა და დებმა”. განა იგივე აზრი არ გამოთქვა ასი წლით ადრე კიევის მიტროპოლიტმა პლატონმა (1803-1891): “Наши земные перегородки не достигают до небес”? ვერავინ იტყვის, შეურიგებელი ფუნდამენტალისტიც კი (ან ერთი ან მეორე მხრიდან), რომ გამმიჯნავი კედლები ცას მისწვდა და ცაც რეალურად გამიჯნულია. რაც ყოვლისშემძლე ღმერთს არ გაუმიჯნავს, უძღურმა ადამიანმა გამიჯნა.

როდემდის? ეს ორივე ჩვენგანისთვის საუკუნო კითხვაა. გადატიხრული ცა გაიხსნება, თუ აღარ ვილაპარაკებთ თავზე მოხვევით “ერთადერთ რომზე”, როგორც “დედამიწის სულიერ შუაგულზე”, რომის ეპისკოპოსზე, როგორც რწმენის საგანზე, მის უცდომლობაზე, მის დოგმატზე...

მსურს დავასრულო ვლ. სოლოვიოვის უბრალო, გულწრფელი და იმედიანი სიტყვებით: “მიუხედავად ცხრასაუკუნოვანი გაუცხოებისა, გადაულახავი დაბრკოლებანი ერთიანობის მისაღწევად არ არსებობს”.

ერთიანობის იმავე რწმენით და პავლესეული სასოებით (რომ. 8:19), ქრისტეში უცვლელი სიყვარულით

ზურაბ კიკნაძე

2013 წლის 14 სექტემბერი
დაწყება ინდიქტიონისა

ბოლოთქმა

როცა მიმდინარე საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბდა და გამოსაცემად მზადდებოდა აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი “დიალოგი”, რომელიც უნდა ქცეულიყო ასპარეზად ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და ქრისტიანული დასავლეთის ურთიერთობის, ურთიერგაგებისა თუ — სამწუხაროდ, უფრო ხშირად — ურთიერთგაუგებრობის წარმოსაჩენად, განსახილველად, ასახსნელად, ან კიდევ, დროსა თუ სივრცეში ხშირად დაშორებულ-აცდენილი საუბრის კვლავ შემდგომი შესაძლებლობების დასანახავად და დასასახავად, წარმოიშვა აზრი, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე მხარის წარმომადგენელს საკუთარ თავზე გვეტვირთა კონკრეტული დიალოგის წარმართვა, რომელიც ჟურნალის ყოველ გამოშვებას გახსნიდა.

ბუნებრივია, ეს დიალოგი შეეხებოდა საყოველთაოში განსაკუთრებულის ადგილის, მნიშვნელობისა და დანიშნულების განსაზღვრას. ქრისტიანული ეკლესია თავისი ბუნებით, თავისი არსით საყოველთაოა, რაკი იგი საერთოა, ერთიანია, კათოლიკეა, მაგრამ ჩვენს ყურადღებას იპყრობდა, თუ როგორ პოვებს მასში თვითგამოვლენას, საკუთრივ თვისებათა შენარჩუნებას, გამოჩინებასა და ცხადყოფას ის, რაც გამორჩეული და განსხვავებულია. ასევე ბუნებრივი იყო, რომ, რაკი საკითხი ჩვენი ქვეყნის გარემოში განიხილებოდა, ამ დიალოგისას მწვავედ წამოჭრილიყო საკითხი ეროვნულად განსაკუთრებულის გამო საყოველთაო თუ ადგილობრივ ეკლესიაში.

რა თქმა უნდა, თემები არც ახალი ყოფილა და არც განუხილველი, მაგრამ ავტორებს ამოძრავებდა ღრმა რწმენა, რომ ნებისმიერი პრობლემა მხოლოდ მაშინ გათავისდება

თუ გაშინაურდება, როცა მშობლიურ ენაზე გამოითქმება, მშობლიურ კულტურულ სივრცეში განისჯება, ახლა და აქ მკვიდრთა მიერ ჩამოყალიბდება, თუნდაც ის ათასწლოვანი საზოგადო საფიქრალი და სათქმელი იყოს.

ჟურნალ “დიალოგის” გამოცემის შეჩერებამ ჩვენი დიალოგიც შეაჩერა; თითქოს საუბრის გაგრძელების სურვილიც დაიწრიტა და გასაზიარებელ-სამსჯელოც ამოიწურა. მკითხველი, ალბათ, იმასაც შენიშნავდა, თუ რამდენად მოზრდილია დროითი შუალედი ბოლო ტექსტებს შორის. თუმცა ავტორებმა კიდევ ერთხელ მოვიკრიბეთ ძალა და გადავწყვიტეთ, დიალოგი, — თუნდაც არ დაგვესრულებინა, — ყოველ შემთხვევაში, განსაზღვრულ წერტილამდე მაინც მიგვეყვანა და ჩვენი წერილობითი საუბარი მთლიან კრებულად წარგვედგინა მკითხველისათვის. აი, ეს ბოლო წერტილიც დაისვა და ათწლიანი დიალოგი ამ წიგნით მთავრდება.

ამავე დროს, კრებულს დანართიც ახლავს: დიალოგი მითოსის გამო, რომელიც არ წარმოადგენს ზეპირი საუბრის ჩანაწერს და იმთავითვე დაწერილ ტექსტად შეიქმნა, — კითხვებიცა და პასუხებიც მხოლოდ ფურცელზე ჩამოყალიბდა. ეს ტექსტი თითქოს არღვევს წიგნის მთლიანობას არა მარტო ფორმობრივად, არამედ შინაარსობრივადაც, რაკი მასში ავტორები არ ეხებიან არც ეკლესიის ერთიანობისა და არც ეკლესიაში ეროვნულობის საკითხებს, არც ქრისტიანული აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის საეკლესიო ცხოვრებას, არც რომისა და ბიზანტიის ურთიერთდამოკიდებულებას, არც მათს მემკვიდრეობასა და მემკვიდრეებს, მაგრამ, — გარდა იმისა, რომ მოპასუხეთა კიდევ ერთი, ცალკე საუბარი მოთავსდა თანაავტორთა კრებულში, — რაც მთავარია, ის სავსებით შეესაბამება წიგნის სათაურს. განა სად პოვნებს თავის საზოგადო გამოხატულებას უმჯობესად, თუ არა მითოსის საყოველთაო სამყაროში, ყოველივე გამორჩეული და განსაკუთრებული? ამიტომაც გვეჩვენება, რომ დანართად მოწოდებული ეს საუბარი მაინც არ არღვევს წიგნის თემატურ რკალს.

დანარჩენი კი მკითხველის განსჯისათვის მიგვინდვია. არ გამოვრიცხავთ, რომ შესაძლოა, ეს წიგნი ბიძგიც აღმოჩნდეს სხვათათვის ან სხვა დიალოგის წარმოსაშობად და გასაგრძელებლად.

მერაბ ღაღანიძე

27 დეკემბერი, 2013

ზურაბ კვიციანი — მერაბ ლალანიძე

მითოსი: გუშინ, დღეს და მარად?

მ. ლ.: ბატონო ზურაბ, მითოსის გამო თქვენთან საუბარი, რა თქმა უნდა, ბუნებრივია, მაგრამ, ამავე დროს, ის, შესაძლოა, ზედმეტიც იყოს, — მიზეზი კი ერთი და იგივეა: თქვენი ორი წიგნი — “შუამდინარული მითოლოგია” (1976; 2-ე გამოცემა: 1979) და “ქართული მითოლოგია, I” (1996) — ჩვენი ჰუმანიტარული აზროვნების იმ უთუო და ღირსშესანიშნავ ნიშან-ვეტებს წარმოადგენს, რომლებიც ბუნებრივს ხდის ამ კითხვებით სწორედ თქვენთან მოსვლას და სწორედ თქვენდამი მომართვას; ზედმეტი კი ეს მომართვა გარეშე მეთვალყურეს, ადვილი შესაძლებელია, იმიტომ მოეჩვენოს, რომ, რაც სათქმელი იყო, უკვე იქ, იმ ფურცლებზე ითქვა და ავტორის ჩანაფიქრის, პოზიციისა და დამოკიდებულებათა გასაგებად უპრიანია, პირველ ყოვლისა, თავად წიგნებს მივმართოთ, მაგრამ, ჯერ ერთი, წიგნებში, რა თქმა უნდა, ყველაფერი ვერ ითქმება (თუნდაც ყურადღების მიღმა დავტოვოთ იმდროინდელი კომუნისტური რეჟიმის იდეოლოგიური ცენზურა, რისი მომწამვლელი გავლენა, სიმართლე რომ ითქვას, არც ერთ ამ წიგნზე არც ასახულა); მეორე, ერთი მათგანი (“ქართული მითოლოგია”) ნარკვევის მხოლოდ პირველ ნაწილად მოიაზრება და, შესაბამისად, იგულისხმება, რომ სათქმელი უეჭველად დარჩენილა; მესამე, ეს წიგნები იმდენად დიდი ხნის წინაა დაწერილი, რომ თქვენი ამჟამინდელი თანამოსაუბრე “შუამდინარული მითოლოგიის” გამოქვეყნებისას საშუალო სკოლის მოწაფე იყო, ხოლო “ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემის” (1985) მცირეტირაჟიანი როტაპრინტული გამოცემის დაბეჭდვისას (მანამ, სანამ ის მოგვიანებით “ქართული მითოლოგიის” სახით გამოქვეყნდებოდა) — თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასპირანტი (დღეს ძნელად

დასაჯერებელია, მაგრამ ეს ის დრო იყო, როცა მთელ საქართველოში ერთადერთი უნივერსიტეტი არსებობდა) და ამგვარ ვითარებათა გამო ადვილი შესაძლებელია, რომ თავად ავტორი ამჟამად ბევრ რასმე უკვე სხვაგვარად ან სხვა მხრივ ხედავდეს და აფასებდეს; ამ რიტორიკული ტრუიზმების შემდეგ კი ყველაზე მეტად ის კითხვა წამოიჭრება, ცოცხლობს თუ არა ისევ — დღეს, ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში — ის დაუცხრომელი სწრაფვა მითოსის მიმართ, რითაც უთუოდ ასე ძალუძად იყო აღბეჭდილი მეოცე საუკუნის კულტურა, აზროვნება, საზოგადოებრივი ცნობიერება, და რა მიმართებაში იყო ეს სწრაფვა (და კვლევა) თქვენს პირად — ყოფით თუ ინტელექტუალურ — ბიოგრაფიასთან? იყო თუ არა ნიშანდობლივი როგორც პირადად თქვენთვის, ასევე, საერთოდ, ეპოქისთვის ის მღელვარე დამოკიდებულება მითოსისადმი და იყო თუ არა მასთან მისვლა ტრადიციის პირველძირებთან მიახლოების ცდები, ან იქნებ მითოლოგიური “ხიბლი” განპირობებული იყო ქრისტიანული ღმრთისა და ეკლესიისაგან დისტანციის განცდით, როცა სიწმიდეთა ადგილი გამოიშინულ-გამოცარიელებულად აღიქმებოდა, ხოლო სულიერ ღირებულებათა ადამიანურად ბუნებრივი ძიება რელიგიურთან ახლომყოფ სივრცეებში წარიმართებოდა, — მწველი წყურვილის დაოკება იქ იყო უპრიანი, სადაც საკრალურთან შეხების ნიშანი აღბეჭდილიყო? დღეს, როცა ბარიერთან — უკიდურეს ბარიერთან — დგომის გრძნობა აგრერიგად გამწვავებულა, როცა, ერთი მხრივ, სულ უფრო შეუფარავი ხდება არაქრისტიანული (ან ანტიქრისტიანული) არჩევანის გაცხადება, ხოლო, მეორე მხრივ, თვალხილულია მრავალრიცხოვანი შემობრუნება რელიგიისა და ეკლესიისაკენ, თუნდაც ჩვენს თანამემამულეთა შორის (რამდენად შეგნებულად და ჯანსაღად ეს ნაკადი, ამჯერად ნუ განვსჯით), იქნებ ამ გარემოში არანაყოფიერად იქცა მითოსისადმი ცოცხალი მიმართება, — საკრალურის ადგილი ხომ ამ ვითარებაში ან საერთოდ გაუქმებულა, ან უკვე შევსებულია?

ზ. კ.: ბევრი კითხვა — ცხადი თუ შეფარული, თუ რიტორიკული — დასვით. ცხადიდან დავიწყებ: დაინტერესება მითოსით, როგორც ამბობთ, “მწველი წყურვილი”, ყოველთ-

ვის, მისი ბუმის დროსაც (იქნებ სწორედ მაშინ) პირწმინდად თეორიული იყო, როგორც ინტერესი რაღაც ეგზოტიკურის მიმართ. განვმარტავ. ამ “მწველი წყურვილის” მიუხედავად, ჩემი დაკვირვებით, მწყურვალეთა ყოფაში სრულიად უგელებელყოფილი იყო (და არის დღესაც) მითოსური მსოფლგანცდის ძირითადი კატეგორია, რაც მას რელიგიასთან აახლოვებს, — საკრალურის ცოცხალი (არა თეორიულ-წარმოსახვითი) განცდა. მითოსით დაინტერესებული ადამიანი არ ცხოვრობს ისეთ სამყაროში, რომელიც სპონტანურად ქმნიდა მითოლოგიურ ტექსტებს (ვერბალურს და ქცევითს). თუმცა ეს შენიშვნა, ალბათ, უფრო ეპიგონებს, ბუმის ავტორებს ეხება, ვიდრე საკრალურ-პროფანულის ფუნდამენტური დაპირისპირების პირველადმოძინებს. რა განცდამ დააწერინა პროტესტანტ რუდოლფ ოტოს განთქმული *Das Heilige* — არ ვიცნობ მის ბიოგრაფიას, თუმცა ვფიქრობ, რომ ეს არ იყო უბრალო სამეცნიერო ინტერესი, ან რა გამოცდილებამ შთააგონა მართლმადიდებელ მირჩა ელიადეს — ეს თქვენ უკეთ გეცოდინებათ — ასევე ფუნდამენტური და თავისი სიმარტივით კლასიკური *Sacre et profane*, რომლის თემასაც იგი აბრუნებს ყველა თავის ნაშრომში? უნდა ვაღიარო, რომ, როგორც წესი, მითოსით გატაცება “მწყურვალთა” მხრიდან თვითმიზნურია და არაფერი აქვს საერთო ცოცხალ სინამდვილესთან. ეს არის მისი წინასწარაკვიატებული ძიება და “აღმოჩენა” ლიტერატურაში; ყველაფერი, რაც სტრუქტურულია, მითოსად ან მის გამოვლინებად არის მიჩნეული. მეცნიერი იკვლევს მითოსს სადღაც ვირტუალობაში, რეალობაში კი ის ვერ ხედავს ფუნდამენტურ გამიჯვნას საკრალურსა და პროფანულს შორის, ანუ მისთვის მითოსური კატეგორიები ლიტერატურულია, არა ონტოლოგიური, ფსიქოლოგიურიც კი არ არის. იმ სინამდვილეში, სადაც ყველაფერი დასაშვებია, რჩება ადგილი ამ გამიჯვნისთვის? ვცხოვრობთ ჰომოგენურ რეალობაში, არ დაგიდევთ ზღურბლებს, თეორიულად კი ვსაუბრობთ ჰეტეროგენულ დროსა და სივრცეზე. ზღურბლის დაუშვებელი დალაზვის (ხევსურული ტერმინია) შესატყვისი ყოველდღიურ სამოქალაქო ყოფაში კანონის უგულებელყოფა — თუნდაც მანქანით წითელ შუქზე გაჭრა თუ ფეხით უადგილო ადგილას ქუჩაზე გადასვლა. ახლა ჩემს

გამოცდილებაზე მოგახსენებთ: თუ “შუამდინარული მითოლოგიის” წერისას მივხვდი, რა როლი ჰქონდა საკრალურ-პროფანულის დაპირისპირებას შუამდინარული სამყაროს არა მხოლოდ რელიგიაში და კულტურშემოქმედებაში, არამედ ყოველდღიურ ყოფაში, “ქართული მითოლოგია” საკრალურის ცოცხალმა განცდამ შთამაგონა; რაც ადრე ვიცოდი, ახლა განცდამი მეძლეოდა. და თუ “შუამდინარული მითოლოგია” უფრო კულტუროლოგიური გამოკვლევაა და “ქართულ მითოლოგიას” მასთან მხოლოდ სათაურის იგივეობა აახლოვებს, ქვესათაური, როგორც წიგნის საკუთარი სახელი (“ჯვარი და საყმო”), განმარტავს, რომ ამ წიგნში ავტორს სოციუმი უფრო აინტერესებს, ვიდრე თავისთავად მითოსი. წიგნი იწერებოდა კახეთის ერთ სოფელში, მაგრამ ეს პროცესი უფრო იმ რეალობაში განცდილის გადაწერა იყო, სადაც საკრალური და პროფანული — ქართულად კვრივი და რიოში (ან ნალახი) — რეალობის ფაქტია. იმის თქმა მინდა, რომ ეს წიგნი კაბინეტში ვერ დაიწერებოდა წიგნის წერის ჩვეულებრივი წესით. კიდევ იმის თქმა მსურს, რომ მე თავად გავხდი წიგნის მონაწილე, საკრალურ-პროფანულის გამიჯვნის არა მხოლოდ ცოცხალი მოწმე, არამედ მონაწილე; “ველზე” მუშაობისას არასოდეს ვყოფილვარ უბრალო დამკვირვებელი, არასოდეს გადამილახავს კვრივი, რომლის იქით საინტერესო რამ ცნობა მელოდებოდა. დაე, ვფიქრობდი, საიდუმლო საიდუმლოდ დარჩენილიყო ან იქნებ ოდესმე გახსნილიყო სხვა ვითარებაში. ყოველთვის ვგრძნობდი, ბიბლიურ გამოთქმას თუ გამოვიყენებ, სად შეიძლებოდა შესვლა და სად — გამოსვლა, ანუ იმის თქმა მინდა, რომ სამეცნიერო ინტერესისთვის საკრალური “ზონა” არ გადამილახავს. ერთხელ იახსრის ხატის დეკანოზმა (იოსებ ელიზბარაშვილმა) ხელი მომკიდა და ისეთ ადგილებში შემეყვანა, სადაც პროფანებს ეკრძალებოდათ შესვლა. განცდა მძიმე იყო. მერე შეჩერდა, ხელი გაიშვირა ხეებით დაბურული ნანგრევისკენ, “იქ ჩვენც ვერ შევდივართო” და უკან დავბრუნდი. ასე დავეუფლე “კვრივის” ცნებას, რასაც დღემდე ცოცხლად განვიცდი. ეს მიძლიერებდა საყმოს სინამდვილისადმი, მისი “იდეოლოგიისადმი” პიეტეტის გრძნობას, რაც მისი შეცნობის ერთ-ერთი პირობა იყო. გახსოვთ ტარკოვსკის “სტალკერი”... ის “ზონა”

ჩემთვის ძალზე ნაცნობი იყო. ეს იყო ერთგვარი ზნეობრივი ცენზურა, რაც ფშავსა თუ ხევსურეთში კვრივის წინაშე დგომისას განმიცდია. სხვა იდეოლოგიური ცენზურა არც ფიქრის დროს, არც აუდიტორიაში, არც წერის დროს არ არსებობდა. არც არავის მიუთითებია, თუ ლექციების დროს რელიგიაზე უფრო მეტს ვლაპარაკობდი, ვიდრე დასაშვები იყო. თუმცა იყო დასმენის შემთხვევები, მაგრამ რეპრესია არ მოჰყოლია (80-იანი წლების ბოლოს, “საჯაროობის” ხანაში, ეს გამიმხილავდა აწ განსვენებულმა სერგო ჯორბენაძემ, პრორექტორმა, რომელთანაც ვმეგობრობდი, თუმცა დამსმენის ვინაობა არ გაუმხელია, არც მე მიცდია გამეგო). მეტსაც გეტყვით, ერთხელ გამოვიწვიე კიდევ ცენზურა, როცა წიგნის სათაური მცდარად, მაგრამ არსებითი სიმართლით მოვიყვანე და ამგვარადვე დაიბეჭდა გამოყენებული ლიტერატურის სიაში: “აბაშისა და მარტვილის რაიონების ტოპონიმია” (წიგნზე კი ეწერა “... გვეგვკორის რაიონების ტოპონიმია”). ეს ისტორიულად სამართლიანი კორექტურა ცენზურისთვის შეუმჩნეველი დარჩა.

მ. დ.: მითოსის ერთი უმთავრესი თვისება და ფუნქციაა არსებითისა და მარადიულის ნიშანდება ამსოფლიოურად შემთხვევითსა და დროებითთან მიმართებაში, ან, იქნებ ჯობდა, უფრო ფორმალურად გვეთქვა: განმეორებადის ნიშანდება განუმეორებელთან მიმართებაში. მითოსისათვის ღირებულება ოდენ ის, რაც ერთხელ უკვე მომხდარა, მაგრამ ამჟამადაც განსაზღვრავს ჩვენს ყოფნასა და ყოფას; ჩვენი შემეცნებისთვისაც — არსის ჩასაწვდომად — სწორედ ამ პირველსაწყისების ცოდნა და გაცოცხლებაა აუცილებელი. როგორ მიგაჩნიათ, თანამედროვე ადამიანის სწრაფვა მითოსისადმი ხომ არაა, ერთი მხრივ, სწრაფვა ხელჩასაჭიდი სიმყარის მოსაპოვებლად რღვევაშეპარულ საფუძველთა გარემოში ან თუნდაც წარმავალობისა და მოუხელთებელი ცვალებადობის დაძლევის ხერხი და, მეორე მხრივ, სამყაროს ნიშანთა ამოხსნის მცდელობა იმის გაცნობიერების საფუძველზე, რომ ყოველი ხდომილება — რაც ჩვენს ირგვლივ ხდება — წარიმართება უკვე ერთგზის (და მრავალგზის) მომხდარის ქარგაზე: არქეტიპი ტიპის გაგებას მიადვილებს და თუკი პა-

რადიგმა აღმოვაჩინე, ორიენტაცია აღარ გამიჭირდება; ასეთ შემთხვევაში არა მარტო ჩემს ადგილს ვარკვევ სამყაროში, არა მარტო წარსულის ამოხსნა აღარ მიჭირს, არამედ მომავალიც განჭვრეტადი ხდება ამ იდუმალებით აღსავსე წუთისოფელში; ეს, ასე ვთქვათ, განმეორებადობა — მითოსური განმეორებადობა — ხომ არ ქცეულა იმ თავშესაფრად, რაც მე ყოფნის სიმძიმეს და მოულოდნელობის ტვირთს მიმსუბუქებს, რაც არჩევანის გადაწყვეტილებას მიადვილებს, რაც უცხოა თუ უცხოების შიშისაგან მათავისუფლებს?

ზ. კ.: სრული სიმართლეა: ნამდვილად მათავისუფლებს, პასუხისმგებლობასაც მიხსნის. ჩემს მაგივრად ტრადიცია და მის სათავეში არსებული არქეტიპული აზრი თუ ქმედება პასუხობს ყოველ გამოწვევას, რომლის წინაშე ყოველთვის აღმოჩნდება ადამიანი. მაგრამ აქ ორი პოზიცია უპირისპირდება ერთმანეთს და ორივე ბიბლიურია. ერთია ეკლესიასტეს ცნობილი გამოთქმა: “რაც ყოფილა, იგივე იქნება და რაც მომხდარა, იგივე მოხდება. არაფერია მზის ქვეშ ახალი” (1:9) და ესაიას “აჰა, შევქმნი ახალ ცას და ახალ მიწას” (65:17), რაც იოანეს “გამოცხადებაში” განმეორებულია როგორც მომხდარი ფაქტი: “და ვიხილე ახალი ცა და ახალი მიწა” (21:1). პირველი მითოსურია, არქეტიპზე დაფუძნებული, მარადგანმეორებადი და დაბრუნებადი, მეორე — აბსოლუტური სიასლის შემომტანი რეალობაში, თავად ახალი რეალობის შემოქმედება. თუ ეკლესიასტე რჩება მითოსურ წრებრუნვაში, ესაია — ამ წრებრუნვის გარღვევა და ასეთია ძველი აღთქმის ყველა წინასწარმეტყველი. მეგობარი პოეტი საშა ველიჩანსკი ხშირად იხსენებდა ავერინცევის სიტყვებს, რომლითაც მას მრავალრიცხოვანი ახალგაზრდული აუდიტორიისთვის მიუმართავს თავისი წრიპინა ხმით (არც წინასწარმეტყველებს ექნებოდათ ომახიანი ხმა, გამყინავი — კი): Бросьте вы Экклесиаста, читайте Исайю, Исайю! იმხანად მითოსის ბუმი იყო, სწავლულმა კი, ვფიქრობ, ამ სიტყვებით თამამად გაილაშქრა მითოსის წინააღმდეგ და შემოქმედების, ახლის ქმნის მხარი დაიჭირა. ნუ იყურებით უკან ლოტის ცოლივით, გაიხედეთ წინ... თუმცა, გეტყვით, რომ ესაიას ეს სიტყვებიც ერთგვარი საყრდენია, რომელიც ახალ ცხოვრებას ედება საფუძვლად, ანუ

ისინი შეიძლება მითოსის “ჟანრში” გავიაროთ. ეს ალუდა ქეთელაურის ტიპის ადამიანთა მითოსია, რომლებიც ტოვებენ დაუსრულებელ წრებრუნვას და ახალ ცასა და ახალ მიწას ეძებენ, რომელთა ემბრიონი მათშივეა, ზუსტად ისევე, როგორც ქრისტე ეუბნება მოციქულებს, რომ სასუფეველი მათში არსებობს როგორც საფუარი ან მდოვვის მარცვალი.

მ. დ.: ჩვენი ერთი ამასწინანდელი შინაურული საუბრისას თქვენ გაიხსენეთ, რომ ერთ დროს ბიძათქვენის რვეულებს შორის გიპოვნიათ მისი ჩანაწერები, სადაც ჩანიშნულია თბილისის უნივერსიტეტში იმ ცნობილ სხდომაზე გამომსვლელთა სიტყვები, როცა “წითელი” პროფესორები და კომკავშირელი აქტივისტი სტუდენტები თავს ესხმოდნენ ივანე ჯავახიშვილს, — იდეოლოგიურად ტუქსავდნენ (და მოძღვრავდნენ) მას და გმობდნენ მის ნაშრომთა არამარქსისტულ მეთოდოლოგიურ საფუძვლებს. მონაწილეთა თქვენეული ჩამოთვლისას ყურს მომხვდა ერთი ჩვენი თანამედროვე პოლიტიკოსის გვარი, ხოლო როცა შეცბუნებულმა ჩაგვეკითხეთ, თუ ვის გულისხმობდით, უმაღ მიპასუხეთ — ნახევრად ხუმრობით, ნახევრად არახუმრობით — რომ ესა და ეს პოლიტიკოსი ხომ მაშინაც არსებობდა (სინამდვილეში იგი მაშინ, რა თქმა უნდა, დაბადებულაც არ იყო!) და იმჯერადაც მისი ადგილი გარეწართა და არამზადათა გვერდით იქნებოდა: ივანე ჯავახიშვილის თავდამსხმელთა და განმაქიქებელთა შორის. ახლა მინდა გკითხოთ: რა არის ეს, ისტორიის (ან ისტორიაში) განმეორებადობის აღიარება თუ ის, რომ ისტორიას მუდმივი პერსონაჟები ჰყავს, კოსტიუმისა და ლექსიკონის შეცვლის მიუხედავად? განა ისტორიის ყოველი წამი ერთადერთი, განუმეორებელი და მიზანმიმართული არაა (თუკი ნიცშე-ელიადეს “მარადიული მობრუნების” იდეას არ ავყვებით, განსაკუთრებით ნიცშეს შემთხვევას, რომელიც ამ “მობრუნებაში” პირდაპირ აზრს გულისხმობდა)? ან იქნებ ეს უბრალოდ შემეცნებითი ხერხია, მეთოდია, სამუშაო საშუალებაა: თვალსაწიერში თვალს არ ვაშორებ უნივერსალურ პერსონაჟთა სახეებს, ურთიერთობათა უნივერსალურ სქემებს, ხოლო მათი საშუალებით მიადვილდება წარმავალის მიღმა წარუვალის აღმოჩენა და ამით სამყაროს მთლიანობა-

ში ყოველი პიროვნებისა და ყოველი მოვლენისათვის თავისი ნამდვილი ადგილის მიჩენა?

ზ. კ.: მართალია, ისტორიის ყველა წამი ერთადერთი და განუმეორებელია, და ამ ისტორიაში ჩათრეული ადამიანიც, როგორც პიროვნება, უნიკალური და განუმეორებელია, მაგრამ ისევე როგორც ადამიანი, როგორც გვარი, მეორდება და არავის უკვირს, ასევე ადამიანის ტიპიც თავის ინტერესებთან ერთად, ანუ მთელი სიტუაცია, მეორდება და არც ეს უნდა გაგვიკვირდეს. სენტენცია, რომლის მიხედვით, ადამიანი წარსულზე სწავლობს თუ უნდა სწავლობდეს, არა მგონია, მართებული იყოს სწორედ ადამიანის და წამის უნიკალურობის გამო; იმის თქმა მსურს, რომ სხვის გამოცდილებაზე სწავლა აბსურდია: ყველამ უნდა გამოცადოს თავი, მოიპოვოს თავისი საკუთარი გამოცდილება. შეცდომა მოსდის? — ეს *მისი* შეცდომაა (ნუ წავართმევთ მას), თუმცა ადრე, მასზე წინ სხვას მოუვიდა ეს შეცდომა. სიმდაბლე ჩაიდინა მოძღვრის ღალატით? ეს *მისი* საქციელია, ეს, როგორც იტყვიან, მისი საკუთარი პასუხია ვითარების გამოწვევაზე, თუმცა ადრე სხვასაც ბევრს ჩაუდენია ეს სიმდაბლე, და მისი არქეტიპიც არსებობს: დანტეს საგანგებო რკალი აქვს გახსნილი თავის წარმოსახვით ჯოჯოხეთში — *ჯუდეკა* (Giudecca *იუდეეთი*), სადაც მოძღვრის გამყიდველნი იჯანჯებიან. თუმცა არ მესმის, რატომ უნდა მოვიხსენიოთ ეს განმეორებადობა მითოსის კონტექსტში; ეს უფრო ანტიმითოსი უნდა იყოს, რადგან მითოსი, როგორც ტრადიციის დასაბამი, მხოლოდ სიკეთის პარადიგმას ემსახურება. ხომ არ ვფიქრობთ, რომ აბელ-კაენის პირველინციდენტი იმისთვის მოხდა, რომ ყოველი მომავალი ძმის მკვლელობა გამართლდეს ისევე, როგორც მითოსური პირველქვევა ამართლებს ანალოგიურ ქვევებს ისტორიაში? ერთი რამის თქმა შეგვიძლია დარწმუნებით: საბჭოთა წყობილება მუდმივად ჩეკავდა ჯუდეკას მკვიდრთ, როგორც ლაკშუსის ქალაქი ავლენდა მათ, რადგან ჯუდეკა მისი ანტიმითოსი იყო. უნდა გვეყოს მიხვედრილობის უნარი, რომ დღევანდელ ადამიანთა შორის ჯუდეკას პოტენციური მკვიდრნი ამოვიცნოთ.

მ. დ.: მითოსურ სივრცეში შესასვლელად გარდაუვალია განუწყვეტელი მიბრუნება წარსულისაკენ, მეხსიერების აუცილებელი გამყარება, გაუცვეთელი ხსოვნა იმისა, რა მოხდა “ჟამსა მას”, — წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა მითოსის ხელახალი აღდგენა. საორიენტაციო ნიშანსვეტად მიჩნეულია ის, რაც წინაპართა ჟამს მომხდარა და რამაც უნდა განსაზღვროს მითოსური ცნობიერების ადამიანის ქმედებები მის საკუთარ თანადროულობაში. სწორედ ამ წარსულის კარგი დამახსოვრება, შენარჩუნება — სხვათათვის გადასაცემად — განაპირობებს მითოსის სიცოცხლეს; დავიწყება კი არა მარტო მითოსს კლავს, არამედ თავად ამ მითოსის მატარებელსაც: აქ მახსოვრობა სიცოცხლის ტოლფასი ხდება. მაგრამ სად გადის ზღვარი წარსულისადმი უნაყოფო მიჯაჭვასა და მომავლის ნიჰილისტურ უგულებელყოფას შორის, გარდასულ აჩრდილებთან ლივლივში ჩანთქმასა და მიზანსწრაფვათა განახლებაზე უარის თქმას შორის, გაშენებულ წალკოტებში დავანების განცხრომასა და გაუკვალავ ბილიკთა ძიების სურვილის დაოკებას შორის? განა საბედისწერო არ აღმოჩნდა ლოტის ცოლისათვის მკვეთრი შემობრუნების და წარსულის მიტოვების უუნარობა? განა მკვდრები მკვდრებს არ უნდა დავუტოვოთ დასამარხად? და ისევ იგივე კითხვა არ გვანებებს თავს: რა არის მითოსისკენ მიბრუნება — “სულთა გამოძახების” მაგიური მცდელობა თუ მიძინებული ნოყიერი ნაღვერდლისათვის ფერფლის გადაცლა?

ზ. კ.: ალბათ და ნამდვილადაც ისტორია ასე სწორხაზოვნად არ მიედინება ერთხელ და სამუდამოდ გაჭრილ ტრადიციის არხში. ხდებოდა რადიკალური ამოვარდნები ამ არხიდან, მსგავსად ალუდას ამოვარდნისა, და ხდებოდა ნელინელი, თანამედროვეთა თვალით და განცდით შეუმჩნეველი გადახრები, რომლებიც თანდათან აფერმკრთალებენ წინარე წარსულში არსებულ არქექტიპებს, ვიდრე საბოლოოდ არ მისცემენ დავიწყებას. თანდათან სუსტდება იმ პირველწყაროდან მომავალი ნაკადი, *illud tempus* (ელიადესეული ტერმინი: *ჟამი იგი*) ან, სხვანაირად, მითოსური *ძლიერი დრო* სუსტდება, აქტუალობას კარგავს, მითოსურიდან *დიაგოგეში* (არისტოტელე) ანუ ფიქციაში (ინგლ. fiction “ბელეტრისტიკა”) გადადის.

ეს არის მითოსის ბედი თანამედროვე შემოქმედებაში, რომლის საწყისი და იმპულსი პიროვნებაა, მისი დამოუკიდებელი არჩევანია. “მითოსს მოკლებული დრო” — ასე აქვს კონსტანტინე გამსახურდიას დახასიათებული ახალი ევროპის დროება ამავე სათაურის (“ახალი ევროპა”) ერთ ესეიში. ყოველი პიროვნული არჩევანი, აქტი, დღეს ინდივიდუალური მითოსის ერთგვარი სახეა, რომელსაც, როგორც არქეტიპს, მისდევს ადამიანი, — თავისსავე მითოსს. კარგია, ცუდია? მაგრამ ეს ასეა! კარგი იმით არის, რომ ისტორიაში სიახლის შემოსვლით თავს ვარიდებთ ტრადიციის გაფეტიშებას, ისტორიის დამყაყებას ჩვენს ცნობიერებაში (ასეთია, მაგალითისთვის, მითოსურ-“პატრიოტული” დევიზი: “წინ დავით აღმაშენებლისაკენ!”). ცუდია იმით, რომ ჩნდება ხიფათი წარსულისადმი ნიჰილიზმისა ან საერთოდ უარყოფისა, რაზეც ამ ოთხი წლის წინათ გოეთეს ინსტიტუტის მიერ გამოცხადებული საერთაშორისო კონკურსის თემაც მეტყველებს: “გათავისუფლდეს მომავალი წარსულისაგან? გათავისუფლდეს წარსული მომავლისაგან?”. არის მომავალში მსუბუქი, უწარსულო ტვირთით შესვლის ასეთი ტენდენციაც. ჰამლეტის ტრაგედიაც ეს უნდა იყოს: პრინცს აჰკიდეს მამის ტვირთი, მას კი თავისი ამოცანები ჰქონდა გადასაწყვეტი. თუ მკითხავთ, წარსულს არა აქვს ასეთი პირდაპირი დანიშნულება, რომ რაღაცას გვასწავლიდეს, რომ მაგალითს გვაჩვენებდეს, როგორ მოვიქცეთ ჩვენს სიტუაციაში. ადამიანი დღეს უფრო მეტად ექსისტენციალურ დროში ცხოვრობს იმ აზრით, რომ ყველაფერი, რაც ხდება მისგან პიროვნულ და არა მითოსურ პასუხს მოითხოვს. ისტორიოგრაფია იმისთვის როდი ცდილობს წარსულის რეალური სურათის აღდგენას (რასაც ბოლომდე მაინც ვერ ახერხებს), რომ აწმყოს კრიზისების დროს რეცეპტები მოგვაწოდოს. ისტორიის “გაკვეთილებს” არა აქვს უტილიტარული დანიშნულება. მისი საზრისი სრულიად განსხვავებულ განზომილებაშია საძიებელი. ამაზე დღეს ნუ ვისაუბრებთ.

მ. დ.: უთუოდ საკითხავია, მითოსის კვლევის რომელი სკოლა აღმოჩნდა თქვენთვის ახლობელი ან, საერთოდ, ამ კვლევათა რომელი გეზი მიგაჩნდათ და მიგაჩნიათ პროდუქტიულად? და აქვე ისიც უნდა ვიკითხოთ, რამდენად (და სა-

ნამდებ) შეიძლება ვენდოთ იდეოლოგიურად შეიარაღებულ მკვლევართა შეხედულებებსა და მეთოდებს? განა სანდონი არიან თუნდაც ისინი, ვინც დაუფიქრებლად გაგვახსენდება მითოსის შემსწავლელთა შორის გასულ საუკუნეში, განა მათი კვლევის მეთოდოლოგია განპირობებული არ იყო მათი პირადი იდეოლოგიურად არჩევანი: ფროიდისა — ვულგარული ათეიზმით, იუნგისა — გნოსტიციზმით, კაიუასი — ბიოლოგიზმით, ლევი-სტროსისა — მარქსიზმით? რამდენად ორგანული და შემეცნებითად ნაყოფიერია მითოსის შესწავლის დროს, მითოსის სამყაროში შეღწევის მცდელობისას ამ და ამგვარ მეთოდოლოგიათა გამოყენება, მათზე დაყრდნობა, მით უმეტეს, როცა გავითვალისწინებთ, რომ ბევრი ამგვარად მომართული მკვლევრისათვის მითოსი მხოლოდ მასალას წარმოადგენდა საკუთარ კონცეფციათა გასამყარებლად და განსასახონებლად? მაგრამ, მეორე მხრივ, განა ფენომენოლოგიური მეთოდი და იმანენტური კვლევა იძლევა კი მითოსის ახსნისა და გაგების, მისი ისტორიული დანიშნულების ჩაწვდომის საშუალებას, თუკი მიზნად დავისახავთ მის დანახვას ქრისტიანული პერსპექტივიდან — ისტორიის (და სულიერების ისტორიის) განვითარების ვექტორულ სივრცეში?

ზ. კ.: იმ მასალაში, რომელსაც მე შევისწავლიდი (შუამდინარული და აღმოსავლეთ საქართველის მთიანეთისა), სრულიად უსარგებლო აღმოჩნდა ფროიდის მეთოდოლოგია (მაგალითად, სრული აბსურდია “ოიდიპოსის კომპლექსი”), რომელიც ბევრწილად გაუგებრობაზეა დამყარებული; უფრო ნაყოფიერი იყო კ. გ. იუნგის არქეტიპების თეორია; კაიუას არ ვიცნობდი იმხანად; რაც შეეხება განთქმულ კლოდ ლევი-სტროსს, იგი უფრო სტრუქტურალისტია, ვიდრე მარქსისტი, თუმცა ეს ორი რამ სხვადასხვა განზომილების ცნებებია. თუ მითოსზე ვილაპარაკებთ როგორც ტექსტზე სოციუმისგან მოწყვეტით, სტრუქტურალიზმი მასთან მიმართებაში არ არის ხელწამოსაკრავი რამ. თუმცა უნდა ითქვას, რომ სტრუქტურა მეტ-ნაკლებად შეიძლება აღმოჩნდეს ნებისმიერ ტექსტში, როგორც ნარატივში, ისე ბუნების ტექსტში. თავად ადამიანია ისეთი “მანქანა”, რომელიც სპონტანურად ქმნის სტრუქტურულ ტექსტს, იმისდა მიუხედავად, აცნობიერებს

ამას თუ არა. და რაც უფრო გაუცნობიერებელია სტრუქტურა ავტორის მხრიდან, მით უფრო ღირებულია ის. მეტსაც ვიტყვი: თავად ტექსტის ცნება შეიცავს თავის თავში სტრუქტურულობას; სხვანაირად ის ვერც იქნება ტექსტი. და კიდევ: თავად საზოგადოება (სოციუმი), და არა მხოლოდ კოსმოსი, სტრუქტურულია, რაც მითოლოგიური ტექსტის სტრუქტურის ერთგვარი ასახვაა. აქედან ის გამომდინარეობს, რომ ყველაზე ადეკვატური მეთოდი მითოსის შესწავლისა ფუნქციონალური მეთოდი უნდა იყოს, რომელმაც ბრონისლავ მალინოვსკის შრომებში მიიღო სრულყოფილი სახე (თუმცა არც ლევი-სტროსისეული ანალიზია მოკლებული ფუნქციურ სარჩულს). რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ, ლიტერატურისგან განსხვავებით, მითოსი ფუძემდებლურია; ტრადიციულ საზოგადოებაში მას იგივე მნიშვნელობა და ძალა აქვს, რაც ქვეყნის კონსტიტუციას; მის ტექსტს ეფუძნება მთელი სამყაროს წესრიგი, ყველა საგნისა თუ მოვლენის წარმოშობა, რაც მასშია, მას ეფუძნება საზოგადოება და ყოველი საზოგადოებრივი ინსტიტუტი. ამიტომ ვამბობ, რომ მითოსი თავისი არსით და ფუნქციით კოსმოგონიურია. მითოსის ამგვარ ხედვაში ელიადე შეუდარებელია.

მ. ღ.: თქვენმა ამჟამინდელმა თანამოსაუბრემ ამ წელიწადნახევრის წინანდელ თავის ერთს მოხსენებაში, რომელსაც თქვენც ესწრებოდით, გამოთქვა ვარაუდი, რომ ლიტერატურა იწყება იქ, იმ წერტილში, სადაც მითოსი ზღაპრად იქცევა, სადაც მითოსი ჭეშმარიტის სტატუსს კარგავს და თხრობით განცხრომის წყაროდ გარდაქმნილა (თუკი ლიტერატურა, საერთოდ, თხრობით განცხრომია). მითოლოგიურ თუ ეთნოლოგიურ-ფოლკლორისტულ წყაროებში ხომ არაერთხელაა დადასტურებული, რომ ერთი და იგივე ფაბულა ერთმანეთის მეზობელ ტომებში შენახულა, თუმცა ხშირად ერთმანეთისაგან განსხვავებული სტატუსით: თუ ერთგან ის მითოსური ტექსტია, დაუეჭვებელ სიმართლეს აცხადებს და ურყევი ავტორიტეტის შეუვალობითაა დაცული, მეორეგან იგივე ტექსტი ზღაპრად გვევლინება, რომელიც გინდა მომხდარა და გინდა არა (“იყო და არა იყო რა”) და მას მსმენელის გართობა-გახალისება ევალება. თუკი თქვენც ეთანხმებით ამ

თვალსაზრისს, ხომ არაა ეს ის წერტილი, სადაც არა მარტო ლიტერატურა იბადება, არამედ, აგრეთვე, წერტილი, სადაც კვდება მითოსი, ანდა იქნებ მითოსის სიცოცხლისათვის არა აქვს მნიშვნელობა მისი ფუნქციონირების სტატუსს, — მითოსი ცოცხალია ყველგან, სადაც კი მას თვალს მოვკრავთ (მიუხედავად იმისა, თუ რა შეხედულებისაა სოციალური გარემო ჭეშმარიტებასთან მითოსის მიმართების შესახებ): ზღაპარშიც, ლიტერატურაშიც, ადათ-წესებშიც?

ზ. კ.: სწორედ ამას გულისხმობს მითოსის განმარტება მისი ფუნქციის მხრივ. ერთ საზოგადოებაში რომელიმე ტექსტი თუ მითოსია, იმის ძალით არის მითოსი, რომ მასზეა დაფუძნებული მთელი სინამდვილე (კოსმოსი, საზოგადოება) ან სინამდვილის რომელიმე ფრაგმენტი (ლანდშაფტის რომელიმე ფრაგმენტი, რომელიმე საზოგადოებრივი ინსტიტუტი). მითოსი გვაუწყებს და გვიჩვენებს, თუ, მაგალითისთვის, რატომ ქორწინდება ქალ-ვაჟი დღეს ასე და არა სხვაგვარად; რატომ აქვს ამ ლანდშაფტს — ამ მთას ან ამ მდინარეს ასეთი კონფიგურაცია და ა.შ. მეზობელ ტომში, როგორც თქვენ ამბობთ, ამავე ტექსტს შეიძლება გამოცლილი ჰქონდეს ეს ფუძემდებლური საზრისი და, უბრალოდ, საინტერესო ამბად დარჩეს, რომელსაც კერიის წინ ყვებიან და არავითარი პასუხისმგებლობა მის მოყოლაზე არ არსებობს; ცნობის წადილის დაკმაყოფილების გარდა, მას არავითარი შედეგი არ მოჰყვება, ყოველ შემთხვევაში, სინამდვილე (რომელიმე მთა, მდინარე, დაწესებულება) არ ინახავს მის კვალს. ეს არის სწორედ დიაკოგე, რომელიც არისტოტელეს “პოეტიკაში”, მიზნობრივი ტექსტისგან განსხვავებით, გასართობ, თავშესაქცევ ტექსტს აღნიშნავს. ამრიგად, სავსებით ვეთანხმები თქვენს კითხვაში გამოთქმულ აზრს. ცხადია, არაფერი ისე შორს არ არის მითოსის მიზანდასახულებისგან, როგორც ზღაპრის “იყო და არა იყო რა”, იმ აზრით, რომ მითოსში თქმული ნამდვილად მოხდა და ამ ხდომილებას დღევანდელი ფაქტები და აქტები ადასტურებენ. მითოსი კვალს ტოვებს ჩვენს ფიზიკურ თუ სოციალურ სინამდვილეში, ზღაპარს კი არავითარი კვალი არა აქვს, თითქოს წყლის ზედაპირზე იწერებოდეს. სხვათა შორის, მითოსის ფუნქცია ნებისმიერმა ტექსტმა, მათ შორ-

რის, თავის ჟანრს გაცილებულმა ზღაპარმაც, ან ქცევამ შეიძლება იტვირთოს. მაგალითისთვის, საბჭოთა სინამდვილეს ჰქონდა თავისი მითოსი “დიდი ოქტომბრის რევოლუციის” და მისი გმირების სახით, ჰქონდა ათვლის წერტილი — შვიდი ნოემბერი, ლენინის ქცევებსაც მითოსური ღირებულება ჰქონდა. “ლენინი მხარზე გადაებული მორით” — ფერწერული ტილო, როგორც მითოსი, შაბათობების არქეტიპული სახე იყო. თქვენი არ ვიცი, მაგრამ ჩვენი თაობა მოესწრო ლენინური შაბათობების ბუმს, რომელშიც ყველა დაწესებულება (უნივერსიტეტი, ინსტიტუტები, სკოლები, ქარხნები, საავადმყოფოები...) იყო ჩართული, და რომლის წყალობითაც, უნდა ვაღიარო, მოხდა თბილისის შემოგარენის მასიური გამწვანება. დღეს, კერძოდ, ვაკე-საბურთალოს ქედის ნაძვები ამის დასტურია.

მ. დ.: ვინ არის დღეს, თანამედროვე სამყაროში, მითოსური ცნობიერების მატარებელი: პოეტი, რომელიც ენისა და კულტურის მეშვეობით სწვდება და აცხადებს სამყაროსა და ადამიანის მითოსურ ძირებს; მითოლოგოსი, რომელიც სხვადასხვა ხერხით — ჟამთა კვალობაზე — ცდილობს ცნებათა ენაზე აღწეროს, გაიგოს და გადასცეს მითოსში ჩადებული სათქმელი (გავიხსენოთ ლევი-სტროსის კვებნა, რომ იგი მითოსურად აზროვნებს ანდა იუნგის მტკიცება, რომ იგი “დროის სულმა” გამოიხმოდ საუკუნეთა განმავლობაში დაფარულ მითოლოგიურ-ალქემიურ უწყებათა გასამჟღავნებლად); ან იქნებ ცივილიზაციას მოშორებული მესიტყვე, ტრადიციის შემნახველი და გადამცემი, გინდაც ჩვენს მთიანეთში, გინდაც ახალი გვინეის უღრანში, გინდაც ამაზონიის ჭალებში, ის, ვინც ცოცხლად ინარჩუნებს — ესე იგი არა მარტო აუნჯებს, არამედ ხელახლა, კიდევ ერთხელ ქმნის, თხზავს, აცოცხლებს — სიტყვაში განივთებულ წინაპართა გადმოცემას?

ზ. კ.: დღეს, ჩვენს სინამდვილეში, ამ ცივილიზაციაში, რომელსაც ვეკუთვნით, ისევე წარმოუდგენელია მითოსურად მოაზროვნე გონება, როგორც წინასწარმეტყველური პათოსი. ავსტრალიური ცნება-ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, დღეს

ალჩერინგა დაცარიელებულია, სიზმრად არავის ეცხადება პირველწინაპარი, რომელმაც თავისი პირველქცევით საფუძველი დაუდო ქცევას (მაგალითისთვის, პირის ბანას თუ მისალმებისას ქუდის მოხდას), რომელსაც ყოველდღიურად იმეორებს ადამიანი თაობიდან თაობამდე. ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ მითოსის საზრისი, მაგრამ მისი შექმნა არ ძალგვიძს. მითოსთან რაღაც ფორმალური ნიშნით შეიძლება ახლოს იყოს პოეზია, მაგრამ იგი მოკლებულია ონტოლოგიურობას, სინამდვილესთან მიზეზშედეგობრივ მიმართებას. მითოსი, როგორც წესი, თავისი არსით ზეინდივიდუალურია, პოეზია — ინდივიდუალური. პოეტმა შეიძლება შექმნას თავისი მითოსი, მითოლოგემები, სიმბოლოები, მაგრამ ეს იმ მითოსის, მითოსური აზროვნების ნაყოფის, მხოლოდ იმიტაცია იქნება. თუმცა, როგორც იუნგი ფიქრობს, არსებობს პოეტის (ზოგადად შემოქმედის) ორი ტიპი: ერთი, რომელიც მასალას იღებს საკუთარი ინდივიდუალური და, ამდენად, ზედაპირული გამოცდილებიდან, და მეორე ტიპი, რომელიც ოკეანეში ჩაყურყუმალავებული მარგალიტის მაძიებელივით მასალას საკაცობრიო გამოცდილებიდან “ხაპავს”. იუნგი ამგვარ შემოქმედებას ვიზიონერულს უწოდებს. ასეთი შემოქმედება ახლოს არის მითოსურთან. ამ ტიპისად მიმაჩნია “ვეფხისტყაოსნის” ავტორი, რომელიც ნამდვილად წილნაყარია საკაცობრიო გამოცდილების სიღრმეებთან. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ის სიბრძნე, რომელიც ჭკვივის მისი ყოველი სტრიქონიდან და მთელი პოემიდან, მხოლოდ მისი პირადი ცდიდან მოდიოდეს. რუსთველის შემდეგ საქართველოში ასეთი ვიზიონერები არიან: გურამიშვილი, ბარათაშვილი, აკაკი, ვაჟა, გალაკტიონი.

2004

ბიბლიოგრაფიული მითითებანი

ზურაბ კიკნაძე

წინათქმა

იბეჭდება პირველად.

1. მერაბ ღაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს **რიტორიკული შეკითხვები “მძიმე შეცოდების”** გამო დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1. 2004, გვ. 8-17.
2. ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ღაღანიძეს **დაბრუნება თუ გადასვლა?** დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1. 2004, გვ. 18-28.
3. მერაბ ღაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს **ისევ კათოლიკეობისა და ეროვნულობის გამო** დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1 (2). 2005, გვ. 8-17.
4. ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ღაღანიძეს **კვლავ დაბრუნების თუ გადასვლის თაობაზე** დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1 (2). 2005, გვ. 18-27.
5. მერაბ ღაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს **აღმოსავლური წესის ქრისტიანთა გამო განუყოფლობასა და განყოფილობაში** დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1 (4). 2006, გვ. 33-43.
6. ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ღაღანიძეს **მრწამსი ერთი გვაქვს და ორივენი კათოლიკენი ვართ** დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1-2 (6-7). 2007, გვ. 11-19.

7. მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს
ავტოკეფალია თუ ადგილობრივი ეკლესია?
დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1-2 (8-9). 2008, გვ. 11-21.
8. ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლაღანიძეს
ორი დინება, ორი ნაპირი
დაიბეჭდა: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1-2 (8-9). 2008, გვ. 22-32.
9. მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს
ეკლესიის მისია და ეროვნული ეკლესია
იბეჭდება პირველად.
10. ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლაღანიძეს
ეროვნულში გაცხადებული უნივერსალურობა
იბეჭდება პირველად.
11. მერაბ ლაღანიძე — ზურაბ კიკნაძეს
ამჟამინდელი დამშვიდობება მომავალი ერთიანობის იმედით
იბეჭდება პირველად.
12. ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლაღანიძეს
“ჩვენი მიწიერი ტიხრები ცამდე ვერ აღწევს”
იბეჭდება პირველად.

მერაბ ლაღანიძე
ბოლოთქმა
იბეჭდება პირველად.

ზურაბ კიკნაძე — მერაბ ლაღანიძე
მითოსი: გუშინ, დღეს და მარად?
დაიბეჭდა: *ლიტერატურა და სხვა*, 1. 2004, გვ. 75-85.

პირთა საძიებელი

- აარონი 96
აბაშიძე, ლევან 33, 57
აბელი 96, 168
აბო 34, 121, 123
ავერინცევი, სერგეი 166
ავიტაბილე, პიეტრო 50
ათანასე ალექსანდრიელი 37, 39, 50, 63
ალფევი, ილარიონ 67, 120
ამბროსი მედიოლანელი 102
ანდრია 48, 79, 103
ანდრიაძე, მანანა 57
ანთიმოზი 148
ანტონი I 13, 18, 19, 20, 24-29, 36, 37, 66
აპოლო 49
არისტოტელე 169, 173
აფანასიევი, ნიკოლოზ 10, 31, 75, 77
- ბარათაშვილი, ნიკოლოზ 16, 175
ბარდაველიძე, ნუგზარ 57
ბასილი კესარიელი 69
ბენედიქტე XVI 59
ბესარიონ ნიკეელი 60
- გამსახურდია, კონსტანტინე 170
გენადი სქოლარიოსი 64
გვარამაძე, იოანე 20
გიორგი მერნულე 19, 101, 147
გიორგი მთაწმიდელი (ათონელი) 15, 26, 29, 30, 40, 49, 50, 63
გოეთე, იოჰან ვოლფგანგ ფონ 170
გრიგოლ VII 102
გრიგოლ პალამა 149
გრიგოლ ხანძთელი 19
გურამიშვილი, დავით 175
- დავით აღმაშენებელი 170
დანტე 168
დადიანი, ცოტნე 109
დიმიტრი თავდადებული 123
- დიოგენე 95, 96
დიონისე 37
- ეგნატე ანტიოქიელი 37, 81, 119
ევგენი IV 61
ევსტათი ანტიოქიელი 50
ელიადე, მირჩა 163, 167, 169, 172
ელიზბარაშვილი, იოსებ 164
ერიკსონი, იოანე 86, 88
ესაია 166
ესკრივა, ზოლემარია 38
ეფრემი 126
ეფრემ მაწყვერელი 19
- ვაჟა-ფშაველა 175
ვარდოსანიძე, სერგო 85, 90
ვასილი II 64
ვახტანგ გორგასალი 26, 109, 147
ველიჩანსკი, საშა 166
ვოსტორგოვი, იოანე 113-115, 126
- ზენკოვსკი, ვასილი 76
- თამარაშვილი, მიქელ (მიხეილ) 18, 20
თარხნიშვილი, მიქელ 20, 41
თეოდორე სტუდიელი 37
თეოდორიტე 37
თეოდოსი I 102
თომა აკვინელი 38
- იაკობ სარუგელი 93
იესო ქრისტე 7, 13, 21, 25-27, 31, 34-36, 38, 39, 41, 43, 45-49, 51, 55, 66, 70, 71, 75, 78, 80, 81, 84, 91, 94-96, 100, 101, 103, 107-109, 114, 115, 117, 119, 120, 125, 129, 134, 141, 147, 155, 167
ივანოვი, ვიჩესლავ 15, 29, 37
ილარიონ ქართველი 40, 63
ინოკენტი III 70

- იოანე ოქროპირი 37, 39, 63, 102, 149
 იოანე პავლე II 51, 63, 145
 იოანე ჯვრისა 38
 იპოლიტე რომაელი 152
 ირინეოს ლიონელი 37, 73
 ისიდორე 64
 იუნგი, კარლ გუსტავ 171, 174, 175
 იუსტინიანე 75, 146
- კაენი 96, 168
 კაიუა, როჟე 171
 კარაკალა 61
 კარბელაშვილი, პოლიევქტოს 90
 კარტაშოვი, ანტონ 39, 49, 50
 კასპერი, ვალტერ 154
 კეკელიძე, კორნელი 90
 კეფა 49
 კვიპრიანე კართაგენელი 48, 71
 კირილე 63, 151
 კირილე იერუსალემელი 37, 63
 კირიონ I 15, 29
 კიუნგი, ჰანს 9
 კლემანი, ოლივიე 152
 კლემენტი XI 41, 70
 კლიმენტი რომაელი 128
 კონსტანტინე I 47, 95, 99
 კონსტანტინე XII პალეოლოგი 76
- ლავრენტი 123
 ლამბერტი, არქანჯელო 50
 ლებედევი, ალექსეი 76
 ლევი-სტროსი, კლოდ 171, 174
 ლენინი, ვლადიმირ 103, 151, 174
 ლეონ XIII 61
 ლეონტიევი, კონსტანტინ 112, 113, 115, 125
 ლოიოლა, ეგნატე 117
 ლომსაძე, შოთა 20
 ლოტი 166, 169
 ლუარსაბ II 123
 ლუკა ნოტარიოსი 148
- მალინოვსკი, ბრონისლავ 172
 მარიამი 7, 80, 129, 142
 მარკოზ ეფესელი 42, 64, 72, 73
 მაქსიმე აღმსარებელი 37, 39, 53, 63, 75, 102, 149
 მაჰმედ II 64
 მეთოდე 63, 151
- 180
- მეიენდორფი, იოანე 71, 144
 მელქიცედევი 99
 მესხი სერგეი 99
 მთვარელიშვილი, ნიკოლოზ 19
 მირიანი 15, 34, 36, 46, 109
 მიქაელ კერულარიოსი 15, 28, 29, 40, 51, 54
- ნანა 34, 109
 ნინო 15, 109, 121
 ნიუმენი, ჯონ ჰენრი 136, 144
 ნიცშე, ფრიდრიხ 167
- ორბელიანი, გრიგოლ 16
 ორბელიანი, ვახტანგ 16
 ორბელიანი, სულხან-საბა 16, 25, 27, 35, 36, 41, 45, 46, 48, 50-53, 66, 67, 70, 74
 ორბელიშვილი, ბესარიონ 17
 ორიგენე 94
 ოტო, რუდოლფ 163
- პავლე 49, 70, 71, 75, 147, 155
 პაპაშვილი, მურმან 20
 პაპუაშვილი, ნუგზარ 90
 პაწაძე, დომინიკე 20
 პეტრე 37-39, 41, 43, 47, 48, 52, 70, 71, 75, 81, 84, 89, 104, 106, 134
 პეტრე I 103, 121, 150
 პლატონ კიეველი 154
- ჟორდანია, თედო 18
- რანსიმენი, სტივენ 147, 148
 რაჟდენი 34, 123
 რობაქიძე, გრიგოლ 23, 103
 რომანოზ ტკბილადმგალობელი (მელოდოსი) 80
 რუსთველი, შოთა 175
- სამუელი 96
 სებასტიანე 61
 სილვესტრი (სილვესტრო) 47, 51, 99
 სიმონი იბ. პეტრე
 სოლოვიოვი, ვლადიმირ 9, 25, 37
 სტალინი, იოსებ 58, 64, 65, 87, 103, 113, 151
- ტაბაღუა, ილია 50, 51

პირთა საძიებელი

ტაბიძე, გალაკტიონ 8, 175	ციპინი, ვლადისლავ 86
ტარკოვსკი, ანდრეი 164	წერეთელი, აკაკი 175
ტერეზა კალკუტელი 38	წინამძღვრიშვილი, ანდრია 20
ტერეზა ლიზიელი 38	
ტროცკი, ლევ 103	ჭავჭავაძე, ალექსანდრე 16
უეარი, კალისტო (ტიმოთე) 8, 28, 29, 122	ჭავჭავაძე, ილია 41, 109
უსპენსკი, ფიოდორ 76	ხარისჭირაშვილი, პეტრე 20,
ფლაბიანე 37	ხახანაშვილი, ალექსანდრე 20
ფოტიოსი 15, 28, 29, 40, 51, 54, 99	ხითარიშვილი, ალფონს 20
ფრანცისკე ასიზელი 38, 80	ხომიაკოვი, ალექსეი 116, 126
ფროიდი, ზიგმუნდ 171	ხუან დე ლა კრუსი <i>იხ.</i> იოანე ჯვრისა
ქავთარია, მიხეილ 17	ხუციშვილი, იოსებ 20
ქეთევანი 15, 77, 123	ჯავახიშვილი, ივანე 167
შათირიშვილი, ზაზა 57	ჯაფარიძე, ანანია 20
ჩესტერტონი, გილბერტ კით 58	ჯორბენაძე, სერგო 165
ცინცაძე, კალისტრატე 17	ჯუდიჩე მილანელი, ჯუზეპე 50
	ჰაინრიხ IV 102
	ჰუმბერტი 28, 29

ადგილთა საძიებელი

- აბაშა 165
აზია 95, 151
ალბანეთი 86
ალეუტები 151
ალექსანდრია 73
ალიასკა 151
ამაზონია 174
ამალფი 79, 103, 104
ამერიკა 86, 88, 111, 124, 151
ანტიოქია 48, 50, 65, 73, 87
არაბეთი 87
არგენტინა 90
აფხაზეთი 101
ასალი გვინეა 174
ასალციხე 20
- ბათუმი 99
ბეთლემი 7
ბელგრადი 59
ბელორუსეთი 108
ბიზანტია 15, 40, 100, 139, 140,
145, 147, 148, 150, 151, 158
ბულგარეთი 78, 110, 112
- გეგეჭკორი 165
- დორეთკარი 104
- ეგვიპტე 7, 46, 96
ევროპა 17, 36, 95, 111, 123, 124,
140, 149, 170
ესპანეთი 90
ესტონეთი 108
ეფესო 86, 95
- ვატიკანი 10, 41, 135, 154
ვლადიმირი 18
- თბილისი (ტფილისი) 20, 38, 59,
109, 141, 161, 174
თელავი 20
- იაპონია 108
იეროპოლი 18
იერუსალემი 65, 73, 94, 148
ივერია 87
ინდოეთი 89
იტალია 35, 47, 75, 79, 90
იუსტინიანა პრიმა 87
- კარლოვაცი 87
კახეთი 164
კიევი 84, 110
კილიკია 87
კონსტანტინოპოლი 8, 18, 20, 26,
38, 40, 47, 49, 53, 64, 71, 73,
77, 79, 86, 87, 99, 103, 110,
111, 122, 124, 128, 140, 149
კორინთო 86, 95, 128, 152
- ლარგვისი 104
ლიტვა 108
- მაიორი 80
მარტვილი 165
მესოპოტამია 87
მოლდავეთი 108
მონტობანი 20
მოსკოვი 38, 59, 64, 65, 80, 84,
86, 87, 110, 113, 114, 120, 126,
140, 149, 150
მცხეთა 36, 90, 109
- ნიკეა 26, 46, 49, 50, 87, 98
- ოსმალეთი 27, 64, 103, 145, 147
ოჰრიდი 87
- პავლიანი 104
პენი 87
პოლონეთი 87, 90
- რავენა 87

რეგინა მაიორი <i>იხ.</i> მაიორი	ტრაპიზონი 87, 98
რომი 8, 10, 13-20, 24-27, 30, 31, 33-42, 45-55, 58-65, 68, 70-73, 77, 80-85, 88-91, 95-99, 101, 102, 106, 115, 120-128, 132, 134, 136, 139, 140, 141, 145, 147, 149, 151, 154, 158	ტრნოვო 87 ტფილისი <i>იხ.</i> თბილისი
რუმინეთი 61	უკრაინა 61, 81, 83-87, 98, 108
რუსეთი 16-20, 26, 27, 39, 58, 61, 64, 83, 103, 112-114, 121, 122, 125, 140, 150, 151, 153	უნგრეთი 61
საბერძნეთი 100	ფერარა 42, 60, 61, 64, 69
სამეგრელო 50	ფლორენცია 42, 60, 61, 63, 64, 69, 71, 73
სარდია 81	ფშავი 165
საფრანგეთი 35, 112	ქართლი 19, 20, 34, 82, 147
საქართველო 13-21, 24, 26, 27, 30, 33-35, 37, 39, 40-42, 48, 50-54, 58, 59, 65, 66, 73, 77, 80, 85, 87, 88, 90, 100, 101, 108, 110, 111, 113-115, 121, 122, 126, 128, 134, 136, 138, 140, 141, 148, 152, 153, 162, 171	ქარჩოხი 104 ქუთაისი 20
სერბეთი 123	შალეში 99
სირია 87	შვეიცარია 64
სლოვაკეთი 86	ჩერნოგორია 86, 98
სოფია 59	ჩეხეთი 86
სტამბოლი <i>იხ.</i> კონსტანტინოპოლი	ცხავატი 104 ცხრაზმისხვეი 104
	ხანდო 104
	ხეკსურეთი 165
	ჰრომი <i>იხ.</i> რომი

სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტის გამოცემები

იოსებ რატცინგერი, *შესავალი ქრისტიანობაში*, თარგმნა ვაჟა ვარდიძემ, 2010, 480 გვ.

ავგუსტ ბრუნერი, *ფილოსოფიის ძირითადი საკითხები: სისტემატური აგებულება*, თარგმნა ვიქტორ რცხილაძემ, ოთარ ჯიოითის რედაქციით, 2010, 351 გვ.

ვაჟა ვარდიძე, *ფუნდამენტური თეოლოგია*, ნაწილი 1, 2011, 352 გვ.

პიერო პეტროზილო, *ქრისტიანობის ლექსიკონი*, თარგმნა მარიკა სააკაშვილმა, მერაბ ლაღანიძის რედაქციით, 2011, 434 გვ.

იოანეს ჰესენი, *პლატონიზმი და პროფეტიზმი*, თარგმნა ვიქტორ რცხილაძემ, 2011, 360 გვ.

კონრად პაულ ლისმანი, *სიორენ კირკეგორი: შესავლისათვის*, თარგმნა ვიქტორ რცხილაძემ, 2011, 176 გვ.

ხუთწიგნეული, თარგმნილი ზურაბ კიკნაძის მიერ, მერაბ ლაღანიძის რედაქციით, 2012, 432 გვ.

ზურაბ კიკნაძე, *ხუთწიგნეულის თარგმანება*, მერაბ ლაღანიძის რედაქციით, მეორე გამოცემა, 2012, 536 გვ.

ნუგზარ პაპუაშვილი, *სიმართლისა და სამართლისათვის გორის კათოლიკურ ეკლესიაზე*, ზურაბ კიკნაძის რედაქციით და წინასიტყვაობით, 2013, 144 გვ.

სიორენ კირკეგორი, *შიშის ცნება*, თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ვიქტორ რცხილაძემ, 2014, 360 გვ.

ვაჟა ვარდიძე, *ფუნდამენტური თეოლოგია*, ნაწილი 2, 2014, 340 გვ.

