



ISBN 978-9941-11-999-9

შოთარანცობა
ჩატვირთვის
იდეოდოზის
ნაციონალიზმი
საკულტურიზმი
ფანდამენტალიზმი
ქართული კულტურა
სოფარმასაინდობა
ლიტერატურა
კინო
მაღალ
მაღალფრაგულიზმი

შოთარანცობის
სკოლა

შოთარანცობის სკოლა



თბილისის და გრიგორი სარგებლის ინსტიტუტი





တိရေစာဓာတ်ပါန်
မန်သာလွှာကြောင်းဆေးခွဲ
ဝန်ဆောင်ရေး

შოდერანცობის სკოლა

შოდერანცობა
რეიტინგი
ილეოლოგი
ნაზიონალიზმი
სეკურიტიზმი
ფუნდამენტალიზმი
ქართული კულტურა
სუვერენიტეტი
ლიტერატურა
ქიმი
მარი
მაღალიციური



წიგნის შემდგენელი:
ბექა მინდიაშვილი

დიზაინი:
IBDESIGN



Kingdom of the Netherlands

წიგნი გამოცემულია საქართველოში ჰოლანდიის საელჩოს მხარდაჭერით.

პუბლიკაციის შინაარსზე მთლიანად პასუხისმგებელია ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი (TDI) და ის შესაძლოა არ გამოხატავდეს ჰოლანდიის საელჩოს შეხედულებებს.



© 2014, მოლორანდობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი

ISBN ??????

ნინასიჭუვაობა

კრებული, რომელსაც „ტოლერანტობის სკოლა“ დაგარქვით ამავე სახელ-წოდებით შექმნილი კლუბის სახელიცაა, სადაც ახალხგაზრდები ეცნობიან ტოლერანტობის თეორიასა და ყოველივე იმას, რაც მრავალფეროვნების კულტურასთან შეიძლება იყოს დაკავშირებული.

კრებულის შინაარსობრივი სპექტრი საკმაოდ ფართო კონტექსტს მოიცავს: რელიგიას და მასთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას: რელიგიის თავისუფლებას, ფუნდამენტალიზმს, სეკულარიზმს; საინტერესო მასალაა წარმოდგენილი ნაციონალიზმისა და იდეოლოგიის ფენომენის შესახებ, მკითხველი გაეცნობა სტატიებს ტოლერანტობის იდეაზე ქართულ კულტურაში, კინო ხელოვნებასა და ლიტერატურაში. კრებულის ბოლო თემა მულტიკულტურალიზმი და მასთან დაკავშირებული გამოწვევებია.

ამასთანავე, თარგმანები და ორიგინალური სტატიები ერთხელ უკვე გამოქვეყნებულია სხვა და სხვა დროს სხვა და სხვა მედიაში და ჩვენ ავტორებისა და გამომცემელების თანხმობით მათ ახლა უკვე წარმოგიდგენთ ერთიანად, ერთ სივრცეში, „ტოლერანტობის სკოლის“ ფურცლებზე. ვიმედოვნებთ, რომ მრავალფეროვან სამყაროში სამოგზაუროდ „ტოლერანტობის სკოლა“ კარგ მეგზურობას გაუწევს თემატიკით დაინტერესებულ მკითხველს.

სარჩევი

ცოდნული მუნიციპალიტეტები

ნოდარ ლადარიძე	11
რელიგიური შიმცენარებლობის იდეა ქრისტიანულ ეპიკონფი	
იურგენ ჰაგერმასი	39
როდის უნდა გიყოთ თოლერანტული	
ბერ-მონაგონი ბენიამინ ნოვიკი	53
იოლერანტობის რელიგიურ-ფსიქოლოგიური საფუძვლები	
მარკლ უოლფირი	62
ხუთი თოლერანტული რეზიმი	

რეიტინგი

თირანისა და სრულიად აღბანეთის მთავარმმართველობის ანასტილისი	75
მართლმადიდებლობის დამოკიდებულება სხვა რელიგიებთან	
მართინ ლუთერ კინგი	87
გიყვარდეთ თავინი მთელი	
ბრაიან ტიმრინი	95
რელიგიური უფლებები: ისთორიული პესპექტივა	
მეუმნეური პატრიარქი ბართლომე	107
ინიერრელიციური დიალოგის აუცილებლობა და მიზანი	
მარის მალეაზ სანდულაზილი	117
ქრისტიანობის კრიზისი საქართველოში ანუ რამომ ვართ ყველანი	
ვალში ლგეთ თემის წარმომადგენლებთან	

ილუსტრაციები

გიგა ნოდია	143
იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა	

ნაშროვალიზმი

გიგა გედანია	179
ორ ნაციას შორის? ნაციონალური იდენტობის საკითხი საქართველოში	
სერგო რამიანი	184
სარწმუნოებით ქართველი	

სეკურიტიზმი

გიგა გედანია	195
სეკურიტიზაცია თუ დესეკულარიზაცია?	
ალფერდ შტეფანი	202
რელიგიისა და დემოკრატიის ურთიერთშეთავსებადობის შესახებ	

ფუნდამენტალიზმი

გიგა გედარია
ირანი 79

277

ქართული კულტურა

გაალ ანდრონიკაშვილი თბილისი – კოსმოპოლისი	223
ნუგგარ ჰაჟუაშვილი სადღეისო პრობლემებიდან: ისლამი და საქართველო	230
ნუგგარ ჰაჟუაშვილი სომხეთი და ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობები	240
გიორგი მაისურაძე არმენოფონია	256
ნუგგარ ჰაჟუაშვილი მართლდიდებლები და კათოლიკები საქართველოში	260

სცემარმასაინდიპური

გაალ ანდრონიკაშვილი ხალხთა სტუმართმოყვარეობა. ეთნიკური ნაციონალიზმის გენეალოგია	299
--	-----

დიჭერაცენტრა

თამაზ ჩხერიძელი ალუდა შეთელაური	309
------------------------------------	-----

ქიხო

გიორგი გვარაშვილი ერთიანობა და მრავალფეროვანი	381
--	-----

ხელი

თამაზ კინურაშვილი ოოლერანიობის თესტი	333
ენონი ლესტვერი სიცოცის თანხისუფლება და რელიგია – მუდმივი კონფლიქტი მოდერნიზაციის პერიოდში	338

მაღიკურაციალიზმი

შოთა ხინჩაგაშვილი მულტიკულტურალიზმის გამოწვევის	345
--	-----

ცოდნანიშვნა

ნოდარ ლელარია რედიმისი გამოყენების მიზანი ერთობენ ეროვნული 11	11
იურმან პაბერმასი როლის უნდა ვიყოთ შოდერანები 39	39
ბერ-მონაზონი ბანიამინ ნოვკი ცოდნანიშვნის რედიმის-ფიქტურული საფუძვლები 53	53
მაკე უოლხარი ხათი ცოდნანიშვნი რეალი 62	62

ნოერ დაბარია

რელიგიური შემწყნარებლობის იდეა ქრისტიანულ ეპროპაში

რელიგია, საზოგადოება და სახელმწიფო 2005. Heinrich Böll Stiftung

როცა დისკუსია რელიგიურ შემწყნარებლობას ეხება, ძალიან ხშირად გა-
ვიგონებთ ხოლმე ერთ ისტორიულ „არგუმენტს“: საქართველოს მეფე დავით
აღმაშენებელი პარასკეობით მეჩეთს მოინახულებდა ხოლმე. მართალია, რომ
ამგვარი ქცევა თავისითავად შეიძლება დავახასიათოთ როგორც რელიგიურად
შემწყნარებლური, მაგრამ ეს სულაც არაა მთავარი: თვით რელიგიურ შემწყ-
ნარებლობაზე საუბარი შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როცა ეს იდეა, ჯერ ერთი,
საზოგადოებაში რეფლექსირებულია როგორც მთელი სოციუმის ან საკმაოდ
მნიშვნელოვანი სოციალური ჯგუფის მოთხოვნა; მეორეც, მაშინ, როცა ეს იდეა
წარმოადგენს სოციუმის ან მნიშვნელოვანი სოციალური ჯგუფის პარა-
დიგმას. სხვა სიტყვებით, რელიგიურ შემწყნარებლობაზე, როგორც ასეთზე,
სერიოზული ლაპარაკი არ შეიძლება, სანამ ის არ ქცეულა საზოგადოებრივ
ღირებულებად.

რელიგიური შემწყნარებლობის ღირებულება, ბუნებრივია, ვერ წარმოიშ-
ვებოდა ერთბაშად და მხოლოდ თვით რელიგიებს შიგნით არსებული იდე-
ოლოგიური რესურსების საფუძველზე. შემწყნარებლობის იდეა ღირებულე-
ბად შეიძლებოდა ქცეულიყო მხოლოდ ორი პირობით: 1) აუცილებელი იყო
სხვადასხვა რელიგიების ან ერთი რელიგიის ფარგლებში წარმოშობილი
სხვადასხვა იდეური მიმართულების წარმომადგენელთა მასობრივი კონფ-
ლიქტური ურთიერთობა ერთმანეთთან; 2) პრაქტიკული შეგნება იმისა, რომ
კონფლიქტთა შემდგომი გაძლიერება ან გაჭიანურება მნიშვნელოვან დაბ-
რკოლებას უქმნის საზოგადოების განვითარებას. ამ ორ პირობას, რა თქმა
უნდა, არ მოეთხოვება დროში ერთდროულობა, უფრო მეტიც, მეორე პირო-

ბის განხორციელება მნიშვნელოვნად იგვიანებს პირველთან შედარებით. ევროპის ისტორიაში ეს დაგვიანება რამდენიმე საუკუნით გაიზომება. ქვემოთ განვიხილავთ ევროპაში რელიგიური შემწყნარებლობის განვითარების ეტაპებს ორ მაგალითზე: 1) ურთიერთობა ქრისტიანობის წიაღში არსებული განსხვავებული იდეური მიმართულების, ანუ ერესების წარმომადგენლებთან; 2) ურთიერთობა სხვა რელიგიის წარმომადგენლებთან, კერძოდ, ებრაელებთან.

ამ უკანასკნელის შესახებ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ანტისემიტიზმი, ანუ ებრაელთა მიმართ სიძულვილი შეიძლება განვიხილოთ უფრო ფართო ფენომენის, რასიზმის ერთ განსაკუთრებულ ასპექტად. ის, რომ ებრაელები რასას არ წარმოადგენენ, არაა არსებითი. მთავარია, რომ ამგვარ სიძულვილს მთავარი საფუძველი ადამიანურ ეგოიზმში უდევს.

ვერ ვიტყვით, რომ ანტისემიტიზმი მხოლოდ ქრისტიანულ სამყაროში გხვდება, დროითი თვალსაზრისით მისა ნიშნები უკვე საკმაოდ მკაფიოდაა სახილველი ძველი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში და უფრო ადრეც, ხოლო სივრცულად და კულტურულად ის გაცილებით უფრო ფართოა ქრისტიანულ სამყაროზე — არსებობს წარმართული, მუსლიმური, რაციონალისტური, მარქ-სისტული, ნაცისტური და სხვა ანტისემიტიზმი.

მეცნიერები ზოგადად ეთანხმებიან ერთმანეთს ანტისემიტიზმის მიზეზების აღწერასა და გარკვევაში, მაგრამ ზოგჯერ კამათობენ, როცა საქმე ეხება სხვადასხვა ფაქტორთა ფარდობით წილს ამ მოვლენის წარმოშობასა და განვითარებაში. ერთი რამ აშკარაა: ისტორიულად ანტისემიტიზმის საფუძვლები რელიგიურია. მხოლოდ მოვიანებით ღებულობს ის კულტურულ, სოციალურ და ეკონომიკურ დატვირთვას.

ებრაელი დიასპორა სათავეს ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეში იღებს. იუდეველთა მძლავრი პოპულაციები ჰქონდა მესოპოტამიაში დამკვიდრდნენ, მერე კი მთელ ძველ აღმოსავლეთში, საიდანაც საბერძნეთში და თვით რომშიც კი გავრცელდნენ. მაგალითად, ეგვიპტის ალექსანდრიის მოსახლეობის ერთ მესამედს ებრაელები შეადგენდნენ. იუდაური თემების წარმომადგენლები მისდევდნენ ხელოსნობას, კომერციას, ზოგჯერ მიწათმოქმედებას. ეს თემები ყოველთვის გამოირჩეოდნენ განსაკუთრებული შინაგანი სოლიდარობით და გარკვეული პრივილეგიებითაც სარგებლობდნენ საზოგადოებაში, რაც შესაძლებლობას აძლევდა მათ, არ მიეღოთ მონაწილეობა წარმართულ მსახურებაში და დაეცვათ შაბათი.

განსაკუთრებული სულიერი კეთილშობილებით გამორჩეულ წარმართინტელექტუალებს იზიდავდა მონოთეიზმის სიღრმე, მაგრამ უბრალო ხალხი საკმაო უნდობლობით ეკიდებოდა ებრაელებს. ამ უნდობლობის გამოძახილი

გვხვდება პორაციუსის, ტაციტუსის, იუვენალის, პლინიუსის, მარციალის ნაწარ-მოებებში. უფრო მეტიც, ალექსანდრიელი ბერძენი, აპიონი, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ცხოვრობდა, თავის ნაწარმოებში „ეგვიპტის ის-ტორია“ უკვე ღიად გამოხატავს მძაფრ ანტისემიტურ განწყობას. იუდეველებს მრავალ ყალბ ბრალდებას უყვენებდნენ: ათეიზმს, ამპარტავნებას, სიძუნწეს, ფიზიკურ სიბინძურეს, უზნეობას და — უკვე იმ ეპოქაში — არაებრაელთა რიტუ-ალურ მკვლელობებს. რეალურად გარეშეთა ანტიპათიისა და შურის მთავარი მიზეზი ებრაელთა მძლავრი სოლიდარობა და ურთიერთმხარდაჭერა იყო. ეს სოლიდარობა ხელს უწყობდა არა მარტო ებრაელების იზოლაციას დანარ-ჩენი საზოგადოებისაგან, არამედ მათ ეკონომიკურ და ხშირად პოლიტიკურ წარმატებასაც.

ამის გამო უკვე ანტიკური რომში, როგორც რესპუბლიკის პერიოდში, ასევე იმპერიულ ხანაშიც ტიბერიუსისა და კლავდიუსის დროს ვხვდებით ებრაელ-თა რომიდან ძალმომრეობითი გასახლების ფაქტებს. იმპერიის პერიფერიაზე ძალადობა კიდევ უფრო საშინელ ფორმებს იღებდა: ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ამბოხებულმა ბრძომ ერთიანად ამოულიტა ალექსანდრიის ებრა-ული მოსახლეობა — რამდენიმე ათეული ათასი კაცი.

ერთი სიტყვით, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ქრისტიანული ანტისემიტიზ-მი ვერ წარმოიშობოდა საკუთრივ ქრისტიანული იდეური რესურსების სა-ფუძველზე, ფაქტობრივად, ის უკვე არსებული წარმართული ანტისემიტიზმის ქრისტიანულად გაფორმებული გაგრძელება იყო.

შუა საუკუნეები

მეორე ათასწლეულის 80-იანი წლების განმარტებულ ევროპაში წარმოიშვა რელიგიურ ერ-თიანობაზე დაფუძნებული პოლიტიკური საზოგადოება, რომელსაც ხშირად ქრისტიანულ რესპუბლიკადაც მოიხსენიებენ.¹ საერო და საეკლესიო ხელი-სუფლება მჭიდროდ იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული და ერთიანი მიზ-ნისაკენ მიმართული. ეს დოქტრინა სრულიად რეფლექსირებული იყო და შემდეგი ლათინური მაქსიმით გამოიხატებოდა: Ecclesia am et imperium esse sunt et idem — ეკლესია და იმპერია ერთი და იგივეა.

ეკლესიას უმართებულოდ მიაჩნდა წარმართთა მოსაქცევად ძალის გა-მოყენება. აქ მთავარი იყო III საუკუნის ქრისტიანი მოღვაწის, ქალაქ პალინის ეპისკოპოსის, წმ. (აღმოსავლურ ტრადიციიში ნეტარი) ავგუსტინე ავრელიუსის მიერ განცხადებული პრინციპი: Credere homo non potest nisi volens — ადა-მიანს არ შეუძლია ირწმუნოს, თუ არ სურს. მიუხედავად ამგვარი თეორიული

განწყობისა, პრაქტიკულ სინამდვილეში ძალას საკმაოდ ხშირად იყენებდნენ, მაგალითად, ესპანეთის ვესტგოთი მეფები ებრაელთა წინააღმდეგ და, განსაკუთრებით, კარლოს დიდი საქსონიელების მოსაქცევად. მაგრამ საეკლესიო იერარქია, თუნდაც Post factum, მაინც კიცხავდა ამგვარ ქმედებებს. მაგალითად, 866 წელს პაპი, ნიკოლოზ I ასე შეაგონებდა ბულგარეთის ძალებებით თავგამოდებულ მეფეს: „ღმერთისთვის თავისთავადი თაყვანისცემას სათნო, რადგანაც ძალის გამოყენება რომ ენებებინა, მის ყოვლისშემძლეობას წინ არაფერი დაუდგებოდა“.

მაგრამ იყო შემთხვევები, როცა თვით ეკლესიაც მხარს უჭერდა ძალადობას ერეტიკოსთა წინააღმდეგ. იმ შორეულ დროში თავისუფლების გააზრება დღევანდელისგან სრულიად განსხვავებული იყო. XIII საუკუნის უდიდესი თეოლოგი და რელიგიური ავტორიტეტი, წმ. თომა აკვინელი წერდა: *accipere fidem est voluntatis, sed tenere jam acceptam est necessitatis — სარწმუნოების მიღება ნებაყოფლობითია, მაგრამ უკვე მიღებულის შენარჩუნება — სავალდებულო.*

სრულიად უგულებელყოფილი იყო ის გარემოება, რომ უმრავლეს შემთხვევაში სარწმუნოება, ნათლობის სახით, ადრეულ შეუგნებელ ასაკში მიიღებოდა. და რადგან რელიგია არსებითად სახელმწიფო იდეოლოგიად იყო აღიარებული, აქედან გამომდინარე, ერესი არა მარტო ჭეშმარიტებისა და სარწმუნოების შეურაცხმყოფელ ცოდვად, არამედ საზოგადოების წინააღმდეგ დანაშაულადაც მიიჩნეოდა.

რომაული სამართლის მიხედვით, მეფის ან იმპერატორის შეურაცხყოფა სიკვდილით ისკებოდა, მაგრამ რამდენად უფრო მძიმე დანაშაულად უნდა მიეჩნიათ არათუ რომელიმე ცალკეული ქვეყნის მიწიერი და მოკვდავი, არამედ მთელი ქვეყნიერების ზეციური და უკვდავი მეუფის შეურაცხყოფა! მიუხედავად ამ ცხადი ტენდენციისა, მეორე ათასწლეულის დასაწყისში, ერთი მხრივ, უმაღლესი საეკლესიო იერარქიის მხრიდან სასკელის ზომის არჩევანში საკმაო ორჯოფობა შეიმჩნეოდა, მეორე მხრივ კი საფრანგეთსა და გერმანიაში გააფთრებული ბრძო ძალიან ხშირად თვითონ ქოლავდა ერესში ეჭვმიტანილებს. ეკლესია აშკარა აუცილებლობის წინაშე დადგა, ერესის გამოვლინებისა და აღკვეთის მკაფრად რეგლამენტირებული პროცედურა შეექმნა. ასე იშვა ინკვიტიცია, რომლის შესახებ რაიმე დადებითი აზრის გამოხატვას მომდევნო საუკუნის საერო ისტორიკოსები ლამის ცუდ ტონად მიიჩნევენ. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური, რელიგიური ან სხვა რომელიმე სახის ანგაუირებულობა არც დღესაა იშვიათი მოვლენა, მაინც უნდა ვალიაროთ, რომ საკითხის მორალურ-ეთიკური მხარისაგან დისტანცირებისათვის საკმაოდ

მომწიფდა ნიადაგი. მით უმეტეს, რომ ამ მხრივ საკმაო ასპარეზს გვთავაზობს უკვე დაგროვილი ფაქტობრივი მასალა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ინკვიტიცია, თავისთავად, არასოდეს ყოფილა ერთხელ და სამუდამოდ მზა სახით შემოღებული ინსტიტუცია. მან საუკუნეების განმავლობაში საკმაო ცვლილება განიცადა და ყოველი ეს ცვლილება მჭიდროდ იყო დაკაგშირებული კონკრეტულ რელიგიურ და პოლიტიკურ მოთხოვნილებებთან. მოკლედ, ინკვიტიციის გარშემო ისტორიული სიტუაცია იმით შეიძლება აღვწეროთ, რომ მის ევოლუციაში გამოყოფილი იყო და მიმდინარეობდა ფაზა:

1. ეპისკოპოსთა ხანა: ერესის აღკვეთა ეპისკოპოსებს დაევალა. მათ რეგულარულად უნდა შეემოწმებინათ თავიანთი ეპარქიები საერო პირთა და სანდო მღვდელთა დახმარებით. ამ პირებს სინოდური მოწმეები ეწოდებოდათ. პირველად ეს პროცედურა პაპმა, ალექსანდრე III-მ დაადგინა და 1163 წელს გამოიტანა ტურის საეკლესიო კრებაზე. მისი დაბუსტება და საბოლოო დაკანონება მოხდა 1184 წელს, როცა იტალიის ქალაქ ვერონაში შეხვდნენ ერთმანეთს პაპი, ლუციუს III და იმპერატორი ფრიდრიხ ბარბაროსა.

2. ლეგატების პერიოდი: რადგანაც ეპისკოპოსები ყოველთვის ვერ ამართლებდნენ დაკისრებულ ვალდებულებებს, სარწმუნოებრივი სიწმინდის დაცვა პარალელურად დაევალა პაპის წარგენილებს, ლეგატებს. ეს პრაქტიკა XIII საუკუნიდან იწყება. განსაკუთრებით ხშირად ლეგატებს ცისტერციანელთა ორდენიდან ირჩევენ და საფრანგეთში აგზავნიან. ცნობილია ერთი ასეთი ლეგატის, ცნობილი თეოლოგისა და ინკვიტიტორის, უაკ დე ვიტრის მოხსენება მის მიერ 1260 წელს ჩატარებულ ერთ გამოიყებაზე. უაკ დე ვიტრი გამოიძია საფრანგეთის ერთ სოფელში შემჩნეული წმ. გინეფორის კულტი. აღმოჩნდა, რომ ეს გინეფორი სინამდვილეში ადგილობრივი სენიორის მწევარი ძალი იყო, რომელიც პატრონმა დიდი პატივით მიაბარა მიწას. ძალის საფლავზე რამდენიმე სასწაულებრივი განკურნებაც იყო რეგისტრირებული. ინკვიტიტორმა უკანონო კულტი აკრძალა, მაგრამ „წმ. გინეფორის“ თაყვანისმცემლები 1876 წლამდე მოიპოვებოდნენ იმ სოფელში.

3. ინკვიტიტორი მოწესები: 1230 წლიდან კიდევ ერთი ახალი პრაქტიკა შემოვიდა ეკლესიაში და ინკვიტიტორობა დაევალა რელიგიურ ორდენებს (ფრანცისკელებსა და დომინიკელებს), რომლებიც არ იყვნენ ეპარქიათა საზღვრებთან დაკავშირებული და იურიდიული თავისუფლებითაც სარგებლობდნენ.

4. ეჭვმიტანილთა წამების შემოღება: ინკვენტი IV-მ დაუშვა წამების გამოყენება, მიუხედავად ნიკოლოზ I-ს გაფრთხილებისა, რომელშიც პაპი მიუთითებდა, რომ ძლიერ ადგილი იქნებოდა ამ ხერხის ბოროტად გამოყენება.

შუა საუკუნეების ინკვიტიცია არ უნდა ავურიოთ ესპანურ ინკვიტიციასთან, რომელიც „მათ კათოლიკურ უდიდებულესობათა“, ფერდინანდისა და იზაბელას ინიციატივით დაარსდა XV საუკუნის ბოლოს. ეს ინსტიტუცია უფრო ტახტს ემორ—ჩილებოდა, ვიდრე ეკლესიას, და მისი მთავარი მიზანი ებრაელთა ხელში დაგროვილი ფინანსური სახსრების ექსპროპრიაცია იყო.

მით უმეტეს, რომ ქრისტიანობაში შუა საუკუნეთა განმავლობაში ანტისემიტიზმის განსამტკიცებლად უკვე საკმაო იდეური მუხტი და გამოცდილება დააგროვა. თავიდანვე ეკლესია და სინაგოგა მწვავე და თითქმის გადაულახავდა კონფლიქტმა გაყო. თუმცა პირველი ქრისტიანები ეთნიკური ებრაელები იყვნენ, იუდეველები მათ რენეგატებად და კოლაბორაციონისტებად განიხილავდნენ. მიაჩნდათ, რომ ქრისტიანები უკანონოდ დაეპატრონნენ მათ სულიერ მემკვიდრეობას და ამიტომ ხშირად გამოდიოდნენ ქრისტიანთა წინააღმდეგ მიმართული დევნის ინიციატორებად. ამ მონაცემებს ვხედავთ ახალი აღთქმის წიგნში „საქმე მოციქულთა“, ქალაქ სმირნის ეპისკოპოსის, წმ. პოლიკარპეს მარტვილობაში, ქრისტიან თეოლოგ ტერტულიანესთან და სხვაგან.

თავის მხრივ, ქრისტიანები ებრაელებს საშიშ კონკურენტებად განიხილავდნენ, სწამდათ, რომ იუდეველებმა საკუთარი თავი „მარადიული ცხოვრების ღირსებას“ მოაკლეს, რადგან არ ირწმუნეს, რომ იესო ქრისტე მესია იყო. საკმაოდ სწრაფად გავრცელდა შეხედულება, რომ მაცხოვრის სიკვდილში მთელს ებრაელ ეთნოსს მიუძღვის ბრალი. ამავე დროს, არავინ აქცევდა ყურადღებას პავლე მოციქულის შენიშვნას, რომ ღვთის მიერ ებრაელთა კურთხევა და რჩეული ერისადმი მიცემული აღთქმები არ ყოფილა გაუქმებული.

ძველი ქრისტიანული ლიტერატურა ტერტულიანედან იერონიმემდე აღსავსეა ანტისემიტური მოტივით. პირველი ერთ-ერთ თავის ნაწარმოებს მეტად ნიშანდობლივ სათაურს აძლევს: *Adversus Iudeos* — იუდეველთა წინააღმდეგ. ეს სათაური კიდევ მრავალჯერ დაერქმევა შუა საუკუნეების განმავლობაში დაწერილ სხვადასხვა თეოლოგიურ მონოგრაფიას. მეორე მათგანი კი — ებრაული ენის მთელ ანტიკურ სამყაროში სწორუბოვარი მცოდნე — ებრაელებისთვის არ იშურებს ყველაზე უფრო დამამცირებელ პითეტებს: მგმობელნი, მარადიული სიბრმავით მოცულნი, ამპარტავანნი, ღორმუცელები, ძუნწები, წარსაწყმედად განმზადებულნი.

კიდევ ორი ქრისტიანი ავტორი იმსახურებს განსაკუთრებულ აღნიშვნას, რადგანაც დიდია მათი წვლილი ქრისტიანული ანტისემიტიზმის განვითარებაში უძველესი დროიდან თითქმის ჩვენამდე. ერთ-ერთი მათგანია წმ. იოანე ოქროპირი, მეორე კი — წმ. ავგუსტინე ავრელიუსი.

პირველი ცნობილია ებრაელთა წინააღმდეგ მიმართული რვა ქადაგებით,

რომლებიც წაკითხულ იქნა ანტიოქიაში 386-დან 397 წლამდე. ამ ქადაგებათა ქმედითუნარიანობას უფრო ავტორის გრძნობათა ინტენსივობა განაპირობებს, ვიდრე მტკიცებათა დამაჯერებლობა. იოანე ოქროპირის თანახმად ებრაელებმა უარყვეს უფლის მიერ შეთავაზებული ძღვენი, რის გამოც აუტანელსა და უბინძურეს უზნეობაში ჩავარდნენ, ისე რომ ქვეყნიერებას შავ ჭირად მოევლინენ. წმინდანი ეპისკოპოსი მიუთითებს, რომ ებრაელებს ქრისტეს მკვლელობაში მიუძღვის ბრალი, მაგრამ გაცილებით მეტ დროს უთმობს მათ წარმოსახვით და რეალურ მანკიერებათა განხილვას.

ამ ქადაგებათა მიკერძოებულობა შეიძლება ავხსნათ ავტორის ორატორული ტემპერამენტითა და იმდროონდელი ანტიოქიის განსაკუთრებული ისტორიული სიტუაციით. ამ მიკერძოებულობის მიუხედავად, საუკუნეთა განმავლობაში იოანე ოქროპირის ქადაგებებმა მნიშვნელოვანი გავლენა იქონიეს ქრისტიანთა განწყობაზე ებრაელთა მიმართ. სწორედ ამ ქადაგებათა არქეტიპზე წარმოიშვა ქრისტიანთა შორის გავრცელებული ზოგადი წარმოდგენა ებრაელზე: დაწყევლილი, ბიწიერების ჭურჭელი, ქვეყნიერების სირცხვილი, რომელიც ამაოდ ცდილობს საღვთო სასჯელის ჩამოშორებას და გაურბის მას თავის მარადიულ ხეტიალში.

მარადიული ურიას, აგასფერის მითი ჩანასახოვნად უკვე მოიპოვება იოანე ოქროპირის ქადაგებებში. ამ ტექსტებში პოულობდნენ გამართლებას ისინი, ვინც ებრაელებს ქრისტიანთა რიტუალურ მკვლელობებში სდებდა ბრალს. ამგვარი წარმოდგენების მიზეზით ქრისტიანები საუკუნეთა განმავლობაში ერიდებოდნენ ებრაელებთან კონტაქტებს. იქმნებოდა გაუცხოების ატმოსფერო, რომელშიც ადვილად წარმოიშობოდა პირობები სხვადასხვა უსამართლო კანონმდებლობის მისაღებად, ან სულაც სისხლიანი რეპრესიების ჩასატარებლად.

თუ იოანე ოქროპირმა საზოგადოებრივი აზრის წარმოქმნაზე მოახდინა გავლენა, ნეტარმა ავგუსტინემ ანტისემიტიზმს თეოლოგიური საფუძველი შეუქმნა. მისი ლოგიკა გაცილებით უფრო თანმიმდევრული და, შესაბამისად, ქმედითია.

ავგუსტინე ყურადღებას აქცევს იმას, რომ ებრაელები ერთადერთი ერია, რომელიც ნებისმიერ ადგილას და ნებისმიერ პირობებში, დევნისა და უბედობის მიუხედავად, ინარჩუნებს თავის სარწმუნოებას და განსაკუთრებულ კულტურულ იერსახეს. ამაში ძნელია არ დავინახოთ საღვთო განგება. ღმერთი უფრთხილდება ებრაელების შენარჩუნებას იმავე მიზნით, რა მიზნითაც შეუნარჩუნა სიცოცხლე ძმის მკვლელ კაენს: ებრაელებმა ბოლომდე უნდა შესვან საღვთო რისხვის სასმისი. ებრაელებმა ჭვარს აცვეს უფალი იესო ქრისტე,

ამიტომაც მათი ამქვეყნიური ტანჯვა მაცხოვრის ღვთაებრიობის ირიბი დადასტურებაა. ისრაელი განაგრძობს არსებობას არა საკუთარი კეთილდღეობისათვის, არამედ სხვათა უპირატესობის დასამტკიცებლად. ებრაული ენა და ტრადიცია საღვთო წერილის მატარებელია, რათა არავინ გაბედოს ფიქრი, რომ ქრისტიანებმა თვითონ მოიგონეს წინასწარმეტყველება მაცხოვრის მოსვლის შესახებ. მაგრამ ისრაელიანებმა ისააკის ძის, ესავის მსგავსად დაკარგეს პირმშოობის უფლება და ახლა იძულებულნი არიან, მსახურად დაუდგნენ უმცროს ძმას, იაკობს. ამგვარად, ებრაულები ქრისტიანთა მონები უნდა გახდნენ.

ებრაელთა მონობის ეს კონცეფცია თავდაპირველად მხოლოდ სულიერად იყო გაგებული, მაგრამ XI საუკუნიდან მისი განმარტება და გამოყენება უკვე იურიდიული თვალსაზრისითაც მოხდა: „ებრაელები ყველა ერში იქმნენ გაბნეულნი, რათა მათი ბოროტებისა და ჩვენი სარწმუნოებრივი ჭეშმარიტება დამოწმებულიყო... მათ შესახებ ითქვა — ნუ დახოცავთ! — რათა ებრაელთა მოდგმა ეცოცხლა და მათი არსებობის საფუძველზე გაზრდილიყო ქრისტიანთა სიმრავლე“.

მაგრამ რელიგიურის გარდა შუა საუკუნეების ანტისემიტიზმს საკმაო საერო, ესე იგი საკანონმდებლო საფუძველიც ჰქონდა. გვიანდელი პერიოდის რომის იმპერიის კანონმდებლობა, კონსტანტინედან იუსტინიანემდე, ორმაგ პრობლემაზე კონცენტრირდება: ერთი მხრივ, უზრუნველყოფილ უნდა იქნეს ებრაელთა მოდგმის არსებობა და გარკვეული მოქმედების თავისუფლება, მეორე მხრივ — მას უნდა დაეკისროს მნიშვნელოვანი მოვალეობები და შეზღუდვები. 438 წლის 31 იანვარს იმპერატორმა თეოდოსიმ გამოსცა შემაჯამებელი კანონი, რომელიც შემდეგ სიტყვასიტყვით შევიდა იუსტინიანეს კოდექსში Corpus Juris: „იმის ძალით, რომ იუდეველებს ეკრძალებათ ყოველგვარი ადმინისტრირებისა და ღირსების ქონის უფლება, არც ერთ მათგანს არ ვრთავთ წებას, შეასრულოს თემის დამცველის მოვალეობა ან ფლობდეს მამის ღირსებას“.

ამგვარი რელიგიური და საკანონმდებლო ბაზა უკვე საკმარისი იყო იმისათვის, რომ ანტისემიტიზმის გამოვლინებები უწყვეტად წარმართულიყო აღმავლობის გზით სხვადასხვა პრაქტიკული გარემოების წყალობით. მიუხედავად თეორიული ბაზისა, მის ასამოქმედებლად საჭირო იყო სწორედ პრაქტიკული ეკონომიკური, კულტურული, პოლიტიკური და სხვა ფაქტორების ამოქმედება.

სწორედ ამ ფაქტორთა სისუსტის გამო, რეალურად, ადრეული შუა საუკუნეების განმავლობაში ებრაელთა მდგომარეობა არც თუ ისე მძიმე იყო. ლიონის ეპისკოპოსის, აგობარდის 840 წელს წაკითხული ქადაგება, სადაც იგი იუდეველთა მკრეხელურ რიტუალებზე საუბრობს, უფრო გამონაკლისია, ვიდ-

რე წესი. მაგრამ XI საუკუნიდან, როცა ევროპაში ჭვაროსნული ლაშქრობები დაიწყო, იუდეველთა გარშემო დაძაბულობა მატულობს. ამ მდგომარეობას ხელს უწყობენ ქრისტიანი მწერლები: კლუნის სააბატოს წინამძღვარი პეტრე მალალლირსი, ბერნარ კლერვოელი, თომა აკვინელი და სხვები. უმთავრესი ბრალდებები იყო ებრაელთა ურწმუნობა და პროტელიტიზმი (უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ ორი თვისების ერთიანობა ლოგიკურად წინააღმდეგობრივია). რაც შეეხება ებრაელთა მიერ ღმერთის მკვლელობის საკითხს, ეს ბრალდება მხოლოდ მოგვიანებით ჩნდება და მაშინაც მეორე პლანზე რჩება, რადგანაც ამ თვალსაზრისს უფრო უბრალო ხალხი იზიარებს, ქრისტიანი მწერლები კი ერიდებიან. XII საუკუნიდან სულ უფრო ხშირად ისმის ებრაელთა მიმართ სოციალური და ეკონომიკური ბრალდებები. ყველაზე ხშირად ისმის რიტუალურ მკვლელობათა და მევახშეობის თემა.

ისინი, ვისაც ადრე მხოლოდ ლეთის მკვლელებს უწოდებდნენ, ახლა უკვე ლარიბთა და უპოვართა მტარვალებად წარმოჩნდებიან. მევახშეობის თემას სხვადასხვა ახსნა აქვს. უფრო პრიმიტიული და მტრულად განწყობილი ადამიანები მას ებრაელთა „გენეტიკურ“ თვისებებს უკავშირებს. უფრო სერიოზული ადამიანები კი შენიშნავენ, რომ მევახშეობას ყოველთვის მისდევენ იმიგრანტები, რომლებსაც სხვადასხვა მიზებების გამო არა აქვთ საშუალება მიწათმოქმედებას მიჰყონ ხელი, ან რაიმე პროფესია მიიღონ. სრულიად აშკარაა, რომ მევახშეობა, რომელსაც ყოველთვის საყვედურობდნენ ქრისტიანები ებრაელებს, პირდაპირი შედეგი იყო იმ სოციალური მდგომარეობისა, რომელშიც ებრაელები ქრისტიანებმა ჩააგდეს.

ასეა თუ ისე, XI საუკუნემდე ებრაელების მდგომარეობა ევროპაში საკმაოდ ასატანი იყო. იუდეველთა მონობის კონცეფცია უფრო სულიერი აზრით იყო გაგებული და ლათინურენოვანი ელიტარული თეოლოგების განსასკელ არგუმენტად რჩებოდა. ამ კონცეფციის პოპულარობა ხალხის ფართო მასებში მნიშვნელოვნად სწორედ XI საუკუნეში გაისარდა მრავალი მიზეზის გამო. მნიშვნელოვანი როლი ამაში ევროპის მოსახლეობის სწრაფმა ზრდამაც შეასრულა. სწორედ ამ დროს განაცხადა რომის პაპმა, ინოკენტი III-მ, რომ ებრაელები ქრისტიანთა მარადიულ მონებად უნდა იქცნენ. უფრო გვიან, ლატერანის მეოთხე საელესიო კრებაზე (1215) დადგინდა, რომ ებრაელებს აუცილებლად უნდა ეტარებინათ განსაკუთრებული ტანსაცმელი, რათა ყველას ადვილად და შორიდან ეცნო ისინი.

განსაკუთრებული ტანსაცმელი, ე. წ. შამანი, რომელიც ებრაელებს ლატერანის IV საეკლესიო კრების თანახმად უნდა ეტარებინათ, იმდენად ულამაზო იყო, რომ იტალიურ ენაში ზედსართავიც კი გაჩნდა — Sciamanato (მოუწესრი-

გებელი). გარდა ამისა, ებრაელებს ეკრძალებოდათ გარეთ გამოსვლა აღდ-გომის წინა კვირის ბოლო სამი დღის განმავლობაში. მათ არ შეეძლოთ ისეთი საჯარო თანამდებობის დაკავება, რომლის შედეგად მათი ხელქვეითები შეიძლება ქრისტიანები ყოფილიყვნენ.

ამ იურიდიულ აქტებს პრაქტიკასი იურისტები კიდევ უფრო ფართოდ განმარტავდნენ. მაგალითად, ერთ-ერთი მათგანი, ბარტოლო სასოფერატო, უნივერსიტეტის იურიდიულ ნორმებში შემდეგს წერდა: „დოქტორის წოდება პატივია, რომლის მიღწევის უნარი ებრაელებს არ გააჩნიათ“. მაგრამ იურიდიული ნორმები არ იყო ებრაელთა დევნის მთავარი ინსტრუმენტი: თვით ქრისტიანობის უარყოფა უკეთავდა მათ ყველა კარს საზოგადოებაში, რომელიც მთლიანად ქრისტიანული სარწმუნოების წიაღში წარმოშობილ ტრადიციებზე იყო დამყარებული. მაგალითად, ხელოსანთა ნებისმიერ კორპორაციაში შესვლის რიტუალი გულისხმობდა ქრისტიანული მრწავისის აღიარებას.

კიდევ უფრო ადრე, უკვე X საუკუნიდან, ებრაელებზე ვრცელდებოდა უძრავი ქონების შეძენისა და ფლობის საკმაოდ ძლიერი შეზღუდვები. მაგრამ ყოველგვარი რასიზმი დევნილთა ჯგუფს იზოლაციის, ესე იგი, უფრო მეტი სოლიდარობისაკენ მოუწოდებს. თავის მხრივ, ძლიერდება რეპრესიული მექანიზმებიც. ამგვარად, განსხვავებულის ყოველგვარი დევნა ერთგვარი მანკიერი წრეა, რომელიც საბოლოოდ მდევნელს ძალიან ძვირი უკდება, ხოლო დევნილს აძლიერებს.

ებრაელთა მიმართ ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული საყვედური არის მათი დასაქმება მევახშეობით. მაგრამ მევახშეობის წყარო სინამდვილეში საკმაოდ გაურკვეველია. ბევრი ფიქრობს, თითქოს აქ გამოვლინდა ებრაელთა თანდაყოლილ სიძუნწესთან დაკავშირებული ატავისტური ტენდენციები. სხვები, რა თქმა უნდა უფრო საფუძვლიანად, მიიჩნევენ, რომ მევახშეობა იმ ისტორიული პირობების პირდაპირი შედეგია, რომლებშიც აღმოჩნდნენ ებრაელები. ამ პირობების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორი ქრისტიანული ეკლესიაც იყო. მართლაც, მევახშეობა და, საერთოდ, ფინანსური მაქინაციებისაკენ მისწრაფება არაა ებრაელების, ასე ვთქვათ, ექსკლუზიური თვისება: ამგვარ მიდრეკილებებს ასევე ადგილად ამჟღავნებს იმიგრანტების ნებისმიერი კგუფი, რომელსაც არა აქვს მიწათმოქმედების საშუალება.

ევროპელი ებრაელების კონკრეტულ შემთხვევაში მევახშეობის განვითარებას ორმა ძირითადმა მიზეზმა შეუწყო ხელი: ერთი მხრივ, XI საუკუნიდან ევროპაში ეკონომიკურ აღმავლობასთან ერთად გაჩნდა კაპიტალის დაგროვების მწვავე მოთხოვნილება, მეორე მხრივ — ეკლესიის მიერ გრძელდებოდა ამქვეყნიურ სიმდიდრეთა მკაფრი გაკიცხვა, ხოლო ფულის სესხებით, ან

თუნდაც სხვა რამ ხერხით კაპიტალის დაგროვება ცოდვად იყო მიჩნეული და ქრისტიანებს ეკრძალებოდათ. ებრაელები ევროპული საზოგადოების ერთა-დერთი სოციალური ჯგუფი აღმოჩნდა, რომლისთვისაც ეკლესია ისედაც არ ითვალისწინებდა მარადიული სასუფევლის დამკვიდრებას, რის გამოც მას შეეძლო, საბანკო-საკრედიტო ფუნქცია სულის ცხოვნებისათვის ყოველგვარი დამატებითი საფრთხის გარეშე აეღო საკუთარ თავზე. ებრაელებზე არ ვრცელდებოდა სახარების მოთხოვნა: „უსასყიდლოდ გაეცით“.

ამავე დროს, ებრაელებს არ შეეძლოთ სახელმწიფო თანამდებობათა და-კავება, თავისუფალი პროფესიის აღსრულება, სადოქტორო ხარისხის მიღება. ბოლოს და ბოლოს, XII საუკუნის დასაწყისიდან, ვენეციელთა და გენუელთა ძლიერმა კონკურენციამ ებრაელები აღმოსავლეთთან ვაჭრობის გზასაც ჩა-მოაშორა. ობიექტურად, შუა საუკუნეების ევროპულ საზოგადოებაში მათ არა-ფერი დარჩათ მევახშეობის გარდა. თანაც ეს მევახშეობა ყოველთვის წვრილი და ძნელად აღსასრულებელი იყო, რადგან დიდი მასშტაბის ეკონომიკურ და საფინანსო საქმიანობას ლომბარდიელები ეწეოდნენ. ამას თუნდაც მრავალ ენაში დამკვიდრებული ტერმინი „ლომბარდი“ მოწმობს.

ბუნებრივია, რომ ყოველი მხრიდან შევიწროებული ებრაელები ამგვარად შურს იძიებდნენ თავიანთი მომთხოვნელობით (სარგებელი 45%-ს აღწევდა!), მაგრამ სწორედ ეს მომთხოვნელობა ხდებოდა მათ მიმართ აღძრული ხელა-ხალი ბრალდებების საბაბი. განსაკუთრებით საგულისხმოა, რომ ეს ბრალდე-ბები ხშირად საზოგადოების საშუალო და დაბალ ფენებში წარმოიშობოდა, რადგანაც სწორედ ამ ფენების წარმომადგენლებს ჰქონდათ ყველაზე ხშირი შეხება ებრაელ მევახშეებთან. უბრალო ხალხს კი ყოველთვის უშუალო რეაქ-ცია აქვს ნებისმიერ ფენომენზე — უბრალო ხალხი არ აანალიზებს მოვლენე-ბის გამომწვევ ჭეშმარიტ მიზეზებს.

ამგვარად, ებრაელების მდგომარეობა ევროპაში სწორედ მაშინ გაუარესდა, როცა მათთვის შემოსავლის წყარო გამოჩნდა. XII საუკუნიდან მოყოლე-ბული მთელს ევროპაში დროდადრო იჩენს თავს უბრალო ხალხის აღვირახ-სნილი აგრესია ებრაელთა მიმართ. ძალადობის ეს ფაქტები ერთმანეთთან დაუკავშირებელია და ერთმანეთისგან ძალიან შორ მანძილზე მდებარე ადგი-ლებში ვლინდება. ჯვაროსნული ლაშქრობებიც ხშირად ებრაელთა მასობრივ ხოცვა-ულეტად გარდაიქმნება: რა საჭიროა ქვეყნის დასალიერში გამგზავრება, როცა მაცხოვრის ჯვარცმაში დამნაშავენი აქვე სახლობენ, მეზობელ უბანში! XIII საუკუნის ბოლოს ეს აგრესია კიდევ უფრო გახშირდა და განსაკუთრებით საგრძნობი გახდა 1348 წლის შემდეგ, როცა ევროპის მოსახლეობის მესამედი შავმა ჭირმა იმსხვერპლა. ეპიდემიის მთავარ მიზეზად კუდიანთა და ებრაელ-

თა მავნებლობა და მისტიურ ბოროტებასთან კავშირი დასახელდა. სწორედ ამ დროიდან მოდის, მაგალითად, ნეაპოლის ერთ-ერთი ქუჩის დასახელება — „სკანაფუდეი“, რაც იუდეველთა ულეტას ნიშნავს.

ებრაელთა მიმართ უკონტროლო სისხლიანი ძალადობის თეატრად იქცა სტრასბურგი, ფრაიბურგი, ტრირი, მაინცი, კელნი და ევროპის სხვა ქალაქები. ახლა უკვე ეკლესიამაც აღიმაღლა ხმა დევნილთა დასაცავად, მაგრამ ქრისტიან მოქალაქეთა აღგზნებული ბრძოების შეჩერება შეუძლებელი იყო.

გვიან შუა საუკუნეებში გავრცელდა ებრაელთა წინააღმდეგ კიდევ ერთი ბრალდება: მათ ეკლესიებიდან ნაკურთხი ძღვენის პარვასა და შეურაცხყოფას აბრალებდნენ. კიდევ უფრო საბარელი იყო ებრაელთა დადანაშაულება ქრისტიანთა რიტუალურ მკვლელობებში. ღვთისგან კურთხეული აბრაჰამის მოდგმას ძვირად დაუჭდა ეს ბრალდებები.

ამ თვალსაზრისით შეიძლება გავიხსენოთ „ნეტარი“ სიმონჩინოს შემთხვევა ჩრდილოეთ იტალიის ქალაქ ტრენტოდან. 1475 წელს აქ ჩამოვიდა ცნობილი მქადაგებელი, ბერნარდინო და ფელტრე, რომლის მხურვალე სიტყვამ მოსახლეობაში ანტისემიტური განწყობა გამწვავა. ეს განწყობა ნამდვილ დაუოკებელ ვნებად იქცა, როცა აღმოაჩინეს ბავშვის, ვინმე სიმონჩინოს გვამი. დაკითხეს იქვე მცხოვრები ოთხმოცი წლის ებრაელი მოხუცი, რომლის წინააღმდეგ სასტიკი წამება იქნა გამოყენებული. წამების ქვეშ მოხუცმა აღიარა ბავშვის მკვლელობა. შედეგად სიკვდილით დასაჭეს ცამეტი ებრაელი.

ტრენტოს მოსახლეობამ პატარა სიმონჩინო მოწამედ აღიარა და მისი თაყვანისცემა დაიწყო. პაპმა სიქსტუს IV-მ ეს კულტი არ დაამტკიცა, მაგრამ მისმა მემკვიდრემ, სიქსტუს V-მ სიმონჩინოს კანონიზაცია მოახდინა. მომხდარიდან 490 წლის შემდეგ, 1965 წელს დაიწყო ახალი გამოძიება: გამოვლინდა სასამართლო პროცესის წინააღმდეგობები და უარყოფილ იქნა წამების ქვეშ მიცემული ჩვენების სიმართლე. კულტი, რომლის აღსრულებაც ტრენტოში ყოველწლიური საჩიმო პროცესიებით აღინიშნებოდა, ბოლოს და ბოლოს გაუქმდა.

მაგრამ არის კიდევ ორი მსგავსი „წმინდანი“ — ნეტარი ანდრეა დი რინი და ლორენცინო და მაროსტიკა — რომელთა საქმე XV საუკუნიდან ჯერ კიდევ ელოდება საბოლოო გამოძიებას.

მასობრივ ულეტასთან ერთად ებრაელები ქალაქებიდან განდევნასაც განიცდიდნენ. ამ ქმედებების ინიციატორები საქალაქო მთავრობები იყვნენ, მაგრამ ხშირად ხდებოდა, რომ ცოტა ხნის შემდეგ ებრაელები ყოველგვარი ხმაურის გარეშე კვლავ უბრუნდებოდნენ ძველ ადგილს და მკვიდრდებოდნენ იქ. შესაძლებელია, მათ საიდუმლოდ აბრუნებდნენ ისინი, ვისაც ებრაული კაპიტალის გამოყენება სჭირდებოდა.

ცნობილია ებრაელების მასობრივი განდევნა ინგლისიდან, გერმანიდან და — ყველაზე უფრო გახმაურებული — ესპანეთიდან. 1492 წელს, ქალაქ გრანადის აღებასთან დაკავშირებით, ესპანეთის „უკათოლიკესმა“ მეფეებმა, დაძმამ, ფერდინანდმა და იზაბელამ, ბრძანება გასცეს, რომ ვინც ოთხი თვის განმავლობაში ქრისტიანობაზე არ მოიქცეოდა, გალდებული იყო, დაეტოვებინა ქვეყანა. 50.000 ებრაელი მეტ-ნაკლებად გულწრფელად მოიქცა, მაგრამ 200.000-მა — ეს კი იმ დროისათვის მეტად მნიშვნელოვანი რიცხვია — სამ ნაკადად დატოვა ესპანეთი. მათ შორის პორტუგალიაში გადასახლებულნი რამდენიმე წელიწადში ხელახლა განდევნეს, ნეაპოლის მიდამოში დამკვიდრებულებს იქ შემოსული ესპანელებისგან კვლავ მოუხდათ დარბევების გადატანა, ხოლო ოსმალურ ტერიტორიებზე გადახვეწილებს ყველაზე მეტად გაუმართლა — თურქებმა სიხარულით მიიღეს საფინანსო საქმეებში გამოცდილი ებრაელები. მაგრამ მანამდე, ესპანეთიდან გამოსულ ებრაელებს უნდა ჩატარებინათ თითქმის მთელი თავიანთი ქონება, რადგან გადასახლებაში მხოლოდ მცირედის წაღების უფლებას აძლევდნენ.

თუმცა ესპანეთის სამეფოს რელიგიური შედგენილობა უფრო ერთგვაროვანი გახდა, ამან ხელი ვერ შეუწყო ქვეყნის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ განვითარებას, არ მოუტანა სასურველი შედეგები დემოგრაფიულად დასუსტებულ ერს. შედეგად კი თვით ქრისტიანული საზოგადოება გაიხლიას, რადგანაც ხალხური ანტისემიტიზმის ენტრაზია ახლადმოქცეულებზე გადავიდა: დიდხანს გაგრძელდა მათ წინააღმდეგ მნიშვნელოვანი სანქციები, კიდევ უფრო დიდხანს — ეჭვი და უნდობლობა, რომელიც თვით რელიგიურ ორდენთა წიაღშიც კი ვრცელდებოდა.

მოგვიანებით, როცა XV საუკუნეში გამართულმა ბაზელის საეკლესიო კრებამ კიდევ უფრო მწვავედ მოითხოვა ქრისტიანებისა და ებრაელების სეგრეგაცია, ქრისტიანული ანტისემიტიზმის ლიდერად იქცა ფრანგი ეპისკოპოსი ბოსიუე. მისი ნაწერები შეიძლება შევადაროთ იოანე იქროპირისა და ნეტარი ავგუსტინეს ანტიებრაულ თხშულებებს, თუმცა ბოსიუე იქროპირზე უფრო ზომიერი და ავგუსტინეზე უფრო მჭევრმეტყველი იყო. ამის გამო იგი მეტად დამაჯერებელიც აღმოჩნდა და ქრისტიანული ანტისემიტიზმი კლასიკური ფორმულებით აღჭურვა. კერძოდ, ბოსიუე წერდა: „ებრაელთა უმძიმესი დანაშაული მაცხოვრის მკვლელობა არაა. უფალმა, თავისი ძის სიკვდილის შემდეგ ისინი ორმოცი წლის განმავლობაში დაუსჭელად დატოვა... მათ ღვთის ძის მკვლელობაზე უფრო მძიმე დანაშაულიც მიუძღვით: გულის გაქვავება, მოუთმენლობა“. ბოსიუე იმას გულისხმობდა, რომ ებრაელები ყურად არ იღებენ ღვთის გამოცხადებას. დასკვნა კი იგივეა: „ღმერთი უნარჩუნებს სიცოცხლეს ებრაელებს, რათა მუდამ გვაჩვენოს თავისი შურისძიების მაგალითი“.

ახალი დოკ

რეფორმაციითა და პროტესტანტიზმის წარმოშობით გამოწვეულმა რელიგიურმა გახლეჩამ ერთი მეტად მძიმე პრობლემა წარმოქმნა: ერთმანეთთან თანაარსებობის გზა უნდა გამოენახა მრავალ აღმსარებლობას, რომელთაგან თითოეულის საფუძველში დოგმატური ექსკლუზიზმი და საზოგადოებაზე ერთპიროვნული მონოპოლია იდო. პრობლემის პოზიტიური გადაწყვეტა, როგორც ყოველთვის ისტორიაში, მხოლოდ ხანგრძლივი სისხლისმდვრელი ომების, ყოყმანისა და მძიმე თეორიული და პრაქტიკული შეცდომების ფასადი იქნა მიღწეული.

როგორც კათოლიკეები, ასევე პროტესტანტები, რელიგიურ შემწყნარებლობას დიდი ხნის განმავლობაში მიიჩნევდნენ ჭეშმარიტების წინააღმდეგ ცოდვად.

კალვინის ჟენევაში, ჰენრი VIII-ის ლონდონში, პიუს V-ის რომში გაბატონებული სარწმუნოებისაგან განსხვავებული აღმსარებლობის მიმდევარს ერთა-დერთი ბოლო ელოდა: სიკვდილი ეშაფოტება.

არგუმენტები შემწყნარებლობის წინააღმდეგ:

1. **დანაშაული ჭეშმარიტების წინააღმდეგ.** რელიგიური შემწყნარებლობა ნიშნავს სიმართლისა და ცდომილების ერთ დონეზე განლაგებას, ანუ, დღე-ვანდელი ტერმინოლოგით — ინდიფერენტიზმს. თომა აკვინელის მიხედვით, თუ სიკვდილით სჯიან ყალბი ფულის მომქრელებს, რაოდენ უფრო მკაცრს სასჯელს იმსახურებენ სარწმუნოების გამყალბებლები.

მაგალითად, ესპანეთის მეფეს, ფილიპე II-ს შესთავაზეს, პროტესტანტული ფლანდრიის ამბოხის დასაშოშმინებლად, სინდისის თავისუფლება შემოეღო. ფილიპემ განაცხადა, რომ არასოდეს დათანხმდებოდა ზეციერი მეუფის უარმყოფელთა ხელმწიფობაზე, რომ უფრო ადვილად დათანხმდებოდა, ათასგზის დაეკარგა სიცოცხლე, ვიდრე უფლის ამგვარი შეურაცხყოფა აეტანა.

არანაკლებ უკომპრომისო იყო პროტესტანტი კალვინი, რომელიც 1554 წელს გამოცემულ თავის ნაშრომში „ორთოდოქსული სარწმუნოების განცხადება“ მრავალგზის იმოწმებს ძველ აღთქმას უსკულოთა მოსპობის აუცილებლობის დასამტკიცებლად.

2. **დანაშაული ქრისტიანული სიყვარულის წინააღმდეგ.** გაულო კარი ცდო-მილებას, ნიშნავს ათასობით სულის სამუდამო წარწყმედის ხელშეწყობას. კარდინალი რობერტო ბელარმინო, რომელიც მთავარი ბრალმდებელი იყო გალილეო გალილეი წინააღმდეგ აღძრულ პროცესში, თომა აკვინელზე არა-ნაკლები კატეგორიულობით აცხადებს, რომ ერეტიკოსი გაცილებით უფრო სა-

შიშია მეკობრეზე, რადგანაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ დროებით სიცოცხლეს ართმევს თავის მსხვერპლს, პირველი კი — საუკუნო ცხოვრებას.

უარ კალვინი უკვე ხსენებულ ტრაქტატში წერს: „ერეტიკოსთა შემწყნარებ-ლების ჰუმანიზმი უფრო სასტიკია, რადგანაც მგლის გადასარჩენად ისინი მას ცხვრებს მიუკეთდებენ საჭიკვნად“.

თვით XIX საუკუნეშიც კი სამღვდელოება ხშირად უარყოფდა იმას, რომ ერეტიკოსი შეიძლება გულწრფელი ყოფილიყო თავის არჩევანში. 1871 წელს, ვატიკანის I საეკლესიო კრების ერთ-ერთმა თავმჯდომარებმ, კარდინალმა დე ანჯელისმა უხეშად გააწყვეტინა სიტყვა ხორვატის ქალაქის, დიაკონოს ეპისკოპოსს, შტროსმაიერს, რომელიც პროტესტანტებთან ურთიერთობაზე ლაპარაკობდა: „შეიძლება დავუშვათ, რომ ალალი იყოს მდაბიორი, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არა განათლებული პიროვნება!“.

3. დანაშაული სამშობლოს წინაშე. თუ რელიგიურ პლურალიზმს დავუშვებთ, ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ერთიანობა დაზარალდება, რადგანაც ის საერთო სარწმუნოებას ეყრდნობა. 1560 წლის 13 დეკემბერს, ფრანგული პარლამენტის, ე. წ. გენერალური შტატების სხდომაზე მიშეღლ დე ლ'ოპიტალი განაცხადებს: „სიგიურა, სიმშვიდის, კეთილგანწყობის, მეგობრობის იმედი გვქონდეს განსხვავებული სარწმონოების ადამიანთა შორის ... ერთმოწმუნე ფრანგი და ინგლისელი გაცილებით უფრო ახლოს დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე ერთი და იმავე ქალაქის მაგრამ სხვადასხვა აღმსარებლობის ამღი-არებელი ორი მცხოვრები“. ამავე აზრს ეთანხმებოდნენ ფრანგი პოლიტიკური მოღვაწე, ბოდენი (1576) და მასზე ასი წლით გვიან მცხოვრები პოლონეთის სამეფო კარის მოძღვარი, სკრაგა.

ამგვარივე ვითარება სუფევს ებრაელთა მიმართ ქრისტიანთა განწყობა-შიც. XVI და XVII საუკუნეების განმავლობაში შემწყნარებლობის იდეისადმი ეს განწყობა ებრაელთა წინააღმდეგ მიმართულ პაპების ბულებშიც აისახა. მაგალითად, პავლე IV 1555 წელს გამოცემულ თავის ბულაში ჩუმ ნიმის აბსულუტ აღნიშნავს, რომ ებრაელთა მხრიდან ქრისტიანთა მორჩილებაზე უარი აბსულუტული და დაუშვებელია. სწორედ ამ ბულის ძალით დაწესდა ებრაელთა კომპაქტური დასახლება ქალაქის გამოყოფილ უბანში. ამ უბნის სახელწოდებად ყველა ენაში ვენეციური დიალექტიდან შემოსული სიტყვა „გეტო“ დაკვიდრდა. პავლე IV-ის ბულა შესაშერი სისწრაფით იქნა შესრულებული ყველა ევროპულ სახელმწიფოში. შეღამებისას გეტოს კარიბჭეს ქრისტიანი მცველი კეტავდა, მცველის ჯამაგირს კი ებრაელები იხდიდნენ.

თავიანთი წინამორბედის მსგავს აზრებს გამოხატავდნენ სხვა პაპებიც — პიუს V და კლიმენტი VIII. ებრაელთა ძირითად თვისებად ორივე პონტიფიკი ქრისტიანთა მიმართ უმაღლურობას მიიჩნევს.

ამგვარი პოლიტიკის შედეგი იყო, რომ საეკლესიო და საერო კანონმდებ-

ლობა ებრაელებს მხოლოდ სიცოცხლის შენარჩუნების გარანტიას აძლევდა. სოციალური და პოლიტიკური თვალსაზრისით კი ისრაელიანთა რჯულის ყოველი წარმომადგენელი ნამდვილად კანონგარეშე იყო დარჩენილი. კანონით ებრაელებს მხოლოდ სამედიცინო განათლების მიღება შეეძლოთ, მაგრამ ეკრძალებოდათ დიპლომის აღება, რის გამოც მხოლოდ თვისტომთა მკურნალობის უფლება ჰქონდათ. თუმცა რეალურად თვით პაპებიც კი ავადმყოფობის შემთხვევაში ებრაელ ექიმებს მიმართავდნენ. ამას ხელი არ შეუშლია იულიუს III-თვის, კოცონგე დაწვა ებრაელთა წმინდა წიგნის, „თალმუდის“ ყველა ხელნაწერი თუ ნაბეჭდი ებზემპლარი, რაც კი რომში მოიპოვებოდა.

კიდევ უფრო გაუგებარი და დეკონსტრუქციული იყო კანონი, რომლის მიხედვით, ქრისტიანობაზე მოქცეულ ყველა ებრაელს მთელი ქონება უნდა ჩაებარებინა ხელისუფლებისათვის. 1542 წელს ამ კანონის მიღებას იქცუიტა საზოგადოების დამაარსებელმა, ეგნატე ლოიოლამ შეცწყო ხელი, რითაც კიდევ უფრო შეასუსტა ებრაელებში ქრისტიანობაზე მოქცევის ყოველგვარი სურვილი. ამის საწინააღმდეგოდ, პაპის, ნიკოლოზ III-ის განჩინებით, ყოველ ქალაქში, სადაც კი სინაგოგა იყო, იქ კვირაში ერთხელ ქრისტიანული ქადაგება უნდა ჩატარებულიყო, რომელსაც ებრაული თემის მესამედი მაინც უნდა დასწრებოდა. მაგრამ ამ წესმა მხოლოდ რომში მოიკიდა ფეხი. ქრისტიანობის ქადაგება სინაგოგაში მხოლოდ პიუს IX-ის დროს გაუქმდა 1847 წელს, თუმცა 1860 წლამდე რომის კურიის ყოველწლიურ რეესტრში ვპოულობთ თანამდებობას „ებრაელთა მიმართ მოქადაგე“.

მიუხედავად ასეთი მძიმე ისტორიული ფონისა, და იმის გამოც, რომ მოძველებული იდეოლოგიური მიმართება უკვე საკმაოდ აბრკოლებდა საზოგადოების რეალურ მოთხოვნებს, სულ უფრო სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა რელიგიური შემწყნარებლობის ღირებულებად ჩამოყალიბება და უკვე ხმა-მაღლა ისმოდა შემდეგი არგუმენტები შემწყნარებლობის სასარგებლოდ:

1. დოგმატური მინიმალიზმი. ყველა ისტორიულ პერიოდში მოიპოვებოდნენ კომპრომისისკენ მიღრეკილი ადამიანები. ასევე ახალი დროის დასაწყისიდანვე აღმოჩნდნენ თანამოაზრენი, რომლებიც ქრისტიანული სარწმუნოების საფუძვლებიდან გამომდინარე მიიჩნევდნენ, რომ შესაძლებელია რელიგიური ერთიანობის აღდგენა მხარეთა შორის ძირითად პუნქტებზე შეთანხმების შედეგად. ამგვარი თვალსაზრისი სუფევდა მაშინ, როცა ჰერ კიდევ არ იყო აშკარა კათოლიციზმსა და პროტესტანტიზმს შორის დოგმატური სხვაობის სიღრმე და სიმძიმე. დოგმატური მინიმალიზმის პოზიციაზე იდგა, მაგალითად, ერაზმ როტერდამელი.

მოგვიანებით დოგმატური მინიმალიზმი დოგმათა მიმართ ერთგვარ ინ-

დეფერენტიზმში გადაიჩარდა. მაგალითად, XVI საუკუნის ფრანგი მოღვაწის, სებასტიენ შატიონის აზრით, ქრისტიანობა თითქმის მთლიანად ამოიწურება ცხოვრების წმინდა წესით. ზეციერმა მეუფემ თავის მიმდევრებს უბრძანა, რომ მისი მოსვლისთვის სპეტაკი სამოსელი შეენარჩუნებინათ, მათ კი დოგმატურ კამათში დაკარგეს დრო და პირვანდელი სისპეტაკეც გაქრა. კიდევ უფრო შორს წავიდა ფაუსტო სოჩინი, იტალიელი, რომელიც XVI საუკუნის ბოლოს ჰერ შვეიცარიაში გადაიხვეწა, შემდეგ ტრანსილვანიაში და ბოლოს პოლონეთში. ის ამტკიცებდა, რომ ყოველი დოგმა შეიძლება იყოს სასარგებლო, მაგრამ არც ერთი არაა აუცილებელი სულის ცხოვნებისთვის. ასევე არაა აუცილებელი, ეძებო, რომელი ეკლესიაა ჭეშმარიტი. იგივე მიზეზების გამო არ არსებობს საფუძველი, რომ სახელმწიფო სდევნიდეს ერეტიკოსებს. თანდათანობით ქრისტიანობის წიაღში გაჩერილი ამგვარი ექსტრემალური გამოგლინებები გადაიზარდა იმ დამოკიდებულებაში, რომელსაც რელიგიური დოგმატიზმის მიმართ ამჟღავნებდა განმანათლებლობა.

განმანათლებლობის მიერ აღიარებული შემწყნარებლობა მეტად ცალმხრივი და ორაზროვანია: ის ვერ იტანს მის მიმართ გამოთქმულ ვერავითარ წინააღმდეგობას და, თავის მხრივ, ახალ შეუწყნარებლობაში გადაგვარდება ხოლმე.

2. მშვიდობიანი თანაარსებობის აუცილებლობა. რეფორმაციით გამოწვეული რელიგიური კონფლიქტები XVII საუკუნის ევროპაში ფართომასშტაბიან ომებად გადაიქცა. ამ პროცესებმა კაცობრიობას აუნაზღაურებელი ზარალი მიაყენა: მაგალითად, გერმანიის მოსახლეობა ოციდან ექს მილიონამდე შემცირდა. ამ ფონზე ეპოქის მოწინავე ადამიანები ეძებდნენ ისეთ საფუძველს, რომელიც ერთდროულად შეინარჩუნებდა აღმსარებლობის დოგმებსაც და უზრუნველყოფდა მშვიდობასა და ურთიერთგაგებას. ამგვარი საფუძველი მოიძება თომა აკვინელის ნაწერებში: „როდესაც ურწმუნონი თავიანთ წესებში სცოდავენ, შეიძლება შევიწყნაროთ ყოველივე კეთილი, რაც მათგან მომდინარეობს და მოვერიდოთ ყოველივე ბოროტს“. ამ მხრივ პირველი ნაბიჯები გადადგეს თავისი დროის გამოჩენილმა თეოლოგებმა, ლუგენის (დღევანდელი ბელგია) უნივერსიტეტის რექტორმა, იან ვან დერ მელონმა და იეზუიტმა მარტინ შელეკენსმა (უფრო ცნობილია როგორც ბეკანუსი). მაგრამ უფრო წარმატებულ იყო პოლანდიელი თეოლოგების ტერმინოლოგია, რომლებმაც, პრაქტიკული აუცილებლობიდან გამომდინარე, ქრისტიანობის აუცილებელ ელემენტებს უწოდეს თება, ხოლო დანარჩენს — პიპოთება. ამგვარად, აღმსარებლობათა განმასხვავებელი ნიშნები ქრისტიანობის შემდგომ კულტურულ და ისტორიულ მონაპოვრად გამოცხადდა, და არა მის ძირეულ მოთხოვნად.

ამგვარმა იდეოლოგიამ განსაკუთრებული გავრცელება პოვა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ეკუმენური მოძრაობის საწყისებთან. მანამდე კი კეთილგონიერი ადამიანების ძალისხმევამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ჭერ ავგუსტას (1555), შემდეგ კი ვესტფალიის (1648) ზავის დამტკიცებაში.

3. რელიგიური და პოლიტიკური ერთიანობის ერთმანეთისგან განცალკევება. ამ შინაარსის წინადადება პირველად ტომას მორის „უტოპიაში“ (1516) გამოითქვა ერთგვარად სატირული და ირონიული ტონით. საფრანგეთში XVI საუკუნის ბოლოს ეკატერინე მედიჩის კართან დახსლობულ პოლიტიკოსთა ჯგუფმა, რომელსაც მიშეღ დე ლ'ოპიტალი ხელმძღვანელობდა, გააკრიტიკა „ერთი მეფის, ერთი კანონისა და ერთი სარწმუნოების“ პრინციპი. მათ განმარტეს, რომ, შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენებისაგან განსხვავებით, სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ისეთივე განსხვავებაა, როგორც მიწიერ და ზეციურ სამყაროს შორის, ამიტომაც სახელმწიფოს ერთიანობის დაფუძნება რელიგიის ერთიანობაზე სრულიად გაუმართლებელია.

ეს პრობლემა კიდევ უფრო ღრმად განიხილა ცნობილმა გერმანელმა იურისტმა, სამუელ პუფენდორფმა (1632-1694) თავის ნაშრომში ბუნებითი სამართლის შესახებ, რომელმაც გასაოცარი გავრცელება პოვა ევროპელ ბურჟუაზიაში. ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური გაფორმება ამ თვალსაზრისს მიანიჭეს ბარუს სპინოზამ და ჭონ ლოკმა. ამ უკანასკნელის მიერ 1685 წელს გამოცემულმა „წერილმა შემწყნარებლობის შესახებ“ საფუძველი დაუდო რელიგიური შემწყნარებლობის როგორც ღირებულების საბოლოო ჩამოყალიბებას.

4. ადამიანის ღირსების პრინციპი. 1685 წელს რელიგიური დევნით გამწარებული კალვინისტი, პიერ დე გარისონი საკუთარი სიცოცხლის, ოჯახისა და ქონების გადასარჩენად გადავიდა კათოლიკურ სარწმუნოებაზე. გადასვლის ოფიციალურ აქტში ის დაწვრილებით აღწერდა გადატანილ დევნასა და უბედურებას, ბოლოს კი წერილობით ითხოვდა შენდობას ღვთისგან კათოლიციზმზე მოქცევის მძიმე ცოდვისთვის. რა რელიგიური ღირებულება უნდა ჰქონოდა ამგვარ მოქცევას? ამ ფაქტს ფართო რეზონანსი მოჰყვა მთელ ევროპაში. ადამიანის ღირსების დაცვას დიდმა ინგლისელმა პოეტმა, ჭონ მილტონმა თავისი თხზულება „არეოპაგიტიკა“ მიუძღვნა. პოლინეთის მეფემ, სტეფან ბატორიმ კი განაცხადა: „მეფეები ხალხებს მართავენ და არა სინდისს. მხოლოდ მეტერთის საქმეა სამი რამ: არაფრისგან შექმნა, მომავლის ცნობა და სინდისის მმართველობა“.

სწორედ ადამიანის ღირსებისა და თავისუფლების შეგნება იყო იმის მიზეზი, რომ ბოლოს და ბოლოს ევროპაში ანტისემიტიზმიც საგრძნობ დაბრკოლებებს

წააწყდა. თანდათანობით, საფრანგეთის დიდი რევოლუციის შემდეგ, ლიბერალური მსოფლმხედველობის გაძლიერების პირობებში შეიმჩნევა ევროპაში ქრისტიანობის მხრიდან ებრაელთა მიმართ დამოკიდებულების ცვლილებები. ეს პროცესი ნელა და ძნელად მიმდინარეობს. მრავალი მსხვერპლისა და უბედობის გადატანა მოუხდა ისრაელიანთა მოდგმას, სანამ XX საუკუნეში პიუს XI-ის პირიდან გაიგონებდა შემდეგ სიტყვებს: „ქრისტეს მეოხებითა და ქრისტე მიერ ჩვენ აბრაჟამის სულიერი შთამომავლობა ვართ. ანტისემიტიზმი დაუშვებელია. სულიერად ჩვენ ყველანი სემიტები ვართ“.

რაც შეეხება რელიგიური შემწყნარებლობის შემდეგ განვითარებას და ამ იდეის გავრცელებას ადამიანის პირადი და საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროზე, ეს მხოლოდ ევროპაში ლიბერალიზმის წარმოშობის შედეგად გახდა შესაძლებელი.

ლიბერალურ საზოგადოებასა და რელიგიას შორის ურთიერთდამოკიდებულება ერთი სიტყვით შეიძლება გამოიხატოს: სეპარატიზმი. ბოლო ათი წლის მოვლენების წყალობით, ამ სიტყვის უღერადობა და დაწერილობა ქართველ მკითხველში ცალსახა ასოციაციებს იწვევს, მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში სულ სხვა რამ იგულისხმება — სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ფუნქციებისა და გავლენის სფეროების გაყოფა.

ყველა შესაძლო მეცნიერული შეფასებიდან ჩვენ ავირჩევთ და დავეყრდნობით იმას, რომელიც ყველაზე უფრო ახლოსაა ფრანგი ისტორიკოსის, სოციოლოგისა და პოლიტიკური მოღვაწის, ალექსის დე ტოკვილის (1805-1859) შეხედულებებთან. საყოველთაოდ ცნობილია მისი თვალსაზრისი საფრანგეთის დიდი რევოლუციის შესახებ: „მე ეჭვი არ მეპარება, რომ ყოველივე, რაც რევოლუციამ გააკეთა, ურევოლუციოდაც გაკეთდებოდა“. ესაა ციტატა მისი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწარმოებიდან „ძველი რეჟიმი და რევოლუცია“. როგორც ვხედავთ, დე ტოკვილის მიხედვით, საფრანგეთის რევოლუციამ მხოლოდ დააჩქარა ევროპის იდეური ევოლუციის პროცესი. მიუხედავად იმისა, რომ ამ პოზიციის ანალიზისას ადვილი იქნება მისი შეზღუდულობის აღმოჩენა, ეკლესიისა და საერო ხელისუფლების ურთიერთობის განხილვისას იგი ყველაზე ხელსაყრელია, რადგანაც ამგვარად არ მოხდება იმ უმნიშვნელოვანესი კულტურული და სოციალური დატვირთვის უგულებელყოფა, რომლის მატარებელი ყოველთვის იყო ქრისტიანული ეკლესია.

ეკლესიის მხრიდან, ამ თვალსაზრისით, ერთ-ერთი ყველაზე ნიშანდობლივია პაპის, პიუს IX-ის (1792-1878) ფიგურა. პაპად იგი 1846 წელს აირჩიეს. პიუს IX-მ ერთი მხრივ მრავალი ლიბერალური ხასიათის რეფორმა ჩაატარა ეკლესიაში, მეორე მხრივ კი სწორედ მისი ინიციატივით იყო მიღებული ვატიკანის

პირველ საეკლესიო კრებაზე პაპის შეუცდომლობის დოგმატი. გარდა ამისა სწორედ პიუს IX-მ დაწერა ეგრეთ წოდებული „სილაბუს“, რომელშიც აღნუს-ხული იყო იმ დროის ყველა ანტიქრისტიანული ცდომილება. დიდი ადგილი უკავია ამ ტექსტში ლიბერალურ ლირებულებათა კრიტიკას. პაპის წინააღმდეგობრივი და მრავალმხრივი პიროვნება თავის თავში სწორედ იმ დაბრკოლებებს ირეკლავს, რომელთა გადალახვა მოუწია ევროპულ ცივილიზაციას სამოქალაქო საზოგადოების დამკვიდრებისკენ გზაზე.

ქვემოთ გადმოცემულია ამ ახალი იდეური სისტემის ძირითადი დებულებები. ყურადღება გამახვილებულია იმ მომენტებზე, რომლებიც არსებითია საერო ხელისუფლებისა და ქრისტიანული ეკლესიის ურთიერთობისათვის.

1. საზოგადოებისა და ძალაუფლების კონვენციური, ადამიანური ბუნება.

საზოგადოება და მისი მმართველობა ადამიანთა თავისუფალი შეთანხმების საფუძველზე წარმოშობა, მათი წარმოშობა არაა განპირობებული თვით საგანთა შინაგანი წესრიგითა და არსით, ესე იგი უშუალოდ ღმერთის მიერ არ მოითხოვება. პაპი ლეონ XIII 1881 წელს გამოცემულ ენციკლიკაში წერს: „ისინი, რომლებიც აღიარებენ საზოგადოების საწყისებს, მათ კაცთა შორის თავისუფალ შეთანხმებას უკავშირებენ, ძალაუფლების წარმოშობასაც ამავე მიზეზებით ხსნიან, ანუ ამტკიცებენ, რომ ყოველმა ადამიანმა დათმო თავისი უფლებების ნაწილი და თითოეული მათგანი ნებაყოფლობით დაექვემდებარა მის ძალაუფლებას, ვინც თავისუფლების ეს ნაწილები შეაგროვა“. ნიშანდობლივია, რომ ენციკლიკა აქ უან უაკ რუსოს „საზოგადოებრივი შეთანხმების“ ძირითად პრინციპებს გადმოსცემს. ერთი სიტყვით, ძალაუფლება მხოლოდ იმ უფლებებს ფლობს, რომლებიც მას ადამიანებმა მიანიჭეს. ასეა თუ ისე, სახელმწიფო ძალაუფლებამ დაკარგა ის საკრალური, ლეთით ბოძებული ხასიათი, რომელსაც მას ძველი რეჟიმის დროინდელი იდეოლოგია მიაწერდა.

2. პოლიტიკური ერთიანობა პოლიტიკურ ინტერესთა ერთიანობას ეფუძნება.

სახელმწიფოს მოქალაქეები თავს ერთი და იგივე პოლიტიკური ერთობის წევრებად გრძნობენ. ეს ერთობა საზოგადო კეთილდღეობის ერთადერთი ინსტრუმენტი და გარანტია. XIX საუკუნის განმავლობაში ჩამოყალიბდა მრავალეროვანი სახელმწიფოები — აგსტრო-უნგრეთი და გერმანია. ამ ქვეყნების არსებობაზე რეაქცია იყო ერის კონცეფციის ანალიზით გატაცება. გერმანელები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ერის ბუნებრივ საფუძველს, ტომობ-

რივი ჩამომავლობის ერთიანობას, ლათინი ერები, ფრანგები და იტალიელები, უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ სულიერ ერთობას, საზიარო ისტორიულ მემკვიდრეობასა და მისი დაცვის სურვილს. უკვე მიიჩნევა, რომ ყველა ერსა აქვს სახელმწიფოს შექმნის უფლება და ამ სახელმწიფოთა შიგნით აღიარებულია სხვადასხვა რელიგიის მშვიდობიანი თანაარსებობა. ყოველი რელიგიის მიმდევრები სახელმწიფოს სრულუფლებიანი მოქალაქეები არიან.

3. „სახელმწიფო რელიგიის“ ცნების აღსასრული და სინდისის სრული თავისუფლება.

რელიგიის ცნება გამოუყენებელია სახელმწიფოს მიმართ. ამ უკანასკნელის ბუნება კოლექტური და სოციალურია, ხოლო პირველისა — ინდივიდუალური. მეორე მხრივ, ჯერ კიდევ ინგლისელი ფილოსოფოსი, ჯონ ლოკი შენიშნავდა, რომ სახელმწიფო სრულიად უძლურია იმსჯელოს და გადაწყვიტოს ამა თუ იმ რელიგიის ჰეშმარიტების საკითხი. გარდა ამისა, სახელმწიფო ვალდებულია ერთნაირი მზრუნველობით მიუდგეს ყველა მოქალაქის უფლებებს. ლეონ XIII-ის ენციკლიკაში ვკითხულობთ: „სინდისისა და კულტმსახურების თავისუფლება ყოველი ადამიანის თანდაყოლილი უფლებაა, რომელიც სამართლიანად მოწყობილ ყოველ სამოქალაქო საზოგადოებაში უნდა იყოს კანონის მიერ აღიარებული და დაცული... არც ერთ ძალაუფლებას — არც საეროს, არც საეკლესიოს, — არა აქვს უფლება აუკრძალოს რომელიმე პიროვნებას საკუთარი მრწამსის საჯაროდ განცხადება და ზეპირად, წერილობით ან სხვა რაიმე სახით მისი გავრცელება“. უნდა ითქვას, რომ XIX საუკუნისათვის შემწყნარებლობის იდეა (რომლის ირგვლივაც ამდენს კამათობენ დღევანდელ საქართველოში) უკვე კარგა ხანია დაძლეულ იყო და მის ნაცვლად გაცილებით უფრო მაღალი ცნება — სინდისის თავისუფლება განიხილებოდა. სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოება არაა ვალდებული და არც შეუძლია ერთმანეთისგან განასხვაოს ჰეშმარიტება და ცდომილება, ამიტომაც საჭიროა ვალიაროთ ყველა რელიგიური აღმასრებლობის თანასწორი უფლებები.

მიუხედავად ამისა, ამ თავისთავად სამართლიანი პრინციპების პრაქტიკული განხორციელება განსაკუთრებით რომანულენოვან ქვეყნებში კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ აშკარად მტრულ დამოკიდებულებაში გამოიხატა.

კაცობრიობის ისტორიაში ხშირად მომხდარა, როცა სასწორის ისარი ერთი უკიდურესობიდან მეორისაკენ გადაიხრებოდა: ნამდვილი წონასწორობა, თუმც კი მაინც არამდგრადი და განახლების მომლოდინე, მხოლოდ გვიან, ძალიან ნელა და მრავალი ბრძოლის შედეგად დამყარდა.

4. სამოქალაქო კანონმდებლობა არ ითვალისწინებს სჯულის კანონს.

სახელმწიფო არ სცნობს საეკლესიო კანონებს, არ ანიჭებს მათ რაიმე სანქტიას და მრავალ შემთხვევაში თავისუფლად ახორციელებს სრულიად განსხვავებულ ან საწინააღმდეგო პრინციპებსა და კრიტერიუმებს. ამ ზოგად პრინციპს გამოყენების ძალიან ფართო სფერო აქვთ.

იველი რეუიმის ეპოქაში სახელმწიფო კანონმდებლობა ხშირად აიძულებდა მოსახლეობას, დამორჩილებოდა რელიგიურ წეს-ჩვეულებებს: დაეცვა უქმე დღეები და დღესასწაულები, შეენახა მარხვა, დასწრებოდა ღვთისმსახურებას. ამგვარი პრაქტიკა დროთა განმავლობაში სრულიად აღმოიფხვრა.

შეორე მხრივ, ახალი ტიპის სახელმწიფო სამღვდელო პირს ვერანაირ განსაკუთრებულ სტატუსს ვერ მისცემს. სამღვდელო პირი სახელმწიფოსთვის მხოლოდ და მხოლოდ მოქალაქეა. მაგალითად, თუ რომელიმე მღვდელი არღვევს აღსარების საიდუმლოს, ეს შემთხვევა მხოლოდ სჯულის კანონის იურისდიქციაშია — სახელმწიფო კანონმდებლობის საფუძველზე ამ პირის დასჯა შეუძლებელია. მეორე მხრივ, სწორედ სინდისის თავისუფლებიდან გამომდინარე, სახელმწიფოს არანაირი უფლება არა აქვს მოსთხოვოს მას ამ საიდუმლოს გამჟღავნება. ასევე, თუ შავი სამღვდელოების წარმომადგენელი ისურვებს სამოქალაქო ქორწინებას, სახელმწიფო ვერ გაითვალისწინებს ამ პირის მიერ მიცემულ საეკლესიო აღთქმებს. სახელმწიფო ვერ შეზღუდავს იმ ადამიანის უფლებებს, რომლის განვითარება, ან წერილობით, ან სხვა რაიმე ხერხით გამოთქმული თვალსაზრისები საეკლესიო ცენტურას დაექვემდებარა.

ეს უკანასკნელი მოთხოვნა ხანდახან ირღვეოდა სახელმწიფოს მიერ. მაგალითად, XX საუკუნის პირველ ნახევარში, ფაშიზმის პერიოდში, იტალიელმა კათოლიკე მღვდელმა ერნესტო ბონაიუტიმ მკაცრად გააკრიტიკა ვატიკანის კურიას დამორჩილებული სტრუქტურები და კათოლიკური ეკლესიის ძირფესვიანი რეფორმა მოითხოვა. მაშინ მოქმედებდა პაპის, პიუს XI-ის მოთხოვნით ვატიკანსა და იტალიის სახელმწოფოს შორის 1929 წელს დადებულ ხელშეკრულებაში, ე.წ. კონკორდატში შეტანილი იყო ერთი პუნქტი, რომელიც ითვალისწინებდა საეკლესიო ცენტურის მიერ აკრძალული პირის საჭარო მოღვაწეობის შეზღუდვას. პიუს XI-მ ეს პუნქტი სწორედ ბონაიუტის წინააღმდეგ მოითხოვა. კონკორდატის ძალიათ დისიდენტი მღვდელი რომის უნივერსიტეტში არ შეუშვეს ლექციების წასაკითხად. ერნესტო ბონაიუტის მიერ შემოთავაზებული მრავალი იდეა ორმოცი წლის შემდეგ, ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებაზე იქნა მიღებული. მაგრამ 1962 წლის 14 ივნისს მოწვეულმა იტალიის საკონსტიტუციო სასამართლომ „ბონაიუტის პუნქტის“ გაუქმებაზე გადაწყვეტილება ვერ გამოიტანა. სამართლიანობის აღდგენას კიდევ ათი წელი დასჭირდა.

სამოქალაქო კანონმდებლობა ვერავის დასჯის იმ ქმედებებისათვის, რომ-

ლებიც სკულის კანონის თანახმად სიწმინდის შეურაცხყოფადაა მიჩნეული, თუ, რა თქმა უნდა, ამ ქმედებებს ეკლესის მატერიალური საკუთრების დაზიანება, ან კონკრეტულ პირთა ფიზიკური ან მორალური ზარალი არ მოჰყოლია.

განვიხილოთ, თუ როგორ გადაიჭრა დასავლეთში ეკლესისა და სამოქალაქო საზოგადოების ურთიერთობაში კიდევ ორი მნიშვნელოვანი საკითხი — განქორწინება და სიტყვის თავისუფლება.

სამოქალაქო ქორწინების შემოღება მიჩნეული ახალი ტიპის სახელმწიფოს ერთ-ერთ უდიდეს მონაპოვრად — არა იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში ეკლესის კონტროლს ჩამოშორდა ადამიანის ცხოვრების მნიშვნელოვანი სფერო, არამედ იმიტომ, რომ კიდევ ერთხელ კონკრეტულად ადას-ტურებდა მოქალაქეთა თანასწორობასა და მათ თავისუფლებას რელიგიური დისკრიმინაციისაგან. მაგრამ სამოქალაქო ქორწინებათა რიცხვის ზრდამ გამოიწვია განქორწინებათა ჯერ გაჩენა, შემდეგ კი — გამრავლება.

ადრეულ, ე. წ. მაღალ შუა საუკუნეებში განქორწინება ევროპაში დაშვებული იყო და სამოქალაქო კანონებით რეგულირდებოდა. მისი აკრძალვა მეორე ათასწლეულის დასაწყისში განხორციელდა, როცა ქორწინების საკითხების გადაწყვეტა ეკლესიამ იკისრა. განქორწინება კვლავ იჩენს თავს რეფორმაციის შემდეგ, მაგრამ მხოლოდ პროტესტანტულ ქვეყნებში და ისიც უფრო როგორც თეორიული შესაძლებლობა, ვიდრე სოციალური ფაქტი. მაგალითად, ინგლისში განქორწინების საკითხებს პარლამენტი წყვეტდა, მაგრამ 1670-დან 1857 წლამდე სულ რაღაც 229 განქორწინება იქნა დამტკიცებული; გერმანიაში განქორწინება რეფორმაციის შემდეგაც აკრძალული იყო. რაც შეეხება კათოლიკურ ქვეყნებს, საფრანგეთში განქორწინება კანონის ძალით შემოიღეს 1792 წლის 20 სექტემბერს და ამით განმტკიცდა კონსტიტუციური დებულება, რომ „კანონი ქორწინებას განიხილავს მხოლოდ როგორც სამოქალაქო ხელშეკრულებას“. რადგანაც პროცედურა საკმაოდ ადვილი იყო, 1793 წლის პირველ კვარტალში პარიზში 562 განქორწინება გაფორმდა. 1804 წელს ნაბოლეონ I-ის კანონმდებლობამ აღიარა ქორწინების პრიციპული დაურღვევლობა, მაგრამ განქორწინება დაუშვა 4 შემთხვევაში: ცოლქმრული დალატი, ერთ-ერთი მეუღლის მიმართ სისხლის სამართლის სასჯელი, სასტიკი მოპყრობა, გარეშე მოწმების მიერ დადასტურებული ერთობლივი ცხოვრების შეუძლებლობა. მონარქიის რესტავრაციისა და საფრანგეთის ტახტებ ბურბონთა დაბრუნების შემდეგ, 1816 წელს განქორწინება ისევ აიკრძალა და საბოლოოდ იქნა შემოღებული 1884 წელს. სხვა კათოლიკურმა ქვეყნებმაც მეტ-ნაკლები განსხვავებით იგივე გზა გამოიარეს.

ინგლისში განქორწინება კანონმდებლობით 1857 წელს, შვეიცარიაში — 1874 წელს, ხოლო გერმანიაში — 1875 წელს იქნა დაშვებული.

როგორც ვხედავთ, განქორწინების დაშვება-დაუშვებლობის საკითხი არა მარტო ეკლესიის სიძლიერებები იყო დამოკიდებული, რამდენადაც ხელისუფ-ლების მიერ განპირობებულ რეჟიმზე. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ რაც უფრო ტირანულია სახელმწიფო ხელისუფლება, მით უფრო პურიტანულია იგი და მით უფრო დიდი მზრუნველობით ეკიდება ის ე. წ. ტრადიციულ ღირე-ბულებებს.

საფრანგეთის დიდი რევოლუციის ერთ-ერთი უძვირფასესი მონაპოვა-რი, სიტყვის თავისუფლება ავტომატურად ნიშნავდა საეკლესიო ცენტურის გაუქმებას. რეალურად სიტყვის თავისუფლება მხოლოდ ეტაპობრივად გან-ხორციელდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისისთვის. დასაწყისში მთავრობებმა მხოლოდ საეკლესიო ცენტურა გააუქმეს, უურნალ-გაზეთებს თანამედროვე ისტორიის საკითხების განხილვის საშუალება მისცეს, მაგრამ შეინარჩუნეს სახელმწიფო ცენტურა. თვითონ კათოლიკურმა ეკლესიამ 1848 წლის 2 ივნისის განჩინებით შეზღუდა ყოველ წიგნზე წინასწარი საეკლესიო ცენტურის მოთხოვნები. ამის მთავარი მიზეზი, როგორც ეტყობა, ამ პერიოდში მთელს დასავლეთ ევროპაში აზვირთებული რევოლუციის ტალღა იყო, მაგ-რამ ეკლესია, თუმც, ძნელად, მაინც ცდილობდა, ფეხი შეეწყო დროის მოთ-ხოვნებისათვის.

დღეს კათოლიკური ეკლესიის წიაღში გამოცემულ ნებისმიერ წიგნს (ბიბ-ლიასაც კი) უნდა ჰქონდეს ეპისკოპოსის კურიის მიერ დამტკიცებული ორი სა-ცენტურო ხასიათის აღნიშვნა: *Imprimatur — „იბეჭდება“* და *Nihil obstat — „არა-ფერი აბრკოლებს“*. ამ აღნიშვნების მიღება, უმრავ-ლეს შემთხვევაში, სრული ფორმალობაა.

5. მრავალი საზოგადოებრივი საქმიანობა, რომელიც ადრე ეკლესიის პრეროგატივა იყო, სახელმწიფო დაქვემდებარებაში გადადის.

უპირველეს ყოვლისა საქმე სამოქალაქო მდგომარეობის რეგისტრაციას ეხება. ამის გარდა, სახელმწიფო იურისდიქციაში თანდათანობით გადავიდა სასაფლაოების მომსახურება და ათასგვარი საქველმოქმედო დაწესებულე-ბები ობილოთა თავშესაფრებიდან საავადმყოფოებამდე. მოყვასის მიმართ ქრისტეს სახელით გაწეული დახმარება შეიცვალა სახელმწიფოს მიერ სა-კუთარ მოქალაქეებზე საჯარო ზრუნვით. თანდათანობით თვით ზრუნვის ეს ცნება იქნა დაძლეული და ადგილი დაუთმო სოციალურ უზრუნველყოფასა და უსაფრთხოებას.

სამწუხაროდ, ამან გამოიწვია ერთი მხრივ, სახელმწიფო აპარატის ზრდა

და ქრისტიანული სიყვარულის კონცეფციის დევალვაცია სოციალურ სფეროში.

ლიბერალიზმის განვითარების ასევე მნიშვნელოვანი მონაპოვარი იყო საყოველთაო განათლების გათავისუფლება საეკლესიო მეურვეობისაგან და მისი თანდათანობითი დაცლა რელიგიური შინაარსისგან. საერო განათლებამ დაიკავა ქრისტიანული განათლების ადგილი. ეს უკანასკნელი მთლიანად კონცენტრირებული იყო სამარევლო ეკლესიასა და ოჯახში.

პირველად ეს ტენდენცია გამოიყენავნდა საგანმანათლებლო პროგრამაში, რომელიც ჩრდილოიტალიის რესპუბლიკის მთავრობას წარუდგინა ლორენცი მასკერონიმ 1797 წელს. პროგრამას განხორციელება არ ეწერა, მაგრამ დარჩა განათლების სეკულარიზაციის ცხად დოკუმენტად.

ამისგან განსხვავებით ბოლომდე განხორციელდა ნაპოლეონის მიერ საფრანგეთის უნივერსიტეტების სახელმწიფო დაქვემდებარებაში გადაყენის გეგმა. თეოლოგის ფაკულტეტები, რომლებსაც აქამდე ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ეკავათ, ნელ-ნელა სუსტდება, სანამ საბოლოოდ არ ქრება. საინტერესოა, რომ თეოლოგიური ფაკულტეტების სრული გაქრობა სწოლედ ტრადიციულად კათოლიკურ ქვეყნებში მოხდა. კერძოდ, იტალიაში საღვთისმეტყველო ფაკულტეტები 1873 წელს გაუქმდა.

6. ბოლო მოელო პრივილეგიებს, რომლებითაც ძველი რეჟიმის პერიოდში სარგებლობდა სამღვდელოება.

აბსოლუტური მონარქიების პერიოდში სამღვდელოება კანონის წინაშე მრავალი იმუნიტეტით სარგებლობდა. საერო ხელისუფლებამ ადრევე შეიგნო, რომ ამგვარი მდგომარეობა ყოვლად უსამართლო და მავნებელი იყო როგორც საზოგადოებისთვის, ასევე ეკლესიისთვის. ამიტომ სამღვდელო პირთა პრივილეგიების წინააღმდეგ ბრძოლა ჭერ კიდევ ძველი რეჟიმის დროს დაიწყო, მაგრამ ამ ბრძოლაში გამარჯვება მხოლოდ ლიბერალურ საეკლესიოს ეწერა. და მიუხედავად ამ გამარჯვებისა, შეიძლება გავიხსენოთ ალექსის დეტრივილის უკვე ნახსენები თეზისი.

ასე თუ ისე, ახალი იდეოლოგიის თანახმად, სამღვდელო პირებს სრული უფლება აქვთ აღასრულონ რელიგიური კულტი და თავიანთი საეკლესიო მოვალეობანი, მაგრამ ექვემდებარებიან იმავე კანონებს, რასაც დანარჩენი მოქალაქეები. სამღვდელოთა ძველი პრივილეგიების დაცვა უკვე აღიმებოდა როგორც მღვდილსადმი დაკისრებული სულიერი მოვალეობის ბოროტად გამოყენება: ადამიანი, რომელმაც სხვათა სულების გადარჩენისთვის უნდა

იზრუნოს, არ შეიძლება უსამართლო სიკეთით სარგებლობდეს და მასზე მობარებულ სულებთან შედარებით განსაკუთრებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდეს.

აბსოლუტისტური ეპოქის განმავლობაში, XVII-XVIII საუკუნეებში, იერარქია დარწმუნებული იყო, რომ ავტორიტეტის შენარჩუნება ერთადერთი გზით შეიძლებოდა: არ უნდა გამჟღავნებული იყო სამღვდელო პირთა დანაშაულებანი. დღეს, სულიერად ბევრად უფრო მომწიფებული საზოგადოებრივი აზრი დარწმუნებულია, რომ ცალკეული სასულიერო პირები შეიძლება ჩადიოდნენ სხვადასხვა სიმძიმის ზნეობრივ, ან თუნდაც სისხლის სამართლის დანაშაულებს, მაგრამ სწორედ ამ დარწმუნებიდან გამომდინარე უფრო მიდრეკილია გაგებისა და პატიებისადმი. ბუნებრივია, რომ თვით სასულიერო პირის მიერ ჩადენილი დანაშაულზე გაცილებით უფრო დიდი დაბრკოლება იქნებოდა მორწმუნე მრევლისათვის იერარქიისადმი უსამართლოდ მინიჭებული იმუნიტეტი კანონის წინაშე და ამ იმუნიტეტით განპირობებული დაუსკელობა. ამგვარი პრივილეგია, რომელიც ძველი რეჟიმის დროს სრულიად ჩვეულებრივი იყო, დღეს უკვე უსამართლობის სინონიმია და თითქმის ინსტინქტურ ამბოხს იწვევს ადამიანებში. ამგვარ პირობებში, საეკლესიო პირებისათვის მიცემული იმუნიტეტი თვით სარწმუნოებისა და ეკლესიისადმი მიყენებულ სულიერ ზიანად იქცევა.

ჩვენს მიერ ზოგადად აღწერილი ეს მენტალობა XIX საუკუნის განმავლობაში ჩამოყალიბდა პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ დისკუსიებში, რომელთა შედეგი იყო საეკლესიო პრივილეგიათა ფერ შეზღუდვა და შემდეგ სრული გაუქმება. საინტერესოა, რომ ეს ბრძოლა განსაკუთრებით მწვავე იყო არა საფრანგეთში, სადაც რევოლუციამ შეუბრალებლად გაანადგურა ძველი სტრუქტურები, არამედ ევროპისა და ლათინური ამერიკის იმ ქვეყნებში, რომლებიც თუმცა ინარჩუნებდნენ კათოლიკური აღმსარებლობისადმი ერთგულებას, მანც ლიბერალური რეფორმებისაკენ მიისწრაფოდნენ. ამ ქვეყნების მთავრობები განციფრებას გამოხატავდნენ იმის გამო, რომ კათოლიკური ეკლესიის ცენტრი საკმაოდ მძაფრ წინააღმდეგობას უწევდა მათ რეფორმისტულ სულისკვეთებას, მაგრამ სინამდვილეში პოლიტიკური ვითარება გაცილებით უფრო რთული იყო და ვატიკანის ნეგატიური დამოკიდებულება ლიბერალიზმისადმი საკმაოდ გასაგები იყო, თუმცა კი ძნელია იმის გამართლება, რომ ეკლესია ხშირად სუსტია ძლიერთან და ძლიერია სუსტან.

განვიხილოთ, მაგალითად, დისკუსია, რომელიც მოჰყვა 1850 წელს სარდინიის სამეფოში საეკლესიო სასამართლოს, ე. წ. ფორმუმის გაუქმებას. კანონპროექტის ავტორი, იუსტიციის მინისტრი, გრაფი სიკარდი ამტკიცებდა: „სამო-

ქალაქი და სისხლის სამართლის წარმოება სახელმწიფო ხელისუფლების მოუცილებელი შტოა, ტერიტორიული ძალაუფლებისა და სამოქალაქო და სისხლის სამართლის აღსრულება პიროვნებებსა და მიწიერ საგნებზე მთელი თავისი სისავსით სამართლიანად ეკუთვნის მხოლოდ და მხოლოდ სახელმწიფოს“. იგივე იდეა გამოთქვა იმხანად სარდინის სამეფოს დეპუტატმა, გრაფმა კამილო ბენსო კავურმა, რომელიც მოგვიანებით გაერთიანებული იტალიის პარლამენტს ჩაუდგა სათავეში. მოცემულ მდგომარეობაში ეკლესია კარგავდა თავის წინანდელ უპირატესობას, რადგანაც ხორციელდებოდა პრინციპი: „თავისუფლება და თანასწორობა — ყველას, პრივილეგიები — არავის“.

კანონპროექტის მოწინააღმდეგენი ეყრდნობოდნენ კონსტიტუციის იმ პუნქტს, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის უპირატესობას აღიარებდა და აცხადებდნენ: „კონსტიტუცია აღიარებს მოქალაქე, მაგრამ არა გაკრეჭილ მღვდლებს!“. ვატიკანის მხრიდან წევატური თვალსაზრისები გამოხატეს პიუს IX-ის სახელმწიფო მდივანმა, კარდინალმა ჯაკომო ანტონელიმ და მონსინიორ ჰოვანი კორბოლი ბუსიმ. პირველი მათგანი წერდა ელჩებისადმი მიცემულ ინსტრუქციაში: „ამ კანონპროექტის მიღების შემთხვევაში ეპისკოპოსები პარალიტებულნი იქმნებიან მათს მსახურებაში, რადგანაც მათ წაერთმევა გარე ძალაუფლების უკანასკნელი ნარჩენიც... თუ ეპისკოპოსებს აღარ ექნებათ სასამართლო ძალაუფლება, მაშინ ძალიან შესუსტდება მათი გავლენა მათდამი დაქვემდებარებულ სამღვდელოებაზე. თვით სამღვდელოებაც უაღრესად შეზღუდულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება, რადგანაც სრულიად გაუთანასწორდება საერო მოქალაქეებს... აქედან გამომდინარე, წმინდა საყდარი ვერ დაეთანხმება ყველა ჩასატარებელ ცვლილებას, რადგანაც ეპისკოპოტი უკამაყოფილებით შეხვდება თავისი ძევლი უფლებებისგან განძარცვას, ვერც სამღვდელოება აიტანს ეგზომ დამცირებას, და არც ჭანმრთელი საზოგადოების ნაწილი, რომელიც სრულ უმრავლესობას შეადგენს, არ დაუჭერს მხარს ამგვარ განახლებას“.

ნიშანდობლივია, რომ გაცილებით უფრო ზომიერი აღმოჩნდა თვით პიუს IX-ის პოზიცია: „მე ვერ ვიტყვი, რომ შეუძლებელია, წმინდა საყდრისგან ვინ-მემ პრივილეგიათა გაუქმების სანქცია მიიღოს. უფრო მეტიც, ვიტყვი რომ ეს ძალიანაც შესაძლებელია, თუმცა ყოველთვის უნდა გავითვალისწინოთ აუცილებელი მოდიფიკაციები“. მაგრამ პაპი ლოგიკურ წინააღმდეგობაში იჭერდა თავის მოწინააღმდეგებებს: თუ სახელმწიფო რეალურ ძალაუფლებას ართმევს ეკლესიას და, აქედან გამომდინარე, წმინდა საყდარს, როგორდა უნდა დადოს მასთან მომავალში რაიმე ხელშეკრულება, თუ ეს შეუძლებელი აღმოჩნდება სწორედ ამ ფუნდამენტური რეფორმის შედეგად?

როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნის განმავლობაში საკითხმა ისეთი განვითარება პოვა, რომ მისმა ძირითადმა აქცენტმა ცალკეული სასულიერო პირების იმუნიტეტიდან თვით ეკლესიის ბუნებისა და ძალაუფლების სფეროში გადაინაცვლა. აქ კი უკვე ძალიან ძნელი იყო არსებითი და დამატებითი ელემენტების ერთმანეთისგან გარჩევა.

ასეთია დაბრკოლებებითა და მონაპოვრებით აღსავსე გზა, რომელიც ევროპაშ XVIII საუკუნის ბოლოდან XIX საუკუნის შუაწლებამდე გაიარა, რათა ბოლოსდაბოლოს საერთო ენა და შეცვლილ სამყაროში თავიანთი ადგილი ეპოვათ სამოქალაქო საზოგადოებასა და ეკლესიას.

შენიშვნა:

- 1 მიუხედავდ იმისა, რომ ცალკეული პოლიტიკური წარმონაქმნების სოციალური წყობა ფეოდალურ-მონარქული იყო, ამგვარ დასახელებას მაინც აქვს გრავეული გამართლება, რადგან ევროპული საზოგადოება, მიუხედავდ იმისა, რომ ცნება „ევროპა“ ჰერ არ ყოფილა ჩამოყალიბებული (ეს მხოლოდ XVII საუკუნეში მოხდა), არსებითად ინტერნაციონალური იყო — საერთო ოფიციალური ლათინური ენითა და კათოლიკური ეკლესიის საკმაოდ ფართო და ღრმა გავლენით საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა დონეზე.

იურმან პაბერმასი როდის უნდა ვიყოთ ტოლერანტულნი

მსოფლიმხედველობების, ღირებულებების,
თეორიების კონკურენციის შესახებ

მოხსენება წაკითხულ იქნა ლაიბნიცში 2002 წლის 29 ივნისს ბერლინბრანდენბურგის
მეცნიერებათა აკადემიის სხდომაზე

ურნალი „თავისუფლება“, 2004 №11(35)

(1) სიტყვა „ტოლერანტობა“ XVI საუკუნეში ლათინურ და ფრანგულენოვან ლიტერატურაში დამკვიდრდა და კონფესიურ განხეთქილებას დაუკავშირდა. ამ კონტექსტში მან, უპირველეს ყოვლისა, სხვა რელიგიურ აღმსარებლობათა მიმართ შემწყნარებლობის ვიწრო მნიშვნელობა შეიძინა.¹ XVI-XVII საუკუნეებში რელიგიური ტოლერანტობა უკვე სამართლებრივ ცნებად გვევლინება. მთავრობები გამოსცემენ ტოლერანტულ აქტებს, რომელიც სახელმწიფო მოხელეებსა და მართლმორწმუნე მოსახლეობას რელიგიურ უმცირესობებთან: ლუთერანებთან, ჰუგენოტებთან, პაპისტებთან მიმართებაში ტოლერანტულ ქცევას აკისრებს.² განსხვავებული რწმენის ადამიანებისა და მათი პრაქტიკის ადმინისტრაციული ფორმით შემწყნარების სამართლებრივი აქტები დღემდე განსაზღვრავენ ტოლერანტული დამოკიდებულების მოთხოვნას ჩაგრუდი და დევნილი რელიგიური გაერთიანებების წევრების მიმართ. ინგლისური ენა უფრო მკაფიოდ განასხვავებს ტოლერანტობას („tolerance“), როგორც ქცევის ნორმასა თუ სიკეთეს და ტოლერანტობას („toletation“), როგორც სამართლებრივ აქტს, ვიდრე გერმანული ენა. ჩვენ ტოლერანტობის ორივე გამოვლინებას შევეხებით: 1. ტოლერანტობაზე ორიენტირებულ სამართლებრივ წესრიგს; 2. ტოლერანტულ საზოგადოების ორიენტიკულ სიკეთეს. მონტესკიე განსაკუთრებულ აქცენტს აკეთებს შემწყნარებლობისა და შეწყალების ურთიერთკავშირის საკითხზე:

„ვინაიდან ქვეყნის კანონმდებლობამ ხვადასხვა რელიგიების თანაარსებობა დაუშვა, ამ რელიგიებს ერთმანეთის მიმართ ტოლერანტობა კიდევაც მოეთხოვებათ... აქედან გამომდინარე, მიზანშეწონილია, რომ კა-

ნონებმა სხვადასხვა რელიგიებს მოსთხოვონ არა მხოლოდ ის, რომ მათ სახელმწიფოს მშვიდობა არ დაურღვიონ, არამედ ერთმანეთს შორი-საც სიმშვიდე შეინარჩუნონ.“³

როგორც ეს ციტატაც მიგვანიშნებს, აღნიშნული ცნება რევოლუციის საუკუ-ნეში, რელიგიურ ადრესატებთან მიმართებაში არა მხოლოდ შენარჩუნდა, არა-მედ, ასევე, მან ადმინისტრაციულ-ხელისუფლებრივ კონტრაციას შეწყალებაზე-მიუთითა. თავისთავად ცხადია: რელიგიური ტოლერანტობის ფილოსოფიური დასაბუთებანი, რაც ჯერ კიდევ სპინოზასთან და ლოკთან გვხვდება, გვიჩვენებს გზას ცალმხრივად აღიარებული რელიგიური შეწყნარების ადმინისტრაციულ-სამართლებრივ აქტსა და რელიგიური აღმსარებლობის ნამდვილ თავისუფლე-ბას შორის. ეს უკანასკნელი რელიგიური თავისუფლების ურთიერთაღიარებას ნიშნავს. ხელისუფლების „ნებართვის კონცეფციასთან“ მიმართებაში, რომელიც რელიგიურ თავისუფლებას უზრუნველყოფს, რაინერ ფორსტი „პატივისცემის კონცეფციას“ განიხილავს, რაც რელიგიური თავისუფლების ჩვენეულ გაგებას შეესაბამება და ძირითადი კანონის მნიშვნელობა აქვს.⁴

პირ ბაილეს ახალ-ახალი მაგალითები მოჰყავს, რათა თავის არატოლერანტოპონენტებს ბიძგი მისცეს, რომ მათ საპირისპირო მხარის პერსპექტივა გაითვა-ლისწინონ და საკუთარი მასშტაბები მოწინააღმდეგებისთვისაც გამოიყენონ: „ხომ შეიძლება ერთხელ მუფტისაც გაუჩნდეს სურვილი, რომ ქრისტიანთა შო-რის თავისი მისიონერები მიავლინოს, როგორც პაპი მიავლენს ხოლმე მათნა-ირებს ინდოეთში? და თუ ამ თურქ მისიონერებს ერთხელაც თავზე წაადგებიან, როდესაც ისინი ჩვენს სახლებში შემოდიან, რათა განახორციელონ თავიანთი მისიონერული მიზნები, განა სამართლიანი იქნებოდა მათი დასჭა? ისინი ისე-თივე პასუხს გაგვცემენ, როგორც ქრისტიანი მისიონერები იაპონიაში: ჩვენ გა-ვისარგეთ, რათა ჭეშმარიტი რელიგია გაგვეცნო მათვის, რომლებიც მას ადრე არ იცნობდნენ და გვინდოდა, რომ მოყვასის სიკეთეზე გვეზრუნა. დავუშვათ, ეს თურქები ჩამოახრჩვეს. როგორლა გავამტყუნებთ ჩვენ იაპონელებს, თუკი ისი-ნიც ანალოგიურ შემთხვევაში ანალოგიურად მოიქცევიან?⁵ ბაილე, პრაქტიკუ-ლად, როგორც ამ თვალსაზრისით კანტის წინამორბედი, იღებს საწინააღმდე-გო პერსპექტივას საკუთარ თავზე და იმ იდეათა განზოგადებისაკენ ისწრაფვის, რომლის შუქტე ჩვენ „ადამიანური ქედების ბუნებას“ განვსჭით.⁶

ტოლერანტული საზოგადოების წესების ურთიერთაღიარების საფუძველზე შესაძლებელი ხდება იმ მოჩვენებითი პარადოქსის მოხსნა, რამაც, როგორც ცნობილია, გოეთესაც კი მისცა საბაბი, რომ უარესო ტოლერანტობა, როგორც დამამცირებელი კეთილგანწყობა, რასაც მისი აზრით, ქედმაღლობა წარმო-შობს. პარადოქსი მდგომარეობს მასში, რომ შეწყნარების ყოველი აქტი მიზნად

ისახავს იმ ნიშან-თვისებათა გადმოღებას, რაც უდავოდ მისაღებია და ამით ის ამავე დროს ადგენს ტოლერანტობის ზღვარს. არ დავამყაროთ არავითარი ურთიერთობა განსხვავებული ნიშან-თვისებების მქონე საზოგადოებებთან ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა. ვიდრე ადგილი ექნება ავტორიტარულ გამიჯვნა-სა და ცალმხრივ ინიციატივებს, ამგვარი შეწყნარება ვერ მოხსნის განსხვავებული საზოგადოების იგნორირების პრობლემას და ეს პრობლება, როგორც წესი, აღნიშნული მოვლენის სუბიექტურ და თვითნებურ ხასიათში გამოიხატება.

მხოლოდ ტოლერანტობის არსის განსაზღვრებას ძალუძს, რომ თანაბრად დაარწმუნოს ყველა, ვისაც ეს ეხება, რათა ტოლერანტობას არატოლერანტობის ეკალი ამოაძროს. მათ კი, რომელთაც ამ საგანთან შეხება ექნებათ, უნდა გაითვალისწინონ ერთმანეთის პერსპექტივები, თუ კი მათ სურთ, რომ შეთანხმდნენ იმ პირობებზე, რომლებშიც ისინი ერთმანეთის მიმართ ტოლერანტულ თანაცხოვრებას აპირებენ.

ამგვარი ურთიერთობების დასამყარებლად საკმარისი არ არის სხვადასხვა რელიგიურ ერთობათა ლიბერალური თანაცხოვრების ნაცნობი პირობები, რაც, უპირველეს ყოვლისა, პილიტიკური ძალადობის საშუალებების უარყოფას და ასოციაციათა თავისუფლებას გულისხმობს. ვითარება მაშინაა იდეალური, როდესაც მორწმუნების სინდისზე ზეწოლა გამოირიცხება. ამგვარი ტიპის ნორმების მიზანი იმ სუბიექტური მიზეზების დაძლევაა, რომლებიც უცხო რელიგიური რწმენებისა და პრაქტიკის უარყოფას ცდილობენ. ეს ნორმები მხოლოდ მაშინ იქნებიან მოსაწონი, თუკი ისინი ინტერსუბიექტურ აღიარებას კონფესიურ საზღვრებს მიღმა მოიპოვებენ. ამასთანავე: ელინეკისეულმა თებამ, რომ ადამიანის უფლებებს რელიგიური თავისუფლება უდევს საფუძვლად, ისტორიული მნიშვნელობა დაკარგა. ამის მიუხედავად, რელიგიური თავისუფლების ძირითადი კანონის უნივერსალურ დასაბუთებასა და კონსტიტუციური სახელმწიფოს ნორმატიულ საფუძვლებს ე.ი. დემოკრატიასა და ადამიანის უფლებებს შორის, არსობრივი კავშირი მაინც არსებობს.

საკუთარი რელიგიის თავისუფალი აღმსარებლობის უფლება და შესაბამისი ნეგატიური თავისუფლება, ნებისმიერ შემთხვევაში, მოჩვენებითი პარადოქსის მოხსნას განაპირობებს და სხვათა რელიგიის შევიწროვებას გამორიცხავს. რელიგიური ტოლერანტობა კი ტოლერანტული გზებით მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება გარანტირებული, თუკი დემოკრატიული საზოგადოების მოქალაქეებს შორის ერთმანეთის მიმართ რელიგიური თავისუფლების შეგნება დაისადგურებს. დემოკრატი კანონმდებლები, რომელთა მიერ კანონის ადრესატები მის ავტორებად გვევლინებიან, აღნიშნავენ, რომ ურთიერთშეწყნარების სამართლებრივი აქტი ტოლერანტული ქცევისა და სათნოებით გამსჭვალული თვითმოვალეობის შერწყმას გულისხმობს.

(2) რელიგიურ ტოლერანტობას (აქ მე გამოსყიდვის პრეტენზის მქონე მსოფლიო რელიგიების მიმათ ტოლერანტობას მოვიაზრებ), რომელიც საერთოდ ტოლერანტობის პროტოპად ითვლება, მარტო ის ისტორიული საფუძვლები როდი აქვს, რომელიც ევროპული წარმომავლობის კონტექსტშია საძიებელი. თავისთავად ცხადია, რომ განსხვავებული რწმენის მქონეთა მიმართ რელიგიური ტოლერანტობა, ამავე დროს სხვაგარად მოაზროვნებისადმი ტოლერანტობად ზოგადდება. ტოლერანტობის რელიგიურ საფუძვლებს, რომელიც დღეს წებისმიერი ლიბერალური პოლიტიკური კულტურის ბირთვად განიხილება, აქვს ასევე სისტემატიური მნიშვნელობა, ვინაიდან ის იმ უარყოფაზე მიგვანიშნებს, რომელსაც საფუძვლად რწმენისმიერი არგუმენტები უდევს. ჩვენ შევგიძლია ტოლერანტულნი ვიყოთ არგუმენტირებულად უარყოფილი რწმენის მიმართ, სახელდობრ, იმგვარად ტოლერანტულნი, რომ ამ კოგნიტიურ უარყოფას, შედეგად არ მოჰყვეს პრაქტიკულად „გადაულახავი“ ანტიპათია. ჩვენ არ გვთირდება ტოლერანტობა მაშინ, როდესაც უცხო შეხედულებებისა და თვალსაზრისების მიმართ კვლავაც ინდიფერენტულად ვართ განწყობილნი ან საერთოდ

უგულვებელვყოფთ „სხვათა“ ღირებულებებს. ტოლერანტობა ჩვენგან მოითხოვს იმას, რომ კოგნიტიურ დონეზე არსებული შეუთანხმებლობა, რომელიც საკუთარი კონსისტენციიდან გამომდინარე დაპირისპირების შეწყვეტისაკენ ისტრატვის, შენარჩუნდეს სოციალური ინტერაქციის სიბრტყეზე იმ მოსაზრებით, რომ იგი მისაღები იყოს თანამედროვე ვითარებაში.

რელიგიურ შეხედულებათა შეჯახების ტოლერანტობის რკალში მოქცევა დღემდე გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ გავაკონტროლოთ მნიშვნელოვნებაზე კონკურენტული პრეტენზიების უარყოფა, რომელიც განსაკუთრებული ხედვითაა დასაბუთებული. ეს პრეტენზიები მანამ დარჩებიან ქმედითუუნარონი, სანამ მათ მიერ სამოქალაქო საზოგადოება და განსხვავებული აზროვნების მქონე მოქალაქეები უგულებელყოფილნი იქნებიან. ასე რომ, ტოლერანტობა არის პოლიტიკური, სახელდობრ, ლიბერალური საზოგადოების მოქალაქეთათვის აუცილებელი სიკეთე. მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს უფლება, მას სამოქალაქო ურთიერთობების სიკეთე ჩავანაცვლოთ. ლიბერალობის ამ არასპეციფიურ ტიპს ჯონ როულზი უწოდებს „civility“-ს და მას შემდეგნაირად აღგვიწერს:

„ეს მოვალეობა გულისხმობს მზადყოფნას – მოუსმინო სხვას და თუკი ეს ასეა, მაშინ უნდა გეყოს სამართლიანობა, რომ გადაწყვიტო, როდის უნდა გააკეთო გონივრული დათმობა სხვათაშეხედულების მიმართ.“⁷

მზადყოფნა კოოპერაციისათვის და კომპრომისის უნარი, სამართლიანობა, დისტანციის შენარჩუნება და ინტერესთა ჭკვიანური აწონდაწონვა, ანუ საბო-

ლოო ჭამში, სამოქალაქო კულტურა საკმარისია მანამ, ვიდრე წარმოიქმნება მხარეთა შორის კონფლიქტი კონკრეტული პრობლემის მიმართ. მოლაპარაკება მათ შორის შეიძლება წარიმართოს მორალისა და კანონის ფარგლებში, ყველა მოქალაქისათვის საერთო ენაზე, აღიარებული წესებისა და მეთოდების მიხედვით, ლეგიტიმური გადაწყვეტილების, ან სულაც კონსენსუსის იმედით. როდესაც ადგილი აქვს რწმუნათა შეჯახებას, რისთვისაც პოლიტიკურ კულტურას არ მოეპოვება საერთო ენა და რამე გონივრული შეთანხმებაც არაა მოსალოდნელი, მაშინ აუცილებელია არა მხოლოდ სამოქალაქო საზოგადოების სიკეთე, არამედ ასევე ტოლერანტობაც, თუმცა სამოქალაქო საზოგადოების ორივე ფორმა უნდა ფუნქციონირებდეს.

სამოქალაქო საზოგადოება მოყრილია უფრო განმუხტვის თარგზე, მაშინ, როდესაც ტოლერანტობა შინაგანად იქითკენ მიისწრაფვის, რომ კონფლიქტები თავიდან იქნას აცილებული. ტოლერატობის პოლიტიკურ სიკეთეზე მოთხოვნილება მხოლოდ მაშინ მძაფრდება, როდესაც ერთი მხარის პრეტენზია ჟეშმარიტებაზე კონფლიქტშია სხვების პრეტენზიებთან და მათ შორის „შეთანხმება“ შეუძლებლად მიიჩნევა, მაგრამ არსებული აზრობრივი განსხვავების საკითხს მაინც ლიად ტოვებენ, რათა პოლიტიკური თანაცხოვრების დონეზე შენარჩუნდეს საზოგადოების საერთო ბაზისი. რელევანტურ კოგნიტიურ დონეზე კონფლიქტი ვერ გადაიჯრება. უნდა მოხდეს მისი განსაზღვრული წესით სეგმენტაცია და საკუთარი ქცევის ქმედითობაში ნეიტრალიზება, რაც ნებისმიერ შემთხვევაში კონფლიქტისათვის დაბრკოლებას შექმნის, რათა საციალური ურთიერთობების დონეზე დაცულ იქნას ერთობა.⁸ ლაპარაკია არა მხოლოდ მსოფლიო რელიგიებზე, არამედ, ასევე, სამყაროს მეტაფიზიკურ ინტერპრეტაციებსა და პოლიტიკურ იდეოლოგიებზე ე.ი. მსოფლმხედველობებზე, არტიკულაციის ყველა სიბრტყეზე.

მე ახლა მაინტერესებს იმ პოზიციის რაციონალური სტრუქტურა, რაც ტოლერანტ პიროვნებას უნდა ახასიათებდეს, უფრო ზუსტად, რისი „მატარებელი“ უნდა იყოს ასეთი პიროვნება? ეს არ არის დაპირისპირება კონკურენტული მსოფლმხედველობების, როგორც ასეთის, წინაპირობასა და გამონათქვამს შორის, რაც „მისაღები უნდა იყოს“. პიროვნებების რწმენებს შორის დაპირისპირება გადაუჭრელი რჩება მხოლოდ სოციალურ განზომილებაში. აქ უფრო იმ შეზღუდვებზე საუბარი, რომლებიც პიროვნებებს შორის გადაულახავ დაპირისპირებას გაანეიტრალიერენ. ამიტომაც მე მსურს, რომ, უპირველეს ყოვლისა, მოხდეს „უარყოფის კომპონენტების“ (რაინერ ფორსტის ტერმინი, რომელიც ტოლერანტობის ცნების ჩვენეულ განსაზღვრებაში შემოგვყავს) ორი მიმართულებით კვალიფიცირება. ტოლერანტობის მოთხოვნა შეიძლება გონივრული იყოს თუკი, ერთის მხრივ, უარყოფა ქმედებისათვის მოტივაციის მიმნიჭებელ

რწმენას ეხება, და თუკი, მეორეს მხრივ, ლიბერალური საზოგადოების ჩარჩოებში აზრთა სხვადასხვაობის კვლავწარმოქმნა მოსალოდნელი.

(3) პირველი ასპექტის გარკვევისათვის რეკომენდირებულია, რათა ტოლე-რანტობა, რომელიც მორწმუნება უცხო რელიგიის ჭეშმარიტებათა მიმართ გამოავლინეს, იმ პოზიციებს შევადაროთ, რაც მეცნიერთა მიერ კონკურენტული თეორიების თაობაზეა გაზიარებული. ორივე შემთხვევაში კონკურენტული მიდგომები ერთმანეთს უპირისპირდება. დისკუსიებს, რომელიც თეორიების შედარებების გამო წარმოიქმნება, შეიძლება გვერდით დაგუყენოთ დისპუტი, რომელიც რელიგიათაშორისი თუ ეკლესიათაშორისი შეხვედრების ვითარებაში იმართება. ორთავე დისკურსი იდეალური წინაპირობებით აღიწერება, როგორც ჭეშმარიტების კოოპერაციული ძიება. მაგრამ მეცნიერები განსხვავდებიან თეოლოგებისაგან, როგორც ფალიბილისტური ცნობიერებით, ასევე - ყოველ შემთხვევაში უშუალოდ - ეთიკური ქმედების ორიენტაციისათვის მეცნიერული ცოდნის ნაკლები რელევანტურობით.

იდეალური ტიპის გამარტივებაში მეცნიერები საკუთარ თავს კოლექტიური სწავლების პროცესის მონაწილეებად მოიაზრებენ. ისინი გამოდიან იქედან, რომ გარკვეულ პრობლემებზე მუშაობისას, როგორც წესი, ამ პრობლემათა გადასაჭრელად დამაჯერებელ და ასევე საფუძვლიანად არგუმენტირებულ მოსაზრებებს გვთავაზობენ. ისინი იმყოფებიან აღმოჩენელი, ჩვენთვის ჭერ კიდევ სამომავლო ჭეშმარიტების ძიებაში. თეოლოგები კი საკუთარ თავს მოიაზრებენ, როგორც წარსულში უკვე მიგნებული, რევიზიას დაუქვემდებარებელი ჭეშმარიტების ინტერპრეტაციებად, რომელთაც კონკურენტულ რწმენისეულ ჭეშმარიტებათა დაპირისპირებაში თავდაცვისათვის კარგი საფუძვლები გააჩნიათ.⁹ ცხადია ისიც, რომ ისინი სხვადასხვა ინტერპრეტაციების შეჯახებისას ანგარიშს უწევენ არა სიცხადესა და მიზეზთა ტიპების ახსნის შესაძლებლობებს, არამედ იმას, რომ ოპონენტებმა რაციონალურად აღიარებულ სხვადასხვა მოსაზრებებს შორის არჩევანის გაკეთება შეძლონ და ერთი პოზიცია დაიკავონ. ისინი უფრო ფრინალურ კონსესუსს ელოდებან, რაც უკვე მიგნებული ჭეშმარიტების გაფართოვებაზე დამოკიდებულია.

რომ დავუკვირდეთ, დავინახავთ, რომ მორწმუნეთა რწმენის გასამყარებლად წინასწარმეტყველთა მოძღვრებანი თავად აცხადებენ პრეტენზიას არა-ფალიბილიტებზე (შეუმცდარობაზე) და ეს რწმენის, როგორც ჭეშმარიტებისა და სინდისის დიფერენცირების ეპისტემოლოგიურ სტატუსში აისახება. ეს დაშორება რელიგიური ცოდნის, როგორც წმინდა ცოდნის პრაქტიკული ბუნებით აიხსნება. წმინდა სინდისი მისი ეგზისტენციალური მნიშვნელობით იმ ძალას შეიძენს, რომელიც უშუალო ქმედებაზეა ორიენტირებული. ამით კი შესაძლებელი ხდება კონფლიქტის იმ პოტენციალის განმარტება, რომელიც რელიგიური კამათის საფუძველს წარმოადგენს. მეცნიერული კვლევა კი პირიქით,

თეორიისა და პრაქტიკის სფეროებს ერთმანეთისაგან მიწნავს, ყოველ შემთხვევაში, კონფლიქტი მონაწილე მხარეებმა ჭეშმარიტებაზე კონკურენტული პრეტენზიების მიმართ, ძირითადად, ჰიპოტეტური მოსაზრებები უნდა შეინარჩუნონ და ყურადღების მიღმა დატოვონ პრაქტიკული რელევანტობა, რომლის შემცნებითი საზღვრები აკადემიურ ჩარჩოებს სკოლითიბა.

თეორიების ურთიერთშეცახების პირობებში მეცნიერული მუშაობა იძენს სპეციფიურ ფუნქციას, რათა სიცოცხლის სამყაროს ქცევითი კონფლიქტები გა-ანებირადლოს. ეს კონფლიქტები რელიგიებს შორის ჩამოვარდნილი დაპირის-პირებისას – პირადი ცხოვრებისათვის რწმენისეულ ჰეშმარიტებათა უშუალო რელევანტობის გამო – წარმოიქმნება და, აქედან გამომდინარე, ტოლერანტობა აუცილებელი ხდება. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კვლევითი პრაქტიკა (როგორც მაგალითად, ემბრიონთა კვლევის შემთხვევაში) იმ სფეროებში შეაღწევს, რომლებიც კვლევის მიღმაა და პიროვნებათა ეთიკურ გაგებას ეხებიან, არ შეიძლება სიცოცხლის სამყაროსგან მისი ნაუცაბადევი გამოყოფა. ასეთ შემთხვევაში მეცნიერები შეიძლება მსგავსი ტიპის კონფლიქტებმა დააბნიონ. სხვათა შორის ჩანს, რომ ამგვარ კონფლიქტებში ნატურალისტური მსოფლ-შედველობები, რომლებიც თავიანთ არსებობას მეცნიერული ინფორმაციის სინთეზურ დამუშავებას უმადლიან, ეთიკურ ქმედებაზე ორიენტირებისათვის ცოდნის რელევანტურობის თვალსაზრისით, „კოსმოსში ადამიანის ადგილის“, რელიგიურ თუ სხვა ინტერპრეტაციების სიმაღლეზე დგას.

უარყოფილი რელიგიებისა თუ მსოფლმხედველობების მიმართ ტოლე-
რანტობის გამოვლენა, ბუნებრივია, არ არის რწმენათა სიწმინდის გავლე-
ნა პრაქტიკაზე, მაგრამ მას ეს ტრანსფერი გადააქცს ერთი სიბრტყიდან მე-
ორებზე, განსაზღვრულ უსაფრთხო პირობებში. ტოლერანტული წარმოდგენა
მოქმედების დისპოზიციის მოდიფიკაციას იმით ახდენს, რომ ის რელიგიურ
და მსოფლმხედველობრივ აზრთა სხვადასხვაობის შესახებ განსხვავებული
რწმენისა და აზროვნების მქონე პიროვნების, როგორც თანასწორუფლებიანი
თანამოქალაქის, ყურადღებისაგან შორს დგას.

ამ მასშტაბებზე დაყრდნობით, კოგნიტიური დიფერენციაცია გონივრულია, თუკი ტოლერანტობა მასზე აზრიან პასუხს წარმოადგენს. ტოლერანტობა შეიძლება ეფექტური იყოს მხოლოდ მაშინ, თუ მნიშვნელოვნებაზე კონკურენტული პრიტჩნიების უარყოფისათვის ლეგიტიმური სათვალები არსებობს:

„თუ ვინმე შაგკანიან ადამიანს უარყოფს, ჩვენ ვერ მოვთხოვთ მასტო-ლერანტობას განსხვავებული გარეგნობის ადამიანების მიმართ... რად-გან ჩვენ მისი ეს ცრურწმენა მისივე ეთიკურ განსჯად ვალიარეთ. განსხვავე-ბული რელიგიების უარყოფის შემთხვევაშიც ანალოგიური ვითარებაა. რა-სისჩი არ უნდა გახდის ჩოლორანტი, მან უნდა დაძლიოს თავისი რასიზმი.“¹⁰

ამ და მსგავს შემთხვევებში ჩვენ ვაკრიტიკებთ ცრურწმენებს და ვებრძვით დისკრიმინაციას და არ გამოვდივართ „უფრო მეტი ტოლერანტობის“ მოთხოვნით. მხოლოდ რელიგიური თანასწორობა ახდენს მოქალაქეთა კონფრონტაციას შემდეგი მიზეზის გამო: ისინი ფიქრობენ, თუ როგორ უნდა დაამყარონ სოციალური ურთიერთობა იმ ადამიანებთან, რომელთაც განსხვავებული რწმენა აქვთ და, ამავე დროს, თანამოქალაქენი არიან.

ტოლერანტობის საკითხი დგება მხოლოდ ცრურწმენების განადგურების შემდეგ, ცრურწმენებისა, რის საფუძველზეც უმცირესობების დისკრიმინაცია ხდებოდა. მაგრამ რა უფლებით ვუწოდებთ ჩვენ „ცრურწმენას“ იმ აღწერებს, რომელთაც რელიგიური ფუნდამენტალისტები, რასისტები, სექსუალური შოვინისტები, რადიკალი ნაციონალისტები თუ ქსენოფობი ეთნოცენტრისტები თავიანთი „უცხოს“ შესახებ გვაწოდებენ? ჩვენ უფლებას ვაძლევთ საკუთარ თავს, ეგალიტარული და უნივერსალური მასშტაბების შუქჩე გავმართოთ სტიგმატური მსჯელობა. სამოქალაქო თანასწორობა მოითხოვს მოქალაქეთა როგორც თანასწორ მოპყრობას, ასევე ერთმანეთის, როგორც პოლიტიკური საზოგადოების „თანასწორ“ და „სრულუფლებიან“ წევრად აღიარებას. ყველა მოქალაქის სრული ინკლუზიის ნორმა უნდა იყოს აღიარებული, სანამ ტოლერანტული თვითშეგნებით ცხოვრება შევეძლება. მხოლოდ დისკრიმინაციის უარყოფის მასშტაბი ქმნის მოქალაქეთა ტოლერანტული ურთიერთობისათვის მორალურ და სამრთლებრივ საფუძვლებს, იმ საფუძვლებს, რომლებიც შეწყნარებული უცხო რწმენებისა და შეხედულებების უარყოფის ეპისტემოლოგიურ მიზეზებს ფარავეთ. თუკი ნორმატიული თანხმობის ამგვარ საფუძლებს დავეყრდნობით, მაშინ კოგნიტიურ განზომილებაში ჭერ კიდევ მყარად ფესვგადგმული მსოფლიმებივი დაპირისპირების სამოქალაქო თანასწორობის სოციალურ განზომილებაში გადატანა შესაძლებელი გახდება და კონფლიქტის პოტენციალიც შემცირდება. ამ თვალსაზრისით ტოლერანტობა მხოლოდ დისკრიმინაციის მიღმა იწყება.

4) თუ ცრურწმენები ფერადკანიანების, ჰომოსექსუალებისა და ქალების მიმართ დაძლეულია, მაშინ აღარ რჩება არავითარი კომპონენტი, რომელიც მათ დამცირებას რამენაირად გაამართლებდა. თუმცა, როგორც ლესინგის წრიულ პარაბოლაში – გათვითცნობიერებულ ქრისტიანებს, მუსლიმებსა და ებრაელთათვის დოგმატური განსხვავება ცრურწმენათა გადალახვის შემდგომაც აგრძელებს არსებობას, რის გამოც, შესაბამისად, მათთვის განსხვავებულ მოძღვრებათა უარყოფა ლოგიკურადაა მოსალოდნელი და, აქედან გამომდინარე, ტოლერანტობის აუცილებელობა კვლავ დღის წესრიგში დგება. აქვს კი ყოველივე ამას რაიმე კავშირი კოგნიტიურ დისონანსთან? რაში მდგომარეობს უფრო ზუსტად ტოლერანტობის მოლოდინთან მჭიდროდ დაკავშირებული თვითმოვალეობა? ვიდრე შევძლებდეთ თვითმოვალეობის რაციონალურ შეფასებას, ჩვენ

თავად უნდა მოვახდინოთ საკუთარ თავზე აღებული ტვირთის იდენტიფიკაცია.

უარყოფილი მოსამრებებისა და მნიშვნელოვნებაზე პრეტენზიების გათვა-ლისწინება შეუძლებელია. ტოლერანტობა არ ეხება ჭეშმარიტებაზე საკუთარ პრეტენზიებსა და რწმენებს. ტვირთი მოდის არა საკუთარი რწმენების ფარდო-ბითობაზე, არამედ იგი ამ უკანასკნელთა მცირე პრაქტიკული ეფექტურობის შე-დეგია. რწმენამ პრაქტიკული რელევანტობა მხოლოდ იმ საზღვრებში უნდა შე-იძინოს, რომელიც ყველა მოქალაქის სრული და თანაბარი ინკლუზის ნორმი-თაა დადგენილი. შეწყნარების თვითმოვალეობის ლოგიკა მდგომარეობს შემ-დეგში: უნდა გავითვალისწინოთ, რომ საკუთარი რელიგიის მიერ ნაკარნახევი ცხოვრების წესის, გნებავთ – საკუთარი მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე ეთოსის რეალიზაცია მხოლოდ ყველასათვის თანაბარი უფლებების არსებო-ბის პირობებშია ნებადართული. ეს ტვირთი ყველა მოქალაქეს სიმეტრიულად ეკისრება. ის იმდენადაა კოგნიტიური ტიპი, რამდენადაც ლიბერალური საზო-გადოების მორალი და სამართალი თანხმობაშია რწმენებთან, სადაც საკუთარ ეთოსს ფესვები აქვს გადგმული. ის იმ შემეცნებით მიღწევებს მიჰყება, რომე-ლიც ევროპულ მოდერნში რელიგიურმა ცნობიერებამ მოითხოვა.

ყოველი რელიგია, ტრადიციულად, არის მსოფლმხედველობა ან, როგორც ჯონ როულზი ამბობს „comprehensive doctrine“ (საყოველთაო დოქტრინა) იმ გა-გებით, რომ მას ავტორიტეტობაზე აქვს პრეტენზია, რათა მთლიანობაში ცხოვ-რების ფორმის კონსტრუირება მოახდინოს. ცხოვრებისათვის ფორმების მიცე-მის პრეტენზია რელიგიამ მაშინაც კი უნდა წამოაყენოს, როცა პლურალისტურ საზოგადოებებში პოლიტიკური საზოგადოებისაგან რელიგიური ერთობების დიფერენცირება ხდება. გაბატონებული რელიგიები კარგავენ თავიანთ პო-ლიტიკურ ძალას, რადგანაც პოლიტიკური წესრიგი განსაზღვრულ რელიგიურ ეთოსს მეტად აღარ ემორჩილება. ემანსიაცირებული უმცირესობათა რელი-გიებიც მსგავსი გამოწვევის წინაშე დგანან. მსოფლმხედველობრივი პლურა-ლიტმის გარემოში ყოფნა რელიგიურ მოძღვრებებს აიძულებს, რომ მოახდი-ნონ თვითრეფლექსია, რითაც მოქალაქეებს ადამიანის უფლებათა მორალის ათვისება შეეძლებათ. მას, სხვათა შორის, შედეგად ის მოჰყება, რომ რწმენის-მიერი ჭეშმარიტების დასამყარებლად პოლიტიკური ძალადობა უარყოფილი იქნება და რელიგიური არჩევანის თავისუფლებას დაბრკოლება აღარ შეექმ-ნება. არ შეიძლება ძალადობის გამოყენება არც შიგნით და არც გარეთ.¹¹ დიდმა რელიგიებმა თავად უნდა აითვისონ საკუთარ წინაპირობებში ლიბერალური სახელმწიფოს ნორმატიული საფუძლები, თუ – როგორც მაგალითად ებრაულ-ქრისტიანული ტრადიციის ევროპულ შემთხვევაში – ორივე მათგანს შორის გე-ნეალოგიური ურთიერთდამოკიდებულება არსებობს. სხვადასხვა რელიგიურ მსოფლმხედველობებში ადამიანის უფლებათა მორალის „ამოსაცნობად“ ჯონ როულზმა მოდუსის სახე აირჩია. იმის მიუხედავად, რომ ეს სურათი მხოლოდ

მსოფლმხედველობრივად წეიტრალურ საფუძვლებზეა კონსტრუირებული, ის ორთოდოქსალურ დასაბუთებასაც მჭიდროდ უკავშირდება.¹² ეს კონცეფცია უპირატესობას ფლობს რაციონალური რელიგიის იდეასთან შედარებითაც, რომელიც ყველა რელიგიური მოძღვრების საერთო მორალურ სუბსტანციას თავის თავში აერთიანებს. აღნიშნული კონცეფცია გვარწმუნებს აბსოლუტურ ჰეშმარიტებაზე პრეტენზიების სერიოზულობაში და არა ტოლერანტობის რადიკალური გაგების წეიტრალიზებაში. მოძღვრებათა თითოეული კონტექსტი, დოგმატური თვალსაზრისით, დასაბუთების პრობლემას თავისებურად წყვეტს. ეს უნდა იყოს რაღაც ფიდეიზმის მსგავსი, რომელიც გათვლილია მსოფლიო გონის გახრწნაზე. რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების აღიარებული გადაულახავობის გამო არჩევნი პრობლემის სხვაგვარ დამუშავებას, ვიდრე ამას კათოლიკური ბუნებითი სამართალი აკეთებს. ეს უკანასკნელი ბუნებითი გონისა და მიგნებული ჰეშმარიტების თანაარსებობის შედეგად მიიღება.

ფუნქციონალური თვალსაზრისით, რელიგიურმა ტოლერანტობამ უნდა გაანეიტრალოს საზოგადოებრივი დესტრუქციულობა, რომელიც აზრთა შეურიგებელი დაპირისპირების შედეგადაა წარმოქმნილი. სოციალური კავშირი, რომელიც მორწმუნებს, განსხვავებული რწმენის მქონე ადამიანებს და ურწმუნოებს, როგორც ერთი და იმავე სეკულარული საზოგადოების წევრებს, აერთიანებთ, არ უნდა დაიშალოს, მაგრამ ეკლესიის წევრებსა და საზოგადოების მოქალაქეებს შორის როლთა აუცილებელი დიფერენციაცია, რელიგიური თვალსაზრისით, დამაკერებლად უნდა დასაბუთდეს, თუ გვინდა, რომ ლოიალობის პრობლემა უფრო არ გამწვავდეს. რელიგიურ გაერთიანებებში ასოცირება მხოლოდ მაშინ ატარებს სეკულარულ ხასიათს, როდესაც ნორმებისა და ღირებულებებისადმი რაციონალური და დოგმატური ორიენტირების ორთავე წარმოდგენილი მიდგომები, თავიანთი შინაგანი ხედვიდან გამომდინარე, არა მხოლოდ ემიჯინებან ერთმანეთს, არამედ, ამასთანავე, ერთმანეთს კონსისტურადაც განაპირობებენ.

თუ გაწევრიანების ორივე ამ ფორმის გამიჯვნამ მოდუსი ვივენდი უნდა გადალახოს, მაშინ აღარ იქნება მიზანშეწონილი, რომ რელიგიური ეთოსის კოგნიტიურად უპრეტენზიო შეგუებაში რაიმე ცვლილება მოხდეს, სანამ საზოგადოებისათვის სავალდებულო კანონები თავიანთ თავს არ ამოწურავენ. ასეთი გამიჯვნა მოითხოვს დემოკრატიულ კონსტიტუციაში მყარად ჩაწერილი საზოგადოებრივი მორალის კოგნიტიურ დიფერენციაციას ერთობის ეთოსიდან. ამის გამო ბევრ შემთხვევაში აუცილებელია, რომ იმ წარმოდგენებისა და დადგენილებების რევიზია მოხდეს, რომლებიც (როგორც, მაგალითად, ჰომოსექსუალიზმის დოგმატური დაგმობის შემთხვევაში) საღვთო წიგნების განმარტების ხანგრძლივ ტრადიციას ეყრდნობა.

ყოველ შემთხვევაში დიდი რელიგიური ერთობების მენტალიტებისა და მოძღვრებების კოგნიტიური რეორგანიზაცია დასრულებული დასავლეთშიც კი არ

არის.¹³ ეს არც ისე დიდი ხნის წინ ფედერალური საკონსტიტუციო სასამრთლოს იმ საგანგაშო რეაქციაშიც აისახა, რომელიც ეწ. ჯვარცმის განაჩენს მოჰყვა.¹⁴ ის-ლამურ სამყაროში კი ანალოგიური პროცესი მხოლოდ დაიწყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, არც მონოთერისტური მოძღვრებები და არც ინდუიზმი არ არიან თავისუფალნი ფუნდამენტალისტური მისწრაფებებისაგან. აზრი იმის შესახებ, რომ მოდერნის დიფერენცირებულ სივრცეში რელიგია ცხოვრებას ახალი ფორმებითა და შინაარსით მხოლოდ მაშინ გამსჭვალავს, როდესაც იგი უარს იტყვის პოლიტიკურ ძალაუფლებაზე და ორიენტაციას უშუალოდ ცალკეული ადამიანის, თავისუფალი ნებით ასოცირებული ერთობის წევრის სინდისისაკენ მიმართავს და თავისი გაფლენის ქმედითობას ლიბერალური საზოგადოების მრავალფეროვნებაში გამოავლენს, – აზრთა სხვადასხვაობასა და კამათს იწვევს.

5) ტოლერანტობის ტვირთი, რომელსაც მორწმუნები საკუთარ თავზე ნებაყოფლობით იღებენ, არა მარტო იმას ნიშნავს, რომ სამოქალაქო საზოგადოების თანასწორობის ნორმათა საზღვრებში საკუთარი ეთოსის რეალიზაცია ყველამ მოახდინოს, არამედ იმასაც, რომ ამავე საზღვრებში პატივი სხვების ეთოსსაც მიაგონ, მაგრამ ცხადია: ეს მოთხოვნა ნამდვილად რომ არ არის ყველასათვის თანაბარი სიმძიმის ტვირთი.

სეკულარული სული, რომელიც ვიწრო მეტაფიზიკური მარაგით დემოკრატიისა და ადამიანის უფლებების ეგალიტიკურული უნივერსალიზმის ავტონომიურ დასაბუთებაზეა ორიენტირებული, მომავალში უმტკივნეულოდ აღიარებს სამართლიანობის უპირატესობას სიკეთესთან მიმართებაში. ტოლერანტობის პრინციპთა თვალთახედვით ეს მომგებიანი პოზიციაა. აქედან გამომდინარე, თუკი თავად მსოფლმხედველობათა პლურალიზმის მიმართ არ არსებობს ინდიფერენტული დამოკიდებულება, მაშინ შესაძლებელია ცხოვრების ფორმათა პლურალიზმა დაძაბული ურთიერთობების განმუხტვამდე მიგვიყვანოს, ვინაიდან შემდგომში მასში განსახიერდებიან სხვადასხვა ღირებულებითი ორიენტირები და არა ერთმანეთის გამომრიცხავი ჭეშმარიტებანი. ეთიკური განსჯის ფუნქცია, როგორც წესი, განეკუთვნება მხოლობითი თუ მრავლობითი რიცხვის პირველ პირს, ცალკეული ცხოვრების ისტორიას თუ კოლექტიური ცხოვრების ფორმას. ის, რაც ერთისათვის კარგია თავის კონტექსტში, განსხვავებულ კონტექსტში შეიძლება ცუდი აღმოჩნდეს სხვისთვის.

ამ მოსახრებით, ცხოვრების თანასწორუფლებიანი ფორმების პლურალიზმი არ შეიცავს პროვოკაციას. თუ ცხოვრების უცხო ფორმებისა და პროექტების შეფასება არ ითხოვს ისეთივე ზოგად თანხმობას, როგორც სამართლიანი განსჯა ან ფაქტებით საუბარი, ჩვენ შეგვიძლია ყურადღება გავამახვილოთ ორივე მათგანზე ერთნაირი ფორმით, ისე, რომ ყურადღება არ მივაქციოთ ყველასათვის განკუთვნილ ცხოვრების წესებს, მაგრამ ღირებულებათა თანასწორი დაცვა კი უზრუნველვყოთ. ამგვარად, აღარ არსებობს სირთულე იმის ასაღი-

არებლად, რომ უცხო ეთოსი სხვებისთვის ისევე სარწმუნო და უპირატესია, როგორც საკუთარი ეთოსი შენთვის, მაგრამ ამგვარი ლოგიკის მიღება რთული იქნება მისთვის, ვინც თავის ეთიკურ თვითშეგნებას რელიგიური ჭეშმარიტებით კვებავს. რელიგიური ჭეშმარიტება კი პრეტენზიას აცხადებს უნივერსალური ლირებულების ფლობაზე. მორწმუნებისათვის ნიშანდობლივია სამართლიანობასთან მიმართებაში სიკეთის ეპისტემოლოგიური უპირატესობის აღიარება დიდი მეტაფიზიკური მარაგით.

ეს პოზიცია ნიშნავს იმას, რომ ეთოსი დამოკიდებულია მსოფლმხედველობაზე, რომლის კონტექსტშიც ის არის მოქცეული. ამ კონტექსტში, კერძოდ - ცხოვრების სხვადასხვა ორიენტირებსა და კონკურენტულ ფორმებში, მნიშვნელოვნებაზე ფუძემდებლურ მსოფლმხედველობათა ურთიერთექსკლუზიური პრეტენზიები იღებება. როგორც კი სწორი ცხოვრების შესახებ საკუთარი წარმოდგენების საზომად სიკეთისა და სიწმინდის ზოგადსაკაცობრიო მოდელებს ვაღიარებთ, წარმოიქმნება პერსპექტივა, საიდანც ცხოვრების განსხვავებული წესი გამოჩენდება არა მხოლოდ, როგორც განსხვავებული, არამედ, როგორც მცდარი. როდესაც უცხო ეთოსთან დამოკიდებულება არა მხოლოდ უცხო ღირებულების დაცვის, არამედ ასევე ჭეშმარიტება-მცდარობის გარკვევის პრობლემაცაა, მაშინ იმის მოთხოვნა, რომ ყოველ მოქალაქეს, საკუთარი ეთიკური თვითშეგნებისა და ცხოვრების წესის მიუხედავად, თანაბარი ყურადღება შეაგებონ, ნიშნავს, რომ მათ ანუ – უცხოებმა, საკუთარ ეთიკურ განსჯაზე პრაქტიკულად უარი თქვან. იმისთვის, ვინც საკუთარ ცხოვრებას არა მხოლოდ ეთიკურ ღირებულებებს, არამედ ეთიკურ ჭეშმარიტებებსაც უსადაგებს, ცხოვრების იმ წესთან შეხება, რომელიც ამა თუ იმ კონკრეტული რწმენითაა გამსჭვალული, იწვევს უარყოფას და აუცილებელი ხდება ტოლერანტობა.

ტოლერანტობა ფილტრავს რწმენათა ნაკადს მათი ადგილმონაცვლეობისას კოგნიტიური სიბრტყიდან, სადაც კვლავაც აგრძელებს არსებობას ეგზისტენციალურად რელიევანტური მსოფლმხედველობების შეურიგებლობა, პრაქტიკული სიბრტყისაკენ, სადაც საკუთარმა ეთოსმა, ხელსაყრელ შემთხვევაში, კოგნიტიური ერთობა საზოგადოების სამართალთან და მორალთან ჰქოვა. ამ ცნების განვითარება მე რელიგიური პლურალიზმის მაგალითზე დაყრდნობით მოვახდინე, ვინაიდან ტოლერანტობა უშვებს აზრთა სხვადასხვაობას შეთანხმების გარეშე, მაგრამ ტოლერანტობის ცნების ასეთი მძაფრი ფორმულირება არანაირად არ ნიშნავს მის შეზღუდულ გამოყენებას. რელიგიური თავისუფლება დღეს მის გარეშეც თამაშობს წამყვან როლს შემდგომი კულტურული უფლებების განსახორციელებლად,¹⁵ მაგრამ ტოლერანტობის ცნებას არა მხოლოდ რელიგიური ურთიერთობების კონტექსტში გამოიყენებენ, არამედ არა-რელიგიური ერთობების ურთიერთობათა დაძაბვის დროსაც. საბოლოოდ,

ცხოვრების წესების პლურალიზმი და მსოფლმხედველობათა პლურალიზმი განუყოფელ ნაწილებად რჩებან.

ერთ მშვენიერ დღეს წარმოვიდგინოთ, რომ არა მხოლოდ ქალების, ჰომო-სექსუალებისა და ფიზიკურად თუ სულიერად არასრულფასოვანი ადამიანების, არამედ ასევე ძლიერი კოლექტიური იდენტობის მქონე ჯგუფების დისკრიმინაცია წარსულს ჩაბარდა; წარმოვიდგინოთ ჩვენი თავი იდეალურ მდგომარეობაში, როდესაც კულტურული უმრავლესობა თავის რასობრივ, ეთნიკურ, ენობრივ თუ ნაციონალურ უმცირესობებთან არა მხოლოდ ერთმანეთის გვერდიგვერდ და თანაც მშვიდობიან ვითარებაში, არამედ გათანასწორებული ურთიერთმიმართების პირობებშიც იარსებებდა. კოგნიტიური დისონანსის ის ტიპი, რომელსაც ჩვენ რელიგიურ ერთობათა შორის არსებული დააბულობებიდან ვიცნობთ, სწორედ ამის შემდეგ აღარ იქნება, უბრალოდ, გადაუჭრელი პრობლემა.

ჩვენ რელიგიური მსოფლმხედველობა იმ ეთოსისაგან განვასვავეთ, რომელშიც მოძღვრება პრაქტიკულ სახეს ღებულობს. ამგვარი დიფერენციაცია გამოდგება ასევე გაბატონებულ მსოფლიო პერსპექტივებისთვისაც, რომლებიც სხვადასხვა ენობრივი და კულტურული ერთობების ტრადიციებს მათი წევრებისათვის ხელმისაწვდომს ხდის, რადგანაც რაც უფრო ყოვლისმომცველია კულტურული ცხოვრების ფორმები, მით უფრო ძლიერია მათი კოგნიტიური შინაარსი და მით უფრო ჰგვანან ისინი რელიგიური მსოფლმხედველობებით სტრუქტურებულ ცხოვრების წესებს:

„გარდაუგალი პრობლემა მდგომარეობს მასში, რომ კულტურებს გააჩნიათ ლოგიკური შინაარსი. ნებისმიერი კულტურის აუცლებელი ასპექტია ის, რომ იგი ეფექტურობის იდეას შეიცავს, რომ ზოგიერთი რწმენა ჰეშმარიტა, ზოგი კი მცდარი, რომ ზოგიერთი რამ სწორია, ზოგი რამ კი არასწორი.“¹⁶

მხოლოდ მსოფლმხედველობათა პლურალიზმი როდი ითხოვს დღის წესრიგში ტოლერანტობის დაყენებას. ტოლერანტობა ყოველთვის გამოდგება ასევე ძლიერი იდენტობის შემქმნელი ენობრივი და კულტურული ცხოვრების ფორმების პლურალიზმისთვისაც, იმ შემთხვევაში თუ მათ, თავიანთ კომპლექსურ შინაარსზე დაყრდნობით, შევაფასებთ არა მხოლოდ ეგზისტენციალური რელევანტობის თვალსაზრისით, არამედ ასევე ჰეშმარიტებისა და სამართლიანობის ასპექტებშიც.

გერმანულიდან თარგმნა
თენგიზ დალალიშვილმა

შენიშვნები:

1. შდრ. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ზოდაგი ლექსიკონი და იქვე მისი ლიტერატურა და ისტორია (ed. Wilhelm Traugott Kug, 2. Aufl. 1832): „ტოლერანტობა“ ზოგადად შემწყნარებლობას ნიშნავს. მაგრამ ეს სიტყვა, ჩვეულებრივ, რელიგიური შემწყნარებლობის ვიწრო გაგებით გამოიყენება, ისევე როგორც მისი საპირისპირო მოვლება – რელიგიური შეუწყნარებლობა, არატოლერანტობა.
2. 1598 წელს პაინრიც IV-მ გამოსცა ნანტესის ედიტი, შდრ. ასევე – 1689 წლის ინგლისის მეფის შეწყალების აქტი, ან 1871 წელს ჯოზეფ II-ის ტოლერანტობის პატენტი, როგორც ერთ-ერთი ბოლო აღმინისტრაციული „ნებართვა“ ამ წყებაში.
3. cit. C. Herdtle, Th. Leeb (Hg.), Toleranz, Texte zur Theorie und politischen Praxis, Stuttg. 1987, 49.
4. J. Rawls, Politischer Liberalismus, Ffm. 1998, 317f.
5. P. Bayle, zit. nach Herdtle und Leeb (1987), 42.
6. იქვე. შ. 38.
7. J. Rawls, Politischer Liberalismus, Ffm. 1998, 317f.
8. ერთდროულად, როგორც უარყოფის, ისევე აღიარების ურთიერთდამოკიდებულებისათვის შდრ. R. Forst, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: ders. (Hg.), Toleranz, Frankfurt/M. 2000, 144-161; ders., Grenzen der Toleranz, in: W. Brugger, G. Haverkate (Hg.), Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie, Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie – Beiheft 84, Stuttgart 2002.
9. ამასთან დაკავშირებით იხ. R. Bultmann, Theologische Enzyklopädie, Tübingen, 1984, გვ.14: „როგორცთეოლოგია უნდა ფლობდეს ჰეშმარიტებას, კონკრეტული აზრით, რათა ცხადყოს ჰეშმარიტება, ასევესაბუნებისმეტყველო მეცნიერებას შესწავლილი უნდა პქონდეს ბუნება, კონკრეტული აზრით, სტორიულ მეცნიერებას ისტორია დაშ. რათა თი-თოვეულმა შეძლოს ჰეშმარიტების წარმოქმნა.“ ეს მიღობა ეყრდნობა პრობლემატურ, „დროსა და სივრცეში. განვითარებულ, მაგრამ თავად პაიდეგერის მიერ მოგვიანებით უკან წაღებულ კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც, გამონათქვამთა ჰეშმარიტება არის სამყაროში შეღწევის სუსტი დერივატი.
10. R. Forst, Der schmale Grat zwischen Ablehnung und Akzeptanz, Frankfurter Rundschau vom 28. Dez. 2001.
11. J. Rawls (1998), 132-138.
12. J. Rawls (1998), 76 ff.
13. კათოლიკური ეკლესია თეოლოგიურად მხოლოდ ვატიკანის მეორე კრების შემდეგ შერიგდა სამართლებრივი სახელმწიფოსა და დემოკრატიის იდეას. პროტესტანტულ თეოლოგი აში, უახლეს პერიოდში, აღინიშნება ასევე ბიბლიური მართლაზროვნებისა (Rechtdenken) და დემოკრატიული, კონსტიტუციური სახელმწიფოს ნორმატიული საფუძვლების დაახლოება. 14 BVerfG EuGRZ 1995, 359ff.
15. შდრ. der Aufsatz von D. Grimm, FAZ vom 21. Juni, S. 49.
16. Barry (2001), 270

ბერ-მონაზონი ბანიამინ ნოვიკი ტოლერანტობის რელიგიურ- ფსიქოლოგიური საფუძვლები

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2006 №3

საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ კაცობრიობა არასაკმარისად ტოლერანტულია, ხოლო მარტივად თუ ვიტყვით, ადამიანები ერთმანეთის მიმართ ნაკლებად კეთილგანწობილი და მომთმენი არიან, ნაკლებად არიან გამსჭვალული ურთიერთპატივისცემით. ამგვარი დეფიციტი მრავალი უბედურების მიზტია. თითქოს იოლია – იცხოვრო და სხვასაც მისცე ამის საშუალება, იყო პიროვნება, გწამდეს, დაუფარავად გამოხატავდე შენს მსოფლხედგას, სხვების იგივე უფლებასაც ცნობდე და ყველაფერი რიგზე იქნება. მაგრამ ეს რატომდაც არ გამოგვდის.

არსებობს უძველესი „ოქროს წესი“: ნუ მოექცევი სხვას ისე, როგორც არ გინდა, შენ მოგექცნენ. ამ კანონის პრაქტიკული განხორციელების ყველა შედეგი რომ გავიაზროთ, იოლად შევნიშნავთ: ის თითქმის მთელი თანამედროვე კანონმდებლობის იმპერატიული საფუძველია, რომელიც, რაღა თქმა უნდა, მხოლოდ პიროვნებათა ურთიერთობას არ მოიცავს. ამ წესიდან ავტომატურად გამომდინარეობს სხვა ადამიანის, კულტურის, რელიგიის, ნაციონალობის მიმართ შემწყნარებლობის აუცილებლობა. „თუ არ გინდა ტვინი გირეცხონ, სხვასაც ნუ გაუკეთებ ამას“, „პირს ნუ ამოუქოლავ სხვას, თუ არ გინდა, რომ შენც დაგამუნჯონ“ და ა.შ.

საქმე დიდად რთულდება, როცა პიროვნებათა შორის ურთიერთობას კი არა, საზოგადოებრივი და სხვა ტიპის ორგანიზაციების უპიროვნო ურთიერთმიმართებასა და კონკრეტული პიროვნებისადმი მათ დამოკიდებულებას ვეხებით. ამ შემთხვევაში მეტისმეტად იოლია რომელიმე ჯგუფურ და პოლიტიკურ მიზანს მსხვერპლად შესწირო პიროვნება.

თანამედროვე საზოგადოება სხვადასხვაგვარად გაგებული მიზნისა და კონკრეტული ადამიანის ღირსების მუდმივი ურთიერთადაპირისპირების ას-პარეზია. სახელმწიფო, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, ყოველთვის საზოგა-დოებით, ადამიანით მანიპულირებისკენ – ავტორიტარიზმისკენ იხრება, მისთ-ვის უფრო ხელსაყრელია ადამიანი ჭანჭიკად მიაჩნდეს. სამოქალაქო საზოგა-დოება, უფლებადამცველი ორგანიზაციები მეთოდურად ეწინააღმდეგებიან ამ ტენდენციას, იცავენ პიროვნების ნებას, არ იყოს დიდი მთელის უმნიშვნელო ნაწილი, იცავენ ადამიანის უფლებებს. საზოგადოებრივი, პოლიტიკური, საქ-ველმოქმედო და რელიგიური ორგანიზაციები სამოქალაქო საზოგადოებას წარმოადგენენ.

შედარებას რომ მივმართოთ, ტოლერანტობა – ესაა საზოგადოების პოლი-ტიკურ კულტურაში ამოზრდილი ყვავილი. ტოლერანტობის კონცეფცია სოცი-ალურ-პოლიტიკური აზრის ხანგრძლივი განვითარების ნაყოფია. ტოლერან-ტობა იმ საზოგადოებაშია შესაძლებელი, სადაც სოციალური და პოლიტიკური განვითარების შედეგად უსამართლობისა და სიღარაკის შემზარავი ფორმები უკვე აღარ არსებობს. მაგრამ მართებულია საპირისპირო თვალსაზრისიც: საზოგადოებრივ ცნობიერებაში ტოლერანტობის დაუმკვიდრებლად ძნელია ცივილიზებული საზოგადოების შექმნა.

რა არის ტოლერანტობა? „ტოლერანტობის პრიციპების დეკლარაციის“ თანახმად (ხელმოწერილია 1995 წლის 16 ნოემბერს პარიზში იუნესკოს წევრი 185 სახელმწიფოს მიერ), ტოლერანტობა „მსოფლიოს კულტურათა მდიდარი მრავალფეროვნების, თვითგამოხატვის ფორმებისა და ადამიანის ინდივიდუ-ალობის გამოვლინების შესაძლებლობათა პატივისცემა, მიღება და მართებუ-ლი გავებათა მას ხელს უწყობს ცოდნა, ღიაობა, ურთიერთობა და აზრის, სინდი-სისა და შეხედულებათა თავისუფლება. ტოლერანტობა – ესაა თავისუფლება მრავალფეროვნებაში. ეს არის არამარტო მორალური ვალი, არამედ პოლი-ტიკური და სამართლებრივი მოთხოვნილებაც. ტოლერანტობა – სათნოებაა, რომელიც შესაძლებელს ხდის მშვიდობას და ომის კულტურის მშვიდობის კულტურით შეცვლას ეხმარება“.

ტერმინის „ტოლერანტია“ (ლათ.) სემანტიკაში ერთმანეთს კვეთს სამი ში-ნაარსი: 1. მდგრადობა, ამტანობა 2. შემწყნარებლობა; 3. დაშვება, დასაშვები გადახრა. განსაკუთრებით საინტერესო Tolerance-ს (ინგლ.) მნიშვნელობათა სპექტრია, რომელიც ინგლისურულ ფსიქოლოგიურ ლექსიკონში გვხდე-ბა: შეძენილი მდგრადობა; გაურკვევლის, უცნობის მიმართ მდგრადობა; კონფლიქტის წინაშე მდგრადობა; მდგრადობა ქცევითი გადახრისადმი. ეს განსაზღვრებები გულისხმობს განსხვავებული ნაციონალობის, რასის, კანის

ფერის, სქესის, ასაკის, ინვალიდობის, ენის, რელიგიის, პოლიტიკური ან სხვაგვარი შეხედულების, სოციალური ან ეთნიკური წარმომავლობის, საკუთრების და ზოგადად სხვის მიმართ დამთმენ დამოკიდებულებას.

მაგრამ გაუმართლებელი იქნებოდა ტოლერანტობის მხოლოდ პასიურ შეუწყნარებლობამდე დაყყანა, ვინაიდან ტოლერანტობა – ეს არის კულტურებში, რელიგიებსა და ანთროპოლოგიურ ტიპებში გამოხატული მსოფლიოს მრავალფეროვნებით გამოწვეული სიყვარული. აյ მხოლოდ ერთი შეზღუდვა არსებობს: აუცილებელია, მრავალფეროვნებამ არ გადალახოს პუმანიზმის საყოველთაო ნორმის საზღვარი, რომელიც კაცობრიობის ერთგვარი კონსესუსია ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით. ტოლერანტობა გულისხმობს კომპრომისს, მაგრამ არა – უპრინციპობას, ანუ როგორც ნეტარი ავგუსტინე იტყოდა: მთავარში – ერთობა, საკამათოში – თავისუფლება, ყველაფერში – სიყვარული“.

ტოლერანტობის ნორმებს, თუნდაც ამ ტერმინის მოუხსენიებლად, მრავალი კონსტიტუცია შეიცავს. ტოლერანტობის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანის უფლებები, რომლებიც უპირველეს ყოვლისა, იცავს კონკრეტული ადამიანის თავისუფლებას, იყოს გარეგნულად და შინაგანად განსხვავებული: არ ჰგავდეს სხვას, უმრავლესობას, ძალაუფლების მქონეს, „მშობლიურ კოლექტივს“. თუ ჩავთვიქრდებით, ამაში, მართლაც, არის რაღაც დაუჭერებელი, მაგრამ ადამიანს, სწორედ ეს განასხვავებს პირუტყვისგან. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია უნივერსალურობის, ანუ ზოგადსაკაცობრიო ეთიკის იდეის წვდომა.

1. შეუწყნარებლობის ბიოლოგიური საფუძველი

როგორც ცნობილია, ადამიანი ნახევრად მატერიალური, სულიერის პარალეურად – ბიოლოგიური, ცხოველთა სამყაროსთან ნაწილობრივ საერთო საწყისით დაკავშირებული არსებაა. გულმრგვინედ დავუკვირდეთ ჩვენს „უმცროს ძმებს“ და შევამჩნევთ, რომ ტოლერანტობის მხრივ მათ მეტისმეტად ურიოგოდ აქვთ საქმე. გასაგებად თუ ვიტყვით: შავი ყვავები თეთრს კორტნიან, სუსტ ბარტყებს ბუდეში მყოფი სხვა ბარტყები უსაკვებოდ ტოვებენ, ბუდიდან დევნიან და ა.შ. ერთი სიტყვით, ბუნებაში მთავარი ე.წ. „ბუნებრივი გადარჩევის“ კანონია, ანუ აქ სრული შეუწყნარებლობა და სუსტის მიმართ უზომო აგრესიულობაც კი არის გაბატონებული. ცოტათი განსხვავებულს (იდენტურ პოპულაციაში) ან უბრალოდ უღონოს, იგი („ბუნებრივი გადარჩევის“ კანონი) სასიკვდილოდ იმეტებს. რა თქმა უნდა, ცხოველთა სამყაროს სურათი ამაზე გაცილებით რთულია და გარკვეული თანამშრომლობა, განსხვავებულ სახეობათა სიმბიოზის

ჩათვლით, მისთვის სულაც არ არის უცხო, მაგრამ მაინც მკაფიოდ ჩანს, რომ აქ არსებობისთვის უწყვეტი და დაუნდობელი ბრძოლაა გაჩაღებული.

თუმცა ადამიანთა ყოველდღიურობაც ასეთივე არ არის? ძალადობა, ძარცვა, ქსენოფონბია, უმცირესობათა დისკრიმინაცია ჩვენი მსოფლიოსთვის საკმარისად დამახასიათებელი მოვლენებია.

2. შეუწყნარებლობის ფსიქოლოგიური მიზეზი

ფსიქოლოგიის დონეზე შეუწყნარებლობას ცნობიერების მონოლოგური ტიპი განაპირობებს, რის გამოც ესა თუ ის ადამიანი თვითკმარ არსებად, გარე-მომცველი რეალობის პირუთვნელ შემფასებლად და ჭეშმარიტების ერთპიროვნულ მპყრობელადაც კი მიიჩნევს ხოლმე თავს. ამგვარი თვითცნობიერების განვითარების წინაპირობას, მეცნიერულის მსგავსი, რაციონალისტური აზროვნება ქმნის.

მაგრამ ადამიანს, მატერიალურის გარდა, სულიერი მხარეც აქვს, რომელიც „ბუნებრივი გადარჩევის“ საწინააღმდეგოდ, მას სუსტ და შეჭირვებულ თანამოქმედზე ბრუნვისთვის განაწყობს, ამასთანავე მარტო ნათესავებისა და თანამემამულეების კი არა, ყველა ადამიანის მიმართ ბრუნვას ჩააგონებს. კაცობრიობამ, მართალია, უფრო თეორიულად, ვიდრე პრაქტიკულად, მაგრამ მაინც გადაღახა კლანური, წარმართული სოციალური ეთიკა და უმნიშვნელოვანესი უნივრსალური ცნება შეიმუშავა: „სამართლიანობა – ეს არის იდეალი, რომლისკენაც უნდა მიისწრაფოდეს ყველა ადამიანი.“

მსოფლიო რელიგიების ძირითადი მცნებები ასევე მოგვიწოდებენ ზნეობრივი სიწმინდისა და სამართლიანობისაკენ. სამართლიანობის უნივერსალური პრინციპი, რომელიც ადამიანთა ნაციონალურ, სოციალურ, ეკონომიკურ, ინტელექტუალურ და სხვა განსხვავებებს ძლევს, „ბუნებითი სამართლის“ საფუძველს წარმოადგენს და განვითარების პროცესის კვალდაკვალ ადამიანური სამყაროდან „ბუნებრივ გადარჩევას“ დევნის. ახლა თავად ისინიც, ადამიანის რაობას „მეცხოველეობის“ პოზიციიდან რომ განიხილავდნენ, ვედარ აკავშირებენ ამ წარმოდგენას რაიმე მიზანთან, თუმცა თავის დროზე სამართლიანობის უნივერსალიის ასახსნელად მატერიალისტებმა სწორედ სოციალური დარვინიზმის ტერმინები გამოიყენეს.

ძალიან მნიშვნელოვანია, ადამიანის ნების ვექტორი მატერიალურ მხარეს მიემართება თუ სულიერს. პირველი ეგოიზმის წინაპირობაა, მეორე ალტრუიზმისკენ გვიბიძგებს. „საკუთარი პურის ძება მატერიალური საბრუნავია, სხვისი პურისა – სულიერი“ (ნ. ბერდიაევი). მთავარი სირთულე კი ისაა, რომ

რწმენით, მსოფლმხედველობით, სოციალური მდგომარეობით, კანის ფერით შენგან განსხვავებულ ადამიანს დაეხმარო. სწორედ ამ ძალისხმევაში ვლინდება ადამიანის ადამიანურობა ანუ ის, რაც მას ცხოველისგან გამოარჩევს.

რა თქმა უნდა, აქ მრავალი კითხვა წამოიჭრება: რა არის სულიერი საწყისი, რა მიზეზებმა შეიძლება განაპირობოს ერთი ადამიანის მეორისთვის შეგნებული თავგანწირვა, რად გვიღირს ყოველდღე ჩვენგან განსხვავებული ადამიანების „ატანა“, როგორ უნდა გადაიზარდოს ტკივილის მომტანი „შემწყნარებლობა“ მსოფლიოს მრალფეროვნებით გამოწვეულ სიხარულში.

ამ კითვებზე პასუხის გაცემის სურვილს შეუქცევლად მივყავართ ფილოსოფიის, რელიგიისა და ანთროპოლოგიისკენ. ხოლო ამ სფეროში შესვლით ჩვენ მატერიალური სამყაროსთვის გამოსადეგი საზომი ინსტრუმენტების უმრავლესობას ვკარგავთ. რჩება მხოლოდ ერთი დისკრეტული ხილული მოცემულობა – ქმედება, რომელიც სიკეთისა და ბოროტების ტრადიციული ბინარული ოპოზიციით ფასდება. ისევ განაგრძობს არსებობას მარადიული კითხვები: რა არის ბოროტება და სიკეთე? რა არის ჭეშმარიტება? არსებობს ობიექტური კრიტერიუმი ამ ცნებების შესაფასებლად თუ თავად ეს ცნებებია კრიტერიუმი? დღეს დამაჯერებლად შეიძლება ითქვას: ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებები არსებობს.

ამ ცნებებში, პირობითად, ორი ანზომილება იკვეთება: ვერტიკალური და ჰილიანტიკური. პირველი აბსოლუტურთან, საყოველთაოსთანაა მიბმული, მეორე – ფარდობითთან და კერძოსთან. ვერტიკალური განზომილება ტრანს-ცენდენტურ საწყისს, ღმერთს უკავშირდება, რომლის ნება მსოფლიო რელიგიების წმინდა წიგნებში, მცნებებშია გამოხატული და ისინი მთლიანობაში ერთმანეთის მსგავსია. მეორე განზომილების არეალი კონკრეტულ-ისტორიული და ეკონომიკური გარემოებებია, რომლებიც განსაზღვრავს ადამიანის წარმოდგენას სამართლიანობაზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე. პირველისგან განსხვავებით, მეორე განზომილება აშკარა და სავსებით ხელშესახებია.

ისტორიაში ვერტიკალური განზომილების მთლიანად უარყოფისა და მხოლოდ მეორეზე – მიწიერზე კონცენტრაციის ექსპერიმენტსაც ჰქონდა ადგილი. ამის თეორიული დასაბუთებისათვის „ისტორიული მატერიალიზმი“ გამოიყენეს. ეს მცდელობა რუსეთში განხორციელდა და კარგადაა ცნობილი რით დასრულდა იგი. მატერიის კულტივაციამ და გაღმერთებამ დახლებზე საქონლის სახით მატერიის გაქრობამდე მიგვიყვანა. ეს იმიტომ არ მოხდა, რომ ვიღაცამ რაღაც ბოლომდე ვერ განჭვრიტა. ამის მიზეზი კომუნისტური პოლიტიკური სისტემის მცდარი ანთროპოლოგია იყო, ანუ ის საწყისი დებულება, რომ ადამიანი მკვდარ მატერიაში თავისთავად იშვა, მცდარი გამოდგა. სიტყვა ღმერთი

უბრალოდ შეცვლილი იყო სიტყვით „თავისთავად“. განდობილი ქურუმებისა და იდეოლოგების ახალი კლანის „ერთადერთ ჟეშმარიტ მოძღვრებაზე“ რაციონალისტურ პრეტენზიას პოლიტიკური სისტემის საშინელი იდეოლოგიზაცია და ფსევდორელიგიის შექმნა მოჰყვა შედეგად.

სწორედ ეს არის ბიოლოგიურთან ერთად, შეუწყნარებლობის მეორე მნიშვნელოვანი წყარო: მონოლოგური რაციონალიზმი, რომელიც ახალი ანთროპოცენტრული (ულმერთო) მსოფლმხედველობის ნაყოფს წარმოადგენს.

ყველა სხვაგვარად მოაგროვნეს (დისიდენტს) უბრალოდ თავიდან იშორებდნენ – კლავდნენ ან აპატიმრებდნენ. არანაირ ტოლერანტობაზე არ შეიძლებოდა საუბარი. ასეთი მიდგომა უპრინციპობასა და ჟეშმარიტების მიმართ გულგრილობას უიგივებდა ტოლერანტობას. ისმებოდა შეკითხვა: „ჟეშმარიტება ხომ ერთია? რაღა საჭიროა ამ მრავალფეროვანი სიცრუის მხარდაჭერა?“

ბიძლიური ტრადიციის თანახმად, ადამიანი გონიერი არსებაა, მაგრამ მისი გონება ნაწილობრივ დაზიანებულია. ამიტომ ადამიანის გონების უფლებამოსილებისა და საზღვრების გამოკვეთა (გვივისენოთ კანტი) აუცილებლობას წარმოადგენს. ახალ დროს თეორიულად მაინც მოუწია იმ საკითხების არსებობის აღიარება, რომელთა გადაჭრისას ადამიანს არ შეუძლია მსაჯულად დაუდგეს სხვას. ეს ეხება აღმსარებლობას, შეხედულებებს, მსოფლმხედველობას, კერძო და საჯარო ცხოვრების ორიენტაციას (პირველი თაობის უფლებები: ლიბერალური). აქ მხოლოდ ერთი შეზღუდვა მოქმედებს: არ უნდა იღავა მოქალაქის ანალოგიური უფლებები. ასევე არ უნდა შეიღა ხოს მატერიალური ხასიათის უფლებები ბიოლოგიურ ცხოვრებაზე, სიბერის უზრუნველყოფაზე, საკუთრებაზე (მეორე თაობის უფლებები: სოციალური) და ა.შ; დაცული უნდა იყოს უფლებები რომლებიც კონსტიტუციითაა გარანტირებული და დეტალიზებულია სხვა სამართლებრივ დოკუმენტებში. ამ სფეროში დარღვევების დაუშვებლობაზე გულმოდგინედ უნდა ზრუნავდეს სახელმწიფო. მონოლოგური რაციონალიზმი თავისი განვითარებით ასკვნის, რომ მეთოდოლოგიურად შეზღუდულია. წარმოიქმნება „უცხოს“, „სხვა პიროვნების“ ფილოსოფიური პრობლემა.

ისტორიის განმავლობაში საეკლესიო ორგანიზაციები ადამიანის ცოდვი-ანობას ბოროტად იყენებდნენ ხოლმე. ახალ დროში ეკლესიას სასამართლო ფუნქცია ჩამოშორდა. მაგრამ ბიძლიური ანთროპოლოგიის პრინციპები ირიბად, სეკულარიზაციის გავლით, მაინც შეითვისა კაცობრიობამ, უკიდურეს შემთხვევაში, მისმა იმ ნაწილმა, რომლის ფესვები ევროპულ ტრადიაციაშია გადგმული; ჰუმანისტური მსოფლმხედველობა სწორედ ამ პრინციპებს ეფუძნება.

ადამიანის უფლებათა თანამედროვე კონცეფციამ, რომელსაც ღრმადბიძ-

ლიური საფუძვლები აქვს, მრავალ კონსტიტუციაში შეაღწია. მაგალითად, რუსეთის კონსტიტუცია აცხადებს, რომ ადამიანი კი არ არის სახელმწიფოსთვის, არამედ სახელმწიფოა ადამიანისთვის (შდრ. ღვთის ხატად და მსგავსად ადამიანი იყო შექმნილი და არა სახელმწიფო). ეს სახარებას გვაგონებს: შაბათი-აკაცისათვის და არა კაცი შაბათისთვის (მარკ. 2. 27). საუკუნეები დასტირდა, რომ ღირებულებათა ჭეშმარიტი იერარქიის გამომხატველი ეს პოზიცია კონსტიტუციურ ნორმად ქცეულიყო. რუსეთის კონსტიტუციის მე-13 და მე-14 მუხლებით უარყოფილია სახელმწიფო რელიგიის ან იდეოლოგიის პერსპექტივა. ეს სფეროები შეგნებულად არ არის განსაზღვრული, რადგან, ასე ვთქვათ, ხელუხლებლადადა დარჩენილი ადამიანის ღმერთთან და საკუთარ სინდისთან შეხვედრის შესაძლებლობა. სახელმწიფო უარს აცხადებს ამ სფეროში მონოპოლიაზე და ტოლერანტულია მოქალაქესთან, რომელსაც შეუძლია თავად განსაზღვროს მსოფლმხედველობრივი და რელიგიური ორიენტირი. ადამიანის არსებობის ეს მხარე ადამიანური მსჯავრის მიღმაა.

3. შემაჯამებელი დებულებები

ტოლერანტობის რელიგიურ საფუძველს შემდეგი დებულებები წარმოადგენს:

1. ყველა ადამიანი, როგორც ხატი და მსგავსი ღვთისა, თანასწორია ღირსებითა და თავისუფლებით (ეს აზრი, ოლონდ ღმერთის ხსენების გარეშე, „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ | მუხლშიც არის გამოთქმული). ამიტომ ყველას აქვს საკუთარი შეხედულების თავისუფლება, უფლება არ ჰგავდეს სხვას. ღმერთის გარდა ერთპიროვნულად არავინ ფლობს ჭეშმარიტებას და არც არავინაა ექსკლუზიურად დაახლოებული მასთან. ნებისმიერი ადამიანი ამ მხრივ ავტონომიურია, რასაც ღმერთთან, შუამავლის გარეშე, მისი პირდაპირი ურთიერთობის შესაძლებლობა განაპირობებს. უაღრესად მნიშვნელოვანია, რომ ადამიანი ამ უნარით საზოგადოებისა და სახელმწიფოს-გან დამოუკიდებლადაა დაჭილდოებული (თუმცა ამ უნარს საზოგადოებრივი ცხოვრება ავითარებს). აქედან გამომდინარე, საზოგადოებასა და სახელმწიფოს მისი ჩამორთმევის უფლებაც არ აქვს.

2. ბიბლიური ტრადიციით, ადამიანის ბუნება პირველცოდვამ შებლალა და დააზიანა. შესაბამისად ადამიანთა ჯგუფი, კოლექტივი, მმართველი სტრუქტურა, სახელმწიფო არ არიან შეუმცდარი. ჭეშმარიტებაზე მონოპოლიას არავინ ფლობს და ადამიანს ამის გათვალისწინება თავმდაბლობისკენ უბიძგებს.

3. არსებობს ქცევის საყოველთაო და სავალდებულო ნორმები, რომლებ-საც მსოფლიო რელიგიები აღიარებენ (არ კლა, არ იპარო, არ დასწამო ცილი

და აშ.). ამ ნორმების დარღვევის მიმართ არ ვრცელდება ტოლერანტობა. შემთხვევითი არ არის, რომ მრავალი მცნება რაიმე ქმედების აკრძალვის, უარყოფის ხასიათს ატარებს. შეუძლებელია დაავალდებულო სიყვარული, მაგრამ შეიძლება მოითხოვო, რომ დაუშვებელი იყოს სიძულვილის პრაქტიკული გამოხატვა.

4. ამ დებულებათა აღიარების შედეგად...

1. საყოველთაო და სავალდებულო ნორმების დაცვის კონტროლს სახელმწიფო უნდა ახორციელებდეს, რომელიც მონოპოლიას ფლობს ძალის გამოყენების კანონის მეშვეობით რეგლამენტაციაზე. მაგრამ აქაც საჭიროა განვასხვაოთ ცოდვილი და მისი ცოდვა. დამნაშავის უფლებები იზღუდება, მაგრამ არ ექვემდებარება ანულირებას.

2. შეხედულებების, მოსახრებებისა და სარწმუნოებების სიმრავლე ჰეშმარიტებისკენ მიმავალი გზების მრავალგვარობასაც წარმოაჩენს და ადამიანური გონების შესაძლო შეცდომებზეც მეტყველებს, რაც შეიძლება დაიძლიოს თავისუფალი დისკუსიის დროს. მსოფლიმედველობრივი ჰეშმარიტების თავისებურება ისაა, რომ მისი წვდომა მხოლოდ თავისუფლების მეშვეობით შეიძლება.

3. საგანთა ამგვარი მდგომარეობის შესატყვისი ფსიქოლოგიური ატმოსფერო ტოლერანტობის ტერმინოლოგიით აღიწერება.

4. ნამდვილი ტოლერანტობა არ უკავშირდება რაიმენაირ უპრინციპობას, ჰეშმარიტების მიმართ გულგრილობას. საკუთარ თავს ადამიანი შეიძლება არატოლერანტული მაქსიმალიზმით ეპყრობოდეს, მაგრამ სხვასთან ტოლერანტული უნდა იყოს, რადგან საყოველთაოდ აღიარებული ტოლერანტობის ნორმის გარეშე შეუძლებელია საზოგადოებრივი კეთილდღეობა.

5. ტოლერანტობის ატმოსფერომ შედეგად არ უნდა გამოიღოს სრული ნებადართულობა, არეულობა, ანარქია. სამართლებრივი სახელმწიფო მოვალეა შეუწყნარებლობა გამოავლინოს იმ მოქალაქეების მიმართ, რომლებიც კანონებს არღვევენ, ვინაიდან კანონები ადამიანის ღირსებისა და უსაფრთხოების დაცვას ემსახურება.

6. კანონებს არ უნდა ჰქონდეს ტოტალური ხასიათი. სახელმწიფოს კანონმდებლობა არ უნდა ახდენდეს ადამიანური ურთიერობების მთელი სპექტრის რეგლამენტირებას, პატივს უნდა სცემდეს რელიგიის, აზრის თავისუფლებას და ადამიანის სხვა უფლებებს, იცავდეს მათ ელემენტარული წესრიგის უზრუნველყოფასთან ერთად.

7. ლიბერალური დემოკრატია ის პოლიტიკური რეჟიმია, რომელიც ყველაზე მეტად შეესაბამება ტოლერანტობის ატმოსფეროს. ეტიმოლოგიურად დემოკრატია ხალხის ძალაუფლებას ნიშნავს. ეს ძალაუფლება ვლინდება არჩევნებში მონაწილეობისა და სამოქალაქო საზოგადოების ინსტიტუტების საქმიანობაში ჩაბმის გზით. ლიბერალიზმი არის ადამიანის პიროვნული თავისუფლებისა და ღირსების პატივისცემის პოლიტიკური კულტურა. ლიბერალიზმი დემოკრატიას ტოტალიტარულ რეჟიმად გადაქცევის საფრთხისგან იცავს.

8. ლიბერალური დემოკრატიის უარყოფით მხარეებზე საუბარი ზედმეტად მიგვაჩნია (უნაკლო ქვეყნად არაფერია). საერთოდ თავისუფლება სახითათოა, მაგრამ მის გარეშე ნამდვილი და ღირსეული ცხოვრება არ ხერხდება. უმთავრესია სწორი პრინციპი, იდეალი, საითკენაც უნდა მივისწრაფოდეთ. ლიბერალური დემოკრატიის ალტერნატივა ტოტალიტარიზმი გახლავთ, რაც, როგორც ცნობილია, უარესი რამეა. რა თქმა უნდა, დასაშვებია მომიჯნავე პოლიტიკური რეჟიმებიც. თუმცა ბევრ რამეს მაინც ხალხის ზნეობრივი მდგომარეობა წყვეტს. საჯარო განათლება, საზოგადო კულტურის განვითარება, სოციალური პასუხისმგებლობის გაღრმავება და თუნდაც აქტივობის ისეთი ფორმა, როგორცაა მოგზაურობა ასევე უწყობს ხელს ტოლერანტობას.

9. სამ მონოთეისტურ რელიგიას: იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და ისლამს ერთი აბრაამიტული საწყისი აქვს. ისინი მჭიდროდ უკავშირდებიან ძველ აღთქმას, რომელიც ადამიანის ღვთაებრივ დანიშნულებაზე სწავლებას შეიცავს. ეს სამი რელიგია აღიარებს ერთ ღმერთს, როგორც ყოველი ადამიანის მამას, როგორც ღმერთს სიკეთისა, სიყვარულისა და სამართლიანობისა. საფიქრებელია, რომ ამ მსოფლიო რელიგიებს განსაკუთრებული მისია აკისრიათ: მათ შეუძლიათ მთელ მსოფლიოს ეთიკური ღირებულებების ერთიანობა, ზოგად-საკაცობრიო ეთიკა შესთავაზონ.

თარგმნა
გაბალ ჭუდელიძე

მაიკლ უოლერი

ხუთი ტოლერანტული რეაქტი

შურნალი „სოლიდარობა“, 2007 №11-12

დასავლეური სამყაროსთვის ისტორიულად ცნობილია ტოლერანტული პოლიტიკური მოწყობის, ტოლერანტული საზოგადოების ხუთი მოდელი. როგორც ჩანს, შერეული ტიპის რეჟიმების არსებობაც შესაძლებელია, მაგრამ, ამჟერად, მხოლოდ ამ ხუთ რეჟიმს განვიხილავთ ისტორიულ-ტიპოლოგიური კუთხით.

ტოლერანტობის ცნება, გაგებული როგორც მაორგანიზებელი განწყობა და მისწრაფება, მრავალპლანიანია. თავის სათავეს ის XVI-XVIII საუკუნეების რელიგიური შემწყნარებლობის პრაქტიკიდან იღებს, როცა მისი მეშვეობით მშვიდობა ნარჩუნდებოდა და ის კონფესიებს შორის მხოლოდ განყენებულ, დამთმენ, ამტან დამოკიდებულებას გულისხმობდა. მაგრამ ოდითგანვე არსებობს განსხვავებათა მიღების კიდევ უფრო ღრმა და არსებითი ფორმები. დათმენის, ატანის შემდეგ მეორე შესაძლო პოზიცია პასიურობა, განსხვავებულისადმი კეთილგანწყობილი განურჩევლობაა: „და, აყვავდეს ყველა ყვავილი“. მესამე მიმართება ერთგვარად მორალური სტოიციზმიდან გამომდინარეობს და პრინციპულად აღიარებს, რომ სხვებსაც აქვთ უფლებები მაშინაც კი, როცა მათ მიერ ამ უფლებების გამოყენების ფორმა აღშფოთებას იწვევს. ტოლერანტობის გამოვლენის შემდეგი ვარიანტი განსხვავებულის მიმართ ღიაობას, დაინტერესებას, პატივისცემას, სხვისგან სწავლისა და მისი ყურისგდების სურვილს უკავშირდება. და ბოლოს, სხვაგვარის მიმართ აღტაცებული დამოკიდებულება, მისი ესთეტიკური აღიარება, რომლითაც განსხვავებები სამყაროს კულტურულ ხატად არის აღქმული, ტოლერანტობის ყველაზე განვითარებულ სახეს წარმოადგენს. უფრო პრაგმატულად კი ეს მულტიკულტურალიზმის, როგორც კაცობრიობის განვითარების ერთერთი მთავარი პირობის, ფუნქციონალური

აღიარებაა. ამგვარი ხედვით ყველას ენიჭება არჩევანის თავისუფლება, მთელი თავისი სისაცსით, რადგან არჩევანის თავისუფლება პიროვნების ავტონომიურობის არსს წარმოადგენს.

წარმატებული ტოლერანტული რეჟიმებიც კი ტოლერანტობის ზემოთ ჩამოთვლილ გამოვლინებებს, რა თქმა უნდა, სრულად ვერ ითვისებენ. ცხადია, რომ ერთი რეჟიმის პირობებში შემწყნარებლობა უფრო ნეიტრალური შინაარსით გაიგება, მეორე რეჟიმისაში კი, კეთილგანწყობისა და ურთიერთპატივისცემის აზრით, მაგრამ ამაში, როგორც წესი, უჭირთ რაიმე კანონმდომიერების დანახვა.

ქვემოთ განვიხილავთ ისეთ სოციალურ და პოლიტიკურ რეჟიმებს, რომელთა მეშვეობით ტოლერანტობის სიკეთეს ინსტიტუციონალიზებული ფორმა აქვს მინიჭებული და საზოგადოებაში მისი მეტად ან ნაკლებად კულტივირება ხდება.

იმპერიული რეჟიმი

ჩვენთვის საინტერესო ყველა რეჟიმიდან უძველესი მრავალნაციონალური იმპერიებში: სპარსეთში, პტოლომეოსის ეგვიპტესა და რომში იყო დამყარებული. აქ შემზღვდული ან ფართო ავტონომიით განსხვავებული პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური ჯგუფები სარგებლობდნენ, რომლებსაც მშვიდობიანი თანაარსებობის გარდა სხვა გზა აღარ დარჩენოდათ, რადგან მათ ურთიერთმიმართებას იმპერიის ბიუროკრატები იმპერიული კანონმდებლობის მიხედვით უწევდნენ კონტროლს. ჩვეულებრივ, მანამდე, სანამ გადასახადები არ იგვიანებდა და მშვიდობა ნარჩუნდებოდა, ბიუროკრატები ავტონომიური წარმონაქმნების საქმეებში არ ერეოდნენ. ასე რომ, შეიძლება ითქვას: ისინი იწყნარებდნენ ცხოვრების განსხვავებულ წესსა და ყაიდას, იმპერიული მმართველობა კი ამ კუთხით, ტოლერანტულ რეჟიმს წარმოადგენდა.

მაგრამ იმპერიის გზა არც ლიბერალური იყო და არც დემოკრატიული. როგორიც არ უნდა ყოფილიყო ავტონომია, მისი მაკონტროლებელი რეჰიმი მუდამ ავტოკრატიის ფორმით არსებობდა და ყოველთვის მზად იყო სამფლობელოების შესანარჩუნებლად სასტიკი რეპრესიები წამოეწყო. ამას ბაბილონური, ებრაული, რომაული, ესპანური, აცტეკების, რუსებისა და თურქ-სელჩუკების წყაროები ადასტურებენ. მყარი იმპერიული მმართველობა ტოლერანტულობით ხასიათდებოდა, თუმცა, მხოლოდ იმის წყალობით, რომ პირწმინდად ავტოკრატიული იყო და რომელიმე დაპყრობილი ჯგუფის ინტერესს არ უკავშირდებოდა. ისიც სათქმელია, რომ ეგვიპტის რომაელი პროკონსულები ან ინდოეთის ბრიტანელი გენერალ გუბერნატორები, უამრავი მანკიერების მიუხედავად, უფრო გონივრულად განაგებდნენ ვიდრე მათ ნაცვლად ადგილობრივი პრინცი თუ ტირანი მოახერხებდა ამას.

მეორე მხრივ, იმპერიის საზღვრებში არსებული ავტონომია ადამიანს მისივე თემში ამწყვდევდა და, შესაბამისად, მას ერთმნიშვნელოვან ეთნიკურ-რელიგიურ იდენტობას ანიჭებდა. იმპერია ტოლერანტობას იჩენდა ჯვაფების, სათემო სტრუქტურების, ტრადიციების, მაგრამ არა ინდივიდების მიმართ (გამონაკლისი მხოლოდ რამდენიმე კოსმოპოლიტური ცენტრი და დედაქალაქი იყო). ისტორიულად არც ავტონომიებში განვითარებულა ლიბერალური ღირებულებები. იმის მიუხედავად, რომ ზოგიერთები (მაგალითად ახალმოქცეულები ან რჯულშეცვლილი) ხშირად სერავდნენ იმპერიის სამანებს, იმპერიაში არსებული თემები მეტწილად კარდახშულად ცხოვრობდნენ. თემი საოცარ გამძლეობას იჩენდა მანამდე, სანამ სასტიკი დევნისგან იყო დაცული და გარკვეული თვითმართველობით სარგებლობდა, თუმცა სხვაგვარად მოაზროვნებს უკიდურესი სისასტიკით ეპყრობოდა, რადგან მათში საკუთარი ერთიანობის, ზოგჯერ კი, არსებობის საფრთხესაც ხედავდა.

შედეგად სხვაგვარად მოაზროვნები, „ერეტიკოსები“ (ჩამოყალიბებული კულტურული იდენტობის არმქონე კოსმოპოლიტები), ასევე შერეული ოჯახები იმპერიის დედაქალაქში გადასახლებას ცდილობდნენ, რომელიც მიგრაციად საკმაოდ ტოლერანტულ და ლიბერალურ გარემონდ ჩამოყალიბა (რომი, ბაღ-დადი ან იმპერიული ვენა და ბუდაპეშტი). მის სოციალურ სხეულს ჯვაფები კი არა, უკვე ინდივიდები ქმნიდნენ. დანარჩენი მოსახლეობა ჰომოგენურ ადგილებსა და რეგიონებში განაგრძობდა ცხოვრებას, სადაც ჯვაფში გაბატონებულ წესებს ყველა ემორჩილებოდა. აქ ადამიანი შეწყნარებული იყო როგორც კოლექტივის წევრი, მაგრამ კონკრეტულ პიროვნებას ელემენტარული უსაფრთხოების გარანტის მიღებაც კი არ შეეძლო.

თემები უკონფლიქტოდ მხოლოდ ნეიტრალურ ტერიტორიაზე, მაგალითად, ბაზარში ან იმპერიულ ციხესა და სასამართლოში ეთევითებოდნენ ერთმანეთს. ამასთანავე ისინი არსებულ კულტურულ და გეოგრაფიულ საზღვრებში გვერდიგვერდ, ჩვეულებრივ, მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ. ამგვარი იმპერიული მულტიკულტურალიზმის საკუთესო ნიმუში ალექსანდრია იყო, რომლის მოსახლეობას თითქმის თანაბრად წარმოადგენდნენ ბერძნები, ებრაელები და ეგვიპტელები. პტოლომეოსის მმართველობისას ეს სამი თემი ერთმანეთზე მშვიდობიან კულტურულ ზეგავლენას ახდენდა.

იმპერიული ტოლერანტული რეჟიმის უფრო განვითარებულ ფორმად ოსმალეთში მიღეთების (ამ სიტყვით რელიგიური თემი აღინიშნებოდა) სისტემა შეგვიძლია მივიჩნიოთ. ოსმალები რელიგიური ნეიტრალიტეტით არ გამოირჩეოდნენ. თვითმმართველობის მქონე თემებს კი წმინდა რელიგიური ხასიათი ჰქონდათ. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ისლამი იმპერიის სახელმწიფო რელიგია იყო, სამი სხვა რელიგიური თემი – ბერძენი მართლმადიდებლები, სომებთა სამოციქულო ეკლესია და ებრაელები – ავტონომიურად არსებობდნენ.

რაოდენობრივად ეს ჯვაფები განსხვავდებოდნენ, მაგრამ უფლებრივად

თანასწორონი იყვნენ. ამასთანავე მათი წარმომადგენლებიცა და მუსლიმებიც თანაბრად იზღუდებოდნენ, მაგალითად, გარკვეული ჩაცმულობის, სხვა რწმენის აღიარებისა და შერეული ქორწინების მხრივ. მიღეთები რაკიდა ეთნიკური, რეგიონალური და ენობრივი ნიშნებით განირჩეოდნენ, არსებული სისტემა კულტმსახურების მრავლფეროვნებასაც უშევდდა. ნებისმიერი ადამიანი რომელიმე თემის წევრი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ საკუთარ თემში მის წევრებს არ ჰქონდათ სინდისისა და გაერთიანების თავისულება. იმპერია მზად იყო შემწყნარებლობით მოკიდებოდა ჯვაფებს, მაგრამ არა ინდივიდებს, თუმცა ესეც მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა თემი ლიბერალურობისკენ არ იყო მიღებილი (ისე როგორც ეს პროტესტანტულ მიღეთთან დაკავშირებით მოხდა).

საერთაშორისო თანამეგობრობა

საერთაშორისო თანამეგობრობა ერთგვარი ანომალიაა, რამდენადც შიდა რეჟიმს არ წარმოადგენს. ზოგიერთს ის რეჟიმად კი არა, გარკვეულ ანარქიულ სივრცედ მიაჩნია. სინამდვილეში ეს ასე არ არის. მართალია, ის სუსტი, მაგრამ, მისი წევრი ამა თუ იმ სახელმწიფოს აგრესიულობის მიუხედავად, ტოლერანტული რეჟიმია. თანამეგობრობა ტოლერანტულია ყველა წევრი ქვეყნის სახელმწიფოებრიობისა და ტრადიციისადმი. ტოლერანტულობა სუვერენიტეტის განუყოფელ მახასიათებელსა და მისკენ სწრაფვის უმნიშვნელოვანეს საფუძველს წარმოადგენს, ხოლო სუვერენიტეტი გარანტია, რომ საზღვრის ერთი მხრიდან ვრცავინ შეიძრება საზღვრის მეორე მხარეს.

ვარი დაცულია. ქვეყნებს შეუძლიათ სუვერენიტეტის პატივისცემის ლოგიკა აითვისონ: ჩვენ არ ჩავერევით თქვენ საქმეში თუ თქვენ არ ჩაყოფთ ცხვირს ჩვენსაში. იცხოვრე და სხვაც აცხოვრე – ამ დევიზს ძალდაუტანებლად მისდევენ მკაფიო საზღვრების მქონე ქვეყნები. სხვა შემთხვევაში ერთმანეთისადმი აქტურად მტრული პოზიცია წარმოიშვება ხოლმე. შესაძლოა, ერთი მხარე მეზობლის კულტურასა და ტრადიციას ვერ იტანდეს, მაგრამ ამასთანავე მასთან პირდაპირ კონფლიქტს ყველანაირად ირიდებდეს. ყოველი პირდაპირი ჩარევა ქვეყნას ზედმეტად დიდ ფასად უჯდება: სამხედრო მობილიზაცია, საზღვრის დარღვევა და ადამიანთა მსხვერპლი.

მეორე გზას ჩვეულებრივ სახელმწიფო მოღვაწეები და დიპლომატები მიმართავენ. მათთვის სუვერენიტეტის პატივისცემის ლოგიკა მისაღებია, მაგრამ ამავდროულად თვალსაც ვერ ხუჭავენ იმ ლიდერებსა და მოვლენებზე, რომლებთანაც შეგუება შეუძლებლად მიაჩინათ. მკვლელებთან და ტირანებთან მოღაბარაკების წარმოება მათი ვალდებულებაა, რადგან საკუთარი ქვეყნის ინტერესის იმ ქვეყნის ინტერესთან შეთანხმება უზდებათ ხოლმე, რომლის კულტურასა და რელიგიაში ვთქვათ, სისასტიკე, ჩაგვრა, ქალთა დისკრიმინაცია, რასიზმი, მონობა ჰარბობს. ტირანს ხელს რომ ართმევს და მასთან პურს ტეხს, დიპლომატი „ხელთათმანებს“ არ იძრობს; ასეთი კონტაქტი ზნეორივ მნიშვნელობას მოკლებულია. სხვა საქმეა ორმხრივი ხელშეკრულება: მისი მორალი სწორედ ტოლერანტულობიდან ამოდის. როდესაც ამა თუ იმ „საეჭვო ღირებულებების“ მქონე ქვეყნას საერთაშორისო თანამეგობრობაში იღებენ, უპირველეს ყოვლისა, ამას შშვიდობის დამყარებით ამართლებენ. ასეთ დროს ხელმძღვანელობენ რწმენით, რომ კულტურულ-რელიგიური რეფორმა ქვეყნის საშინაო საქმეა.

მაგრამ სუვერენიტეტს პუმანიტარული ჩარევის სამართლებრივი დოქტრინით შემოწერილი საზღვრებიც აქვს. დოქტრინა შეუწყნარებლად ეწარადადამიანურ ქმედებას მიიჩნევს. პოლიტიკური დამოუკიდებლობისა და ტერიტორიული მთლიანობის პრინციპები ბარბაროსაობის თავშესაფრად არ უნდა იქცეს. რამდენადაც საერთაშორისო თანამეგობრობა სუსტია, ეს დებულება მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ ნებისმიერ წევრ სახელმწიფოს სხვა წევრი სახელმწიფოს წინააღმდეგ ძალა შეუძლია გამოიყენოს მაშინ, როცა იქ ანტისაკაცობრიო დანაშაულს სჩადიან. ამავდროულად ძალისმიერი ჩარევა ვალდებულებას არ წარმოადგენს; ამგვარი სირთულის მოსაგვარებლად თანამეგობრობის რეჟიმს არ შეუქმნია ძალისმიერი მექანიზმი. მაშინაც კი როცა მასშტაბურ და აშკარა სისასტიკეს ვაწყდებით, პუმანიტარული ჩარევა ამა თუ იმ ქვეყნის ინდივიდუალური გადაწყვეტილების სფეროს განეკუთვნება. აქვე ისიც სათქმელია, რომ ხშირად პუმანიტარულ შეუწყნარებლობას ინტერვენციასთან დაკავშირებული საფრთხეების გადასაწონად ძალა არ ყოფნის.

არსებობს სხვა მექანიზმებიც, რომელთა მეშვეობით სუვერენიტეტს შეუძლია შეზღუდოს ტოლერანტობა. ასეა თუ ისე, ზოგიერთი სუვერენული ქვეყნის ქცევის შეუწყნარებელი ფორმები შეიძლება საერთშორისო თანამეგობრობის ერთი ან მრავალი წევრის მხრიდან ეკონომიკური სანქციის მიზეზი გახდეს. შეუწყნარებლობისადმი შეუწყნარებლობის მიზანს ასევე კოლექტიური გაკიცხვა, კულტურული ურთიერთობის გაწყვეტა და საწინააღმდეგო პროპაგანდა ემსახურება, მაგრამ ამგვარი ზომები ნაკლებად ქმედითია. ასე რომ, შეიძლება ასეც ითქვას: საერთაშორისო თანამეგობრობა პრინციპული მოსაზრებებიდან გამომდინარე შეუწყნარებელი ხდება ხოლმე და ასეც: თანამეგობრობა ტოლერანტულია საკუთარი პრინციპების საწინააღმდეგოდაც, ვინაიდან როგორც რეჟიმი სუსტია.

პონსონციატიური მოწყობა¹

ნაციონალური სახელმწიფოს განხილვამდე, იმპრიასთან უფრო ახლო მდგომ – ორი ან სამი სახელმწიფოს გაერთიანებაზე შევჩერდეთ. ბელგიის, შვეიცარიის, კვადროსის, ლიბანის ან ბოსნიის მაგალითები იმაზე მეტყველებს, რომ ეს მოდელი როგორც პოზიტიურ, ასევე, ნეგატიურ შესაძლებლობებს შეიცავს.

გაუშუალებელი, მარტივი, ორი ან სამი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნის გაერთიანების იდეა საკმაოდ მიმზიდველია. მხარეები (პრაქტიკულად კი ლიდერები ან ელიტები) თავისუფალი შეთანხმებით გარკვეული კონსტიტუციური წყობის დამყარებასა და საზოგადოებრივი ინსტიტუტების დამკვიდრებას თანხმდებან; ამის შემდეგ მიმდინარეობს პოლიტიკური ვაჭრობა, რომლის მიზანს მხარეთა ინტერესების დაცვა წარმოადგენს – ცხადია, ისინი ყოველთვის ერთმანეთს არ ემთხვევა. წესისამებრ, გაერთიანებას საფუძვლად უდევს მხარეთა თანაარსებობის თუ მეზობლობის მრავალწლიანი ან საუკუნოვანი გამოცდილება.

კონსოციატიური რეჟიმის რაობას განსაზღვრავს ის, თუ როგორ მოდელს ირჩევენ გასაერთიანებლად: რომელიმე მხარის კონსტიტუციურად შეზღუდულ უპირატესობას თუ მხარეთა თანასწორ შეფარდებას. ამისდა მიხედვით ნაწილდება თანამდებობები, სახელმწიფო უწყებებში წესდება კვოტები და ხდება საზოგადოებრივი ფონდების განკარგვა. თუ მოცემული პრინციპების გარშემო თანხმობა მყარია, ყველა სოციალური ჯგუფი შედარებით უსაფრთხოდ გრძნობს თავს. ისინი ინარჩუნებენ საკუთარ თვითმყოფადობას და შესაძლოა, საკუთარ კანონებსაც; შინ, საჯაროდ და სახელმწიფო უწყებებშიც მშობლიურ ენაზე საუბრობენ. ცხოვრების ნირიც უცვლელი რჩება.

კონსოციატიურ წყობას საძირკველი სწორედ თვითმყოფობის წაშლის შიშმა შეიძლება გამოაცალოს. შემწყნარებლობა კეთილგანწყობაზე მეტად, ინს-

ტიტუციონალურ გარანტიებს ეყრდნობა, რომლის მიზანი სხვისი ბოროტი წების ზეგავლენისგან დაცვაა. წებისმიერმა სოფიალურმა ან დემოგრაფიულმა ცვლილებამ შეიძლება დაარღვიოს ძალთა თანაფარდობა, საფრთხე შეუქმნას დომინირებისა და თანასწორობის არსებულ სტრუქტურისა და ურთიერთობის ნორმებს. ამ დროს, ზოგიერთ შემთხვევაში, ინსტიტუციონალური გარანტიები ქრება. შედეგად, გაჩენილი დაუცველობის განცდა შეუძლებელს ხდის ურთიერთატანას. თუკი იმასთან ვცხოვრობ, ვინც საფრთხეს მიქმნის, მე ტოლერანტული ველარ ვიქნები. ასე ჩნდება შიში, რომ კონსოციატიური წყობა ჩვეულებრივ ნაციონალურ სახელმწიფოდ გარდაიქმნება, უმცირესობისა და უმრავლესობის დისპოზიციით. უმრავლესობა ყოფილი მოგავშირების სახით, უმცირესობას უბრალოდ აიტანს, ხოლო უმცირესობის ტოლერანტულობა აღარავის დაჭირდება. კონსოციატიური მოწყობის საბედისწერო ფინანსის ნიმუშია ლიბანი, რომელმაც სწორედ ზემოთ აღწერილი გზა გაიარა. ნაციონალურ-რელიგიურმა ვნებებმა, ერთმანეთის მიმართ განუყრელმა შიშმა და უნდობლობამ ქვეყნის გარდაქმნის პროცესი ხანგრძლივი სამოქალაქო ომით დაასამარა.

ნაციონალიზმი და რელიგია არ გამორიცხავენ ტოლერანტობას, რომლის რეალიზების საუკეთესო ფორმა, ასეთ შემთხვევაში, მორალური თვალსაზრისით, აღარა, კონსოციატიური წყობა უნდა იყოს. მაგრამ პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ დღესდღეობით ტოლერანტული რეჟიმებიდან ყველაზე მეტად ნაციონალური სახელმწიფო ამართლების.

ნაციონალური სახელმწიფო

საერთაშორისო თანამეგობრობაში შემავალი ქვეყნების უმრავლესობა ნაციონალური სახელმწიფოა. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მისი მოსახლეობა ეთნიკურად ან რელიგიურად ჰომოგენურია. ამ კუთხით, თანამედროვე მსოფლიოში ჰომოგენურობა იშვიათად გვხვდება. „ნაციონალური სახელმწიფო“ ერთი დომინანტური ჯგუფის მიერ თავისი ისტორიისა და კულტურის შესაბამისად საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზებას გულისხმობს. ეს საჭარო განათლების ხასიათსა და სიმბოლიკაზე, სახელმწიფოს მიერ შემოღებულ უქმებსა და დღესასწაულებზე აისახება. კონკრეტული ისტორიისა და კულტურის მიმართ ნაციონალური სახელმწიფო წეიტრალური არ არის; მისი პოლიტიკური აპარატი ნაციის ჩამოყალიბების მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს. ნაციონალური ჯგუფები სწორედ ამ თვითმდგენ მექანიზმებზე კონტროლის დასაწესებლად ისტრაფვიან სახელმწიფოებრიობისკენ. ამასთანავე ზოგჯერ ჯგუფის ცალკეულ ლიდერს უფრო მეტის მიღწევის სურვილი ამოძრავებს; ასეთ შემთხვევაში მისი ამბიცია მიზნების მთელ სპექტრს შლის: პოლიტიკურ ექსპანსიასა და ბატონობას, ეკონომიკურ ზრდასა და ქვეყნის აყვავებას.

ამის მიუხედავად ნაციონალური სახელმწიფო შეიძლება ტოლერანტული იყოს უმცირესობის მიმართ, ისე როგორც ეს ლიბერალური დემოკრატიის ქვეყნებისთვისაა დამახასიათებელი. შემწყნარებლობა აქ სხვადასხვა ფორმას იძენს, თუმცა იშვიათად მიდის უმცირესობებისთვის ფართო ავტონომიის მინიჭებამდე. განსაკუთრებით რთულია რეგიონალური ავტონომიის განხორციელება, რადგან ამ შემთხვევაში ქვეყნის უმრავლესობა რეგიონში უმცირესობის ძალაუფლების ქვეშ ექცევა. ხშირი არ არის კორპორატიული მოწყობაც. ნაციონალური სახელმწიფო თავად ერთგვარი კორპორაციაა და ამ სტატუსით ის საკუთარ სოციალურ არეალში მონოპოლიის პრეტენზიას აცხადებს.

სახელმწიფო უმცირესობებს სტანდარტულ პირობებს უქმნის. მათ უფლება აქვთ დააფუძნონ გაერთიანებები, კერძო სკოლები, კულტურული საზოგადოებები, გამომცემლობები და ა.შ. ჰკუფის შიგნით მათ არ შეუძლიათ შემოიღონ დამოუკიდებელი კანონმდებლობა. უმცირესობის რელიგია, კულტურა და ისტორია თემის წევრთა პირადი ცხოვრების სფეროა. უმცირესობის კულტურის ელემენტების საზოგადოებრივ და ნაციონალურ სივრცეში გადატანა, წესისამებრ, უმრავლესობის შეშფოთებას იწვევს. (ამით აიხსნება მაგალითად საფრანგეთის საჯარო სკოლებში მუსლიმი გოგონებისთვის თავსაფრით სიარულის აკრძალვა). XIX საუკუნეში გერმანიაში ებრაელები ამბობდნენ, რომ ისინი ებრაელები შინ, ხოლო გარეთ, გერმანელები არიან. მათ ასე სურდათ ეჩვენებინათ, რომ ნაციონალური სახელმწიფოს ნორმას იცავენ, რაც შემდეგს გულისხმობს: უმცირესობისადმი კუთვნილება პირადი საქმეა. სწორედ ეს არის ნაციონალური სახელმწიფოს ტოლერანტულობის პირობა.

ძირითადი სფერო, რომელშიც ჩვეულებრივ ხდება ხოლმე ამ ნორმის თავს მოხვევაც და მის მიმართ წინააღმდეგობის გაწევაც, ნაციონალურ ენასთან დაკავშირებული პოლიტიკაა. მრავალი ნაციისთვის საერთო ენა ერთიანობის გასაღებს წარმოადგენს. თავად ამ ნაციების ფორმირება გარკვეულწილად ლინგვისტური სტანდარტიზაციის პროცესის შედეგი იყო, რომლის განმავლობაში რეგიონალური დიალექტები ადგილს ცენტრის დიალექტს უთმობდნენ. თუმცა ერთი ან ორი დიალექტი გადარჩენას ახერხებდა და აღტერნატიული – „სუბსტანციონალური“ თუ „პროტონაციონალური“ წინააღმდეგებობის წყაროს ქმნიდა. ისტორია მოწმობს, რომ, დომინანტური ნაცია ყოველთვის აქტიურად მიუღებელ დამოკიდებულებას ავლენდა სხვა ენების მიმართ და მათ მხოლოდ და მხოლოდ საშინაო ან საკულტო ენის ფუნქციას უტოვებდა. ამასთან არის დაკავშირებული დომინანტი ნაციის ჩვეულებრივი მოთხოვნა, უმცირესობებისთვის უმრავლესობის ენის დაუფლებისა და საზოგადოებრივპოლიტიკურ ცხოვრებაში (არჩევნებისას, სასამართლოში, ხელშეკრულებების გაფორმებისას, სახელმწიფოსთან ურთიერთობაში) მისი გამოყენების შესახებ.

თავის მხრივ, უმცირესობები, განსაკუთრებით კი მაშინ, როცა გარკვეულ

ტერიტორიაზე კომპაქტურად არიან დასახლებული, მშობლიური ენით სარგებლობის უფლების (საჯარო სკოლაში, სამართლებრივ დოკუმენტებში, და ნებასურვილის საჯაროდ გამოხატვისას) მოპოვებას ესწრაფვიან. ზოგვერ რომელიმე უმცირესობის ენის მეორე სახელმწიფო ან რეგიონალური ენის სტატუსით აღიარება ხდება. მაგრამ უფრო ხშირად უმცირესობები თავინთ ენაზე ოჯახში, ეკლესიებში ან კერძო სკოლებში საუბრობენ. ამავდროულად უმცირესობები თანდათანობით უმრავლესობის ენის ტრანსფორმირებასაც ახერხებენ. ლინგვისტური აკადემიები „ილაშქრებენ“ ხოლმე ენის „სიწმინდის“ დასაცავად, მაგრამ უმრავლესობა საკმაოდ სწრაფად და მსუბუქად ითვისებს უმცირესობათა „ბარბარიზმებს“ და სამეტყველო სიახლეებს. სხვა ენის მიმართ ღიაობა ან დახშულობა ტოლერანტობის ერთეურთი ტესტია.

ნაციონალური სახელმწიფო, უპირველეს ყოვლისა, მასში შემავალი სხვადასხვა ჯგუფის კი არა, ინდივიდის მიმართ არის ტოლერანტული, რომელსაც ის ჯერ მოქალაქედ აღიქვამს და მხოლოდ ამის შემდეგ ამა თუ იმ უმცირესობად. უმცირესობის წარმომადგენელი მოქალაქე უფლებრივად სხვა მოქალაქების თანასწორია. მისგან უმრავლესობის პოლიტიკურ კულტურაში პოზიტიურ მონაწილეობას მოედნან. მიუხედავად იმისა, რომ ნაციონალური სახელმწიფო ნაკლებად ტოლერანტულია უმცირესობის, როგორც ჯგუფის მიმართ, იგი უმრავლესობას იძულებულს ხდის უფრო ტოლერანტულად მოეპყრას მოქალაქეს, რომელიც ამავდროულად შეიძლება რომელიმე უმცეროსობის ჯგუფის ნაწილი იყოს. ზემოქმედების ეს ტიპი შეიძლება თემის ასოციაციად ტრანსფორმაციის შედეგსაც წარმოადგენდეს: შიდა კონტროლის შესუსტებისდა მიხედვით უმცირესობებს წევრთა შენარჩუნება მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი დოქტრინის დამაჯერებლობის, კულტურის მომხიბვლელობის, მათ გაერთიანებაში ყოფნასთან დაკავშირებული სიკეთების, თავისუფლებისა და ტოლერანტული სულისკვეთების მეშვეობით შეუძლიათ.

იმიგრანთული საგოგადოება

მეხუთე მოდელი, რომლის საზღვრებში შესაძლებელია ტოლერანტობის კულტივირება, იმიგრანტული საზოგადოებაა. მის ფორმირებაში ის ადამიანები მონაწილეობდნენ, რომლებმაც თავიანთი სამშობლო დატოვეს. ამგვარ გარემოში თვითმყოფადობის შენარჩუნების მოსურნე ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფები თავისუფალი ასოციაციების სახით არსებობენ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მისი წევრების გულგრილობა ასეთი გაერთიანების მიმართ, საზოგადოების შეუწყნარებლობაზე დიდი საფრთხეა.

იმიგრანტული სახელმწიფო, მაგალითად აშშ, პირველი მიგრანტების ზეგავლენისგან განთავისუფლდა. ისინი მიმწევდნენ, რომ ნაციონალურ სახელმწიფოს უყრიდნენ საფუძველს, სადაც სწორედ მათი ნაცია იქნებოდა

გაბატონებული. საბოლოოდ იმიგრანტულმა სახელმწიფომ მასში შემავალი ყველა კგუფის მიმართ მიუკერძოებლობა გამოიჩინა. მართალია, მან შეინარჩუნა იმიგრაციის პირველი ტალღის ენა და ნაწილობრივ, მისი პოლიტიკური კულტურაც, მაგრამ თუ ვინმეს მიმართ უპირატესობის მინიჭებაზე ვისაუბრებთ, მაშინ ყველა არსებულ კგუფთან მიმართებით სახელმწიფომ ნეიტრალური პოზიცია დაიკავა.

იმიგრანტული სახელმწიფო ყველას მიმართ ტოლერანტულია და, ამავე დროს, ავტონომიურია თავისი მიზნების შერჩევისას. იგი განსაკუთრებულ უფლებას ინარჩუნებს, ყველა მოქალაქე განიხილოს როგორც ინდივიდი და არა როგორც ამა თუ იმ კგუფის წევრი. ამიტომ ტოლერანტობის ობიექტს, მკაცრად რომ ვთქვათ, ინდივიდუალური ქმედებები და გადაწყვეტილებები წარმოადგენს, როგორიცაა: ამა თუ იმ ორგანიზაციაში გაწევრიანება, კგუფთან ერთად რიტუალში მონაწილეობა, კულტურული განსხვავების დემონსტრირება და ა.შ. ამის წყალობით კგუფში ყალიბდება თვითშეგნება, რომ პიროვნებები, რომლებიც მზად არიან სხვა წევრები შეიწყნარონ, მათ ინდივიდუალურ თავისებურებებს უნდა შეურიგდნენ. ეს ყოველი კგუფის შიგნით ერთი და იგივე კულტურის მრავალ სახესაცაობასა და გარკვეული კულტურის მიმართ ერთგულების სხვადასხვა ხარისხს წარმოშობს. ამგვარად ტოლერანტობა სრულიად დეცენტრალიზებული ხდება: ყველა იწყნარებს ყველას. იმიგრანტული საზოგადოების არცერთ კგუფს არა აქვს უფლება გააკონტროლოს საზოგადობრივი ცხოვრების ესა თუ ის მხარე და საზოგადოებრივ რესურსებზე მონოპოლია დააწესოს. გამოირიცხება კორპორატივიზმის ნებისმიერი ფორმაც. საშუალო სკოლებში სამოქალაქო კულტურის სწავლებისას ამოსაგალი წერტილია სახელმწიფოს შესახებ ისეთი ცნობიერების ფორმირება, რომლის თანახმად ის ერთგვარი ზენაციონალური გაერთიანებაა და მას პოლიტიკური თვითშეგნების ერთიანობა უდევს საფუძვლად.

ანალოგიურად მიიჩნეულია, რომ სახელმწიფო მიუკერძოებლად უნდა მოეკიდოს ცალკეული კგუფების კულტურასაც, ყველა მათგანს გაუწიოს თანაბარი მხარდაჭერა. მაგალითად, თუკი იგი ემსრობა, ვთქვათ, საერთო რელიგიურობას, ამას შემდეგნაირად აკეთებს: აშშ-ში 1950-იან წლებში მატარებლებსა და ავტობუსებზე გაკრული იყო მოწოდებები: „იმ ეკლესიაში იარე, რომელსაც თავად აირჩევ“. ამასთანც რეალობა ისაა, რომ რომელიმე კგუფს ან კგუფებს ყოველთვის ენიჭებათ უპირატესობა. აშშ-ს შემთხვევაში უპირატესობით ის კგუფები სარგებლობენ, რომელთა ეკლესიები მეტნაკლებად ადრეული პროტესტანტი იმიგრანტების თემს გვაგონებენ; თუმცა სხვებთან მიმართებითაც დამოკიდებულება საკმარისად ტოლერანტულია.

ამავდროულად იმიგრანტი თავის თავს ძირითადად ძირძველ მოსახლეობასთან კი არა, ორმაგი იდენტობის მქონე ადამიანთან აიგივებს. ეს იდენტობა კულტურული და პოლიტიკური ასპექტითაც არაერთმნიშვნელოვანია. ასე-

თი მიკუთვნებისა და არჩევანის შესაძლებლობა ერთგვარი სიმბოლოა, რომ მთლიანობაში, მაგალითად „ამერიკის მოსახლეობის იტალიური ნაწილი“, ცნებაში „ამერიკელი“ არსობრივად პოლიტიკურ შინაარსს დებს და ის არც ერთ კონკრეტულ კულტურასთან პრაკტიკულად არ არის დაკავშირებული. ამ კონტექსტში „იტალიელი“ ყოველგვარ პოლიტიკურ მნიშვნელობას კარგავს და მარტო კულტურულ საზრისს ინარჩუნებს.

მხოლოდ და მხოლოდ ამ სახით შეიძლება იყოს შეწყნარებული „იტალიური შემადგენელი“. რაც იმას ნიშნავს, რომ იტალო-ამერიკელს, მისი სურვილის შემთხვევაში, შეუძლია შეინარჩუნოს საკუთარი კულტურა, მაგრამ მხოლოდ „კერძო“ სახით – ამ კულტურის ერთგული ადამიანების მოხალისეობრივი ძალისხმევითა და შენაწირით. იგივე შეიძლება ითქვას არა მარტო უმცირესობების შესახებ, არამედ ნებისმიერ სხვა რელიგიურ და კულტურულ ჯგუფზეც, მით უფრო, რომ იმიგრანტულ საზოგადოებაში მუდმივი უმრავლესობა არ არსებობს.

ეს მოდელი არსებულთაგან მაქსიმალური (ან მაქსიმალურად შესაძლებელი) ტოლერანტობის რეჟიმია, რომელიც იწყნარებს პიროვნულ არჩევანს და კულტურისა და რელიგიის პერსონიფიცირებულ ვერსიებს. ამასთანავე სრულებით გაურკვეველია ამგვარი მაქსიმალიზმის საბოლოო შედეგი ჯგუფების გაძლიერება იქნება თუ მათი დასუსტება.

**მაიკლ უოლცერის წიგნის „ტოლერანტობა“ -ს მიხედვით მოამზადა
გაალ ჭუღელმა**

შენიშვნა:

1. მ. უოლცერი ამ ტერმინს ლეიპპარტს დაესესხსა. კონსოციატიურია სახელმწიფო მოწყობა, რომელშიც დიდი და მცირე კარგად ინტეგრირებული ეთნიკური ან კონფესიური ჯგუფები შედიან.

რედიტი

ფირანისა და სრულიად ადგანეთის მთავარებას ესპონსი ანასფირის
მართდება ელექტრონულ დამოკიდებულებაზე სხვა რედიტისათან 75

მარცინ ლითარ კინგი
მიყვარულ თქვენი მშრომი 87

ბრაიან ფირნი
რედიტისა უფროები: ისტორია პასუხისმგება 95

ეკუმენიკი ააფრიკარები ბართოლო |
ინტერიერის მიმღებელი ლილის აუტობორგა და მიზანი 107

ვაისერაოსი მაღაზ სონლუდაშვილი
ქრისტინანობის ქრიზისი საქართველოში ანუ რაჭომ ვართ ყველანი
ვადები დებაზ თემის წარმომაზებაზეათან 111

შირანისა და სრულიად აღმანეთის მთავარეპისკოსი ანასტილისი

მართლმადიდებლოგის დამოკიდებულება სხვა რელიგიებთან

უფრნალი „სოლიდარობა“, 2006 №3

მართლმადიდებელ ეკლესიას როგორც პლურალისტურ, ასევე მონორელიგიურ გარემოში ცხოვრების გამოცდილება აქვს. სხვა რელიგიებთან მის მიმართებაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდნენ გარემომცველი სოციალური და პოლიტიკური სტრუქტურები.

1. პირველ საუკუნეებში ეს ურთიერდამოკიდებულება მეტ-ნაკლებად კონფრონტაციული იყო. იუდეურ და ბერძნულ-რომაულ კულტურულ კონტექსტში ეკლესია მძლავრ წინააღმდეგობას აწყდებოდა; იდევნებოდა, როცა ავრცელებდა სახარებას და, ლოთისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების საიდუმლოს შექმენი, კერძო თუ სოციალური ცხოვრების ახალი საფუძვლების წარმონენას ცდილობდა.

2. „ქრისტიანული“ იმპერიების ეპოქაში კონფრონტაციულობა შენარჩუნდა, მაგრამ შეიცვალა მისი ვექტორი. სოციო-პოლიტიკური სტაბილურობისთვის ლიდერები რელიგიური ერთფეროვნებისკენ მიისწრაფოდნენ და სხვა რელიგიებს თრგუნავდნენ. არაერთი იმპერატორი, ეპისკოპოსი და მონაზონი წარმართული სალოცავების მოწინავე მრბელები იყო. ბიზანტიასა და, მოვიანებით, რუსეთში ხშირად ივიწყებდნენ პრინციპს: „ვისაც სურს მე მომდიოს...“ (მათე, 16:24). და თუ ძალადობის ხარისხი აქ დასავლურს ჩამოუვარდებოდა, ეს რელიგიის თავისუფლების პატივისცემით ნაკლებად იყო განპირობებული.

3. არაბულ და ოსმალურ იმპერიებში მართლმადიდებლები მაჰმადიანურ უმრავლესობასთან თანაარსებობდნენ და სახელმწიფო მათ ფარულად თუ აშკარად ზღუდავდა. ამას ეკლესიის მხოლოდ პასიური წინააღმდეგობა მოჰ-

ყვებოდა ხოლმე. ამავე დროს, სხვადასხვა პერიოდში, საკმაოდ ლოიალური წესები მოქმედებდა და მაპმადიანებსა და მართლმადიდებლებს შორის მშვიდობა ისადგურებდა, რაც მხოლოდ შემწყნარებლობით კი არა, მიღწეული ურთიერთგაგებითა და პატივისცემით იყო გამოწვეული.

4. დღეს, პლურალისტურ გარემოში, აქტუალურია რელიგიებს შორის დიალიგისა და ჰარმონიული თანაარსებობის ძიება. ეს სწრაფვა ცალკეული ადამიანისა და ნებისმიერი უმცირესობის თავისუფლების მიმართ პატივისცემის პირობით არის შემოსაზღვრული.

მართლმადიდებლური პოზიციის ისთორიული მიმოხილვა

განსხვავებულ რელიგიებთან მიმართებაში მართლმადიდებლური თეოლოგია სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარი იყო.

1. მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის ადრეულ ღვთისმეტყველებას თუ მივმართავთ, ვნახავთ, რომ ეკლესია, ერთი მხრივ, მკაფიოდ იუწყებოდა ქრისტეში სულიწმინდის მეშვეობით საღვთო „იკონომიას“¹ ხოლო, მეორე მხრივ, მუდმივად ცდილობდა არაქრისტიანული რელიგიების წვდომას, რადგან აღიარებდა, რომ ღმერთი მთელ სამყაროს ეცხადება. კერ კიდევ პირველ საუკუნეებში, როცა ეკლესიისა და დომინანტი რელიგიების დაპირისპირებამ თეორიულად და პრაქტიკულად პიკს მიაღწია, ქრისტიანი აპოლოგეტები, იუსტინე მოწამე და კლიმენტი ალექსანდრიელი, „ჩანასახოვან ლოგოსზე“, „ქრისტეში განახლების საყოველთაო სამზადისზე“, „ღვთის სიტყვის ანარეკლზე“ წერდნენ და ამ ცნებებს ქრისტიანობამდელ ბერძნულ კულტურას უკავშირებდნენ. იუსტინე აკრიტიკებდა ანტიკურ ლოგიკასა და ანტიკური ფილოსოფიის შედეგებს: „მათ არ იციან ყველაფერი, რაც თანაბიარია ლოგოსისა, რომელიც ქრისტეა. ისინი ხშირად ეწინააღმდეგებიან საკუთარ თავს“. მაგრამ ამ აპოლოგეტს „გონების მიხედვით“ მცხოვრები ნებისმიერი ადამიანი „ქრისტიანად“ მარჩნდა, მიუხედავდ იმისა, რომ მისთვის მხოლოდ ქრისტე იყო რელიგიის ადრეული ფორმების თეორიული და პრაქტიკული მნიშვნელობის შეფასების საზომი.

ორიგენე დარწმუნებული იყო, რომ ღმერთი მხოლოდ განსაზღვრულ ერს, განსაზღვრულ პერიოდში კი არ ევლინებოდა, ყველგან და ყოველთვის ანათლებდა რჩეულ სულებს (მაგალითად, პლატონს); რომ საღვთო შემოქმედების კვალი მარტო ფილოსოფიას კი არა, წარმართულ რელიგიურ ტრადიციასაც დააჩნდა; ხოლო, ბერძნული მითები, ისევე, როგორც ძველი აღთქმის ტექსტები, ჭეშმარიტებას ალეგორიულად გადმოსცემდნენ. ამიტომ ალექსანდრიელი თეოლოგი ქრისტიანებს მოუწოდებდა, არ გაეკიცხათ „წარმართი ღვთაებები“,

რადგან მათი მეშვეობით ძველი სამყარო ღვთაებრივს აღწერდა. თუმცა, იმის თქმაც არ შეიძლება, რომ ორიგენე ვერ ამჩნევდა ქრისტიანობასა და ძველ რელიგიებს შორის არსებულ ფუნდამენტურ სხვაობას; ის მიანიშნებდა წარმართობის შეცდომებზე და მათ კრიტიკულ შესწავლას ცდილობდა.

2. საეკლესიო ისტორიის მამა ევსევი კესარიელი ხაზგასმით უთითებდა საღვთო გამოცხადების საყოველთაო ხასიათზე, რადგან სკეროდა, რომ რელიგიური გრძნობა თანდაყოლილია: „ღვთის სიტყვამ... ყველა ადამიანს უწყალობა მისი ყოვლადბრძნობის მტკრეტი და შემმეცნებელი გონება“. საღვთო გამოცხადების უნივერსალურობის მიუხედავად, ყველამ, რა თქმა უნდა, ის ვერ აღიქვა, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის იყვნენ მართალი ადამიანები, რომლებსაც გონების თვალი პქონდათ ახელილი და შინაგანი წვდომით იმეცნებდნენ ჰეშმარიტებას. ევსევი „საქმით ქრისტიანებს“ უწოდებდა განგების მიერ გამორჩეულ წარმართებს, „რომლებსაც თავიანთივე სიმართლე წარმოაჩენდა“.

წარმართობის კრიტიკის მიუხედავად, ეკლესია ძველი სიბრძნის მიმართ პატივისცემით განიმსჭვალა. საეკლესიო მამები წარმართული ნააზრევიდან იმ ელემენტებს გამოყოფდნენ, რომლებიც ქრისტიანობასთან შეიძლებოდა ყოფილიყო მისადაგებული. ქრისტიანობისა და ანტიკური კულტურის სინთეზთან დაკავშირებით ცნობილია კაბადოკიელი თეოლოგების პოზიცია. ბასილი დიდი წარმართული ლიტერატურისა და მეცნიერების ღრმად შესწავლისკენ მოუწოდებდა ახალგაზრდებას. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, წარმართობის მკაცრი მხილების პარალელურად, აღიარებდა „ძველ ბერძენთა სურვილს, ეძიათ ღმერთი“ და გონებით ღვთაებრივის საწყისი ცოდნა მოეპოვებინათ. ამ სწრაფვას ის „საღვთოს“ უწოდებდა. ამავდროულად გრიგოლ ღვთისმეტყველი ასეთი ცოდნის საზღვრებსაც ხედავდა და ჰეშმარიტი ცოდნით მისი შევსების აუცილებლობას აცნობიერებდა.

3. მეშვიდე საუკუნიდან, ისლამის წარმოშობისთანავე, სხვა რელიგიების მიმართ თავდაპირველი ზომიერება წარსულს ჩაბარდა. თავიდან ქრისტიანული საზოგადოების რეაქცია დიალოგისთვის მზადყოფნაში გამოიხატა, თუმცა ამან ძალიან მალე მიიღო სამხედრო თავდაცვისა და კონტრშეტევის სახე. ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში ისლამი იოანე ღვთისმეტყველის აპოკალიფსში აღწერილი საბოლოო დიდი შეტაკების დასაწყისად იყო მოაზრებული. ისტორიის არენაზე უკვე მსოფლიო ბატონობის პრეტენზით გამოსული მართლმადიდებელი ეკლესია ახალ რელიგიასთან სამხედრო და პოლიტიკური დაპირისპირების სოციალურ სტრუქტურად გადაიქცა. ამ პერიოდში, ბიზანტიაში ანტიისლამური თხზულებების მთელი სერია შეიქმნა. ჯგაროსნული ლაშქრობების შემდეგ, პოლემიკის ღვარძლმა ოდნავ იკლო და თანაარსებობის გარკვეული

ფორმაც გამოიძებნა. კეთილი ნების გამოვლენა პოლიტიკური და სამხედრო თვალსაზრისითაც გახდა მიზანშეწონილი.

4. ცენტრალურ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიაში შედწევით მართლმადიდებლობა განვითარებულ რელიგიებს გადაეყარა: ზოროასტრიზმს, მანიქე-ველობას, იუდაიზმს, ჩინურ ბუდიზმს... რელიგიების შეხვედრა მეტად რთულ გარემოპირობებში მიმდინარეობდა და ეს საგანგებო შესწავლის საგანია. ჩინეთში სხვადასხვა არქეოლოგიურ მონაპოვარს შორის ბუდისტური ლოტოსის, დაოსური ღრუბლებისა და სხვა რელიგიური სიმბოლოების გვერდით ქრისტიანული ჯვარიც გვხვდება. XVII საუკუნეში მიგნებულ სიან-ფუს ცნობილ სტელაზე, რომელიც ჩინეთში ქრისტიანობის გავრცელებას ასახავს, ჯვრის გარდა სხვა რელიგიების სიმბოლოებიცაა გამოსახული: კონფუციანელთა დრაკონი, ბუდიზმის გვირგვინი, დაოსიზმის თეთრი ღრუბლები... სიმბოლოთა მთელი სპექტრის მომცველი ეს კომპოზიცია შესაძლოა იმ მოლოდინს მოწმობდეს, რომელიც ჩინური რელიგიების ჯვრის რელიგიასთან ჰარმონიზაციას უკავშირდებოდა.

5. XVI-დან XX საუკუნემდე მართლმადიდებლები, რუსების გამოკლებით, ოსმალთა ულელქვეშ იმყოფებოდნენ. ქრისტიანებს და მაჭმადიანებს, დე ფაქტო, თავს მოახვიეს თანაარსებობა. ურთიერთდამოკიდებულება ყოველთვის მშვიდობიანი არ იყო, რადგან დამპყრობელს, პირდაპირ თუ ირიბად, საქრისტიანოს გამაპმადიანება უნდოდა (ინიჩართა მიერ ბავშვების მოტაცება, პროვინციებზე ზეწოლა, დერვიშთა პროტელიტური მოშურნეობა და ა.შ.). მართლმადადიდებლები რწმენის შესანარჩუნებლად ხშირად უსიტყვო წინააღმდეგობას მიმართავდნენ. ცხოვრების გაუარესებულმა პირობებმა, გადასახადების სიმძიმემ და ხელისუფლების მიერ შეთავაზებულმა სოციალურმა და პოლიტიკურმა სატყუარებმა მათ ორი არჩევანი დაუტოვა – რწმენის უარყოფა ან მოწამეობა. მართლმადიდებელთა ნაწილი მესამე – კომპრომისული – გზის გამოძებნას შეეცადა – ისლამის საჯარო აღიარებით ფარულად ქრისტიანობას ინარჩუნებდა და ტრადიციებს ერთგულებდა. მათი დიდი უმრავლესობა მომდევნო თაობებში ისლამს ბოლომდე შეერწყა.

6. ახალი დროის რუსულ იმპერიაში, პოლიტიკური და სამხედრო მიზნებიდან გამომდინარე, სხვა რელიგიებთან ეკლესიის დამოკიდებულება განსხვავდებულ ფორმებს იღებდა: თავდაცვიდან – თავდასხმასა და პროტელიტმადე; გულგრილობიდან და ატანიდან – თანაარსებობასა და დიალოგამდე. ისლამთან მიმართებით რუსეთი ბიზანტიურ გამოცდილებას დაეყრდნო. აქ მართლმადიდებელი ქრისტიანები სერიოზული სირთულის წინაშე ყაბანელი მაჭმადიანების შემოსევის შემდეგ აღმოჩნდენ, რომელთა ურდო მხოლოდ 1552 წელს დაირღვა. იმპერიასა თუ შორეული აღმოსავლეთის მეზობელ სა-

ხელმწიფოებში მისიონერობის დროს რუს მართლმადიდებლებს თითქმის ყველა ცნობილ რელიგიასთან მოუწიათ შეხვედრა (იუდაიზმი, დაოსიზმი, სინ-ტონიზმი, ბუდიზმის სხვადასხვა მიმართულება, შამანიზმი და ა.შ). მათი არსის გასაგებად ისინი სწავლობდნენ ამ რელიგიებს.

XIX საუკუნეში რუსულ ინტელიგენციაში ერთგვარი აგნოსტიკური ტენდენ-ცია გაჩნდა, რადგან გავრცელდა აზრი, რომ საღვთო განვების თეოლოგიური კატეგორიებით აღწერა შეუძლებელია. ეს პრობლემისგან გაქცევა კი არა, უფრო ღვთის საიდუმლოსადმი განსაკუთრებული მოკრძალების მანიშნებე-ლი იყო, რაც ზოგადად ახასიათებდა კიდეც მართლმადიდებლურ ღვთისმოსა-ობას. ეკლესიის გარეთ ადამიანის ხსნა ღმერთის მიუწვდომელი საიდუმლოა – აცხადებდნენ რუსი მოაზროვნეები. ამ პოზიციის გამოძახილს ღევ ტოლსტოის სიტყვებშიც ვპოულობთ: „სხვა კონფესიებზე და ღმერთთან მათ ურთიერთო-ბაზე მსჯელობის არც უფლება მაქს და არც ხელმწიფება“.

7. XX საუკუნეში, მეორე მსოფლიო ომამდე, მართლმადიდებლურ თეოლო-გიურ სკოლებში რელიგიების სისტემური შესწავლა დაიწყო – შემოიღეს სა-განი „რელიგიის ისტორია“. ეს ინტერესი მხოლოდ აკადემიური წრით არ იყო შემოფარგლული. სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებთან დიალოგი, პირ-ველ რიგში, ეკუმენური მოძრაობის წიაღში ვითარდებოდა, რომლის ცენტრე-ბი ეკლესიათა მსოფლიო საბჭო და ვატიკანში რელიგიათა საქმეების სამდივ-ნო იყო. 1970 წლიდან ბევრი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი ეკუმენურ დიალოგში ჩაება. ამ კონტექსტის გათვალისწინებით, მართლმადიდებლობამ გარკვევით განაცხადა „სხვის“ მიმართ თავისი პოზიცია: მშვიდობიანი თანაარ-სებობა სხვა რელიგიებთან და ურთიერთკავშირი დიალოგის მეშვეობით.

მართლმადიდებლური თეოლოგია და კაცობრიობის რელიგიური გამოცდილება

1. მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება ხაზს უსვამს ეკლესიის უნიკა-ლურობას, ხოლო, მეორე მხრივ, შესაძლებლად მიიჩნევს ეკლესიის გარეთ ძირითად რელიგიურ ჭეშმარიტებათა შემეცნებას (ღმერთის არსებობა, ხსნის-კენ სწრაფვა, ეთიკური პრინციპები, სიკვდილის დაძლევა). ამასთანავე, ქრის-ტიანობა უბრალოდ რელიგიურ მიმდინარეობად არ მოიაზრება, რადგან იგი ადამიანს „წმინდასთან“ – პიროვნულ და ტრანსცენდენტურ ღმერთთან აკავ-შირებს. „ეკლესიის საიდუმლო“, „რელიგიის“ კლასიკურ გაგებას აღემატება.

დასავლური თეოლოგია ავგუსტინეს მიერ განსაზღვრულ სააზროვნო კა-ლაპოტს გაჰყვა. ავგუსტინე ორგვარი რეალობის გაგებამდე მივიდა. შესა-

ბამისად, დასავლეთი მკვეთრად ასხვავებდა ბუნებრივსა და ზებუნებრივს, საკრალურსა და პროფანულს, რელიგიასა და გამოცხადებას, მადლსა და ადა-მიანურ გამოცდილებას. დასავლელი თეოლოგები სხვა რელიგიებზე მსჯელო-ბისას თავიდან უფრო გამიჯვნაზე აკეთებდნენ აქცენტს, ხოლო მოგვიანებით გამიჯნულის დამაკავშირებელ გზებს ეძებდნენ.

აღმოსავლელებს, უპირველეს ყოვლისა, სწამთ, რომ სამპიროვანი ღმერ-თი ქმნილებასა და ადამიანის ისტორიაში მოქმედებს. სიტყვის განკაცებამ, ქრისტეს ცხოვრებამ და მსახურებამ ბუნებრივსა და ზებუნებრივს, ტრანსცენ-დენტურსა და ამქვეყნიურს შორის ყოველგვარი ზღვარი წაშალა. აღმოსავ-ლურმა ეკლესიამ პირადი აზრის თავისუფლებას ცოცხალი გადმოცემის სივრ-ცეში დაუმკვიდრა ადგილი.

დასავლურ თეოლოგიაში, სხვა რელიგიებთან დამოკიდებულების გან-ხილვისას, ძირითადი ყურადღება ქრისტოლოგიას ეთმობა. აღმოსავლური ტრადიცია კი პრობლემას ყოველთვის ტრინიტარულ პერსპექტივაში იაზრებს და წყვეტს.

ა. ამ საკითხზე მსჯელობისას, პირველ რიგში, სამყაროში თანაბრად გან-ფენილი საღვთო ნათელი და უკლებლივ ყველა ქმნილებაზე ღვთის მუდმივი ზრუნვა უნდა გავითვალისწინოთ, შემდეგ კი ის ფაქტი, რომ ადამიანებს სი-ცოცხლის ერთი წყარო აქვთ, რომ ყველა საერთო ადამიანური ბუნების მოზი-არე და დანიშნულების მქონეა.

ქრისტიანული რწმენის ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპი ისაა, რომ ღმერთის არსი შეუცნობელი და მიუწვდომელია. თუმცა ბიბლიას საღვთო ბუ-ნების შეუცნობლობის ჩიხიდან გამოვყავართ, რამდენადაც ის გვიდასტურებს, რომ არსის მიუწვდომლობის მიუხედავად, ღმერთი სამყაროში ენერგიების მეშ-ვეობით ვლინდება. ღვთის გამოცხადებაში არსი კი არა, მისი დიდება მუდავნ-დება და ადამიანს მხოლოდ ამის წვდომა შეუძლია. სამების დიდება მთელ სამ-ყაროსა და ყველა ნივთს მსჭვალავს. ამიტომ ნებისმიერს შეუძლია „სიმართლის მზის“ – საღვთო სინათლის აღქმა და შეთვისება, მისი სიყვარულის გაზიარება.

ადამიანის ურჩობის ტრაგედიამ ვერ დაჩრდილა საღვთო დიდების ნათელი, რომელიც კვლავ ავსებს ცასა და მიწას. ცოდვით დაცემას ადამიანში ღვთის ხა-ტება არ შეუბდალავს. შეილახა, თუმცა მთლიანად არ დარღვეულა, მხოლოდ ღვთის „უწყების“ მიღებისა და გაგების უნარი. ღმერთს არ დაუტევებია ქმნილე-ბაზე ზრუნვა და ის უფრო მეტად ეძებს ადამიანს, ვიდრე ადამიანი – მას.

ბ. ღმერთის ქმედება გლობალურია და რელიგიურ ფენომენებსა და გამოც-დილებას აღემატება. იესო ქრისტე სამწყსოდან სხვა რელიგიების მიმდევრებს არ რიყავს. იგი საუბრობს განსხვავებული რელიგიური ტრადიციის ადამიანებ-

თან (სამარიტელი ქალი, ქანაანელი ქალი, რომაელი ასისთავი) და ეხმარება მათ; აღტაცებულია მათი რწმენით, რომლის მსგავსი ისრაელშიც კი არ შეზედ-რია (მთ. 8:10, 15:28; ლკ. 7:9); გამორჩეულად აფასებს კეთროვენი სამარიტელის მადლიერებას, ხოლო სამარიტელ ქვრივს უმხელს, რომ ღმერთი სულია (იოან. 4:1,24); თავისი სწავლების უმთავრეს ელემენტზე – სიყვარულის ახალ განზო-მილებაზე საქადაგებლად კეთილი სამარიტელის სახეს მიმართავს. დაბოლოს, როცა „ძე ღვთისა“ უკანასკნელ სამსჯავროზე თავს ამა ქვეყნის „მცირედ“ უიგი-ვებს (მთ. 25), მოვგიშოდებს ჭეშმარიტი პატივისცემითა და სიყვარულით მოვეპყ-როთ ყოველ ადამიანს, რასისა და რელიგიის მიუხედავად.

უცხო რელიგიურ გამოცდილებას პნევმატოლოგიის პოზიციიდან რომ შევხედოთ, ჩვენი თეოლოგიური აზროვნების ახალ სიღრმეებს მივაკვლევთ. მართლმადიდებლური თეოლოგია სულიიშინდის მოქმედებას ყოველგვარი განსაზღვრებისა და აღწერის მიღმა ტოვებს. ეკლესია „სიტყვის იკონომიის გარდა“ იმედსა და მოლოდინს „სულის იკონომიისკენაც“ მიმართავს. არა-ფერს შეუძლია მისი მოქმედების დასაზღვრა: „სული ქრის, სადაც მოისურ-ვებს“ (იოან. 3:8). ყოველივე ამაღლებული და ჭეშმარიტად სასიკეთო სულის „ქროლვის“ ნაყოფია. ყველგან, სადაც „სიყვარულს, სიხარულს, მშვიდობას, სულგრძელობას, სახიერებას, სიკეთეს, ერთგულებას, სიმშვიდეს, თავშეკავე-ბას“ (გალ. 5: 22,23) ვხვდებით – სულიიშინდის მოქმედების ნიშანი შეგვიძლია ამოვიცნოთ. თავისთავად ცხადია, რომ ეს ჩამონათვალი არამართლმადიდებ-ლებთანაც არის დაკავშირებული.

მტკიცება ეხტრა ეცცლესიამ ნულლა საღუს (ეკლესის გარეშე არც ხსნაა) დასავლეთში წარმოიშვა და რომაულ-კათოლიკურმა ეკლესიამ გაითავისა. ის თუნდაც რაღაც სპეციფიკური გაგებითაც კი არ გამოხატავს მართლმადიდებ-ლური პოზიციის არსს. თავის მხრივ, აღმოსავლეთის ეკლესიის ღვთისმეტყ-ველებმა აქცენტი იმაზე გადაიტანეს, რომ ღმერთი „ხილული ეკლესიის საზღ-ვრებას მიღმაც“ მოქმედებს. არა მხოლოდ ქრისტიანი, არამედ არაქრისტიანი, ურწმენო და წარმართიც კი შეიძლება „თანამემკვიდრე, თანასხეული და აღთქმის თანაზიარი გახდეს ქრისტეში“ (ეფ. 3:6). ეკლესიას თავისი რწმენით შეიძლება უხილავად მიეკუთვნებოდეს წარმართიც და სხვა მრწამსის აღმსა-რებელიც, რადგან ერთსაც და მეორესაც ეკლესიური თვისებები აქვთ.

ამრიგად, ნეგატიური „ეკლესიის გარეშე“-ს მაგივრად მართლმადიდებლო-ბა პოზიტივზე სვამს მახვილს – „ეკლესიის მეშვეობით“. ხსნა – ეკლესიის მეშ-ვეობით. როგორც ქრისტემ, ახალმა ადამმა, მოიმკა უნივერსალური შედეგი თავისი მომცველობითა და ზემოქმედებით, ასევე უნივერსალურია მაცხოვრის მისტიკური სხეულიც – ეკლესია. ეკლესიის ლოცვა და მეურვეობა მთელ კა-

ცობრიობას სწოდება. ის საღვთო ევქარისტიაში ყველას სახელით აღუვლენს ქებას ღმერთს; ის მთელი მსოფლიოს სახელით არსებობს და აღმდგარი ღმერთის დიდების სხივებს ყველა ქმნილებას ჰფუნდება.

**2. ამგვარი თეოლოგიური პოზიცია გვიპიძემის განსხვავებულ
როლის განვითარებას პათივისცემით და იმავდროობულად
განსკით მოვეპყროთ.**

რელიგიებს აკადემიურ გარემოშიც ვიკვლევდი და დიდი რელიგიების ქვეყნებში მოგზაურობის დროსაც; სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლებთან არაერთ დიალოგში მიმიღია მონაწილეობა და, ამდენად, თავს უფლებას ვაძლევ შემდეგი მოსაზრებები გამოვთქვა:

ა. რელიგიების ისტორია გვიჩვენებს, რომ მთავარ კითხვებზე (ფანჯვა, სიკვდილი, მყოფობის არსი და საზრისი) განსხვავებული პასუხების მიუხედავად, ყველა რელიგია ტრანსცენდენტური რეალობისკენ, გრძნობადი სფეროს მიღმა არსებული რაღაცის ან ვიღაცისკენ ხსნის პორიზონტს. თუ იქიდან ამოვალთ, რომ რელიგიები „სიჭმინდისკენ“ კაცობრიობის სწრაფვის ნაყოფს წარმოადგენენ, მაშინ ისინი მარადისობის გზას უთითებენ.

ბ. ცალკეულ რელიგიურ სისტემებთან დაკავშირებით მოსარიდებელია ზედაპირული ენთუზიაზმიც და ქედმაღლური კრიტიციზმიც. წარსულში სხვა რელიგიების უსისტემო ცოდნა „ნეგატიურ ფანტაზიებს“ ბადებდა. დღეს კი, როცა მათ ფრაგმენტულად ვიცნობთ, იქმნება „პოზიტიური ფანტაზიის“, კერძოდ, იმის საფრთხე, რომ წარმოვიდგინოთ, თითქოს ყველა რელიგია არსობრივად ერთია. გარდა ამისა, ის საფრთხეებ არსებობს, რომ, ვთქვათ, გეოგრაფიულად მახლობელი რომელიმე რელიგიის ცოდნაზე დაყრდნობით დანარჩენი რელიგიების ზოგადი სურათი შეიქმნა მოვინდომოთ.

ჩვენს დროში საკრალური სიმბოლოების გაშიფრვა და ხელმისაწვდომი წყაროებით რელიგიური დოქტრინების შესწავლა განსაკუთრებით კრიტიკულ მიდგომას მოითხოვს. რელიგიური სისტემები მოიცავენ როგორც პოზიტიურ ელემენტებს, რომლებიც შეიძლება საღვთო განცხადების „ნაპერწკლებად“ ჩაითვალოს, ასევე ნეგატიურსაც: არაადამიანურ პრაქტიკასა და სტრუქტურას, რელიგიური ინტუიციის გაუკულმართების მაგალითებს.

გ. რელიგიია ორგანული მთლიანობაა და არა ტრადიციებისა და საკულტო პრაქტიკების კრებული. არსებობს რელიგიური ფენომენოლოგიის 8ედაპირული წაკითხვის საფრთხე, რამაც, შესაძლებელია, სხვადასხვა კონტექსტში არსებული და მოქმედი ელემენტების გაიგივებამდე მიგვიყვანოს. რელიგიები

ცოცხალი ორგანიზმებია და მათი ცალკეული ნაწილები გადაკვანძულია ერთმანეთთან. არ შეიძლება ერთი რელიგიური პრაქტიკიდან რომელიმე ელემენტი ამოვგლიფოთ და მარტივი, მოხდენილი თეორიის შესაქმნელად ის სხვა რელიგიის მსგავს ელემეტებს გავუიგივოთ.

დ. თუ უცხო რელიგიურ გამოცდილებაში ვაღიარებთ „თანდაყოლილ“ ფასეულობებს – „ლოგოსის ჩანასახებს“, მაშინ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ისინი შემდგომი ზრდის, აყვავებისა და ნაყოფიერების პოტენციალს შეიცავენ. იუსტინე ფილოსოფოსი „ჩანასახობრივ ლოგოსზე“ მსჯელობას ფუნდამენტური პრინციპის მტკიცებით ამთავრებს. მკვეთრად განასხვავებს „თესლსა“ და მასში ჩასახული სიცოცხლის სისავსეს. შესაბამისად, ერთმანეთისგან მიჰნავს თანდაყოლილ „უნარს“ და „წყალობას“: „ვინაიდან, სხვაა თესლი და მემკვიდრეობით მიღებული გარკვეული თანაგვარობა და სხვაა ის, რასთანაც ზიარება და მსგავსება ნაბოძებია მისი (ღმერთის) წყალობით“.

ე. რამდენადაც ცოდვით დაცემამ ადამში ღვთის ხატება ვერ წაშალა, მას ღვთის ნების აღქმის უნარიც არ დაუკარგავს. თუმცა ადამიანს უკვე აღარ შეუძლია ღვთის ნების სათანადოდ წვდომა. მარტივი ტექნიკური მაგალითი: გაუმართავი ტელევიზორი ტრანსლირებულ ხმასა და გამოსახულებას ამახინ-ჭებს. დამახინჭების მიზეზი გადამცემი ანტენის დეფექტიც შეიძლება იყოს.

ქვეყნად ყველაფერი ღმერთის სიმართლის, სულიერი მზის ზემოქმედების სფეროა. სხვადასხვა რელიგიის ესა თუ ის ასპექტი „აკუმულატორს“ შეიძლება შევადაროთ, რომელიც სიმართლის მზის ენერგიით, ცხოვრებისეული გამოცდილებით, იდეალებითა და დიადი აღმაფრუნით იმუხება. ამგვარი აკუმულატორები ძალას მატებენ კაცობრიობას, რადგან თუნდაც არასრულყოფილ სინათლეს ან თუნდაც ანარეკლს აწვდიან მას. მაგრამ მათ არ შეუძლიათ შეცვალონ მზე.

მართლმადიდებლობისთვის კრიტერიუმად ღვთის სიტყვა რჩება – ძე ღვთისა, რომელიც ისტორიაში სამების სიყვარულს ავლენს. სიყვარული, გაცხადებული ქრისტეს პიროვნებასა და ქმედებაში, მართლმადიდებლური გამოცდილების არსი და, იმავდროულად, მისი სისავსე და მწვერვალია.

სხვა რელიგიების მიმდევრებთან დიალოგი –

„მართლმადიდებლური მოწმობის“ უფლება და მოვალეობა

სხვა რელიგიების მიმართ მართლმადიდებლობა შესაძლებელია იყოს კრიტიკული, მაგრამ მათი მიმდევრებისადმი – ქრისტეს მაგალითის მიხედვით – მისი პოზიცია მხოლოდ პატივისცემა და სიყვარულია, ვინაიდან ადამიანი ყოველთვის ღვთის ხატად რჩება და ღმერთთან მისამსგავსებლადაა მოწოდებული. მისი რაობისგან განუყრელია თავისუფალი ნება, სულიერი გონი, სიყვარულის სურვილი და შესაძლებლობა.

ქრისტიანი, თავისი სასოების დასამოწმებლად, თავიდანვე მოვალე იყო დიალოგი წარემართა სხვა მრწამსის ადამიანთან. მრავალი ჩვენი საღვთის-მეტყველო ცნება ამ დიალოგის შედეგად შემუშავდა. დიალოგი ეკლესიის ტრა-დიციასა და ღვთისმეტყველების უმთავრეს ფაქტორს წარმოადგენს. მამების თეოლოგია მეტწილად ანტიკური სამყაროს რელიგიებთან და ფილოსოფიურ სისტემებთან უშუალო თუ ირიბი დიალოგის ნაყოფია, რაც ანტითეზითაც გა-მოიხატა და სინთეზითაც.

დღევანდელ კულტურულ, რელიგიურ და იდეოლოგიურ გარემოში დიალო-გი ახალი შესაძლებლობა და გამოწვევაა. ჩვენ ყველანი დაკავშირებული ვართ საერთო საკაცობრიო მიღწევებთან და მშვიდობის, სამართლიანობისა და ძმო-ბის გლობალური საზოგადოებისკენ მივისწრაფით. ამიტომ ყოველმა ადამიანმა და ტრადიციამ მექვიდრეობიდან უმჯობესი უნდა წარმოაჩინოს და კრიტიკულ გარემოში ჭეშმარიტების ყველაზე უფრო ჯანსაღი მარცვლები გააღინოს. შე-საძლებელია დიალოგმა ხელი შეუწყოს ამ მარცვლების გადატანას ერთი ცი-ვილიზაციიდან მეორეში; დიალოგში უნდა აღმოცენდეს და განვითარდეს ასევე ის თესლი, რომელიც უსიცოცხლოდა ჩაფლული ძველი რელიგიების მიწაში. როგორც აღვნიშნეთ, რელიგია ორგანული მთლიანობაა და რელიგიური ადა-მიანისთვის ის განვითარებადი „ცოცხალი ორგანიზმია~. ყველას თავისი ენტე-ლეებია აქვს. რელიგიები განიცდიან გავლენას, ახალ იდეებს ითვისებენ, დროის გამოწვევებს პასუხობენ. სხვადასხვა რელიგიის ლიდერები და მოაზროვნები თავიანთ ტრადიციაში დროდადრო ისეთ ელემენტებს აგნებენ, საზოგადოების ახალ მოთხოვნებს რომ ეხმიანება. ქრისტიანული იდეები სულ უფრო განსხ-ვავებულ არხებს პოულობს და ამა თუ იმ რელიგიურ ტრადიციაში აგრძელებს განვითარებას. ამ მხრივ დიალოგის მნიშვნელობა გადამწყვეტია.

ასეთ პერსპექტივაში გლობალური საკითხები და გამოწვევები ერთობ კონსტრუქციულად შეიძლება იყოს განხილული. მშვიდობის, სამართლიანო-ბის, ღირსების პატივისცემის მოთხოვნა, ისტორიისა და არსებობის საზრისის ძიება, გარემოს დაცვა, ბიოეთიკა, ადამიანის უფლებები ერთი შეხედვით „სა-გარეო საქმეებად“ მოჩანს, მაგრამ უფრო ღრმა რელიგიურმა ხედვამ, სავსე-ბით შესაძლებელია, ახალი იდეები და პასუხები შემოგვთავაზოს. სწავლება, რომელიც ტრანსცენდენტურისა და ამქეუნიურის ზღვარს შლის ქრისტეში, კაცობრიობისთვის უნიკალურია, რადგან ამას სხვა, არაქრისტიანული ანთ-როპოლოგია არ იცნობს.

2000 წლის 7 იანვარს, ბეთლემში, საზეიმო მსახურებისას, მართლმადიდებე-ლი ეკლესიის მეთაურებმა მკაფიოდ განაცხადეს: „მართლმადიდებლობისთვის, თავისი ტრადიციის ერთგულების შეგრძნებით, უცხოა შიში ან აგრესია, ზიზღი

სხვა რელიგიისა და რწმენის ადამიანისადმი... ჩვენ მივმართავთ დიდ რელიგიებს, განსაკუთრებით მონოთეისტურ იუდაიზმსა და ისლამს, ხალხთა მშვიდობიანი თანაარსებობის მისაღწევად, მთად ვართ ხელსაყრელი გარემო შევქმნათ დიალოგისთვის. მართლმადიდებელი ეკლესია უარყოფს რელიგიურ შეუწყნარებლობას და გმობს ფანატიზმს, საიდანაც არ უნდა იღებდეს ის სათავეს".

მთლიანობაში ეკლესია რელიგიური თემების და უმცირესობების ჰარმონიული თანაარსებობისა და ყველა ადამიანის სინდისის თავისუფლების მომხრეა.

ჩვენ რელიგიათა დიალოგში პატივისცემით, წინდახედულობით, სიყვარულითა და იმედით უნდა ჩავებათ. უნდა ვეცადოთ გავიგოთ, რა არის არსებითი სხვისთვის. მხარი უნდა შევაქციოთ არაპროდუქტულ კონფრონტაციას. რელიგიების მიმდევრებმა უნდა გავარკვიოთ, დღევანდელი გამოწვევების პირობებში როგორ განვმარტოთ თანამედროვე ტერმინებით რწმენა. ნამდვილი დიალოგი ორმხრივად წარმოშობს ახალ ინტერპრეტაციებს. ამავე დროს, კეთილგანწყობის სურვილის მიუხედავად, უფლება არ გვაქვს სათანადო არ შევაფასოთ რთული პრობლემების მნიშვნელობა. რელიგიებს შორის ზედაპირული დიალოგი არავის სჭირდება. პრინციპულად, ცენტრალური რელიგიური პრობლემა უზენაესი რელიგიური ჭეშმარიტების ძიებაა. ამიტომ არც ნება უნდა პქონდეს ვინმეს და არც დაინტერესება, რომ იდეოლოგიურ დონეზე სტანდარტულ შეთანხმებასაცით გამარტივებული მომრიგებლური კონსესუსის გამო ადამიანური მყოფობის ეს ძალა დააკნინოს. ასეთი პერსპექტივის არსებობა ეკლესიის თავისებურების, ღრმა ტრადიციულობისა და ურყევი რწმენის მიჩქმალებას კი არა, პირიქით – სრულფასოვან წარმოჩენას მოითხოვს. სწორედ ამაში ვხედავ მართლმადიდებლობის არსებით წვლილს.

აյ კი მივადექით მართლმადიდებლური მისიის ანუ, ჩემ მიერ ოცდაათი წლის წინ შემოთავაზებული ტერმინით რომ გამოვთქვათ, „მართლმადიდებლური მოწმობის“ დელიკატურ თემას.

მართლმადიდებლური „მოწმობა“, მართლაც, გამოცდილებისა და ურყეობის დამადასტურებელია. ჩვენ ჩვენს სარწმუნოებას ინტელექტუალურ აღმოჩენად კი არა, ღვთივბოძებულ სიკეთედ აღვიქივამთ. ამ პერსონალური მოწმობის იგნორირება სახარების უარყოფას ნიშნავს. „ქრისტეს სიყვარულის“ შემეცნება, რაც „ყოველგვარ შემეცნებას აღემატება“ (ეფეს. 3:19), კვლავ ყველაზე ღრმა ქრისტიანულ გამოცდილებად რჩება და უშუალოდ ქრისტიანულ მისიასთან და ევანგელიზაციასთანაა დაკავშირებული. სიყვარული შინაგან ძალებს ათავისუფლებს, გონებისთვის მიუწვდომელ ახალ პერსპექტივას აჩენს. კაცობრიობასთან ერთობის განცდა და ყოველი ადამიანის სიყვარული აიძულებს მართლმადიდებელს ყველას გაუზიაროს მისთვის გაცხადებული

წყალობა. ღვთის მადლი არ შეიძლება ეგოისტურად მივითვისოთ – ის ყველასთვის ხელმისაწვდომი უნდა იყოს. თუკი გვჰერა, რომ ადამიანის უზინაესი უფლება საღვთო სიყვარულით ცხოველურ და ინტელექტუალურ არსებობაზე ამაღლებაა, მაშინ არც იმის ნება გვაქვს, მივისაკუთროდ ეს რწმენა – ეს ყველაზე დიდი უსამართლობა იქნებოდა.

დაუშვებელია ქადაგებას ძალადობა ახლდეს ან მისი მეშვეობით პოლიტიკური თუ ეკონომიკური მიზნები შეინიჭონ. სხვას თავს კი არ უნდა მოვახვიოთ რაიმე, არამედ სარწმუნოებრივი სიმტკიცე და პირადი გამოცდილება დავუმოწმოთ. საგულისხმოა, რომ პირველ საუკუნეებში ქრისტიანები მარტირიაზე – მოწამეობაზე საუბრობდნენ; სიცოცხლის ფასად ამოწმებდნენ ქრისტეს. შეიძლება მრავალ ადამიანურ საშუალებას მიმართო, მაგრამ ყველას უნდა ჰქონდეს თავისუფალი არჩევანი. თითოეული ადამიანის პიროვნული თავისუფლების პატივისცემა ყოველთვის იქნება მართლმადიდებლობის ძრითადი პრინციპი.

ეკლესია, როგორც სასუფევლის „ნიშანი“ და სულიწმინდაში კაცობრიობის განახლების დასაწყისი, მთელ მსოფლიოს ებობა. ჩვენ არ უნდა ჩავიკეტოთ. ყველაფერი, რაც აქვს ეკლესიას, ყველაფერი, რასაც ის განიცდის, მთელი კაცობრიობის კუთვნილებაა.

მართლმადიდებლური მისია არ შეიძლება შემოისაზღვროს საგანმანათლებლო, სოციალური და ჰუმანიტარული საქმიანობით. მან ყველას, განსაკუთრებით კი უპოვრებსა და დამცირებულებს უნდა გაუღვივოს რწმენა, რომ ნებისმიერი ადამიანი უნიკალურია; ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი, მოწოდებულია, მიიღოს და იტვირთოს ქრისტე, განიღმრთოს. ეს არის ადამიანური ღირსების უმთავრესი საფუძველი. ქრისტიანული რწმენა ნებისმიერ ჰუმანიზმზე ამაღლებულ ანთროპოლოგიას გვთავაზობს. მისი გაზიარება კი თავისუფალი არჩევანისა და პასუხისმგებლობის სფეროა.

ჩვენ სამართლიანი თვითკრიტიკა და მონანიება გვჰქირდება. შეუძლებელია ამით მართლმადიდებლობა დამცირდეს ან იძულებული გახდეს ჩაებას ულიმღამო დიალოგში. ამ გზაზე სიარული ქრისტეს სულ მუდამ რევოლუციური ლოგიკის, მისი სიყვარულისა და „კენოზისის“ ლოგიკის უფრო თავისუფალ მიღებას ნიშნავს. ქრისტიანობა „დიდებიდან დიდებაში“ (2კორ. 3:18) მუდმივი პიროვნული ფერისცვალებაა. ჩვენი, მართლმადიდებლების მიზანი ის კი არ არის, შევზღუდოთ ან მინიმუმამდე დავიყვანოთ „მოწმობა“, არამედ – ვიცხოვროთ და მივდიოთ ქრისტეს.

1 იგონომია – მართლმადიდებლური სწავლება ეკლესის მიღმა მყოფი ადამიანების მიმართ ღმერთის მზრუნველობაზე.

მარცინ ლუთერ კინგი გიყვარდეთ თქვენი მორები

სურნალი „საუნდე“, 1994 №1-2

თქვენ გსმენიათ, რომ თქმულა: გიყვარდეს მოყვასი შენი და გძულდეს მტერი შენი. ხილო მე გეუბნებით თქვენ: გიყვარდეთ თქვენი მტერნი, დალოცეთ თქვენი მაწყევარნი, კეთილი უყავით თქვენს მოძულეთ და ილოცეთ თქვენსავ მდევნელთა და შეურაცხმყოფელთათვის. რათა იყოთ თქვენ შვილნი მამის თქვენის ზეციერისა...

სახარება მათესი 5, 43-45.

მცნება „გიყვარდეთ თქვენი მტერნი“ ქრისტეს მცნებებს შორის, მართლაც, ყოველთვის ყველაზე რთული იყო. ზოგიერთ ადამიანს გულწრფელად სწამდა, რომ რეალურ ცხოვრებაში მისი განხორციელება შეუძლებელია. ადგილია იმათი სიყვარული, ვისაც შენ უყვარხარ, მაგრამ როგორ შეიძლება გიყვარდეს ის, ვინც ფარულად ან აშკარად შენზე გაბატონებას ცდილობს? ზოგი ფილოსოფოსი, მაგალითად ნიცშე, ამტკიცებდა, იესოს მოწოდება – გიყვარდეთ თქვენი მტრები – იმას ადასტურებს, რომ ქრისტიანული ზნეობა მშიშრებისა და სუსტების ხვედრია და არა მამაცებისა და ძლიერების, იესო რეალურ ცხოვრებას მოწყვეტილი იდეალისტია.

მწვავე კითხვებისა და მუდმივი დავის მიუხედავად, იესოს ეს მცნება ჩვენთვის კიდევ უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს. უწესრიგობებისა და აჭანყებების მთელმა წყებამ შეგვახსენა, რომ თანამედროვე ადამიანი იმ გზით მიემართება, რომლის სახელი სიძულვილია, რასაც სიკვდილისა და განკითხვისაკენ, მუდმივი ტანკვისაკენ მივყავართ. მცნება „გიყვარდეთ თქვენი მტერნი“ არ არის მეოცნებე უტოპისტის ღვთისნიერი წადილი, იგი ჩვენი გადარჩენის აბსოლუ-

ტური პირობაა. სიყვარული მტრისადმიც კი – აი, ჩვენს სამყაროში არსებული ყველა პრობლემის გადაწყვეტის გასაღები.

იქსო ცხოვრებას მოწყვეტილი იდეალისტი კი არ არის, არამედ ფხიზელი რეალისტია.

მე დარწმუნებული ვარ, იქსოს ესმოდა მთელი სირთულე, რაც მისი მცნების პრაქტიკულ განხორციელებასთან იყო დაკავშირებული. ის არ მიეკუთვნებოდა მოლაპებებს, რომლებიც ამტკიცებდნენ, თუ რა ადვილია ზნეობრივი საფუძვლების დაცვა. მან კარგად იცოდა, რომ სიყვარულის გრძნობის გამოხატვა ღმერთისადმი სრულ და უსიტყვო მორჩილებას ეყრდნობოდა. ამიტომ, როცა ამბობდა, გიყვარდეთ თქვენი მტრებიო, სწამდა რომ ეს მცნება უდავოა და, მიუხედავად ყოველივესი, ამისაკენ მოუწოდებდა. ჩვენი, როგორც ქრისტიანების, პასუხისმგებლობა ის გახლავთ, რომ აგხსნათ ამ მოწოდების არსი და მოვიძიოთ ჩვენს თავში ძალები, რათა ყოველდღიურად მივსდიოთ მას.

მოდით, ვიყოთ რეალისტები და ვიკითხოთ: როგორ შევიყვაროთ ჩვენი მტრები?

ჯერ ერთი, ჩვენ საკუთარ თავში მიტევების უნარი უნდა განვავითაროთ. მითევების ძალას მოკლებული სიყვარულის ძალასაც მოკლებულია. ჩვენს გულში არ მოიძებნება ადგილი მტრებისადმი იოტისოდენა სიყვარულისთვისაც კი, თუ ჩვენ ვერ გავაცნობიერებთ, რა აუცილებელია ვისწავლოთ შეწყნარება, იმისი კვლავ და კვლავ პატიება, ვისაც უბედურება და ტანკვა მოაქვს ჩვენთვის. ამასთანავე საჭიროა მიგვხდეთ, რომ უნდა მიუჟევოს ყოველთვის დაბარალებულმა, ტკივილისა და ტანკვის განმცდელმა, აუტანელი უსამართლობის მსხვერპლმა, დამცირებულმა და შეურაცხყოფილმა. შეურაცხყოფელს შეუძლია პატიების თხოვნა. მას ისლა ძალუძს, გონს მოეგოს და უძღები შვილივით იაროს მტვრიანი გზებით, მთრთოლვარე გულით, პატიებას რომას მოწყურებული.

ყოვლის მიტევება – არ არის იმის იგნორირება, რაც მოხდა, ეს არც ბოროტების სიკეთედ წარმოდგენაა. ეს ნიშნავს, რომ ჩადენილი ბოროტება არ წარმოადგენს დაბრკოლებას ურთიერთობის დასამყარებლად. ყოვლის მიტევება კატალიზატორია, რომელიც ხელს უწყობს ახალი ცხოვრების დაწყებისთვის აუცილებელი ატმოსფეროს შექმნას. ყოვლის მიტევება ტვირთისაგან განთავისუფლებაა. სიტყვებს: „მე გაპატიებთ თქვენ, მაგრამ არასოდეს არ დავივიწყებ, რაც თქვენ ჩაიდინეთ“ – არ შეუძლიათ მიტევების ნამდვილი ბუნების ახსნა. დიას, ადამიანს არ შეუძლია დავიწყება, თუკი დავიწყება იმას ნიშნავს, რომ წარსული მთლიანად იშლება მეხსიერებიდან. როდესაც ჩვენ მივუტევებთ, ჩადენილ ბოროტებას ვივიწყებთ იმ აზრით, რომ იგი უკვე აღარ წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ დაბრკოლებას ახალ ურთიერთობათა დამყარებისათვის. ზუსტად ასევე არ შეგვიძლია ჩვენ ვთქვათ: „მე მოგიტევებ შენ, მაგრამ, დღეიდან აღარ მინდა გიცნობდე“. მიტევება ნიშნავს შერიგებას, ხელახალ შერწყმას. ამის გარეშე

არცერთ ადამიანს არ შეუძლია თავისი მტრების შეყვარება. მიტევების ხარისხი განსაზღვრავს ჩვენი მტრებისადმი ჩვენი სიყვარულის ხარისხს.

მეორეც. ჩვენ უნდა გავიგოთ, რომ ბოროტება, ჩადენილი ჩვენი მოყვასი მტრის მიერ, მიზეზი ჩვენი ტანკვისა, არასოდეს არ ასახავს ამ ადამიანის მთელ არსებას. სიკეთის ნიშნების პოვნა უბოროტესი მტრის ხასიათშიც შეიძლება. ჩვენ ყველანი რაღაცით ვგავართ შიზოფრენით დაავადებულებს, გაორებული პიროვნულობისა და ხასიათის ადამიანებს, თითოეული ჩვენგანის შიგნით უკიდეგანო სამოქალაქო ომი მძვინვარებს. რაღაც შინაგანი ჩვენც გვაიძულებს რომაელი პოეტის ოვიდიუსის მსგავსად აღმოგვხვდეს: „მე სიკეთის მომხრე ვარ, მაგრამ ქცევებში ბოროტებით ვხელმძღვანელობ“, ან დავეთანხმოთ პლატონს, რომელიც ამბობდა, რომ ადამიანური ხასიათი ეს არის მეტლე, რომელიც ორ ცხენს მართავს და ორთავენი სხვადასხვა მხარეს ეწევიან ეტლს, ან მოციქულ პავლესთან ერთად გავიმეოროთ: „არა რომელი იგი მნებავს კეთილი, მას ვპყოფ, არამედ რომელი იგი არა მნებავს ბოროტი, მას ვიქმ“.

უბრალოდ, ეს ნიშნავს, რომ ჩვენგან ყველაზე ცუდშიც არის სიკეთის ნაწილი. ასევე საუკეთესოშიც არის ბოროტების ნაწილი. როდესაც ამას ვაცნობიერებთ, ჩვენ უფრო მიმტევებლები ვხდებით ჩვენი მტრების მიმართ და ნაკლებად გვძულს ისინი, როდესაც უფრო ღრმად ვიხედებით პრობლემის არსში, ვეძებთ ბოროტი გულისწადილით ჩადენილის მიზეს, ვპოულობთ ჩვენს მოყვას-მტერში სიკეთის ნიშნებს და ვხვდებით, რომ მისი ქმედების მანკიერება და ბოროტებანგრახულობა არ გვიქმნის სრულ წარმოდგენას ამ ადამიანზე. ჩვენ მას ახალი თვალით ვუყურებთ. ვაცნობიერებთ, რომ მისი სიძულვილი შიშის, ქედმალლობის, უვიცობის, გაუკულმართებული რწმენის ანდა ურთიერთგაების უქონლობის შედეგია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვიცით, რომ ყოველი ადამიანი სულის სიღრმეში ღვთიურ ანაბეჭდს ატარებს და ვიწყებთ ჩვენი მტრების შეყვარებას, რაკი გვესმის, რომ ისინი ჭერ კიდევ არ არიან მთლად ხელიდან წასულნი და ღმერთის ყოვლისმხსნელი სიყვარული შეიძლება მათაც შეეხოს.

მესამე. უნდა ვესწრაფოდეთ ჩვენი მტრის არა დაამარცხებას ან დამცირებას, არამედ მასთან მეგობრობასა და ურთიერთგაებას. ხდება ხოლმე, ჩვენ შეგვწევს ძალა დავამციროთ ჩვენი უბოროტესი მტერი. გარდაუვლად მოდის დრო, როდესაც მისი სისუსტე ვლინდება და საშუალება გვეძლევა ჩავცეთ მას გამარჯვების მახვილი. მაგრამ ეს არ უნდა გავაკეთოთ. თითოეული თქმული სიტყვა და გადადგმული ნაბიჭი ურთიერთგაების საძირკველში ჩადებულ აგურად უნდა გადაიქცეს, რათა მან გაათავისუფლოს სიკეთის ის უდიდესი მარაგი, სიძულვილის შეუღწევად კედელში რომ იყო დაფლული.

სიყვარულის არსი არ შეიძლება გავაიგივოთ გრძნობათა სენტიმენტალურ გაზიარებასთან. სიყვარული უფრო ღრმაა, ვიდრე ემოციური ღაყბობა. შეიძლება ამ საკითხში ბერძნულმა ენამ შეიტანოს სინათლე. ახალი აღთქმის ბერძნული

ტექსტი სიყვარულის აღსანიშნავად სამ სიტყვას ხმარობს. „ეროსი“ არის ესთეტიკური, რომანტიკული სიყვარული. პლატონის დიალოგებში „ეროსი“ გულისხმობს სულის ღვთაებრივ ღტოლვას. მეორე სიტყვა „ფილია“ ნიშნავს ურთიერთსიყვარულს, სულიერმოყვარეობას, მეგობართა სიახლოვეს. გვიყვარს ისინი, ვისაც ჩვენ უყვარებოთ, და გვიყვარს იმიტომ, რომ იმათაც უყვარებოთ. მესამე სიტყვა „აპარე“ კი ნიშნავს თანხმობასა და ყველა ადამიანს შორის ღვთიურ ყოვლისმიმტევებლურ დამოკიდებულებას, უსაზღვრო, ღვარად მოდენილ უანგარო გრძინობას. „აპარე“ ადამიანთა გულებში არსებული ღვთაებრივი სიყვარულია: ჩვენ იმიტომ კი არ გვიყვარს ადამიანები, რომ ისინი ან მათი საქციელი მოგვწონს, არც იმიტომ, რომ მათში ღვთიური ნაცერწყალია; ჩვენ თითოეული ადამიანი გვიყვარს იმიტომ, რომ იგი ღმერთს უყვარს. ჩვენ გვიყვარს ადამიანი, რომელიც ჩადის ბოროტებას, თუმცადა გვძულს მისი ნამოქმედარი.

ახლა გვესმის, რას გულისხმობდა იესო, როცა ამბობდა: „გიყვარდეთ თქვენი მტერნი“. კმაყოფილი უნდა ვიყოთ, რომ მან არ თქვა: მტერს სიმპათიით და გულისხმიერებით მოეცყარითო. ზოგიერთი ადამიანის მიმართ, უბრალოდ, შეუძლებელია სიმპათიისა და გულისხმიერების გამოჩენა. გულისხმიერება სენტიმეტრულური და ფაქტიზი სიტყვა. შეუძლებელია სიმპათიას ვგრძნობდეთ იმ ადამიანის მიმართ, რომელიც არ მალაგს თავის განზრახვას – ჩვენი გზა სიძნელეებით და დაბრკოლებებით მოჰყონოს და მოგვსპოს ჩვენ. შეუძლებელია მოგვწონდეს ადამიანი, რომელიც ჩვენი ბავშვების სიცოცხლის ხელმყოფი და ჩვენი საცხოვრებლის დამანგრეველია. ეს შეუძლებელია, მაგრამ იესომ გაიაზრა, რომ „სიყვარული“ უფრო მეტია, ვიდრე „გულისხმიერება“ და „სიმპათია“. გვიბრძანებს რა, რომ გვიყვარდეს ჩვენი მტრები, იესოს არა აქვს მხედველობაში „ეროსი“ ან „ფილია“; იგი ლაპარაკობს „აპარეს“ – თანხმობისა და ყველა ადამიანს შორის ღვთაებრივი ყოვლისმიმტევებლური გულკეთილობის შესახებ. მხოლოდ ამ გზით, მხოლოდ ასეთი სიყვარულით შეიძლება ზეციური მამის შვილები გავხდეთ.

ახლა პრაქტიკული „როგორიდან“ თეორიულ „რატომზე“ გადავიდეთ: რატომ უნდა გვიყვარდეს ჩვენი მტრები? პირველი მიზეზი ნათელია. სიძულვილ-ზე სიძულვილით პასუხი მხოლოდ ამრავლებს სიძულვილს, ამუქებს ღამეულ წყვდიადს ცაზე. წყვდიადს არ შეუძლია წყვდიადზე გამარჯვება; მხოლოდ სინათლეს შესწევს ამის ძალა. სიძულვილი ამრავლებს სიძულვილს, ძალადობა ამრავლებს ძალადობას და სისასტიკე ამრავლებს სისასტიკეს, ეხვევა რა ნგრევის ჭოკოხეთურ ხვეულებში. ამიტომ, როდესაც იესო ამბობს: „გიყვარდეთ თქვენი მტერნი“, იგი გვიტოვებს გულშიჩამწვდომ და აბსოლუტურად გარდაუვალ მცნებას. განა ჩვენ, ადამიანები, არ მოვექეცით იმ ჩიხში, რომლი-დანაც გამოსავალი მხოლოდ მტრების სიყვარულშია? – სხვანაირად ბოროტების ჭაჭვური რეაქცია გაგრძელდება, სიძულვილი დაბადებს სიძულვილს,

ომები დაბადებენ ახალ ომებს, და თუ დროზე არ მოვეგეთ გონს, ყველანი ურ-თიერთგანადგურების შავბნელ უფსკრულში ჩავცვივდებით.

კიდევ ერთი მიზეზი, რომლის გამოც ჩვენ უნდა შევიყვაროთ ჩვენი მტრები: სიძულვილი გულზე ნაიარევს ტოვებს და ამახინჯებს ადამიანის პიროვნებას. რაკი გვხსნოვთ, რომ სიძულვილი ბოროტების ძალაა და ამიტომ საშიშია, ჩვენ ძალიან ხშირად ვფიქრობთ იმაზე, თუ რა მოაქვს მას ადამიანისთვის, რომლის-კენაც ის არის მიმართული. ეს არც ისე ძნელი გასაგებია, რადგან სიძულვილი თავის მსხვერპლს აუნაზღაურებელ ზარალს აყენებს. სიძულვილის კოშმარული შედეგები ვიხილეთ, როცა ექვსი მილიონი ებრაელი სიძულვილით შეპყრობილი შეშლილი ჰიტლერის სახელით აწამეს და გაანადგურეს, და მაშინაც, როცა სიძულვილის ტალღა შავკანიანებს დაატყდათ, სიძულვილით გამძვინვარებული, სისხლმოწყურებული ბრძოს რისხვად; ამასვე ვხედავთ ომების შავბნელ კოშმარებში, უსინდისო მჩაგვრელების მიერ მილიონობით ღვთის შვილთა თავგარდამცემ დამცირებაში, მათ მიმართ ჩადენილ უსამართლობასა და დანაშაულში.

მაგრამ არსებობს საკითხის კიდევ ერთი მხარე, რომელიც არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გამოვგრჩეს მხედველობიდან – სიძულვილი არანაკლებ მომაკვდინებელია იმისათვის, ვისაც სტულს, როგორც შეუცნობელი ავთვისებიანი სიმსივნე – სიძულვილი არღვევს ადამიანის პიროვნებას და ართმევს ობიექტურად აზროვნების უნარს. იგი აიძულებს მას, მშვენიერს საზარელი უწოდოს, ხოლო საზარელს მშვენიერი, ჰეშმარიტება სიცრუედ მიიღოს, ხოლო სიცრუე ჰეშმარიტებად.

დოქტორ ე. ფრანკლინ ფრეზერს თავის მეტად საინტერესო წიგნში „რასობრივ ცრურწმენათა პათოლოგია“ მოჰყავს რამდენიმე მაგალითი, როდესაც თეთრები, სხვა თეთრებთან ყოველდღიურ ურთიერთობებში ნორმალური, კაცთმოყვარე და თავაზიანი ადამიანები, ლოგიკურად აზროვნების უნარს კარგავდნენ ან წანასწორობიდან გამოდიოდნენ, როგორც კი საკითხი შავკანიანებისთვის თანაბარი უფლებების მინიჭებას ანდა რასობრივი უსამართლობის ფაქტებს შექებოდა. ასეთი რამ მაშინ ხდება, როდესაც ჩვენს გულებში სიძულვილი დაისადგურებს. ფსიქიატრები სიძულვილში ჩვენს ქვეცნობიერებაში მიმდინარე მრავალი საიდუმლოებით მოცული პროცესის, ჩვენი მრავალი შინაგანი კონფლიქტის მიზეზს ხედავენ. ისინი ამბობენ: „ისწავლეთ სიყვარული, თორემ დაიღუპებით“. თანამედროვე ფსიქიოლოგია ცნობს მას, რასაც იესო მრავალი ასეული წლის წინათ გვასწავლიდა: სიძულვილი ანგრევს პიროვნებას, ხოლო სიყვარული, მიუხედავდ ყველაფრისა, აუცილებლად ამთლიანებს მას.

სიყვარული ერთადერთი ძალაა, რომელსაც შეუძლია მტერი მოყვარედ აქციოს. ესაა მესამე მიზეზი, რომლის გამოც უნდა გვიყვარდეს ჩვენი მტრები. ჩვენ ვერასოდეს დავიხსნით თავს მტრებისაგან, თუ სიძულვილს სიძულვილითვე ვუპასუხებთ. თუ დავძლევთ მტრობის გრძნობას, თავს დავიხსნით მტრებისაგან.

ლინკოლნმა შეიმეცნა სიყვარულის ძალა და კაცობრიობის ისტორიას შერი-გების გასაოცარი დრამა დაუტოვა. აშშ-ის პრეზიდენტის პოსტზე წინასაარჩევ-ნო ბრძოლის დროს მისი ერთ-ერთი უბოროტესი მტერი იყო ვინმე სტენტონი. რაღაც მიზეზი აიძულებდა სტენტონს სძულებოდა ლინკოლნი. იგი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ ლინკოლნი საბოგადოების თვალში დაემცირებინა. ლინკოლნისადმი მისი სიძულევილი იმდენად დიდი იყო, რომ სტენტონი თა-ვის ყველა გამოსვლაში აბუჩად იგდებდა მის გარევნობას და ცხარედ ადანა-შაულებდა მას სხვადასხვა მანკიერებაში. მაგრამ ყოველივე ამის მოუხედავად, ლინკოლნი პრეზიდენტად აირჩიეს. და, აი, დადგა დრო მინისტრთა კაბინეტის დაკომპლექტებისა, რომელშიც არჩევნებში მონაწილე ლინკოლნის უახლოესი თანამოაზრენი უნდა შესულიყვნენ. დაიწყო თანამდებობებზე დანიშვნა. ბოლოს დადგა დღე, როცა ლინკოლნს სამხედრო მინისტრის მეტად საპასუხისმგებლო პოსტზე უნდა დაესახელებინა კანდიდატი. როგორ ფიქრობთ, ვინ დანიშნა ლინ-კოლნმა ამ პოსტზე? თვით სტენტონი. როგორც კი ეს ამბავი ცნობილი გხედა, პრეზიდენტის უახლოესი თანამებრძოლნი უკამაყოფილებამ და მღელვარებამ მოიცია. რას აღარ ეუბნებოდნენ ლინკოლნს: „ბატონო პრეზიდენტო! თქვენ შეცდომას უშვებთ! იცით თუ არა, რა კაცია ეს სტენტონი? გსმენიათ თუ არა, რა სიბილშეებს ლაპარაკობდა იგი თქვენს შესახებ? იგი ჩვენი მტერია და ყველა-ფერს გააკეთებს იმისათვის, რომ ჩაშალოს თქვენი პროგრამის შესრულება. გაითვალისწინეთ თუ არა ყოველივე ეს, ბატონო პრეზიდენტო?“ ლინკოლნის პასუხი ლაკონიური იყო: „დიახ, მე ვიცნობ ბატონ სტენტონს. მე მესმოდა ყვე-ლაფერი, რასაც იგი ჩემშე ამბობდა, მაგრამ ამერიკელებიდან ყველაზე მეტად იგი ესადაგება ამ თანამდებობას“. ასე გახდა სტენტონი ლინკოლნის მთავრო-ბაში სამხედრო მინისტრი და ფასდაუდებელი სამსახური გაუწია ხალხს და თა-ვის პრეზიდენტს. რამდენიმე წლის შემდეგ ლინკოლნი მოკლეს. ბევრი კეთილი სიტყვა ითქვა პრეზიდენტის შესახებ. ჩვენს დროშიც მილიონობით ადამიანი თვლის მას უდიდეს ამერიკელად. მაგრამ ყველა ბრწყინვალე სიტყვათა შორის, რომელიც აბრაამ ლინკოლნის შესახებ წარმოითქვა, სტენტონის სიტყვას განსა-კუთრებული ადგილი უკავია. სტენტონი იმ კაცის ცხედრის წინაშე იდგა, რომე-ლიც ოდესლაც სძულდა, ახლა კი მან დედამიწაზე მცხოვრებ ადამიანთა შორის ერთ-ერთი უდიდესი უწოდა მას. „იგი ახლა მარადისობას ეკუთვნის“, – განაცხა-და სტენტონმა. ლინკოლნს რომ გაეგრძელებინა სტენტონის სიძულვილი, მაშინ ორივენი შეურიგებელ მტრებად ჩავიღოდნენ საფლავში. მაგრამ ლიკინოლნმა, მოუხმო რა სიყვარულის ძალას, მტერი მეგობრად გადააციია. ამავე ცხოვრე-ბისეულმა პოზიციაშ საშუალება მისცა მას სამოქალაქო ომის უმძიმეს დღეებში სამხრეთელების მისამართით კეთილი სურვილები გამოეთქვა. ამით გაოგნე-ბული ერთი მსმენელი ქალის დასმულ კითხვაზე ლინკოლნმა უპასუხა: „მადამ, განა მე არ ვსპობ ჩემს მტრებს, როცა მათ ჩემს მეგობრებად გადავაქცევ?“ სწო-რედ ეს არის სიყვარულის ძალა.

მაგრამ ჩვენ ახლავე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთავარი მიზეზი, რის გამოც ჩვენი მტრები უნდა გვიყვარდეს, ჯერ არ დაგვისახელებია. უფრო ღრმა მიზეზი პირდაპირაა გამოთქმული ქრისტეს სიტყვებში: „გიყვარდეთ თქვენი მტერნი ... რათა იყოთ თქვენ შვილნი მამის თქვენის ზეციერისა“. მაცხოვარი მოგვიწოდებს დავადგეთ ამ რთულ გზას იმისთვის, რომ ღმერთთან განსაკუთრებული დამოკიდებულება დავაძყაროთ. ჩვენ ყველას შეგვიძლია მამაზციერის შვილები გავხდეთ სიყვარულის საშუალებით, რომელიც შეუმჩნევლად იქცევა სინამდვილედ. ჩვენი მტრები იმიტომ უნდა გვიყვარდეს, რომ მხოლოდ სიყვარულის მეოხებით შეგვიძლია ღმერთის წვდომა და მისი სიწმინდის, მშვინიერების განცდა.

რასობრივ ურთიერთობათა კრიზისის გასაგებად ჩემ მიერ ნათქვამის მნიშვნელობა ნათელია. რასობრივი პრობლემა არასოდეს არ გადაწყდება, თუ დაჩაგრულები არ ისწავლიან თავიანთი მტრების სიყვარულს. რასობრივი სეგრეგაციის წვდიადის განდევნა მხოლოდ ყოვლადშემწყნარებელ სიყვარულს შეუძლია. აი უკვე სამი ასეული წელია, რაც ამერიკელი ზანგები ჩაგვრის რკინისებურ უღელტევეში იტანკებიან. დისკრიმინაციის მახინჯ ტვირთქვეშ დათრგუნულები, სასაწარკვეთილებამდე მიყვანილები დღისით, ღამით ამაოდ ცდილობენ თავიანთ კითხვებზე პასუხის პოვნას. მაგრამ თუ ასე გაგრძელდა, მაშინ ახალი წესრიგი, რომლისკენაც მივისწრაფით, მხოლოდ ცოტათი თუ იქნება განსხვავებული უწინდელისგან. ჩვენ უდრეკად და თავმდაბლად, სიყვარულით უნდა შევხედოთ სიძულვილს.

რასაკვირველია, ეს არაპრაქტიკულია. ცხოვრება ხომ ანგარიშსწორებაა, საპასუხო დარტყმების მიყენებაა, ურთიერთობაა, რომელიც ეფუძნება კანონს, „ადამიანი ადამიანისთვის მგელია“. მე ვამბობ, რომ იესომ გვინდერძა გვიყვარდეს ისინი, რომლებიც გვტანჯვენ და გვჩაგრავენ ჩვენ. ვგავარ მე მოციქულთა უმრავლესობას, რეალურ ცხოვრებას მოწყვეტილ იდეალისტებს? შეიძლება შორეულ მომავალში, ამბობთ თქვენ, უტობის ქვეყანაში, ეს იდეა ცხოვრებაში განხორციელდეს, მაგრამ არა ამ მკაცრსა და ცივ სამყაროში, რომელშიც ვცხოვრობთ.

ჩემო მეგობრებო! ჩვენ უკვე დიდი ხანია მივდივართ ეგრეთ წოდებული პრაქტიკული გზით, რამაც უწესრიგობამდე და ქაოსამდე მიგვიყვანა. ისტორია საგვერაულო ცივილიზაციების მაგალითებით, რომლებმაც ნებაზე მიუშვეს სიძულვილი და ძალადობა. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენ უარი ვთქვათ სამართლიან ბრძოლაზე. ჩვენს განკარგულებაში მყოფი ძალა, მთელი ჩვენი ძალ-ღონე უნდა მივმართოთ ჩვენი ხალხის სეგრეგაციის წინააღმდეგ, საშინელი უღლისგან მისი განთავისუფლებისკენ. მაგრამ ბრძოლის დროს ჩვენ არასდროს არ ვიტყვით უარს სიყვარულზე – ეს ჩვენი პრივილეგია და მოვალეობაა. გვძულს რა რასობრივი სეგრეგაცია, ჩვენ გვეყვარება ისინი, ვინც მის უკან დგას. ეს არის სიყვარულზე დაფუძნებული საზოგადოების შექმნის ერთადერთი გზა.

ჩვენ ვეტყვით ჩვენს ყველაზე შეურიგებელ მტრებს: თქვენს უნარს – მოგვაწენოთ ტანკვა, ჩვენ დავუპირისპირებთ ჩვენს უნარს – ავიტანოთ ტანკვა. რო-

გორც არ უნდა მოგვექცეთ, მაინც გვეყვარებით. არასოდეს დავემორჩილებით თქვენს უსამართლო კანონებს, რამეთუ ბოროტებისადმი დაუმორჩილებლობა ისეთივე მორალური მოვალეობაა, როგორიც სიკეთისათვის ხელის შეწყობა. ჩაგვყარეთ ციხეებში, ჩვენ მაინც ძველებურად გვეყვარებით. დაანგრიეთ ჩვენი საცხოვრებლები და დაემუქრეთ ჩვენი ბავშვების სიცოცხლეს, შავბნელ ღამეში მოგვიგზავნეთ ნიღბიანი მკვლელები და მოძალადეები, რომ ცემით მიგვასიკვდილონ, ჩვენ მაინც გვეყვარებით; მაგრამ გვეროდეთ, ჩვენ გავიმარჯვებთ თქვენზე ჩვენი უნარით ავიტანოთ ტანკვა, და მოვა დღე, როდესაც მოვიპოვებთ თავისუფლებას, მაგრამ ეს იქნება თავისუფლება არა მხოლოდ ჩვენთვის, ჩვენ ისე შევევედრებით თქვენს გულსა და გონებას, რომ მათ ჩვენს მხარეზე გადმოვიყენთ და ჩვენი გამარჯვება ორმავ გამარჯვებად გადაიქცევა.

სიყვარული მარადიული ძალაა სამყაროში. ეს შემოქმედებითი ძალა, რომლის შესანიშნავ მაგალითად იესო ქრისტეს ცხოვრება გვევლინება, კაცობრიობის ხელში მშვიდობისა და უსაფრთხოებისთვის ბრძოლის საშუალებას წარმოადგენს. ამბობენ, რომ ნაცოლეონ ბონაპარტეს, ომის უდიდეს გრიოსას, წარსულის გახსენებისას უთქვამს: „ალექსანდრე მაკედონელმა, იულიუს ცე-ბარმა, კარლოს დიდმა და მე შევქმნით უდიდესი იმპერიები, მაგრამ რას ეფუძნებოდნენ ისინი? ისინი ეფუძნებოდნენ ძალას. საუკუნეების წინ კი იესომ თავისი სამეფოს შექმნა დაიწყო, რომელიც სიყვარულს ეფუძნებოდა, და დღე-საც მილიონები მზად არიან მისთვის დაიხოცონ“. ძნელია არ დაეთანხმო ამ სიტყვებს. უკვე აღარ არიან წარსულის დიდი მხედართმთავრები და მათი იმპერიებიც ფერფლად იქცნენ. მხოლოდ იესოს სამეფო, ეფუძნება რა სიყვარულს, ძველებურად უვნებელია და მყარად დგას. მას საძირკველი ხელდასხმულთა მცირერიცხოვანმა ჭგუფმა ჩაუყარა, რომელმაც ღმერთის წყალობით შეძლო რომის იმპერიის საფუძლები შეერყია და იესოს მოძღვრება მთელი კაცობრიობის საკუთრებად ექცია. დღეს ქრისტეს სამეფო დედამიწაზე – ეს ყველა ერისა და ეროვნების 900 000 000 ადამიანია.

იესო ყოველთვის მართალია, ისტორიის მინდვრები გადათეთრებულია ხალხთა ძვლებით, რომლებმაც უარი თქვეს, მოესმინათ მისთვის. ჩვენ, მეოცე საუკუნის ადამიანებმა, სანამ გვიან არ არის, უნდა შევისმინოთ მაცხოვრისა და მის კვალს გავყვეთ. მთელი პასუხისმგებლობით უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ვერასოდეს გავხდებით ჩვენი ზეციური მამის შვილები, თუ არ შევიყვარებთ ჩვენს მტრებს და არ ვილოცებთ იმათთვის, რომლებიც გვდევნიან.

თარგმნა
დაგით გეგეშიძემ

ბრაიან ჭიერნი რელიგიური უფლებები: ისტორიული პესპექტივა¹

უურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №3(30)

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ გაეროს რამდენიმე დოკუმენტში რელიგიის თავისუფლება ადამიანის უფლებად არის გამოცხადებული. ამ იდეალი-სადმი ერთგულება ყველა ძირითადმა ეკლესიამ გამოხატა. მაგრამ ყოველთვის ასე როდი იყო. როგორც ამას წინათ ერთ-ერთმა წამყვანმა მკვლევარმა აღნიშნა, „რამდენიმე ათასწლეულის განმავლობაში რელიგიის ისტორიისთვის დამახასიათებელი იყო შეუწყნარებლობა და დევნა“.² იგი ხაზასმით აღნიშნავს, რომ ხშირად ქრისტიანები თვით ქრისტიანებისგან იდევნებოდნენ, და წერს: „ეჭვი არ არის, რომ რელიგია და თავისუფლება არ არიან ერთმანეთის ბუნებრივი მოკავშირები“³. ეს უნდა გავითვალისწინოთ, როდესაც რელიგიური უფლებების თანამედროვე იდეის ისტორიულ საფუძვლებზე ვმსჯელობთ.

დასავლეთის გამოცდილება, რაზედაც განსაკუთრებით მინდა შევჩერდე, გარკვეული აზრით სანიმუშოა, რამდენადაც სწავლება ადამიანის უფლებების შესახებ სწორედ ქრისტიანულ დასავლეთში წარმოიშვა. რა თქმა უნდა, ყველა მსოფლიო რელიგია საუბრობს სამართლიანობის იდეალზე და სამართლებრივ წესრიგზე ადამიანურ ურთიერთობებში, თუმცა, როგორც წესი, მათ სწავლებებში ეს იდეალები ადამიანის ბუნებრივი უფლებების კატეგორიებით არ გამოხატულა. თვით დასავლეთშიც კი ეს კონცეფცია დიდი ტანკვა-ვაებით ჩამოყალიბდა. დღეს ჩვეულებრივ მოვლენას წამოადგენს იმის მტკიცება, რომ რელიგიური უფლებები ყველა დანარჩენი უფლების „ქვაკუთხედია“, როგორც ამას, მაგალითად, პაპი იოანე პავლე II ამბობდა. მაგრამ ისტორიული პერსპექტივის გათვალისწინებით ნათელი ხდება, რომ რელიგიური უფლებების

შესახებ ყველაზე გვიან (ანუ სხვა სახის უფლებების ჩამოყალიბების შემდეგ) ოწყება მსჯელობა.

ქრისტიანულ ეკლესიათაგან რომის კათოლიკური ეკლესია იყო უკანასკნელი, რომელმაც გულწრფელად აღიარა რელიგიური თავისუფლების პრინციპი.³ თუმცა ეს დაგვიანება დადებით მომენტსაც შეიცავდა, რადგან ამ ეკლესის უმაღლესმა იერარქიამ შეძლო ამ სწავლების ყველაზე მეტად მომწიფებული და დასაბუთებული ვარიანტის ჩამოყალიბება. „დეკლარაცია რელიგიური თავისუფლების შესახებ“ (Dignitatis Humanae), რომელიც მიღებულ იქნა ვატიკანის // კრებაზე და 1965 წელს გამოქვეყნდა, მყარ საფუძველს გვაძლევს ამ საკითხის განსახილავად:

„ვატიკანის მიმდინარე კრება აცხადებს, რომ პიროვნებას აქვს რელიგიის თავისუფლების უფლება. ეს თავისუფლება ნიშნავს ყოველი ადამიანის დაცულობას ცალკეული ინდივიდის, სოციალური კვალისა და ნებისმიერი ადამიანური ძალადობისგან... რელიგიური თავისუფლების საფუძველი სწორედ პიროვნების ღირსებაშია, რომელიც შეიცნობა როგორც გამოცხადებით მოცემულ ღვთის სიტყვაში, ასევე თვით გონების მეშვეობით“.⁴

დეკლარაციის ამ მონაცემთში ამომწურავდ არის საუბარი იძულებაზე, რომელიც არა მხოლოდ სახელმწიფოს მხრიდან, არამედ „ადამიანური ძალადობისგანაც“ მომდინარეობს. რელიგიური თავისუფლება განსაზღვრულია როგორც „უფლება“, როგორც პიროვნების ბუნებრივი უფლება. ასევე საინტერესოა, რომ ამ ბუნებრივ უფლებას, რომელიც ადამიანური გონებით შეიცნობა, საფუძველი ღვთაებრივ გამოცხადებაში აქვს და შესაბამისად ქრისტიანული სარწმუნოების განუყოფელი ნაწილია. დეკლარაცია შეიცავს მსუბუქ მინიშნებასაც, რომ ამგვარი მტკიცებები იმ რელიგიური ძალადობის პოლიტიკის საბოლოო უარყოფას წარმოადგენს, რომელსაც საუკუნეების განმავლობაში ახორციელებდა კათოლიკური ეკლესია.

ჩემი ამოცანა, როგორც ისტორიკოსისა, იმის ახსნის მცდელობაა, თუ როგორ გავიარეთ ჩვენ მთელი ეს გზა – ერეტიკოსთა შევიწროებიდან რელიგიური თავისუფლების აღიარებამდე. სკეპტიკოსმა, რომელიც ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიას გაეცნობა, შეიძლება თქვას, რომ შუა საუკუნეებში ქრისტიანული ეკლესია ერთს ნიშნავდა, 1965 წლიდან კი – მეორეს. უფრო თანაგრძნობით განმსჭვალული ადამიანი კი აღბათ დაეთანხმებოდა იმ აზრს, რომ ეკლესია დროის მსვლელობასთან ერთად მართლაც ცვლის თავის სწავლებას, ვინაიდან „მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება“, რაზედაც ვატიკანის // კრება საუბრობს, ჰერმანიტების უფრო ღრმა გააზრებაში გვემარება, გააზრებაში, რომელიც თავიდანვეა უწყებული რელიგიათა დამფუძნებლების მიერ.

აზრი იმის შესახებ, რომ დროთა განმავლობაში მოცემული პრობლემის გა- გება უფრო ღრმავდება და იხვეწება, სიახლესა და ისტორიული განვითარების მხოლოდ თანამედროვე გაგებას არ წარმოადგენს. მაგალითად, XIII საუკუნეში ფრანგისკანელი თეოლოგი ბეტრე ოლიგი რელიგიური ჭეშმარიტებების ახალი განმარტების აუცილებლობაზე წერს: „...და რაც მეტი დრო გადის, მით უფრო მეტი ინტენსივობით უნდა ხდებოდეს ეს განახლება“. მისი მასწავლებელი, წმ. ბონავენტურა კი ამბობდა, რომ წმიდა წერილში არსებული ჭეშმარიტების „მარცვლები“ თანდათანობით მწიფდება ადამიანების გონებაში: „წმიდა წე- რილისა და მისი საიდუმლოებების გაგება მხოლოდ ისტორიული პროცესების არსის წვდომითა შესაძლებელი“.⁵ ეს ადამიანები სულაც არ ამტკიცებდნენ, ლვთაებრივი ჭეშმარიტება ცვალებადიაო, მხოლოდ იმას გულისხმობდნენ, რომ დროთა განმავლობაში ადამიანი უფრო ღრმად წვდება წმიდა წერილს. ჩვენი აზრით კი, ამგვარი წვდომა შესაძლებელია სპეციფიკური ისტორიული გამოცდილების დაგროვების შედეგად, რომელიც ზოგჯერ შეიძლება ძალიან მწარე იყოს. ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, როდესაც რელიგიური უფ- ლებების თემას ვეხებით.

ადრეული ეპლესია

პირველივე საუკუნეებიდან მოკიდებული ქრისტიანულ ტრადიციაში არსე- ბობდა იდეები, რომელთა საფუძველზეც შესაძლებელი იყო როგორც რელი- გიური თავისუფლების შესახებ სწავლების განვითარება, ასევე დევნის პრაქ- ტიკის დასაბუთებაც. თავად იესო საყოველთაო სიყვარულს ასწავლიდა (მთ. 5:44). იესომ უარი თქვა პოლიტიკური მესიის როლზე, როცა განაცხადა, რომ მისი მეუფება არ არის ამქვეყნიური (ინ. 18:36). საკუთარ მიმდევრებს მან თავი- სუფლების ახალი სახეობა შესთავაზა: „შეიცანით ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტე- ბა გაგათავისუფლებთ თქვენ“ (ინ. 8:32). პავლეც საკმაოდ მჭერმეტყველურად წერდა იმის შესახებ, რომ მტკიცედ უნდა ვიდგეთ იმ „თავისუფლებაში, რომე- ლიც ქრისტემ მოგვანიჭა“ (გალ. 5:1). თუმცა, თუკი რელიგიური თავისუფლების იდეალი დამახსიათებელი იყო ქრისტიანული აზროვნებისთვის, ამის შესახებ, რასაკვირველია, ყოველთვის ღიად როდი საუბრობდნენ. შეუწყნარებლობის შესაძლებლობა ყოველთვის არსებობდა იმ უპატივცემლობაში, რომლითაც ადრეული ქრისტიანები ეპყრობოდნენ ყველა სხვა რელიგიას, ასევე იმ დარწ- მუნებულობაში, რომ მხოლოდ ისინი იყნობენ ჭეშმარიტ ღმერთს და მხოლოდ ისინი ადგანან ცხონებისკენ მიმავალ ერთადერთ ჭეშმარიტ გზას, ყველა და- ნარჩენი კი, ვინც ეკლესიის გარეთაა, სამუდამოდ იღუპებიან.

მიუხედავად ამისა, საკუთარი გზის ჭეშმარიტების რწმენა სრულიადაც არ გულისხმობს იმას, რომ სხვები ძალით უნდა დავაყენოთ იმ გზაზე, რომელ-ზედაც ჩვენ ვდგავართ. ადრეული ეკლესის პერიოდში ქრისტიანები შემწყ-ნარებლები იყვნენ სხვათა მიმართ, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ თავადვე იყვნენ დევნის მსხვერპლნი. რა თქმა უნდა, სიტუაცია დრამატულად შეიცვალა მას შემდეგ, რაც იმპერატორები ქრისტიანები გახდნენ. იმპერატორმა კონს-ტანტინემ 313 წლის ედიქტით ოფიციალურად აღიარა როგორც ქრისტიანული ეკლესია, ასევე სხვა რელიგიები, „რათა ყველას შეძლებოდა ღვთისმსახუ-რების აღსრულება თავისი სურვილისამებრ“. მოგვიანებით ქრისტიანმა იმპე-რატორებმა უფრო მკაცრი პოზიცია დაიკავეს არაქრისტიანული რელიგიების მიმართ. თუმცა IV საუკუნეში ისეთი ქრისტიანი აპოლოგეტები, როგორებიც იყვნენ ილარიონ პიქტავიელი და ლაკტანციუსი, ჯერ კიდევ იცავდნენ რელიგი-ური თავისუფლების პრინციპს. ამავე საუკუნის მიწურულს წმ. მარტინ ფურიელ-მა მკაცრად დაგმო ეპისკოპოსთა ის ჯგუფი, რომლებიც ცდილობდნენ დაერ-წმუნებინათ იმპერატორი ერთ-ერთი პრისცილიანელი ერეტიკოსის დასჯის აუცილებლობაში. ყველაზე ნათლად რელიგიური თავისუფლების შესახებ ალბათ ლაკტანციუს აქვს ნათევამი: „რელიგიასთან მიმართებით აუცილებ-ლად უნდა არსებობდეს თავისუფლება, რადგან ისე არაფერი განსაზღვრავს რელიგიას, როგორც თავისუფლები ნება, და დაუშვებელია ადამიანს მოეთხო-ვოს ღვთისმსახურება, თუკი მას ეს არ სურს“.⁶

ეკლესის მამათა წარმოდგენების მნიშვნელოვანი გარდაქმნა შეინიშნება ავგუსტინედან (354-430) მოკიდებული. 395 წელს ავგუსტინემ, როცა იგი ქადაქ ჰიპონის (ჩრდ. აფრიკა) ეპისკოპოსი გახდა, აღმოაჩინა, რომ ამ რეგიონში ორთოდოქსებსა და ერეტიკოსებს (კერძოდ, დონატისტებს) შორის გამძაფ-რებულ საეკლესიო განხეთქილებებს ჰქონდა ადგილი. რელიგიური მტრობა ხშირად იწვევდა სხვადასხვა სახის უწესრიგობებსა და შეტაკებებსაც კი. რამ-დენიმე წლის განმავლობაში ავგუსტინეს ღრმად სწამდა, რომ მხოლოდ მშვი-დობიან დარწმუნებას შეეძლო შედეგის მოტანა ანუ განხეთქილების დაძლევა, მაგრამ საბოლოოდ მან გაიზიარა თავისი თანამოსაგრე ეპისკოპოსთა თვალ-საზრისი, რომლის მიხედვითაც სხვაგვარად მოაზროვნეთა დასათრგუნად სა-მოქალაქო ხელისუფლებისადმი მიმართვა იყო საჭირო. როგორც ჩანს, ასეთი პოლიტიკის დასაცავად დაწერილი ავგუსტინეს ნაშრომები ეწინააღმდეგება მის ადრეულ ნაშრომებს, სადაც იგი რელიგიურ საკითხებში თავისუფლების აუცილებლობას ასაბუთებს, თუმცა ავგუსტინე ყოველთვის იმას ამტკიცებდა, რომ ერეტიკოსთა საცხოვნებლად მოქმედებდა. „უკეთესია გიყვარდეს სიმ-კაცრით, ვიდრე მზაკვრობდე თავზე ხელის გადასმით“, – წერდა იგი. ამართ-

ლებდა რა ძალადობას ერეტიკოსებთან მიმართებით, ავგუსტინე ეყრდნობოდა ერთ-ერთ სახარებისეულ იგავს მდიდარ ადამიანზე, რომელიც დიდი წვეულებისთვის ემზადებოდა. როდესაც წვეულნი არ მოვიდნენ, მასპინძელმა მსახურებს სხვა სტუმრების მოყვანა დაავალა. ხოლო, როცა მოახსენეს, კიდევ დარჩა სუფრასთან ადგილებიო, ბატონმა ბრძანა: „გადი გზებსა და შუკებში და ძალით მოიყვანე წვეულნი, რათა აიგსოს ჩემი სახლი“ (ლუკა 14:23).

ამრიგად, ავგუსტინესთვის სახელმძღვანელო პრინციპად იქცა სიტყვები „Compelle Intrare“ (სიტყვასიტყვით: „აიძულე მოსვლა“ და არა „დაარწმუნე მოვიდნენ“, როგორც ეს არასწორად არის გადმოტანილი ახალი აღთქმის ზოგიერთ თარგმანში). ავგუსტინეს განმარტებით, ამ იგავში სტუმრები, რომლებმაც უარყვეს მოწვევა, იუდეველები არიან; წვეულებაზე მოსულნი – წარმართები, რომლებმაც ქრისტიანობა მიიღეს, ხოლო ისინი, რომლებიც ძალით უნდა ყოფილიყვნენ მოყვანილი, – ერეტიკოსები, რომელთაც ეკლესია დატოვეს. ამიტომ მათ დასაბრუნებლად ძალის გამოყენება კანონიერად უნდა ჩათვლილიყო.⁷ ავგუსტინესადმი კეთილგანწყობილი ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ იგი უპირატესობას მაინც დისკუსიასა და დარწმუნების მეთოდს ანიჭებდა რელიგიურ კამათებში, მისთვის იძულების მიზანი იყო არა დასჭა, არამედ ერეტიკოსის დაბრუნება ჰეშმარიტ რწმენაზე. ისტორიკოსთა მეორე ნაწილი კი ავგუსტინეს „ინკვიზიციის პირველ თეორეტიკოსად“ მიიჩნევს. ეჭვი არ არის, რომ ავგუსტინეს შეხედულებებმა უდიდესი გავლენა მოახდინა მთელ შუა საუკუნებზე, როცა ათასწლეულზე მეტი ხნის განმავლობაში ეკლესია რელიგიურად სხვაგვარად მოაზროვნეთა ჩაგვრის პოლიტიკას ახორციელებდა.

ბუნებრივი უფლებების იდეა

თანამედროვე მკვლევართა შორის არ არსებობს ერთიანი აზრი იმის თაობაზე, თუ როგორ წარმოიშვა სწავლება ადამიანის ბუნებრივი უფლებების შესახებ. მაგალითად, უაც მარიტენის აზრით, ადამიანის უფლებების იდეა ყოველთვის დამახასიათებელი იყო იუდაურ-ქრისტიანული მოძღვრებისთვის ნებისმიერი პიროვნების ღირსებასა და ფასეულობასთან მიმართებით.⁸ საწინააღმდეგო თვალსაზრისს გამოთქვამს ლ. შტრაუსი. მან, თავისივე განცხადებით, ყურადღებით გააანალიზა ათეიისტური ფილოსოფია თომას პობსისა, რომელსაც თანამედროვე უფლებადაცვითი თეორიების ფუძემდებლად თვლიდა. იგი მივიდა დასკვნამდე, რომ ბუნებრივი უფლებების შესახებ იდეა უცხო იყო მანამდე არსებული ყველა კლასიკური და ქრისტიანული ტრადიციისთვის.⁹ მოგვიანებით შტრაუსის მოწაფეებიც ამტკიცებდნენ, რომ ბუნებრივ უფლება-

თა იდეა შეუთავსებელია ქრისტიანულ სწავლებასთან. მაგრამ ეს თვალსაზრისი არ არის დამაჯერებელი, რადგან ჰობსამდეც არსებობდნენ ბუნებრივი უფლებების ქრისტიანი თეორეტიკოსები, მაგალითად, სუარესი და გროციუსი. შუალედური თვალსაზრისი, რომელმაც ფართო აღიარება მოიპოვა, გამოთქმული აქვს მიშელ ვილემს. იგი ამტკიცებდა, რომ ბუნებრივ უფლებათა იდეა ნამდვილად მომდინარეობს ქრისტიანული სწავლებიდან.

ბოლო გამოკვლევების თანახმად, ბუნებრივი უფლებების თეორიათა წარმოშობა XII საუკუნის ქრისტიანულ იურისპრუნდენციას უნდა დაგუკავშიროთ, განსაკუთრებით ამ პერიოდის კანონისტების შრომებს.¹⁰ XII საუკუნე განახლების საუკუნე იყო აზროვნებისა და ცხოვრების მრავალ სფეროში. შეიქმნა ახალი სავაჭრო კავშირები, განვითარდა ახალი არქიტექტურა, ხელოვნება და ა. შ. რელიგიურმა აზრმა განსხვავებულად გაამახვილა ყურადღება ადამიანის პიროვნებაზე, პიროვნული ბრალეულობის ცნებაზე, პიროვნულ თანხმობაზე (მაგალითად, დაქორწინების დროს), ცალკეული ადამიანის სინდისჩე).¹¹

XII საუკუნე იქცა იურისპრუნდენციის აღორძინების ხანად, როდესაც აღდგენილ იქნა კლასიკური რომაული სამართალი და ეკლესიის კანონიკური სამართლის პირველი ადგვატური კოდიფიკაცია განხორციელდა. ადამიანის უფლებებისადმი ინტერესმა კანონისტების დისკურსში ასახვა მაშინ პოვა, როდესაც მათ Jus Naturalis-ს (ბუნებრივი სამართლის) ცნების განხილვა დაიწყეს. მათ ნაშრომებში ეს ცნება ზოგვერ სუბიექტური მნიშვნელობით განისაზღვრებოდა, როგორც ცალკეული ადამიანისთვის დამახასიათებელი ძალა და უნარი. მიიღეს რა ამოსავალ წერტილად ამგვარი სუბიექტური განსაზღვრება, კანონისტებმა ბუნებრივ უფლებებზე სხვადასხვა წარმოდგენა განავითარეს. 1250 წელს პაპი ინოკენტი IV წერდა, რომ საკუთრების უფლებას ბუნებრივ სამართალში აქვს საწყისი და რომ ურჯულოებიც კი პატივს სცემენ ამ უფლებას საკუთარი მმართველობის (ხელისუფლების) ჩამოყალიბების უფლებასთან ერთად.¹² სხვა ბუნებრივი უფლებები, რომლებიც XIII საუკუნეში ჩამოყალიბდა, იყო თავისუფლების, თვითდაცვისა და გლახაკი ადამიანების უფლება – თავი მდიდარი ადამიანების დახმარებით გაეტანათ. ნიშანდობლივია, რომ ამ დრომდე რელიგიური უფლებების შესახებ კონცეფცია არ არსებობდა.

დაახლოებით 1300 წლისთვის ჩამოყალიბდა ნატიფი იურიდიული ენა, რომლის საშუალებითაც უკვე შესაძლებელი გახდა ბუნებრივ უფლებათა შესახებ დოქტრინის გამოთქმა. შემდეგი ნაბიჭი იყო სამართლის იურიდიული იდეის შეღწევა პოლიტიკურ ფილოსოფიაზე დაწერილ ნაშრომებში. აქ მართლაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა უილიამ ოკამმა. იგი ადრეულ კანონიკურ ტრადიციას ეყრდნობოდა, თუმცა მასზე შორს წასვლაც მოახერხა. ოკამის

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დამსახურება ის იყო, რომ მან სახარებისეული თავისუფლების ბიბლიური იდეა ბუნებრივი უფლებების შესახებ დოქტრინად გარდაქმნა. თუკი ქრისტიანულ თავისუფლებაზე მსჯელობისას პავლეს ცოდვისგან ან ძველი აღთქმის რკულისგან თავისუფლება ჰქონდა მხედველობაში, ოკამბა პავლეს შეხედულებები იმისთვის გამოიყენა, რომ ტირანიული მმართველობისგან თავისუფლების შესაძლებლობა დაესაბუთებინა, განსაკუთრებით ეკლესიის შიგნით. იგი წერდა, რომ თვით პაპსაც კი არ შეუძლია დაარღვიოს „უფლებები და თავისუფლებები, რომლებიც ღმერთმა და ბუნებამ მიანიჭა ადამიანს“.¹³

შემდეგ უილიამ ოკამის იდეები XIV ს-ის მიწურულს ცნობილმა თეოლოგმა ჟან უერსონმა განავითარა. იგი ამტკიცებდა, რომ ქრისტეს რკული თავისუფლების რკულია. ის წუხდა, რომ მის თანამედროვე ეკლესიაში მსგავსი არაფერი შეიმჩნევა, რომ, პირიქით, ქრისტიანები იტანჯებიან მათვის შემოღებული კანონებისა და წესების ტვირთის გამო, რომლებსაც ადამიანები – ეკლესიის იერარქები – ადგენენ (აქ ალბათ გაგვახსენდება ფარისევლებისადმი მიმართული ქრისტეს სიტყვები: „...კრავენ ტვირთს მძიმეს და ძნელად სატარებელს და დებენ კაცთა მხრებზე, ხოლო თავად თითოთაც არ სურთ მისი დაძვრა“, მთ. 23:4. – მთარგმ.). შეუკერა რა პავლეს სწავლება ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ საკუთარ იდეას ბუნებრივი უფლებების თაობაზე, უერსონი ამტკიცებდა, რომ ქრისტიანის მთავარი ვალდებულებაა თავისუფლად, ყოველგვარი იძულების გარეშე იღებდეს წმიდა წერილის ღვთივგამოცხადებულ რკულსა და ბუნებრივ რკულსაც, რომლის განსაზღვრა მის გონებასა და სინდის ძალუძს. ზოგჯერ უერსონის მსჯელობები თითქმის თანამედროვე ულერადობას იძენს და მოვინარებით მისი იდეები მართლაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ბუნებრივი უფლებების თეორიის ჩამოყალიბების პროცესში. ეს იდეები XVI ს-ის ესპანელი სქოლასტიკოსების მეშვეობით გავრცელდა, განსაკუთრებით ამერიკელ ინდიულთა უფლებების გამო გაჩაღებული პოლემიკის დროს. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ უერსონი ქრისტიანთა უფლებებს მხოლოდ ეკლესიის შიგნით იცავდა; მას არასოდეს მოსვლია თავში მოსაზრება, რომ ერეტიკოსებსაც შეიძლება ჰქონდეთ თავისი უფლებები ეკლესიასთან მიმართებით.

რელიგიური უფლებების წარმოშობა

შუა საუკუნეებში რელიგიური დევნა სამართლიანად და აუცილებლად მიიჩნეოდა. არავინ ფიქრობდა იმას, რომ “ეკლესიის თავისუფლებაში” შესაძ-

ლოა მოაზრებული ყოფილიყო თითოეული ქრისტიანის სინდისის თავისუფლება. XVI საუკუნის რეფორმაციამ ახალი ისტორიული კონტექსტი შექმნა, რომელშიც ეს საკითხი ახლებურად იქნა გააზრებული ქრისტიანული სწავლების განახლებული გაგების ფონზე.

ამგვარი ცვლილების მიზები არ ყოფილა პირველი დიდი რეფორმატორების კონკრეტული მოძღვრებები. თავისი კათოლიკე ოპონენტების მსგავსად ლუთერიც, კალვინიც, ბულინგერიც და მელანქტონიც იზიარებდნენ თავისი დროის შეხედულებას, რომლის თანახმადაც ერეტიკოსთა შევიწროვება და განადგურებაა საჭირო. ასე რომ, რელიგიური თავისუფლება სხვადასხვა გარემოებათა და მიზებთა დამთხვევის წყალობით წარმოიშვა, არავინ გეგმავდა მის შემუშავებას მიზანმიმართულად. 1500-დან 1700 წლამდე პერიოდში ამგვარ მიზებთა ახალი ჰაჭვი წარმოიშვა. ევროპას მრავალი უკიდურესად დამლუპველი რელიგიური ომის გადატანა მოუწია, რამაც ერთმანეთთან მოქიშპე უამრავი რელიგიური დაკგუფება და სექტა წარმოიშვა. საბოლოოდ კი ჩამოყალიბდა ნაციონალური სახელმწიფოები, რომლებსაც შეეძლოთ ლოიალობა მოეთხოვათ სხვადასხვა რელიგიური მრწამსის მიმდევარ საკუთარ ქვეშევრდომთაგან. მაგრამ ამ შედეგის მიღწევამდე რელიგიურ ჯგუფებს ხანგრძლივი დევნის ატანა მოუხდათ სხვადასხვა ქვეყანაში: ჰუგენოტებს – საფრანგეთში, კათოლიკებსა და პურიტანელ სეპარატისტებს – ინგლისში, ლუთერანებს – გერმანიის კათოლიკურ საგრაფოებში, ხოლო მათ, ვინც კათოლიკურ ორთოდოქსიას ეწინააღმდეგებოდნენ, – ესპანეთში.

თითოეულ ამ ქვეყანაში დევნილები ითხოვდნენ შემწყნარებლობა გამოეჩინათ მათი მრწამსის მიმართ. თუმცა თავიდან ეს მოთხოვნები სულაც არ ეფუძნებოდა რელიგიური თავისუფლების პრინციპს, როგორც ასეთს: ჰერკიდევ ბუნებრივად მიიჩნეოდა ხელისუფლის უფლება და ვალდებულება დაესაკა „მცდარ“ რელიგიურ გზაზე მდგომნი. ამ დროს, უბრალოდ, თითოეული რელიგიური ჯგუფი დარწმუნებული იყო იმაში, რომ მხოლოდ მასთან არის ჰქმდარიტება.

XVI საუკუნის შუა ხანებიდან უკვე ისმის ხემბი ნამდვილი რელიგიური თავისუფლების დასაცავად. პროტესტანტულ ჯგუფებს შორის ანაბაპტისტები და ბაპტისტები ყოველთვის გმობდნენ იძულებას რელიგიურ საკითხებში. მაგალითად, სებასტიან კასტელიონი წერს ტრაქტატს სათაურით „უნდა იდევნებოდნენ თუ არა ერეტიკოსები“, სადაც პირველი ვრცელი არგუმენტაციაა მოცემული სინდისის თავისუფლების დასაცავად.

ძეველი მსჯელობები იმის შესახებ, რომ საერო ხელისუფლება არ უნდა აკონტროლებდეს ეკლესიას, ახლა უკვე იმას ნიშნავდა, რომ საერო ხელი-

სუფლებას არ აქვს არავითარი უფლება ერეოდეს მოქალაქეთა მიერ რელი-გიის არჩევის საკითხში. პროტესტანტული წიაღიდან გამოსული სხვაგვარად-მოაზროვნენი ხშირად აღნიშნავდნენ, საერო ხელისუფლება ისევე შეიძლება ცდებოდეს, როგორც პაპი ან ეპისკოპოსიო. უილიამ უოლვინი აღნიშნავდა: „მდევნელი შეიძლება ცდომილებაში იმყოფებოდეს, ხოლო დევნილი ჭეშმა-რიტებაში“.¹⁴ სხვა არგუმენტის თანახმად, რომელიც ხელისუფლების მხრიდან რელიგიაზე ზეწოლის წინააღმდეგ არის მიმართული, პროგრესი ღვთაებრივი გამოცხადების გაგებაში შეიძლება მიღწეული იქნეს მხოლოდ თავისუფალი და არგუმენტირებული დისკუსიის საშუალებით. როდესაც მიღტონი „თა-ვად რეფორმაციის რეფორმირების“ შესახებ წერდა, ის, პირველ ყოვლისა, ბეჭდური სიტყვის თავისუფლებას მოითხოვდა. როგორც ზემოთ ვნახეთ, შუა საუკუნეებში მოღვაწე თეოლოგები იმ აზრამდე მიღიოდნენ, რომ საუკუნეთა განმავლობაში ადამიანური შეგნება თანდათანობით პროგრესს განიცდიდა წმიდა წერილის გაგების საკითხში. ახლა კი იგულისხმებოდა, რომ ამ პროგ-რესს აზროვნებისა და გამოხატვის თავისუფლება საჭირდებოდა.

XVII საუკუნის დასასრულს რელიგიური უფლებების საკმაოდ ადეკვატური თეორიები ჩამოყალიბდა. მაგრამ მათ განხორცილებას უფრო მეტი დრო დას-ჭირდა, ვიდრე ჩამოყალიბებას. XVIII საუკუნისთვის რელიგიური დევნა უფრო სპორადულ ხასიათს იღებს, თუმცა მხოლოდ XIX საუკუნის ლიბერალური რე-ვოლუციების შემდგომ დაიმკვიდრა რელიგიის თავისუფლების იდეამ თავი-სი ადგილი დასავლეთის სახელმწიფოების კონსტიტუციებში და მხოლოდ XX საუკუნეში გამოცხადეს ძირითადმა ქრისტიანულმა ეკლესიებმა რელიგიური უფლებები ქრისტიანული რწმენის განუყოფელ ნაწილად.

დასკვნა

სისასტიკით განმსჭვალული ასწლეულების შემდეგ დასავლეთ ევროპაში თანდათან გააწნობიერეს, რომ სხვადასხვა რელიგიური მრწამსის ადამიანე-ბის მიმართ თუ კეთილგანწყობა არა, მოთმენა მაინც არის საჭირო. თუმცა ყვე-ლაზე მთავარი რელიგიურ თავისუფლებაში იმ იდეალის დანახვაა, რომელიც ყოველთვის იყო ტრადიციული რწმენის შინაგანი მახასიათებელი. და ჩვენთ-ვის საინტერესოა, თუ რამდენად აქტუალურია ეს დასავლეთქრისტიანული გა-მოცდილება მსოფლიოსთვის, სადაც ამდენი კულტურა და რელიგიაა.

ზოგიერთი კრიტიკოსი გამოთქვამს აზრს, რომ ადამიანის უფლებების, მათ შორის რელიგიური უფლებების, თაობაზე ყოველ ახალ თამამ განცხადებას ეს დასავლური გაგებანი (ცნებები) საყოველთაო ღირებულებებამდე აჲყავს,

შემდეგ კი ყოველგვარი დათქმების გარეშე იგულისხმება, რომ ამგვარი ღირებულებები სხვა საზოგადოებებისთვისაც რელევანტური და ღირებულია, მათი ისტორიისა და კულტურებისგან დამოუკიდებლად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მიიჩნევა, რომ ეს, უბრალოდ, დასავლური შოვინიზმის კიდევ ერთი სახეობაა. მეორე მხრივ, აშკარაა, რომ მთელი მსოფლიო მზად არის მიიღოს დასავლური კულტურის გარკვეული ასპექტები, განსაკუთრებით კი დასავლური ტექნოლოგიები. ამასთან დაკავშირებით ვოლფგანგ ჰუბერი აცხადებს, რომ დასავლეთის მხრივ ზედმეტი თავდაჯერებულობა იქნებოდა საკუთარი მატერიალური კულტურის ექსპორტირება მოეხდინა მთელ მსოფლიოში და ამავდროულად იმ აზრზე მდგარიყო, თითქოს დანარჩენ საზოგადოებებს არ შეუძლიათ დასავლური იდეალების დაფასება ან რაიმეს სწავლა დასავლური გამოცდილებიდან.¹⁵

შეიძლებოდა აღგვენიშნა, რომ, მართალია, ტექნოლოგია პროდუქტია დასავლეთის კულტურული ეკოლუციისა, რომელიც რამდენიმე საუკუნეს გრძელდებოდა, მაგრამ ტექნოლოგიის ნაყოფთა – კომპიუტერის ან შიდა წვის ძრავის – წარმოება თავისუფლად არის შესაძლებელი სრულიად განსხვავებული კულტურული ტრადიციების საზოგადოებებში. რა თქმა უნდა, სიტუაცია რთულდება მაშინ, როცა დასავლეთის რელიგიურ გამოცდილებას მივმართავთ. რაღაც მატერიალურის ექსპორტირება გაცილებით უფრო ადვილია, ვიდრე თავისუფლების იდეალებისა. თუმცა ეჭვი არ არის, რომ აღმოსავლეთან დასავლეთის ურთიერთობის ამ სფეროში არ შეიძლება მხოლოდ ცალმხრივი დინება არსებობდეს. არააძალადობის პრაქტიკის სწავლა, – ან ხელახლა სწავლა, – დასავლეთს ინდოეთისგან, მაპათმა განდისგან მოუწია. თანამედროვე დასავლური იდეები, რომლებიც გარემოსადმი და ცხოვრების ყველა სახესვაობისადმი (რელიგიური იდეების ჩათვლით) პატივისცემით მოპყრობას გულისხმობს, ნაწილობრივ ბუდისტური აზროვნების გავლენით ყალიბდება.¹⁶ არ უნდა გვქონდეს იმის იმედი, რომ ამა თუ იმ აზიურ ან აფრიკულ საზოგადოებაში რელიგიური უფლებების ინსტიტუციონალიზაციის დასავლურ მეთოდთა ზუსტი კოპირება მოხდება, მით უფრო, თუ იმ გარემოებასაც გავითვალისწინებთ, რომ თვით დასავლეთის სხვადასხვა ქვეყანაშიც კი ამგვარი ინსტიტუციონალიზაციისთვის მიღებული ზომები საკმაოდ განსხვავდება ერთმანეთისგან.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, მდგომარეობა, რომელშიც დღეს იმყოფება მსოფლიო, გვაძლევს იმ ვარაუდის საფუძველს, რომ დასავლეთის მიერ ასეთი დიდი სიმწარით გათავისებული გაკვეთილები მართლაც მიღებულ იქნეს მსოფლიოს დანარჩენი ნაწილის მიერ. რიგ ქვეყნებში რელიგიური უმცირესობები ჰქონია კიდევ აშკარად იდევნებიან ან, უკეთეს შემთხვევაში, მოკლებულნი

არიან ყველა სამოქალაქო უფლებით სარგებლობის შესაძლებლობას. რელი-გიური ფუნდამენტალიზმის ახალი ფორმები ყველა იმ ადამიანის სიძულვილსა და შიშს იწვევს, ვინც რჩეული კგუფის მიღმა იმყოფება. ბევრ რეგიონში, ჩრდი-ლოეთ ირლანდიიდან შრი ლანგამდე, ყოფილი საბჭოთა კავშირის რესპუბ-ლიკებში, ყოფილი იუგოსლავის ქვეყნებში, ისლამური სამყაროს ზოგიერთ რეგიონში, რელიგიური მტრობა ეთნიკურ სიძულვილთანაც არის შერწყმული, რაც ფეთქებადსაშიშ ვითარებას ქმნის. ამგვარ ძალადობრივ ქმედებათა სპექ-ტრი ცალკეულ მკვლელობებს თუ მასობრივ ხოცვა-ულეტას, შემდეგ კი აშკარა სამოქალაქო ომებსაც გულისხმობს. თანამედროვე სამყაროში რელიგიური კონფლიქტი საყოველთაო უწესრიგობის ძირითადი მიზეზია. რელიგიური უფლებების აღიარება აუცილებელია, თუკი ჩვენ ნამდვილად გვსურს ოდესმე ნორმალურ მსოფლიო წესრიგს მივაღწიოთ.

შესაძლოა ერთადერთი გამოსაგალი ჩვენი რელიგიური ტრადიციების წყა-როებთან (ფუნდამენტან) მიბრუნება იყოს. საუბრობენ რა რელიგიურ უფ-ლებებზე, თანამედროვე ქრისტიანები ამ გაებას ადამიანის, ვითარცა უფლის ქმნილების, ღირსებაზე აფუძნებენ; თუმცა მუშამედიც ამბობდა: „ჰეშმარიტად, ყველა ადამიანი იმსახურებს პატივისცემას“. იესომ მცნებად დაგვიტოვა მტრე-ბის სიყვარული, ხოლო გაუტამა ბუდა აცხადებდა: „სიძულვილის დაძლევა შესაძლებელია არა სიძულვილით, არამედ მხოლოდ სიყვარულით“. ყველა მსოფლიო რელიგიის დამფუძნებელი ქადაგებდა პატივისცემასა და თანაგრ-ძნობას ყველა ადამიანის მიმართ და სწორედ ეს არის ყველაზე საუკეთესო არგუმენტი რელიგიური თავისუფლების სასარგებლოდ. ხშირად შემთხვევითი ისტორიული გარემოებები ხელს უშლის ადამიანს სწორად გაიგოს ის თავ-დაპირველი გამოცხადება და ინტუიცია, რომლებიც ჩვენი რელიგიური ტრა-დიციების საფუძველში დევს. იქნებ საუკეთესო წამალი ჩვენი ეპოქის ფსევ-დოფუნდამენტალიზმის გამოვლინებათა წინააღმდეგ სწორედ ჰეშმარიტი ფუნდამენტალიზმია, ანუ მსოფლიო რელიგიათა დამფუძნებლების სიტყვების, სულისკვეთებისა და ქცევებისაკენ მიბრუნება?

მცირეოდენი შემოკლებით

**თარგმნა
დაპით თინიპაშვილმა**

შენიშვნები:

- 1 ეს სტატია შეიცავს რამდენიმე ნაწილს, რომლებიც მე თავდაპირველად გამოვქვეყნე კრებულში: R. Davis. Ed., *The making of Modern Freedom* (Stanford 1944). მადლობას ფეხი სტანფორდის უნივერსიტეტის გამოცემლობას ამ მასალის გამოყენების ნებართვისათვის.
- 2 J. E. Wood, Jr., "Editorial: Religion and Religious Liberty", *Journal of Church and State* 33 (1991), 226.
- 3 დასავლეთში ნაკლებად ცნობილი მართლმადიდებლობა აქ არ განიხილება, – რედაქციის შენიშვნა.
- 4 W. H. Abbot, Trans., *The Documents of Vatican II* (New-York 1966), 678-680 (ამ დეპლარაციის ქართული თარგმანი შეკითხვათ იხილოთ უზრუნველში „ზღვარი“ #1 (5) 2005; მომდევნო წელს კი ქართულ ენაზე გამოქვეყნდა ამ კრების ყველა დოკუმენტი: ვატიკანის II კრება. კონსტიტუციები. დეკრეტები. დეკლარაციები. თბ., ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრი, 2006, – მთარგმ.).
- 5 B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, (Leiden, 1988), 72-76, 109-114.
- 6 Lactantius. *De Divinis Institutionibus*, PL 6, col. 1061
- 7 *Writings on the Donatist Controversy*. Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers, J. King, Trans., (New-York 1887), 4:642.
- 8 J. Maritain, *The Rights of Man*, 64-66.
- 9 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1950), 166-202.
- 10 B. Tierney, "Origins of Natural Rights Language: Texts and Context, 1150-1250", *History of Political Thought* 10 (1989), 615-646.
- 11 ამ დებულებათა ოურიდიული მნიშვნელობებისთვის იხ. H. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, MA, 1983).
- 12 *Commentaria Inocentii... super quinque libros decretalium* (Frankfurt 1570), ad. 1.2.7, fol. 3v.
- 13 "An Princeps", in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, H. S. Offeir, ed., 3 vols. (Manchester, 1956-1974), 1:251.
- 14 W. B. Haller. *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, 1638-1647, 3 vols. (New-York, 1934), 3:70.
- 15 W. Huber. "Christianity and Democracy in Europe", *Emory International Law Review* 6 (1992), 35-53.
- 16 გვითხველს დამატებით შევთავაზებდილ ჩვენი დროის ორი ცნობილი მოაზროვნის ანალოგიურ შეხედულებებს „აზიურ დირებულებათა“ ტოლერანტულ და არაავტორიტარულ ხასათთან დაკავშირებით. 1) ირანის პრეზიდენტი მოჰამად ხათმი: „...ბედის ირონია, რომ ტოლერანტობის უნარს, რომელიც მუსლიმებისგან იქნა შექნილი და წარმოადგენს მათთან ევროპულების ურთიერთობების შედეგს, ჩვენს დროში ევროპულების სთავაზობენ მუსლიმებს, როგორც ეთიკურსა და პოლიტიკურ რჩევას. ევროპელებში ტოლერანტული სულისკვეთების განვითარებაში მუსლიმური გავლენის ფაქტორი ცალსასაა, მასზე მეტყველებს ევროპული მწერნობრობის ისტორიაც...“ (გ. ხათმი. ისლამი, ცივილიზაციათა დაალიგო და კანონმდებრიობის მომავალი. თბ., 2005, გვ. 29); 2) ნობელის პრემიის ლაურეატი ამარტა სენი კი ამ საკითხებზე შემდეგს წერს: „....ინდოეთში აქბარმა და ასევე სხვა იმპერატორებმა როგორც პოლიტიკური, ასევე რელიგიური ტოლერანტობის თეორიისა და პრაქტიკის შესანიშნავი ნომუშები გვიჩვენს. მსაგასი მაგალითები მოიძებნება ისლამური კულტურის სხვადასხვა განმტერებებშიც. თურქი იმპერატორები ხშირად უფრო შემწყნარებულები იყვნენ, ვიდრე მათი ევროპელი კოლეგები. ჩვენ მრავალ ასეთ მაგალითს გვაწვდის კარისა და ბალდადის ისტორია. აი, ერთ-ერთი: დიდი იუდეველი მეცნიერი მამინონიდი (XII ს.) იძულებული გახდა გამოქცევადა ებრაელების მიმართ შეუწყნარებელ ევროპს (სადაც იგი იყო დაბადებული) და თავშესაფარი ტოლერანტულ კარიში, სულთან სალადინთან (ანუ მუსლიმ მმართველთან. – მთარგმ.) ეპოვა. ასეთი მაგალითი ბევრია. არსი კი ის არის, რომ „აზიურ დირებულებათა“ ავტორიტარულობის სტერეოტიპის თანამედროვე დამცველები თავითნო შეხედულებებს ტრადიციის ერთობ თვითნებურ ინტერპრეტაციებსა და მეტასმეტი მცრავერიცხვის ავტორებებე აფუნქციებენ. თავისუფლების ფასეულობის შესახებ ჭარბოდება მხოლოდ ერთი კულტურულისთვის როდის დამასასიათებელი“ (ამარტა სენი. კულტურა და ადამიანის უფლებები // სოლიდარობა #6, 2008, გვ. 34. – მთარგმ.).

ეკუმენური აკადემიური ბართლომე | ინტერრელიგიური დიალოგის აუცილებლობა და მიზანი

სითყვა, წარმოთქმული 2006 წლის 22 იანვარს,
ევროპის საბჭოს საპარლამენტო სხდომაზე

უფრნალი „სოლიდარობა“, 2007 №2(11)

ევროსაბჭოს საპარლამენტო ასამბლეის პრეზიდენტო, ასამბლეის პატივ-
ემულო წევრებო, ძვირფასო მეგობრებო,

მოგესალმებით სიყვარულითა და პატივისცემით კონსტანტინოპოლის ეკ-
ლესიის სახელით, რომელიც საუკუნეებია დღევანდელი სტამბულის ტერიტო-
რიაზე მკვიდრობს. გლოცავთ და გულითადად გისურვებთ როგორც პირად,
ისე საერთო ბედნიერებასა და დღეგრძელობას.

მინდა მადლობა გადაგიხადოთ, ვინაიდან შესაძლებლობა მოგვეცა ჩვენი
დამოკიდებულება და აზრი გამოვხატოთ საინტერესო და მნიშვნელოვან თე-
მაზე – ინტერრელიგიური დიალოგის აუცილებლობასა და მიზნებზე.

კარგად ვიცნობთ და ვაფასებთ თქვენს თავდაუზოგავ შრომას ადამიანის
უფლებების, კულტურათა დაახლოებისა და ურთიერთპატივისცემის, ხალ-
ხების შორის მშვიდობიანი თანამშრომლობის საქმეში; გარდა ამისა სრულიად
დარწმუნებული ვართ, რომ თქვენ იმაზე მეტი იცით, რის თქმასაც ჩვენ ვა-
პირებთ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მოგმართავთ და რაც შეიძლება გარკვე-
ვით და ხმამაღლა ვამბობთ, რომ როგორც იმ ეკლესიის მთავარეპისკოპოსი,
რომელსაც თანასწორთა შორის პირველს უწოდებენ, წარმატებას გისურვებთ
თქვენს საქმიანობასა და იმ პრინციპების განხორციელებაში, რომელსაც ემსა-
ხურებით. ჩვენ ჩვენი შესაძლებლობის ფარგლებში ვიბრძვით ადამიანის უფ-
ლებათა პატივისცემისათვის საყოველთაო დონეზე, განსაკუთრებით იქ, სადაც
რელიგიური ტრადიციები ამ საკითხში ერთმანეთს უპირისპირდება.

ჩემთვის დიდი პატივია მოგმართოთ კონტინენტის ამ უძველესი პოლი-ტიკური ორგანიზაციიდან, ისტორიულ ქალაქ სტრასბურგიდან. ევროსაბჭოს მიზანია დაამკვიდროს ერთობა მის წევრებს შორის, დაიცვას ადამიანის უფ-ლებები, კანონის უზენაესობა, განსხვავებულ კულტურათა ურთიერთგადაკვე-თის სივრცეში გააღრმაოს საერთო ლირებულებების ევროპული თვითშეგნება. სწორედ ამიტომ მოგმართავთ თქვენ, რადგან ჩვენ ბევრი საერთო მიზანი გვა-მოძრავებს. ჩვენ ევროპის ერთ-ერთ უძველეს ინსტიტუციას წარმოვადგენთ, რომელიც უკვე 17 საუკუნეზე მეტია არსებობს. ამ ინსტიტუციის მსახურნი ვერ ვიქებით კმაყოფილები, თუკი ჩვენი მოღვაწეობა მხოლოდ მუზეუმის დაცვის საქმიანობას დაემსგავსება. ღრმად გვწამს, რომ ჩვენი, როგორც უძველესი ინსტიტუციის წარმომადგენელთა, მოწვევის მიზანი არის არა მხოლოდ კონს-ტანტინოპოლის საპატრიარქოს ხანგრძლივი ისტორიის პატივისცემა, არამედ უფრო ინტერესი ეკუმენური მოძრაობის ცოცხალი ტრადიციის მიმართ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ გულთბილი მოწვევის საფუძველი ის აქტიური საქ-მიანობაა, რომელსაც ჩვენი ეკლესია დღემდე ახორციელებს. ამ საქმიანობის არეალი ეკუმენური ხასიათისაა, ე.ი. საერთაშორისოა და საყოველთაო.

როგორც თქვენთვის ცნობილია, აღმოსავლეთ რომის იმპერია, იგივე ბი-ზანტია, სადაც ეკუმენური საპატრიარქო განვითარდა, იყო პოლიტიკური სის-ტემა, რომელიც სრულიად განსხვავდებოდა თანამედროვე ნაციონალური თუ სამოქალაქო სახელმწიფოსაგან. ეს იყო მრავალეროვანი და მულტირასობ-რივი პოლიტიკური წყობა, რომელიც ტრადიციებისა და ხალხის მშვიდობიან თანაცხოვრებას ეფუძნებოდა, pax Romana, რომელიც მოგვიანებით, ქრისტი-ანობის გაძლიერების შემდეგ, pax Christiana-ად გარდაისახა.

ბიზანტიის ცივილიზაციის ძირითადი საფუძვლები ღრმად გამოცდილი ქრისტიანული რწმენა, ქრისტიანობის გავლენით მუდმივად განვითარებადი რომის სამართალი და ფართოდ გავრცელებული ბერძნული განათლება იყო. ეს გამაერთიანებელი ელემენტები არავითარ შემთხვევაში არ ჩრდილავდა ცალკეული კულტურული ტრადიციების განსაკუთრებულობასა და ინდივი-დუალურობას. განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალურობის პატივისცემის კარგი მაგალითია ის ფაქტი, რომ არ მომხდარა ქრისტიანი ერების ასიმილა-ცია ელინურ სამყაროსთან.

კონსტანტინოპოლისა და ახალი რომის საპატრიარქოს, რომელსაც VI სა-უკუნეში ეკუმენური ეწოდა, 451 წლის მე-4 ეკუმენური კრების გადაწყვეტილე-ბით უფლება მიენიჭა თავისი იურისდიქციის ქვეშ მოექცია ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებს გარეთ არსებული ყველა ის ტერიტორია, რომელიც არცერთი სა-პატრიარქოს მმართველობის ქვეშ არ იმყოფებოდა. ამ ფაქტმა გააფართოვა

და გააუმჯობესა საპატრიარქოს ურთიერთობა უამრავ ხალხთან და ტრადიციებთან როგორც იმპერიაში, ისე მის საზღვრებს გარეთ. სწორედ სხვადასხვა რელიგიის ხალხთან და ერთმორწმუნე ქრისტიანებთან დიალოგი გახდა მისი არსებობის მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი. ეკუმენური საპატრიარქო-სათვის დიალოგი არც უპრეცედენტო რამეა და არც ახალი დროის მცდელობა – ეს ათასწლეულების გამოცდილება და პრაქტიკაა.

მას შემდეგ, რაც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის 1054 წელს ოფიციალურად გაფორმდა სქიზმა, ეკუმენური საპატრიარქო გახდა მთელი მართლმადიდებელი სამყაროს თვითგამოხატვისა და ერთიანობის საფუძველი. სწორედ ამიტომ ეკუმენური საპატრიარქო მართავს მსჯელობებს ეკლესიებთან, რომლებიც სქიზმისა და რეფორმაციის შემდეგ წარმოიშვნენ, რადგან იგი პასუხისმგებლობას გრძნობს ჭეშმარიტების მსახურებისა და ყველა ქრისტიანის თავდაპირველი ერთიანობის აღდგენისადმი.

1453 წლიდან, ოქომანთა იმპერიის მიერ ბიზანტიის იმპერიის დაპყრობის შემდეგ, ეკუმენური საპატრიარქო გახდა ახალი იმპერიის ტერიტორიაზე მცხოვრები ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანის წარმომადგენელი სულთანთან. ეკუმენური საპატრიარქო აწარმოებდა მუდმივ დიალოგს მუსლიმანურ სამყაროსთან, მაგრამ ამას ყოველთვის არ ჰქონდა თანასწორი ხასიათი. დაახლოებით 6 საუკუნის მანძილზე ეკუმენური საპატრიარქო ცხოვრობდა მუსლიმებთან ერთად. როგორც თურქეთში განვაცხადეთ, ჩვენ ჩვენს მუსლიმ ძმებთან გვაკავშირებს არა მხოლოდ აკადემიური დიალოგი, არამედ გვერდიგვერდ ცხოვრების გამოცდილებაც.

გარდა ამისა, ბოლო ათწლეულების მანძილზე იყო მნიშვნელოვანი მცდელობა ინტერრელიგიური დიალოგის განვითარებისა, განსაკუთრებით სამდიდო მონოთეისტურ რელიგიას შორის. სამი მონოთეისტური რელიგიის ხელმძღვანელ წარმომადგენელთა შორის მრავალი კონსულტაცია გაიმართა, ან ჩვენი ინიციატივით, ან ჩვენი მონაწილეობით. კონსულტაციების შედეგად ბევრი მნიშვნელოვანი და საინტერესო გადაწყვეტილება იქნა მიღებული, ასევე ბევრ მნიშვნელოვან დეკლარაციას მოეწერა ხელი. უფრო მეტიც, ერთმანეთის უკეთ გაცნობისა და მეგობრული ურთიერთობის დამყარების მიზნით, ჩვენ ითვიციალური მიპატიურებით ვეწვიეთ მრავალ ქვეყნას სადაც მუსლიმი მოსახლეობაა.

ინტერრელიგიური დიალოგის აუცილებლობა და საჭიროება კაცობრიობის მონაპოვარი გახდა.

მსოფლიოში მცხოვრები ადამიანები ბევრ რელიგიას აღიარებენ, გარდა ამისა, თითოეული რელიგიის შიგნით მრავალი მიმდინარეობა და დენომი-

ნაცია განვითარდა, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო მოძღვრებებზე და-ფუძნებული. ისტორიიდან ცნობილია, რომ წარსულში მრავალგზის და, გარ-კვეულწილად, ჩვენს დროშიც რელიგია ხალხებსა და ქვეყნებს შორის ომის დაწყების ან ომის დაწყების სურვილის გაჩენის მიზეზი გამხდარა. 80გიერთი ანალიტიკოსი მომავალში რელიგიათა, სხვადასხვა რელიგიური რწმენის ადა-მიანთა სისხლიან შეჯახებასაც გარდუვალად მიიჩნევს. არსებობენ ადამიანები, რომლებსაც სკერათ, რომ ღმერთს მათი ძალა სჭირდება, რათა მსოფლიოში თავისი ნება აღასრულოს.

თუმცა ჩვენ, ე.წ. დასავლური ცივილიზაციის ხალხი, დარწმუნებულნი ვართ, რომ წმინდა რელიგიური რწმენა არასოდეს აქებებს მის მიმდევრებს სხვა რე-ლიგიების წინააღმდეგ ომისა და კონფლიქტისაკენ, რადგან ჭეშმარიტება არ თანსდევს არც სამხედრო ძალას, არც რაოდენობრივ ან რაიმე სხვა სახის უპი-რატესობას. მოსაზრება, რომ ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და მადლი ომში გა-მარჯვებით მოწმდება, დღეს მცდარ აზრად ითვლება. ჭეშმარიტება სიტყვითა და ამ სიტყვის პერსონალური გამოცდილებით იცნობა ადამიანის სუფთა და უანგრიო გულში. წინასწარმეტყველ ელიას თანახმად, ღმერთი მოგვევლინა როგორც მშვიდი სიო და არა ქარიშხალი.

თუ გვსურს, შევიმეცნოთ ჭეშმარიტება, რომელიც ადამიანს ძალადობი-სა და სიცრუის მარწუხებისგან ათავისუფლებს, მაშინ ჩვენ ღმერთის სიტყვა წმინდა და უანგრარო განზრახვით უნდა გამოვიყენოთ. სიტყვები როგორც ჩვე-ნი აზრების გამოხატულება, როდესაც ისინი სხვა ადამიანისადმია მიმართული, დიალოგად იქცევა; და ეს აუცილებელია, რადგან დიალოგი ადამიანის მყო-ფობის პერსონალიზაციას ახდენს. ბუნებაში არსებობს ბევრი ქმნილება, რომ-ლებსაც აქვთ უნარი მიიღონ რაიმე ნიშანი გარემოსგან და მათზე რეაგირება მოახდინონ, მაგრამ დედამიწის ყველა ქმნილებათაგან მხოლოდ ადამიანს შეუძლია სიტყვის მეშვეობით იურთიერთოს სხვა ადამიანთან.

დიალოგი მხოლოდ მისგან გამომდინარე სარგებელისა და უპირატესო-ბების გამო არ არის აუცილებელია, არამედ იმიტომაც, რომ იგი ადამიანის ბუნების ნაწილია. თუკი ადამიანი უარს ამბობს დიალოგზე, იგი უარს ამბობს ადამიანად ყოფნის ამ პირობაზე. ამით იგი უპტივცემლობას ავლენს სხვა ადა-მიანისა და მისი ღირსების მიმართ. ეს კი ყველაზე მნიშვნელოვანი ადამიანუ-რი თვისების ნაკლებობის ნიშანია. ეს თვისება კი საკუთარ თავსა და სხვაში პიროვნების პატივისცემის უნარია. ქრისტიანული სწავლებით, ღმერთმა ადა-მიანი საკუთარი თვისებით – ღრმა, მყარი და უცვლელი შემოქმედებითი ძა-ლით დააჭილდოვა, და იგი მისთვის დღემდე არ წაურთმევია. ღმერთის ძალა ადამიანის თავისუფლებაა.

ძველი ხალხებისგან განსხვავებით, კულტურულად უფრო განვითარებულ-მა ადამიანებმა მოსამართლესა და განსასჯელს შორის, ასევე პროცესის მონაწილეთა შორის დიალოგის აუცილებლობა დაამკვიდრეს, რაც სამართლიანი და სწორი ვერდიქტის წინაპირობაა. სამართლიანი სასამართლოს ეს ფუნდამენტური პრინციპი დღემდე მოქმედებს და შეესაბამება ჩვენს თანამედროვე მსოფლიოსაც. მოსამართლემ უნდა მოუსმინოს პროცესის მონაწილე ორივე მხარეს, ასევე განსასჯელის განცხადებასაც. ამაში გამოიხატება დიალოგის პრინციპზე დამყარებული ადამიანის პიროვნების პატივისცემა. პაპმა ბენედიქტ მეთექვსმეტემ საახალწლო გამოსვლაში ყურადღება სწორედ ამ თემაზე გაამახვილა. სწორედ ეს ურთიერთპატივისცემაა ადამიანის სულიერი ზრდის ძირითადი კრიტერიუმი და იგი ამავდროულად ადამიანის უფლებათა ძირითადი წესი და ურყევი საფუძველია.

წმინდა იოანე ოქროპირის მიხედვით, ღმერთი, მუდმივ დიალოგშია თავისი ქმნილების გვირგვინთან, ადამიანთან. იგი არ ამბობს უარს დიალოგზე მათთანაც კი, ვინც გულწრფელად უარყოფს მის არსებობას. მაგრამ ღმერთს არ შეუძლია დიალოგი იქონიოს ცრუ, ფარისეველ ადამიანებთან, რომლებსაც არ აქვთ წმინდა და ნათელი გული, რადგან დიალოგი გულწრფელობას გულისხმობს და ის შეუძლებელი ხდება იქ, სადაც არსებობს ტყუილი, დახშულობა ან რაიმე ანგარება.

თანამედროვე მსოფლიო ძალთა ჭიდილსა და სხვადასხვა სახის დიალოგთა ნაზავში ვითარდება. ბევრი ცდილობს საკუთარი მოსაზრებები და შეხედულებები გარშემომყოფებს სხვადასხვაგარი ძალის – კულტურული, მორალური, ეკონომიკური, ტერორისტული თუ სამხედრო ძალის გამოყენებით მოახვიოს თავს. სხვები კი ამ დროს უამრავ საკითხებზე მსჯელობენ, რათა მეორე მხარე საკუთარი აზრების ღირებულებასა და სისწორეში დაარწმუნონ. ამ ორიდან ის გზა, რომელიც ადამიანისა და ადამიანის უფლებათა პატივისცემას ითვალისწინებს, დიალოგის გზაა, რადგან იგი უარს ამბობს არაადამიანური მეთოდებისა და ძალის გამოყენებაზე.

რელიგიათაშორისი დიალოგი ერთ-ერთი ყველაზე რთული დიალოგია, რადგან ეწ. გამოცხადების რელიგიები უტყუარ ფაქტად მიიჩნევენ, რომ საღმრთო ჭეშმარიტებას უშუალოდ ღმერთისგან იღებენ. მაშინ რატომდა არსებობს დისპერსიულობა და განსხვავებები რელიგიურ მიმდინარეობებს შორის? ასე ხომ გამოდის, რომ რომელიდაც მათგანი არასწორი და წინააღმდეგობრია. მაგრამ ხომ წარმოუდგენელი და შეუძლებელია ღმერთი საკუთარ თავს ეწინააღმდეგებოდეს. აქედან გამომდინარე, უპირობოდ უნდა იყოს მიღებული, რომ ზოგიერთი თვითგამომრიცხავი სწავლება ღმერთისგან კი არ მოდის,

არამედ ადამიანებისგან და ღვთიური გამოცხადების არასწორი ინტერპრეტაციისგან იღებს სათავეს.

ასე რომ, შეკითხვისათვის – რა შეიძლება იყოს ჭეშმარიტება, როდესაც რა-ლაც, რაც ჭეშმარიტებადა შემოთავაზებული, საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება – საკმარისი საფუძველი არსებობს. ჭანსაღი და გაწონასწორებული დისკუსია, გულწრფელი დიალოგი ავლენს განსახვავებულობას და ამცირებს ადამიანურ წვლილს, რომელიც ცვლის საღმრთო ჭეშმარიტებას და ისეთი სწავლებისაკენ გვიბიძგებს, რომელიც თითქოს საღმრთო ჭეშმარიტებას გამოხატავს, და ამ დროს საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება.

რა თქმა უნდა, ყოველი საეჭვო რელიგიური მოსაზრების უარყოფას რე-ლიგიათაშორის დიალოგის მიზნად არ მივიჩნევთ, არც ვფიქრობთ, რომ ეს მარტივია, განსაკუთრებით ჩვენს დროში, როდესაც მსოფლიო უამრავი კონ-ფლიქტისა და დაპირისპირების წინაშე დგას. ამიტომ დღეს ხშირ შემთხვევაში ადამიანები თავიანთ რელიგიურ განსახვავებულობას და რწმენას საკუთარი ინდივიდუალურობის და განსაკუთრებულობის ხაზგასასმელად იყენებენ და ამ განსაკუთრებულობას საკუთარი ეროვნულობის ქვაკუთხედად მიიჩნევენ.

რადგან ნაციონალური ცნობიერება ადამიანისა და ერის განსაკუთრებუ-ლობისა და ინდივიდუალურობის შეუცვლელი ელემენტია, ადამიანები სამარ-თლიანად იცავენ უფლებას, თავად განსაზღვრონ თავიანთი რელიგია, თუმცა, ვფიქრობთ, რომ რელიგიის ნაციონალური მიზნებისათვის გამოყენება მარ-თებული არ არის.

ასეა თუ ისე, საუკუნეების მანძილზე ბევრ რელიგიას შევხვდებით და მათ შორის მრავალი გადაუხვევს ჭეშმარიტების გზას. ეს კი ეკონომიკური და ინ-ფორმაციული გლობალიზაციის ეპოქაში სხვადასხვა რელიგიებს უფრო ხში-რი კომუნიკაციისკენ უბიძგებს და მათ არაოფიციალურ დიალოგს ჩვეულებ-რივ ყოველდღიურობად აქცევს. რელიგიურ ლიდერებს შორის ოფიციალური დიალოგის მნიშვნელობაც გაიზრდება, რადგან რელიგიური ლიდერები ვერც რეალობას უარყოფენ და ვერც საკუთარ თავს მოაქცევენ ეგოისტურ იზოლა-ციაში.

ყოველ შემთხვევაში, რელიგიები, რომლებიც საკუთარ თავს ღვთიური ჭეშმარიტების მფლობელებად აღიქვამენ, საკუთარ ვალდებულებად მიიჩნე-ვენ თავიანთი რწმენის გავრცელებას და ამის გამო ისინი საკუთარ თავს იზო-ლიაციაში ვერ მოაქცევენ.

თეოლოგიურ დონეზე არსებული ინტერრელიგიური დიალოგის განხორ-ციელების სირთულეები ხელს არ უშლის, პირიქით, ხელს უწყობს ადამიანების ურთიერთგაცნობას, იდეების ურთიერთშეჯერებას, რელიგიური ტოლერან-

ტობის ჩამოყალიბებას და თანაცხოვრების კულტურის გაღვივებას, ამავდრო-ულად ანგრევს ფანატიზმსა და გავრცელებულ ცრურწმენებს. ყველა ამ მიზანს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ისინი მშვიდობას ემსახურებიან, მშვი-დობა კი ყველა კულტურის განვითარების ქვაკუთხედია.

ნათლად გამოჩნდა, რომ არსებობს რელიგიური განათლების ნაკლებობა; განსაკუთრებით ცოტა ვიცით იმ რელიგიების შესახებ, რომლებიც არ წარ-მოადგენ გაბატონებულ რელიგიას კონკრეტულ ქვეყანაში. განათლების ეს ნაკლებობა უმაღლესი განათლების მქონეთა შორისაც შესამჩნევია. ეს კი იწ-ვევს მცდარი მოსაზრებების წარმოშობას, რაც ხელს უშლის ადამიანების მშვი-დობიან ურთიერთობას. ინტენსიური დიალოგით შესაძლებელია ნელ-ნელა ამაღლდეს ხალხებისა და ცივილიზაციების ურთიერთგაების დონე და ამის შედეგად გაქრეს დიდ ხნის მანძილზე არსებული ცრურწმენები.

უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მრავალი ადმინისტრაციისათ-ვის რელიგიური რწმენა და რელიგიური ელემენტი მნიშვნელოვან როლს თა-მაშობს პირად, სოციალურ და ნაციონალურ ცხოვრებაში; უფრო მნიშვნელო-ვანს, ვიდრე თანამედროვე დასავლური ცივილიზაციების ქვეყნებში.

რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ველით, რომ არაქრისტიანული სამყაროს მხრიდან ქრისტიანული სამყაროს მიღება ცალმხრივად უნდა გაუმჯობესდეს; პარალე-ლურად ქრისტიანული სამყაროც უფრო უნდა გაიხსნას არაქრისტიანული სამ-ყაროს მიმართ. სამწუხაროდ, ქრისტიანი ხალხების ბევრი არაქრისტიანული მოქმედება და საქციელი ტოვებს შთაბეჭდილებას, თითქოს ამგვარი ქმედებე-ბი ქრისტიანობის მიერაა სანქცირებული. შესაბამისად, სხვა რელიგიების მიმ-დევართა საქციელიც ხშირად ამ რელიგიებს მიეწერება და ეს არავის ადარ-დებს. ამიტომ აუცილებელია განისაზღვროს თითოეული რელიგიის შინაარსი, გათავისუფლდეს ეს შინაარსი მორწმუნეთა ეგოისტური ჩარევისაგან. უღირს საქციელზე პასუხისმგებლობა მორწმუნებს უნდა დაეკისროს და არა თავად რელიგიებს.

პასუხისმგებლობის ამგვარი დანაწილება, რაც ინტერრელიგიური დი-ალოგის ერთ-ერთი მიზანია, იცავს საზოგადოებას ფობიებისაგან, რაც ძელი დროის გადმონაშთია და დღესაც ხელს უშლის მშვიდობიან და კეთილი განზ-რახვით წამოწყებულ ურთიერთთანამშრომლობას.

ინტერრელიგიური დიალოგის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიზანი ადა-მიანის უფლებათა დაცვის უმნიშვნელოვანეს საკითხებებისაგან, რაც ძელი დროის გადმონაშთია და დღესაც ხელს უშლის მშვიდობიან და კეთილი განზ-რახვით წამოწყებულ ურთიერთთანამშრომლობას.

ციბის შესაბამისად, ისევე როგორც ჰუმანიზმის იდეების ზეგავლენით (განსაკუთრებით განმანათლებლობის დროიდან) ნაბიჯ-ნაბიჯ ავითარებს და მაღალ დონეზე აპყავს ადამიანის უფლებათა დაცვის საქმე. სხვა ცივილიზაციებში ეს ასე არ არის, ზოგან ან ძალიან ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ ადამიანის უფლებებს, ან სულაც ისეთი კანონმდებლობა აქვთ, რომელიც დისკრიმინაციულია გარკვეული კატეგორიის (უმცირესობების, ქალების, ბავშვების, მონების და ა.შ.) ადამიანთა მიმართ.

ზოგიერთებმა ისეთი მეტაფიზიკური სწავლებაც განავითარეს, რომლის თანახმადაც არსებული მდგომარეობა შეფასებულია როგორც ადამიანთა წყობის ზეციდან მონიჭებული მანდატის აღსრულება! როგორც ჩანს, ისეთი მდგომარეობის აღმოფხვრა, რომელიც ლეგალურს ხდის ადამიანის ფუნდამენტურ უფლებათა ხელყოფას და გამყარებულია რელიგიური რწმენით, არ იქნება ადვილი.

მაგრამ, თუკი ჩვენ გვსურს ყველა ადამიანის ცხოვრების პირობები გავაუმჯობესოთ, მაშინ ინტერელიგიური დიალოგის დღის წესრიგში ყველა ზემოთ მოყვანილი საკითხი უნდა გავითვალისწინოთ.

გვკერა, რომ ადამიანის უფლებათა პატივიცემის მორალური ძალა, სქესის, ასაკის, რასის, რელიგიის, ასევე ეკონომიკური, განათლებისა და სხვა სტატუსის მიუხედავად იმდენად დიდია, რომ იგი დაძლევს დიდი ხნის მანძილზე არსებულ სულიერ სისუსტეებს, რომლებიც ნებას რთავენ სათავეში მყოფთ ყურადღება არ მიაქციონ ადამიანის უფლებათა დარღვევას ან სულაც დააკანონონ იგი. სერიოზული ძალისხმევაა საჭირო, რათა ამ საკითხთა განხილვაში ისინიც ჩაერთონ, ვინც ადამიანის უფლებებს პატივს არ სცემს.

მიუხედავად ამისა, იმედის მომცემია ის გარემოება, რომ ყველა საზოგადოებაში ყოველთვის არსებობენ პროგრესულად მოაზროვნენ, რომლებიც აცნობიერებენ ადამიანის უფლებების მნიშვნელობას და ყველაფერს აკეთებენ იმისათვის, რომ საზოგადოებამ მიიღოს და პატივი მიაგოს მას, ისეთ ცივილიზაციებშიც კი, სადაც ტრადიციულად არ არსებობს დადებითი დამოკიდებულება ადამიანის უფლებების მიმართ.

უნდა აღვითშნოთ, რომ მსოფლიო საპატრიარქო და თურქეთში მის გარშემო არსებული ბერძნულ-მართლმადიდებლური უმცირესობა ჯერ კიდევ არ სარგებლობენ სრული უფლებებით, იქნება ეს თურქეთის მხრიდან ეკუმენური საპატრიარქოს ლეგალური სტატუსის აღიარების პრობლემები¹, ხალკის თეოლოგიური სკოლის აკრძალვა, საკუთრებასთან დაკავშირებული საკითხები თუ მრავალი სხვა. თუმცა ჩვენ ვაღიარებთ, რომ ბევრი რეფორმა გატარდა და მნიშვნელოვანი ნაბიჯები გადაიდგა შიდა კანონმდებლობის ევროპულ

სტანდარტებთან შესაბამისობაში მოყვანის მიზნით. ჩვენ ყოველთვის მხარს ვუჭერდით თურქეთის ევროპისაკენ მიმავალ გზას და იმ ღონისძიებებს, რომლებიც ევროკავშირის სტანდარტებთან შესაბამისობისთვის გადაიდგა.

რელიგიათაშორისი დიალოგების შედეგად უკვე გადაიდგა ნაბიჯები ტოლერანტული გარემოს დამკვიდრების, სხვადასხვა რელიგიების მშვიდობიანი თანაცხოვრების კულტივირების, ფანატიზმისა და ფობიებისაგან გათავისულების საქმეში. იმ პოლიტიკური შეხედულებების საწინააღმდეგოდ, რომლებიც კონფლიქტისა და დაპირისპირების სულს აღვივებენ, რაშიც მსხვერპლიც და მოძალადეც ერთნაირადაა ჩართული, ჩვენ ვცდილობთ ყველასათვის – მიუხედავად ადამიანთა რელიგიური მიკუთვნებულობისა – დავთესოთ თანასწორი უფლებებისა და პასუხისმგებლობების მარცვალი მშვიდობიანი ურთიერთთანაცხოვრებისათვის. მშვიდობიანი მსოფლიოს შენება მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, როდესაც გულისა და გონების გახსნას მოახერხებ და სხვისი განსხვავებულობის საკუთარი ღირებულებების თანასწორად მიღებას შეძლებ.

რელიგიათაშორისი დიალოგის კიდევ ერთი, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მიზანი არსებობს – ყოველ მორწმუნეს შეუძლია რწმენა და გონება იმით გაიმდიდროს, რომ მოვლენებს სხვა რელიგიის თვალსაზრისითაც შეხედოს. ასეთი გამოცდილება გვათავისუფლებს მიკერძოებულობისაგან და საშუალებას გვაძლევს უკეთ გავიგოთ და გავიაზროთ საკუთარი რწმენა, ეს ზრდის ინტელექტს და ხშირად ჰქონდების უფრო ღრმად შეცნობამდე და საღმრთო გამოცხადებასთან თანაზიარობის უფრო მაღალ ეტაპამდე მივყავართ.

მაგალითად, სიყვარული, როგორც უანგარო გრძნობა, და მათთვის თავგანწირვის უნარი, ვინც გიყვარს, ცნობიერების უმაღლესი საფეხურია, მაგრამ ბევრი მზად არ არის მიიღოს სიყვარულის გაღების ასეთი მაღალი ხარისხი.

სწორედ ეს სიყვარული, რომელიც თავიდან მცირეოდენთა წილხვედრი იყო, გახდა კონკრეტული ქმედებების, პროგრამებისა და ინსტიტუტების დანერგვის საფუძველი, როგორიც არის, მაგალითად, ევროპის საბჭო, რომელიც ეხმარება სიღარიბეში მყოფთ, იცავს ადამიანის უფლებებს, რელიგიის თავისუფლებას და ა. შ., რაც შეუძლებელი და უტოპიური იქნებოდა რამდენიმე საუკუნის ან თუნდაც რამდენიმე წლის წინ. თუკი მოვინდომებთ, ბევრ რელიგიაში ვიპოვთ სიკეთის ქმნის საფუძველს. ამ საფუძვლის ძიება დიალოგისათვის ძალიან ნაყოფიერი იქნება. რელიგიური წყაროები მრავალი ინტერეტებაციისა და მიდგომის საშუალებას გვაძლევს. ამ მიდგომათაგან უნდა ავირჩიოთ ყველაზე შესაფერისი, ყველაზე მშვიდობიანი, რომელიც ყველაზე მეტად ითვალისწინებს ადამიანს და ზრდის მშვიდობას, სოლიდარობას, ალ-

ტრუიბმს და სიყვარულს. სასწორზე დადებისას ვალდებულნი ვართ კარგის ხარისხი გავზარდოთ, კი არ შევამციროთ. მოდით ყველამ ერთად ვიმუშაოთ და ხელი შევუწყოთ ამ ხარისხის 8რდას. ჩვენ ვალდებულნი ვართ ვემსახუროთ ღვთის მშვიდობისმყოფელ სიტყვას. სწორედ ჩვენი საქმიანობა გვაძედვინებს მივმართოთ ევროსაბჭოს საპარლამენტო ასამბლეას, განსაკუთრებით იმ ადამიანებს, რომელთა მოვალეობა ევროპის საზოგადოებაში მშვიდობის დანერგვაა: ძვირფასო მეგობრებო, გამოიყენეთ თქვენი პოლიტიკური შესაძლებლობები, რათა მსოფლიოში სიცოცხლისა და რელიგიის თავისუფლება აღადგინოთ. თანამედროვე სახელმწიფოთა მოქალაქეები არ უნდა იყვნენ შევიწროებულნი და დევნილი, იგნორირებულნი და იზოლირებულნი, მათ არ უნდა დაკარგონ თავიანთი ეკლესიები და საკუთრება მხოლოდ იმიტომ, რომ განსხვავებული რელიგია აქვთ. ჩვენ გვჯერა, რომ ევროპის საბჭო არა მხოლოდ დაინტერესებულია ევროპის ქვეყნების წარმატებით, მისი მიზანია აგრეთვე იმ ცივილიზაციის დაცვა, რომელიც ევროპის შემადგენელი ნაწილია. რელიგიის თავისუფლება და ზოგადად ადამიანის უფლებები ამ ყველაფრის საფუძველია. რელიგიის თავისუფლებისა და ადამიანის უფლებათა შეზღუდვის თითოეული ფაქტი საფრთხეს უქმნის კაცობრიობას და ადამიანების იმედგაცრუების მიზეზი ხდება. ჩვენ დარწმუნებულნი ვართ, რომ თქვენი ძალისხმევით ყველაფერი უკეთესობისკენ შეიცვლება. როგორც წმინდა პავლე ამბობს, იმედი არასოდეს მიგვატოვებს. “Hope will not let us down”.

შპნიშვნა:

- 1 თურქეთის ხელისუფლება თურქეთში ეკუმენური საპატრიარქოს მსოფლიო ან საერთაშორისო მნიშვნელობას არ ცნობს და აღიარებს მას მხოლოდ თურქეთის ეროვნულ ეკლესიად. ამის მიზეზია ის ფაქტი, რომ თურქეთი დიდი სიფრთხილით ეკიდება შესაძლო ექსტრატერიტორიულობის საკითხს, ანუ ცდილობს, არ დაუშვას ვატიკანის ანალოგის განმეორება. თურქეთი ასევე დაუინებით ცდილობს მიაღწიოს, რომ პატრიარქი მხოლოდ თურქეთის მოქალაქე იყოს.

ერისკონსი მაღაზ სონოლაშვილი ქრისტიანობის პრიზისი საქართველოში ანუ რაზომ ვართ ყველანი ვალში ლგბტ თემის წარმომადგენლებთან

უფრნალი „ლიბერალი“, 04.07.2007

ალბათ, კარგა ხანი დაგვჭირდება, ვიდრე სრულად გავიაზრებთ იმას, რაც 17 მაისს მოხდა თბილისში. მაგრამ ვფიქრობ, ახლავე შეიძლება დავიწყოთ იმ მოვლენის სახელდახელო ანალიზი.

ბოლო 12 თვის განმავლობაში ორი რამ იყო, რამაც საოცარი თავზარი დასცა ჩვენს საზოგადოებას: ერთი იყო ყოვლად ამაზრზენი „ციხის კადრები“ და მეორე 17 მაისის უპრეცედენტო ძალადობა ღმერთის სახელით.

ამ ჩემს პატარა ოპუსს სათაურად ჰქვია „ქრისტიანობის კრიზისი“ და არა მართლმადიდებლობის კრიზისი საქართველოში. ამას იმიტომ კი არ ვაკეთებ, რომ შესაძლო რისხვა ავირიდო დომინანტი რელიგიისაგან, არამედ იმიტომ, რომ არამართლმადიდებელი ქრისტიანები არაფრით უკეთესები არა ვართ მართლმადიდებლებისაგან. ხშირად, როცა არამართლმადიდებელი ქრისტიანების სიბრძლის ამბავი გამიგია, მითქვამს, კიდევ კარგი ესენი არ არიან-მეთქი უმრავლესობაში. არ მინდა, ამაზე სიტყვა გამიგრძელდეს. მოდით, აქ მოკლედ შევთანხმდეთ: სიბრძლეზე საავტორო უფლება არავისა აქვს. სიბრძლეს შეიძლება ყველაზე წავაწყდეთ: ბაპტისტებში, კათოლიკებში, ლუთერელებში, სომხური სამოციქულო ეკლესიის წარმომადგენლებში ათეისტებში და სხვებში.

ყველა რელიგიას, გვინდა ეს ჩენენ თუ არა, თავისი პოლიტიკური განზომილება აქვს. რაც უფრო მრავალრიცხოვანია რელიგია, მით უფრო მეტია მისი თვით-პოლიტიზირების საცდური. რელიგიის მესვეურების ერთ-ერთი მთავარი დანიშნულებაა გაუძლონ საცდურს და პოლიტიკურ ამბიციებზე არ გაცვალონ თავიანთი სარწმუნოება, იქნება ეს ქრისტიანობა, ისლამი თუ ნებისმიერი სხვა რამ. პოლიტიკური მართლმადიდებლობა ისეთივე საშიშ მოვლენას წარ-

მოადგენს, როგორც პოლიტიკური ისლამი, პოლიტიკური კათოლიკობა ანდა პოლიტიკური პროტესტანტიზმი.

ხშირად სოციოლოგებს, ისტორიკოსებს და ანთროპოლოგებს უჭირთ განასხვავონ ერთმანეთისაგან „პოლიტიკური რელიგია“ და „რელიგიური რელიგია“. ეს ტაგტოლოგიას კი ჰგავს, მაგრამ ვეცდები განვმარტო ამაში რას ვგულისხმობ.

წელს ქრისტიანული სამყარო აღნიშნავს მიღანის ედიქტის გამოცემის 1700 წლის იუბილეს. 313 წელს რომის იმპერატორმა კონსტანტინემ გამოსცა ქრისტიანობის შემწყნარებლობის ედიქტი, რომელიც ერთ-ერთი პირველი ნაბიჭი იყო ქრისტიანობის პოლიტიზირების გზაზე. მაღვე ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა და საეკლესიო საკითხებზე მსჯელობა იმპერიის პოლიტიკური ცხოვრების ნაწილი გახდა. 325 წელს იმპერატორმა, რომელიც ჯერ ქრისტიანად არც იყო მონათლული, არა მარტო მოიწვია პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრება ნიკეაში, არამედ მისი თავმჯდომარეობაც თავად გასწია. 313 წლამდე რომის იმპერიაში პოლიტიკურად ძლიერი რელიგია იყო რომაული სარწმუნოება. რელიგიურად ანუ სულიერად ეს სარწმუნოება სუსტი იყო. ქრისტიანობა ამ დრომდე პოლიტიკურად სუსტი იყო, ხოლო რელიგიურად – ძლიერი. მისი ძლიერების საფუძველი ის იყო რომ ამ თემის წარმომადგენლებს ერთმანეთი უყვარდათ და ქონდათ საერთო ხედვა.

როგორც ტერტულიანე გადმოგცემს, ქრისტიანობა ისე სწრაფად იკიდებდა ფეხს მთელი რომის იმპერიაში, რომ ხელისუფლება საფირალს მიეცა. მიუგზავნეს ჯაშუშები ქრისტიანებს და მათგან ასეთი რამ შეიტყვეს. „ქრისტიანები ძალიან უცნაური ხალხია“, – იტყობინებოდნენ ჯაშუშები, – „სალოცავად ცარიელ დარბაზში იკრიბებიან. ხატი არაფრისა აქვთ. ისინი ლაპარაკობენ ვიღაც იესოზე, რომელიც არსადა ჩანს და რომლის დაბრუნებასაც, ეტყობა, დღე-დღეზე ელოდებიან. გაგიკვირდებათ, როგორ უყვართ მათ იესო და როგორ უყვართ ერთმანეთი“.

წარმოვიდგინოთ, რომ ერთ მშვენიერ დღეს, ქრისტიანობისადმი მტრულად განწყობილი მთავრობა მოვიდეს ჩვენთან ხელისუფლების სათავეში და ასევე დაზგეროს ქრისტიანული ეკლესიები, დავიცეროთ მათი დაკვირვებაც ასეთივე იქნება? არა მგონია, მათ რეპორტებში ასეთი რამ დაიწეროს: „ამ ხალხს უყვარს ერთმანეთი, უყვარს მოყვასი, უყვარს მტერი და თანაგრძნობას უცხადებს ყველას, ვინც ეთნიკურად, რელიგიურად, რასობრივად და სექსუალური ორიენტაციის მხრივ განსხვავებულია მათგან. ისინი გადაგებული არიან ლარი-ბებზე, გაჭირვებულებზე და დავრდომილებზე“. თუ რა შეიძლება ეწეროს ასეთ რეპორტში, ამაზე ვარაუდი თქვენთვის მომინდვია, ძვირფასო მკითხველო.

სამწუხაროდ ჩვენი ქრისტიანობა შორსა დგას ქრისტესა და ადამიანის სიყვარულისაგან. სიყვარული პირველ რიგში ადამიანის ისეთად მიღებას გულისხმობს, როგორიც ის არის. ჩვენ გვიძირს მივიღოთ განსხვავებულობა ზოგადად. შეიძლება ეს იმიტომ მოგვდის, რომ როგორც ადამიანებს, რომლებიც შექმნილები ვართ იმისათვის რომ სხვა გვიყვარდეს და იმისათვის რომ სხვას ვუყვარდეთ, არა გვაქვს საკმარისი ცოდნა, წვრთნა და სურვილი სიყვარულის სწორად აღსასრულებლად. არადა როგორც თავის დროზე ვუდი ამბობდა, „ადამიანის გული სიყვარულის გარეშე იგივეა, რაც წალკოტი ყვავილების გარეშე“. სიყვარულის არ გაღებით და არ მიღებით ჩვენ უარს ვამბობთ გამოვცადოთ ის, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია ცხოვრებაში. აფსუსია, ადამიანმა უსიყვარულოდ გალიო ცხოვრება.

სიყვარული იყო ქრისტიანების ძალა ადრინდელქრისტიანობაში, როცა ქრისტიანობა პოლიტიზირებული არ იყო. რელიგიის პოლიტიზირება სულიერ ძალას ართმევს რელიგიას და მის ნაცვლად პოლიტიკურ ძალაუფლებას აჩეჩებს ხელში. გამოდის, რომრელიგიის პოლიტიკური სისუსტე, მისი სულიერი ძლიერების საწინდარია.

ყოფილ საბჭოთა კავშირში პოლიტიკურად ყველა რელიგია სუსტი იყო. ხოლო რელიგიურად ანუ სულიერად – ძლიერი. პოლიტიკურად კომუნისტური იდეოლოგია ძლიერი იყო, იდეოლოგიურად – სუსტი.

რელიგიას საბჭოთაში უპირისპირდებოდა სახელმწიფო იდეოლოგია – „არარელიგიურობა“, სახელმწიფო აპარატი მისი პოლიციოთა და უშიშროებით. მაგრამ მიუხედავად ამისა რელიგია არა მარტო გადარჩა, არამედ განვითარდა კიდეც. შორს რომ არ წავიდე, ჩვენი ეკლესიის წინამძღოლი, ილია კანდელაკი (1899-1927), მხეცურად მოკლეს ბოლშევიკებმა კახეთში, სოფელ კისისხევის რკინიგზის სადგურთან. მოგვიანებით რეპრესიებში მოყვნენ ეკლესიის სხვა წინამძღოლებიც. ბოლშევიკების ვარაუდით თუ ეკლესიას მოაშორებდნენ წინამძღოლს და სხვა ღვთისმსახურებს ციმბირის გზას გაუყენებდნენ, ეს პაწაწინა ეკლესია უკვალოდ გადაშენდებოდა. ვარაუდი არ გამართლდა. უბრალო მორწმუნე ქალების ბეჭითობამ (ამ ქალებს შორის იყო ბებიაჩემიც, მელანია კანდელაკი, რომელმაც მთელი თავისი ცხოვრება სახარების ქადაგებას შეალია), და მათმა გაუტეხლობამ ეკლესია გადაარჩინა ყველა ქარტეხილს, რაც კი მას 75 წლის მანძილზე დაატეხა საბჭოთა ხელისუფლებამ. რაღა თქმა უნდა, იმ დროის ეკლესიის ისტორიას სავსეა სახელმწიფოსთან და უშიშროებასთან კოლაბორაციის გულისამრევი ეპიზოდებით. მაგრამ ყველა ეკლესიაში და ყველა რელიგიაში იყო ხალხი, ვისაც გულწრფელად სწამდა ღმერთი და მზად იყო რწმენის გამო სიცოცხლე გაეწირა. 90-იანი წლების დამდეგს ერთი ყოფი-

ლი საბჭოური ბანაკის ტერიტორიაზე აღმოაჩინეს დახვრეტილების საფლავი. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ამ ერთ საფლავში გვერდი-გვერდ ესვენა ბაპტისტი პასტორის, მართლმადიდებელი მღვდლების და რომის კათოლიკე მთავარებისკოპოსის გვამები. ყველანი რწმენის მოწამები იყვნენ.

გულწრფელი მორწმუნების გაუტეხლობის გამო რომ 90-იანი წლების დამდეგს, კარგა ხნის სნეულების შემდეგ საბჭოურმა „არარელიგიურობამ“ ფეხები გაფშიკა. ის ადგილი, რომელიც მას ეკავა, დიდი ხალისით ჩანაცვლეს რელიგიება: რუსეთში, საქართველოში, სომხეთში და სხვაგან ქრისტიანულმა რელიგიებმა, ხოლო აზერბაიჯანში და ცენტრალური აზიის ქვეყნებში ისლამმა, მის შიიტურ და სუნიტურ გამოვლინებაში. ამგვარად, რელიგიებმა შეიძინეს ის, რაც მათ აქამდე არ ჰქონდათ -პოლიტიკური განზომილება. შედეგად მივიღეთ პოლიტიკური მართლმადიდებლობა, პოლიტიკური შიიზმი, პოლიტიკური პროტესტანტობა, პოლიტიკური კათოლიკობა.

ოღონდ ყოველივე ეს სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა დოზით განხორციელდა. იმ ქვეყნებში, სადაც სახელმწიფოებრიობის იდეა ძლიერი იყო, რელიგიამ უფრო მოკრძალებული პოლიტიკური ძალა შეიძინა ვიდრე იმ ქვეყნებში, სადაც სახელმწიფოებრიობის იდეა ბევრად უფრო სუსტი იყო. ერთერთი ასეთი ქვეყანა იყო საქართველოც, ჩვენში ამ დროს უკვე კარგა ხნის დავიწყებული იყო სახელმწიფოებრიობის განცდა.

აյ არ მინდა, ისეთი შთაბეჭდილება შეიქმნას, თითქოს მე რელიგიის კვაიეტისტურ დამოკიდებულებას ვუწევდე პროპაგანდას. ცხადია არა. მე იმას არ ვამბობ, რომ რელიგიის საზრუნავი მხოლოდ წირვა-ლოცვა უნდა იყოს და სხვა არაფერი. წირვა-ლოცვა რელიგიური ადამიანის სულიერი ცხოვრების კერას წარმოადგენს, სადაც იგი სულიერად საზრდოობს, შთაგონების წყაროს ეწაფება და უსამართლობასთან ჭიდილში მიღებულ ემოციურ ჭრილობებს იშუშებს. მაგრამ რელიგიის მთავარი საზრუნავი ადამიანზე მზრუნველობაა. ვილიამ ტემპლი, მეოცე საუკუნის თვალისაჩინო თეოლოგი ამბობდა, რომ „ეკლესია ისეთი ინსტიტუციაა ამ დედამიწაზე, რომელიც არსებობს არა მათთვის, ვინც მის წიაღშია, არამედ მათთვის ვინც მის წიაღს მიღმაა“. ამაში ტემპლი იმას გულისხმობდა, რომ ეკლესია, პირველ რიგში, უნდა ემსახურებოდეს იმ ადამიანებს, ვისაც დახმარება, თანადგომა და გამოსარჩლება ჭირდება. მან უნდა იზრუნოს და ითანამშრომლოს არა მარტო რელიგიურ ადამიანებთან, არამედ არარელიგიურებთანაც. ერთი ჩემი მეგობარი გულწრფელად ფიქ-რობს, რომ ყველა ეკლესიაში საჭიროა ერთი კარგი ათეისტის ყოლა იმისთვის, რომ ეკლესიამ თავის მოწოდებას არ უღალატოს და ქრისტეს ერთგული დარჩეს. მგონი ამაში არის აზრი. ყველა ეკლესიას და რელიგიას ჰაერივით

სჭირდება საღი და გულწრფელი კრიტიკა იმისათვის, რომ ის რელიგიური სიბ-ნელის ჭაობში არ აღმოჩნდეს.

ჩემი აზრით, რელიგიამ სახელმწიფოსთან და სახელმწიფო პოლიტიკას-თან მიმართებაში უნდა დაიჭიროს კრიტიკული სოლიდარობის კურსი. მან უნდა მოიწონოს ის, რასაც ხელისუფლება აკეთებს ადამიანის საკეთილდღეოდ და უნდა გააკრიტიკოს ხელისუფლება უსამართლობისათვის და იმისათვის, რაც ადამიანის ღირსებას ხელყოფს. მეოცე საუკუნემ დაგვანახა, არა ნიშნავს რელიგიური მეთაურების მიერ გამოჩენილი „კრიტიკული სოლიდარობა“. გერმანიაში ნაცისტური რეჟიმის დროს, სახელმწიფოს კრიჭაში ჩაუდგა გერმანელი ქრისტიანების ის ჯგუფი, რომელიც „აღმსარებელი ეკლესიის“ სახელით არიან ცნობილი. მისი ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი და მოწამე იყო ლუთერელი პასტორი დიტრიხონჰოფერი. ანდა შეერთებულ შტატებში რასობრივი უთანასწორობისათვის ბრძოლაში თავისი წვლილი შეიტანეს ყველა რელიგიის თვალსაჩინო წარმომადგენლებმა. მათ შორის იყო ამ მოძრაობის სიმბოლოდ ქცეული მარტინლუთერ კინგი, ბაპტისტი პასტორი, რომელმაც ასევე მოწამეობრივად დაასრულა თავისი სიცოცხლე. ადამიანის ღირსების დაცვისა და ხელისუფლებასთან დაპირისპირებამ შეიწირა ოსკარ რომერო, რომის კათოლიკე ეპისკოპოსი ლათინურ ამერიკაში. ასვე უფრო ადრე ხელისუფლების კრიტიკის გამო იდევნებოდნენ კონსტანტინეპოლის პატრიარქები ბიზანტიის იმპერატორი. ჩვენს დროში ასევე ერაყში ომის წინააღმდეგ გამოვიდნენ ქრისტიანული ეკლესიების წინამძღოლები და მათ შორის კენტერბერიის მთავარეპისკოპოსი როუენ ვილიამსი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ინგლისის „დამკვიდრებული ეკლესიის“ (Established Church) რეალური მეთაურია (ეკლესიის ფორმალური მეთაურია დედოფალი ელისაბედ II).

აქ ლგბტ თემის წარმომადგენლები რა შუაში არიანო, მკითხავთ, ალბათ. შუაში კი არა თავში არიან. ამ თემის წარმომადგენლების უფლებათა დაცვის აქციამ 17 მაისს ფარდა ახადა იმ რელიგიურ რეალობას, რომელშიც საქართველო აღმოჩნდა 90-ანი წლების შემდეგ. ქვეყანში მართლმადიდებელი ქრისტიანობა პოლიტიკურ ძალად იქცა და მანამდე წარმოუდგენელი ძალაუფლება და გავლენა მოიპოვა. ამას შეეწირა ხელისუფლებასთან მიმართებაში კრიტიკული სოლიდარობის განცდა. იმის მაგივრად რომ ეს უზარმაზარი ძალაუფლება მიმართული ყოფილიყო ქვეყანაში სამოქალაქო საზოგადობის გასამყარებლად, დემოკრატიული პრინციპების დასამკვიდრებლად, დასავლეთის ცივილიზაციასთან მჭიდრო კულტურული და სულიერი ურთიერთობის დასამყარებლად, დაჩაგრული და დაუცველი ადამიანის გამოსასარჩლებლად, იგი ძირითად ეკლესიის ინსტიტუციურ გაძლიერებას მოხმარდა. სამწესაროდ ისეთი

შთაბეჭდილებაც კი შეიქმნა, რომ ქრისტიანობა და დემოკრატია ერთმანეთთან შეუთავსებელია, თითქოს ადამიანის უფლებების დაცვაზე ზრუნვა მხოლოდ არ-სამთავრობო ორგანიზაციების საქმეა და არა ეკლესიისა, თითქოს ეკლესიებისა და რელიგიების თანამშრომლობა ადამიანის საკეთილდღეოდ მიუღებელია და რელიგიურად გაუმართდებელი, თითქოს...თითქოს.

ყველა ხელისუფლებამ საკმარისი საკმეველი უკმია პოლიტიკურ ქრისტიანობას საქართველოში. ირონია ის არის, რომ ვინც ყველაზე გულგრილები იყვნენ რელიგიის მიმართ, ისინი უფრო მეტ ბეჭითობასა და კომკაცშირულ ენთუზიაზმს იჩენდნენ კმევაში. პოლიტიკური რელიგია ჩვენში თანდათან სუქ-დებოდა და ძალას იკრებდა.

17 მაისამდე, საქმეში ჩაუხედავი ადამიანისთვის, საქართველოში ქრისტიანობა ყვაოდა, აღმავლობის გზას ადგა და სადაცაა უნდა „გაბრწყინებულიყო“. 17 მაისმა კი ის დაგვანახა, რომ საქართველოში რელიგიური ქრისტიანობა კი არ ადგა აღორძინებისა და აყვავების გზას, არამედ პოლიტიკური ქრისტიანობა. საქართველოში ამ ბოლო 20 წლის განმავლობაში გაცილებით მეტი ეკლესია და ქრისტიანული დაწესებულება აშენდა, ვიდრე საუკუნეების განმავლობაში. ყველა ფეხის ნაბიჯის გადადგმაზე შენდება ეკლესია, მონასტერი, საკათედრო ტაძარი, სალოცავი, ეკვდერი. გარდა ამისა საქართველოში მართლაც ვერ ნახავ მალე მთას და გორაკს, რომელზეც თაგმომწონედ ჰკვრები არ იყოს აღმართული, ეკლესიამ ამ ხნის მანძილზე ხელში ჩაიგდო მიწები, ტყეები, ქარხნები, დაწესებულებები, სკოლები, საავადმყოფოები, საბავშვო ბაღები...ის მართლა ყბადაღებული 25 მილიონი და ჭიპები მხოლოდ ზღვაში წვეთია.

შეიძლება კაცმა თქვას, შენთვის ჭიპები რომ ეჩუქებინათ და ბიუჯეტიდან ფული მოექივლებინათ, ასე აღარ ილაპარაკებდიო. არ ვიცი, მსგავსი საჩუქრების მიღებს შემთხვევაში მოვიკვნეტდი თუ არა ენას, მაგრამ ახლა ასეთ ჟკუაზე ვარ და რა ჟკუაზეცა ვარ იმ ჟკუაზე ვლაპარაკობ. უფრო სწორად, ვწერ.

თუ ვინმეს ჰგონია, რომ პოლიტიკური გავლენა ქრისტიანობის სიძლიერებე მეტყველებს, ძალიან მწარედა სცდება. პოლიტიკური ქრისტიანობის სიძლიერეს არანაირი საერთო არა აქვს ქრისტიანობის სულიერ სიძლიერესთან.

სულიერი ქრისტიანობის საზომი სხვაა და პოლიტიკურიქრისტიანობის საზომი სხვა. ქრისტე იქ არის ყოველთვის, სადაცსუსტი და დამცირებულია, სადაც ღარიბი და უბოვარია, სადაცდაჩაგრულია. ქრისტე მჩაგვრელების მხარეზე არასდროს ყოფილა დაარასდროს იქნება. იმ ყვითელ ავტობუსში, რომელსაც გავეშებულიბრბო მისდევდა ღმერთის სახელით, ქრისტე იკდა. ის ტაბურეტკიანიმღვდელთმსახურიც ქრისტეს მისდევდა საცემლად. ის ბრბოცქ-რისტეს მისდევდა მოსაკლავად. კი მაგრამ რატომ?

სიბნელე

მიუხედავად იმისა, რომ უამრავი რელიგიური დაწესებულებაა, საქართველოში რელიგიურმა სიბნელემ წალეკა ქვეყანა. ქრისტიანული განათლება მაინც და მაინც არც წინათ გადაგვდიოდა თავს. ეს რომ არა ან „ვეფხისტყაოსანს“ რა დაგვაწვევინებდა და ან სულხან-საბას რა გვათრევინებდა წვერით. სხვათა შორის, ერთმა ჩემმა მართლმადიდებელმა მეგობარმა, რომელიც კი-ევის საპატიოარქოს მღვდელმსახურია, ამასწინთ მითხრა, სანამ სამებაში შენც წვერებით არ გათრევენ, მანამდე ვერ მოხვალ ჰკუაზეო.

ძალიან საინტერსო ცნობები შემოგვინახეს უცხოელი მოგზაურობების დაკვირვებებმა რელიგიურ სიბნელეზე საქართველოში. ჟ. შარდენი ჰერ კი-დევ XVII წერდა, რომ აღმოსავლელ და დასავლელ ქართველებს „დაუგიწყნიათ აზრი ქრისტიანობისა“ და „არიციან და არ ასრულებენ არც ერთ მცნებას იქსო ქრისტეს მიერ ნამოძღვრალსა“. სამაგიეროდ, ამავე ავტორის თქმით, „ქართველები დარწმუნებულები არიან, რომ რაცოდვაც არ უნდა ჩაიდინონ, შეენდობათ თუ ეკლესიას ააშენებენ“. შარდენს ისიც შეუნიშნავს, რომ „ქართველები ძლიერ უცოდინარები არიან და ერთობ მცირედაცმრუნავენ განვითარებაზე“ (ჟ. შარდენი, მოგზაურობა საქართველოში, 1672-1673, გამომცემლობა სახელგამი: თბილისი, 1935, გვ. 86, 87, 97).

ისეა ეს დაწერილი, გეონება ეს კაცი 350 წლის წინათ კი არა დღეს წერდაო. მოდით გამოვტყდეთ, ჩვენ დღესაც ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა გვაქვს ქრისტიანობაზე. ჩვენ დღესაც გვგონია, რომ ეკლესის აშენებით ღმერთის გულს მოვიგებთ (კიდევ კარგი, ღმერთის მოქრთამვა შეუძლებელია). დღესაც ვერ გაგვიგია, რომ ყველზე დიდი ქრისტიანობა გაჭირვებულ და დაჩაგრულ ადამიანებზე ზრუნვაა და არა საყდრების შენება. მაღვე თბილისში სკვერი და ბალი არ დარჩება ეკლესის შენობამ რომ არ დაიკავოს. ჩვენ დღესაც ალმაცერად ვუყურებთ განათლებას და თავს არ ვიკლავთ მის მისალებად. ხოლო როცა რელიგიურ განათლებაზეა ლაპარაკი, აქ ჩვენ სახარებას, საღმრთო წერილსა და საღად მოაზროვნე თეოლოგებისა და ეკლესის მამებს კი არ ვეტანებით, არამედ დაუკერებელ, მითებს ზღაპრებსა და ფსიქიურად მოწყვლადი ჯანმრთელობის მქონე ადამიანების რელიგიურ ბოდვებს.

მართალია, ეს ჩემი ნაცოდვილარი წერილი ქრისტიანობის კრიზისს ეხება, მაგრამ წერილის მთავარ ადრესატად მაინც მართლმადიდებელი ეკლესია იკვეთება. ეს ალბათ გასაგებიც არის, ვისაც ბევრი მიეცემა, მას ბევრი მოეთხოვება, ასეთია სახარებისეული ლოგიკა.

თუ სიმართლეს თვალებში ჩავხედავთ, უნდა გამოვტყდეთ, რომსახარბი-

ელო მდგომარება არც სხვა ქრისტიანულ თემებში გვაქვს. თეოლოგიურად, სოციალურად და პოლიტიკურად უმცირესობისეკლესიების უმეტესი ნაწილი კვლავ კონსერვატული აზროვნებისმარწუხებში ვართ მოქმედობი. ყველას გვაკლია სოლიდარობის განცდაიმ თემების მიმართ, რომელიც განაპირებული და დევნილები არიან. გარდა ამისა ჩვენ ვერ შევძელით, თუ ხათრის, თუ პოლიტიკურიმოსაზრებებისა, თუ შიშის გამო, რომ ყოველთვის გულახდილებივიყოფილიყავით მართლმადიდებელ ეკლესიასთან და ყოველთვისამირში გვეთქვა მისი საჭეთმცყრობლისთვის ის, რასაც ვხედავდითმიუღებელს და რაზეც ზურგს უკან ვლაპარაკობდით. ამით ჩვენ ჩვენიწვლილი შევიტანეთ საქართველოში სასულიერო ცხოვრებისდანაგვიანების საქმეში.

იმის გამო, რომ ქრისტიანული ეკლესიები ვერ ვახერხებთ გულახდილი თეოლოგიური დიალოგის წარმოებას სხვადასხვა სახის საშურ თემებზე, ამით ხელს ვუშლით ერთმანეთის თეოლოგიურ განვითარებას და ერთობისა და თანამშრომლობის სულისკვეთების შექმნას. უმცირესობისა და უმეტესობის ეკლესიებს დღემდე რომ მოგვეხერხებინა გულწრფელი თეოლოგიური დიალოგის გამართვა და პირში გვეთქვა ერთმანეთზე, რასაც ვფიქრობდით, ჩვენი ქვეყანა, ჩვენი ხალხი ამ დღეში არ ჩავარდებოდა. საქართველოში ადამიანს არ დავჩაგრავდით მუსლიმობის გამო და ლგბტ თემის წარმომადგენლებს მოსაკლავად არ გავეკიდებოდით. გვიან არც როდის არის. საქიროა გავიაზროთ, სადა ვართ და რა გვჭირს. იმისათვის რომ იმკურნალო, კაცმა ჯერ უნდა გაიგო რა სენი გჭირს.

„განთხმების ვაცი“ და ძალადობა

საწყენია, რომ მრავალსაუკუნოვანი ქრისტიანული ისტორიის მქონე ქვეყანა ჯერაც ვერ მიმხვდარა, რომ ძალადობა სრულებით მიუღებელია ქრისტიანობისთვის. საიდან ამდენი ზიზლი, სიძულვილი და ძალადობა იმ რელიგიაში, რომელიც სიყვარულის რელიგიიდ არის ცნობილი? ძალადობა ასევე მიუღებელია ყველა სხვა რელიგიისათვისაც. არ მეგულება დედამიწის ზურგზე თუნდაც ერთი სალად მოაზროვნე ქრისტიანი, მუსლიმი, იუდეველი ანდა თუნდაც ათეიისტი, რომელიც გაამართლებს ძალადობას, გაამართლებს იმას, რაც ჩვენში მოხდა და ხდება. 17 მაისს თუ ლგბტ თემის წარმომადგენლების მიმართ იქნა გამოჩენილი ძალადობა, 31 მაისს ასეთივე ძალადობას ქონდა ადგილი მუსლიმური თემის წარმომადგენლების მიმართ აღმოსაგლეთ საქართველოში. პირველად ჩვენი ქვეყნის უახლეს ისტორიაში სცემეს მუსლიმი სასულიერო პირი იმის გამო, რომ მას უნდოდა თავისი რელიგიური მოვალეობა შეესრუ-

ლებინა – ელოცა თავის თანამორწმუნებთან ერთად. 17 მაისსაც და 31 მაისშიც ჩვენში დაგუბებული ირაფიონალური შიშის გადმონთხევას ჰქონდა ადგილი. თუმცა, მასშტაბებით და ორგანიზებული ძალადობის ხარისხით ეს ორი მოვლენა განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან.

მე მინდა 17 მაისის მოვლენისა და საერთოდ ჩვენში გამეფებული ფობიების გასაანალიზებლად მოვიშველიო რენე უირარი, ცნობილი ფრანგი სწავლული სოციალურ მეცნიერებათა ფილოსოფიის დარგში.

მისი დაკვირვებით, ყველა კონფლიქტის სათავე არის „მიმეტიკური სურვილი“. ყველა ჩვენი სურვილი სხვა ადამიანების სურვილის მიბაძვას წარმოადგენს. ჩვენ რაღაც გვინდა, იმიტომ რომ ეს რაღაც ვიღაცას სურს. სურვილის დაუკმაყოფილებლობა ბადებს აგრესიას და გზას უხსნის კონფლიქტსა და ძალადობას. უირარის აზრით, ადამიანურ კონფლიქტში გადამწყვეტ როლს თამაშობს „განტევების ვაცის მექანიზმი“. იმისათვის რომ „მიმეტიკური მეტოქეობა“ კონტროლის ფარგლებს არ გასცილებოდა კაცობრიობის განვითარების ადრინდელ ეტაპზე გაჩნდა მსხვერპლის შეწირვის მოთხოვნილება და საჭიროება. მსხვერპლი ადამიანს სჭირდება მასში დაუკმაყოფილებელი მიმეტიკური სურვილების მოსათოვად.

„განტევების ვაცის“ ანუ მსხვერპლის შეწირვის სურვილს რამდენიმე მახასიათებელი აქვს. პირველი, ეს სურვილი კრავს და აერთიანებს ხალხის მასას. აკი ვნახეთ როგორ იყო გაერთიანებული 17 მაისს სხვადასხვა თაობის, სხვადასხვა განათლებისა და სოციალური წარმომავლობის ხალხი, ერი და ბერი. მეორე – ის აერთიანებს მეტოქებს. უირარი იხსენებს ერთ ფრაგმენტს ახალი აღთქმიდან, როცა იესოს, როგორც განტევების ვაცის მიმართ სიძულვილმა დაამეგობრა პილატე და ჰეროდე, რომელებიც მანამდე ერთმანეთის მეტოქები იყვნენ. იგივე მოხდა 17 მაისს ლგბტ თემის როგორც განტევების ვაცისადმი სიძულვილმა გააერთიანა სხვადასხვა ეკლესიების წარმომადგენლები რომლებიც მანამდე ერთმანეთის მეტოქეებად მოიაზრებდნენ თავს. ჩვენ იმ დღეს გვერდი-გვერდ ვნახეთ გლდანის ეპარქიისა და საქართველოს საპატრიარქოს მიმდევრები, მიუხედავად იმისა, რომ მათ შორის მეტოქეობასა აქვს ადგილი. უფრო მეტსაც გეტყვით: იმ აღვირახსნილ მასაში მართლმადიდებლების გარდა იყვნენ სხვა ქრისტიანული ეკლესიების წარმომადგენლებიც. ეს საკუთარი თვალით ვნახე რუსთაველზე.

რა თქმა უნდა, ის რაც მოხდა პასუხისმგებლობისგან არ ათავისუფლებს იმ დომინანტ რელიგიას, რომლის მესვეურებიც მუდამ გვახსენებენ რომ ყველაზე მრავალრიცხოვანი, ყველაზე გავლენიანი და ყველაზე ავტორიტეტულები არიან, მაგრამ თუ ამისა თავად სჭერათ ეს დაუცველობის გრძნობა რატომ

აწუხებთ მათ? რისა ეშინიათ? დაუცველობის გრძნობა არის ის, რაც აღვივებს ირაციონალურ შიშს უცხოსადმი და აქეზებს მას ეძიოს განტევების ვაცი ანუ მსხვერპლი, რომელზეც ჭავრს იყრის.

არ მეგულება დედამიწის ზურგზე რელიგია, რომისთვისაც ასე შეუთავსებელი იყოს განტევების ვაცის ძების სურვილი, როგორც ქრისტიანობისთვის. ეს იმიტომ, რომ ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით თავად იქსო ქრისტე ხდება განტევების ვაცი, „ტარიგი ღვთისა“, რომელიც თავისი სიკვდილით აუქმებს მსხვერპლის საჭიროებას. იესო უკანასკნელი განტევების ვაცია. ის საბოლოოდ გმობს ძალადობის ყოველგვარ გამოვლინებას და თავს აიგივებს ძალადობის თითოეულ მსხვერპლთან.

სულიერი ქრისტიანობისთვის კარგა ხანია დასრულდა ძალადობისაკენ სწრაფვის გზა, რადგან ამ სწრაფვას თავად ქრისტემ დაუსვა წერტილი. რაც შეეხება პოლიტიკური ქრისტიანობას, მისთვის ძალადობა სრულებით მისაღებია.

სიბეჭე და ფარისევლობა

განსხვავებული ადამიანის სიძულვილი და მის მიმართ ძალადობის გამოხენა გაუმართლებელია არა მარტო რელიგიური, არამედ პოლიტიკური პერსპექტივიდანაც. აფილოთ საქართველოს პოლიტიკური სიტუაცია.

ჩვენ ვართ ქვეყანა რომელსაც ჩამოგლეჭილი აქვს მისი ისტორიული მიწა-წყლის ნაწილი. ჩვენში პოლიტიკური რიტორიკის განუყრელი ნაწილია ტერიტორიების დაბრუნების საკითხი. სამწუხაროდ ჩვენ არ ვლაპარაკობთ იმ ხალხის დაბრუნებაზე, რომელიც ამ ტერიტორიებზე ცხოვრობს. ამას პოლიტიკაში სიბეჭეს ეძახიან. ჩვენი პოლიტიკა ამ ხალხს გერებივით უყურებს. იმიტომ, რომ ისინი სხვები არიან. არ ლაპარაკობენ ჩვენ ენაზე და ტომობრივად ქართულ ეთნოსს არ განეცუთვნებიან.

სამწუხაროდ ის საღი აზრი, რომ განსხვავებულობა სიმდიდრეა და არა ნაკლი ნებისმიერი ქვეყნისათვის, ჩვენში ჰერ-ჰერობით ფეხს ვერ იკიდებს. აფხაზებთან და ოსებთან შერიგებაზე ლაპარაკი სერიოზულად არასდროს დამდგარა დღის წესრიგში. ბოდიში არასდროს გვითქვამს მათთვის იმ ძალადობისათვის, რომელიც ჩვენ ჩავიდინეთ მათ წინააღმდეგ. იმათ რომ ჩაიდინეს, მეტყვით და მართალიც იქნებით. მაგრამ მოდით ჩვენი ცოდვები ჩვენ ვალიაროთ და სხვისი ცოდვების აღიარება სხვას მივანდოთ.

ჩვენ ჰერჰერობით ვერა და ვერ ვისწავლეთ მოწინააღმდეგის თვალით ჩვენი საქციელის დანახვა.

ძველი ბერძნული პოეზიის ნაწარმოებმა „ილიადამ“ შემოგვინახა საკუთარი თავის სხვისი თვალით დანახვის საოცარი ამბავი. აქილევსი კლავს უფლისწულ ჰექტორს და მის გვამს აქეთ-იქით დაათრევს. მოკლულის მამა, მეფე პრიამოსი ღამით შეიპარება აქილევსის ბანაკში, რათა გამარჯვებულისგან ნებისმიერი საზღაურის ფასად გამოითხოვოს შვილის ცხედარი. ბერძნებს მაშინ ასეთი წარმოდგენა ჰქონდათ, რომ თუ ცხედარი ჰეროვნად არ დაიკრძალებოდა, გარდაცვლილის სული მოსვენებას ვერ ელირსებოდა. შვილმკვდარი მამა აქილევსს ევედრება: „გაიხსენე მამაშენი, შეხედე ჩემსუმწეო სახეს! ჩემს სახეში მამაშენის სახე დაინახე, იმასავით უმწეო და იმასავით ბებერი“.

ეს სიტყვები ალლობს აქილევსის გაყინულ გულს. ის ახლა სხვანაირად ხედავს რეალობას. ჰექტორის მამის ადგილას თავის მამას ხედავს და მისი ცხედრის ადგილას – საკუთარ ცხედარს. მას აღარ შეუძლია შვილმკვდარ მამას დაუკავოს შვილის ცხედარი, რაკი ერთხელ განსხვავებული პერსპექტივიდან შეხედა რეალობას.

წარმოვიდგინოთ თავი ოსებისა და აფხაზების ადგილას. რატომ უნდა გვინდოდეს იმ ქვეყანასთან და ხალხთან პოლიტიკური ერთობა, რომელიც თავის წიაღში არსებულ განსხვავებულობას ვერ იტანს. ის დევნის ქართველ მუსლიმებს, ქართველ კათოლიკებს, ქართველ პროტესტანტებს. დევნის იმის გამო, რომ მართალია ქართველები არიან, მაგრამ არ არიან მართლმადიდებლები. ის დევნის ქართველ ლგბტ თემის წარმომადგენლებს იმის გამო, რომ ისინი ქართველები და მართლმადიდებლები კი არიან, მაგრამ ისეთი სექსუალური ორიენტაციისანი არ არიან, როგორიც უმეტესობას მოსწონს. (არადა ეს ხალხი ხომ ჩვენი შვილები, ჩვენი ახლობლები და ნათესავები არიან. ისინი ციდან ხომ არ ჩამოცვენილან?!?) რატომ გვიჭირს განსხვავებულის მიღება?!

ნუ დავიწყებთ ახლა იმაზე ლაპარაკს, ისინი ავადმყოფები და ცოდვილები არიანო. ეს ასეც რომც იყოს, ავადმყოფს ტაბურეტკით უნდა გამოეკიდო? სად გინახავთ ექიმი საცემლად მისდევდეს ადამიანს, ბრმა ნაწლავის ოპერაცია რომ აქვს გასაკეთებელი! ანდა თუ ცოდვილები არიან, სად გაგონილა, რომ ცოდვილს ცემა-ტყეპა დაუწყოს ეკლესიის მსახურმა? ცოდვა, რომელიც იესოს ყველაზე მეტად ეჭავრებოდა იყო რელიგიური ფარისევლობა ანუ თვალთმაქობა, რატომ ამ ცოდვის გამო არ დავდევთ ჩვენი მრევლის წევრებს და სასულიერო პირებს ტაბურეტკით ხელში?! ეს ცოდვა ხომ ყველაზე მეტად აღიზიანებდა იესოს?

სიტყვამ მოიტანა და მინდა ფარისევლობაზე შემოგთავაზოთ ჩემი დაკვირვება. ფარისევლობა ყველაზე ფართედ გავრცელებული ცოდვაა ჩვენს საზოგადოებაში.

90-ან წლების ბოლოდან მოკიდებული, როდესაც დიდი კამპანია მიმდინარეობდა რელიგიური უმცირესობების წინააღმდეგ საქართველოში, მაშინ მოძალადეები ითხოვდნენ, რომ უმცირესობები თვითმფრინავებში ჩაესხათ და გაეძევებინათ საქართველოდან. ახლა ვითარება შეიცვალა, ოლონდ არ ვიცი, ეს სასიკეთო ცვლილებაა თუ არა. ახლა უმცირესობების გაძევებას არ ითხოვენ. მთავარი მოთხოვნა მოძალადეებისა ის არის, რომ უმცირესობები უნდა იყვნენ ქვეყანაში, ოლონდ მათ უნდა მიჩქმალონ თავიანთი არსებობა. მაგალითად, ლგბტ თემის წარმომადგენლების მიმართ მოთხოვნაა, რომ თავიანთთვის რაც უნდა ის გააკეთონ, ოლონდ საზოგადოებაში არავინ გაიგოს, რომ ისინი არსებობენ. ასევე – კახეთში ჩასახლებულ აჭარელ მუსლიმებს ეუბნებიან თქვენთვის იმუსლიმეთ, ოლონდ სალოცავი არ აიშენოთ, პარასკევს ჯუმა-ლოცვაზე არავინ დაგინახოთ, რომ ლოცულობთო. მინარეთის ხელნებაზე ხომ სულ კრუნჩხვები ემართებათ, რადგან ამით თვალში საცემი გახდება განსხვავებულობის არსებობა ჩვენს საზოგადოებაში. როცა საქართველოში მოგზაურობ კაცი, არაერთგან წააწყდები ოფიციალურ მინიშნებებს ქუჩაში და ტრასაზე, თუ თბილისში, თუ სხვაგან, რომელიც გატყობინებს სად მდებარეობს მართლმადიდებლური ტაძარი, მონასტერი თუ სხვა დაწესებულება. მაგრამ ვერსად ნახავთ ასეთივე ოფიციალურ მინიშნებებს მეჩეთებზე და სხვა აღმსარებლობის ქრისტიანთა სალოცავებზე და ეკლესიებზე. მიზეზი, ვფიქრობ იგივეა, არ გვინდა ჩვენს წიაღში განსხვავებულობის აღიარება.

ჩვენ გვიჭირს რეალობას გავუსწოროთ თვალი და გვინდა წავაქებოთ ადამიანი ითვალომაქცოს: დაამალოს ის, ვინც სინამდვილეშია და დაიბრალოს ის, რაც პოლიტიკურად კორექტულია ანდა ეკონომიურად მომგებიანი.

ჩვენ უკვე შევაჩვიეთ თავი თვალომაქცობას: წინათ ვითომ კომუნისტები და ათეისტები ვიყავით, ახლა ვითომ ევროპელები ვართ, ვითომ დემოკრატები, ვითომ ქრისტიანები, ვითომ მოსიყვარულებები, ვითომ კაი-მეგობრულები, ვითომ კაცთმოყვარენი, ვითომ კაი-კაცები. ბალლებივით ვთამაშობთ „ვითომობანას“ და გვინდა ყველა შემოგვიერთდეს. თუ ვინმეს ეს თამაში არ უნდა, ან ჩემიგან განსხვავდება, და ის უნდა იყოს, ვინც სინამდვილეშია, მზადა ვართ ასეთი ადამიანი ადგილზე გავძირეთ. 17 მაისს პოლიციას რომ არ ეყოჩალა ის დაშინებული ადამიანები ბრძოსთვის არ გაერიდებინა, ალბათ ეს მოხდებოდა კიდევ.

მე წინააღმდეგი ვარ, რომ მოხდეს იმ ადამიანების დემონიზება, რომლებიც მოძალადეები იყვნენ თუ ლგბტ თემთან, თუ ქართველ მუსლიმებთან ურთიერთობაში. საინტერესო ის არის, რომ ისინი, ვინც სამთაწყაროში მუსლიმებს ხელს უშლიდნენ სალოცავის გახსნაში, თვითონ არიან მონათლული

მუსლიმები, რომლებიც შეიძლება გრძნობენ, რომ კულტურულად მაინც მუსლიმური არიან და როცა სალოცავის გახსნის წინააღმდეგ ილაშქრებენ, შესაძლოა, ამ დროს საკუთარ თავს ებრძვიან. ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ ვინც ლგბტ თემის წინააღმდეგ დიდი მოშურნეობით იბრძვის, ხშირად საკუთარ თავში ებრძვის იმ მიდრეკილებას, რომელსაც მთელი ცხოვრება საგანგებოდ ჩქმალავს.

პირველად ინგლისში რომ ჩამოვედი, კემბრიკში იყო ძალიან ცნობილი ბაპტისტი ღვთისმსახური. ეკლესია, სადაც ის მსახურობდა, ყოველთვის გადაჟედილი იყო ხალხით. ქადაგება არ იყო, რომ მას რამენაირად კბილი არ გაეკრა ლგბტ თემის წარმომადგენლებისთვის, ერთთავად მათ კიცხვასა და დევნაში ამოსდიოდა სული. ეს გრძელდებოდა მანამ, სანამ არ აღმოჩნდა, რომ თვითონ გეი იყო. საწყალი კაცი თურმე მთელი ცხოვრება ებრძოდა თავის ორიენტაციას. ისე ცხოვრობდა და ლაპარაკობდა, ვითომ ჰეტეროსექსუალი იყო. რა სჭობია – სიმართლე დამალული იყოს, თუ გამხელილი? ჩვენ გვირჩევნია, რომ დამალული იყოს. არადა გვაგიწყდება სახარების შეგონება: „არ არსებობს დაფარული, რომ არ გამომჟღავნდეს“.

დროა ვიზრუნოთ ისეთი საზოგადოების შენებაზე, სადაც დასამალი და მისაჩემალი არაფერი იქნება. სადაც განსხვავებული ადამიანი მშვიდად და თავისუფლად იცხოვრებს. თავის წვლილს შეიტანს საზოგადოების ცხოვრებაში.

ზოგადად, განსხვავებულის მიმართ ირაციონალურ შიშა და სიძულვილს საზღვარი არა აქვს. დღეს ერთი განსხვავებული ჰგუფის წარმომადგენლებს შეიძლება დავედევნოთ საცემლად, ხვალ სხვას დავერევით, ზეგ კიდევ სხვას და ვიქწებით ასე „სიამ-ტკბილობაში“.

შეთალაურის გული

ვაჟას ალუდა ქეთელაურში პოემის მთავარი პერსონაჟი და მისი ოჯახი მსხვერპლი ხდება ძალადობისა, რომელსაც მათ მიმართ თემი იჩენს. ქეთელაურის გულმა მოყვასის სიყვარულთან ერთად მტრის სიყვარულიც დაიტია. თემს არ ესმის ალუდასი. მას ზურგს აქცევენ, მასზე ქირქილებენ, ამცირებენ და ბოლოს მას თემის წილიდან მოიკვეთენ. ამის მიუხედავად, ალუდა გულს არ იყრის თემზე. ის თავის გულში ახერხებს ორი დაპირისპირებული მხარის, საკუთარი სინდისისა და მტრად მოკიდებული თემის შერიგებას. ის ტუქსავს თავისიანებს, რომლებიც თემს სიბრძმავისა და უსულგულობისთვის კიცხავენ. „ჰყარს არ აწყინოთ, თემს ნუ სწყევთ, ნუ გადიქცევით ცეტადა“ ეუბნება მათ ალუდა.

არ შეიძლება ამან არ გავგახსენოს მაცხოვრის ჯვარცმის სიუჟეტი სახარები-დან, სადაც იქსო თავის გულში ერთმანეთთან ათავსებს თავისი მომხრებისა და მოწინააღმდეგების შერიგებას – „აპატიე მამაო, რადგან არ იციან რას აკე-თებენ“ – ევედრება იქსო ღმერთს მათთვის ვინც მას ჯვარზე აკრავდა.

ჩვენს კონტექსტშიც ასვე ლეგიტიმურია დაისვას კითხვა, 17 მაისის მოვლე-ნებისშუქრებუ, ლგბტ თემის წარმომადგენლებს უფრო სჭირდებათ მზრუნველობა თუ მათ, ვინც მზად იყო ისინი სასიკვდილოდ გაემეტებინა? თუკი მზრუნველობაზე მიდგასაქმე, მან ვინც ღვთის გზას ადგას, უნდა შეძლოს თავის გულში შეარიგოსდაპირისპირებული მხარეები და ორივეს მიმართ მზრუნველობა გამოიჩინოს. 17მაისის ვითარებაში ორივე მხარე მსხვერპლი იყო. ერთი პასიური, მეორე აქტიური, მაგრამ მაინც მსხვერპლი.

ლგბტ თემის წარმომადგენლები იყვნენ სიძულვილისა და არაადამიანობის მსხვერპლი. ხოლო მორწმუნე ქრისტიანები იყვნენ მსხვერპლი მათში გაბატონებული სიბნელისა, უმეცრებისა და მათს გულში ფესვებიდგმული ფობიებისა. ლგბტ თემის წარმომადგენლებმა დაკარგეს დაცულობის გრძნობა და ასევე დაკარგეს იმედი, რომ მათ სახელმწიფო დაიცავს. მაგრამ ახლა იმაზე დავფიქრდეთ, რა დაკარგეს ქრისტიანებმა?

ქრისტიანებმა დავკარგეთ ქრისტეს ერთგულება. დავკარგეთ ადამიანურობის განცდა და ლამის კაცისმკვლელებად ვიქეცით. ქრისტიანობაში ასეა, გინდა სხვისა სიკვდილი გისურვია და გინდა მოგიკლავს – ერთია. დავკარგეთ იმის გააზრების უნარი, რომ ქრისტიანობას ძალადობასთან არაფერი აქვს საერთო. დავკარგეთ სულიერი კავშირი არა მარტო სახარებისეულ ქრისტიანობასთან, არამედ მომავლის ქრისტიანობასთან. თაობები ილაპარაკებენ იმაზე, რაც 17 მაისს მოხდა. იტყვიან იმას, თუ როგორ ვუდალატეთ ქრისტეს.

მიუხედავად ამისა, მაინც იმედი დავიტოვოთ, რომ მომავლის ქრისტიანები სულგრძელად გვაპატიებენ ჩვენს შეცდომებსა და დანაშაულს. იმედია, იმათ მაინც ედებათ გულში ალუდა ქეთელაურის მსგავსი გული.

ნაციონალური ნარატივი

ირაციონალური ფობიები ყველა ქვეყნისათვის და განსაკუთრებით ჩვენის-თანა პატარა ერისათვის სუიციდის ტოლფასია. შეიძლება სეკულარიზმის გამყარება ჩვენს სახელმწიფოში პასუხი იყოს ამ პრობლემის მოსაგვარებლად. სეკულარულ სახელმწიფოში ლეგიტიმაციის წყაროს მხოლოდ და მხოლოდ ხალხი წარმოედგენს. ხელისუფლება თავისი ლეგიტიმაციისთვის არ მომარ-

თავს ისეთი ხერხებს, როგორიც შეიძლება იყოს წინაპრების საფლავზე დაფიცება, პომპებური ცერემონიალი ან საკრამენტული რიტუალი. ასეთი ლეგიტიმაცია მონოგენური ტომობრივი გაერთიანებისთვის იყო მხოლოდ საჭირო წინათ. დღევანდელ ვითარებაში ეგალიტარული პრინციპების დამყარება ერთადერთ გზას წარმოადგენს საზოგადოების კონსოლიდაციისთვის და სამოქალაქო საზოგადოების დაფუძნებისათვის.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ სეკულარიზმი რელიგიის მტერი არ არის, პირიქით ის მისი ყველაზე ახლო მოკავშირეა იმ საქმეში, რომ სულიერი რელიგია პოლიტიკურმა რელიგიამ არ ჩაანაცვლოს, და საერთოდ არ მოკლას რელიგიის, როგორც უკიდეგანო სილამაზის იდეა.

საჭიროა, სეკულარულმა სახელმწიფომ, როგორიც საქართველოა (თუნდაც დეკლარირების დონეზე), გააფართოვოს ქვეყნის ნაციონალური ნარატივი, რომელიც ყველა მის მოქალაქეს მიიღებს ისეთად როგორებიც ისინი არიან. ამ ნარატივში ყველას უნდა ქონდეს მიჩენილი ღირსეული ადგილი. ათეისტი ხარ, მორწმუნე ხარ, ურწმუნო ხარ, ქართველი ხარ, სომეხი ხარ, აზერბაიჯანელი ხარ თუ ვინცა ხარ ამას არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს – შენ ხარ ამ ქვეყნის მოქალაქე, გაქვს სხვების თანასწორი უფლებები და მოვალეობები. მორჩა და გათავდა. სხვანაირად ეს ქვეყანა ვერ აშენდება და საერთოდ ვერცერთი ქვეყანა ვერ აშენდება. ამაზე ჰერ კიდევ ილია ჭავჭავაძე ფიქრობდა და თვლილი და, რომ რელიგიური განსხვავებულობა ქვეყნის ერთობის შენობას ერთ ქვასაც ვერ გამოაცლიდა. ჩვენში სხვანაირად ფიქრობენ. გუშინ მეგობარმა მითხრა, აჭარაში ქრისტიანად თუ არ მოინათლე, პასუხსაგებ თანამდებობაზე არ დაგნიშნავენო. რა სირცხვილია!

ჩემმა აჭარელმა ძმებმა ამას წინათ მითხრეს ერთი აჭარელი სტუდენტის ამბავი, რომელსაც იმდენი უკიუინეს კურსელებმა, „თათარო, თათაროო“, რომ საბრალო ბიჭი ერთ მშვენიერ დღეს წამომდგარა ლექციის დროს და უთქვამს, ამიერილან მე „თათარი“ ვარ და ქართველობაზე ხელს ვიღებო. აი, სადამდე მოვიყვანეთ საქმე! ჰერ ერთი, ნებისმიერი ხალხის ეთნონიმის დასამცირებლად გამოყენება ხომ დიდი სიბრძლეა და თან როცა ეს ხდება უნივერსიტეტში, რომელიც წესით განათლების კერა უნდა იყოს, ამას არანაირი გამართლება არა აქვს. ჰერ კიდევ ეპისკოპოსმა გაბრიელ ქიქოძემ დაინახა ახალი ნაციონალური ნარატივის საჭიროება. იგი წერდა:

„ჩვენ ქართველი ქრისტიანები ყველთვის ვიქენებით თქვენი რწმენის [აჭარელი მუსლიმების] დამცველი... არავინ ხელყოფს თქვენს რწმენა, ოჯახს, ადათებსა დაწესებს...“ (მიწა, 1920, ნომერი 10).

გაბრიელ ქიქოძე თვლიდა, რომ საქართველოს ნაციონალურ ნარატივში

ქრისტიანობის გვერდით თავისი ადგილი უნდა დაეკავებინა მუსლიმურ კულტურას, იგი ქრისტიანების სახელით პირდებოდა აჯარელ მუსლიმებს მათი რწმენის დაცვას და პატივისცემას. სამწუხაროდ ჩვენ დღემდე ვერ შევძელით ამ დაპირების შესრულება.

გასულ კვირაში, ტონი ბლეერის ფონდმა მიმიწვია კოსოვოში ინტერ-რელიგიურ კონფერენციაზე. კონფერენცია გახსნა ქვეყნის პრეზიდენტმა ქალმა, რომელმაც იქ ჩასულებს ასეთი რამ გვითხრა: „ჩვენი ქვეყნის ეროვნული ნარატივი ასეთია: ჩვენი ქვეყნის ეთნიკური, ლინგვისტური და რელიგიური ნაირფეროვნება ჩვენი ნაციონალური საგანძურია, ხოლო ჩვენი ნაციის ალამი რელიგიური თავისუფლებაა“. გაოგნებული ვუსმენდი ამ პატარა, ჩვენსავით დატანჯული ქვეყნის პრეზიდენტის სიტყვას და ვფიქრობდი, ბედნიერია ეს ერი, რომელიც თავისი ქვეყნის ნარატივს ისე აფართოებს, რომ მასში კომფორტულად შეუძლია იგრძნოს თავი ნებისმიერამა მოქალაქეები.

როგორია საქართველოს ნაციონალური ნარატივი? ალბათ, ჩვენს კონსტიტუციურ ნარატივს, ერთის შეხედვით, წუნს ვერ უნახავ კაცი. ის აღიარებს მოქალაქეთა სრულ თანასწორობას და მათ რელიგიური ნიშნით თითქოს არ არჩევს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ამავე კონსტიტუციის მიხედვით თანასწორთა შორის არიან უფრო თანასწორები, ანუ ისინი ვინც იმ სოციუმშია მოქცეული, რომელთანაც სახელმწიფოს კონსტიტუციური შეთანხმება აქვს გაფორმებული. ჩვენი კონსტიტუცია აღიარებს, მაგრამ რეალურად ეროვნული ნარატივი ჯერ კიდევ ფერდალური ფორმაციის მარწეხებშია მოქცეული. ნუთუ შეიძლება ცივილიზებულ ქვეყანაში თუ ეთნიკური, თუ რელიგიური, თუ სოციალური ჯგუფი საუკუნეების განმავლობაში ცხოვრობდეს ქვეყანაში, და მისი ადგილი არ მოიძებნებოდეს ეროვნულ ნარატივში, ანდა მოიძებნებოდეს, ოღონდ მეორე-ხარისხოვანი მოქალაქეების სივრცეში.

შეიძლება გულუბრყვილობით მომდის, მაგრამ მაინც მგონია, რომ ნაციონალური ნარატივის გაფართოებაში დადებითი წვლილის შეტანა შეუძლიათ რელიგიებს, რომლებსაც ყველა ადამიანის ბედი ანაღვლებთ და არავის გარიყვაზე არ უჭირავთ თვალი, რომელთათვისაც ძვირფასია სლოგანი: სიძულვილი არავისი და სიყვარული და თანაგრძნობა ყველასი.

თუ იესოს ერთი გენიალური გამონათქვამის პერიფრაზირებას გავაკეთებთ – „ადამიანი კი არ არსებობს რელიგიისათვის, არამედ რელიგია არსებობს ადამიანისთვის“ (მარკოზის სახარება 2,27). დაახლოებით 700 წლის უკან ასეთივე აზრი ჩამოყალიბდა მუსლიმურ სამყაროში. ინდ ხალდუნმა და სხვა ანდალუზიელმა მუსლიმმა თეოლოგებმა მკაფიოდ განაცხადეს, რომ მუსლიმური რელიგიის გულისგული არის ადამიანის კეთილდღეობა. ამიტომ ყველა-

ფერი რაც ადამიანისათვის სასიკეთოა, ისლამური ღირებულებაა და პირიქით – რაც ადამიანის სასიკეთო არ არის, ის ვერ იქნება ისლამური ღირებულება.

პოდა თუ ეს ასეა, რატომ არ უნდა ემსახურონ არაპოლიტიზირებული რელიგიები ადამიანის კეთილდღეობას? რატომ არ უნდა ჩადგნენ ისინი სხვა-დასხვა პოლიტიკური, სოციო-კულტურული, რასობრივი, ეთნიკური და ლგბტ ჯგუფების შერიცხვის სამსახურში?

ფეოდალური ნარატივს თუ ყავლი გაუციდა, როგორი უნდა იყოს ახალი საქართველოს ნაციონალური ნარატივი? ზუსტად არ ვიცი, როგორი ფორმულირება უნდა ჰქონდეს ამ ნარატივს, მაგრამ მე ის ვიცი, რომ მან ღირსეული ადგილი უნდა მიუჩინოს საზოგადოების ყველა წევრს: მუსლიმს, ქრისტიანს, იუდევლს, ათეისტს, სომებს, ქართველს, აზერბაიჯანელს... ნებისმიერი ეთნიკური, კულტურული და ლგბტ თემის წარმომადგენელს.

ჩემი მოკლე ჭკუთ, ამ ახალი ნაციონალურ ნარატივს საფუძვლად უნდა დაედოს სამი პრინციპი: მშვენიერებისა (პლატონი), მრავალფეროვნებისა (რუსთველი) და თავისუფლებისა (ვაჟა).

პლატონის აზრით, მშვენიერება მარტო ის არ არის, რაც გარეგნულად არის ალმაზი. ნამდვილი მშვენიერება შინაგანი სიკეთეა და სათნოება. ისლამურ თეოლოგიაში „ღმერთი არის მშვენიერი და უყვარს მშვენიერება“. (საპიჲ მუსლიმ, ტ. 1, მ. 164). ქრისტიანულ თეოლოგიაში „ღმერთი სიყვარულია“. ებრაულ თეოლოგიაში სიყვარული და სამართალი თავს იყრის „ხესედ“-ის კონცეფციაში. ალბათ, შეიძლება ითქვას, რომ მშვენიერება მოიცავს სიყვარულს, სამართალს და სილამაზეს. გარდა ამისა მშვენიერება ასევე მოიცავს საზოგადოების სისალეს. საზოგადოებისა, რომლის ქვაკუთხედსაც წარმოადგენს მისი თითოეული წევრის თანასწორობა უფლებათა და მოვალეობათა საქმეში.

მრავალფეროვნება, რუსთველის მიხედვით, ღვთისაგან ნაბოძვარი საჩუქარია: „ჩვენკაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავის ფერითა“. მრავალფეროვნება ეთნიკური, ლინგვისტური, რელიგიური, სოციალური. ყოველივე ეს ამდიდრებს ქვეყანას და არ აღარიბებს. ამიტომ მას გაფრთხილება და დაფასება სჭირდება. ქართული კულტურა არასდროს ყოფილა მონოგენური. ისტორიულად მის განვითარებასა და გამდიდრებაში მონაწილეობას ღებულობდნენ: ანტიკური (ბერძნულ-რომაული), მუსლიმური (სპარსულ-არაბულ-ოსმალური-ჩრდილოკავკასიური), ქრისტიანული (ბიზანტიურ-ასურულ-სომხურ-რუსული) კულტურები. მრავალფეროვნება ჩვენი კულტურის ერთ-ერთი ყველაზე მიმზიდველი თავისებურება იყო და უნდა დარჩეს.

თავისუფლება პიროვნებისა ვაჟას მიხედვით არის ის, რაც ადამიანს კეთილშობილებასა სძენს და მას სიმართლის, გამბედაობისა და მიუკერ-

ძოებლობის სამსახურში აყენებს. ვაჟასთან გმირები – აღუდა ქეთელაურიც, მუცალიც, ზვიადაურიცა და ჭოყოლაც – თავისუფლები არიან ფობიებისაგან. აღუდა ქეთელაური თავისუფლია ყველანაირი სიძულვილისაგან, ეთნიკური, რელიგიური კარჩაკეტილობისაგან. აღუდა კიცხავს ადამიანის ექსკლუზივის-ტურ მიღრეკილებებს:

„ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,
მარტოთ ჩვენ გვზრდიან დედანი;
ჩვენა ვსცხონდებით, ურჯულოთ
კუპრში მიელის ქშენანი“.

მე ვფიქრობ, ვაჟა, სანამ ჩვენი ცივილიზაცია იარსებებს, ყოველთვის თანამედროვე იქნება. დასანანი მხოლოდ ის არის, რომ გვიტირს მისთვის ყურის დაგდება და მის მიერ შემოთავაზებული ვადაგაუსვლელი ლირებულებების გაზიარება.

დემითოლოგიზაცია

მითები და ლეგენდები ადამიანური კულტურის განუყრელი ნაწილია. მითებში ასახვას პოვებს ამა თუ იმ ხალხის ოცნებები და მისწრაფებები. მითი პრობაული პოეზიაა და იგი ასეთად უნდა იყოს აღქმული და გაგებული. არც მეტი და არც ნაკლები.

მითი შეიძლება საფრთხედ იქცეს, როცა მას აღიქვამ არა როგორც პოეზიას, არამედ როგორ ემპირიულ ფაქტს, რომელსაც წყალი არ გაუვა. საბჭოთა კავშირის დაქცევამდე ჩვენში მრავალი მითი ტრიალებდა და დადებით როლს ასრულებდა, იმისათვის, რომ ჩვენს კულტურას თავისი თვითმყოფადობა შეენარჩუნებინა და გადარჩენილიყო. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ და საქართველოს სახელმწიფო ბრიტანების აღდგენის შემდეგ მითების რაოდენობამ არა თუ იკლო, არამედ კიდევ გაგრცელდა და სარეველასავით მოედო ჩვენი ხალხის აზროვნებას.

აქამდე თუ ეს მითები შინაურ წრეებში ტრიალებდა, ახლა ისინი გარეთ გამოვიდა და სახელმწიფო რიტორიკის ნაწილი გახდა. პოლიტიკოსები ნამდვილი მქადაგებლები გახდნენ. ისინი ერთმანეთს ეკიბრებიან ამა თუ იმ მითისა პოპულარიზაციაში. არადა, ეს მითები სერიოზულად აბრკოლებენ ნაციონალური ნარატივის გაფართოებას და ამით საფრთხეს უქმნიან სახელმწიფოებრიობის იდეას.

ჩვენი მითოლოგიის ერთ-ერთი მთაგარი მოტივი ქართველი ერის განსაკუთრებულობის მითია. ამ მითის მიხედვით სისხლით ქართველი ყველასგან

გამორჩეულია და ყველა სხვაგე უკეთესია არა იმიტომ, რომ უფრო განათლებულია, უფრო შრომისმოყვარება, უფრო ლმობიერია, არამედ იმიტომ, რომ ქართველია.

ამავე მითზეა მიბმული მეორე მითი, რომლის მიხედვითაც მარტო ქართველი ერი კი არ არის გამორჩეული მესანური მოვლენა ამ პლანეტის ცხოვრებაში, არამედ ქართულ ენას აქვს ესქატოლოგიური ფუნქცია. ამ მითის მიხედვით ღმერთმა ქართული ენით უნდა განიკითხოს სამყარო. ეს მითი ეფუძნება მეათე საუკუნის ბერის ორანე ზოსიმესშესანიშნაც პოეტურ ნაწარმოებს, რომელსაც ეწოდება „ქება და დიდებაი ქართულისაუნისაი“. პოეზია არის პოეზია და ის ასე უნდა გავიგოთ. არ შეიძლება მისი ისტორიულ დოგმატურ თეოლოგომენად ქცევა. ეს ორივე მითი ძირშივე ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ თეოლოგიას, რომლის მიხედვითაც ყველა, ენა, ტომი და ერი თანასწორია ღვთის თვალში. ქრისტეში აღარ არსებობს ტომობრივი უპირატესობა, აღარ არსებობს „იუდეველი და ბერძენი“, ასევე აღარ არსებობს გენდერული უპირატესობა, აღარ არსებობს „ქალი და კაცი“.

მითი ღვთისმშობლის წილხვედრობის შესახებ, მართლაც, ძალიან ლამაზი მითია. იგი ადამიანს ქრისტიანობასთან ემოციურად აახლოებს. მისი წყალობით სულიერი და ემოციური კავშირი მყარდება ქრისტიანულ სულიერებასთან. ეს მითი შესანიშნავი გამოხატულებაა ქრისტიანული პოეზიისა. ასეთი პოეტური დამოკიდებულება ბევრი ქრისტიანული ერისთვის არის დამახასიათებელი. მაგრამ ეს მითი სახითათო ხდება, როცა იგი ნაციონალური ნარატივის ნაწილად მკვიდრდება ქვეყნის პოლიტიკურ სივრცეში. საბჭოთა კავშირის დაქცევის შემდეგ პოლიტიკოსი არ დარჩენილა, რომ ღვთისმშობლის მიხვედრილობა არ ეფრიალებინა პოლიტიკურ გამოსვლებში.

ყველა მითი უნდა დარჩეს პოეზიის დომენში. მათი ადგილი პოლიტიკურ დისკურსში არ არის. პოეზიის პოლიტიკორება კარგ დღეს არ დააყრის ჩვენს ისე-დაც მყიფე დემოკრატის. იმის გამოცხადება, რომ საქართველოს მიწა-წყალი ღვთისმშობლისაა, პოლიტიკურად რიყავს მოსახლეობის იმ ნაწილს, რომელიც ქრისტიანი არ არის, ან სხვა რელიგიის აღმსარებელია ან საერთოდ ათეისტია. თანაც ამ მითს არანაირი თეოლოგიური დატვირთვა არა აქვს და იგი მხოლოდ მორწმუნე ქრისტიანების გამხნევებასა და ნუგეშისცემას ემსახურება.

დემითოლოგიზაციის გარეშე შეუძლებელი იქნება საღი საზოგადოების შენება. ჩვენ უნდა ვთქვათ, რომ ეთნიკური ქართველი ისეთივე ადამიანია, როგორც ეთნიკური აზერბაიჯანელი, სომები თუ სხვა, არც მეტი, არც ნაკლები. ასევე, ქართული ენა ისეთივე ენაა, როგორიც ნებისმიერი სხვა ენა. ყველა ენას აქვს თავისი განუმეორებელი თავისებურება და ქართული გამონაკლისს არ

წარმოადგენს. ეთნიკურობით და რჩეულობის იდეით მანიპულირება არის არა ქრისტიანული, არამედ ფაშისტური ასპირაციების გამოვლინება. ჩვენ სამართლიანად ვგმობთ იმას, როცა დიდი ერები აღმაცერად გვიყურებენ, ჩვენ ასევე უნდა მოვახერხოთ სხვა ეთნიკური და რასობრივი წარმომავლობის ხალხებს აღმაცერად არ ვუყუროთ და მივიღოთ ისინი ისეთები, როგორებიც არიან.

ახალი ეპოქა

ყველა ჩვენგანისთვის კარგად არის ცნობილი კეთილი სამარიელის ამბავი, რომელიც იგავის ენაზე გადმოსცემს ქრისტიანობისა და საერთოდ ყველა რელიგიის მთავარ საბრისს: იმ ადამიანის სამსახურში დგომას, ვისაც შენი მზრუნველობა საჭიროა. კაცი დაჭრეს, გაძარცვეს და გზაზე დააგდეს. ჩამოიარა მღვდელმა – გვერდი ჩაუარა, ჩამოიარა ლევიანმა – იმანაც გვერდი ჩაურა. სავარაუდოდ, მღვდელმა და ლევიანმა თავი იმიტომ აარიდეს დაჭრილის მიხედვას, რათა რიტუალურად არ გაუწმიდურებულიყვნენ და ხელი არ შეშლოდათ რიტუალური და ლიტურგიკული მოვალეობის შესრულებაში – თითქოს ეს უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე განსაცდელში ჩავარდნილი ადამიანის პატრიონობა. იმათ მერე ჩამოიარა სამარიელმა, რომელიც დაჭრილისთვის მტრად ითვლებოდა. ამ კაცმა მიხედა მას და სიკვდილს გადაარჩინა.

ამ იგავით იესოს იმის თქმა უნდოდა, რომ მისმა მიმდევრებმა და საერთოდ ყველამ, ვისაც რელიგიურობაზე აქვს პრეტენზია „სხვებად“ და „ჩვენებად“ არ უნდა დაყონ ადამიანები. ამ ცისქვეშეთში ყველანი ერთმანეთს ვეკუთვნით. ღვთისმოსავი ადამიანი მოვალეა ყველაზე იზრუნოს და ყველა უყვარდეს. ღმერთში „სხვა“ არ არსებობს. ამ ცისქვეშეთში ყველა ყველასა და ყველაფერს ვეკუთვნით.

ამასწინათ ასეთი ამბავი გავიგე. უფსალას მთავარეპისკოპოსი ნათან შოედერბლომი მატარებლით სადღაც მიდიოდა. კუპეში თურმე ვიღაცა გლეხს უცნია ეპისკოპოსი და უთქვამს:

„კეთილი სამარიელის იგავი ხომ იციო“,

„ცხადიბ ვიციო“, უპასუხია ეპისკოპოსს.

„ხოდა იმ იგავის მღვდლის ეპოქამაც ჩაიარა და იმ ლევიანის ეპოქამაც. ახლა კეთილი სამარიელის ეპოქა უნდა დადგესო“.

(მღვდლის ეპოქაში ის გლეხი თურმე გულისხმობდა აღმოსავლურ და დასავლურ ეკლესიას, ლევიანში კი – პროტესტანტულ და ანგლიკანურ ეკლესიებს).

ხომ გულუბრყვილოდ უღერს იმ გლეხის აზრი, მაგრამ მართლა რა იქნებოდა, რომ ქრისტიანებმა და ყველა სხვა რელიგიებმა ადამიანზე მზრუნველობა

გაიხადონ უმთავრეს მიზნად და არა მათი ზომბირება და დარაზმვა განსხვავებული ადამიანების წინააღმდეგ!

17 მაისმა აჩვენა, რომ თუ დროზე გონს არ მოვალთ, და კრიტიკულ აზროვნებას არდავიწყებთ, მალე თავზე დაგვემხობა ყველაფერი. კრიტიკულ ფიქრში იგულისხმებასაკუთარი დამოკიდებულებისა და ნამოქმედარის გაანალიზება, რომელსაც უნდამოყვეს აზრის შეცვლა. მე მინდა ეს ჩემით დავიწყო.

აღსარება

იმაში, რომ დღეს გაბატონებული რელიგია დღეს ასე პოლიტიზებულია და ამით სულიერად დაკინებული, ბევრი ვინმე და რამეა დამნაშავე. თავის დროზე ამას ხელი შეუწყვეს შევარდნაძემ, ზურაბ უვანიამ და მისმა გუნდმა, მერე სააკაშვილმა და მისმა გუნდმა, მერე სხვა უამრავმა ადამიანმა. მაგრამ მე ახლა სხვების განკითხვას მირჩევნია საკუთარი თავი განვიკითხო. დიახ, ვალიარებ, რომ იმაში რომ დღეს საქართველოში პოლიტიკური მართლმადიდებლობაა გაბატონებული, ამაში ჩემი წვლილიც არის.

კონსტიტუციური შეთანხმება, რომელზეც ედუარდ შევარდნაძემ და ილია მეორემ მოაწერეს ხელი, დიდხანს მზადებოდა. რამდენადაც ვიცი, თვითონ შევარდნაძე არ იყო ამისი მომხრე, მაგრამ ზურაბ უვანიამ და მისმა გუნდელებმა ხელები გადაუგრიხეს და ბოლოს დაიყოლიეს.

ხელისუფლების თანადგომის გარდა, ამ საქმეში საჭირო იყო საქართველოში არსებული რელიგიური გაერთიანების მხარდაჭერის მოპოვება.

ისტორიული და სხვა პირობების გამო მაშინ საქართველოში ხელისუფლება და მართლმადიდებელი ეკლესია მხოლოდ ოთხ ეკლესიას და ორ რელიგიურ გაერთიანებას ელაპარაკებოდა – სომხურ სამოციქულო ეკლესიას, რომის კათოლიკურ ეკლესიას, ევანგელიურ ბაპტისტურ ეკლესიას, ევანგელიურ ლუთერულ ეკლესიას, მუსლიმურსა და იუდეურ თემს.

ამ უკანასკნელი ორი თემის ხელმძღვანელები მაშინვე დაჰყაბულდნენ მართლმადიდებელი ეკლესიის თხოვნას და ხელი მოაწერეს მათთან მხარდაჭერის აქტს. სომხური და კათოლიკური ეკლესიების მეთაურებიც დასთანხმდნენ რომ მხარს დაუჭერდნენ „კონკორდატს“, – ასე ეძახდნენ მაშინ საკონსტიტუციო შეთანხმებას, – რადგან ეგონათ, რომ მათ მხარდაჭერას დააფასებდა მართლმადიდებელი ეკლესია და წართმეულ უძრავ ქონებას, ეკლესიებს, დაუბრუნებდა. ევანგელიურ ბაპტისტურ და ლუთერულ ეკლესიებს ქონებრივი ინტერესი არ გვამოძრავებდა, მაგრამ მაინც მოვაწერეთ ხელი შეთანხმებას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.

მე ხელი მოვაწერე შეთანხმებას საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასა და ევანგელიურ ბაპტისტურ ეკლესიას შორის ორი მიზეზის გამო. მაშინ მეჩვენებოდა რომ ეს მიზეზი გამართლებული იყო. ერთი მიზეზი ის იყო, რომ ამ დოკუმენტზე ხელმოწერით, შეიძლებოდა აღმდგარიყო გულწრფელად მეგობრული ურთიერთობა ჩვენსა და საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის. არადა ეს მეგობრობა მართლა უპრეცედენტო იყო ჩვენი ეკლესიების ისტორიაში.

ვიდრე რელიგიური ნაციონალიზმი წაღლეკდა ჩვენს ქვეყანას, მართლმადიდებელი და ბაპტისტური ეკლესიები ერთმანეთთან ძალიან მეგობრობდნენ. ილია მეორისა და გოგი ბოლლაშვილის (ბაპტისტური ეკლესიის წინამძღოლი) ინიციატივით მიმდინარეობდა თეოლოგიური დიალოგი ამ ორი ეკლესიის წარმომადგენლებს შორის. დიალოგის მიზანი ის იყო, რომ საქართველოში დაწყებულიყო ერთობლივი წირვების ტრადიცია, რომელშიც მონაწილეობას მიიღებდნენ როგორც მართლმადიდებლები, ისე ბაპტისტები. მონაწილე მხარეები შეთანხმდნენ უამრავ საკითხზე, მათ შორის ნათლობაზე და ევკარიისტიაზე. მათ მიერ შედგენილი დოკუმენტი შეიძლება ნამეტანი ღრმა არ იყოს თეოლოგიურად, მაგრამ უსაზღვროდ გულწრფელია და შთამბეჭდავი.

თეოლოგიური დიალოგის გარდა, გადაიდგა ასევე უპრეცედენტო ნაბიჯები, რომელიც ამ ორი ეკლესიის დაახლოებისაკენ იყო მიმართული. ასე მაგალითად ბაპტისტი მოძღვარი, გიორგი ბოლლაშვილი ერთხანს რეგულარულად ქადაგებდა სიონის საკათედრო ტაძარში, და ბაპტისტური ეკლესიის გუნდი რეგულარულად გალობდა სიონში. მაშინ ახალგაზრდა ბაპტისტი მეცნიერი თავის მართლმადიდებელ და ებრაელ კოლეგებთან ერთად მუშაობდა ბიბლიის პირველ თანამდროვე ქართულ თარგმანზე.

ყოველივე ეს მოიშალა და დავიწყებას მიეცა მას შემდეგ, რაც საბჭოთა კავშირი დაინგრა. მე იმედი მქონდა, და დღესაცა მაქვს ეს იმედი, რომ იმ უპრეცედენტო ურთიერთობის ალგორითმებისა შესაძლებელია. პირველ რიგში ამიტომ მოვაწერე ხელი შეთანხმებას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან, თუმცა, ისიც კარგად მქონდა გააზრებული, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ეკუმენური ურთიერთობების აღდგენა ძნელი იქნებოდა მას შემდეგ რაც მან დატოვა ეკლესიათა მსოფლიო საბჭო და ევროპის ეკლესიათა კონფერენცია.

იყო მეორე მიზეზი, რის გამოც მე მოვაწერე ხელი იმ შეთანხმებას. მეგონა, რომ მართლმადიდებელი ეკლესია მართლა დაუბრუნებდა კუთვნილ ეკლესიებს კათოლიკეებს და სომხური სამოციქულო ეკლესიის მრევლს. მე მაშინ ჩავთვალე, ჩვენი ხელმოწერა ხელს შეუწყობდა ამ ორ ეკლესიას დაებრუნებინათ თავიანთი კუთვნილი უძრავი ქონება. არა მარტო მე მოვაწერე ხელი ამ

შეთანხმებას, არამედ ლუთერელ ეპისკოპოს, გერტ ჰუმელსაც მე ვურჩიყ, რომ მოეწერა მართლმადიდებელ ეკლესიასთან შეთანხმებაზე ხელი. მანაც გამი-გონა და ხელი მოაწერა.

ყველანი გაწილებულები აღმოვრჩდით: კათოლიკებმა და სომხებმა წართმეული ეკლესიები ვერ დაიბრუნეს, ჩვენ უპრეცედენტო მეგობრობა ვერ აღვადგინეთ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან. მაგრამ ყველაზე მთავარი ის არის, რომ ჩვენ შევუწყეთ ხელი, საქართველოში მტკიცედ გაედგა ფესვი არა სულიერ არამედ პოლიტიკურ მართლმადიდებლობას.

ჩემი წილი დანაშაულის გამო, მე ბოდიშს ვუხდი ყველას, განსაკუთრებით-გულწრფელად მორწმუნე მართლმადიდებლებს. ვაღიარებ, რომ ჩემი წვლი-ლიცარის იმაში, რომ მართლმადიდებლობა პოლიტიზირებულ რელიგიად იქ-ცასაქართველოში. ჩემი წვლილიც არის იმაში, რომ 17 მაისს მოსაკლავად გა-იმეტასლგბტ თემის წარმომადგენლები. ბოდიშს ვუხდი მათ და პატივებას ვთხოვ.

ბოდიშს ვიხდი იმაზეც, რომ 15 მაისს ცხრა რელიგიის წარმომადგენლებს შორის ჩვენც მოვაწერეთ ხელი განცხადებას, რომელიც, მიუხედავად ჩვენი ეკლესის დაუინებული თხოვნის საფუძველზე შერბილებული ტონისა, მაინც პომოფობიურ ქარგაზე იყო მოჭრილი.

იმ დიდი დარბევის შემდეგ, როგორც მე ეს აქ შევიტყე, ლგბტ თემის წარ-მომადგენლები თბილისის ქუჩებში კიდევ ერთხელ გამოსულან, ოღონდ ამჟერად არა თავიანთი, არამედ აჭარელი მუსლიმების რელიგიური თავი-სუფლების დასაცავად. ისინი ამით გამოესარჩლნენ იმ თემის წარმომად-გენლებს, რომლის წინამძღვალსაც 17 მაისის ამბის შესახებ საჭაროდ ჰქონ-და ნათქვამი, ლგბტ წარმომადგენლებს „ჩვენც ზუსტად ეგრე მოვიქცეოდი-თო“. ლგბტ ადამიანებმა, რომელსაც გარყვნილ-გათახსირებულები და ავად-მყოფები ვეძახეთ, ნამდვილიქისტიანობისა და რელიგიურობის მაგალი-თი გვაჩვენეს – გამოესარჩლნენ იმათ, ვინც მანამდე მათ არ გამოესარჩლნენ.

აქვე იმსაც ვაღიარებ, რომ ლგბტ თემის აქტივობის წყალობით ბევრ რამეს მოეფინა ნათელი: გამოჩნდა რომ ქრისტიანობა, განათლების საქმე და სახელმ-წიფო კრიზისს განიცდის, და სამივეს შველა ჭირდება. თან რაც მალე, მით უკეთესი.

ცხადია, ლგბტ თემის წარმომადგენლების წვლილი ჩვენი ქვეყნის კულტუ-რული და სულიერი აღორძინების საქმეში ამით არ ამოიწურება. ჩვენ გვეგო-ნა, რომ ისინი საფრთხეს უქმნიდნენ ჩვენს საზოგადოებას, არადა პირიქით აღმოჩნდა თურმე, ისინი გვეხმარებიან ჩვენი საზოგადოების გამოჯანსაღების საქმეში. თუ ჩვენ ჩვენგან განსახვავებულებისთვის ყურის დაგდებას ვისწავ-ლით, კიდევ ბევრს გავიგებთ და კიდევ მეტს შევიძენთ. წინააღმდეგ შემთხვე-ვაში, ჩვენს შთამომავლებს შერცხვებათ ჩვენი სიბრძლისა და უსულგულობისა.

პრიზისი

როგორც ვთქვით, ჩვენს ქვეყანაში ამჟამად ქრისტიანობა კრიზისს განიცდის. არა იმიტომ რომ პოლიტიკური და ეკონომიკური თვალსაზრისით რამე აკლია, არამედ იმიტომ, რომ ამ მხრივ არაფერი აკლია და ყველაფერი აქვს. აკლია მხოლოდ საღი განათლება და ასევე გაჭირვებულებთან, დამცირებულებთან და განაპირებულებთან თანადგომის სურვილი და უნარი. ეს კი ნებისმიერი რელიგიისათვის სერიოზულ ნაკლის წარმოადგენს.

კრიზისს იმიტომ ქვია კრიზისი, რომ იგი გადამწყვეტი ეტაპია თუ ადამიანის თუ საზოგადოების ცხოვრებაში. თვითონ სიტყვა კრიზისი ბერძნულია და ქართულად „გადაწყვეტილების მიღებას“ ნიშნავს. კრიზისი ცუდი არ არის, იგი შანსია, რომ ადამიანი იქნება ეს თუ საზოგადოება წარსულს გამოეთხოვოს და ცხოვრების თვისობრივად განსხვავებულ და შინაარსობრივად განახლებულ ეტაპე გადავიდეს.

საქართველოში გადაწყვეტილების მიღების უამი დაგვიდგა. ჩვენ ახლა უნდა გადავწყვიტოთ და განვსაზღვროთ რა გვირჩევნია – პოლიტიკური ქრისტიანობა, რომელსაც ქრისტესთან საერთო ბევრი არაფერი აქვს, თუ სულიერი ქრისტიანობა, რომელიც ადამიანთა განსხვავებულ ჯგუფებს შორის სიყვარულის, შერიგების დამშვიდობის სამსახურში დგას.

თუ ჩვენ არჩევანს სულიერ ქრისტიანობაზე გავაკეთებთ, მაშინ ჩვენ შევძლებთ ნამდვილი ქრისტიანულ ღირებულებების ქადაგებას და დამკვიდრებას ჩვენს ქვეყანაში. ღირებულებებისა, რომელიც საზოგადოების ტრანსფორმაციასა და მის ფინანსურულ სუბლიმაციას შეუწყობს ხელს, მითებისა და ლეგენდების ტყვეობიდან გამოვისანის და იმ ფობიებისაგან გაგვათავისუფლებს, რომელიც მოსვენებას არ გვაძლევს.

როდემდე უნდა გვქონდეს ირაციონალური შიში ყველაფრისა: ევროპისა, ამერიკისა, თანამედროვე ტექნოლოგიებისა, განათლებისა, განსხვავებული ადამიანებისა, განსხვავებული რელიგიებისა, განსხვავებული კულტურებისა, და ასევე – წარსულისა, აწმოსი და მომავლისა! სიკვდილის დამთრგუნველმა აკი ბრძანა: „ნუ გეშინიათო“. დარწმუნებული ვარ, იესო აქ ყველანაირ შიშს გულისხმობდა, რაციონალურსაც და ირაციონალურსაც (ფობიები). მე იმისაც მჰერა, რომ მის სიტყვას ყავლი არა გასვლია და არც არასდროს გაუვა. მთავარი ახლა ის არის, რომ ცხოვრებაში ერთხელ მაინც გავუგონოთ მას და თავი-დან მოვიშოროთ ჩვენი შიშები, ფარისევლობა და ახირებები.

Dixit et animam levavi – „ვთქვი და ამოვისუნთქე.“

ოქსფორდი, გაერთიანებული სამეფო,

11 ივნისი 2013

იდეოლოგია

მის ნოტება
იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა უც

მია ნორია იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა*

უურნალი „საზოგადოება და პოლიტიკა“, №3

ჩვენთან მიმდინარე დისკუსიაში „ეროვნული იდეოლოგიის“ შესახებ გა-
მოიკვეთა სამი ძირითადი პოზიცია, რომელიც ძალზე მოკლედ ასე შეიძლება
დახასიათდეს:

1. სახელმწიფოს ან ერს სჭირდება გამაერთიანებელი და წარმმართველი
იდეა, ანუ იდეოლოგია. დღეს ამ სფეროში ვაკუუმია, რომელიც აუცილებელია
შეივსოს. სახელმწიფოსა და საზოგადოების ერთობლივი ძალისხმევით ასეთი
იდეოლოგია უნდა შემუშავდეს, შემდეგ მას უნდა მიეცეს სახელმწიფო მნიშ-
ვნელობის დოკუმენტის სტატუსი, საბოლოოდ კი მას უნდა დაექვემდებაროს
სახელმწიფო პოლიტიკის სხვადასხვა სფერო – საგარეო, ეკონომიკური, სა-
განმანათლებლო, კულტურული და ა.შ.

2. იდეოლოგია თავისი არსით ნეგატიური ფერომენია, იგი „ყალბი ცნობი-
ერებაა“, რომელსაც ძალაუფლება იყენებს საზოგადოებაზე გასაბატონებლად.
თუ ჩვენი მიზანია ავაშენოთ თავისუფალი, დემოკრატიული პოლიტიკური
სისტემა, ყოველგვარ იდეოლოგიაზე უარი უნდა ვთქვათ. სახელმწიფო საქმი-
ანობის რეგულირება უნდა ხდებოდეს კონსტიტუციით და კანონებით, მაგრამ
არავითარ შემთხვევაში – იდეოლოგიით.

3. ნეგატიურ დამოკიდებულებას იმსახურებს არა იდეოლოგია საერთოდ,
არამედ ოფიციალური სახელმწიფო თუ ეროვნული სტატუსის მქონე იდე-
ოლოგია. დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელია იდეოლო-

* სტატია პირველად დაიბეჭდა უურნალ „აფრის“ 1998 წლის მე-5 ნომერში.

გიური პლურალიზმი, იდეოლოგიათა თავისუფალი შეჯიბრი, რასაც გამორიცხავს სახელმწიფოს იდენტიფიკაცია ერთ რომელიმე იდეოლოგიასთან.

მე ამ მესამე, „შუალედური“, პოზიციის მომხრე ვარ, და ამ წერილში მის დასაბუთებას შევეცდები. დავიწყებ მეორე პოზიციასთან ურთიერთობის გარკვევით, რადგან, ერთი მხრივ, ძირითადი პრაქტიკული პრინციპის (არაიდეოლოგიური სახელმწიფოს) გაზიარება მას ამ აზრით ჩემს „მოკავშირედ“ აქცევს, რადგან – და ეს მთავარია – მის უკან დგას მეტად ძლიერი ინტელექტუალური ტრადიცია. დასავლურ, განსაკუთრებით ევროპულ ინტელექტუალურ წრეებში, იდეოლოგია დღეს უპირატესად ნეგატიური შეფერილობის მქონე, „საგინებელი“ სიტყვაა. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვა „იდეოლოგიის“ ხმარება სხვანაირად, თუ არა ნეგატიურ კონტექსტში, „ჰეგემონური დისკურსის“ წინააღმდეგ წასვლაა. „ჰეგემონური დისკურსი“, ცხადია, დასავლური დისკურსია, რომელიც, სინამდვილეში, უნივერსალურია, თუმცა დღეს იგი წინააღმდეგობაში მოდის საკუთარ უნივერსალისტურ პრეტენზიასთან ეგრეთ წოდებულ „მულტიკულტურალიზმის“ თეზისით („მულტიკულტურალიზმის“ დედააზრია დასავლური და არადასავლური კულტურების თანასწორუფლებიანობის მტკიცება, მაგრამ ის შინაგანად წინააღმდეგობრივია, რამდენადაც თვითონ მულტიკულტურალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა უნივერსალიზმზე პრეტენზის მქონე დასავლური იდეოლოგიური წარმონაქმნი). ის, რომ საქართველოში ჭერ კიდევ ფართოდ ლაპარაკობენ იდეოლოგიაზე პოზიტიური აზრით, ძირითადად, იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ჰეგემონურ დისკურსს საქართველო ჭერ კიდევ არ მოუცავს, ანუ, რომ საქართველო ჭერ კიდევ ინტელექტუალური პროვინციაა. ამის შეგნებიდან გამომდინარე კომპლექსმა, სხვათა შორის, გამოუინა ე. წ. „პროვინციული ფაშიზმის“ იდეოლოგებაში. ჩემთვის პროვინციალიზმი ცალსახად შეურაცხმყოფელი განსაზღვრება სულაც არ არის: ერთი მხრივ, ის ნიშნავს ჩამორჩენილობას, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიცავს გაგების შანსაც: პროვინციალიზმი ხომ ჰეგემონური დისკურსის მიმართ დისტანციაში ყოფნაა, რაც შეიძლება პრივილეგირებული პოზიცია აღმოჩნდეს ინტელექტუალური შემოქმედებისათვის. ასეთი „შემოქმედებითი პროვინციალიზმის“ ნიმუში იყო, მაგალითად, გერმანული ფილოსოფია, რუსული კულტურის უპირატესი მიღწევებიც მისი პროვინციული ბუნებიდან მომდინარეობს.

სირინოზთა გალობა და ანთიდეოლოგიური ცვილი

„იდეოლოგიის“, როგორც ნეგატიური შეფერილობის მქონე ტერმინის, სტატუსს განსაზღვრავს რამდენიმე ერთმანეთისგან მეტ-ნაკლებად დამოუკიდე-

ბელი ინტელექტუალური ტრადიცია. ესენია (წინამდებარე სიას ამომწურაობის პრეტენზია ნამდვილად არა აქვს):

1. მემარცხენე სოციალური (დე)კონსტრუქტივიზმი (მარქსი, მანქაიმი, ლიბერალური ნეომარქსიზმი, პოსტმოდერნიზმის ნაირსახეობები), რომელიც იდეოლოგიას განიხილავს როგორც ცნობიერების სოციალური კონსტრუირების იარაღს ძალაუფლების (გაბატონებული კლასის) ინტერესებში.

2. პოზიტივისტურ-ტექნოკრატიული უტოპიზმი („დეიდეოლოგიზაციის“ კონცეფცია), რომლის თანახმადაც მეცნიერება და ტექნოლოგია თავისთავად ქმნიან პარადიგმებს, რომლებიც სავსებით საკმარისია სოციალური ურთიერთობების დასარეგულირებლად და აღარ უტოვებენ ადგილს იდეოლოგიას, როგორც მეტაფიზიკურ-ფილოსოფიურ აზროვნების წესზე დაყრდნობილ წარმონაქმნს.

3. რადიკალური ლიბერალური ინდივიდუალიზმი, რომელიც იდეოლოგიაში კოლექტიური აზროვნების ინდივიდზე გაბატონების საფრთხეს ხედავს.

4. კონსერვატიული ტრადიციონალიზმი, რომელიც იდეოლოგიას ეჭვის თვალით უყურებს, როგორც საფრანგეთის რევოლუციის ნაშიერს, იაკობინელობის შთამაგონებელს, ანუ ტრადიციასთან და ბუნებასთან დაპირისპირებულ საწყისს.

ერთმანეთისაგან მეტად განსხვავებული ამ სააზროვნო მიმდინარეობების ერთობლივი დაპირისპირება იდეოლოგიის იდეასთან ამ უკანასკნელს ღირსეული გადარჩენის ძალზე მცირე შანსს უტოვებს. ანტიიდეოლოგიზმის დახასიათებისას მე, ძირითადად, პირველ ტრადიციას დავეყრდნობი, რადგან ის ყველაზე გავლენიანი და აგრესიულია იდეოლოგიის უარყოფაში და, როგორც ჩანს, ჩვენს პირობებშიც ანტიიდეოლოგიური პოზიცია, ძირითადად, მას დაეყრდნობა.

თუმცა ეს მიდგომა ყველაზე მეტად ცნობილია თეზისით „იდეოლოგია ეს არის ყალბი ცნობიერება“, ალბათ უფრო სწორი იქნებოდა მისი შეჯამება დებულებით „იდეოლოგია ძალაუფლების იარაღია“ (მისი „სიყალბეც“ სწორედ აქედან გამოიყვანება). ძალაუფლების მოპოვებასა და შენარჩუნებას სჭირდება საშუალებები, იარაღები, და ისინი სხვადასხვა ტიპისა შეიძლება იყოს. ძირითადად, შეიძლება გამოიყოს სამი ტიპის საშუალება. პირველია შიშველი ძალა, იარაღი ამ სიტყვის ვიწრო აზრით, და მისი მეშვეობით განხორციელებული ძალმომრეობა ან ძალმომრეობის მუქარა. ხელისუფლებაში შეიძლება ძალით მოხვიდე და შემდეგ ის ძალითვე შეინარჩუნო, ხოლო, ვინც არ გემორჩილება, კედელთან მიაყენო ან კედელთან მიყენებით დააშინო. მაგრამ ეს სწორხაზოვანი და უხეში მეთოდი, მიზეზთა გამო, ყოველთვის ეფექტური ვერ იქნება. არსებობს კიდევ ეკონომიკური საშუალება, ანუ ქრთამი (პირდა-

პირი თუ შენილბული). თანამდებობა ან ხმები არჩევნებზე შეიძლება იყიდო, შეიძლება ზემდგომებიც და ქვემდგომებიც რაღაცით დააინტერესო (ვთქვათ, საგადასახადო შეღავათებით ან მათი დაპირებით). როგორც ერთი, ისე მეორე მეთოდი ფართოდ გამოიყენება პოლიტიკურ ბრძოლაში. მაგრამ არსებობს კიდევ მესამე, განსაკუთრებით დახვეწილი მეთოდი – იდეოლოგია. ადამიანი უნდა დააჯერო, რომ ხელისუფლების არსებული (ან ვიღაცისთვის სასურველი) სისტემა ა) სამართლიანია და საუკეთესოა ყველა შესაძლებელს შორის, და ბ) საუკეთესოა პირადად მისთვის. თუ ადამიანმა ეს დაიჯერა, მის გასაკონტროლებლად აღარც კედელთან მიყენება იქნება საჭირო და არც მოქროთამაცა. ამდენად, იდეოლოგია შეიძლება ძალაუფლების განსაკუთრებით ეფექტურ იარაღად მივიჩნიოთ.

აქ არ უნდა შეგვეშალოს და იდეოლოგიის, როგორც ძალაუფლების იარაღის, ნიმუშად არ უნდა მივიჩნიოთ მისი გამოყენება მხოლოდ შეუნილბაგად რეპრესიულ რეჟიმებში, სადაც გაბატონებული იდეოლოგია ლიად არის დაკანონებული და მისგან გადახვევა – დისიდენტობა – ისვება შესაბამისი სახელმწიფო ორგანოების მიერ. ამას იმიტომ ვუსვამ ხაზს, რომ ჩვენს საშინაო დისკუსიებში „ანტიიდეოლოგისტებს“, იდეოლოგიის ყალბი და რეპრესიული ბუნების დახასიათებისას, ძირითადად, კომუნიზმის და ფაშიზმის მაგალითები მოჰყავთ ხოლმე. მაგრამ ის დასავლელი მოაზროვნები, ვისაც ჩვენი ანტიიდეოლოგისტები ეყრდნობიან, იდეოლოგიას უფრო დახვეწილ ბოროტებად მიიჩნევთ და მისი მოქმედების ასპარეზად დემოკრატიულად ჩათვლილ რეუილებსაც ხედავენ. შეხედულებათა სისტემა იდეოლოგიად რომ ჩაითვალოს, სულაც არ არის აუცილებელი ვიღაცა იარაღით დაგადგეს და გითხრას, გინდა თუ არა, ესა და ეს აზრები გაიზიარეო. ერთ-ერთი დასავლელი მკვლევარის განცხადებით, განსხვავება ტოტალიტარიზმსა და დემოკრატიას შორის არის განსხვავება დაძალებასა და შეცდენას (Coercion and Seduction) შორის.¹ ასევე არ არის გადამწყვეტი, იდეოლოგის შემმუშავებელსა და გამავრცელებელს – თავად სწამს, რასაც ამბობს, თუ ცინიკურად ახდენს სხვისი ცნობიერებით მანიპულირებას საკუთარ ინტერესებში. მთავარია ნებისმიერი მეთოდით გაბატონდეს გარკვეული კონცეფცია, აზროვნების წესი, პარადიგმა, დისკურსი (ტერმინის შერჩევა გემოვნებაზეა დამოკიდებული), რომელიც ხელს უწყობს ძალაუფლების გარკვეული სისტემის გამყარებასა და შენარჩუნებას. ამ აზრით, იდეოლოგიური შეიძლება იყოს თვით ენაც კი, რამდენადაც ენობრივი ფორმები სამყაროს დაგვანახებს ისე, როგორც ძალაუფლებას უნდა, რომ დავინახოთ.

ამასთან კავშირში უნდა განვიხილოთ იდეოლოგიის, როგორც ყალბი ცნობიერების, არსიც. მთავარი ის კი არ არის, რომ იდეოლოგები „იტყუებიან“ (თუმ-

ცა საკმაოდ ხშირად ისინი იტყუებიან კიდევ), არამედ ის, რომ იდეოლოგიურ სიცოდომი აჩრის მოძრაობას განაპირობებს არა ჰქომარიტებისაკენ სწრაფვის იმპულსი, არამედ ძალაუფლების ინტერესი. გამიზნულად თუ არაცნობიერად, იდეოლოგია ქმნის სამყაროს ისეთ სურათს, რომელიც ძალაუფლების არსებულ (თუ სასურველ) სისტემას გაამართლებს. მან უნდა დაამახინჯოს ეს სურათი ისე, რომ ძალაუფლების შესაბამისი სისტემა მასში ბუნებრივად და ჰარმონიულად ჩაფიქრებას, ამ სამყაროსთვის ზედგამოჭრილი გამოჩნდეს. მოკლედ, იდეოლოგია ახდენს ადამიანის ცნობიერების კონსტრუირებას ძალაუფლების და არა ჰქომარიტების ინტერესებში.

კარლ მარქსს, იდეოლოგის, როგორც „ყალბი ცნობიერების“, კონცეფციის შემქმნელს (ზოგიერთი მარქსისტისაგან განსხვავებით, თვითონ მარქსს იდეოლოგის ცნება წმინდად ნეგატიურად ესმოდა) იდეოლოგის ნიმუშად მიაჩნდა მოძღვრება, რომელიც საბაზრო ეკონომიკას და „ბურჟუაზიულ დემოკრატიას“ უდევს საფუძვლად. ეს მოძღვრება, მისი აზრით, ამახინჯებს რეალობას, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ ადამიანის ბუნებას წარმოაჩენს როგორც ეგოისტურს, ინდივიდუალურ მოგებაზე ორიენტირებულს. თუ ადამიანი ბუნებით ეგოისტია, თუ ის ბუნებით, უპირველეს ყოვლისა, ინდივიდუალურ კეთილდღეობასა და ბედნიერებას ესწრაფების, და ამას აღარაფერი ეშველება, მაშინ კერძო საკუთრების ინსტიტუტი და მასზე დამყარებული საბაზრო ეკონომიკის სისტემა გამართლებული გამოდის. მაგრამ, ამტკიცებდა მარქსი, ეგოისტური ინტერესით შეპყრობილი ინდივიდი ობიექტური რეალობის („ადამიანის ბუნების“) გამოხატულება კი არ არის, არამედ კაპიტალისტური სინამდვილის და ბურჟუაზიული იდეოლოგების მიერ შექმნილი სოციალური კონსტრუქტია. კაპიტალისტური საზოგადოების ადამიანი იმიტომ კი არ მიისწრაფების პირადი კეთილდღეობისაკენ, რომ ეს სწრაფვა მის ბუნებაშია ჩადებული, არამედ იმიტომ, რომ აქეთკენ მას გაბატონებული იდეოლოგია უბიძგებს. ეს იდეოლოგია კი იმიტომ არის გაბატონებული, რომ ასეთია გაბატონებული კლასის ინტერესი, რომ ასე სჭირდება არსებული ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემის შენარჩუნებას. მაგრამ თუ შეიცვლება ეკონომიკური და პოლიტიკური სისტემა (პროდუქტარული რევოლუციის გზით), ადამიანი განთავისუფლდება ყალბი იდეოლოგიისაგან, რომელიც მისი ნამდვილი ბუნების დამახინჯებას (მარქსის ტერმინით, „გაუცხოებას“) ახდენს?

ანტიიდეოლოგიის თეორიის გამოყენების კიდევ ერთ ნიმუშად შეგვიძლია განვიხილოთ თანამედროვე ფემინიზმი. ფემინიზმის ცენტრალური იდეაა იმის მტკიცება, რომ სქესი არის არა ბუნებრივად მოცემული რეალობა, არამედ სოციალური კონსტრუქტია, რომლის მიზანიცაა დომინირებული ჯგუფის (ამ შემთხვევაში, მამაკაცების) გაბატონებული მდგომარეობის შენარჩუნება. ასეთ

გაბატონებულ, მამაკაცთა ინტერესების გამომხატველ იდეოლოგიას ჰქვია „სექსიზმი“. სექსისტური იდეოლოგიის ელემენტებია, ვთქვათ, ისეთი დებულებები, რომ მტკიცე რჯახი აუცილებელია კანძრთელი და ზნეობრივი ბავშვების გასაზრდელად, რომ სექსობრივი ერთგულება და თავშეკავება მნიშვნელოვანი ზნეობრივი ნორმებია, და ა.შ. ეს დებულებები იმიტომ კი არ არის გავრცელებული, რომ ჭეშმარიტია, არამედ იმისთვის, რომ შენარჩუნდეს ქალის დამონებული მდგომარეობა, ის ჩაიკეტოს ოჯახში და არ გაუთანაბრდეს მამაკაცს სოციალურ ასპარეზზე. მიზანმიმართული იდეოლოგიური პროპაგანდის ნიმუშად ხშირად მოიხსენიება ის ფაქტი, რომ უამრავი პოპულარული ჟურნალის (მათ შორის, ქალი მკითხველებისთვის განკუთვნილის) გარეკანს ლამაზი და სექსუალურად მიმზიდველი ქალის სურათი ამშვენებს. სექსისტი იდეოლოგები ამ პროპაგანდისტულ კამპანიას ნიღბავენ იმ მოსაზრებით, რომ თითქოსდა ჟურნალები ასე უფრო იყიდება (ანუ ადამიანის ბუნებაზე და ბაზრის ობიექტურ ლოგიკაზე აკეთებენ აპელაციას). სინამდგვილეში ამ გარეკანების მიზანია დაამკიდრონ ქალის, როგორც სექსუალური (ლტოლვის) ობიექტის, და არა სოციალური სუბიექტის, სახე. იმის მოთხოვნილება, რომ მამაკაცს თავი (სექსუალურად) მოაწონოს, სულაც არ არის ქალის ბუნების გამოხატულება – ეს გაბატონებული იდეოლოგია აიძულებს ქალს წონის დაკლებაზე იფიქროს და არა სოციალურ დაწინაურებაზე. გაბატონებული იდეოლოგია უბიძგებს ქალს მოდელის პროფესიაზე იოცნებოს – რათა კორპორაციის თავმჯდომარეობა არ მოინდომოს.

იდეოლოგის კრიტიკის ორივე მაგალითში იდეოლოგია წარმოდგება როგორც ამორფული, ანონიმური ძალა, რომლისთვის წინააღმდეგობის გაწევაც არსებითადაა გაძნელებული ამ ამორფულობით და ანონიმურობით. ასეთ ძალას არც სჭირდება ოფიციალური სახელმწიფოებრივი ბეჭედი (როგორც კომუნისტურს სჭირდებოდა): მისი ძალა ისედაც გაცილებით უფრო დიდია. აქ სახელმწიფო უფრო გამოდის იდეოლოგიის იარაღი, ვიდრე პირიქით. იდეოლოგიის მომავალობებული ძალის საუკეთესო შეტაყორუა შეიძლება იყოს მისი შედარება სირინოზთა გალობის ზემოქმედებასთან, როგორც ის აღწერილია პომეროსის „ოდისეაში“ (ეს სახე ადორნოსა და პორკპაიმერს აქვთ გამოყენებული „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“, ოლონდ სულ სხვა, გარკვეულად, საპირისპირო კონტექსტში). სახლში დაბრუნებისას ოდისევსის ხომალდი ჩაუვლის კუნძულს, საიდანაც მუდმივად სირინოზთა გალობა ისმის. ადამიანს არ ძალუძა წინ აღუდგეს ამ გალობის მიმზიდელ ძალას, ამიტომ მოგზაურები, როგორც წესი, კუნძულისკენ გადაუხვევენ და იღუპებიან. მაგრამ საფრთხის შესახებ წინასწარ ინფორმირებული ოდისევსი ეშმაკობას ხმარობს: იგი მენიჩევებს ცვილით ამოუგლესს ყურებს, რათა მათ შემაცდენელი გალობა არ

გაიგონონ. მაგრამ ცნობისმოყვარეობა არ აძლევს უფლებას, თვითონაც ხელიდან გაუშვას სირინობთა გალობის მოსმენის უნიკალური შანსი, ამიტომ ანძაზე მიიბამს თავს, რათა გემს სიკვდილის კუნძულისკენ ვერ გადაახვევინოს. სირინობთა გალობა ამ შემთხვევაში იდეოლოგიაა, „უბრალო“ ადამიანები – მენიჩევები, ხოლო ოდისევსი – კრიტიკული მეთოდით შეიარაღებული სოციალური მეცნიერი. თვით სოციალური მეცნიერება ტექნიკის უკანასკნელი სიტყვით დამზადებული ცვილის ნაირსახეობაა, რომელიც მოწოდებულია დაიცვას ადამიანთა ცნობიერება მავნე იდეოლოგიზებული სიგნალებისაგან და მათ მაგივრად სოციალური მეცნიერების სალ განსჭავებული დაყრდნობილი დებულებები გაავრცელოს.

მემარცხენე ანტიიდეოლოგისტურ თეორიათა მოწინააღმდეგე ადვილად დაინახავს, რომ მავნე იდეოლოგიისაგან დამცავი ცვილი, სინამდვილეში, თვითონ არის კონტრიდეოლოგია. ზემოთ განხილულ მაგალითებში ასეთებია, შესაბამისად, მარქსიზმი და ფემინიზმი, საკმაოდ რიგორისტული და აგრესიული იდეოლოგიები, რომელთაგან პირველმა ბრწყინვალედ დაამტკიცა ძალაუფლებისა და რეპრესიის მძლავრი პოტენციალი. მარქსის ანტიიდეოლოგიური მოძღვრების შემდგომი სახეცვლილების ფონზე საბჭოთა მოქალაქეები მარქსიზმის ცვილით ყურებამოგლესილ მენიჩევებს შეიძლება შევადაროთ, რომელთაც საბჭოთა ნომენკლატურა სამოცდაათი წელი იცავდა სირინობთა ხმების ანუ „ბურჟუაზიული პროპაგანდის“ მოსმენისაგან. შედარება შეიძლება იმითიც განვავრცოთ, რომ გარკვეული პერიოდიდან (სტალინის სიკვდილის შემდეგ) მმართველმა ელიტამ გადაუხვია ოდისევსის ბრძნულ პოლიტიკას, აიშვა თავი დამცველი ანძიდან (თავის წევრებს ბურჟუაზიულ სამყაროსთან ახლო შეხების საშუალება მისცა), რასაც მოჰყვა თვით მისი გარყვნა უცხო ღირებულებებით, მერე „პერესტროიკა“ და, საბოლოოდ, გემის დაღუპვა სირინობთა კუნძულის რიფებზე.

მაგრამ პრინციპულად შეიძლება დავუშვათ, რომ იდეოლოგიის კრიტიკის ზოგიერთმა მცდელობამ მართლაც შეინარჩუნა ანტიიდეოლოგიური სიწმინდე და შეძლო კონტრიდეოლოგიის შექმნისაგან თავის შეკავება. მთავარი პრობლემა, რომელიც მე მაქვს ანტიიდეოლოგიურ მოძღვრებასთან, არის მასში ნაგულისხმები სოციალური კონსტრუქტივიზმი, ანუ იმისი რწმენა, რომ ადამიანის ცნობიერება აგებულია გარედან, სოციალური ძალების მიერ. იდეოლოგიის განხილვა ამორფულ და ანონიმურ სოციალურ საწყისად, რომელიც სირინობების – პრინციპულად უხილავი ბნელი ძალების – სამსახურში დგას, სოციალურ მეცნიერებას და სოციალურ ფილოსოფიას აქცევს ერთგვარ შეთქმულების თეორიად, რომლის თანახმადაც იდეათა ცირკულაცია საზოგადოებაში ხსენებული ბნელი ძალების მიერ კონტროლდება. მათ წინააღმდეგ

გმირულად იბრძვიან ზედახვეწილი მეთოდებით შეიარაღებული სოციალური მეცნიერები, მაგრამ „მენიჩენებს“, ანუ უბრალო ადამიანებს, ერთმევათ უნარი წინააღმდეგობა გაუწიონ იდეოლოგიური გალობის მიმზიდველობას, თუ მათზე ვიღაცამ საგანგებოდ არ იჩრუნა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანთა უმრავლესობას ერთმევად დამოუკიდებელი აზროვნების და საზოგადოებაში მოძრავი იდეების კრიტიკული შეფასების უნარი. თუ დაშვებულია, რომ რაღაც სოციალურ ძალებს, ანონიმურს თუ სახელის მქონეს, შეუძლიათ ჩემში შემოაღწიონ და ჩემი ცნობიერება „ააგონ“, ხოლო მე, გასაზღვრების თანახმად, არ შემიძლია ამას წინააღმდეგობა გავუწიო (ყოველ შემთხვევაში, თუ საგანგებოდ გაწვრთნილი სოციალური მეცნიერი არა ვარ), მაშინ ადამიანის თავისუფლება – და თვითონ ადამიანი – ფანტომი გამოდის. სწორედ ამას გულისხმობდა მიშელ ფუკო, როცა სამოციანი წლების დამდეგს თქვა, ადამიანი ქრება, როგორც ნაფეხური ზღვისპირა ქვიშაშიო.³

ზემოთქმული სულაც არ უარყოფს იმ გარემოებას, რომ სააზროვნო კონსტრუქციები შეიძლება მართლაც აიგოს და გავრცელდეს ძალაუფლების (და არა ჰემბარიტების მიღწევის) ინტერესებში. შესაბამისად, იდეოლოგიის განსაზღვრება „ყალბ ცნობიერებად“ უაზრობა სულაც არ არის. პოლიტიკური ინტერესით აგებულ იდეოლოგიური ილუზიის კოშკებს სერიოზული სოციალური ძალა აქვს და ამ ძალების ფორმირებისა და ფუნქციონიბის მექანიზმთა შესწავლა სრულიად კანონიერი ინტელექტუალური საქმიანობაა. საერთოდაც, იქნებ მართალს ბრძანებდა ჴმინდა ფუკოდა ~ აღიარებული ფრანგი მოაზროვნე და ლაპარაკი ადამიანის თავისუფლებაზე სხვა არაფერი იყო, თუ არა კიდევ ერთი ქვიშით ნაგები იდეოლოგიური კოშკი, რომელიც ახალმა ეპისტემოლოგიურმა მოქცევამ დამსახურებისამებრ დაანგრია.

იდეოლოგიის გარდუგალობა

მაგრამ – ფუკოს რომ თავი დავანებოთ და ჩვენს თემურ მირიანაშვილს და მის თანამოაზრებს მივუბრუნდეთ – რაც გინდა კანონიერად მივიჩნიოთ იდეოლოგიის, როგორც ძალაუფლების სამსახურში მყოფი ყალბი ცნობიერების, ცნება, „პროიდეოლოგიურ“ ბანაკს შეუძლია წამოაყენოს ერთი არგუმენტი, რომელიც მე საკმაოდ ანგარიშგასაწევი მეჩვენება. მოდით, სიტყვებზე კი ნუ ვიდავებთ, – იტყვიან ოპონენტები, – არამედ საქმის არსზე. ტერმინის ხმარება შეთანხმებაზეა აგებული, ერთსა და იმავე ტერმინს სხვადასხვა ადამიანი სხვადასხვაგვარად განსაზღვრავს. თქვენ იდეოლოგიას „ყალბ ცნობიერებას“ უწოდებთ, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია ის სხვანაირად, სახელდობრ, შემდეგნაირად განვმარტოთ: ყოველ სუბიექტს (მათ შორის, ადამიანს, ერს, სახელმწიფოს) სჭირდება

რაღაც შეხედულებათა სისტემა, რომელიც მოიცავს ღირებულებით პრიორიტეტებს და სამოქმედო სტრატეგიას. ჩვენ ამ შეხედულებათა სისტემას „იდეოლოგიას“ ვუწოდებთ და არ გვესმის, რატომ გვეკრძალება ამ ტერმინის ასე ხმარება. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია არსებობდეს ეროვნული იდეოლოგია ან სახელმწიფო იდეოლოგია. მაგრამ, თუ მაინცდამაინც ტერმინზე მიდგება საქმე, რაკი მას ნეგატიური ელფერი ადევს, ჭანდაბას, შეიძლება აქ დაგითმოთ კიდეც, სხვა სიტყვა იყოს („ეროვნული იდეა“, „ეროვნული მსოფლმხედველობა“), მთავარია, არსი დარჩეს. რატომ არ შეიძლება ლიად, მეცნიერული მსჯელობის საფუძველზე, ყოველგვარი სიყალისა და ძალმომრეობის გარეშე, შევთანხმდეთ რაღაც პრინციპებზე და მერე ამ პრინციპებით ვიხელმძღვანელოთ? ვშიშობ, რომ ანტიიდეოლოგიურ მიმართულებას გაუჭირდება ამაზე პასუხის გაცემა – ყოველ შემთხვევაში, ჩემთვის დამაჯერებელი პასუხი მე არ გამიგია.

მე არ მიმართია, რომ სიტყვა „იდეოლოგია“ აუცილებლად ცალსახად ნეგატიური აზრის შემცველი უნდა იყოს. ჩემი აზრით, იდეოლოგია თანამედროვე პოლიტიკური ცხოვრების აუცილებელი ელემენტია, და ზოგიერთ შემთხვევაში მისი დეფიციტი, და არა მოძალება, პოლიტიკური ცხოვრების ნაკლულობაზე მიანიშნებს (აქ, სახელდობრ, ვგულისხმობ საქართველოს ბოლოდროინდელ პოლიტიკურ ცხოვრებას – თუ რატომ, ამაზე ქვემოთ). ამავე დროს, ისიც მაქსიმუნებული, რომ იდეოლოგია მეტად სახიფათო რამაა და ეს საფრთხე მაქსიმალურად უნდა გავითვალიშონოთ.

იდეოლოგიის აუცილებლობა უნდა განვიხილოთ არა ადამიანის ბუნებასთან, არამედ პოლიტიკის ბუნებასთან კავშირში. ამსათან, ის უპირატესად დამახასიათებელია მოდერნული ეპოქის პოლიტიკისთვის. კერძოდ, მისი აუცილებლობა განაპირობა იმ პროცესებმა, რომლებიც მოდერნიზაციის პროცესთან არიან დაკავშირებული – რაციონალიზაციამ და სეკულარიზაციამ.⁴ ტრადიციული საზოგადოებისთვის, რომელიც მოდერნულს წინ უსწრებს, დამახასიათებელია პოლიტიკური ქცევისა და პოლიტიკური ლეგიტიმაციის ტრადიციული მოდელი, ანუ ძალაუფლება ხელდასხმულია ტრადიციითა და ღვთის ნებით; პოლიტიკური ქცევის სუბიექტები არიან პიროვნებები, რომლებიც თვითონ აყალიბებენ თავიანთი მოქმედების პრიორიტეტებსა და სტრატეგიას, ოღონდ ისევ ტრადიციის ჩარჩოებში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოლიტიკის მოქმედი პირები საკუთარი⁵ ინტერესების შეგნებაზე აგებენ თავიანთ ქცევას და თავისთავად ცხადად მიიჩნევენ, რომ ზოგადი პოლიტიკური გარემო, როგორც მთლიანი სისტემა, მასში მოძრაობის წესები ტრადიციითა განსაზღვრული. ტრადიცია კი თავის მხრივ რელიგიას ეყრდნობა. რელიგია პასუხობს ყველა იმ ძირითად შეკითხვას, რაც კერძო თუ საჯარო-პოლიტიკური ქცევის გამართლებას სჭირდება: როგორ არის მოწყობილი სამყარო; რა არის სწორი, რა არის ღირებული, რისი გაკეთება შეიძლე-

ბა, და რისი გაკეთება არ შეიძლება არავითარ შემთხვევაში. ტრადიცია, თავის მხრივ, მისაღები თუ არმისაღები ქცევის კონკრეტულ ნიმუშებს იძლევა. ტრადიცია და რელიგია, ანუ საკრალიზებული ტრადიცია საკმარისია პოლიტიკური ხელისუფლების ლეგიტიმაციისა და პოლიტიკური ქცევის გარკვეულ ჩარჩოებში რეგულირებისათვის, რის გამოც იდეოლოგის საჭიროება ჯერ არ დამდგარა.

მოდერნისტული რაციონალიზაცია ავიწროებს ტრადიციას, რელიგიას კერძო საქმედ აქცევს ან, ყოველ შემთხვევაში, მოდერნიზაციის ძალები შესაბამის ზეწოლას ახდენენ ტრადიციასა და რელიგიაზე და გამოთავისუფლებულ სივრცეს ავსებენ რაციონალურად (ლოგიკურად და ემპირიულად) დასაბუთებულ მსჯელობათა სისტემით – მეცნიერებით. შესაბამისად, იცვლება პოლიტიკური ქცევის რეგულაციისა და ლეგიტიმაციის მექანიზმიც. პოლიტიკური სისტემის ცენტრში დგება თანამედროვე სახელმწიფო. ხელისუფლების თვითნებობას აწონასწორებს, ერთი მხრივ, რაციონალურად გააზრებულ რეგულატურ პრინციპთა (კანონთა) სისტემა, მეორე მხრივ კი – სახელმწიფოს პროფესიონალ მომსახურეთა – მოხელეთა, ბიუროკრატთა – ფენის არსებობა. ტრადიციაზე დამყარებული პოლიტიკური სისტემა ფორმალურ-რაციონალურით იცვლება.

მაგრამ, წმინდად ფორმალური მარეგულირებელი პრინციპების გარდა, რაციონალურ პოლიტიკურ ქცევას სჭირდება აგრეთვე საფუძველმდებარე პრინციპები, ზღვრული ორიენტირები, ღირებულებითი პრიორიტეტები – რაც, რელიგიის მარგინალიზაციისა და ადამიანური გონების გაბატონების პირობებში, რაციონალურად გააზრებულ შეხედულებათა სისტემის სახით უნდა არსებობდეს. სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს იდეოლოგია. იდეოლოგია, უპირველეს ყოვლისა, არის რელიგიის სუროგატი, რომელიც იმავე ფუნქციის შესრულებას ცდილობს, ოღონდ რაციონზე და არა რწმენაზე დაყრდნობით. (შემთხვევითი არ არის, რომ ტერმინ „იდეოლოგიის“ სამშობლო საფრანგეთია – ქვეყანა, რომელმაც პირველმა თანმიმდევრულად განდევნა რელიგია პოლიტიკური ცხოვრებიდან). რელიგიის მიბაძვით, იდეოლოგია ცდილობს პასუხი გასცეს სამ ძირითად შეკითხვას: 1. როგორ არის აგებული სამყარო; 2. რა არის ღირებული, რა არის ნაკლებად ღირებული და რას აქვს ნეგატიური ღირებულება – ესე იგი, როგორ უნდა აიგოს ღირებულებათა იერარქია, ღირებულებითი პრიორიტეტების სისტემა, როგორ უნდა შევუხა-მოთ ერთმანეთს სხვადასხვა ღირებულება; 3. როგორ უნდა მოხდეს ასე აგებულ სამყაროში ამგვარი ღირებულებითი პრიორიტეტების განხორციელება – კონკრეტულად როგორ უნდა იყოს ორიენტირებული პოლიტიკური ქცევა, როგორია სასურველი პოლიტიკური წყობა. ამასთან, იდეოლოგიას, მის თავდაპირველ ფორმებში მაინც, პრეტენზია აქვს ამ კითხვაზე მეცნიერულად დასაბუთებული პასუხი გასცეს (აქედან დაბოლოება „ლოგია“, რაც სწორედ

მეცნიერულობაზე, მაშასადამე, რაციონალურ სისტემურობაზე, პრეტენზიას გამოხატავს).

ამრიგად, იდეოლოგია ყალიბდება როგორც პოლიტიკური ქცევის ზღვრული მარეგულირებელი პრინციპების სისტემა. არაპოლიტიკურ სფეროში მსგავსი პრეტენზით შეიქმნა მსოფლიმედველობა, რომელიც აგრეთვე ბაძავს რელიგიას იმით, რომ თეორიულ, აქსიოლოგიურ და პრაქტიკულ პრინციპებს მოიცავს. აღსანიშნავია, რომ თუ იდეოლოგიის ცნება, როგორც ვთქვით, საფრანგეთში ჩამოყალიბდა, „მსოფლიმედველობა“ (Weltanschauung) გერმანული გამოგონებაა. ანგლოსაქსური სამყარო არ არის მიდრეკილი ზოგადი პრინციპების განხილვისა და მეტაფიზიკური სისტემების შექმნისკენ (ამ სფეროს ინგლისელები იროვნით უწოდებენ „Big ideas“, „დიდ იდეებს“), მაგრამ თვით ის იდეები, რაც თანამედროვე იდეოლოგიას დაედო საფუძვლად, სწორედ ინგლისში შეიქმნა; ვგულისხმობ, უპირველეს ყოვლისა, თომას ჰობსისა და ჯონ ლოკის ინტელექტუალურ ტრადიციას.

ერთი მხრივ, თეორიული, მეორე მხრივ კი, აქსიოლოგიურ-პრაქტიკული ასპექტების ერთიანობა იდეოლოგიაში კავაბირელიგიური ყოვლისმომცველობის სურვილითაა ნაკარნახევი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იდეოლოგიის ფუნქციის შესასრულებლად ასეთი ყოვლისმომცველობა სრულიად აუცილებელი იყოს. სამივე ამ ელემენტის მთლიანობის კლასიკური მაგალითია ლენინიზმი, სადაც ნებისმიერი პოლიტიკური გადაწყვეტილება „დიამატ-ისტმატის“ მთელ ფუძემდებლურ სისტემასთან ერთიანობაში უნდა განხილულიყო: ვთქვათ, უაღრესად განყენებული თეორიის – ემპირიოკრიტიციზმის – კრიტიკა მიმდინარე პოლიტიკური აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი. თავად ეს მთლიანობის მოთხოვნილება ტოტალიტარისტული ტენდენციის მკაფიო გამოხატულებაა: არაფერო არ უნდა დარჩეს იდეოლოგიის კონტროლის გარეშე, იდეოლოგია რელიგიის სრული ანალოგი უნდა იყოს. პრაქტიკული თვალსაზრისით შესაძლებელია, იდეოლოგიამ „გამოტოვოს“ ან შეკვეცოს ზოგად-თეორიული ნაწილი, არ ეცადოს, სისტემური პასუხი გასცეს კითხვას „როგორ არის მოწყობილი სამყარო“. ოღონდ იგი ვერ შესასრულებს პოლიტიკური ქცევის მარეგულირებლის ფუნქციას, თუ გარკვევით არ უპასუხა დანარჩენ ორ კითხვას: რა არის უპირატესად ღირებული, და როგორი პოლიტიკური ქცევა შეესაბამება ამ უპირატეს ღირებულებას. აქედან გამომდინარე, დემოკრატიულ პოლიტიკურ სივრცეში ცდილობენ მაქსიმალურად შეზღუდონ იდეოლოგიის თეორიული კომპონენტი ან სულაც უარი თქვან მასზე, და აქცენტი ღირებულებით პრინციპებსა და პოლიტიკურ სტრატეგიებზე გადაიტანონ (ვუწოდოთ ამას იდეოლოგიის „რბილი“ ფორმა). ცხადია, ამ შემთხვევაში შეიძლება იდავო, რომ ღირებულებითი პრიორიტეტები და პრაქტიკული სტრატეგიები მაინც ფარულ თეორიულ

წანამძღვრებს ეყდნობა – მაგრამ ასეთი დაკავშირება ინტერპრეტაციაზეა დამოკიდებული, ინტერპრეტაციის შესაძლებლობები კი ამ შემთხვევაში ღია რჩება. იდეოლოგიას შეუძლია თავისი თეორიული წანამძღვრები ფარულად, იმპლიციტურად დატოვოს, მაგრამ აქსიოლოგიურ-პრაქტიკული პრინციპები ნებისმიერ შემთხვევაში აშკარად უნდა გამოიხატოს.

ტერმინოლოგიურ საკითხს რომ დავუბრუნდეთ, იქნებ ჯობდეს, იდეოლოგიის ამ „რბილი ფორმისთვის“ სხვა სახელი დაგვერემია? მაგრამ სხვა ტერმინები, რომლებსაც სანაცვლოდ გვთავაზობენ ხოლმე, ან ზედმეტად ფართოა („მსოფლმხედველობა“, „ლირებულებითი ორიენტაცია“), ან ზედმეტად ვიწრო (მაგ., „პოლიტიკური პროგრამა“). ერთადერთი ჩემთვის ცნობილი ტერმინი, რომელსაც პრეტენზია აქვს „იდეოლოგია“ შეცვალოს, ოღონდ ნეგატიური კონოტაციების გარეშე, და ბოლო ხანს მოდაში შემოდის (დასავლეთში, ჩვენთან ჯერ არა) არის „სამოქალაქო რელიგია“. მისი საწინააღმდეგო არაფერი მექნებოდა, მით უმეტეს, რომ ის ზუსტად შეეფარდება ჩემს წარმოდგენას იდეოლოგიაზე, როგორც რელიგიის სუროგატზე, რომ არა ერთი გარემოება: მასში ძნელად ჩაისმება ამ ბოლო ხანს მზარდი გავლენის მქონე რელიგიური იდეოლოგიები. რამდენად შეიძლება ისლამურ ფუნდამენტალიზმს ან თუნდაც ქრისტიანულ-დემოკრატიას, ვუწოდოთ „სამოქალაქო რელიგიები“, როცა ისინი აშკარად ტრადიციულ რელიგიურ ლირებულებებზე ახდენენ აპელირებას? არა მცონია, ეს ტერმინი მათ მოუხდეთ, მაგრამ „იდეოლოგიები“ მათ ნამდვილად შეიძლება ვუწოდოთ. კიდევ ერთი ტერმინი, რომლის ხმარება ამ კონტექსტში შეცდომად არ მიმაჩნია, არის „პოლიტიკური ფილოსოფია“ – ლაპარაკი ხომ პოლიტიკური ქცევის ფილოსოფიურ პრინციპებზე; მაგრამ ამ უკანასკნელ გამოთქმას ზედმეტად აკადემიური ელფერი ახლავს, იდეოლოგია კი სულაც არაა აკადემიური დისციპლინა.

თავისუფლება როგორც იდეოლოგია

მოდერნული იდეოლოგიის ყველაზე მკაფიო, პარადიგმული ნიმუშია არა რეპრესიულ-ტოტალიტარული იდეოლოგიები (კომუნიზმი, ფაშიზმი), არამედ ლიბერალიზმი. შეიძლება ითქვას, რომ ლიბერალიზმი არის პირველიდეოლოგია, მისგან იშვა ყველა სხვა იდეოლოგია, რომელიც მოდერნულ ან თუნდაც პოსტმოდერნულ პოლიტიკურ უნივერსუმში არსებობს. ამის მიზეზი ისაა, რომ ლიბერალიზმის და, საზოგადოდ, იდეოლოგიის წანამძღვარი ერთი და იგივეა: ლიბერალიზმმა სამყაროს ცენტრში დააყენა ავტონომიური, საკუთარ რაციონალურ აზროვნებაზე დაყრდნობილი ადამიანი, ხოლო იდეოლოგია, ტრადიციისაგან განსხვავებით, სწორედ ასეთ ადამიანს სჭირდება. ლიბერალიზმი

არის კერძო (ერთ-ერთი) იდეოლოგია, რომელიც, საერთოდ, იდეოლოგიის საჭიროებას ამკვიდრებს, რადგან ის უპირისპირდება იმას, რასაც საერთოდ იდეოლოგია უპირისპირდება – ტრადიციას. ამასთანავე, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და პარადოქსულია, მას თავის ჭკუაზე გადაჰყავს თავისი ან-ტიპოდი – ტრადიციაც. მას შემდეგ, რაც იქმნება ლიბერალური იდეოლოგია, ტრადიციის ადეპტიც იძულებულია რაციონალური საბუთი მოუნახოს იმას, რაც მანამდე თავისთავად ცხადად იყო მიჩნეული – ტრადიციის უპირატეს როლს და ღირებულებას საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ამით ტრადიციაზე ორიენტაცია თვითონაც იქცევა იდეოლოგიად („კონსერვატიზმად“). თუმცა კონსერვატიზმი, მისი თავდაპირველი ფორმით მაინც, წინარემოდერნულზე, ტრადიციულზე ახდენს აპელირებას, ლოგიკურად, ის მეორეულია ლიბერალიზმის მიმართ, როგორც მასზე რეაქცია, მისი კრიტიკა; ამიტომაცაა, რომ ღიბერალები კონსერვატორებს „რეაქციონერებს“ უწოდებენ. შესაბამისად, ღიბერალიზმისაგან სხვადასხვა გზით იშვება სხვა იდეოლოგიებიც – ან როგორც მისი რომელიმე პრინციპის გამოცალკევება და ლოგიკურ ბოლომდე მიყვანა (რადიკალიზმი, რომელმაც შემდეგ სოციალიზმ-კომუნიზმის სახე მიიღო; ნაციონალიზმი, რომელიც ახდენს თავისუფლების და თანასწორობის პრინციპთა ექსტრაპოლაციას ერზე, როგორც ისტორიის სუბიექტზე; ზემოთ ნახსენები ფემინიზმი, რომელსაც თანასწორობის იდეა სქესთა ურთიერთობის სფეროზე გადააქვს, და ა. შ.), – ან როგორც მისდამი მეტ-ნაკლებად რადიკალური დაპირისპირება (ნაციზმი, რელიგიური ფუნდამენტალიზმი და ა.შ.).

ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით მინდა ხაზი გაფუსვა ერთ გარემოებას. ხანდახან რაციონალობას, როგორც იდეოლოგიის ზოგად ნიშანს, უარყოფენ იმაზე მითითებით, რომ არსებობს რელიგიური იდეოლოგიები, რელიგია კი, განსაზღვრების თანახმად, არ არის რაციონალობაზე ორიენტირებული. მაგრამ აქ პრინციპულად უნდა გაემიჯნოს ერთმანეთს ტრადიციული რელიგია და რელიგიური იდეოლოგია. ტრადიციული რელიგია არსებობს იდეოლოგიამდელ სივრცეში, იქ, სადაც ტრადიციულ ცნობიერებას ჰქონ კიდევ არ დაუკარგავს პირველადი უბიშოება მოდერნული რაციონალიზმის აგრესიის შედეგად. სულ სხვაა რელიგიური იდეოლოგია, რომელიც რელიგიის როლის რაციონალურ გააზრებას ახდენს და ამის საფუძველზე ან ღიბერალიზმთან მისი თანაარსებობის პრინციპებს აყალიბებს (მაგ., ქრისტიანული დემოკრატია), ან ღიბერალიზმის უარყოფას ახდენს (რელიგიური ფუნდამენტალიზმის ნაირსახეობები). რელიგიურ, ისევე როგორც ნებისმიერ სხვა, იდეოლოგიებს ინტელექტუალები ქმნიან და არა წინასწარმეტყველნი. პოლიტიკური ისლამის შესახებ არსებული ლიტერატურიდან (პოპულარულ ენაზე პოლიტიკურ ისლამს „ისლამური ფუნდამენტალიზმი“ ჰქვია) ცნობილია, რომ „ისლამური ფუნდა-

მენტალიზმი“ სხვა არაფერია, თუ არა ისლამის რეაქცია მოდერნიზაციაზე,⁶ და მისი მატარებლები, უპირატესად, უმაღლესი განათლების მქონე და ხშირად დასავლეთში განსწავლული ახალგაზრდა ქალაქელი ინტელექტუალები არიან და არა სოფლელი ხოჯები. აიათოლა ხომეინიმ ტყუილად არ იცხოვრა პარიზში – მოდერნული იდეოლოგიის სამშობლოში – ვიდრე ირანში ისლამურ რევოლუციას დაატრიალებდა. უცხო ქვეყანაში მან ყურანზე არანაკლებ მნიშვნელოვანი რამები ისწავლა: რა არის რევოლუცია, რა არის იდეოლოგია, და როგორ უნდა მოახდინო პირველი მეორის მეშვეობით.

აღსანიშნავია, რომ თვით ტერმინ „ლიბერალიზმსაც“ მეტად საინტერესო ტრაექტორია აღმოაჩნდა: დღევანდელ ამერიკის შეერთებულ შტატებში კლასიკური ლიბერალიზმის იდეალთა მომხრეები უფრო ხშირად კონსერვატორთა ბანაკში აღმოჩნდებიან ხოლმე (თუმცა პირუკუ თქმა აღარ იქნებოდა სწორი: ყველა ამერიკელი კონსერვატორი ვერ ჩაითვლება კლასიკურ ლიბერალად), მაშინ როცა ის, რასაც ამერიკაში ამჟამად „ლიბერალიზმი“ ჰქვია, წარმოადგენს, ერთი მხრივ, კლასიკური ლიბერალიზმის და სოციალ-დემოკრატიის ზოგიერთ ელემენტთა, მეორე მხრივ კი – ე. წ. პოსტმოდერნული იდეოლოგიების (მულტიკულტურალიზმი, „მწვანეობა“, ფემინიზმი) ერთგვარ ნაზავს.

ამრიგად, იდეოლოგიის, როგორც ასეთის, უარმყოფელებმა კრიტიკული ისრები მეორად და აშკარად რეპრესიულ იდეოლოგიებს (კომუნიზმს, ფაშიზმს, რელიგიურ ფუნდამენტალიზმს) კი არ უნდა დაუმიმონ, არამედ პირველიდეოლოგიას – ლიბერალიზმს, ანუ იმ მოძღვრებას, რომელსაც თანამედროვე დემოკრატია ემყარება. ამ მხრივ კარლ მარქსი გაცილებით უფრო თანმიმდევრული იყო, ვიდრე თანამედროვე ქართველი ანტიიდეოლოგისტები, რადგან მან სწორედ თანამედროვე იდეოლოგიის გულისგულს – ლიბერალურ ინდივიდუალიზმს – დაუმიმინა.

აյ ძირითადი პრობლემა ის კი არაა, რომ ლიბერალური ინდივიდუალიზმი ნაკლებად იმსახურებს კრიტიკას, ვიდრე სხვა იდეოლოგიები (პირობით ჩაგთვალოთ, რომ ეს გემოვნების ამბავია), არამედ ის, რაზედაც ზემოთ ნაწილობრივ უკვე ვილაპარაკეთ: იდეოლოგიის კრიტიკა ისევ იდეოლოგიას ბადებს. იდეოლოგიის ნამდვილი აღტერნატივა ანტი-იდეოლოგიზმი კი არ არის, არამედ ტრადიციის ნაივური ერთგულება (ნუ ავურევთ ამას ტრადიციონალიზმთან, როგორც რაციონალურად გააზრებულ იდეოლოგიასთან!). მაგრამ ტრადიციის ამ საწყისი ერთგულების დაკარგვა ქალწულობის დაკარგვას ჰგავს: ერთხელ დაკარგული უბიწოება ვეღარასოდეს აღდგება, ხოლო საეჭვო ოპერაციები ჰიმენის გამრთელების მიზნით სხვა არაფერია, თუ არა თვითმოტყუებაზე (ან, უფრო ხშირად, ხალხის მოტყუებაზე) მიმართული იდეოლოგიური მცდელობა. მოდერნული რაციონალობის მიერ ჩატარებული ტრადიციული აზროვნების

დეფლორაცია ვიღაცისთვის იქნებ გაუპატიურების ტოლფასია, სხვისთვის კი – საკაცობრიო ბედნიერებისკენ გადადგმული ნაბიჯი, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ის შეუქცევადია. კაცობრიობა დაწყევლილია იდეოლოგიით, და ეს უკანასკნელი, როგორც ჩანს, მხოლოდ პირველთან ერთად დაიღუპება.

ჩემი აზრით, თანამედროვე ანტიიდეოლოგიზმი მჭიდროდ უკავშირდება ანტიპოლიტიკას – დღეს მეტად გავრცელებულ ტენდენციას დასავლეთშიც და ჩვენშიც.⁷ იდეოლოგიის ასე თუ ისე თანმიმდევრული უარყოფა შესაძლებელია მხოლოდ პოლიტიკის, პოლიტიკური ქცევის უარყოფით. პოლიტიკური ქცევა – და მასთან ერთად იდეოლოგია – დაკავშირებულია საზოგადო სიკეთის ცნებასთან. პოლიტიკური მოღვაწეობის მიზანია საზოგადო სიკეთის მიღწევა ან საზოგადო ბოროტების შემცირება, ხოლო პოლიტიკური იდეოლოგია შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც გარკვეული კონცეფცია იმისა, თუ რაში მდგომარეობს საზოგადო სიკეთე და რა შეიძლება გააკეთოს ხელისუფლებამ მის მისაღწევად ან საზოგადო ბოროტების შესამცირებლად. კერძოდ, სხვადასხვა პოლიტიკური იდეოლოგიის თანახმად, საზოგადო სიკეთის მიღწევის გზა შეიძლება იყოს ინდივიდუალური თავისუფლების მაქსიმალური წახალისება, სოციალური სოლიდარობის დაცვა, ტრადიციული ლირებულებების ერთგულება და ა.შ. ანტიპოლიტიკური ტენდენცია, ამის საპირისპიროდ, პოლიტიკის სფეროს უკავშირებს მხოლოდ ძალაუფლებას და ძალმომრეობას. თუ პოლიტიკის კლასიკური კონცეფციის თანახმად, ძალაუფლება და ძალმომრეობა მხოლოდ აუცილებელი იარაღებია საზოგადო სიკეთის მისაღწევად, ანტიპოლიტიკური მიდგომისთვის ძალაუფლება და ძალმომრაობის განხორციელების შესაძლებლობა თვითმიზანია, ხოლო იდეოლოგიური შეხედულებები საზოგადო სიკეთეზე – ამ მიზნების შესანიღბად გათვალისწინებული ტყუილი (ისევ მივადექით იდეოლოგიის, როგორც „ყალბი ცნობიერების“, კონცეფციას). ამრიგად, იდეოლოგიის უარყოფა პოლიტიკისა და ზნეობის პრობლემასაც უკავშირდება. ფართოდ გავრცელებული – ხოლო ჩვენში გაბატონებული – წარმოდგენა, რომ ყოველგვარი პოლიტიკა ბინძურია ~, რომ პოლიტიკასა და ზნეობას შორის მხოლოდ წევატიური მიმართება შეიძლება არსებობდეს, ლოგიკურად მოითხოვს ყოველგვარი იდეოლოგიის უარყოფასაც. შემთხვევითი არ არის, რომ პროფ. ვახტანგ ერქომაიშვილი, საქართველოში ერთ-ერთი წამყვანი ანტიიდეოლოგისტი, თავის სხვა ნაშრომში კატეგორიულად უარყოფს პოლიტიკასა და ზნეობას შორის რაიმე პოზიტიური კავშირის პრინციპულ შესაძლებლობასაც.

საზოგადოდ, ანტიპოლიტიკა თავისთავად უფრო პოლიტიკით გაწილებული ინტელიგენციის განწყობულებაა, ვიდრე ჩამოყალიბებული კონცეფცია, თუმცა იგი გამოხატულებას პოვებს იდეათა სისტემებში, რომელთაც მეტ-ნაკლებად კოჟერენტული კონცეფციების ფორმა და პრეტენზია აქვთ. ეს შინაგა-

ნად ანარქისტული ტენდენცია თავს იჩენს სხვადასხვა სახის უტოპიზმში ან სოციალური შეკავშირების წინამოღერნული ფორმების ფაქტიურ ხელდასხმაში, რისი ნიმუშიცაა მულტიკულტურალიზმი – თანამედროვე კვაზილიბერალური ნეოტრაიბალიზმი.

ანტიპოლიტიკური განწყობილების გარდა დღევანდელ ვითარებას როგორც დასავლეთში, ისე პოსტკომუნისტურ სამყაროში ახასიათებს რეალურ პოლიტიკურ ცხოვრებაში იდეოლოგიის როლის შესუსტება ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, იდეოლოგიური სიმკვეთრის დაკარგვა. პოლიტიკური დისკუსია უპირატესად ცალკეულ საკითხებზე, პრობლემებზე მიმდინარეობს და არა ფუძემდებლურ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ პრინციპებზე. ამის მიზებია ის გარემოება, რომელსაც ფრენსის ფუკუიამამ „ისტორიის დასასრულის“ კვალიფიკაცია მისცა:⁸ მსოფლიო ინტელექტუალური მოდის დამდგრელ დასავლეთში გამარჯვებულ ლიბერალიზმს მეტოქე, სინამდვილეში, აღარ დარჩა. ამის ძირითად მიზეზად ითვლება ლიბერალიზმის უძლები შვილის და უწინდელი მთავარი მოწინააღმდეგის – კომუნიზმის კრახი 80-იანი წლების ბოლოს. ჩემი აზრით, არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო მოვლენა, რომელიც 70-იან წლებში მოხდა ყოველგვარი ზარ-ზეიმისა და თუნდაც ხავერდოვანი რევოლუციების გარეშე: სწორედ ამ დროს გარდაიცვალა ეგრეთ წოდებული „დასავლური სოციალიზმი“. დასავლურ „პროგრესულ ინტელიგენციას“ ლამის ბიოლოგიურად ეზიზლება გარდაცვლილის მკვლელები – რონალდ რეიგანი და მარგარეტ თეთხერი, მაგრამ უმრავლესობა, როგორც ჩანს, შეურიგდა თვით სიკეთილის ფაქტს, და დღეს ხმას აძლევს მეტად ბუნდოვანი მრწამსის პოლიტიკოსებს – ბილ ქლინტონს, ტონი ბლერს ან გერჰარდ შრიოდერს, რომლებიც პოლიტიკური მოწინააღმდეგისაგან ნასესხებ მემარჯვენ-ლიბერალურ პოლიტიკას ატარებენ სახის მემარცხენე-ლიბერალური გამომეტყველებით. მაგრამ ეს 50-60-იან წლებში გამოცხადებული „დეიდეოლოგიზაცია“ კი არ არის, არამედ კონკრეტული (ლიბერალური) იდეოლოგიის გამარჯვება. გარდა ამისა, თუ ეკონომიკური პოლიტიკის განმსაზღვრელ ცენტრალურ ღირებულებებზე გარკვეული კონსენსუსია მიღწეული, ეს არ ნიშნავს, რომ სხვა პრობლემებზე დისკუსია ნაკლებ მწვავე და ნაკლებ იდეოლოგიურია. ამის მაგალითებია აბორტის პრობლემა და „კულტურული ომები“ შეერთებულ შტატებში, ევროკავშირის შემდგომი ინტეგრაცია და ეროვნული სახელმწიფოს პრინციპის დაძლევა ევროპაში. ერთიანი ევროპული ვალუტის შემოღება უფრო მეტად იდეოლოგიური პრობლემაა, ვიდრე ეკონომიკური.

იდეოლოგიის ხილი

თუ იდეოლოგია მოდერნული ხანის პოლიტიკის მოუცილებელ და ლეგიტიმურ თანამგზავრად მიმაჩნია, რას ვგულისხმობდი, როცა ზემოთ იდეოლოგი-

ისაგან მომდინარე განსაკუთრებული ხითათი ვახსენე? ჩემი აზრით, ძირითად ხითათს წარმოადგენს არა ტყუილი, არა მასების ცნობიერებით მანიპულირება, არა სამყაროს სურათის ცნობიერი/ნახევრადცნობიერი/ქვეცნობიერი და-მახინჯება ცალკეული სოციალური ძალების ინტერესთა შესაბამისად, არამედ აზროვნების ჰყბრის, რაციონალური მეთოდებით შეირაღებული ადამიანური ინტელექტის გადამეტებული ქედმაღლობა, რომელიც იდეოლოგიის პროექტის უკან შეიძლება იგულისხმებოდეს.

როგორც უკვე ვთქვი, იდეოლოგია თავისი არსით რელიგიის სუროგატია. იდეოლოგია არის ინტელექტუალთა მიერ შექმნილი სააზროვნო კონსტრუქცია, რომლის მიზანი და პრეტენზიაა შეცვალოს რელიგია და მისი ფუნქცია შეასრულოს. მაგრამ რელიგია არ არის ადამიანური ინტელექტის ნაყოფი – ყოველ შემთხვევაში, იგი ასეთად არ არის წარმოდგენილი მორწმუნე ადამიანის თვალში. მორწმუნისთვის რელიგია არის გამოცხადების შედეგი, ღვთაებრივი ნების თუ გონის გამოსხივება, რომლის მიმართაც ჩვეულებრივმა ადამიანებმა (მაგალითად, ვინმე მათემ ან ვინმე მარკოზმა) შეიძლება მხოლოდ ჩამწერის, დამთიქსირებლის, შემდეგ კი – ინტერპრეტატორის, განმმარტებლის როლი შეასრულონ. რელიგია დაფუძნებულია ტრანსცენდენტურის, ზებუნებრივის, ზეადამიანურის წარმოდგენაზე, რის მიმართაც ადამიანს სიმდაბლე, თავმდაბლობა, ე. ი. საკუთარი შესაძლებლობების და უნარების პრინციპული შეზღუდულობის შეგნება მართებს.

რაციომ, მეცნიერული აზროვნების იარაღთა დაუფლებამ, ამაზე დაყრდნობით გაკეთებულმა მიღწევებმა მკვეთრად აამაღლა ადამიანის თვითრწმენა. სახელდობრ, რაციონალურად მოაზროვნე ადამიანმა იგრძნო ახალი ძალა ორ საწყისთან მიმართებაში: ერთია ფიზიკური ბუნება, რომლის წინაშეც ტრადიციული ადამიანი უფრო თავდაცვის პოზიციაში იდგა, ახლა კი ისწავლა ბუნების ძალების მისთვის სასურველ კალაპოტში მოქცევა და მისთვის სასურველ შედეგებზე მიმართვა; მეორეა კულტურა, ტრადიცია, რომლებიც არანაკლებ იქვემდებარებდნენ ადამიანს, ვიდრე ბუნების სტიქია. თუ ადამიანს შეუძლია ფიზიკური ბუნება მოაქციოს თავის ჭკუაზე, რატომ არ შეიძლება რაციონალური, „ცრურწმენებისა“ და „წინარეგანსკისაგან“ (Vorurteil, предрассудок) თავისუფალი პასუხი გასცე იმ შეკითხვებს, რასაც ადრე ტრადიცია, ტრადიციით მიღებული რწმენა პასუხობდა. სწორედ ამ ლოგიკით აღმოცენდება გრანდიოზული ცთუნება – ადამიანმა თვითონ შექმნას რაციონალური რელიგია – იდეოლოგია, და მას მეცნიერულად დასაბუთებული ჭკშმარიტების სტატუსი მიანიჭოს.

თუ ტრადიციულ „ცრურწმენებზე“ ამაღლების პათოსი, ქედმაღლალი დამოკიდებულება რაციონალური კრიტიკის მიერ გადაუმუშავებელი ნებისმიერი შეხედულების მიმართ საერთოდ ლიბერალიზმს ახასიათებს, მარქსიზმმა და სოციალიზმის სხვა ფორმებმა ტრადიციის დაძლევის და საზოგადოებრივი ცხოვრების

ადამიანური გონების მიერ დადგენილი გეგმით ტოტალური გარდაქმნის პათოსი ბოლომდე მიიყვანეს. მარქსმა ერთმანეთს გაუიგივა „თეორიული ჰუმანიზმი“ და „თეორიული ათეიზმი“, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ადამიანმა საბოლოოდ დაიკავა ღმერთის ადგილი, ანუ რაციონალური ინდივიდი (თუ, მარქსის შემთხვევაში, მეცნიერებით შეიარაღებული პარტია/კლასი) სრულ კონტროლს ამყარებს არა-მარტო ბუნებაზე, არამედ საზოგადოებაზეც. აქ ჩვენთვის საინტერესო, განსაკუთრებით, მეორე მომენტია: სოციალურობის რეკონსტრუქცია განათლებული გონების მიერ. ამის პირველი მცდელობა იყო საფრანგეთის რევოლუცია, რომელშიც გამარჯვებულმა რევოლუციონერებმა ახალი წელთაღრიცხვაც კი შემოიღეს იმის ხაზგასასმელად, რომ ახალ სამყაროს ძველთან საერთო არაფერი ექნებოდა. მაგრამ საფრანგეთი მალე ისევ ძველ წელთაღრიცხვას დაუბრუნდა, მარქსმა კი გაითვალისწინა იაკობინელთა წარუმატებლობა და მიხვდა, რომ უფრო შორს უნდა წასულიყო: მან უარყო „ადამიანის ბუნება“, როგორც ყალბი იდეოლოგიური წარმოდგენა, წარსულიდან შემოპარული ტროას ცხენი, რომელიც ნათელ მომავალს ისევ ბნელ წარსულზე აბამდა. თუ ახალ სამყაროში ისევ უცვლელი, ანუ ძველიდან გადმოსული ადამიანი იცხოვრებს, რაღა ახალ საზოგადოებაზეა ლაპარაკი? აქ სოციალური კონსტრუქტივიზმი, რომელიც ადრე იდეოლოგიის კრიტიკასთან დაკავშირებით განვიხილავთ, თავის მეორე მხარეს ავლენს. იდეოლოგიის კრიტიკა დაადგინა, რომ მარქსისა თანამედროვე ადამიანის ცნობიერება კაპიტალისტური საბაზრო ეკონომიკის ინტერესთა გამომხატველი ძალების მიერ ყოფილა „აგებული“, ესე იგი, ადამიანის ცნობიერება პრინციპში „აგებას“ ექვემდებარება. მაგრამ თუ შეიძლება ადამიანის ცნობიერება „ბნელმა ძალებმა“, გაუცხოების აგენტებმა ააგონ, რატომ არ შეიძლება იგივე გააკეთონ „ნათელმა ძალებმა“, ანუ თვითონ მარქსმა და მისმა თანამოაზრებმა კომუნისტური პარტიის სახით? იდეოლოგიის კრიტიკა, საბოლოო ჯამში, იდეოლოგიის სრულ განთავსუფლებად, იდეოლოგიაზე აგებული სოციალური პრაქტიკებისთვის შეზღუდვების მოხსნად მოგვევლინა. რაკი ადამიანის (შინაგანი) ბუნება არ არსებობს, რაკი ის თავიდან ბოლომდე სოციალური კონსტრუქციაა, განათლებულ ინტელიგენციას იდეოლოგიურად დამუშავებულ პროლეტარიატთან კავშირში შეუძლია შეუზღუდველად გარდაქმნას სამყარო რაციონალური გონების მიერ შემუშავებული იდეების შესაბამისად. სხვანაირად ამას პქვია ტოტალიტარიზმი: ადამიანის გონებას (ანუ განათლებულ ადამიანთაგან შემდგარ პარტიას) შეუძლია და ვალდებულია გააკონტროლოს სამყარო, უპირველეს ყოვლისა, სოციალური სამყარო მის ტოტალობაში, რადგან სამყარომ ვაკუუმი არ იცის და, რასაც ნათელი (პროგრესული) ძალები არ მიხედავენ, ბნელ ძალებს ჩაუვარდება ხელში.

გავიმეორებ, მარქსიზმი აქ საინტერესოა არა როგორც ერთ-ერთი იდეოლოგია, თუნდაც განსაკუთრებით რეპრესიული იმპლიკაციების და სისხლი-

ანი ისტორიის მქონე, არამედ როგორც ლოგიკური განვითარება „პირველი-დეოლოგიის“ – ლიბერალიზმის – ცენტრალური თავისებურებისა. ლოგიკამ თავისი გამორიცხული მესამის კანონით შებრალება არ იცის და, როცა განათლებული გონება ისევეა დარწმუნებული ყოვლისმომცველი პრეტენზის მქონე იდეოლოგიის ჰემარიტებაში, როგორც მათემატიკურ ფორმულებში, რიგით ადამიანებს შეიძლება მძიმე დღე დაადგეს. ამ სავსებით რეალური ხიფათის დანახვა იდეოლოგიის, როგორც ასეთის, უარყოფა კი არ უნდა იყოს, არამედ ადამიანის გონებისა და მისი ნაყოფის – იდეოლოგიის – პრინციპული შეზღუდულობის გააზრება. ეს შეზღუდულობა სულ მცირე ორმაგად ვლინდება. ერთი მხრივ, ბუნება – მათ შორის ადამიანისა და სოციუმის ბუნება – არ არის უსასრულოდ პლასტიკური, ღია და დამთმობი რაციონალობის ინტერვენციის წინაშე. ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმდენად შეიძლება იყოს პროდუქტიული და წარმატებული, რამდენადაც აღიარებს სოციუმის და ადამიანის ბუნების ავტონომიურობას, გარკვეულ საზღვრებში პატივს სცემს მას, როგორც მოცემულობას. მეორე მხრივ, იდეოლოგიის პრინციპული შეზღუდულობის წყაროა ადამიანის გონების შინაგანი სისუსტე, ის, რომ რაციონალობა არსებითად უუნაროა პასუხი გასცეს ყველა საკვანძო შეკითხვას და არ შეუძლია რაღაც ზომით არ დაენდოს რწმენას, ტრადიციას ან ინტელექტუალურ მოდას. ტრადიციულ რწმენაში ეჭვის შეტანით (პირველცოდვის ერთგვარი რეპროდუქციით) ადამიანმა თავი ჩაიყენა მდგომარეობაში, როცა იდეოლოგიის გარეშე არსებობა აღარ შეუძლია; მაგრამ იდეოლოგიის, როგორც პოტენციურად მომაკვდინებელი იარაღის, ხმარება მკაცრ ჩარჩოებში უნდა იქნეს ჩასმული; ამ ჩარჩოების საკითხს ჩვენ კიდევ დავუბრუნდებით, როცა სახელმწიფოსა და იდეოლოგიის მიმართებაზე გვექნება ლაპარაკი.

მეორე სერიოზული საფრთხე, რომელიც იდეოლოგიისგან მომდინარეობს, საზოგადოების (კოლექტივის) და ინდივიდის მიმართებაში უნდა დავინახოთ. იდეოლოგიებს, როგორც ინტელექტუალურ კონსტრუქციებს ცალკეული ინდივიდები ქმნიან, მაგრამ იდეოლოგიები, როგორც რწმენის სიმბოლოები და სამოქმედო სტრატეგიები, კოლექტიური მოხმარებისთვისაა განკუთვნილი. ეს ორიენტაცია კოლექტიურ მოხმარებაზე თავისთავად მოითხოვს ერთგვარ გამარტივებას, სიხისტეს, მოცემული პოზიციისთვის უხერხული მომენტების გვერდის ავლას. თუნდაც მოცემული იდეოლოგიური კონსტრუქციის უკან არაფერი დავინახოთ საზოგადო სიკეთისადმი სწრაფვის გარდა, მოსალოდნელი ხდება კოლიზია საზოგადო სიკეთის იდეით შთაგონებულ სამოქალაქო ენთუზიაზმსა და ინდივიდუალური ცნობიერების კრიტიციზმს შორის. ინდივიდის შემოქმედებითი აზროვნება ნებისმიერ იდეათა კომპლექსის მუდმივ კრიტიკულ გადასინჯვას მოითხოვს, იდეოლოგია კი სააზროვნო კონსტრუქციათა სტაბილობას,

სიცხადეს და სიმარტივეს მიესწრაფვის. ინტელექტუალურ თავისუფლებაზე ორიენტირებულ ინდივიდს ტენდენცია აქვს, იდეოლოგიის კოლექტიური სიცხადე და სიმარტივე აზროვნების პრიმიტივიზმად, ხოლო იდეების გარკვეული პაკეტის აუცილებელი ურთიერთგადაბმა საკუთარი ავტონომიის შეურაცხმყოფელ „პროკრუსტეს სარეცლად“ აღიქვას. თავის შერიც, საზოგადო სიკეთის იდეით მოტივირებული იდეოლოგიზებული ქმედების პოზიციიდან ინდივიდუალური ცნობიერების სკეპტიციზმი და სპონტანურობა მოჩანს როგორც საფრთხე, ერთგვარი ეგოიზმი და ანარქისტული უპასუხისმგებლობა. ბუნებრივია, ინტელექტუალები მათვის დამახასიათებელი ინდივიდუალიზმით და კრიტიციზმით ინსტინქტურ პროტესტს გრძნობენ იდეოლოგიის მიმართ – ეს ინსტინქტური პროტესტი ზოგადად იდეოლოგიის უარყოფის, ინტელექტუალთა წრეში მისი სახელგატებილობის ერთ-ერთი წყაროა.

იდეოლოგიის ზეწოლა აზროვნებაზე მისი კოლექტიური კონფორმულობის მიმართულებით შეიძლება სხვადასხვა ფორმას იღებდეს. ერთია „პარტიული დისციპლინის“ ექსპლიციტური რეჟიმი, როცა ცალკეულ ინდივიდს ღიად მოეთხოვება, რაღაც ფარგლებში მაინც, თავისითვის შეინახოს პირადი თვალსაზრისის ელფერები და საკუთარი ინტელექტუალური უნიკალობით თავის მოწონების შანსი საერთო საქმის ინტერესებს შესწიროს. ასეთი აშკარად გამოხატული შეზღუდვა ხშირად განსაკუთრებულ პროტესტს იწვევს ინტელექტუალთა მხრიდან, რაც „მე არც ერთ პარტიას არ ვეკუთვნი-ს“ ამაყი პოზიტ გამოხატება. სხვათა შორის, ასეთი პოზიტური თუ პოზიციი განსაკუთრებით დამახასიათებელია პოსტკომუნისტური სამყაროს ინტელექტუალებისათვის, რომლებიც ინტელექტუალური თავისუფლების შეზღუდვაზე ნებისმიერ მინიშნებასაც კი განსაკუთრებით მტკიცნეულად განიცდიან (ეს ერთ-ერთი მიზეზია იმისა, რომ ამ ქეყნების დემოკრატიულ ძალებს უჭირთ სერიოზულ პარტიებად გაერთოანება). მეორეა იდეოლოგიური ზეწოლის უფრო დახვეწილი, მაგრამ ეფექტური ფორმა, როცა გარკვეული იდეათა კომპლექსი „მოწინავის“, „პროგრესულის“ სტატუსს იჩემებს და თავის მოწინააღმდეგებს ავტომატურად აწებებს „ჩამორჩენილის“, „რეაქციულის“ ან, უფრო ჩვენებურად რომ ვთქვათ, „გომიტურის“ იარლიყს. მეცხრამეტე საუკუნის რუსეთში ზეწოლის ამ მექანიზმს „ლიბერალური ტერორი“ დაერქვა. ამ მექანიზმის განსაკუთრებული ეფექტურობა იმითაა გამოწვეული, რომ ინდივიდის ინტელექტუალური თავისუფლება ფორმალურად არანაირად არაა შეზღუდული, მაგრამ ამავე დროს იერიშია მიტანილი ყველაზე ძვირფასჩე, რაც სოციალურ სუბიექტს გააჩნია – მისი სტატუსის შეგნებაზე. არავის უნდა, რომ „ჩამორჩენილი“ დაუძახონ – ამ სტატუსის მიღება დაახლოებით იმის აღიარების ტოლფასია, რომ დაბერდი და შენი დრო წავიდა. ამგვარი ზეწოლის გაძლებას გარკვეული პრინციპების მეტად მტკიცე ერთგულება და/ან საკუთარი ინტელექ-

ტუალური ძალმოსილების განსაკუთრებული რწმენა სჭირდება – რაც ადამიან-თა უმრავლესობას შეიძლება არც ახსასიათებდეს.

„ლიბერალური ტერორი“, ცხადია, არ არის ერთადერთი მაგალითი ინდი-ვიდგე საზოგადოების ფსიქოლოგიური ზეწოლისა. განსაკუთრებით ძლიერი შეიძლება იყოს ზემოქმედება ეროვნულ-პატრიოტული მოტივების გამოყე-ნებით. ეს უკანასკნელი უფრო ემოციურ სიმებზე თამაშობს, ვიდრე სტატუსის შეგნებაზე, უფრო უხეში, დაუფარავი და აგრესიულია, და მისი გამკლავება, ინტელექტუალური სიმტკიცის გარდა, შეიძლება დიდ პირად ვაჟუაცობასაც მოითხოვდეს. ეროვნულ-პატრიოტული მოტივებით ზეწოლა უფრო ინტენსი-ურია და მოსახლეობის უფრო ფართო ფენებს უმიზნებს, მაგრამ, ამავე დროს, მისი ეფექტურობის ვადა ჩვეულებრივ უფრო მოკლეა, რადგან მას საზოგა-დოების ზოგადი ეგზალტაცია სჭირდება, რაც ძნელია დიდხანს გაგრძელდეს. „ლიბერალური ტერორი“ უფრო ელიტაზე გამიზნული და ელიტარულობის გრძნობის გამოყენებით მუშაობს, მას მეტი დრო სჭირდება ზემოქმედების მი-საღწევად, სამაგიეროდ შედეგები უფრო გამძლეა.

მე „არც ერთ პარტიას არ ვეკუთვნი-ს“ მოდელის ინტელექტუალთაგანი ვარ, მაგრამ ღია „პარტიულ დისციპლინაზე“ აგებული ინტელექტუალური კონსოლი-დაცია გაცილებით უფრო პატიოსანი და პირონულ თავისუფლებასთან შეთავ-სებადი მცონია, ვიდრე სიციალურ-ფსიქოლოგიურ ზეწოლაზე აგებული ინტე-ლექტუალური კონფორმიზმი. „პარტიული დისციპლინა“, თუ ის სამოქალაქო ურთიერთობების სივრცეშია განხორციელებული, ნიშნავს კონტრაქტს კოლექ-ტივსა და პიროვნებას შორის, რაც ამ უკანასკნელს საშუალებას აძლევს გარკ-ვეული ავტონომიური დისტანცია შეინარჩუნოს მის მიერ უპირატესად აღიარე-ბული პოლიტიკური პრინციპების სისტემის მიმართ. საკუთარი თავისუფლების გარკვეული ელემენტების ექპლიციტური და წებაყოფლობითი შეზღუდვა ამავე დროს ასეთი თავისუფლების შეუვალობის სფეროსაც ადგენს. ერთი მხრივ, სა-კუთარი ინდივიდუალობის შენარჩუნების, მეორე მხრივ კი, კოლექტიურ სამო-ქალაქო მოქმედებაში მონაწილეობის უნარის შესამება ნორმალური (თუმცა არცთუ ადგილი) ამოცანაა ყოველი სოციალური არსებისათვის, რომელსაც უნდა სამოქალაქო სივრცეში იცხოვოს, ხოლო როგორც ნარცისისტული ინდი-ვიდუალიზმი, ისე რეპრესიული კოლექტივიზმი ანგრევს ამგვარი სივრცის შექმ-ნის შესაძლებლობას.

სახელმწიფო და იდეოლოგია

ახლა გადავალ საკითხზე, რომელზე საზოგადოებრივმა დისკუსიამაც საწ-ყისი ბიძგი მისცა ამ სტატიის დაწერას: შესაძლებელია და საჭიროა თუ არა

სახელმწიფო იდეოლოგია? პასუხი შემდეგია: სახელმწიფო იდეოლოგია, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, და ის საჭიროფა იმგვარი სახელმწიფოსთვის, რომლის ლეგიტიმურობა არსებითად იდეოლოგიაზეა დამოკიდებული (მაგალითი ყველას ახსოვს – საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირი). მაგრამ, რაც შეეხება დემოკრატიულ სახელმწიფოს, ფორმალურად აღიარებული სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა მასთან შეუთავსებელია. დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელია იდეოლოგიური პლურალიზმი, ანუ იდეოლოგიათა, სახელმწიფოს მართვის პრინციპთა და პროექტთა თავისუფალი შეჯიბრი პოლიტიკურ სივრცეში; ამგვარი შეჯიბრის გარეშე სახელმწიფო დემოკრატიული ვერ იქნება.

პოლიტიკური იდეოლოგიები დემოკრატიულ სახელმწიფოში არსებობს, მაგრამ თვითონ სახელმწიფო არცერთ მათგანთან იდენტიფიცირებული არ უნდა იყოს. იდეოლოგიის პირველადი მატარებელია პოლიტიკური პარტია. ეს უკანასკნელი, „ნორმალურ“ ვითარებაში, ერთი იდეოლოგით გაერთიანებულ ადამიანთა ჯგუფია. სხვა სიტყვებით, პოლიტიკური პარტია არის ადამიანთა ჯგუფი, რომელსაც საზოგადო სიკეთის, უპირატესი პოლიტიკური ღირებულებების და მათი განხორციელების გზების გარკვეული ხედვა აერთიანებს. მაგალითად, ღიბერალური პარტია, კლასიკური გაგებით, პიროვნების პოლიტიკურ და ეკონომიკურ თავისუფლებას მიიჩნევს უპირატეს ღირებულებად და შესაბამისად აგებს თავის სტრატეგიას, კონსერვატიული პარტია – ტრადიციული ღირებულებების დაცვაზეა ორიენტირებული, სოციალისტური პარტია – სოციალური სამართლიანობის, მოქალაქეთა ქონებრივი გათანაბრების და სოციალური სოლიდარობის მიღწევის ამოცანებს თვლის პრიორიტეტულად, და ა.შ. „ნორმალურ ვითარებას“ იმიტომ გავუსვი ხაზი, რომ რეალურად შეიძლება ასე არც იყოს: პოლიტიკურ პარტიას შეიძლება აერთიანებდეს ვწრო და დროებითი ჯგუფური ინტერესები, კონკრეტული პოლიტიკური ლიდერის მხარდაჭერა; მრავალეროვან საზოგადოებაში პარტიები შეიძლება შეიქმნას ეთნიკური ან რელიგიური ნიშნით, და ა.შ., მაგრამ მეტ-ნაკლებად განვითარებულ დემოკრატიულ პოლიტიკურ სივრცეში სწორედ იდეოლოგიური ნიშნით განსაზღვრული პარტიები თამაშობს წარმმართველ როლს. მეტიც, თუნდაც ის პარტიები, რომლებიც არამყარი და კონიუნქტურული მოსაზრებებით იქმნება, ცდილობენ, „ნამდვილი“ პარტიებისგან ნასესხები იდეოლოგიური სახელები დაირქვან: თუმცა საქართველოში შექმნილი პარტიების უმრავლესობა პიროვნებების გარშემო ყალიბდებოდა, არცერთი მათგანი არ რეგისტრირდებოდა როგორც „გიგოს ბარტია“ ან „შიოს პარტია“, თითქმის ყველა მათგანი დასავლეთში ჩამოყალიბებულ იდეოლოგიათა აღმნიშვნელი სახელების ახალ-ახალ კომბინა-

ციებს ეძებდა, ეს კი იმის აღიარებას ნიშნავდა, რომ პარტია თავისი არსით იდეოლოგიის მატარებელი უნდა იყოს.

რატომაა აუცილებელი პარტიათა და მათთან ერთად იდეოლოგიათა მრავალფეროვნება? პირველი და ყველაზე პოპულარული ახსნა ისაა, რომ პოლიტიკური ძალაუფლების კონტროლისთვის, მისი რეალური შეზღუდვი-სათვის აუცილებელია პოლიტიკურ ძალთა კონკურენცია, ესე იგი, ოპოზიციის თავისუფალი საქმიანობა, რადგან ძლიერი ოპოზიცია საშუალებას არ მისცემს გაბატონებულ ძალას, ბოროტად გამოიყენოს ძალაუფლება. გარდა ამისა, სა-სურველია ხელისუფლებაში პოლიტიკურ ძალთა მონაცვლეობაც, რათა პო-ლიტიკურმა ცხოვრებამ სტაგნაცია არ განიცადოს და მას დროდადრო „ახალმა ცოცხმა“ გადაუაროს. ეს დებულებები ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ისინი საკმარი-სად არ მიმართია. თუ პოლიტიკურ ძალთა შორის განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ერთი მათგანი ხელისუფლებაშია, ხოლო მეორე – ოპოზიციაში, და ისინი დროდადრო ადგილებს ცვლიან, პოლიტიკური პლურალიზმის თვით პრინციპი თამაშის სახეს იღებს და მისი ლეგიტიმურობა მცირდება. საკმარისი არ არის, სხვადასხვა პოლიტიკური ძალის წარმომადგენლები პირადი თვისებებით და მართვის უნარით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან, ისინი განსხვავებულ პოლიტიკურ პრინციპებს, ღირებულებებს, პროგრამებს, ანუ იდეოლოგიებს უნდა წარმოადგენდნენ.

მაგრამ პოლიტიკურ პრინციპთა პლურალიზმი რატომღაა აუცილებელი? რატომ არ შეიძლება, ერთხელ და სამუდამოდ დასაბუთდეს ერთი იდეოლო-გიის სისწორე და შემდეგ ის ცხოვრებაში იქნეს გატარებული? თუ ჭეშმარიტე-ბა ერთია, მაშინ ორი პოლიტიკური იდეოლოგიიდან სულ მცირე ერთ-ერთი აუცილებლად ყალბი იქნება, და რატომ არ შეიძლება ყალბი იდეოლოგიის სი-ყალბე ცხადი გახდეს და ის პოლიტიკური სივრციდან განიდევნოს?

ეს საკმარის სერიოზული არგუმენტია, და მას მხოლოდ პოლიტიკური პლურალიზმის პრაქტიკულ მიზანშეწონილებაზე მითითებით ვერ უკუაგდებ. პლურალიზმის პრინციპის დასაცავად რატომ უნდა მოვიტყუოთ თავი და რა-ტომ უნდა შევიწყნაროთ ყალბი იდეების პროპაგანდა, თუ ცხადია, რომ ისინი ყალბია? რატომ უნდა შევწიროთ ჭეშმარიტება პლურალიზმს? ჩემი აზრით, ეს საკითხი გადამწყვეტია იდეოლოგიის შესახებ დაგაში, რადგან სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრეები სწორედ ამას იმეორებენ ყველაზე ხშირად: რატომ არ შეიძლება მეცნიერულად დავსაბუთოთ გარკვეული პოლიტიკური პრინცი-პების სისწორე და მათი უპირატესობა ყველა სხვასთან შედარებით? ყველანი ერთად დავრწმუნდეთ, რომ საზოგადო სიკეთეს მხოლოდ ამ პრინციპთა გან-ხორციელება მოგვიტანს, დემოკრატიული პროცედურების დაცვით მივიღოთ ეს კონცეფცია, როგორც სახელმძღვანელო ჩვენი საზოგადოებისთვის, და სა-

ხელმწიფოებრივი მექანიზმის გამოყენებით ცხოვრებაში გავატაროთ. პასუხი, რომ ნებისმიერი იდეოლოგია თავისი არსით „ყალბი ცნობიერებაა“, ამ ხალხს ვერ დააკმაყოფილებს – სრულიად სამართლიანად.

მართლაც, რატომ? თუ ჭეშმარიტება ერთია, ჭეშმარიტი იდეოლოგიაც ხომ ერთი უნდა იყოს? ჩემი აზრით, ერთადერთი დამაკერებელი პასუხი აქ ისევ ადამიანის გონების პრინციპულ შეზღუდულობაზე მითითებაა. „ერთადერთი ჭეშმარიტი იდეოლოგიის“ მოთხოვნა მოდერნული ეპოქისთვის დამახასიათებელი კერპთავყანისმცემლობის – მეცნიერების კულტის, გამოხატულებაა. თუ მეცნიერებს შეუძლიათ ადამიანი კოსმოსში გააგზავნონ, ერთადერთი ჭეშმარიტი იდეოლოგიის შემუშავებას რით ვეღარ დაადგა საშველი?! მაგრამ ველოსიპედის გამოგონებასა და კოსმოსური რაკეტის შექმნას შორის არც ისეთი პრინციპული განსხვავებაა, როგორც რომელიმე ამათგანსა და იდეოლოგიას შორის. იდეოლოგიას პრეტენზია აქვთ სრული და ყოვლისმომცველი წარმოდგენა პქონდეს გაცილებით უფრო რთულ სფეროზე – ადამიანზე და საზოგადოებაზე. ასეთი წარმოდგენა პრინციპულად შეუძლებელია ნაკლული არ იყოს. რაც მთავარია, მისი ცენტრალური ელემენტი ღირებულებითი არჩევანია, ასეთ არჩევანს კი მეცნიერულად ვერ დაასაბუთებ. აქ აღარ ჩაუღრმავდები ფილოსოფიურ კამათს იმის შესახებ, ღირებულებათა სფერო სრული თვითნებობისა და რელიტივიზმის სამეფოა, თუ აქაც არსებობს სწორი და არასწორი, უკეთესი და უარესი. მე მეორე პასუხისკენ ვიხრები, მაგრამ ცალსახა მეცნიერულ დემონსტრაციას ღირებულებითი პრიორიტეტები ნებისმიერ შემთხვევაში არ ექვემდებარება. ადამიანის გონება პრინციპულად არასრულყოფილი ინსტრუმენტია, და ყოველი მისი პროდუქტი, კერძოდ და განსაკუთრებით, იდეოლოგია, განწირულია საიმისოდ, რომ არასრულყოფილი იყოს. სრულყოფილი და ჭეშმარიტი იდეოლოგიის შექმნა მხოლოდ ღმერთს შეუძლია – ხოლო ადამიანი რომ ღმერთი იყოს, დემოკრატია და პლურალიზმი ნამდვილად საჭირო აღარ იქნებოდა (სხვათა შორის, როგორც ამერიკული დემოკრატიის მამები ამბიბინენ, ადამიანები რომ ანგელოსები ყოფილიყვნენ, სახელმწიფო საერთოდ არ იქნებოდა საჭირო).

დემოკრატიის ერთ-ერთი განსაზღვრებაა ის, რომ იგი არსებობს არასრულყოფილი და საკუთარი არასრულყოფილების შეგნების მქონე ადამიანებისთვის. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ დემოკრატია იმიტომ ჭობია ნებისმიერ სხვა სისტემას, რომ იგი ადეკვატურია ადამიანის ბუნებისა: ნებისმიერ სხვა სისტემზე მეტად იგი აღიარებს ადამიანის პრინციპულ ნაკლულობას (ლაპარაკია ყველა ადამიანზე გამონაკლისის გარეშე!) და სახელისუფლებო სტრუქტურებს ამის შეგნებით აგებს. ამაშია დემოკრატიის ძირითადი განსხვავება ტოტალიტარული სისტემებისაგან, რადგან ეს უკანასკნელნი სულ მცირე ერთი სრულყო-

ფილი ადამიანის არსებობას უშვებენ და საერთოდ ადამიანის სრულყოფასაც შესაძლებლად თვლიან. შესაბამისად, იდეოლოგიები იმიტომ უნდა შეეჯიბრონ ერთმანეთს, რომ ისინი არასრულყოფილი ადამიანების მიერ არასრული ცოდნის საფუძველზე აგებული კონსტრუქციებია. სრულყოფილ და „ამაყად მუღერ“ ადამიანზე კომუნისტები და ნაცისტები იყვნენ ორიენტირებულნი და არა დემოკრატები. რომელიმე იდეოლოგიისთვის სახელმწიფო სტატუსის მინიჭება პრაქტიკულად იმას ნიშნავს, რომ ვიღაცის სათუო იდეებს და სათუო ლირებულებით არჩევანს პოლიცია და პროკურატურა დამაძალებს (რისი გამოცდილებაც უკვე გვაქვს). სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა-არსებობის საკითხი, პრაქტიკული თვალსაზრისით, საბოლოოდ აქამდე მიდის: აქვთ თუ არა სამართალდამცაც ორგანოებს უფლება, არ შემოითარებლონ ფორმალური კანონის დაცვით და კიდევ რაღაც იდეების ერთგულება მომთხოვონ? თუ არ მინდა პოლიციას და პროკურატურას ასეთი უფლება მივცე, სახელმწიფო იდეოლოგიის წინააღმდეგი ვყოფილვარ.

ამაზე სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრეს შეუძლია კიდევ ერთი არგუმენტი წამოაყენოს: კი, ბატონო, ვთქვათ ასეა, ვთქვათ, ნებისმიერი იდეოლოგია არასრულყოფილია, მაგრამ შეუძლია კი სახელმწიფოს ერთიანი იდეოლოგიის გარეშე ცხოვრება? რაღაცამ ხომ უნდა შეკრას სახელმწიფო და საზოგადოება ერთ მთლიანობად? თუ სახელმწიფო გარკვეული სახის სუბიექტია, როგორ შეიძლება იგი წარმოვიდგინოთ გარკვეული ლირებულებითი პრინციპებისა და სამოქმედო პროგრამების, ანუ იდეოლოგიის, გარეშე? დემოკრატიული პრინციპი ამაზე მხოლოდ ერთი პასუხის საშუალებას იძლევა: ასეთი რამ არის კონსტიტუცია და კანონები. დემოკრატიული სახელმწიფო ლეგიტიმურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ემყარება გარკვეულ შეთანხმებას მის მოქალაქეებს შორის („სოციალურ ხელშეკრულებას“), რომელიც ფიქსრებულია კონსტიტუციაში და ამ კონსტიტუციის შესაბამის კანონებში. კონსტიტუცია და კანონები სრულიად საკმარისია იმისთვის, რომ სახელმწიფომ საჯარო ცხოვრების, მათ შორის, სხვადასხვა იდეოლოგიურ მიმდინარეობებს შორის შეჯიბრის რეგულირება შეძლოს. თუ ის ამას ვერ ახერხებს, ან კონსტიტუციაა გადასასინჯი ან დამატებითი კანონია მისაღები.

მარტივად უდერს, არა? კი მაგრამ, — არ ვვეშვება სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრე, — კონსტიტუცია ციდან ხომ არ ვარდება, კონსტიტუციაში რა, იდეოლოგია არ იგულისხმება? ეს კიდევ ერთი უხერხეული შეკითხვაა, რაზედაც რადიკალ ანტიიდეოლოგისტებს პასუხი უჭირთ. უხერხეულობა იმითაა გამოწვეული, რომ სწორი პასუხი ბოლო შეკითხვაზე დადებითია. დიახ, კონსტიტუცია, ისევე როგორც კანონები დაწერილია კონკრეტული ადამიანების მიერ, რომელთაც, როგორც წესი, გარკვეული იდეოლოგიური პრინციპები ამოძრა-

ვებთ. კონსტიტუციის მიღებას წინ უსწრებს პოლიტიკური პროცესი, რომელშიც სხვადასხვა იდეოლოგიის მატარებელი და მოცემული მომენტისათვის მეტ-ნაკლები გავლენის მქონე პოლიტიკური ძალები მონაწილეობენ. უკეთეს შემთხვევაში, კონსტიტუცია აფიქსირებს მაქსიმალურად ფართო კონსენსუს სხვადასხვა პოზიციას შორის, უარეს შემთხვევაში, მოცემული მომენტისათვის გაბატონებული პოლიტიკური ძალა კონსტიტუციაში მისთვის მისაღებ პრინციპებს დებს. მაგრამ საუკეთესო შემთხვევაშიც იდეოლოგიური კონსენსუსი მეტ-ნაკლებად პირობითაც: ვიღაცის ხმა უფრო მეტად ისმის, ვიღაცის ნაკლებად, ხოლო დემოკრატიისა და კონსტიტუციონალიზმის პრინციპებთან შეუთავსებელი ღირებულებები საერთოდ გამოირიცხება. მით უმეტეს, იდეოლოგიის ნიშნითაა აღბეჭდილი ცალკეული კანონები. ტრადიციული განსხვავება ლიბერალსა და სოციალისტს შორის, უპირველეს, ყოვლისა, საგადასახადო კოდექსში უნდა გამოჩნდეს: ლიბერალს მინიმუმამდე უნდა გადასახადების შემცირება, რათა კერძო ინიციატივას მისცეს გასაქანი, სოციალისტი კი მაქსიმალურად ზრდის გადასახადებს, განსაკუთრებით მდიდრებისთვის, რათა სოციალური პროგრამები დააფინანსოს.

ფორმულა, რომლითაც სახელმწიფოს ზეიდეოლოგიურობა შეიძლება შეუთავსდეს საკანონმდებლო აქტთა იდეოლოგიურობას, ჩემი აზრით, შემდეგია: კანონის უკან ყოველთვის დგას იდეოლოგია, მაგრამ იდეოლოგია უნდა მოკვდეს კანონში. კანონი გულისხმობს იდეოლოგიურ ღირებულებებს, მაგრამ სახელმწიფოს შეუძლია გარკვეული იდეოლოგიური პრინციპები დაიცვას მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი კანონის ფორმით არიან ფორმულირებული. კანონის შინაარსი შეიძლება იდეოლოგით იყოს აღბეჭდილი, მაგრამ მისი ოპერირება და იურიდიული ინტერპრეტაცია არანაირად არ უნდა იყოს ნაკარნახევი იდეოლოგიური მოსაზრებებით. იგივე აზრი შეიძლება სხვანაირად ასე გამოითქვას: იდეოლოგია ისწრაფის სახელმწიფოსკენ (ანუ, პოლიტიკური პარტიები ცდილობენ, საკუთარი იდეოლოგიური პრინციპები დაამკიდრონ კანონმდებლობაში და სახელმწიფოებრივი მმართველობის პრატიკაში), მაგრამ სახელმწიფომ მაქსიმალურად შორს უნდა დაიჭიროს თავი იდეოლოგიისაგან (ესე იგი, არ დაუშვას სახელმწიფო ინსტიტუტების იდენტიფიკაცია ცალკე აღებულ იდეოლოგიურ პრინციპებთან, მაქსიმალურად ფართო ასპარეზი დაუტოვოს შეჯიბრს იდეოლოგიათა შორის). სახელმწიფოსა და იდეოლოგიის მიმართება, სინამდვილეში, დინამიკური პროცესია, რომელშიც სახელმწიფოს სრული იზოლაცია იდეოლოგიისაგან შეუძლებელია, მაგრამ მისი სრული იდენტიფიკაცია რომელიმე ცალკეულ იდეოლოგიასთან – დამდუბველი.

ეროვნული იდეოლოგია

ეროვნული და სახელმწიფო იდეოლოგიის პრობლემები ერთმანეთს უკავშირდება, რამდენადაც ეროვნული იდეოლოგიის მომხრეები, ჩვეულებრივ, გულისხმობენ, რომ სახელმწიფო იდეოლოგია აუცილებელია, ანუ სახელმწიფო თავის საქმიანობას გარკვეულ იდეოლოგიურ მოძღვრებაზე დაყრდნობით უნდა განსაზღვრავდეს. მაგრამ ისინი მოითხოვენ უფრო მეტს: ეს სახელმწიფო იდეოლოგია ამავე დროს „ეროვნული“, ანუ კონკრეტული ერის სპეციფიკური ინტერესების გამომხატველი უნდა იყოს. მაგალითად, კომუნიზმი, როგორც საბჭოთა კავშირის ოფიციალური იდეოლოგია, ამ პირობას ვერ აკმაყოფილებს, რადგან თავისი შინაარსით ის უნივერსალურია და არა „ეროვნული“. ანუ, „ეროვნული იდეოლოგიის“ მომხრეებისათვის „ეროვნული“ აპრიორულად განსხვავდება „სახელმწიფოებრივისაგან“, თუმცა დემოკრატიულ საზოგადოებაში ასეთი განსხვავება სულაც არ არის ტრივიალური.

ეს „უფრო მეტი“, რაც ეროვნულ იდეოლოგიას სახელმწიფო იდეოლოგიის-გან განსხვავებს, ჩემი დაკვირვებით, ორ რამეს შეიძლება გულისხმობდეს. ერთი არის მოთხოვნა, რომ სახელმწიფო იდეოლოგია უნდა მდგომარეობდეს ქართველი ერის (როგორც ეთნიკური ერის) ინტერესთა უპირატეს დაცვაში. სხვა სიტყვებით, საქართველოს სახელმწიფო იდეოლოგია უნდა იყოს ეთნიკური ნაციონალიზმი. მეორე მხრივ, ეროვნული იდეოლოგია ნიშნავს ეროვნული თავისებურებების კონცეფტუალიზაციას და ამის საფუძველზე ეროვნული მიზნებისა და ლირებულებების გამოკვეთას, ე. ი. პასუხებს კითხვებზე: ვინა ვართ? საით მივდივართ? რა გვინდა? და ა. შ. ეროვნული იდეოლოგიის ეს ორი ასპექტი ხანდახან არეულია ერთმანეთში, მაგრამ აქ ორი სხვადასხვა პრობლემა იგულისხმება და ისინი ცალ-ცალკე უნდა იქნეს განხილული.

რაც შეეხება ნაციონალიზმს და ერის ინტერესების დაცვას, მთავარი და უმთავრესი იდეა, რომელიც იგნორირებულია „ეროვნული იდეოლოგების“ მიერ არის ის, რომ ქართველი ერის ინტერესების დაცვის გადამწყვეტი გარანტია არის საქართველოს, როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფოს, არსებობის თვით ფაქტი. სანამ ასეთი სახელმწიფო არ არსებობდა, ქართველი ერის, როგორც ეთნიკური ჯგუფის, ინტერესების რაღაც სხვა, არაპოლიტიკური მეთოდებით დაცვა (მაგალითად, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების შექმნით) შესაძლოა აზრიანი ყოფილიყო; მაგრამ მას შემდეგ, რაც ასეთი სახელმწიფო შეიქმნა, ქართველებზე, როგორც ეთნიკურ ჯგუფზე, რაღაც გამოცალკევებული ბრუნვა არამარტო საჭირო არაა, არამედ საზიანო-ცაა ისევ საქართველოსთვის და ქართველებისთვის. ანუ, დღეს საქართველო-

ში სახელმწიფოს ნორმალური ფუნქციონის ინტერესი ტექნიკურად იგივეა, რაც ქართველი ერის ინტერესი. საქართველო მრავალეთნიკური ქვეყანაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეთნიკური უმცირესობები ანგარიშგასწევ სოციალურ და პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენენ, ხოლო ნებისმიერი მრავალეთნიკური სახელმწიფოს პრიორიტეტული ამოცანაა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის ჰარმონიული თანაცხოვრების პირობების შექმნა. ეს არის არა მხოლოდ ზოგადდე-მოკრატიული ან ზოგადპუმანისტური მოთხოვნა, რომელიც საქართველომ დემოკრატიული სამყაროს ბეჭოლით უნდა შეასრულოს, არამედ ეთნიკური უმრავლესობის (ამ შემთხვევაში, ქართული ეთნოსის) კერძო ინტერესის გა-მოხატულებაც, რადგან უმრავლესობა ყველაზე მეტად აგებს პასუხს საკუთარი ქვეყნის ვითარებაზე, და, პირველ ყოვლისა, მის ინტერესებში შედის ქვეყნის სტაბილური განვითარების აუცილებლობა.

ცალკეული, თანაც რაოდენობრივად გაბატონებული, ეთნიკური ჯგუფის ინტერესების გამოცალკევება იმიტომაა განსაკუთრებით საზიანო, რომ მრავალეთნიკური მოსახლეობის მქონე ქვეყანაში შინაგანი კონფლიქტების ასაცილებლად გადამწყვეტია საერთო მოქალაქეობის შეგნების განვითარება. სახელმწიფოს – და მასთან ერთად ეთნიკური უმრავლესობის – ინტერესებშია, რომ მთელ მოსახლეობაში ეთნიკურმა თვითშეგნებამ მაქსიმალურად გადაინაცვლოს უკანა პლანზე სამოქალაქო თვითშეგნებასთან შედარებით. თუ ასეთ პოლიტიკას ეწინააღმდეგება ეთნიკური უმცირესობა, ამაში შეიძლება რაღაც ლოგიკა დავინახოთ: უმცირესობას ასიმილაციისა ეშინია; ამიტომ უმრავლესობა მაქსიმალურად უნდა ეცადოს, ეს შიში გაანეიტრალოს უმცირესობის კულტურებისთვის ხელის გამართვით. მაგრამ როცა ეთნიკური (უფრო ზუსტი ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ეთნიცისტური) პოლიტიკის ინტერესთა წინ წამოწევას უმრავლესობის ინტერესით ახდენენ, დიაგნოზი, როგორც წესი, ერთია: ადამიანებს, უბრალოდ, არ ესმით საკუთარი ქვეყნის ინტერესი (უცხო ქვეყნის სპეცსამსახურების სასარგებლოდ მუშაობის ჰიპოთეზას აქ არ განვიხილავ).

მოვიყვან კერძო მაგალითს. „ეროვნული იდეოლოგიის“ გამოხატულებად მის მომხრეებს ხშირად მოჰყავთ მოთხოვნა, საქართველოს მოქალაქეებისთვის სავალდებულო იყოს ქართული ენის ცოდნა – ანალოგიურად იმისა, დასძენენ ხოლმე ისინი, როგორც ეს სხვა ქვეყნების კანონმდებლობითაა გათვალისწინებული. სინამდვილეში, ამ მხრივ საქართველოს კანონმდებლობა უკვე რამდენიმე წელია შეესაბამება საერთაშორისო სტანდარტებს: თუ მომავალში რომელიმე იმიგრანტი ნატურალიზაციას, ანუ საქართველოს მოქალაქეობის მიღებას მოინდომებს, მას, საქართველოს მოქალაქეობის შესახებ კანონის თანახმად, მოეთხოვება, სხვა პირობების დაცვასთან ერთად,

ქართული ან აფხაზური ენის ცოდნაც. აქ სალაპარაკო საერთოდ არაფერია. მაგრამ თუ „იდეოლოგები“ გულისხმობენ ყველა იმ ადამიანს, ვინც ავტომატურად მიიღო საქართველოს მოქალაქეობა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, და მოითხოვენ, რომ ამ ხალხის სამოქალაქო უფლებები უნდა გადაისინჯოს ენის ცოდნის საფუძველზე, ძალიან მეტვება, რომ მათ მართლაც საქართველოს ეროვნული ინტერესები ამორჩავებდეთ, ან უნარი ჰქონდეთ ამ უკანასკნელთა რაციონალური გააზრებისა. იმ ხალხს, ვინც თავის დროზე „ნულოვან ვარიანტს“ დაუჭირა მხარი, ანუ იმას, რომ დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ საქართველოს ყველა მცხოვრები ავტომატურად მიიღებდა ქვეყნის მოქალაქეობას (სხვათა შორის, ამ ვარიანტისკენ ბოლოს გადაიხარა ზვიად გამსახურდიაც, რომელიც ძნელია დაადანაშაულო არასაკმარის ნაციონალიზმში), აერთიანებდა ორი თვისება: ისინი არ იყვნენ გიუები, და ისინი არ იყვნენ საქართველოს შეგნებული მტრები. ყველა ნორმალური ინტელექტუალური უნარის მქონე ადამიანისთვის ცხადი იყო, რომ მოქალაქეობის საკითხის ნებისმიერი სხვა გადაწყვეტა არსებითად ზრდიდა ეთნოკონფლიქტების ახალი კერების გაჩენის შანსებს. არანაკლები, უფრო სწორად, კიდევ უფრო დიდი უგუნურება იქნებოდა ამ საკითხის ხელახალი წამოწევა დღეს.

ოპონენტებმა შეიძლება თქვან, რომ თავისთავად ეროვნული სახელმწიფოს არსებობა საბოლოო გარანტიებს მაინც არ იძლევა და მთელ რიგ ევროპის ქვეყნებში ეთნიკური ნაციონალიზმი მაინც თამაშობს გარკევეულ როლს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ საფრანგეთი, სადაც ამ პოზიციაზე მდგომი ულტრამერალკვენე ძალები არჩევნებზე გარკვეულ წარმატებებს აღწევენ. მაგრამ, კერ ერთი, ასეთი პარტიების ძირითადი სამიზნეა იმიგრაცია, მესამე სამყაროდან გამოქცეული მოსახლეობისათვის ჯებირების აღმართვა მათ ქვეყნებში შემოსასვლელად. ნატურალიზებული, მოქალაქეობის მქონე უცხოტომელების წინააღმდეგ ხმის ამოღება, საჯაროდ მაინც, მათაც კი უჭირთ. რამდენადაც ვიცი, საქართველოს კერ არ ემუქრება მისი სიმდიდრით მოხიბლულ იმიგრანტთა ტალღის მოძალება, პრობლემა უფრო ისაა, რაც მოსახლეობა გვყავს, ის არ გავექცეს. მეორეც, დასავლურ დემოკრატიებში ულტრამერალკვენე პარტიები პოლიტიკურად გარიყელნი არიან, მათთან თანამშრომლობა სოლიდური პარტიებისთვის სირცხვილად ითვლება, რადგან მათ პოზიციაში (სამართლიანად) ხედავენ ხიფათს საზოგადოდ დემოკრატიისა და სამოქალაქო მშვიდობისათვის.

სულ სხვაა „ეროვნული იდეოლოგია“ ზემოთაღწერილი მეორე აზრით. მისი მომხრეები ძირითადად იმ მოსახრეებიდან ამოდიან, რომ ერად ყოფნა გულისხმობს არა მხოლოდ საერთო წარმომავლობას, ენას, კულტურას, თუნდაც სახელმწიფოებრიობას, არამედ კიდევ რაღაც სხვას, კერძოდ, წარმოდ-

გენებს საკუთარ უნიკალურ თავისებურებებზე, საკუთარ ადგილზე და როლზე მსოფლიოში, საკუთარ ინტერესებზე, მიზნებსა და ამოცანებზე. სწორედ ასეთ წარმოდგენათა ერთობლიობას ჰქვია „ეროვნული იდეოლოგია“. არ არის საჭირო, ერმა ყოველივე ეს გაიაზროს? დადებითი პასუხის გაგონების შემდეგ ისმება მეორე კითხვა: სახელდობრ, ვინ უნდა შეიმუშაოს ასეთ შეხედულება-თა სისტემა? „ეროვნული იდეოლოგის“ პასუხი ჩვეულებრივ შემდეგია: რაკი ერის, როგორც მთლიანობის, შემკვრელი და წარმომადგენელი ეროვნული სახელმწიფოა, ეროვნული იდეოლოგის შექმნაც სწორედ სახელმწიფო უნდა ითავოს – ყოველ შემთხვევაში, „კოორდინატორის“ ფუნქცია მაინც მან უნდა იკისროს.

ეს საკითხი ცალსახა და გამარტივებულ მიდგომას ვერ აიტანს. ზემოთ ჩა-მოთვლილი პრობლემების გააზრება, ჩემი აზრით, ერის ერთ-ერთი კი არა, ყველაზე არსებითი ნიშანია. სხვა სიტყვებით, ერი თავის თავს ადგენს იმით, რომ თავს იაზრებს და თავისი არსებობის პროექტს ქმნის. თუ მუდმივი თვით-გააზრების პროცესი შეწყდა, მაშინ ერის არსებობა წმინდა ფორმალური ან ინერციული ხდება. სწორედ ამიტომ ეს საკითხები მეტისმეტად მნიშვნელოვანია იმისთვის, რომ მათი გადაწყვეტა სახელმწიფოს მიენდოს. მათი განსაკუთრებული მნიშვნელობა განაპირობებს იმასაც, რომ ამგვარი საკითხების რომელიმე გადაწყვეტა შეუძლებელია საბოლოოდ ან ერთადერთად ჩავთვალოთ. ამ ტიპის პრობლემები: „რანი ვართ?“, „საით მივდივართ?“, „რისი შემძლევართ?“, „რისი ღირსი ვართ?“ და ა. შ., – ვერ იტანს საბოლოო და ფიქსირებულ გადაწყვეტებს, მათზე ესა თუ ის პასუხი უფრო ორიენტირია მუდმივად მიმდინარე სახოგადოებრივ დისკუსიაში, რომლის პროცესშიც ერის, როგორც პოლიტიკურ-ისტორიული სუბიექტის, მიერ საკუთარი თავის მუდმივი გადააზრება და ხელახალი ინტერპრეტაცია ხდება. ამ ინტერპრეტაციის შედეგები, ცხადია, პოლიტიკურ პროგრამებში და პოლიტიკურ პრაქტიკებშიც იჩენს თავს, მაგრამ აქ იგივე ლოგიკა მოქმედებს, რაც ზემოთ აღვწერეთ იდეოლოგიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობის განხილვისას: ერის თვითგაგების სხვადასხვა სახე ცდილობს სახელმწიფო პოლიტიკაში განსხვეულდეს, მაგრამ სახელმწიფო თავისი ინსტიტუტების სახით მაქსიმალურად ნეიტრალური უნდა დარჩეს მათ მიმართ.

კიდევ ერთი შენიშვნა: ტერმინი „იდეოლოგია“ ამ კონტექსტში უადგილო და დამაბნეველი მგონია. არ მინდა ტერმინოლოგიური სქოლასტიკით გატაცებული პედანტი გამოვჩნდე, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანია იმის ხაზგასმა, რომ ტერმინი „იდეოლოგია“, ჩვეულებრივ, მიეყენება თავისი არსით უნივერსალისტურ პოლიტიკურ ფილოსოფიებს. ისეთი სააზროვნო სისტემები, როგორიცაა ლიბერალიზმი, სოციალიზმი, კონსერვატიზმი, მწვანე იდეოლოგია და ა. შ. სხვა განზო-

მიღებაში არსებობს, ვიდრე ცალკეული ერის უნიკალური ბედის და ამოცანების გააჩრება. სხვათა შორის, ნაციონალიზმიც ასეთივე უნივერსალური იდეოლოგიაა, რადგან ის ამბობს მხოლოდ იმას, რომ ყველა ერს (არა მხოლოდ ჩემსას) „ეკუთვნის“ თავისი სახელმწიფო. ამიტომ ჯობია, სიტყვა „იდეოლოგია“ ასეთი უნივერსალური მოძღვრებების სფეროს დაცუტოვოთ. „ეროვნული იდეოლოგიის“ ხმარება ქმნის იმის ილუზიას, თითქოს მისი მომხრები უარს ამბობენ უნივერსალურ პოლიტიკურ განწომილებაზე და რაღაც (სავარაუდოა, ილუზორულ) „ეროვნულ გზაზე“ იღებენ ორიენტაციას. სინამდვილეში, შეხედულებათა სისტემას, რომელსაც ახლა ვგულისხმობთ, მხოლოდ იმდენად აქვს აზრი, რამდენადაც ერმა, თავისი უნიკალური ბედით და პრობლემებით, საკუთარი ადგილი უნდა იპოვოს უნივერსალურ საკაცობრიო სისტემაში.

გარდა ამისა, თუ დაბოლოება „-ლოგიით“ გამოხატული მეცნიერულობის პრეტენზია პოლიტიკურ იდეოლოგიასაც მაინცდამაინც არ უხდება (მაგრამ ამ შემთხვევაში ისტორიული გამართლება მაინც აქვს), მით უმეტეს, არ შეეფერება ის მედიტაციებს ერის ბედისა და სამომავლო პრიორიტეტების გარშემო. არ მინდა შევიწროა ერის რაობის შესახებ დისკუსიებში, მაგრამ ერი არ არის ცალისახად ობიექტური რეალობა: როგორც სხვადასხვა ერების მაგალითები გვიჩვენებს, ის ერთად ყოფნის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ნებაზეა უფრო მეტად დამოკიდებული, ვიდრე ნებისმიერ სხვა ფაქტორზე. ამ ტერმინოლოგიურ საკითხში „ეროვნული იდეოლოგიის“ მომხრეები ხანდახან დათმობაზე მიდიან და თანახმანი არიან სხვა სიტყვა გამოიყენონ. მაგალითად, ამ კონტექსტში ხშირად იხმარება „ეროვნული იდეა“. ეს გამოთქმა შეიძლება შედარებით უფრო მისაღები იყოს, მაგრამ ის მაშინებს თავისი შეუვალი მხოლობითი რიცხვით და პლატონური ასოციაციებით: თითქოს ეს იდეა ერთხელ და სამუდამოდ თავის თავში არსებობს და მხოლოდ შეცნობა სჯირდება. კიდევ უფრო შემაშინებელია „ეროვნული მისია“, რადგან ის თავის თავში რელიგიურ შინაარსს მოიცავს (ვინ შეიძლება დააკისროს ერს მისია, თუ არა ღმერთმა?), მაგრამ ბიბლიაში ღმერთის კოსმოპოლიტიზმს ესმევა ხაზი (მისთვის, მოგეხსენებათ, სულ ერთი იყო ბერძენი და იუდეველი, ოღონდ რწმენა ჰქონოდათ სწორი) და ეროვნულ მისიებზე სიტყვაც არ არის ნათქვამი. ისტორიულად, წარმოდგენები სხვადასხვა ერების ისტორიულ მისიებზე საკმაოდ თვითნებური და ინტელექტუალურად სარისკო სპეცულაციებია, რომლებიც, ჩვეულებრივ, დაპყრობითი იმპერიული ავანტიურების გასამართლებლად გამოიყენება; რუსთი, მაგალითად, სრულიად აუცილებლად ხედავდა თავისი ისტორიული მისიის განსახორციელებლად კონსტანტინოპოლის დაპყრობას. ჩემი აზრით, ერმა მხოლოდ ის მიზანი შეიძლება შეასრულოს, რასაც თვითონ დაისახავს, მაგრამ ჩემ მიერ დასახულ მიზანს „მისია“ აღარ ჰქვია.

ამიტომ ჩემთვის ყველაზე მისაღები ტერმინია „ეროვნული პროექტი“. სიტყვა „პროექტი“ კარგად უსვამს ხასიათს არ მომენტს, რომელიც ზუსტად შეეფერება იმ რეალობას, რომელიც ამ ტერმინმა უნდა აღნიშნოს: მომავალზე ორიენტაციას და სუბიექტურ ნებას. „ეროვნული პროექტი“ გულისხმობს გარკვეულ წარმოდგენას იმაზე, თუ „რანი გართ?“, მაგრამ მისი ძირითადი შინაარსია იმის დადგენა, თუ „რანი გვინდა, რომ ვიყოთ?“, და „რა უნდა გავაკეთოთ ამისათვის?“.

დასასრულ დაგენერაციული სამართველოში

დასასრულ, ვეცდები ვუპასუხო კიდევ ერთ კითხვას: რატომ წამოიჭრა ეროვნული თუ სახელმწიფო იდეოლოგიის საკითხი? რატომ გახდა ეს საკითხი ასე ემოციურად მნიშვნელოვანი? საქმე გვაქვს მხოლოდ შეცდომასთან, დემოკრატიის ბუნების გაუგებრობასთან, თუ ამის სხვა მიზეზებიც არსებობს?

მე არ მომენტზე შევჩერდები, თუმცა შეიძლება მეტიც იყოს სათქმელი. ერთია აზროვნების ინერცია. ჩვენ გავიზარდეთ იდეოლოგიურ სახელმწიფოში, რომლის ძირითადი ნიშანი იყო ის, რომ მან თავის მოქალაქეებს წართვა ინიციატივის გამოჩენის უფლება – და, ამის შედეგად, უნარიც. ეკონომიკური ინიციატივის უუნარობა იწვევს იმას, რომ მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა სახელმწიფოს უყურებს ხელში, მისგან ელოდება ლუკმა-პურს და რჩენას. ინტელექტუალური და სამოქალაქო ინიციატივის ჩვევის არქონა, თავის მხრივ, ქმნის იმის მოთხოვნილებას, რომ ვიღაც სხვამ გაგიშიოს იდეოლოგიური ხელმძღვანელობა, ვიღაც სხვამ ზუსტად დაგიდგინოს, რა არის სწორი და რა არის მცდარი. სახელმწიფო იდეოლოგია დღეს აღარ არსებობს, მაგრამ მოქალაქეების დიდ ნაწილს სტკივა ეს არარსებობა, როგორც მოკვეთილი კიდური შეიძლება აღარ გქონდეს, მაგრამ მაინც გტკიოდეს. ასეთ ტკივილს ფანტომური ტკივილი ჰქვია. თუ ავადმყოფის მომავალს ოპტიმისტურად შევხედავთ, უნდა ვთქვათ, რომ ასეთი ტკივილის საუკეთესო მკურნალი დროა, ასე თუ ისე, ნორმალური დემოკრატიული განვითარების პირობებში. მაგრამ შესაძლებელია უფრო პესიმისტური სცენარებიც – ვთქვათ, ისეთი ტკივილ-გამაფუჩებლების გავრცელება, როგორიცაა რელიგიური ფუნდამენტალიზმი. შემთხვევითი არაა, რომ დისკუსია „ეროვნული იდელოგიის“ გარშემო მართლმადიდებლობისთვის ოფიციალური სტატუსის მინიჭების მოთხოვნათა პარალელურად მიმდინარეობს.

მაგრამ იდეოლოგიურ წყურვილს მხოლოდ ფანტომური მიზეზები როდი აქვს. სულ დასაწყისში ვთქვი, რომ იდეოლოგიის დეფიციტი ზოგიერთ შემთხ-

ვევაში შეიძლება პოლიტიკური ცხოვრების განუვითარებლობის, უმწიფრობის შედეგი და გამომხატველი იყოს, ამ შემთხვევაში კი იდეოლოგიური წყურვილი, ნაწილობრივ მაინც, გამართლებული გამოდის. ამ დროს ვგულისხმობდი ამორფულ, კონიუნქტურულ პოლიტიკას, რომელსაც არა აქვს მკაფიოდ გამოხატული მიზნები, ღირებულებები, ამოცანები, და მხოლოდ მოცემული მომენტის პრობლემებზე რეაქციას წარმოადგენს. სწორედ ასეთი იყო საქართველოს პოლიტიკური ელიტის უდიდესი უმრავლესობის ქცევა უკანასკნელი წლების განმავლობაში. კი, იყო პოლიტიკური პრინციპების მიმიკრია, პარტიები დასავლურად მჟღერ სახელებს ირქმევდნენ და ხანდახან პროგრესულ-მეცნიერული ტერმინებით დატვირთულ პროგრამებს აქვეყნებდნენ, მაგრამ ყოველივე ამის დაკავშირება რეალურ პოლიტიკურ პრაქტიკასთან მეტად ჭირდა. გამსახურდია და მისი მომხრეები არ გამოირჩეოდნენ მეტისმეტი იდეოლოგიური თანმიმდევრულობით (ისინი კომუნისტებს კომუნისტური სისტემის თავისებურებათა მაქსიმალური შენარჩუნებით ებრძოდნენ), მაგრამ მას შემდეგ, რაც დემოკრატიისა და ეროვნული ინტერესების დაცვის მიზნით დემოკრატიულად არჩეული და ნაციონალისტებს, შიდა ბანდიტებსა და ნახევრადშიდა სეპარატისტებს (ან შიდა ნახევრადსეპარატისტებს) შორის მუდმივი ბალანსირების აუცილებლობით, მაგრამ ბოლო წლების შედარებითმა სტაბილიზაციამ ეს გამართლებაც გააქარწყლა. ბოლოს და ბოლოს, გვინდა რუსეთთან ყოფნა თუ არ გვინდა? თუ არ გვინდა, რატომ ვეძახით „სტრატეგიულ მოკავშირეს“, თუ გვინდა, რაღას ვეჩხუბებით? ეკონომიკურ რეფორმებს იმიტომ ვატარებთ, რომ ქვეყნის ინტერესებს ასე სჭირდება, თუ იმიტომ, რომ სავალუტო ბანკი „გვაწვება“? სახელმწიფო აპირებს ჩვენ შენახვას თუ გვეუბნება, თვითონ შეინახეთ თავიო? „ეროვნული შერიგება“ თავისთავად მნიშვნელოვანი ამოცანაა თუ ტერორისტების მოთხოვნის შესრულება? საერთოდ, დემოკრატია იმიტომ გვინდა, რომ მართლა გვინდა, თუ იმიტომ, რომ „ახლა ასეა საჭირო“? ნათელი პასუხები ამ კითხვებზე მოსახლეობას თავის მიერ არჩეული ხელისუფლებისგან ახლაც არ მიუღია. უფრო სწორად, პასუხები კი არის, მაგრამ წინააღმდეგობრივი და შინაგან რწმენას მოკლებული.

ამ ვითარებით კანონიერი უკმაყოფილება გამოხატულებას იდეოლოგიურ წყურვილშიც პოულობს. სხვა ამბავია, რომ ეს გამოხატულებები ხშირად კორექტული არ არის. ძირითადი შეცდომა აქ სახელმწიფოს და ხელისუფლების გაიგივებაშია. სახელმწიფო – ეს პოლიტიკური ინსტიტუტებია, ხელისუფლება კი – პოლიტიკური ძალა, რომელიც მოცემულ მომენტში ამ ინსტიტუტების

მეშვეობით მმართველობას ახორციელებს. სახელმწიფოს (დემოკრატიულს) არ სჭირდება იდეოლოგია, მაგრამ ხელისუფლებას, სრულიად სამართლი-ანია, ნათელი და თანმიმდევრული სამოქმედო პროგრამა და სამოქმედო პრინციპები მოვთხოვთ. ოღონდ ეს იქნება არა „ეროვნული“ ან სახელმწიფო, არამედ ამ კონკრეტული ხელისუფლების იდეოლოგია.

შენიშვნები:

- 1 Tamara Dragadze, "Soviet Economics and Nationalism in the Gorbachev Years, Regionalism, Ethnicized Regionalism", wignSi: Marco Buttino (ed.) In a Collapsing Empire: Underdevelopment, Ethnic Conflict and Nationalism in the Soviet Union (Milano, Feltrinelli Editore, 1992).
- 2 მ. ჰორგანიმერი და თეოდორ ადორნო, განმანათლებლობის დიალექტიკა, იხ. ფრანკფურტის სოციალური სკოლა დასავლეთის ცივილიზაციის შესახებ (მეცნიერება, თბილისი, 1980) 79-80
- 3 Мишель Фуко, Слова и вещи. Археология гуманитарных наук (Москва, Прогресс, 1992), 487.
- 4 ამ მსჯელობაში, ძირითადად, მაქს ვებერის კონცეფციას ვეყრდნობი.
- 5 „საკუთარში“ აქ შეიძლება პირადი თუ შესაბამისი პოლიტიკური ერთეულის ინტერესი ვიგულისხმოთ, რაც დანასტიურ სამყაროში პრაქტიკულად ერთი და იგივეა.
- 6 იხ. მაგალითად, Abdou Filali-Ansary, "Muslims and Democracy", Journal of Democracy, July 1999 (Vol. 10, N 3), 19-32.
- 7 ამ ტენციის კლასისკური გამოხატულებისთვის იხ. George Konrád, Antipolitics (San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich), 243.
- 8 ფრენსის ფუკუიამა, ისტბრიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი (თბილისი, 1999)

ნაციონალიზმი

მიმა ზედანია

რო ნაციას შორის? ნაციონალები იხენჭობის საკითხი საქართველოში 179

სერმო რაციანი

სარწმუნოებით ქართველი 184

მიმა ზედანია ორ ნაციას შორის? ნაციონალური იდენტობის საკითხი საქართველოში

უურნალი „სოლიდარობა“, 2010 №4(37)

იმისათვის, რომ გავარეკვიოთ, როგორია დღეს ჩვენი ნაციონალური იდენტობა, დაგიწყოთ დისკურსით ნაციისა და ნაციონალიზმის შესახებ, რომელიც დღეს არსებობს საქართველოში.

დაახლოებით ბოლო ათი წლის განმავლობაში ყველაზე „წინ წასული“ და „პროგრესული“ დისკურსი ამ საკითხის თაობაზე გვეუბნება: საქართველოში გაბატონებულია ეთნიკური ნაციონალიზმი, რომელიც არის პარტიკულარისტული, და ექსკლუზიური. საჭიროა ამ ნაციონალიზმის გარდაქმნა სამოქალაქო ნაციონალიზმად, რომელიც იქნება უნივერსალისტური და ინკლუზიური. ეთნიკური ნაციონალიზმი სისხლის პრინციპს ეფუძნება და სხვა ეთნოსების გარიყვას გულისხმობს; ამის საპირისპიროდ სამოქალაქო ნაციონალიზმი მოქალაქეობის პრინციპს ეფუძნება და ქვეყნის ყოველი მოქალაქის – მიუხედავად წარმომავლობისა – ჩართულობას უწყობს ხელს.

ეს დისკურსი არის პასუხი ჩვენი ნაციონალური იდენტობის შესახებ კითხვებე. მას თუ დავუკერებთ, ჩვენ ვერ კიდევ ტრადიციული – ეთნიკური – იდენტობა გვაქვს, რომლის მოდერნიზაციაა საჭირო, რათა სამოქალაქო იდენტობა შევიძინოთ.

მე არ ვაპირებ იმის მტკიცებას, რომ ეს პასუხი მცდარია. მე უბრალოდ იმის ჩვენებას შევეცდები, რომ ის მთლად ბუსტი არაა.

დავიწყოთ იმით, რომ განსხვავება ეთნიკურ და სამოქალაქო ნაციებსა და ნაციონალიზმებს შორის სულაც არაა უპრობლემო. დიახ, ეს განსხვავება ძალ-ზე გავრცელებულია. მაგრამ ნაციონალიზმის სერიოზული მკვლევარები სულ უფრო ხშირად აყენებენ მას კითხვის ნიშნის ქვეშ. მისი დასაბამი მე-20 საუკუნის დამდეგის გერმანელ ავტორთან, ფრიდრიხ მაინეკესთან უნდა ვეძიოთ,

რომელიც ერთმანეთისგან სახელმწიფოს ნაციებსა და კულტურის ნაციებს ას-ხვავებდა. ეს განსხვავება, ჩემი აზრით, დღემდე ყველაზე ადეკვატური რჩება. ამის შემდეგ წამოვიდა განსხვავებული ტერმინოლოგიები: აღმოსავლური და დასავლური ნაციონალიზმები, ეთნიკური და სამოქალაქო ნაციონალიზმები და ა. შ. ეს უკანასკნელი განსხვავება აითვისეს პოლიტიკურიც: პოსტსაბჭოთა სივრცეზე, მაგალითად, უკრაინასა და ყაზახეთში მუდამ უსვამდნენ ხას საკუთარი ნაციონალიზმის სამოქალაქო ბუნებას, მაშინ როდესაც ესტონეთსა და ლატვიაში არსებულ ნაციონალიზმს ეთნიკურად მიიჩნევდნენ. პრობლემა აქ ისაა, რომ არც ტერმინი „ეთნოსია“ მაიცდამაინც ცხადი და არც ტერმინი „სამოქალაქო“. ორივე გარკვეულ კავშირს გულისხმობს კულტურასთან, რაც მათ შორის მკაფიო განსხვავების დანახვას აძნელებს – თუ ნაციონალიზმის ორივე ეს სახე გულისხმობს კულტურულ განზომილებას, მაშინ ჩვენ ხელთ არ გვქონია კლასიფიკაციის სამედო ინსტრუმენტი. მეტიც, ეს განსხვავება არც ნორმატიულადაა უპრობლემო – როგორც სამოქალაქო ნაციონალიზმი, ისე ეთნიკური ნაციონალიზმი ექსკლუზიურ ელემენტებსაც შეიცავს და ინკლუზიურსაც (უბრალოდ მოქალაქეობის კრიტერიუმი რომ ავიღოთ, ე. წ. სამოქალაქო ნაციის წევრად გახდომა სულაც არაა მხოლოდ თავისიუფალი არჩევანის შედეგი). ასე რომ, ეს განსხვავება ორი მთავარი სახის ნაციონალიზმს შორის სულაც არაა ისე თავისთავად ცხადი, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს.

თუ საქართველოს შევხედავთ, ვნახავთ, რომ აქ ნაციონალიზმი ჩამოყალიბდა და განვითარდა გარემოში, რომელშიც ერი-სახელმწიფო არ იყო რეალური ოპცია – ის რუსეთის იმპერიისა და საბჭოთა კავშირის შიგნით ჩამოყალიბდა. ამან, რასაკვირველია, დაღი დაასვა ქართველი ერის კონსტიტუციასაც და ქართული ნაციონალიზმის სპეციფიკასაც. ენა, კულტურა და რელიგია იქცა იდენტობის განმსაზღვრელ ფაქტორებად, მაშინ როდესაც პოლიტიკურ ერთობას მხოლოდ ოცნების სტატუსი ჰქონდა და ამ იდენტობის აგებაში სერიოზულ მონაწილეობას ვერ იღებდა. საინტერესო ისაა, რომ ქართული ნაციონალიზმის ეს ისტორია დღესაც, დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების შემდეგაც, ძალზე ძლიერია.

დღეს ამ „ეთნიკური ნაციონალიზმის“ მთავარი დასაყრდენი ინსტიტუტი ეკლესია. რატომ? იმიტომ, რომ სახელმწიფომ უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში ვერ მოახერხა საკუთარი მოქალაქეებისათვის მიეცა ფიზიკური და მატერიალური უსაფრთხოების განცდა. ამიტომ მოხდა ამ განცდის ჩანაცვლების ძიების გაძლიერება რელიგიის სფეროში. ეს, რასაკვირველია, არაა ერთა-დერთი მიზეზი, მაგრამ, როგორც ჩანს, ის მთავარი მიზეზია. (ამის დემონსტრაციისთვის ისიც იკმარებს, რომ ძლიერი რელიგიური დინამიკა დამახასიათებე-

ლია აშშ-სთვის, სადაც, როგორც ცნობილია, სოციალური დაცვის ნაკლები მექანიზმები მოქმედებს, ვიდრე სხვა განვითარებულ სახელმწიფოებში. ხოლო დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში, რომელთაც „კეთილდღეობის სახელმწიფოს“ ფორმა აქვთ – ანუ სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების გარდა, ეკონომიკურსა და სოციალურ უფლებებსაც უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ – ორგანიზებულ რელიგიის სერიოზული პრობლემები გაუჩნდა. ევროპაში რელიგიურობა არა, მაგრამ ეკლესიურობა დიდ დაღმავლობას განიცდის).

მაგრამ მთავარი პრობლემა, რომელიც ამ ტიპის ნაციონალიზმთან არის დაკავშირებული, არაა მისი კავშირი ეკლესიასთან და მართლმადიდებელ ქრისტიანობასთან. მთავარი პრობლემა ისაა, რომ ამ ტიპის ქართული ნაციონალიზმი რუსეთის იმპერიაში დაიბადა და საბჭოთა კავშირში გაღვივდა. და, მიუხედავად იმისა, რომ მისი მიზანი ყოველთვის ამ დიდი წარმონაქმნების გადალახვა იყო, ის თავსებადია რუსულ იმპერიულ პროექტთან, რომელიც თავად მრავალეთნიკურია. სტალინი – ესაა ფიგურა, რომლის მაგალითზე ქართული ნაციონალიზმის ამ ფორმის კავშირი რუსულ იმპერიალიზმთან განსაკუთრებით ნათლად ჩნდა; ორივესთვის სტალინი ცენტრალური ფიგურაა. ეს ნაციონალიზმი ემუქრება ქართული სახელმწიფოს სუვერენულობას.

„სამოქალაქო ნაციონალიზმის“ მთავარ დასაყრდენ ინსტიტუტს რომ სახელმწიფო წარმოადგენს, ეს არავისთვის იქნება მოულოდნელობა. ისიც ნათელია, რომ ამ სახელმწიფო ნაციონალიზმის დანერგვა 2003 წლის რევოლუციის შემდეგ დაიწყო, მას შემდეგ, რაც მმართველი პოლიტიკური ძალის მცირე, მაგრამ ყველაზე გავლენიანმა ნაწილმა გადაწყვიტა, დისკურსი ეთნიკური და სამოქალაქო ნაციონალიზმების შესახებ სახელმწიფო პოლიტიკის საფუძვლად ექცია. მაგრამ „სამოქალაქო“ ნაციონალიზმი შეიძლება არანაკლებ პრობლემური იყოს, ვიდრე „ეთნიკური“. თუ ეთნიკური ნაციონალიზმი სხვა ერების წარმომადგენლებს რიყავს „ტიტულარული ნაციის“ რიგებიდან (მაგრამ რეალურად ეს შეიძლება ბევრს არაფერს ნიშნავდეს, თუ ნაციონალური უმცირესობების წარმომადგენლებს მოქალაქეობა უკვე მიღებული აქვთ), სამოქალაქო ნაციონალიზმი უმცირესობებისაგან ინტეგრაციას მოითხოვს, მათ შორის – კულტურულ ინტეგრაციას. ჭერ კიდევ არავინ იცის, რომელი მიღვომა შეიძლება გახდეს უფრო დიდი უკმაყოფილების მიზეზი უმცირესობებს შორის. საქმე ისაა, რომ „სამოქალაქო“ ნაციონალიზმიც ვერ კმაყოფილდება იდენტობის მხოლოდ პოლიტიკური განზომილებით და მასაც შემოაქვს იდენტობის კულტურული ფაქტორი, როგორც აუცილებელი ნებისმიერი მოქალაქისთვის. ეს კი უკვე ძალზე ახლოა ასიმილაციის პოლიტიკასთან (ყველაზე ნათელ მაგალითს ამ მხრივ საფრანგეთი იძლევა).

დღევანდელი დისკურსის მიხედვით ისე გამოდის, თითქოს საქართველოს მოსახლეობა ორად იყოს გაყოფილი: ერთი უფრო ეთნოსისკენ იხრება, მე-ორე – უფრო ერი-სახელმწიფოსკენ. მაგრამ სწორედ აქ იმალება შეცდომა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ გვინდა რეალობა ცნებებივით ნათლად გამიჯნულად წარმოვიდგინოთ. სინამდვილეში, როგორც ვნახეთ, ეთნიკურ-სა და სამოქალაქო ნაციონალიზმებს შორის მკვეთრი სადემარკაციო ხაზის გავლება ძნელია; ესენი ორი პოლუსია, უფრო იდეალური, ვიდრე რეალური. რეალობაში კი ამ ორი ტენდენციის სხვადასხვაგარი შეერთების ფორმები გვხვდება. ამიტომაც საქართველოშიც „ეთნიკური“ ნაციონალიზმი საკმაოდ ადვილად გადადის „სამოქალაქოში“ და – პირიქით.

ახლა ვინმემ სამართლიანად შეიძლება მისაყვედუროს: თითქოს ეთნიკურსა და სამოქალაქო ნაციონალიზმებს შორის განსხვავებას უარყოფა, მაგრამ მსჯელობისას მაინც ამ ორ ტერმინს იყენებო. ამიტომ ალტერნატიული ტერმინების შემოტანას შევეცდები; ესენია ნაციონალიზმის კულტურული და პოლიტიკური ელემენტები. ნებისმიერი ნაციონალიზმი კულტურულია, მაგრამ ერ-სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესში ის იძნეს პოლიტიკურ განზომილებას. რასაც ჩვენ ეთნიკურსა და სამოქალაქო ნაციონალიზმებს ვეძახდით, სინამდვილეში პოლიტიკური და კულტურული ელემენტების სხვადასხვანაირი კომბინაციის გამოხატულებებს წარმოადგენს. რასაც ეთნიკურ ნაციონალიზმს უწოდებენ, სინამდვილეში არის კულტურული ნაციონალიზმი, რომელიც საკუთარ შემთხვევითობას (ნებისმიერი კულტურისთვის რომ არის დამახასიათებელი) ივიწყებს და საკუთარი თავის აბსოლუტიზაციას ახდენს. ეთნოსი – ეს ერთდროულად და-ვიწყებული და გაფეტიშებული კულტურაა. რასაც სამოქალაქო ნაციონალიზმს უწოდებენ, სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა სახელმწიფო ნაციონალიზმი.

რაც უფრო ეფექტური იქნება სახელმწიფო ინსტიტუტები, მით უფრო გაძლიერდება სახელმწიფო ნაციონალიზმი. ამის გასაზომი კრიტერიუმი კი საკმაოდ მარტივია: 2006 წლისთვის საქართველოში დაახლოებით 5% ამბობდა, რომ ამაყობს საკუთარი პოლიტიკური ინსტიტუტებით და დაახლოებით 60% – რომ ამაყობს საკუთარი ტრადიციებით. თუ პირველ მონაცემს ავიღებთ, როგორც სახელმწიფო ნაციონალიზმის ინდიკატორს, ხოლო მეორე მონაცემს – როგორც „ეთნიკური“ ნაციონალიზმისას, გასაგები გახდება მათი შედარებითი წონა.

ამასთან, გარდა ინსტიტუტების ეფექტიანობისა, საჭიროა მათი ნდობის სოციალიზაცია. რასაც გვირგელია, ეს სოციალიზაცია არანაირ შედეგს არ მოიტანს, თუ ინსტიტუტები რეალურად არ იქნა ეფექტიანი – რამდენიც არ უნდა ვასწავლოთ ბავშვებს საკუთარი პოლიტიკური სისტემის ნდობა, თუ ის ყოველდღიურ ცხოვრებაში შეეჩება მისი წარუმატებლობის ფაქტებს, ეს სწავლება ფუჭი იქნება. გარ-

და ამისა, ეს სოციალიზაცია არც უნიჭო „პი-არს“ უნდა წარმოადგენდეს და არც – პრობაგანდას. ეს უნდა იყოს ახალგაზრდებისათვის დემოკრატიული საზოგადოებისთვის აუცილებელი უნარ-ჩვევების გადაცემა და მოქალაქეებისათვის ინფორმირებული არჩევნისთვის აუცილებელი რესურსების ხელმისაწვდომობა.

მაგრამ გააკეთებს კი ამას სახელმწიფო თავისით? სახელმწიფო ნაციონალიზმის გაძლიერება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ეს „კარგი“ ნაციონალიზმი იქნება. მხოლოდ ტრადიციის დაშლით და სახელმწიფოს გაძლიერებით ჩვენ ვერ მივიღებთ მოდერნულ საზოგადოებას. სახელმწიფოს სჭირდება დამაბალანსებელი ძალა, რომელსაც სამოქალაქო საზოგადოებას უწოდებენ ხოლმე.

თუ არ იარსებებს განვითარებული სამოქალაქო საზოგადოება, სახელმწიფო ნაციონალიზმი შეიძლება არანაკლებად დამანგრეველი აღმოჩნდეს, ვიდრე ეთნიკური ნაციონალიზმია. სწორედ აქ იმალება მთავარი პრობლემა „ეთნიკურსა“ და „სამოქალაქო“ ნაციონალიზმებს შორის განსხვავებაში. როდესაც ადამიანები ამბობენ „სამოქალაქოს“, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ სახელმწიფოს თავად არ შეუძლია იმ ღირებულებების გენერირება, რომელთაც დემოკრატიული განვითარება უნდა დაემყაროს. ეს ღირებულებები სახელმწიფომ სამოქალაქო სფეროდან უნდა აიღოს. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ეს ღირებულებები სახელმწიფოს სამოქალაქო სფერომ აქტიურად უნდა მიაწოდოს და თავს მოახვიოს.

სერმო რაციონი

სარწმუნოებით ქართველი

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №1(28)

რამდენიმე წლის წინ ერთმა უურნალისტმა ჰყითხა ირანის მთავრობის წევრს, რამდენად შეესაბამებოდა ირანის მთავრობის პოლიტიკის დასავლური ტენდენციები აიათოლა ხომენის განაჩენს, რომელიც სალმან რუშდის სიკვ-დილს მოითხოვდა. რესპონდენტმა აღმოსავლური სიმშვიდით და დიდი გულ-მოდგინებით აუხსნა უურნალისტს, რომ დასავლეთში არასწორად გაიგეს საქმის ვითარება. საქმე ის ყოფილა, რომ ირანელთა სულიერმა ლიდერმა, უბრალოდ, თავისი აზრი გამოთქვა. ისლამში ამას ფატვას უწოდებენ, რაც ნიშნავს მოსაზრებას, რომელსაც ავტორიტეტის მქონე პირი გამოთქვამს და გავლენა აქვს მხოლოდ მათზე, ვინც ამ ავტორიტეტს ცნობს; რამდენადც მორწმუნე საზოგადოება ამ აზრს პატივს სცემს, ყოველი მართლმორწმუნე მუსლიმი თავს მოვალედ ჩათვლის, რაც შეიძლება მალე წარუდგინოს მწერალი აღაპის სამსჯავროსო.

წინა კვირას საქართველოს საპატრიარქოს წარმომადგენელმა შეგვასენა, რომ საქართველოს პატრიარქი არასოდეს მოითხოვს, ის გამოთქვამს თავის აზრს, რჩევას აძლევს თავის სულიერ შეიძლებს.

ალბათ წელიწადზე ცოტა მეტია გასული, რაც საქართველოს პატრიარქმა განაცხადა, საქართველოს მეფე უნდა ჰყავდესო.

გასული წლის იანვარში საქართველოს სასამართლოს მიერ სამშობლოს ოალატში ბრალდებული ირაკლი ბათიაშვილი პატრიარქის თხოვნის საფუძველზე გაათავისუფლეს (აქ არაა საუბარი იმაზე, თუ რამდენად ადეკვატური იყო თავად სასამართლოს გადაწყვეტილება).

რუსეთ-საქართველოს აგვისტოს ომის შემდეგ საქართველოს პარლამენტის დადგენილებით საქართველომ დიპლომატიური კავშირი გაწყვიტა რუსეთთან. საქართველოს პატრიარქი რუსეთში ვიზიტისას შეხვდა რუსეთის პრეზიდენტს და სამშობლოში დაბრუნებისას განაცხადა, რომ საელჩოების ფუნქციონირება აღდგება.

საქართველოს პატრიარქმა რუსეთში ვიზიტის შემდეგ ისიც განაცხადა, რომ საპატრიარქომ ყველაფერი გააკეთა რუსეთ-საქართველოს კეთილმეზობლური ურთიერთობების აღსადგენად და მოუწოდა საქართველოს მთავრობას, რომ ამ უკანასკნელმა დიადი წამოწყების წარმატებით დასრულება მაინც მოახერხოს.

სულ ახლახანს საქართველოს პატრიარქმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ საზოგადოებრივი მაუწყებლის პირველი არხის პროექტის – „საქართველოს დიდი ათეულის“ – ფორმატი უნდა შეიცვალოს.

რას უნდა ველოდოთ მომავალში? არ დარჩენილა ხელისუფლების შტო, რომელსაც ამ ერთი წლის გამავლობაში, საქართველოს პატრიარქის აზრი არ შეხებოდა. საქართველოს ოთხივე ხელისუფლების შტო ირხევა, „ვითარცა ლერწამი ქართაგან ძლიერთა“ შესაბამისად, საუბარი უნდა იყოს არა იმაზე, თუ ვინ იქნება შემდეგი – წრე უკვე შეიკრა, არამედ იმაზე, თუ როდის დაიწყება ახალი ციკლი.

ალბათ ამ ასოციაციის გამო აღმოჩენილი არა არასწორი რეაგირება არა ასწორია. მაგრამ ასოციაცია არ შეიძლება იყოს სწორი ან არასწორი – როგორც ერთი ჭკვიანი კაცი იტყოდა, გრძნობები არა ცდებიან – რადგან სწორი ან არასწორი შეიძლება იყოს მხოლოდ აზროვნება. მაგრამ თუ ქვეყანაში აზრის გამოთქმის მხოლოდ ერთი ინსტანცია არსებობს, მაშინ საზოგადოების სხვა წევრებს რჩებათ მხოლოდ ასოციაციები, ვნებები, წარმოდგენები და, დაე, ნურავის დასწყდება გული, თუკი იქმდე, ვიდრე რწმენა სრულად დაუფლება ჩვენს გრძნობებს, კაცს რაიმე უცნაური ხატება მოუვა თავში.

პატრიარქის მიერ საკუთარი განსხვავებული პოზიციის დაფიქსირებას არავინ აპროტესტებს. უბრალოდ, ის, ვინც გამოთქვამს მოსაზრებას, უნდა ამოდიოდეს მარტივი დაშვებიდან, რომ არსებობს განსხვავებული აზრიც. თუ სასულიერო ავტორიტეტი გამოთქვამს თავის მოსაზრებას და საზოგადოებაში არ არსებობს სხვა სასიცოცხლო სივრცე, რომელსაც იგი არ მოიცავს და არ იქვემდებარებს, ეს მოსაზრება უკვე ბრძანებას წარმოადგენს. საქმე მოსაზრებაში კი არაა, არამედ იმ გარემოში, რომელშიც ის ფუნქციონირებს. ადამიანური ყოფის სხვადასხვა სფეროები, ჩვეულებრივ, კი არ უპირისპირდებიან რელიგიურ სფეროს ან ერთმანეთს, ისინი უბრალოდ სხვა პრინციპით ფუნქციონირებენ. ერთ-ერთი ამგვარი სფერო, მაგალითად, მეცნიერება. ეს ჰეშმარიტების განსხვავებული სივრცეა. ნიუტონის რომელიმე კანონი ან ის, რომ ორჯერ ორი ითხია, ვერ იქნება დამოკიდებული სასულიერო ავტორიტეტის სულიერ გამოცდილებაზე. იმედია, ჰერ არ წარმოადგენს აუცილებლობას შევასენოთ საზოგადოებას ის ფაქტი, რომ დედამიწა ბრუნავს. მეორე მხრივ, როგორც რელიგიურ სამყაროს, ასევე თავისუფალი ნების არჩევანს ვერასოდეს აღწერს მათემატიკური ტიპის ჰეშმარიტება. სრულფასოვანი საზოგადოება არაერთი სხვადასხვა სასიცოცხლო სივრცის თანაარსებობას წარმოადგენს. სასულიერო პირების მიერ გამოთქმული მოსაზრება, თუ განსხვავებულ სფეროს ეხება, არ შეიძლება იყოს სწორი ან არასწორი, ის, უბრალოდ, არაადეკვატურია, და თუ მაინც იქვემდებარებს მათ, მაშინ ეს საზოგადოება თეოკრატიულია.

მახსენდება ერთი შესანიშნავი ინგლისური კინოფილმი „ლომი ზამთარში“. იქ ინგლისის დედოფალი წუხილით ამბობს: XII საუკუნეა და ჩვენ ჯერ კიდევ ბარბაროსები ვართო.

XXI საუკუნეა და ჩვენ, საქართველოში, ჯერ კიდევ თეოკრატიის ნიშნებზე გვიწევს საუბარი. გვიწევს საუბარი იმაზე, რომ ნაციონალური სახელმწიფო და თეოკრატია შეუსაბამო მოვლენებია. სეკულარიზმი ნაციონალური სახელმწიფოსთვის არ არის ის დესერტი, რომელსაც ძირითად კერძს გინდა მიატან, გინდა – არა. სეკულარიზმის გარეშე ადამიანთა ის ერთობა, რომელსაც ერს უწოდებენ, უბრალოდ, არ არსებობს.

შესაძლოა ეს განსაზღვრება ვინმეს ეხამუშოს, რადგან მოდერნიზაციას, მეცნიერულ პროგრესს ევროპის, აზისა და ამერიკის კონტინენტებზე ერთი და იგივე შედეგი არ მოუტანია.

არც ახალი დროის ერთ-ერთ ყველაზე განმსაზღვრელ მოვლენას, სეკულარიზაციას, მოპყოლია ყველგან ერთი და იგივე შედეგი.

ფორმალურად ერთსა და იმავე მოთხოვნას სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვინის შესახებ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ქვეყანაში სრულიად განსხვავებული მოვლენები სდევდა თან. 1918 წლის 5 თებერვალს საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გამოცემული დეკრეტი სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვინის შესახებ ეკლესიების ნგრევის, მათი ქონების ძარცვის, სასულიერო პირების წამებისა და განადგურების, მორწმუნეთა მრავალწლიანი დევნისა და გადასახლების ლეგალიზება იყო. ახლა, საბჭოთა კოშმარის დასრულების შემდეგ, როდესაც საზოგადოება უბრუნდება იმ ცხოვრების წესს, რომელსაც ძალადობის შედეგად მოწყდა, ცოტა არ იყოს რთულია საუბარი იმაზე, რომ თანამედროვე სამყაროს (ანუ იმ სასიცოცხლო გარემოს, რომელშიც ჩვენ არასოდეს გვიცხოვრია) საფუძვლად სწორედ სეკულარიზაციის ფენომენი უდევს; რომ სადღაც, შორეულ დასავლეთში არსებობენ ქვეყნები, სადაც სახელმწიფოსა და რელიგიის გამიჯვნა ერთ-ერთი ფუძემდებლური პრინციპია, მაგრამ ეს ამ ქვეყნების მოსახლეობის უმეტესობას სრულიად არ უშლის ხელს რელიგიური ცხოვრებით ცხოვრობდნენ!

ჩვენ უნდა ვაცნობიერებდეთ, რომ საზოგადოების ერთი შეხედვით უწყინარი და ბუნებრივი ლტოლვა – დაუბრუნდეს უწინდელ ცხოვრების წეს – შეიძლება დამღვაწველი აღმოჩნდეს. საქმე ის არის, რომ მისწრაფება – დაუბრუნდე წარსულს – საკუთარ თავში იღუზიას შეიცავს. შეუძლებელია საზოგადოება დაუბრუნდეს, ვთქვათ, მეთვრამეტე საუკუნის დასასრულს. ეს აბსურდია, არა-და საბჭოთა სისტემის დაშლის შემდეგ მსგავსი ტენდენციები ხშირად ჭარბობს და აბსურდულ სახესაც იძენს.² ერთადერთი რამ, რისი საშუალებით არამარტო შესაძლებელია, არამედ აუცილებელიც არის წარსულში დაბრუნება, აზროვნებაა; არა იქ „გადასახლებით“, არამედ წარსულის გააზრებით შეიძლება მოვახდინოთ ჩვენთვის სასურველი გარემოს რეკონსტრუირება.

შესაძლოა უკმეხად და ცნიკურად უღერს, როდესაც არაერთი თაობის, რბილად რომ ვთქვათ, მძიმე გამოცდილების შემდეგ გეუძნებიან, რომ ეს ყო-

ველივე „არ ითვლება“ და „ეს იდეა თქვენს გარემოში არასწორად იქნა გა-გებული, დავიწყოთ თავიდან“. მძიმეა, მაგრამ უნდა გვესმოდეს, რომ აქ სა-უბარი არ არის რაღაც იდეის აკვიატებაზე, რომელიც გინდა თუ არა, უნდა განახორციელო. საუბარია თანამედროვე სამყაროს საფუძვლების გაგებაზე, ანუ იმ რეალობაზე, რომელშიც გვიწევს არსებობა. რეალობას კი ერთი უცნა-ური თვისება აქვს: თუ მას ადეკვატურად ვერ აფასებ და ილუზიებში იმყოფები, ის განგრევს. შესაბამისად, არჩევანი მხოლოდ ორია: ან არაადეკვატური იყო თანამედროვე სამყაროში, ანუ ისევ აცდე ნორმალური განვითარების გზას, ან, მიუხედავად ყველაფრისა, დაიწყო თავიდან.

ჩვენც შევეცადოთ დავიწყოთ თავიდან.

ახალი დროის ერთ-ერთი ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანი ის არის, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროები – ხელოვნება, მეცნიერე-ბა, განათლება, პოლიტიკა – სულ უფრო და უფრო ემიჰნებიან სასულიერო ცხოვრების წესს. სწორედ ამ გამიჯვნა-გამოთავისუფლებას ეწოდება სეკულა-რიზაცია ან ემანსიპაცია.

სიტყვა სეკულარიზაცია მომდინარეობს ლათინური saeculism-იდან და ნიშ-ნავს თაობას, საუკუნეს, ეპოქას, დროითს, სამყაროს, საეროს, ამქვეყნიურს, ანუ – სასულიეროს საპირისპიროს.

რაც შეეხება ემანსიპაციას, ლათინური emancipatio ნიშნავს შვილის განთა-ვისუფლებას მამის ძალაუფლებისგან ან შვილის ოფიციალურ უარს საკუთ-რებაზე, რაც mancipatio-ს, ანუ საკუთრების იურიდიულ გაფორმებას, გულისხ-მობდა. ითვლებოდა, რომ როდესაც მამა საკუთრების უფლებას გადასცემდა შვილს, ეს უკანასკნელი თავისუფალი ხდებოდა.

ეკლესიისგან გამიჯვნის არსი გულისხმობს უპირატესად არა მასთან და-პირისპირებას, არამედ განთავისუფლებას და მემკვიდროობითობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ საერო სივრცემ მემკვიდრეობად მიიღო ქრისტიანული ღირებუ-ლებები, იგი ზრდასრული შვილივთ დამოუკიდებელი გახდა. თანამედროვე სამყაროს საფუძველი ქრისტიანული ღირებულებებია.

რასაკვირველია, შევგიძლია წარმოვიდგინოთ არაჭანსაღი ურთიერთობე-ბი მშობელსა და მემკვიდრეს შორის, როდესაც მამა ძალადობს შვილზე, ან, პირიქით, შვილს უწინდება სურვილი გაანადგუროს მამა. ისტორიას ახსოვს მა-მის მკვლელობის მრავალი შემთხვევა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, უაზრობაა მემკვიდრეობითობის, ზრდასრულობისა და თავისუფლების შესახებ ვიმსჯე-ლოთ პათოლოგიებით, ანუ შემთხვევებით, როდესაც თავისუფლება უბრა-ლოდ ვერ განხორციელდა.

საქართველოში თავისუფლების, ემანსიპაციის, სეკულარიზაციის შესაძლებ-ლობა ილია ჭავჭავაძემ შექმნა. ემანსიპაციის ტიპური მაგალითია ილიასეული აზრი, რომ სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა-პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება. აქ საუბარი სწორედ მემკვიდრეობაზეა, საუნჯეზე, რომლის დამკვიდრებასაც ილია ერში, ანუ საერო, სეკულარულ სივრცეში ცდილობდა.

ილიასეულ აზრს აქვს, ასე ვთქვათ, თავისი „ძველი აღთქმა“. დავიწყოთ ცოტა შორიდან. ეროვნული და, კერძოდ, ქართული იდენტობის საფუძვლების გაცნობიერებისათვის მნიშვნელოვანია „ქართლის ცხოვრებაში“ ხშირად ნახსენები ტერმინი სარწმუნოებით ქართველი ან სარწმუნოებით სომები. ქართლელი, იმერელი, კახელი, მესხი, მეგრელი, სვანი და სხვანი ქართველები იყვნენ, რადგან ისინი სარწმუნოებით ქართველები იყვნენ. ვახუშტი ბატონიშვილი ქართველების ერთიანობის სამ საფუძველზე საუბრობს. პირველი ორი სწორედ სარწმუნოება და ენაა. ქართლის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: „პირველი, უკეთუ ჰყითხო ვისმე ქართველსა ანუ იმერსა, მესხსა, და ჰერ-კახსა რა რჯულის ხარ, წამს მოგიგებს: „ქართველი“. ქართლის სომხითის მკვიდრნი, მიუხედავად იმისა, რომ ქცევა-ზნითა ქართულითა არიან, მაინც სომხებად იწერებიან, რადგან სარწმუნოებით სომები არიან. სარწმუნოებით ქართველი-სათვის სარწმუნოებასა და ენას ტოლპირველადი მნიშვნელობა აქვს, რადგან სწორედ ქართული ენაა იმის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი საფუძველი, რომ ქრისტიანობა გადაიქცევა ქართულ სარწმუნოებად. წმიდა წერილის თარგმანი ქმნის რჩეული ერის ანალოგის განცდას. თავის მხრივ ენა იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის სარწმუნოების ენად გადაიქცევა.

საყოველთაოდ ცნობილია, ქართული იდენტობის ერთ-ერთი პირველი ნიმუში სწორედ სასულიერო წრეებს უკავშირდება, – ვგულისხმობ ცნობილ ციტატას გიორგი მერჩულედან. ქართული აქ სარწმუნოების ანუ კულტურის ენაა ისევე, როგორც ბერძნული ან ლათინური. ღვთის წინაშე რჩეულობის გაცნობიერების ფონზე ხდება ენის მნიშვნელობის აღიარებაც. სწორედ მსახურების ენა ხდება რჩეული ერის ენა.

აფხაზებს, სვანებს და მეგრელებს საკუთარი ენებიც ჰქონდათ, მაგრამ მათ, უმეტეს წილად წარჩინებულებმა, იცოდნენ ქართულიც, რადგან სარწმუნოებით და წიგნით ქართველები იყვნენ.

ვახუშტი ბატონიშვილისთვის საქართველოს ერთიანობის მესამე და გარკვეული აზრით უმნიშვნელოვანესი საფუძველია ბაგრატიონების სამეფო დინასტია.

რჩეული ხალხის ქმნადობის იდეა არ იზღუდებოდა ამა თუ იმ ეთნოსით. მისი საზღვრების გაფართოება მხოლოდ ძალაუფლების შესაძლებლობასთან იყო დაკავშირებული. ქართველი იყო და იქნებოდა ის, ვინც მიიღებდა ქართულ სკულს, შესაბამისად, ექნებოდა ქართული წიგნი და იქნებოდა ბაგრატიონთა დინასტიის ქვეშვრდომი.

ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შუა საუკუნეებში, შესაბამისად, ახალ დრომდე, ქართველი წარმოადგენს არა ეროვნულ, არამედ სარწმუნოებრივ იდენტობას. ქართლელები, იმერელები, კახელები, მესხები, მეგრელები, სვანები და სხვები არა ეროვნებით, არამედ სარწმუნოებით, რჯულით ქართველები იყვნენ.

სარწმუნოებრივი იდენტობა შეიძლება საფუძველი იყოს ეროვნული იდენტობისა, მაგრამ ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა არ არის ერთი და

იგივე მოვლენა. სარწმუნოებით ქართველი და ეროვნებით ქართველი განსხვავებული კონსტრუქციის ფენომენებია. შუა საუკუნეებში უპირატესობა ენიჭება სარწმუნოებრივ იდენტობას, შესაბამისად, ეროვნული იდენტობა ახალ დრომდე, უბრალოდ, არ მნიშვნელობს.

ახალი დრო საქართველოსთვის XIX საუკუნეში, უფრო ზუსტად კი ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობით იწყება. ქართული ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში ილია ჭავჭავაძის მნიშვნელობის გასაცნობიერებლად გავიხსენებდი მის მიერ 1886 წელს დაწერილ წერილს „ირლანდია და ინგლისა“³³. ილია ჭავჭავაძე აღნიშნავდა, რომ 1852 წლის შემდეგ ნაპოლეონ III-ის თაოსნობით პოლიტიკაში წამოიწია ეგრეთწოდებულმა ეროვნობამ „ნაციონალობამ“, გვარტომობამ ერისამ. ეს ნაციონალობა ზოგან ძლევით შეიმოსა: იტალიაში იტალია გააერთა, გერმანიაში – გერმანია და ამ სახით დაქსაქსულ ერს ერთის გვარტომისას ერთად მოუყარა თავი თავთავის ადგილას³⁴.

ეს ნაწყვეტი იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ცხადად წარმოაჩენს, რომ ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობა არ ყოფილა უბრალოდ თავის მამულზე შეყვარებული მექანიზმები თავადის განწირული სულისკვეთების გამოვლენა. ეს იყო თანამედროვე, შემმეცნებელი ადამიანის ცნობიერი პროექტი. ილია ჭავჭავაძის ბრძოლა არ ყოფილა ბრძოლა წარსულის აღსადგენად (სამყარო, რომელშიც არსებობდა საქართველოს სამეფო, წარსულს ჩაბარდა). ეს იყო ბრძოლა იმ მომავლის შესაქმნელად, რომელსაც რუსეთის იმპერია წარსულად უნდა გადაეცია. განთავისუფლება შესაძლებელი იყო მხოლოდ თანამედროვე სამყაროს პრინციპების გაცნობიერების საფუძველზე, საკუთარ სივრცეში ახალი დროის დამკვიდრებით. ილია აცნობიერებდა, რომ მეცხრამეტე საუკუნემდე ეროვნულობის იდეა არ აერთიანებს ერთის გვარტომის ერს. ეროვნების იდეა, ნაციონალური იდეა რელევანტური მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში ხდება. ერი თანამედროვე პოლიტიკურ ერთობას წარმოადგენდა, შესაბამისად, მას მომავალიც ჰქონდა.

ნაციონალური იდეა, ერი იმ ახალ სასიცოცხლო სივრცეს წარმოადგენდა, სადაც შესაძლებელი იყო ძველი საუნივერსიტეტების განთავსება. ილია აყალიბებს ქართული იდენტობის სამ ნიშანს – მამული, ენა, სარწმუნოება, რაც საკმაოდ ახლოა ვახუშტისეულ იდენტობის ნიშნებთან: სარწმუნოება, ენა, მეფე. ერთი შეხედვით, ორი ნიშანი თითქოს უცვლელია, განსხვავება კი ის არის, რომ მეფე შეცვალა მამულმა. ანუ ის, რაც მეფის პასუხისმგებლობის ქვეშ იყო და რაზედაც ვრცელდებოდა მისი უფლებები, ქართველი ხალხის პასუხისმგებლობაში გადავიდა. სამეფოში ხალხს მამულზე არავითარი უფლება არ აქვს, შესაბამისად, არც პასუხისმგებლობა გააჩნია. გლეხი პასუხისმგებელი იყო საკუთარი თავადისა და მერე მეფის წინაშე. თავადი საკუთარი მამულისა და მეფის წინაშე. მხოლოდ მეფე იყო პასუხისმგებელი ღმერთის წინაშე მთელ სამფლობელოზე. ერეკლე მეფის გარდაცვალების ას წლისთავისადმი მიძღვნილ წერილში ილია გაიხსენებს ხალხურ ლექსს: „ვერ გაიგითა, ქართველნო,

შეგეხსნათ რკინის კარია, აღარ გყავთ მეფე ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარია⁵. მეფის სიმბოლო აქ მნიშვნელოვანია. მეფის სიკვდილის შემდეგ მოხდა მისი მამულში განსხეულება, მამულში, რომელიც მემკვიდრეობად ერგო ხალხს. სწორედ ამაში ვლინდება ემანსიპაციის პროცესი.

საეკლესიო და საერო ძალაუფლების გამიზვნა შეუძლებელია შუა საუკუნეების ტიპის სახელმწიფოს – სამეფოს – პირობებში. შუა საუკუნეებში საეკლესიო და საერო ძალაუფლების გაყოფა არ არსებობდა. რადგან, ვთქვათ, პაპი და იმპერატორი კი არ იყვნენ წარმომადგენლები ერთი მხრივ სასულიერო, ხოლო მეორე მხრივ საერო სამყარო წესრიგისა, არამედ ორივენი განსხვავებული მსახურები იყვნენ ერთ eclesia-ში... იმპერატორიც ისევე ღვთივკურთხეული იყო, როგორც პაპი: ისინი რელიგიურ-პოლიტიკურ ერთობაში ცხოვრობდნენ. შუა საუკუნეების სახელმწიფო ქმნიდა რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის სამყაროს, სადაც საეროსთვის ადგილი არ რჩებოდა. მეფის წინააღმდეგ ბრძოლით იწყება ამ რელიგიურ-პოლიტიკური ერთობის დაშლა და საერო სივრცის წარმოშობა. ჩამოვდებული მეფე უკვე ამოვარდნილია სასულიერო-საკრალური სივრციდან, ის აღარ არის ღვთივკურთხეული, არამედ სხვა მორწმუნეთა მსგავსად უბრალო პროფანი ხდება. ამ მხრივ რევოლუცია იყო მეფობის ინსტიტუტის დესაკრალიზება. სეკულარიზაციის ამ პროცესში შექმნა პოლიტიკა, როგორც საერო სივრცის ნაწილი.

საქართველოს ისტორიაში ამ მხრივ საინტერესოა ის, რომ რუსეთის მიერ საქართველოს ტახტის გაუქმების შემდეგ, ქვეყნის ბედზე ერთადერთი პასუხისმგებელი გახდა ქართველი ხალხი. შესაბამისად, განჩნდა შესაძლებლობა, პოლიტიკა გადაქცეულიყო საერო სივრცედ. ერთი მხრივ, ეს არ იყო ამბოხის შედეგად თავად ხალხის მიერ მოპოვებული სივრცე, მაგრამ ეს იყო მემკვიდრეობა, რომელიც ქმნიდა ამბოხის საფუძველს მომავალში. მეფის საფლავი ყველა შემთხვევაში თანამედროვე ნაციიბის პრეისტორიაა.

მეორე განსხვავება ისაა, რომ, თუმცა სარწმუნოება იდენტობის უცვლელი ნიშანია, იგი აღარ არის ენისა და მამულის მნიშვნელობის ლეგიტიმაციის საფუძველი მაშინ, როდესაც ვახუშტისთან მეფესაც და ენასაც მნიშვნელობას სწორედ სარწმუნოება სძენდა. ილიასთან ლიტერატურული, დესაკრალიზებული ენა ხდება საქართველოს ერთიანობის საფუძველი და სიმბოლო.

რაც შეეხება სარწმუნოებას, მას, გარდა წმინდა რელიგიურისა, სხვა მნიშვნელობაც აქვს: სარწმუნოებას უკავშირდება ილიასთვის და საერთოდ ახალი დროისთვის ერთობ მნიშვნელოვანი ფენომენი – წარსული, ისტორია. ერი იბადება საკუთარი წარსულის გაცნობიერებით. ისტორია სწორედ საკუთარი წარსულის გაცნობიერებას, შესაბამისად განახლებას – და არა წარსულში დარჩენას – გულისხმობას. ქრისტიანობა ქართველი ერის წარსულის უმნიშვნელოვანესი მსაზღვრელია. სარწმუნოებით ქართველის სეკულარიზაციით იბადება ქართველი ერი. საინტერესოა, რომ სწორედ მაპმადიანი ქართველების პრობლემის განხილვისას ილია აღნიშნავს: „ჩვენი ფიქრით, არც ერთობა

ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“.

თანამედროვე ერების ჩამოყალიბებაში მეფის ფიგურის დესაკრალიზების შემდეგ, სეკულარიზაციის მეორე შრე ევროპაში მრავალწლიან რელიგიურ ომებს უკავშირდება. შესაბამისად, აქტუალური ხდებოდა საკითხი, თუ როგორ არის შესაძლებელი სხვადასხვა კონფესიების თანაარსებობა ერთიან პოლიტიკურ სივრცეში. რელიგიური პოლიტიკური მოქმედება იდეა გზას უღობავდა ტოლერანტობის იდეას. რელიგიური ომები ამავდროულად პოლიტიკური ომები იყო, სადაც გამარჯვებული აფუძნებდა ჰეშმარიტებას. გამოსავალი მხოლოდ ერთი იყო: პოლიტიკა უნდა განთავისუფლებულიყო და კონფესიურ მიკუთვნებულობაზე მაღლა დამდგარიყო. ბოკენფორდი შენიშვნას, რომ ჰენრის IV ნავარელის მიერ კათოლიკობის მიღება ეს აღარ იყო „ჰეშმარიტი რელიგიის გამარჯვება“, როგორც ეს გარეგნულად მოჩანდა, არამედ ეს პოლიტიკის გამარჯვება იყო. საინტერესოა, რომ სწორედ ამ აქტის შემდეგ მოახერხა ჰენრის IV ნავარელმა ნანტის ედიქტის (1598 წ.) საფუძვლზე ჰეგენბოტებისათვის განსაკუთრებული უფლებების მინიჭება.

ყოველი რწმენის საფუძველი არის თავისუფალი არჩევანი. არ არსებობს რწმენა რწმენის თავისუფლების გარეშე. შესაბამისად, იმისათვის, რომ რწმენის პრინციპები იყოს დაცული, სახელმწიფოში უნდა არსებობდეს რწმენა, უფრო ზუსტად, მორწმუნეს უნდა ჰქონდეს სახელმწიფოში ცხოვრების შესაძლებლობა, თავად სახელმწიფო უნდა იყოს ნეიტრალური, ანუ გამიზნული ეკლესიისგან. საინტერესოა, რომ ჰეგელი სეკულარიზაციის პროცესს აფასებდა, როგორც გამოცხადების იდეის განხორციელებას.

აქ მნიშვნელოვანია გავიხსენოთ სახელმწიფოს ჰობსისეული კონცეფციაც. სახელმწიფოს საქმე არაა ჰეშმარიტების გარკვევა. მან უნდა იზრუნოს ადამიანის უსაფრთხოებასა და მშვიდობაზე. საინტერესოა, რომ თანამედროვე სახელმწიფოს ბაზისია ადამიანი როგორც ადამიანი, მისი ბუნებრივი, უტილიტარული მოთხოვნილებით.

ილიას გაცნობიერებული ჰქონდა თანამედროვე ერის ჩამოყალიბებაში ტოლერანტობის იდეის მნიშვნელობა, რადგან მას ესმოდა, რომ ეროვნული იდენტობა განსხვავდება რელიგიური იდენტობისაგან. წერილში „ოსმალოს საქართველო“ ის წერა: „სარწმუნოების სხვა-და-სხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა, თავისის სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა, იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისაც... არ გვაშინებს მეთქი ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს, ოსმალოს საქართველოში მცხოვრება, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჟირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევურთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ, და ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინდისს“.

არც ვიცი, ამ სიტყვების განმარტება თანამედროვე საქართველოში საჭირო არის თუ არა. ვინც საკუთარი ნების თავისუფლების ფასი იცის, ვისაც საკუთარი რწმენა დაუცავს, არ ერჩის სხვა ადამიანის სინდისს. ჩვენი ისტო-

რის მქონე ხალხს თითქოს მართლა არ უნდა ჰქონდეს ამ მხრივ პრობლემა, მაგრამ როდესაც ამას ვამბობთ, ვივიწყებთ უახლეს ისტორიას. დღეს ბევრი ფიქრობს და ამბობს, რომ ჩვენ ერთ-ერთ ყველაზე მორწმუნე საზოგადოებას წარმოვადგენთ. ალბათ გვავიწყდება, რომ სულ რაღაც თხუთმეტიოდე წლის წინ მსოფლიოში არა მხოლოდ ყველაზე ურწმუნო, არამედ მებრძოლი ათეისტების საზოგადოების ნაწილს წარმოვადგენდით. არაერთი თაობა გაიზარდა, რომელსაც არ უზრუნია რწმენის თავისუფლებისათვის და რომელიც ერჩიდა სხვის სინდისა. ალბათ, დროა ცუდი ჩვევებისგან გავთავისუფლდეთ.

მამულის, ენისა და სარწმუნოების სეკულარიზაციით იბადება თანამედროვე ქართველი ერი, შესაბამისად ამ დესაკრალიზებული სივრცის დაცვა ჩვენს ნაციონალურ ინტერესს წარმოადგენს.

და ბოლოს, კვლავ იღია ჭავჭავაძის შესახებ – საკრალიზაცია კაცისა, რომელმაც დესაკრალიზებული სივრცე შექმნა, რბილად რომ ვთქვათ, კომიკურია, ეს პარადოქსია და რაც ყველაზე უცნაურია, არის მასში მოწამეობის ელემენტი (მართალი გითხრათ, არც წარმომიდგენია და არც მახსენდება სხვა განმანათლებლის კანონიზების შემთხვევა), მაგრამ არა ვარ არც პარადოქსების (რადგან ის ვნებაა აზროვნებისთვის), არც კომედიის წინააღმდეგი, რადგან არის მასში რაღაც ღვთაებრივი.

იღია ჭავჭავაძე შესაძლებლობა იყო სარწმუნოებით ქართველთათვის, ქართველ ერად დაბადებულიყო; როგორც წმინდანი კი, შესაძლებლობაა საბჭოეთგამოვლილი ქართული ეკლესიისთვის, თავიდან დაიბაძოს. და რაც ყველაზე უცნაურია – ამ შესაძლებლობებს არა აქვთ ალტერნატივა.

შენიშვნები:

- Max Weber; Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie; Die protestantischen Sekten und der Geist der Kapitalismus; Tübingen 1920; გვ.207; ვებრი თავის გამოკვლევებში ეყრდნობა ამერიკის შეერთებულ შტატებში 1906 წელს ჩატარებულ სხვადასხვა კონფესიათა კვლევის მონაცემებს. მორწმუნეთა რიცხვი და აღმსარებლობა განსაკუთრებულ როლს თამაშობს მიუხედავად იმისა, რომ ამერიკის შეერთებულმა შტატებმა გარკვეული დროის განმავლობაში იმდენად მკაცრად გაატარა სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის პრინციპი, რომ არ არსებობს კონფესიების ოფიციალური სტატისტიკაც კი, რადგან ის, რომ სახელმწიფოს მოქალაქეები მხოლოდ მათი აღმსარებლობის მიხედვით დაეკითხა, არაკანონიერად აღიქმებოდა.
- სამაგალითოდ გავიხსენებდი იმ დროს, როდესაც კაზაკებმა ძველი სამხედრო ფორმებით სიარული და სამხედრო ფორმირებების შექმნა დაიწყეს. იყო ლტოლვა, რომ დაბრუნებოდნენ თავიანთ მამა-პაპათა ცხოვრების წესს, შედეგად რუსთის ხელისუფლებამ ეს თითქოსდა უკონტროლო ფორმირებები საომრად გამოუშვა აფხაზეთში.
- იღია ჭავჭავაძე; თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 9, 195, გვ. 9.
- იქვე.
- იღია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 4, 1955, გვ. 267.
- იღია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 4, 1955, გვ. 13.

სეკულარიზმი

მიმა ზედანია
სეკულარიზაცია თუ ბასეკულარიზაცია? 195

აღფერდ შვეფანი
რელიგიისა და ბემოქრატიის ურთიერთშესახებამობის შესახებ 202

მიმა ზედანია სეკულარიზაცია თუ დესეკულარიზაცია?

წიგნიდან „სეკულარიზაცია: კონცეპტები და კონტექსტები“, 2009

საქართველოში სეკულარიზაციის შესახებ დისკუსიას იმდენად დააგვიანდა, რომ, შეიძლება ითქვას, მოდას ჩვენდაუნებურად ავცდით. დღეს, როდესაც ვიწყებთ იმაზე ფიქრს, თუ რა არის სეკულარიზაცია, დასავლეთში ტერმინი ბევრს მოძველებულად მიაჩნია. დასავლელი ავტორები თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგიის ადგილის განსასაზღვრად სხვა ტერმინებს მიმართავენ: „დე-სეკულარიზაცია“ (პიტერ ბერგერი), „დე-პრივატიზაცია“ (ხოსე კაზანოვა), „პოსტ-სეკულარული საზოგადოება“ (იურგენ ჰაბერმასი) და სხვა. როგორც ვხედავთ, ეს ახალი ცნებები სრულიად ცნობიერად უპირისპირდება სეკულარიზაციის ცნებას.

მაგრამ იყო დრო, როდესაც სეკულარიზაციის კონცეპტი თანამედროვეობის გენეალოგიისათვის უმნიშვნელოვანეს ინსტრუმენტად მიიჩნეოდა. სოციალური მეცნიერების ყველა კლასიკოსი: კონტი, სპენსერი, მარქსი, ფროიდი – ისევე, როგორც მათი უთვალავი მიმდევარი – ამოდიოდა სეკულარიზაციის პროცესის გარდუვალობის დაშვებიდან. ოღონდ აქ უნდა აღინიშნოს პირველივე პრობლემა, რომელიც მას თან ახლავს: არასოდეს ყოფილა ცხადი, ზუსტად რა ფენომენს აღნიშნავდა ტერმინი „სეკულარიზაცია“. უფრო სწორედ, არსებობდა სიტყვის რამდენიმე მნიშვნელობა, რომელთა აღრევასაც მეცნიერებაში ხშირად ჰქონდა და დღემდე აქვს ადგილი.

შეიძლება ითქვას, რომ ყველა საზოგადოებაში არსებობს რელიგია, როგორც ტრანსცენდენტურთან მიმართების ფორმა, მაგრამ არა ყველა საზოგადოებაში არსებობს სპეციალური მეტა-ენა, რომელზედაც ამ რელიგიის აღ-

წერა ხდება. სეკულარიზაცია (secularisatio) ლათინური ენის ტერმინია, რომელიც პირდაპირ არის გადაღებულ ინგლისურსა და რომანულ ენებში. გერმანულში არსებობს მისი შესატყვისიც, Verweltlichung, მაგრამ ასევე იხმარება Säkularisierung. რუსულიც შეეცადა შესატყვისის პოვნას – ინმირჟენიე. ქართულში შესატყვისი არ გვაქვს. ისიც კი არ ვიცით, თუ რა უნდა იყოს saeculum-ის შესატყვისი. სამყარო? მსოფლიო? ერი („საერო“)?

„სეკულარიზაცია“ კანონიკურ სამართალში აღნიშნავდა სასულიერო პირის საერო სტატუსში დაბრუნებას.¹ ამის შემდეგ ტერმინმა შეიძინა მნიშვნელობა, რომლითაც აღინიშნებოდა საეკლესიო ქონების საერო ხელისუფლი-სათვის გადაცემა; ტერმინის ეს ცვლილება მეტ-ნაკლებად ემთხვევა 1648 წელს ვესტფალიის ზავის შედეგად გაჩერილ სახელმწიფოთა თანამედროვე სისტემის წარმოშობას. შესაბამისად, ტერმინის ამ ახალი, პოლიტიკურ-იურიდიული მნიშვნელობით ხდება ეკლესიის ძალაუფლების შეზღუდვისა და საერო ხელი-სუფლების მონოპოლიის პროცესების ინვოცირება.

მაგრამ სეკულარიზაციის ცნება მაღლე ამ პოლიტიკურ-იურიდიულ მნიშვნელობის ფარგლებს გარეთაც გავა და იქცევა ფილოსოფიურ-ისტორიული კატეგორიად, რომლის საფუძველზეც საბოლოოდ მისი სოციოლოგიური ოპერაციონალიზაციის მცდელობას ექნება ადგილი.

სეკულარიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციები დაკავშირებულია მე-19 საუკუნის ორი უმნიშვნელოვანები მოაზროვნის სახელთან: ჰეგელი და მარქსი. ხოლო მე-19 საუკუნის ისტორიის ფილოსოფიის ტრადიციასთან წყვეტის მცდელობა და სეკულარიზაციის სოციოლოგიური კონცეფციის შემუშავება – სოციალურ მეცნიერებათა ერთ-ერთი დამფუძნებლის, მაქს ვებერის კორპუსთან. ამის შემდეგ სეკულარიზაციის ცნება აღწევს თეოლოგიაშიც, განსაკუთრებით – ქრისტიანული თეოლოგიის პროტესტანტულ განშტოებაში. ფრიდრიხის გოგარტენის დიალექტიკური თეოლოგია სწორედ სეკულარიზაციის კონცეპტის ათვისებას გულისხმობს.

მნიშვნელობათა ეს გაფართოება-ტრანსფორმაცია არის სწორედ ერთ-ერთი მიზეზი როგორც ცნების პოპულარობისა, ისე მისი ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრის პრობლემებისა. ერთი რამ კი უნდა აღინიშნოს: მიუხედავად იმისა, რომ სეკულარიზაციის ცნება ყოველთვის პოლიტიკურადაა დატვირთული და, შეიძლება ითქვას, მოტივირებულიც კი,² ვერ ვიტყვით, რომ სეკულარიზაციის თეზის მხოლოდ ისინი გვთავაზობენ, ვინც რელიგიის როლს ნეგატიურად აფასებს, ხოლო ისინი, ვისაც რელიგიისა და ეკლესიის დაცვა სურს, სეკულარიზაციის თეზის უარყოფენ. არსებობს შემთხვევები, როდესაც სწორედ რწმენის ნიადაგზე წარმოშობილი კონცეფციების შიგნით ხდება სეკულარიზაციის თეორიის

განვითარება – იქნება ეს თეოლოგიის ფარგლებში (ზემოთ დასახელებული გო-გარტენი), თუ სოციოლოგიისა (დევიდ მარტინი, პიტერ ბერგერი³).

სეკულარიზაციის ცნების ყველაზე მნიშვნელობების გა-მოყოფას თუ მოვინდომებთ, ესენი იქნება: ა) დიფერენციაცია – პროცესი, რომლის შედეგადაც რელიგია კარგავს გავლენას სხვა საზოგადოებრივ სფე-როებზე (პოლიტიკა, ხელოვნება, მეცნიერება, სამართალი); ბ) პრივატიზაცია – როდესაც ამ დიფერენციაციის შედეგად რელიგია ადამიანის პირად საქმედ იქცევა და არა – კოლექტური ცხოვრების აუცილებელ პირობად; გ) რელიგიის მნიშვნელობის დაკინება – ეს უკანასკნელი წინა ორი პროცესის ღოგიცურ შედეგად წარმოჩნდება ხოლმე თანამედროვე საზოგადოებაში.

არაა აუცილებელი, სეკულარიზაციის ამ სამი მნიშვნელობიდან სამივე შე-ვინარჩუნოთ. დღევანელ დღეს, მაგალითად, უმრავლესობა სოციალურ მეც-ნიერებაში მოღვაწე მკლევარებისა მიიჩნევს, რომ რელიგიის მნიშვნელობის დაკინებას სულაც არ აქვს ადგილი – და ამ დროს ხდება მითითება ისლა-მის როლზე ირანში, პროტესტანტული ფუნდამენტალიზმის როლზე აშშ-ში, კათოლიციზმზე ირლანდიაში, ინდუიზმზე ინდოეთში და ა. შ. მაგრამ ის, რომ რელიგიის მნიშვნელობა თანამედროვე საზოგადოებაშიც დიდია, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ არ მომხდარა – იმ ქვეყნებში, სადაც მოდერნიზაცია გან-ხორციელდა – ა) სხვადასხვა საზოგადოებრივი სფეროების დიფერენციაცია და ბ) რელიგიის პრივატიზაცია.

თუმცამდა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს კონცეპციებიც, რომლებიც ცდილობენ, სეკულარიზაციის მესამე მნიშვნელობაც შეინარჩუნონ. უკანასკ-ნელი ასეთი თეორია, რომელიც, ამასთან, აქამდე არსებულ ყველაზე დიდ ემპირიულ (ძირითადად რაოდენობრივ კვლევებზე დაფუძნებულ) მასალას აჰამებს, არის რონალდ ინგლშარტისა და მისი თანამშრომლების მიერ შემუ-შავებული სეკულარიზაციის კონცეპცია.⁴ მასზე ცალკე ღირს საუბარი, რადგან როგორც წინამდებარე კრებულში, ასევე სხვა ქართულენოვან პუბლიკაციებ-შიც არის ნაცადი მისი მიყენების მცდელობა ქართული კონტექსტისათვის.⁵

ინგლშარტი ღირებულებათა სისტემების ანალიზს ცდილობს. ერთი მნიშ-ვნელოვანი განზომილება ღირებულებათა სისტემებს შორის განსხვავებისა არის ტრადიციულსა და სეკულარულ-რაციონალურ ღირებულებებს შორის გავლებული მიზნა. ეს მიზნა პყოფს საზოგადოებებს, სადაც რელიგია ძალიან მნიშვნელოვანია მათგან, სადაც ეს ასე არაა. სხვა ორიენტაციათა ფართო სპექტრია დაკავშირებული ამ განსხვავებასთან. ტრადიციულ საზოგადოებებ-ში მნიშვნელოვანია ავტორიტეტის ეპატივისცემა, აბსოლუტური ნორმები და ტრადიციული ოჯახური ღირებულებები. საზოგადოებები, სადაც სეკულარულ-

რაციონალური ღირებულებებია დომინანტური, ყველა ამ პუნქტში საპირისპი-რო პრეფერენციებს ავლენენ.

ინგლეპარტის მიხედვით, არსებობს მეორე მნიშვნელოვანი განზომილებაც – ესაა გადარჩენისა და თვით-გამოხატვის ღირებულებათა სისტემებს შორის განსხვავება. მაგრამ რელიგიის ანალიზისათვის ის მეორადი მნიშვნელობი-საა. ჩვენი კონტექსტისათვის უფრო საინტერესოა შემდეგი ფაქტი: ღირებუ-ლებათა მსოფლიო რუკაზე, რომელზეც 80-85 მეტი ქვეყანაა დატანილი იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ღირებულებათა სისტემას აქვს დომინანტური ადგილი თითოეულ მათგანში, საქართველო ზუსტად შუაშია ტრადიციულსა და სეკუ-ლარულ-რაციონალურ ღირებულებათა ღერძებზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ გარდამავალ ეტაპზე ვიმყოფებით და ბოლომდე არც ერთ სისტემას მივეკუთ-ვნებით, და არც – მეორეს. სახეზეა გარკვეულწილად ჰიბრიდული ღირებუ-ლებათა სისტემა, რომლის ასახსნელადაც საჭიროა არა მხოლოდ უკანასკნე-ლი ოცი წლის მანძილზე ქვეყანაში გაუარესებული სოციალურ-ეკონომიკური პირობების გახსნება (რაც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს საზოგადოებაში არსებულ ღირებულებებზე), არამედ იმ ფაქტისაც, რომ საბჭოთა კავშირის შიგნით განხორციელებული მოდერნიზაცია მნიშვნელოვნად განსხვავდებო-და მოდერნიზაციის დასავლური მოდელისაგან (რასაც, როგორც ჩანს, მოპყვა-რიგი ტრადიციული ტიპის საზოგადოებრივი სტრუქტურებისა და ღირებულე-ბების შენარჩუნება საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა საქართველოში).

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ სეკულარიზაციის თეორიას. ანალიზის ეს მო-დელი ეფუძნება დაშვებას, რომლის მიხედვითაც მოცემული საზოგადოების სეკულარიზაციის დონე განისაზღვრება მის წევრთა რაოდენობით, რომლებ-საც სწამთ რელიგიური დოგმებისა და რომლებიც მონაწილეობენ რელიგიურ პრატიკებში. მაგრამ სწორედ ეს დაშვებაა, რომელმაც ბევრი თანამედრო-ვე სოციოლოგი სეკულარიზაციის თეორიის მთლიან უარყოფამდე მიიყვანა. ისეთი მკვლევარები, როგორებიცაა როდნი სტარკი და უილიამ ბეინბრიჯი⁶ სეკულარიზაციას მეცნიერულად მითად განიხილავენ. საქმე ისაა, რომ თანა-მედროვე საზოგადოებაში მორწმუნეთა რაოდენობა სულაც არ კლებულობს. ხოლო თქვა საზოგადოებაზე, რომ ის სეკულარიზაციულია მაშინ, როდესაც მისი წევრების უმრავლესობას ღმერთის სწამს – აბსურდია. მეტიც, ეს მკვლევარე-ბი ეჭვის ქვეშ აყენებენ რწმენის ეპოქის პროექციას შუა საუკუნეებში. თუ დღე-ვანდელ ევროპაში საეკლესიო რიტუალებზე დასწრების პროცენტები მაღალი არ არის (რაც იქცა რიგი სოციოლოგებისათვის სეკულარიზაციის თეზისის და-მადასტურებელ მთავარ ემპირიულ მასალად), ეს პროცენტები არც არასოდეს ყოფილა მაღალი – წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ შუა საუკუნეებში საზოგა-

დოების ყველა წევრი რელიგიური ვნებებით იყო გამსჭვალული, ისეთივე მითია, როგორიც სეკულარიზაცია.

მიუხედვად იმისა, რომ ამ წარმოდგენამ უკანასკნელ ათწლეულებში საკმაო გავრცელება მოიპოვა, ის სულაც არაა საბოლოო განაჩენი საკითხის შესახებ. ზემოთ უკვე იყო საუბარი იმაზე, რომ ტერმინ „სეკულარიზაციას“ რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს. მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობა კი მიუთითებს რელიგიის როლის შეცვლაზე საზოგადოების შიგნით. ეს ბევრად უფრო საინტერესო და პერსპექტიული მიდგომაა, რომლის მრავალი ვერსიაც არსებობს. ისინი ჩვენს ყურადღებას ამახვილებენ იმ გარემოებაზე, რომ რელიგიამ ნამდვილად დაკარგა რაღაც – ესაა საზოგადოების პოლიტიკური ფორმის სტრუქტურირების შესაძლებლობა. თუ ტრადიციულ საზოგადოებაში რელიგია განსაზღვრავს სოციალური კავშირის ეკონომიკას, თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგიას უხდება იარსებოს წესრიგის შიგნით, რომელიც მის მიერ აღარაა დეტერმინირებული. განმსაზღვრელი ფუნქციის დაკარგვა არ ნიშნავს იმას, რომ რელიგიებს ამ საზოგადოებრივ წესრიგზე გავლენა აღარ აქვთ – უბრალოდ ეს გავლენა ბევრად უფრო გაშუალებულია. მაგალითისათვის: თანამედროვე სეკულარული დემოკრატიული საზოგადოება, გარკვეული აზრით, ქრისტიანობის შიგნით სეკულარულისა და საკრალურის გამიჯვნის შედეგია

თანამედროვე გამოკვლევები მხოლოდ იმას კი არ გვაჩვენებს, რომ ეკლესიის როლი ევროპაში იკლებს, არამედ იმასაც, რომ რწმენის საზრისი იცვლება ან უკვე შეიცვალა. სახეზეა პლურალიზმი, მაგრამ ეს პლურალიზმი არაა უბრალოდ შეგუება იმ ფაქტან, რომ სხვა ადამიანები სხვაგვრად ფიქრობენ. არა, ესაა თავად იმ ფაქტის ინტეგრაცია, რომ არსებობს სხვაგვარად მოაზროვნები, თავად რწმენის აქტში. პლურალიზმი, რომელიც საზოგადოებაში არსებობს როგორც მოცემულობა, ერთია; მაგრამ პლურალიზმი, როდესაც ის თავად რწმენის ნაწილია, სულ სხვაა. ესაა განსხვავება ტოლერანტობას, შემწყნარებლობას – როგორც პოლიტიკურ პრინციპს შორის, ერთი მხრივ, და პლურალიზმს, როგორც ინტელექტუალურ პრინციპს შორის, მეორე მხრივ. ადგილი აქვს რწმენის „რელატივიზაციას“ ანუ დემოკრატიის შეღწევას რწმენაში. ამის საბოლოო შედეგია რელიგიური რწმენის ტრანსფორმაცია იდენტობაში. მორწმუნე თანამედროვე საზოგადოებაში, თანამედროვე სოციოლოგებს თუ დაფუჭრებთ, აღარ ირჩევს რელიგიას მისი საყოველთაო ჰეშმარიტების გამო, არამედ იმისთვის, რომ განსაზღვროს საკუთარი თავი, საკუთარი სუბიექტურობა. ახალი ტიპის მორწმუნე არ ცდილობს, სხვები მოაქციოს საკუთარ რწმენაზე. მეტიც, ის არც ამტკიცებს საკუთარი რელიგიის უპირატესობას, მაგრამ ვერც იმას იტანს, თუ მისი რელიგიის წინააღმდეგ კამათობენ.⁷

თუ ამ მსჯელობას დავეფუძნებით, მაშინ შეიძლება უფრო ადვილად გავარკვიოთ, თუ რა რისი გამომწვევია: „სუბიექტური სეკულარიზაცია“ (ანუ მორწმუნეთა და რელიგიის მიმდევართა რიცხვის შემცირება) იწვევს „ობიექტურ“ სეკულარიზაცია (ანუ რელიგიის უკანაძახევას საჭარო სფეროდან) თუ პირი-ქით? ინგლისარების კონცეპცია პირველ პასუხს ირჩევს, მაგრამ უფრო დახვეწილი და კომპლექსური თეორია უდარღ მეორე პასუხისაკენ გადაიხრება. სტრუქტურული ფაქტორი არის განმსაზღვრელი. ის შეიძლება იყოს გამომწვევი სუბიექტური რელიგიურობის უკუსვლისა, მაგრამ ეს არაა აუცილებელი. როგორც ზემოთ აღინიშნა, სრულიად შესაძლებელია სიტუაცია, სადაც სტრუქტურული ცვლილება საზოგადოებაში (ანუ ფუნქციონალური დიფერენციაცია საზოგადოების სხვადასხვა სფეროებს შორის) განხორციელდა, მაგრამ ამას არ მოჰყოლია მორწმუნების რიცხვის კლება. განსხვავება ისაა, რომ მორწმუნებს ტრადიციულ საზოგადოებაში სხვაგარი რწმენა ჰქონდა; ის სხვა სამყაროში (ამ სიტყვის ჸაიდეგერიანული აზრით) ცხოვრობდა. ამიტომ რელიგიურობის რაოდენობრივი მონაცემების ანალიზი აუცილებლად უნდა ითვალისწინებდეს ამ თვისობრივ განსხვავებას ძველსა და ახალ, ტრადიციულსა და მოდერნულ წესრიგებს შორის.

დესეკულარიზაცია ამ შემთხვევაში იქნება არა მორწმუნეთა რიცხვის ზრდა კონკრეტულ საზოგადოებაში, არამედ მცდელობა, მოხდეს თანამედროვე დემოკრატიული წესრიგის დარღვევა რელიგიის, როგორც საზოგადოების პოლიტიკური ფორმის მასტრუქტურირებელი ფაქტორის, შემოტანით. თავად რელიგია, როგორც ერთი სფერო საზოგადოებრივი ცხოვრებისა, დემოკრატიას არათუ არ უშლის ხელს, არამედ ხშირად ეხმარება კიდეც მას საკუთარი ნორმატიული წარმოდგენებით, რომლებიც იქცევა საზოგადოების ღირებულების წყაროდ.

დაბოლოს, როგორია საქართველოს შემთხვევის სპეციფიკა სეკულარიზაციისა და დესეკულარიზაციის პროცესების კონტექსტში? ამის დასადგენად საჭიროა შედარება. თუ ძალიან უტრირებულად ვიტყვით, ტრადიციულად ისლამში რელიგიური პრინციპი დომინირებდა პოლიტიკურზე, დასავლურ ქრისტიანობაში რელიგიური და პოლიტიკური პრინციპები ერთმანეთისგან გაყიდვილი იყო (რამაც მიგვიყვანა თანამედროვე სეკულარული საზოგადოების ფორმასთან), ხოლო აღმოსავლურ ქრისტიანობაში პოლიტიკური პრინციპი დომინირებს რელიგიურზე (ბიზანტიაში ღმერთი იმპერატორის უმცროსი ბარტიონიაო, აღნიშნავს ერთი კომენტატორი). თუ ამ მარტივ სქემას დავეყრდნობით, დღეს საქართველოში სახეზეა განვითარების სწორედ დასავლური მოდელის ჩანასახი. განსხვავებით რუსეთისაგან, სადაც საბჭოთა კავშირის

დაშლის შემდეგ სახელმწიფო და მართლმადიდებელი ეკლესია ერთმანეთს ისევ შეერწყა, დღევანდელ საქართველოშიც სახეზეა თითქმის სრული გადაფარვა, ოლონდ ეკლესიასა და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის. ის გავლენა, რომელსაც ეკლესია სახელმწიფო პოლიტიკაზე ახდენს, სწორედ ამ ნიადაგიდან ამოიზრდება და არა – პირიტით (განსხვავებული მოდელის მაგალითად ისევ რუსეთის მოყვანა შეიძლება, სადაც ეკლესია არის სახელმწიფოს კიდევ ერთი ინსტრუმენტი სამოქალაქო საზოგადოების გასაკონტროლებლად). შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ დღევანდელ დღეს საქართველოში ერთ-ერთი მთავარი ამოცანა სამოქალაქო საზოგადოებასა და ეკლესიას შორის ინტერესების თანხვედრისა და განსხვავების აღმოჩენა და მათ შორის „თანაცხოვრების“ მოდუსის დადგენაა. დემოკრატიულ საზოგადოებაში, რომლის მთავარი ნიშანიც პლურალობაა, სამოქალაქო საზოგადოება ვერ დაემთხვევა ერთ მრევლს; მაგრამ თავად სამოქალაქო საზოგადოება ადამიანის ღირსების, თავისუფლებისა და სოლიდარობის იდეალებით საზრდოობს, რომელთა წყაროც – ზოგჯერ უშუალოდ, ზოგჯერ გაშუალებულად – რელიგიაში უნდა ვინოთ.

შენიშვნები:

- 1 ტერმინის შესახებ იხ. Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main 1999.
- 2 შდრ. Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3 Auflage, München 2003.
- 3 იხ., მაგალითად, Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.
- 4 R. Inglehart, P. Norris, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.
- 5 იხ. ქართული საზოგადოების ღირებულებები, თბილისი 2006.
- 6 R. Stark, W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985.
- 7 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

აღმოჩენი რელიგიისა და დემოკრატიის ურთიერთშეთავსებადობის შესახებ

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2009, №2(29)

მსოფლიოს ყველა რელიგიურ სისტემას თუ მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს შეუძლია პოლიტიკურად შეთავსებადი იყოს დემოკრატიულ წყობასთან? სწორედ ეს საკითხი გახლავთ ჩვენი დროის უმნიშვნელოვანესი და მწვავე დებატების საგანი. ჩემი მიზანია წვლილი შევიტანო ამ დებატებში შედარებითი (კომპარატიული) პოლიტოლოგიური ანალიზის დამარტებით. უფრო ზუსტად კი, მე, როგორც პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და დემოკრატიზაციის საკითხების სპეციალისტს, განზრახული მაქვს სამი საკითხის განხილვა, რომლებზე პასუხებიც დაგვეხმარება ამ რთული საკითხების გააზრებაში.

პირველი: როგორია მინიმალური ინსტიტუციონალური და პოლიტიკური მოთხოვნები, რომლებსაც უნდა აკმაყოფილებდეს პოლიტიკური სისტემა, სანამ მას დემოკრატიად განვიხილავთ? ამგვარი ანალიზის საფუძველზე როგორ უნდა განვიხილოთ დემოკრატიული წყობისა და რელიგიის ურთიერთშეთავსებადობის საჭიროება, ანუ რა სახით უნდა ჩამოყალიბდეს პოლიტიკურ ინსტიტუტთა მოქმედების თავისუფლების მინიმალური საზღვრები რელიგიურ ხელისუფლებასთან მიმართებაში და პირიქით – რელიგიური ჯგუფებისა თუ ცალკეულ ინდივიდთა პოლიტიკურ ინსტიტუტებთან მიმართებაში.

მეორე: როგორ აკმაყოფილებენ ამ მოთხოვნებს დემოკრატიის ხანგრძლივი გამოცდილების მქონე ევროკავშირის წევრი ქვეყნები და რომელი არასწორი ინტერპრეტაციები უნდა ავიცილოთ თავიდან რელიგიისა და დემოკრატიის ურთიერთობათა დასავლეთევროპული გამოცდილებიდან?

მესამე: როგორი მნიშვნელობა აქვთ ზემოთ დასმული ორი საკითხის პასუხებს იმ პოლიტიკური სისტემებისთვის, რომლებიც, მაგალითად, კონფუცი-

ანიზმის¹, ისლამისა და აღმოსავლურ-ორთოდოქსული ქრისტიანობის კულტურულ-რელიგიური ტრადიციების ძლიერი გავლენის ქვეშ იმყოფებიან და რომლებსაც ზოგიერთი ანალიტიკოსი მნიშვნელოვან დაბრკოლებებად წარმოგვიჩენს დემოკრატიის გზაზე?

სანამ ამ სამ საკითხს განვიხილავ, ნება მიბოძეთ სამუელ ჰანტინგთონის ნაშრომიდან „ცივილიზაციათა შეჯახება და მსოფლიო წესრიგის ხელახალი ჩამოყალიბება“ მოკლე ციტატები შემოგთავაზოთ. ეს ნაშრომი ძალიან გავლენიან განცხადებას წარმოადგენს ცივილიზაციური კვლევების მიმართულებით და იგი მთავარი კონკურენტი თვალსაზრისია ჩემს პოზიციასთან მიმართებაში.

ჰანტინგთონი უპირველეს ადგილს ანიზმებს ქრისტიანობას, როგორც გამოკვეთილად პოზიტიური გავლენის მქონე ფაქტორს დასავლური ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესში: „ქრისტიანობა... ისტორიულად ერთადერთი მნიშვნელოვანი დამახასიათებელი ნიშანია დასავლური ცივილიზაციისა“² მისი აზრით, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთმანეთისგან გამიჯვნა, რაც დასავლური კულტურის მთავარი დადებითი ნიშანი იყო, უცხო მოვლენაა მსოფლიოს სხვა რელიგიური სისტემებისთვის. „ისლამში ღმერთი არის კეისარი; კონფუციანიზმი კეისარია ღმერთი; მართლმადიდებლობაში კი ღმერთი კეისრის შემწეა“. მისი აზრით, „მონათესავე კულტურები“ ცივილიზაციური ხასიათის კონფლიქტებში ერთმანეთის მზარდი მხარდაჭერით გამოირჩევიან. ამის აღნიშვნის შემდეგ ჰანტინგთონი რელიგიურად განპირობებული მესამე მსოფლიო ომის სცენარს წარმოგვიდგენს. ის გვაფრთხილებს: „დასავლეთისთვის მთავარი პრობლემა არის არა ისლამური ფუნდამენტალიზმი, არამედ თავად ისლამი“. კონფუციანიზმთან დაკავშირებით კი ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ჩინეთის „კონფუციური მექავიდრეობა თავისი წყობით, ავტორიტარიზმით, იერარქიითა და ინდივიდუალურთან შედარებით უფრო მეტად კოლექტიურობის ხაზგასმით, დაბრკოლებას წარმოადგენს დემოკრატიის გზაზე“. პოსტკომუნისტური ევროპის განხილვისას კი აღნიშნავს, რომ „მთავარი გამყოფი ხაზი ახლა ერთმანეთისგან ყოფს, ერთის მხრივ, დასავლურ ქრისტიანობას, მეორეს მხრივ კი, მუსლიმურ და მართლმადიდებლურ სამყაროს“. იგი რიტორიკულ შეკითხვას სვამს: „სად მთავრდება ევროპა?“, რომელსაც პასუხობს: „იქ, სადაც დასავლური ქრისტიანობა მთავრდება და ისლამი და მართლმადიდებლობა იწყება“.³

ჰანტინგთონის აზრით, ახლა მთავარ ერთეულებს ცივილიზაციები წარმოადგენს და არა სახელმწიფოები. იგი ამტკიცებს, რომ „მონათესავე კულტურების“ ერთობისა და ცივილიზაციური ხასიათის კონფლიქტების მზარდი მნიშვნელობის გამო მსოფლიოს რელიგიური ცივილიზაციები, რომლებსაც

ცვლილებების მიმართ ძლიერი რეზისტრულობა ახასიათებთ, ერთმანეთ-თან მტკიცედ არიან შეკავშირებულნი. ამრიგად, ჰანტინგთონის განაცხადის ძირითადი ბირთვი არა მხოლოდ იმის აღიარებაში მდგომარეობს, რომ დე-მოკრატია პირველად დასავლური ცივილიზაციის წიაღში წარმოიშვა, არამედ ის იმასაც გვაუწყებს, რომ მსოფლიოს დანარჩენ რელიგიურ-კულტურულ ცი-ვილიზაციებს აკლიათ ის უნიკალური მახასიათებლები, რომლებიც აუცილებე-ლია დასავლური ყაიდის დემოკრატიის მხარდასაჭერად.

თუკი აღნიშნულ საკითხს ინსტიტუციონალური მიდგომით განვიხილავთ, მიგვიყვანს თუ არა ეს დემოკრატიის შესაძლო კულტურული საზღვრების გან-სხვაცებულ ხედვამდე?

დემოკრატია და მისი მთავარი ინსტიტუტები

დემოკრატიზაციის ყველა მნიშვნელოვანი თეორეტიკოსი ეთანხმება იმ აზრს, რომ დემოკრატიაზე წარმატებული გადასვლის აუცილებელი პირობა თავისუფალი და კონკურენტული არჩევნებია, რის შესახებაც რობერტ დალი საუბრობს თავის კლასიკურ ნაშრომში „პოლიარქია“. დემოკრატიის მოთხოვ-ნათა შორის დალი ასახელებს რვა ინსტიტუციონალური გარანტიის არსებობის აუცილებლობას. ესენია: 1. ორგანიზაციების შექმნისა და მათში გაწევრიანების თავისუფლება; 2. გამოხატვის თავისუფლება; 3. არჩევნებში მონაწილეობის უფლება; 4. საჯარო სამსახურის ხელმისაწვდომობა (ანუ უფლება არჩეულ იქნება ამგვარ თანამდებობებზე. – მთარგმ.); 5. პოლიტიკურ ლიდერთა მიერ ერთმანეთისთვის კონკურენციის გაწევის უფლება ხალხის მხარდაჭერისა და ხმების მოსაპოვებლად; 6. ინფორმაციის ალტერნატიული წყაროების ხელმი-საწვდომობა; 7. თავისუფალი და სამართლიანი არჩევნები; 8. ინსტიტუტების არსებობა ხმის მიცემისა და სხვა მსგავსი აქციების საშუალებით სამთავრობო პოლიტიკის ჩამოსაყალიბებლად.⁴

ჩემი და ჩემი კოლეგის ჟ. ლინზის მოსაზრებით, დალის მიერ წარმოდგე-ნილი ეს რვა გარანტია აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი საფუძველია დე-მოკრატიისთვის. არასაკმარისია, რადგან არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს თავისუფალ და სამართლიან არჩევნებს, თუკი თავად კონსტიტუცია არ იქნება დემოკრატიული და ადამიანის ფუნდამენტური უფლებების პატივისმცემელი, უმცირესობების დამცველი და ა.შ. დემოკრატიულად არჩეულმა მთავრობამ ქვეყანა უნდა მართოს კონსტიტუციის ფარგლებში, ვერტიკალური და ჰორი-ზონტალური ინსტიტუტების მეშვეობით, რაც ხელს უწყობს პასუხისმგებლობის უზრუნველყოფას.

თუ შევაჯამებთ ამ კრიტერიუმებს, ნათელი ხდება, რომ დემოკრატია არ უნდა განიხილებოდეს კონსოლიდირებულად იმ ქვეყანაში, სადაც არ არსებობს შესაძლებლობა ძლიერი და მტკიცე სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებისა, რომელიც სახელმწიფოს უნდა აკონტროლებდეს და მუდმივად წარმოშობდეს ალტერნატივებს. ასეთი ალტერნატივების შეგროვებისა და იმპლემენტაციის საქმეში პოლიტიკურ საზოგადოებას, მეტადრე პოლიტიკურ პარტიებს, სამოქალაქო საზოგადოებასთან შეუზღუდავი (unfettered) ურთიერთობების საშუალება უნდა მიეცეთ.

დემოკრატია კონფლიქტების რეგულირების ისეთი სისტემაა, რომელიც იმ ღირებულებებს შორის ღია კონკურენციის საშუალებას იძლევა, რომელთა დამკვიდრებაც მოცემული ქვეყნის მოქალაქეებს სურთ. ეს კი, მკაცრი დემოკრატიული გაებით, იმას ნიშნავს, რომ სხვადასხვა ჰგუფები არ იყენებენ ძალადობას, არ არღვევენ სხვა მოქალაქეების უფლებებსა და დემოკრატიული თამაშის წესებს, ყველა ჰგუფი სარგებლობს უფლებით, ლობირება გაუწიოს საკუთარ ინტერესებს, როგორც პოლიტიკურ, ისე სამოქალაქო საზოგადოებაში. ეს არის დემოკრატიული წყობის მინიმალური ინსტიტუციონალური მოთხოვნა.⁵

რას ნიშნავს ამგვარი ინსტიტუციონალური „ბაზისი“ რელიგიის, პოლიტიკის, დემოკრატიისა და მათი ურთიერთშეთავსებადობის საკითხთან მიმართებაში? როგორი უნდა იყოს თავისუფლების აუცილებელი საზღვრები რელიგიური გაერთიანებების მხრიდან არჩეული მთავრობის მიმართ და მთავრობის მხრიდან რელიგიური ჰგუფებისა და ინდივიდების მიმართ?

დემოკრატიული ინსტიტუტები პოლიტიკის ჩამოყალიბებისა და შემუშავების დროს თავისუფალნი უნდა იყვნენ კონსტიტუციისა და ადამიანის უფლებების შესახებ კონცეფციის ფარგლებში. რელიგიურ ინსტიტუტებს არ უნდა გააჩნდეთ კონსტიტუციურად მინიჭებული პრეროგატივები, რაც მათ უფლებას მისცემდა ეკარნასათ დემოკრატიულად არჩეულ მთავრობებისთვის, თუ როგორი უნდა იყოს მათი საჯარო პოლიტიკა. ამავდროულად რელიგიური ჰგუფები და ინდივიდები, რომლებიც არ არიან წინააღმდეგობაში ჩვენ მიერ ზემოთ წარმოდგენილ დემოკრატიის ინსტიტუციონალურ განსაზღვრებასთან, უნდა ფლობდნენ სრულ თავისუფლებას კერძო ღვთისმსახურების აღსრულების დროს. გარდა ამისა, მათ უნდა შეეძლოთ საკუთარი ღირებულებების საჯარო პროპაგანდა, ორგანიზაციებისა და მოძრაობების დაფინანსება პოლიტიკურ არენაზე, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი მათი ქმედებები არ არღვევს სხვა მოქალაქეთა თავისუფლებას და არ ეწინააღმდეგება დემოკრატიულ კანონებს. დემოკრატიისადმი ამგვარი ინსტიტუციონალური მიდგომა აუცილებ-

ლად გულისხმობს, რომ არცერთ ჯგუფს (რელიგიური ჯგუფების ჩათვლით) არ უნდა ეკრძალებოდეს a priori პოლიტიკური პარტიის შექმნა. შეზღუდვები პოლიტიკურ პარტიებს შეიძლება დაუწესდეთ მხოლოდ ჩამოყალიბების შემდეგ, მათ მიერ დემოკრატიული ნორმების დარღვევის შესაბამისად. მაგრამ პოლიტიკური პარტიის მიერ ამ ნორმების დარღვევის შესახებ გადაწყვეტილება სხვა პარტიებმა კი არა, არამედ სასამართლომ უნდა გამოიტანოს.

ახლა გადავიდეთ მეორე საკითხზე. ანალიტიკოსები, არადასავლურ, „არაქ-რისტიანულ“ ცივილიზაციებში დემოკრატიის პერსპექტივებზე საუბრის დროს ხშირად მიუთითებენ, რომ სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის სეპარაცია მთავარი დამახასიათებელი ნიშნებია არა მხოლოდ დასავლური დემოკრატიისა, არამედ საზოგადოდ დემოკრატიისა. მათთვის ისეთი რელიგიური სისტემა, როგორიცაა აღმოსავლური მართლმადიდებლობა, სადაც ხშირად ეკლესიას სახელმწიფო სტატუსი აქვს (established church), წარმოადგენს მნიშვნელოვან პრობლემას დემოკრატიის კონსოლიდაციისთვის. მაგრამ აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივუთითოთ, რომ ევროკავშირის წევრი ოთხ ქვეყანაში – დანიაში, ფინეთში, საბერძნეთსა და ბრიტანეთში (მხოლოდ ინგლისსა და შოტლანდიაში) – ეკლესიებს სახელმწიფო სტატუსი აქვთ. მართალია, ნორვეგია არ არის ევროკავშირის წევრი, მაგრამ წარმოადგენს კიდევ ერთ ევროპულ ქვეყანას, სადაც ეკლესიას სახელმწიფო სტატუსი აქვს.

ნიდერლანდებში არცერთ ეკლესიას არ აქვს სახელმწიფო სტატუსი, მაგრამ განათლების სფეროში ეკლესიის როლის შესახებ კათოლიკებს, კალვინისტებსა და სეკულარულ მთავრობას შორის მიმდინარე ცხარე დისკუსიის შედეგად 1917 წელს მიღწეულ იქნა შეთანხმება, რომლის თანახმად, ამ ქვეყანაში უმრავლესობაში მყოფ რელიგიურ თემს უფლება აქვს დაარსოს კერძო კათოლიკური ან კალვინისტური სკოლა და ამისათვის სახელმწიფოსგან მიიღოს დახმარება.

გერმანიასა და ავსტრიას კონსტიტუციებში აქვთ ჩაწერილი დებულებები, რომლებიც რელიგიურ ჯგუფებს უფლებას აძლევს განსაზღვრონ რელიგიის როლი განათლების სფეროში. გერმანიაში არ არსებობს სახელმწიფო სტატუსის მქონე ეკლესია, მაგრამ პრიტესტანტიზმი და კათოლიციზმი ოფიციალურ რელიგიებად (official religions) არის აღიარებული.

თურქეთში რელიგიურად განწყობილი პოლიტიკური პარტიები მართავენ სეკულარულ დემოკრატიას. ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიები ხშირად მმართველ პოლიტიკურ პარტიებად გვევლინებიან გერმანიაში, ავსტრიაში, იტალიაში, ბელგიასა და ნიდერლანდებში. ევროკავშირის ერთადერთი წევრი სახელმწიფო, რომელიც კონსტიტუციით კრძალავს პოლიტიკური პარტიების

მიერ რელიგიური აფილიაციისა და სიმბოლოების მიღებას, არის პორტუგალია. მაგრამ მსურს ორიოდე შენიშვნა გამოვთქვა ამ აშკარა ანომალიის შესახებ. პირველი: მუხლი, რომელიც პორტუგალიაში კრძალავს რელიგიური სიმბოლოების გამოყენებას პოლიტიკური პარტიების მიერ, არადემოკრატიული ნორმაა. მეორე: პორტუგალიას de facto ჰყავს ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტია, რომელიც სრული პოლიტიკური თავისუფლებით მოქმედებს და საერთაშორისო ქრისტიანულ-დემოკრატიულ ორგანიზაციებს შორის კარგი რეპუტაციით სარგებლობს.

მე-20 ს-ში ორი ყველაზე „აგრესიული“ სეპარაცია სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის მოხდა 1931 წელს ესპანეთში და 1905 წელს საფრანგეთში. თუმცა ამჟამად ორივე ქვეყანაში სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის „მეგობრული“ სეპარაცია არსებობს. 1958 წლიდან, მაგალითად, საფრანგეთი მნიშვნელოვანი მოცულობით აფინანსებს კათოლიკური ეკლესიის დაწყებითი განათლების სკოლებს (elementary school), 6-12 წლამდე ბავშვებისთვის. – მთარგმ.). ამჟამად ფაქტიურად არცერთ დასავლეთევროპულ ქვეყანაში აღარ არის მკაცრი და აგრესიული სეპარაცია სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის. ასე რომ, დასავლეთევროპული გამოცდილებიდან „გაკვეთილის“ მიღება გულისხმობს არა ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის „სეპარაციის კედლის“ აღმართვას, არამედ რელიგიისა და დემოკრატიის ურთიერთშეთავსებადობის, მუდმივი პოლიტიკური კონსტრუქციისა და რეკონსტრუქციის გაცნობიერებას. ამრიგად, სერიოზულ ანალიტიკოსებს მოუწევთ იმის აღიარება, რომ სეკულარიზმი და სეპარაცია (ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის) არ არის დემოკრატიასთან თვისებრივად დაკავშირებული, და, რომ მათი მჭიდროდ დაკავშირება არა-დემოკრატიულ ფორმებთან მართლაც შესაძლებელია, რაც სისტემატურად არღვევს რელიგიასა და დემოკრატიას შორის ურთიერთშეთავსებადობის პრინციპს.

ახლა კი ეს ზოგადი პრინციპები იმ კულტურების კონტექსტში განვიხილოთ, რომლებიც კონფუციანიზმის, ისლამისა და აღმოსავლური ორთოდოქსიის ძლიერი გავლენის ქვეშ იმყოფებიან.

პონფუციანიზმი: პეისარი ღმერთია?

კონფუციანიზმის მკვლევართა უმრავლესობა აღიარებს, რომ ტაივანში, სამხრეთ კორეასა და სინგაპურში კონფუციანური კულტურის მნიშვნელოვანი კომპონენტები არსებობს. მათივე აზრით, კონფუციანური მემკვიდრეობა უფრო ძლიერი ტაივანში და კორეაშია, ვიდრე სინგაპურში.

დემოკრატიზაციის თეორეტიკოსთა უმრავლესობა აღიარებს, რომ ტაივანი და სამხრეთ კორეა ამჟამად აკმაყოფილებენ დემოკრატიის იმ მინიმალურ პირობებს, რომლებიც ზემოთ ვახსენეთ. თუმცა, ჩემი აზრით, დემოკრატიზაციის არცერთი მნიშვნელოვანი მკვლევარი არ დაიწყებდა იმის მტკიცებას, რომ სინგაპური აკმაყოფილებს დალის ზემოთ დასახელებული რვა პირობის თუნდაც ნახევარს. ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სამხრეთ კორეა და ტაივანი „ბაზისური“ მოთხოვნების ზემოთ მყოფად, ხოლო სინგაპური მათ ქვემოთ მყოფად მოიაზრება, მათი როგორც დემოკრატიულ ქვეყნებად განსაზღვრის დროს.

ადრე მე ვაკრიტიკებდი მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც მსოფლიოს მთავარი რელიგიური ტრადიციები სრულიად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. თუ ეს მართალია, მაშინ გასარკვევია რა მნიშვნელობას ვდებთ გამოთქმაში „მონათესავე კულტურები“, რომელსაც ჰანთინგთონი იყენებს. როდესაც სინგაპურის ყოფილი პრემიერ-მინისტრი, ლი კიუენ იუვი ცდილობდა „აზიური ლირებულებები“ თავისი რეჟიმის ძირითად საყრდენად წარმოეჩინა, მას კორეის პრეზიდენტი კიმ დაე კუნგი და ტაივანის პრეზიდენტი ლი თენგ-ჰიუ დაუპირისპირდნენ, რომლებმაც განაცხადეს: „ჩვენ დემოკრატები ვართ და მნიშვნელოვან დემოკრატიულ ლირებულებებს ვეყრდნობით, რომლებიც კონფუციანურ ტრადიციაში მოიპოვება. მაგრამ შენ არ გაქვს დემოკრატია სინგაპურში და ამ მდგომარეობის გამართლებას კონფუციანობის ზოგიერთ არადემოკრატიულ ლირებულებაზე დაყრდნობით ცდილობ. ჩვენ უკეთესი დემოკრატები და ამიტომ უკეთესი კონფუციანელები ვართ, ვიდრე შენ. ასე რომ, ნურც ცდილობ ჩვენთვის ე. წ. „აზიური ლირებულებების“ თავს მოხვევას“⁶.

კიმ დაე კუნგის პასუხი ნათლად წარმოაჩენს წინამდებარე ნარკვევის მთავარ აზრს. მისი მტკიცებით, აზიური ლირებულებების ლი კიუენ იუვისეული ვერსია ცოტა უფრო მეტია, ვიდრე მხოლოდ ავტორიტარული მმართველობის გამართლება და მთელ ორ გვერდს კონფუციანური და ნეოკონფუციანური პრინციპების ციტირებას ანდომებს, რომლებიც დემოკრატიისა და განსხვავებული შეხედულებების გამოხატვის უფლების მხარდამჭერი პრინციპებია. შემდეგ კიმ დაე კუნგი საუბრობს განსხვავებული შეხედულებებისადმი ლ. კ. იუვის აბსოლუტურ შეუწყნარებლობაზე და მიუთითებს, რომ მისი სინგაპური „ახლოს დგას ტოტალიტარული წყობის სახელმწიფოსთან“. პასუხს იგი შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს: „ის ფაქტი, რომ დემოკრატია სხვა ადგილას წარმოიშვა და განვითარდა, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ იგი (დემოკრატია) ვერ იმუშავებს აზიაში“.

ამრიგად, სამხრეთ კორეისა და ტაივანის პრეზიდენტებმა იმგვარი ნორმა-ტიულ-ემპირიული მინიშვნებები გააკეთეს, რომლებიც ძალგე მნიშვნელოვანია

თანამედროვე დემოკრატიული თეორიისთვის. ჩვენ არ უნდა ვიყოთ რელატი-ვისტები. წებისმიერი ქვეყანა წებისმიერ კულტურულ გარემოში ერთსა და იმა-ვე ინსტიტუციონალურ მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდეს. თუმცა ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ დემოკრატიულ სამყაროში არსებობს მრავალი ქვესისტემა კონკრეტულად მათგის დამახასიათებელი მეორეხარისხოვანი წიშნებით: ზოგი სახელმწიფო დიდია, ზოგიც პატარა; ზოგი სახელმწიფო ინდივიდუალურ უფლებებს უფრო მეტად ანიჭებს უპირატესობას, ვიდრე კოლექტიურს; ზოგი მათგანი კი ორივე სახის უფლებებს უჭერს მხარს. მრავალი მეორეხარისხოვა-ნი ღირებულება, რომელიც კორეულ და ტაიგანურ დემოკრატიებს ამერიკული დემოკრატიისგან განასხვავებს, ეყრდნობა კონფუციანურ ტრადიციას, მაგრამ ეს „აზიური ღირებულებები“ აუცილებლად ანტიდემოკრატიული როდია.

ისლამი და „თავისუფალი არჩევნების მახვ“

არსებობს მრავალი გამოკვლევა, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ისლამურ ტრადიციას აკლია დემოკრატიის მთავარი ასპექტები. რელიგიასა და სახელ-მწიფოს შორის გაუმიჯნაობა წინასწარმეტყველ მუჰამედის მიერ სამხედრო და სასულიერო ძალაუფლების გაერთიანებიდან მომდინარედ განიხილება. კანონების შექმნის პროცესში საზოგადოებრივი აზრის დემოკრატიული მო-ნაწილეობის ნაკლებობა კი ყურანიდან მომდინარედ მიიჩნევა, რომლის მი-ხედვითაც ღმერთი კარნახობდა მუჰამედს იმ კანონების შინაარსს, რომელთა დაცვაც სავალდებულოა ლეგიტიმური ისლამური პოლიტიკისთვის. ინკლუზი-ური სამოქალაქო საზოგადოების ნაკლებობა კი ყურანის ინტერპრეტაციები-დან მომდინარედ ითვლება, რომელთა თანახმადაც ერთადერთი ჭეშმარიტი პოლიტიკა ისლამში ერთიანი რელიგიურ-პოლიტიკური თემია (არაბ. *ummah*), სადაც არ უნდა არსებობდეს კანონიერი ადგილი სხვა რელიგიისთვის. ისლა-მური ფუნდამენტალიზმის აღზევებასთან ერთად ასეთი მოწოდებები ხშირად გაისმოდა ზოგიერთი მუსლიმი აქტივისტის მიერ.

ყოველივე ამის გამო ამტკიცებენ, რომ ისლამი და დემოკრატია შეუთავსე-ბელია. დასავლეთის ზოგიერთ პერიოდულ გამოცემაში სულ უფრო ხშირად ისმის გაფრთხილებები «ისლამური თავისუფალი არჩევნების მახესთან» და-კავშირებით. ამ აზრის მიხედვით, მსგავსი არჩევნები ხელს უწყობს ხელისუფ-ლებაში იმ პოლიტიკური ძალის დემოკრატიულ მოსვლას, რომელიც შემდგომ თვით დემოკრატიას ანადგურებს.

რა შეიძლება ითქვას? ერთი რამ ნათელია: არავის შეუძლია იმის უარყო-ფა, რომ მრავალი დანაშაული ისლამის სახელით ხდება ზოგიერთ ქვეყანაში.

ალექსირში სამხედრო ხელისუფლება და მუსლიმი ფუნდამენტალისტები უდანაშაულო ადამიანებს ხოცავენ. ავღანეთში თალიბების მიერ უხეშად ირღვევა ქალთა უფლებები. ისლამის სახელით სუდანის ზოგიერთი ნაწილი სიკვდილის ზონებად არის გამოცხადებული. მსოფლიოში პოლიტიკური თავისუფლებებისა და სამოქალაქო უფლებების დაცულობის ხარისხის გამოსავლენად ჩატარებული ერთ-ერთი ბოლო გამოკვლევა ამგვარ დასკვნას გვთავაზობს: „ისლამური სამყარო ჭერ კიდევ ძლიერ დაბრკოლებად რჩება დემოკრატიის გავრცელებისთვის“⁷.

სწორედ ამ კონტექსტში ამბობდა ჰანთინგთონიც, რომ დასავლეთისთვის პრობლემას წარმოადგენს «არა ისლამური ფუნდამენტალიზმი, არამედ თავად ისლამი». ისლამის მომავალთან დაკავშირებით ჰანთინგთონისეული ხედვა ადგილს არ ტოვებს ზოგიერთ ისლამურ ქვეყანაში დემოკრატიული ძალების დაწინაურებისთვის. დემოკრატიის მარცხი თითქმის საბოლოოდ არის დეტერმინირებული „მონათესავი კულტურების“ ავტორიტარულ სამყაროში, რომელსაც იგი აღწერს. როგორ უნდა პასუხობდეს ამას ემპირიული დემოკრატიზაციის თეორეტიკოსი?

ვფიქრობ, რომ მსჯელობა უნდა დავიწყოთ პიპოთებით, რომლის მიხედვითაც ყველა დიდი რელიგიური ცივილიზაცია მულტივოკალურია. ისლამურ სამყაროში გარდა ფუნდამენტალისტთა მოწოდებებისა, არსებობს აგრეთვე განსხვავებული ხმებიც, იქნება ეს თავად ყურანი, მისი ინტერპრეტაციები თუ ზოგიერთი თანამედროვე მუსლიმი პოლიტიკური ლიდერი. მაგალითად, ყურანში ერთ ადგილას წერია: „არავითარი იძულება არ უნდა არსებობდეს სარწმუნოების საკითხებში“ (ყურანი 2:257). ეს გაფრთხილება მყარ საფუძველს წარმოადგენს რელიგიური ტოლერანტობისთვის.⁸

პოლიტიკოსები, ჟურნალისტები და პროფესორებიც კი ზოგჯერ მცდარად აიგვებენ ერთმანეთთან ისლამსა და არაბულ კულტურას. ისინი მართებულად მიუთითებენ, რომ არაბული სამყაროს ისლამურ ქვეყნებში არ არის დემოკრატია, მაგრამ იმავდროულად ქმნიან მცდარ შთაბეჭდილებას, თითქოს მუსლიმებს არ შეუძლიათ დემოკრატიულ სისტემებში ცხოვრება. თუმცა მსოფლიოს მუსლიმთა დაახლოებით ნახევარი, 435 მილიონი ადამიანი (თუ ინდონეზიასაც მივუმატებთ, 600 მილიონზე მეტი) დემოკრატიულ, ნახევრად დემოკრატიულ ან სპორადულად დემოკრატიული წყობის მქონე ქვეყნებში ცხოვრობს.

ამრიგად, ჩემი ღრმა რწმენით, თუკი ისლამური სამყაროს ზოგიერთ ქვეყანაში (მაგ., პაკისტანში, ინდონეზიაში) არსებობს დაბრკოლება დემოკრატიის-თვის, ეს დაბრკოლება არა თავად ისლამისგან, არამედ ამ ქვეყნების სამხედრო და უშიშროების სამსახურებისგან მომდინარეობს.

აღმოსავლური ორთოდოქსია

უნდა ვაღიაროთ, რომ კათოლიციზმმა და პროტესტანტიზმმა უფრო მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა სამოქალაქო წინააღმდეგობის მოძრაობებში, განსაკუთრებით კომუნისტურ ევროპაში, ვიდრე მართლმადიდებლობამ. რატომ? რას ნიშნავს ან არ ნიშნავს ეს ყოველივე დემოკრატიის მომავლის-თვის იმ ქვეყნებში, სადაც მართლმადიდებლობა დომინანტი რელიგიაა? ამ განსხვავებას ვერ ავხსნით მართლმადიდებლური რელიგიური დოქტრინით, რადგან პირველი ათასწლეულის შემდეგაც კი აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანობას თითქმის ერთი და იგივე რელიგიური დოქტრინა აქვთ. სახელმწიფოსთვის წინააღმდეგობის გაწევის თვალსაზრისით, მთავარი განსხვავება მართლმადიდებლობასა და რომაულ კათოლიციზმს შორის უფრო მეტად ორგანიზაციულ ფორმებში და მათთვის საერთო მულტივოკალური დოქტრინის ზოგიერთ ნაწილში უნდა ვეძიოთ.

მოდით კომპარატიულად (შედარებითად) გავანალიზოთ სამოქალაქო წინააღმდეგობის მოძრაობასთან დაკავშირებული საკითხი. როგორც ტრანს-ნაციონალურ, იერარქიულ ორგანიზაციას, რომაულ კათოლიციზმს შეუძლია ლოკალური კათოლიკური ეკლესიის მატერიალური და დოქტრინალური მხარდაჭერა სახელმწიფოს მხრიდან ჩაგვრის წინააღმდეგ. რამდენადაც კათოლიკურ ეკლესიას შეუძლია სახელმწიფოსთვის წინააღმდეგობის გაწევა, იმდენადვე შეუძლია მას უფრო მეტად ავტონომიური და მტკიცე სამოქალაქო საზოგადოების მხარდაჭერა. როგორც მე და ჲ. ლინგმა ადრე მივუთითეთ, კათოლიკურმა ეკლესიამ მხარი დაუჭირა ასეთ მოძრაობებს პოლონეთში, ლიტვაში, ჩილეში, ბრაზილიაში და (ფრანკოს ბოლო წლებში) ესპანეთში. პროტესტანტიზმმა ინდივიდუალურ სინდისზე მისთვის დამახასიათებელი გამოკვეთილი ხაზგასმით და საკუთარი საერთაშორისო ქსელის მეშვეობით აგრეთვე მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა სამოქალაქო წინააღმდეგობის მხარდაჭერის საქმეში აღმოსავლეთ გერმანიისა და ესტონეთის რეპრესიული სახელმწიფოების წინააღმდეგ. 1960-80-იან წლებში პროტესტანტიზმმა და ვატიკანის მეორე კრების შემდგომმა კათოლიციზმმა განსაკუთრებული აქცენტი „პროფესული მისიის“ მნიშვნელობაზე გადაიტანა, რომელიც ადამიანებს სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლისკენ მოუწოდებს.

სახელმწიფოსადმი წინააღმდეგობის გაწევის ფენომენისადმი პატივისცემის მიუხედავად აღმოსავლური მართლმადიდებლური ქრისტიანობა (რუმინეთი, საბერძნეთი, სერბეთი, ბულგარეთი, რუსეთი, საქართველო) შედარებით სუსტ პოზიციაზე დგას ორგანიზაციულად და იდეოლოგიურად, რადგან მართლმადიდებელი

ეკლესიები ძირითადად ნაციონალურ (ტრანსნაციონალურის საწინააღმდეგოდ)⁹ ეკლესიებს წარმოადგენს ამ ქვეწებში. ამგვარ „ცეზაროპაპისტულ“ სისტემებში სახელმწიფო ხშირად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ეკლესის დაფინანსება-სა და იერარქიულ პოსტებზე შესაბამისი კანდიდატების დანიშვნაში.

ასეთი ეკლესიები მართლაც არ წარმოადგენენ მეტ-ნაკლებად ავტონო-მიურ ნაწილებსაც კი სამოქალაქო საზოგადოებისა, რადგან, ვებერის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, არსებობს მაღალი ხარისხი „სასულიერო ძალაუფლების სუბირდინაციისა სეკულარული ხელისუფლებისადმი“. საბჭოთა კავშირში სე-კულარული ხელისუფლების როლი გულისხმობდა კგბ-ს მონაწილეობას მარ-თლმადიდებელი ეკლესის უმაღლესი საკანონმდებლო ორგანოების (სინო-დების) საქმიანობაში.

როგორც ვებერი და ასევე სხვებიც აღნიშნავენ, მართლმადიდებლობა უფრო ლიტურგიკულ და მჭკრეტელობით ცხოვრებაზეა ორიენტირებული, ვიდ-რე გარეგნულ სოციალურ-პოლიტიკურ აქტივობებზე. ცეზაროპაპიზმის სტრუქტურულ და კვიეტიზმის ლიტურგიკულ კონტექსტში იშვიათად ჰქონდა ადგილი „პროფეტულ“ რეაქციას სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ. თუმცა ამგვარ მოწოდებას ორთოდოქსული მულტივოკალური ტრადიციაც შეიცავს.

მიუხედავად ამისა, მე მაინც არ მჟერა, რომ აღმოსავლური ორთოდოქსია თვისებრივად ანტიდემოკრატიულ ძალას წარმოადგენს. თუ სახელმწიფოს მმართველი ელიტა და პოლიტიკური საზოგადოება ერთგულად და თან-მიმდევრულად დაიცავს დემოკრატიულ ღირებულებებს, ეს ხელს შეუწყობს მართლმადიდებელი ეკლესის ლოიალურობის გამოვლენას დემოკრატიის მიმართ საკუთარი ცეზაროპაპისტული სტრუქტურისა და დემოკრატიისადმი შეთავსებადი მულტივოკალური დოქტრინის წყალობით, როგორც ეს, მაგალი-თად, საბერძნეთში მოხდა 1975 წელს. მაგრამ თუ სახელმწიფოს მმართველი პოლიტიკური ელიტა თავისი არსათ ანტიდემოკრატიულია, მაშინ სამოქალა-ქო საზოგადოების ბრძოლა ანტიდემოკრატიული ხელისუფლების წინააღმ-დეგ, როგორც წესი, ვერ პოვებს მნიშვნელოვან მხარდაჭერას ნაციონალური მართლმადიდებელი ეკლესის მხრიდან.

საბერძნეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას სახელმწიფო სტატუსი აქვს. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასეთივე ვითარებაა დანიაში, ფინეთში, ნორვეგიაში, ინგლისა და შოტლანდიაში. როდესაც 1974 წელს დემოკრატი-ული წყობა დამყარდა საბერძნეთში (სხვათა შორის, ამ ცვლილებებისთვის არაგითარი წინააღმდეგობა არ გაუწევია ეკლესიას, პირიქით, მხარსაც კი უჰერდა), მოხდა არა ეკლესის განსახელმწიფოებრიობა (disestablishment),

არამედ ეკლესიაში იმ არადემოკრატიული ელემენტების გაუქმება, რაც დე-მოკრატიული პოლიტიკის გატარებას უშლიდა ხელს. საბერძნეთის დემოკ-რატიულმა ძალებმა განახორციელეს ეს, მართლმადიდებელმა ეკლესიამ კი მიიღო იგი (ეს ცვლილება. – მთარგმ.). დემოკრატია არა მხოლოდ არ ითხოვს ეკლესიის გამიჯვნას სახელმწიფოსგან, არამედ იგი ყველანაირ დაბრკოლე-ბას უხსნის ეკლესიას საჭარო სივრცეში გამოსასვლელად. ბერძნულმა დე-მოკრატიამ პატივი სცა რელიგიის ლეგიტიმურ ავტონომიურობას. გატარდა სათანადო ცვლილებები როგორც სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის ურთიერთობებში, ასევე თავად ეკლესიაში, რამაც გაადვილა რელიგიისა და დემოკრატიული სისტემის ურთიერთშეთავსება.¹⁰

მცირეოდენი შემოკლებით

**ინგლისურიდან თარგმნა
დავით თინიქაშვილმა**

შენიშვნები:

- 1 კონფუციანიზმი უფრო კულტურული და ფილოსოფიური ტრადიციაა, ვიდრე რელიგიური. არ ჰყავს სამღვდელოება და არც რამე საეკლესიო სტრუქტურა გააჩნია. მიუხედავად ამისა, ბევრი ავტორი, მაქს ვებერით დაწყებული და სამუელ პანთინგთონით დამთავრებული, კონფუციანიზმს განიხილავს როგორც მსოფლიოს ერთ-ერთ მნიშვნელოვან რელიგიურ-ცივილიზაციურ ტრადიციას. ამიტომ მეც ამგვარად განვიხილავ მას წინამდებარე ნარკვევში.
- 2 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), 70.
- 3 იქვე, პ. 70, 217, 238, 28 და 158, თანმიმდევრულად.
- 4 See Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press, 1971), 1-3.
- 5 ამ დამატებითი კრიტერიუმების შესახებ უფრო ვრცელი მსჯელობისა და ბიბლიოგრაფიის-თვეის იხ. Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-Communist Europe* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996), ch. 1.
- 6 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 151.
- 7 Adrian Karatnycky, “The 1998 Freedom House Survey: The Decline of Illiberal Democracy,” *Journal of Democracy* 10 (January 1999): 121.
- 8 ასეთი განსხვავებული ხედის მეტი მაგალითებისთვის იხ. წინამდებარე ნარკვევის ვრცელი ვერსა: “The World’s Religious Systems and Democracy: Crafting the ‘Twin Toleration’,” in Alfred Stepan, *Arguing Comparative Politics* (Oxford: Oxford University Press, forthcoming 2001).
- 9 ავტორი გამოთქმაში “National Church” გულისხმობს არა მხოლოდ ერთი კონკრეტული სახელმწიფოს საზღვრებით შემოფარგლულ ეკლესიას, არამედ აგრეთვე სახელმწიფოს-თან მჭიდრო კავშირში მყოფ ეკლესიას (ეფ. ალბათ ზედმეტია იმის აღნიშვნა, რომ ამგვარი განსაზღვრებით ავტორი არ გულისხმობს ეკლესიას, რომელშიც მხოლოდ ერთი ეროვნების წევრები არიან) – (მთარგმნელის შენიშვნა).
- 10 მართლმადიდებლობის დემოკრატიასთან შეთავსებადობის (პანთინგთონის საწინააღმდევოდ) და მის მიერ შიდა ცვლილებების განხორციელების უნარის შესახებ მოცემული მშენებირი ანალიზი იხ. Elizabeth H. Prodromou, “Paradigms, Power, and Identity: Rediscovering Orthodoxy and Regionalizing Europe,” *European Journal of Political Research* 30 (September 1996): 125-54.

ფენერამიზადიზმი

მისა ჩელანია
ირანი 79 217

მიმა ზედანია

ირანი 79

რადიო „თავისუფლება“

„ან ჩვენ რაღაცას არასწორად ვაკეთებთ, ან ის ხალხი, ვინც ჩვენს ძალაუფლებას აპროტესტებს, გიუები არიან. მაგრამ ისინი ძალიან ბევრნი არიან. ნუთუშეიძლება, ამდენი ხალხი გიუი იყოს?“

ამ შეკითხვას ირანის შაჰი რეგია ფესტლევი უსვამდა საკუთარ თავს 1978 წელს.

„გიუს“ ადამიანს მაშინ ეძახი, როდესაც არ გესმის მისი ქცევის ლოგიკა. შაჰი ვერ წარმოიდგენდა, რომ სულ რაღაც ერთ წელიწადში ირანში დამყარდებოდა რეჟიმი, რომელიც, პირველად კაცობრიობის ისტორიაში, ერსახელმწიფოს დაუქვემდებარებდა „ისლამის იურისტების ზედამხედველობას“ (ვილაიათ ალ ფაქიჰ). უკვე სასუკუნის მესამედია, რაც ქვეყნის უმაღლესი ბელადი სასულიერო პირია; ექსპერტთა საბჭოს წევრები, რომლებსაც მოსახლეობა პირდაპირი არჩევნებით ირჩევს, აგრეთვე სასულიერო პირები არიან, ისევე როგორც სასულიერო წოდებას ეკუთვნის ზედამხედველთა საბჭოს ნახევარი.

სპეციალისტები, ზოგადად, რევოლუციის რამდენიმე მიზეზს გამოყოფენ:

ა) პოლიტიკური: რევოლუცია შესაძლებელი ხდება, როდესაც რეპრესიული რეჟიმი მსუბუქდება და გზა მიეცემა ადამიანების მობილიზაციას. 1977 წელს აშშ-მ განსაკუთრებული ყურადღების დათმობა დაიწყო ადამიანის უფლებებისადმი და შაჰს მოუხდა პოლიტიკური პატიმრების გამოშვება. ეს იყო რევოლუციური მობილიზაციის დასაწყისი.

ბ) ორგანიზაციული: რევოლუცია ხდება, როდესაც ოპოზიციას შეუძლია

საკმარისი რაოდენობის მომხრეების მობილიზაცია. ირანში ეს მობილიზაცია მეჩეთებში არსებული ქსელების საშუალებით ხდებოდა.

გ) ეკონომიკური: რევოლუციები ხდება, როდესაც ეკონომიკური პრობლემები მძიმდება, განსაკუთრებით, შედარებითი აღმავლობის პერიოდის შემდეგ. ირანში, სადაც 70-იან წლებში ნავთობის ბუმს ჰქონდა ადგილი, რეცესია 1977 წელს დაიწყო.

დ) კულტურული: რევოლუცია ხდება, როდესაც არსებობს ოპოზიციური ნორმები, იდეოლოგიები, რიტუალები, რომლებსაც შეიძლება დაეყრდნოს პროტესტი. ირანში ეს იყო შიიტური ისლამი, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა მოსახლეობაში და რომელსაც მმართველი ელიტა დიდად არ სწყალობდა.

დ) ძალადობის აპარატთან დაკავშირებული: რევოლუცია ხდება, როდესაც რეპრესიული აპარატი აღარ მუშაობს ან ხელისუფალი არაა მზად მისი ბოლომდე გამოყენებისთვის. შაპტე ამბობდნენ, რომ მისი პასუხი რევოლუციაზე ჰამლეტისებური იყო: ის სულ ყოფმანობდა და ვერ იღებდა სწრაფ და საბოლოო გადაწყვეტილებას.

დავიწყოთ ამ უკანასკნელი პუნქტით: რატომ? იმიტომ, რომ შაპტა იცოდა ის, რაც არ იცოდნენ სხვებმა: რევოლუციის დროს ის კიბოსგან კვდებოდა. ამ 58 წლის ადამიანს პოლიტიკური ცხოვრების გაგრძელების იმედი რომ ჰქონდა, ის, ალბათ, სხვაგვარად მოიცეოდა.

ფეჭლევი 37 წლის განმავლობაში მართავდა ირანს, 1941-იდან 1979-მდე. მცირე პაუზის აღება მას 1953 წელს მოუწია, როდესაც პრემიერ-მინისტრი აუკანებდა. აშშ და ბრიტანეთი მაშინ პირდაპირ ჩაერიცენ (იმის შიშით, რომ ძალაუფლება კომუნისტებს არ აეღოთ ხელში და საბჭოთა კავშირის მეზობელი ირანიც არ „გაწითლებულიყო“); შაპტა ძალაუფლება მაღევე დაიბრუნა.

ფეჭლევის პოზიტიური მიზანი დაახლოებით იგივე იყო, რაც ქემალ ათა-თურქისა თურქეთში – ტრადიციული ქვეყნის მოდერნიზაცია. ამისათვის ის ატარებდა რეფორმებს: როგორც ძალიან საჭიროს (ქალებისათვის არჩევნებში მონაწილეობის უფლების მიცემა), ისე სრულიად უსარგებლოს (ისლამური კალენდრის გაუქმება და ძველი, კიროსისდროინდელი კალენდრის აღდგენა, რამაც ბევრი მუსლიმი გააღიზიანა). მაგრამ ეს „მოდერნიზაციული“ გეგმები ნელ-ნელა გადაიფარა რეჟიმის სწრაფვით უზომო ფუფუნებისაკენ. ბოლო თხუთმეტი წლის განმავლობაში რეჟიმი „სულთანისტური“ გახდა – ანუ ისეთი, რომლის არსებობის მთავარი საფუძველი ლიდერისა და მისი ოჯახის დღეგრძელობაა.

შაპტის დამმარცხებელი გახდა აიათოლა რუპოლა ხომეინი, თუმცა, დღეს, როდესაც ჩვენ მას აიათოლად მოვიხსენიებთ, საკუთარ უგიცობას ვავლენთ:

აიათოლები სხვებიც იყვნენ, ხოლო ხომეინის თავად ირანელები იმამს უწოდებენ, მისი განსაკუთრებულობის და გამორჩეულობის აღსანიშნავად.

ხომეინი შაჰის წინააღმდეგ 1963 წელს გამოვიდა, რის გამოც ციხეშიც მოხვდა, შინაპატიმრობაშიც და გასახლებაშიც. 14 წელი ერაყში ცხოვრობდა, მაგრამ მას შემდეგ, რაც 1978 წელს ირანი და ერაყი ერთმანეთს დაუახლოვდნენ, შაჰმა სთხოვა სადამ ჰუსეინს, გაეძევებინათ ხომეინი ქვეყნიდან. ხომეინი პარიზში გადასახლდა და ამან დიდად შეუწყო ხელი ირანის რევოლუციის – როგორც ამბობენ, ერაყში მას ამდენი თავისუფლება არ ექნებოდა რევოლუციური პროცესების გარედან მართვისათვის.

ირანის რევოლუცია არის იმის კარგი მაგალითი, თუ როგორ შეიძლება გამოიყენოს რელიგიურმა ინსტიტუტმა მისთვის მიუღებელი ცივილიზაცია ამ უკანასკნელის საპირისპიროდ. საქმე ისაა, რომ შაჰის ირანში ხომეინის ქადაგებები მაგნიტოფონის კასეტებით ვრცელდებოდა (ქადაგებებში ხომეინი შაჰს მოიხსენიებდა, როგორც ებრაელებისა და ამერიკელების აგნტს). ამგვარად, ტექნოლოგია ხელი შეუწყო ძალაუფლების დამკვიდრებას, რომელიც საკუთარ მტრად აცხადებდა ამ ტექნოლოგიის წარმომშობის ცივილიზაციას.

საერთოდ, შიიტური ისლამი ძალიან დიდ როლს თამაშობდა შაჰის წინააღმდეგ მიმართულ რევოლუციურ პროცესში. ერთი მაგალითი რომ მოვიყვანოს: ირანში არსებობს ე.წ. „ორმოცი“ (ქართველებს ამ რიტუალის ახსნა არ გვჭირდება). „მოწამის“ – ანუ შაჰის პოლიტიკური რეჟიმის მსხვერპლის – სიკვდილიდან 40 დღის შემდეგ ადამიანები იკრიბებოდნენ, რათა მისთვის პატივი მიეგოთ და რეჟიმი გაეპროტესტებინათ. ეს შეკრება ხდებოდა ახალი მსხვერპლის წარმომშობი. ეს იყო ერთ-ერთი მექანიზმი, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავდა რევოლუციური მანქანა.

მაგრამ არ უნდა გვეგონოს, თითქოს შაჰს მხოლოდ ისლამისტები უპირისპირდებოდნენ. პირიქით: მმართველობის ბოლო წლებში რეჟიმს აღარ ჰქონდა სოციალური საყრდენი. მას დაუპირისპირდნენ ისლამისტებიც, რელიგიური დემოკრატებიც, მარქსისტ-ლენინისტებიც. უბრალოდ, ამ სეკულარულმა ჯგუფებმა არ იცოდნენ ხომეინის გეგმის შესახებ, რომლის მიხედვითაც ქვეყანაში სასულიერო მმართველობა უნდა დამყარებულიყო. ხომეინი ამ გეგმას, რომელიც მის ნაწერებში იყო გადმოცემული, მხოლოდ საკუთარი მომხრეებისთვის ინახავდა. გადასახლებიდან დაბრუნების შემდეგ მან და მისმა მიმდევრებმა შეცვალეს კონსტიტუცია, დახურეს სეკულარული ჯგუფების გაზეთები, აკრძალეს მოწინააღმდეგე პარტიები, ფიზიკურად გაუსწორდნენ მათ, ვინც ეს ნაბიჯები გააპროტესტა.

შაპის რეჟიმმა, რომელსაც არანორმალური სისასტიკე ბრალდებოდა, რევოლუციამდელ ათწლეულში ასამდე პოლიტიკური პატიმარი გამოასალმა სიცოცხლეს. ამის საპირისპიროდ, რევოლუციის ტალღაზე მოსულმა ხომეინის რეჟიმმა 10 წლის (1979-1989) განმავლობაში 50 000-იდან 120 000-მდე ადამიანი შეიწირა. შაპის საიდუმლო სამსახური „სავაკი“ ცნობილი იყო, როგორც ადგილი, სადაც სასტიკად აწამებდნენ. მაგრამ სწორედ პოსტრევოლუციური პერიოდის ირანში გახდა წამება ისევე გავრცელებული, როგორც მე-16 და მე-17 საუკუნეების ევროპაში, სტალინის რუსეთსა და მაოს ჩინეთში.

ისტორიის ირონია აქ არ შეჩერებულა: რევოლუციური რეჟიმის მსხვერპლთა შორის რევოლუციის მომწყობი ბევრად უფრო მეტი აღმოჩნდა, ვიდრე შაპის მომხრე.

ქართული კულტურა

ზეად ანდრიუსიაშვილი
თბილისი – კოსმოსი 223

ნემჩარ აავააშვილი
სახლების არობელებისა – ისლამი და საქართველო 230

ნემჩარ აავააშვილი
სომხეთი და ქართველი სარწმუნოებრივი ურთიერთობები 240

გიორგი მაისურაძე
არმენოფონია 256

ნემჩარ აავააშვილი
მართლაცილებები და კათოლიკები საქართველოში 260

გააღ ანდონიკაშვილი

თბილისი - კოსმოკოლისი

გააღ ანდონიკაშვილის ბლოგი

პატრიოტი, ამ სიტყვის ძალიან გამარტივებული მნიშვნელობით, არის ადამიანი, რომელსაც ძალიან უყვარს თავისი სამშობლო, თავს მის შვილად გრძნობს და ამიტომ სამშობლოს მიმართ ისეთივე გრძნობა ქვს და მასთან ისეთივე ვალდებულება აკავშირებს, როგორც შვილს დედასთან. კოსმოპოლიტი კი – არანაკლებ პრიმიტიული აზრით, არის ადამიანი, რომელსაც სამშობლო ეზიზღება: სადაც დაუღამდება და გაუთენდება მისი დედა სამშობლოც იქან („მერანი“ ალბათ გეცნოთ).

ამ მნიშვნელობებზე ლაპარაკი შეიძლება ღირდეს კიდეც, მაგრამ ახლა ამას არ ვაპირებ. ამჯერად, არა კოსმოპოლიტი და კოსმოპოლიტიზმი მაინტერესებს, არაამედ კოსმოპოლისი. რა არის ეს კოსმოპოლისი, რატომ მაინტერესებს და რითი განსხვავდება ეს უცნაური ქალაქი-სამყარო უბრალოდ პოლისისგან (ქალაქი-სახელმწიფოსგან), ქალაქისგან, ან მეგაპოლისისგან (დიდი ქალაქისაგან)? ამ შეკითხვას ცოტა მოგვიანებით ვუპასუხებ, ახლა კი დავიწყებ შეკითხვით რატომ?

ცოტა ხნის წინ ერთ ჩემს მეგობართან კამათი მომივიდა. პლეხანოვზე (აღმაშენებლის გამზირი) გამოსეირნებულს 11 თურქული დროშა დაუთვლია – ეს დროშები თურქულ რესტორნებზე ყოფილა გამოფენილი – და შეშფოთებულა, არ მინდა ეს უბანი კროიცბერგს („თურქული“ უბანია ბერლინში) დაემსგავსოსო . არც ამ კამათის გაგრძელებას ვაპირებ, არც იმის ახსნას, რატომ არის კროიცბერგი სამაგალითო უბანი.

მე უფრო ის მაინტერესებს, რატომ გახდა საერთოდ შესაძლებელი „უცხოებები“, ამ შემთხვევაში თურქულზე რეაქცია დიდ ქალაქში. თან ისეთი რეაქცია,

რომელიც ამ უცხოს საფრთხესთან აიგივებს. ამისი მიზეზი კი, ჩემი აზრით, ის უნდა იყოს, რომ თბილისი უკანასკნელი ოთხმოცდაათი წლის განმავლობაში პროვინციულ ქალაქად გადაიქცა. ეხლა კი შევეცდები ავხსნა, რატომ არის თბილისი პროვინციული ქალაქი დღეს და როგორი იყო ის 90 წლის წინ. მაგრამ ამისათვის შორიდან მოვლა მომიწევს.

პოლისისა და ოიკოსის, ქალაქის და სახლის განსხვავება ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოს განსაზღვრავს. სახლს სხვა წესრიგი აქვს, ქალაქს – სხვა: ქალ-ქაი შედგება ოიკოსებისგან – სახლების, ოჯახებისგან, მაგრამ ქალაქი ქმნის გამოცალკევებულ სივრცეს (მაგ. აგორას ან თეატრს), სადაც (პოლისის შემთხვევაში) მამაკაცები თვისობრივად იცვლებიან და სრულიად განსხვავებულ სტატუსს იძენენ – მოქალაქეები ხდებიან. მაგრამ ქალაქი ამას ისე აკეთებს, რომ ინდივიდუალურს (მოქალაქეს) ჰქონ საერთოდ ქმნის და სწორედ ამ შექმნის მომენტში მას საზოგადოებრივ ცხოველად (ძოონ პოლიტიკონ) აქცევს. ქალაქი სივრცის ტრანსფორმატორია: ის ქმნის ისეთ ადგილებს, სადაც კერძოს საზოგადოდ ტრანსფორმაცია ხდება. სწორედ ამ ხასის მინდა მივყვე.

თეატრი შემთხვევით არ მიხსენებია. თეატრი, მოგეხსენებათ, ის ადგილი იყო, სადაც პოლისში, დიონისეს „ფესტივალზე“ სამი ტრაგედია და ერთი კომედია იდგმებოდა ხოლმე. ტრაგედია არა მარტო „ბედნიერებიდან უბედურებისაკენ“ ცვლილებას გულისხმობს, რასაც არისტოტელე „პოეტიკაში“ „მეტა-ბაზის“ ეძახის, არამედ ადამიანის თვისებრივ ცვლილებას. რომ განვმარტო რას ვგულისხმობ, მაგალითს მოვიყვან: სოფოკლეს „ანტიგონეში“ ქორო (ანუ გუნდი) ეუბნება ანტიგონეს, რომელსაც კრეონმა ცოცხლად დამარხვა მიუსაჭა: (ანტიგონემ, როგორც გახსოვთ, სამოქალაქო ომში დაღუპული ძმა, პოლინეიკესი დამარხა და დაიტირა კრეონის, თებეს მეფის, აკრძალვის მიუხედავად) „მართალია, ჩვენ მოკვდავები ვართ, მაგრამ მოკვდავი ქალისთვის ამაზე მეტი რა უნდა იყოს, რომ მასზე იტყვიან, ღმერთების მსგავსი წილი ხვდა წილად სიცოცხლეშიც და სიკვდილის შემდეგაც“. მოკლედ, ტრაგედიის გმირის, გინდა ქალის და გინდა კაცის, სხვა ადამიანებისაგან განსხვავება ის არის, რომ ადამიანი თავის თავზე მეტი ხდება და ღვთაებრივს უახლოვდება, ოღონდ ისე, რომ თავის ადამიანობას (ანუ მოკვდავობასაც) ინარჩუნებს, ამიტომაც მისთვის ეს ღვთაებრიობასთან მიახლოების გზა ტკივილზე, უბედურებაზე და სიკვდილზე გადის.

თეატრი ის ადგილია, სადაც მაყურებელი, რომელსაც ისე არ გაუმართლა, როგორც ანტიგონეს და ოიდიპოსს და არ მიეცა იმის საშუალება, რომ გაეკეთებინა სკუპი ადამიანიდან ზეადამიანისაკენ (ან ზეკაცისაკენ, როგორც იტყოდა ანტიკურობის კარგი მცოდნე დიდულვაშა ფილოსოფოსი) ამ ნახტომის, ამ

ტრანსფორმაციის მომსწრე სცენაზე მაინც ხდება. ის „შიშით და ძრწოლვით“ ადევნებს თვალყურს ტრაგედიას, იმისათვის რომ ბოლოს განიწმინდოს – არა იმდენად შიშისა და ძრწოლვის, ან სხვა უარყოფითი ემოციებისაგან, არამედ თავადაც განიცადოს ეს ცვლილება. თეატრიც, აგორასი არ იყოს, ის ადგილია, სადაც ადამიანი უკიდურესი ძალისხმევის შედეგად ახერხებს თავის თავს გასცდეს, გახდეს უფრო მეტი, ვიდრე ის არის, მაგრამ ამავე დროს თავისი თავი შეინარჩუნოს კიდევაც. ერთდროულად იყოს მეც და მეზე მეტიც (ამის საპირისპიროდ, ადამიანის „იდენტობა“ გარკვეულ იგივეობას, ასეთი ნახტომებისადმი ადამიანის უუნარობას გულისხმობს).

კიდევ ერთი, ამჯერად რელიგიურ პოლიტიკური მაგალითი რომ მოვიყვანო, რომში, ტრიუმფის დროს ტრიუმფატორი (როგორც წესი ომში გამარჯვებული) თავის ქალაქში ბრუნდებოდა (ოღონდ ქალაქის საზღვარი უიარაღოდ უნდა გადაკვეთა), სადაც მას, როგორც დიდ გამონაკლისს, თითქმის ღვთაებრივ პატივს მიაგებდნენ ხოლმე. (მაგალითად, მას ისე მორთავდნენ ხოლმე, როგორც ზევსის ქანდაკებას. ხოდა, როდესაც ტრიუმფატორს იუპიტერის ტაძარში იუპიტერისთვის ორი ქათქათა თეთრი ხარი უნდა შეეწირა მსხვერპლად, თან, ქართულ პოლიტიკრუნ-კრიმინალურ, ან თუ გნებავთ, კრიმინალურ-პოლიტიკურ ენაზე რომ ვთქვათ, უნდა დაეგინებინა, ბოზიშვილი ვიყო თუ როდესმე რომის მეფობა მოვინდომოო. თუმცა, პატივი, რომელიც ტრიუმფატორს გამონაკლისის სახით ეკუთვნოდა, მოგვიანებით რომის იმპერატორებმა პერმანენტულად მიითვისეს). ესეც, (დაგინებას არ ვგულისხმობ) ტრაგედიის არ იყოს, ოღონდ სხვა უანგრძი, იმის გამოხატულება იყო, რომ ადამიანს, მცირე დროიც მაინც, დიდი ძალისხმევის შედეგად შეუძლია გახდეს არა იმდენად სხვა ადამიანებზე მეტი, არამედ თავის თავზე, როგორც ადამიანზე მეტიც.

ქართულ ლიტერატურაში (თუ არ მეშლება) ამისი მხოლოდ ერთი მაგალითი არსებობს: „მერანი“, რომელიც დასაწყისში უკვე ვახსენე. მერანის მხედარი სწორედ ამ რისკზე მიდის: არ დაიმარხოს თავის მამულში, არ დაიტირონ იმათ, ვინც უყვარს, ოღონდ გადალახოს „ბედის სამძლვარი“. „მერანი“ კარგად აჩვენებს ერთ რაღაცას, რაც ბერძნულ ტრაგედიაშიც მართალია ჩანს, მაგრამ არა ასე ღიად: ტრაგედიის გმირი ატოპიურია, მისი ადგილი, ყოველ შემთხვევაში ტრანსცენდენციის მომენტში, ლოკალიზირებადი არ არის. უფრო სწორად, ტრაგედიის გმირი კი არ არის ატოპიური, ტრანსცენდენციის მომენტია ატოპიური. აი ტრანსცენდენციის მომენტის ეს ატოპიურობა მიგვიყვანს კოსმოპოლისთან.

მოკლედ, ამ ბერძნული პოლისის და რომის მაგალითის მოხმობა იმისათვის დამჭირდა რომ მეჩვენებინა: ქალაქი არის ტოპოგრაფიული გამოხატუ-

ლება ადამიანის უნივერსალური უნარისა, გახდეს „უნივერსალური“ (ბოდიშს ვიხდი ტავტოლოგიისათვის), გასცდეს საკუთარ საზღვრებს, ისევ უკეთესი ლა-თინური სიტყვით რომ ვთქვა, საკუთარი თავის ტრანსცენდირება მოახდინოს. უფრო სწორად, ქალაქი საამისო სივრცეებს ქმნის.

და არა მარტო. ქალაქს, რამდენადაც გასაკვირი არ უნდა იყოს, თავადაც შეუძლია ტრანსფორმაცია (არ ვგულისხმობ იმ ცვლილებებს, რომელიც ქა-ლაქში დროთა გამნავლობაში ბუნებრივად ხდება). ქალაქს თვითონ შესწევს ტარანსცენდენციის უნარი. ეხლავე განვმარტავ რას ვგულისხმობ. მართალია, რომ ჩვენ ქალაქს ერთ ადგილზე მიბმულად წარმოვიდგენთ და ალბათ, მართ-ლებიც ვართ კიდევაც. მაგრამ აი, მაგალითად რომაელი კინიკოსი სენეკა, ერთი ჩვენი თანამემამულისათვის მიძღვნილ ტრაგედიაში წერდა „ყველა საზღვარი წაიშალა, ქალაქები სამოგზაუროდ გაემგზავრნენ და ახლა მთელ სამყაროში შეიძლება მოგზაურობა. არაფერი დგას თავის ადგილას, ისე რომ ინდოელები არაქსის ცივ წყალს სვამენ, ხოლო სპარსები ელბას და რაინს, ის დღეც დად-გება, როდესაც თულეც აღარ იქნება ქვეყნის საზღვარიო“. ვერ ვიტყვი, რომ ეს გლობალიზაციის ადრეული აღწერაა, მაგრამ ქორო „მედეაში“ ამ სიტყვებს მაშინ ამბობს, როდესაც ძველ დროს იხსენებს: ადრე ყველას ერთი კანონი ჰქონდა, ერთ ადგილზე იყო მიბმული და სადაც იბადებოდა იქვე ბერდებო-დაო. არგომ კი ეს ავტოქტონური კანონი არად ჩააგდო და სწორედ ამის მერე დამორჩილდა ზღვაო. (ანუ, ის, რასაც ჩვენ დღეს გლობალიზაციას ვეძახით, იმ პირველი ადამიანის დამსახურებაა, რომელმაც გადაწყვიტა დაეტოვებინა მშობლიური ადგილი და სამოგზაუროდ წასულიყო). არგონავტების ისტორია, ადამიანის მიერ ავტოქტონური კანონის დარღვევის ისტორია, საკუთარ თავზე გადაბიჯების, ამჟრად ტოპოგრაფიული ტრანსცენდენციის მაგალითაი.

თუმცა გლობალიზაცია გლობალური სოფლის, სამყაროს პროვინციალიზა-ციის ისტორიაა, მე კი სხვა ამბის მოყოლა მინდა. იმისა, რომ ქალაქსაც (ისევე როგორც ადამიანს) შეუძლია იცვალოს ფუნდამენტური წესრიგი, ანუ ტრანს-ცენდირდეს საკუთარი ძირ-ფესვიდან, საფუძვლიდან და გახდეს უნივერსა-ლური. ეს ის ქალაქია, რომელზეც სენეკა ამბობს, „სამოგზაუროდ წავიდაო“. კოსმოპოლისი მოგზაური ქალაქია. ცხადია, რომ მოგზაური ქალაქი ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ ვთქვათ, თბილისი ახლა ადგება, გუდას და ნაბადს აიკ-რავს და სადმე, ვთქვათ ზღვის ნაპირას გადასახლდება. მოგზაურ ქალაქს არ აქვს სტაბილური „ფუნდამენტური წესრიგი“, გნებავთ ნაციონალური, გნებავთ იმპერიული, ის საერთოდ არ ემორჩილება ძალაუფლებას, თუმცა ძალაუფლე-ბას მასში შეიძლება ბინა ედოს. მაგრამ ის პარალელურ, ამ ძალაუფლებისა-გან თავისუფალ სივრცეს ქმნის, და ეს სივრცე სწორედ ის ატოპიური სივრცეა,

სადაც კერძოს საზოგადოდ, პარტიკულარულის უნივერსალურად გადაქცევა ხდება. წებისმიერი ქალაქი, დღეს-დღეობით მაინც, რამე ქვეყანაშია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ნიუ იორკი, ლონდონი ან ბერლინი მარტო ნაციონალური ქალაქები არ არინ. ისინი თავიანთი ნაციონალურობის ტრანსფერის ახდენენ და ამის ხარჯე ხდებიან მსოფლიო ქალაქები. (ნაციონალურის ანტონიმი ამ შემთხვევაში არ არის ინტერნაციონალური). ამ ქალაქებს შესწევთ უნარი, მათში ჩამოსული ადამიანი თავისიანად გახადონ – არა ამერიკელად, ინგლი-სელად ან გერმანელად, არამედ ნიუ-იორკელად, ლონდონელად ან ბერლინელად – არა სამუდამოდ, დროებით მაინც. (თან ყოველგვარი „ინტეგრაციული პოლიტიკის“ გარეშე, სწორედ იმის ხარჯე, რომ ამ ქალაქებს თვითონ აქვთ ინტეგრაციის ძალა). აი ასეთი კოსმოპოლისის შესანიშნავი აღწერა (რომელთან ახლოსაც ვერ მიგალ) დატოვა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ვალტერ ბენიამინმა. მის წიგნს, რომელიც პარიზს ეძღვნება „პასაუები“ ქვია, ხოდა თავად წიგნის სათაურიც და წიგნის ფრაგმენტულობაც სწორედ კოსმოპოლისის ატოპის აღწერის ყველაზე ადეკვატური საშუალებაა. მასში არ არსებობს წესრიგი, უფრო სწორად, შენ, როგორც ამ ქალაქში ჩასული, რამე არსებულ წესრიგს კი არ ემორჩილები, შენ თვითონ ქმნი შენს წესრიგს, იმ მარშრუტებით, რომელსაც ამ ქალაქში ხაზავ.

შეიძლება მონაწილეობას ვიღებ მითოსის შექმნაში, მაგრამ თბილისი, ორასიოდე წლის განმავლობაში, ასეთი კოსმოპოლისი იყო (პატარას და დიდს მნიშვნელობა არ აქვს, კოსმოპოლისი კოსმოპოლისია). თბილისი, თავისი ისტორიის გამო, არ ყოფილია მხოლოდ ქართული ქალაქი. წლების განმავლობაში ქართველები ამ ქალაქში უმცირესობაში იყვნენ და სხვებთან, არაბებთან, სპარსელებთან, სომხებთან თანაცხოვრობდნენ. იმან, რომ თბილისში ბევრი კულტურა და ბევრი ეთნოსი ხვდებოდა ერთმანეთს, მისი სახე განაპირობა: თბილისელი ნაციონალურის ტრანსცენდენციას ახსენდა, ის აღარც ქართველი, აღარც სომები, აღარც სპარსელი აღარ იყო, თბილისელი ხდებოდა. ან როგორ უნდა გაერკვია ადამიანს რა ეროვნების უნდა ყოფილიყო, როდესაც დედ-მამა და ბებია-ბაბუა სხვადასხვა ეროვნების და სარწმუნოებისა ჰყავდა და თვითონაც სამ ან ოთხ ენაზე ლაპარაკობდა. („აქ შია და სუნი ძმები არიან“ – როგორც იტყოდა „მადათოვის“ ერთი პერსონაჟი).

ერთ-ერთი ადამიანი, რომელიც ამ ქალაქში თავისი წესრიგის მარშრუტს ხაზავდა, საიათ-ნოვა იყო, ტომით სომები, სამ (ზოგიერთის თქმით) ხუთ ენაზე ლექსების მწერალი (ყველაზე მეტი ლექსი თურქულად აქვს დაწერილი). დიდი ხნის შემდეგ თბილისელმა სომებმა, სერგო ფარაჯანოგმა, საიათ-ნოვაში თავისი წინამორბედი დაინახა და მას შესანიშნავი ფილმი მიუძღვნა კიდევაც.

ფარაზანოვიც თბილისის უწესრიგო წესრიგის, თბილისის ატოპის ერთ-ერთი სიმბოლოა. თუ გინახავთ ფარაზანოვის ძეგლი (რომელსაც თბილისის მერიის საიტზე ქვეშ რატომლაც „ღვინის ღმერთი ბახუსი უწერია“ – ფარაზანოვს ალბათ არ ეწყინებოდა) ის მიწაზე კი არ დგას, ყველა წესიერი და პატიოსანი ძეგლისაგან განსხვავებით, არამედ ჰაერში კიდია. ეს ჰაერში დაკიდებულობა კი ერთი მხივ შეიძლება იმას ნიშნავდეს, რომ სომებმა ქართულ ნაციონალურ ნიადაგზე ფეხი ვერ მოიკიდა, მაგრამ მეორე მხრივ იმასაც, რომ მას, როგორც თბილისის ნამდვილ სიმბოლოს, არც შეიძლება სადმე ფესვი ჰქონდეს გადგმული, იმიტომ რომ მოგზაური ქალაქი ისეთი ქალაქია, რომელსაც ფესვი არ აქვს.

საიათ-ნოვას ისეთი ლექსებიც აქვს, სადაც სომხურ-ქართულ-თურქული ლექსი ქართული ასოებით არის ჩაწერილი. აი ეს თიქთოს და უწესრიგობა ლექსში, უფრო სწორად კი ერთი წესრიგიდან ამოსვლა, ერთი წესრიგის ტრანსცენდირება მეთვრამეტე საუკინდან მოყოლებული თბილისის სიმბოლოც იყო. ეს „უწესრიგობა“ არათბილისელი ქართველებისათვის იმდენად უწვეულო იყო, თბილისში სტუმრად ჩამოსულმა ერთმა იმერელმა ბატონიშვილმა მინარეთიდან მკივან მოლას ესროლა და მოკლა.

საერთოდ, ქალაქის აკუსტიკური სურათი განსხვავებული იყო. აკუსტიკური კულისების დიდოსტატის, ოთარ იოსელიანის გიორგობისთვესა და „შავში“ უკანა პლანზე აღმოსავლური მუსიკა ისმის. ამ ფილმებზე ორმოციოდე წლით ადრე, თბილისში ჩამოსული პეტერბურგელი პოეტი ოსიპ მანდელშტამი თბილისის ხმას საზანდარით, აღმოსავლური კამერული ორკესტრით ახასიათებდა. თუ ვინმე იფიქრებს, მანდელშტამი საქართველოში ორიენტალურ ეკზოტიკას ეძებდა, შეუძლია გადაფურცლოს იოსებ გრიშაშვილის „ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოპემა“ და იმაში დარწმუნდეს, რომ ჩვენი ქალაქი საუკუნის დასაწყისში სხვა ხმაზე ლაპარაკობდა. უფრო სწორად მრავალხმიანი იყო.

გასაბჭოებამდე თბილისი სომხური კულტურის ერთ-ერთი მთავარი ცენტრიც იყო. იმდენად, რომ სომხურის თბილისური დიალექტი გარკვეული დროის განმავლობაში ლიტერატურული სომხურის ნორმებსაც განსაზღვრავდა.

თბილისი თავისებური კოსმოპოლისი იყო, კავკასიის მასშტაბის მაინც. უცხოს მიმართ ეს ქალაქი ღია იყო, თან ისე, რომ ამ უცხოს თავისად აქცევდა. მეცხრამეტე საუკუნის თბილისში იმერელი უფრო უცხო იყო, ვიდრე სომები ან თათარი. (თუ არ გვერათ, აკაკის „ჩემი თავგადასავალი“ გადაიკითხეთ. იქ აკაკი, მაგალითად, ერთ ისტორიას ყვება, როგორ დაემართა მამამის როსტომს „კულტურული შოკი“, თბილისიდან დაბრუნებული ყმის საქციელი და ჩაცმუ-

ლობა როცა ნახა.). არც თბილისური სუფრა, ჩვენი დღევანდელი სუფრის წინამორბედი, სცოდნიათ იმერლებს. პურსაც სხვანაირად ჭამდნენ და ღვინოსაც სხვანაირად სვამდნენ. ენობრივი განსხვავებაც ისეთი იყო, რომ თ. გრიგოლ ორბელიან სერგეი მესხებე წერდა „გერ ისწავლა მესხიმ წერა, ვერა, ვერაო“.

მაგრამ სწორედ იმერეთიდან „ჩამოსულებმა“ დაამჩნიეს თბილის განუმეორებელი კვალი: ცისფერყანწელების დიდი ნაწილი „არჩევანით“ თბილისელი იყო. ცისფერყანწელებმა (კერძოდ კი ტიციან ტაბიძემ) მოუძებნეს თბილის ფორმულა: „პრუდონის ქილაში“ ჩადებული „ჰაფიზის ვარდი“. ცისფერყანწელებისა და რუსეთიდან რევოლუციას გამოქცეული არტისტების: მწერლების, პოეტების, მხატვრების, მსახიობების შეხვედრამ თბილისი ცოტა ხნით ნამდვილ კოსმოპოლისად აქცია: თბილის ისეთი ქალაქი გახდა, რომელშიც მსოფლიოსათვის მნიშვნელოვანი თუ არა საინტერესო მოვლენები მაინც ხდებოდა.

თბილისს, როგორც კოსმოპოლისს 1921 წელს მოეღო ბოლო. უცნაურია, მაგრამ ქართველი კომუნისტები, ფილიპე მახარაძე და ბუდუ მდივანი, ბევრად უფრო სასტიკი ნაციონალისტები გამოდგნენ, ვიდრე რომელიმე ეროვნული პარტია. (ოღონდ ნაციონალისტები ამ სიტყვის ვიწროდ ეთნიკური, პროვინციული გაგებით, რომელიც ქართული ნაციონალიზმისათვის შემდგომში – და დიდ წილად დღემდე – განმსაზღვრელი გახდა). მათი კანონპროექტები, მაგალითად, ქართველების მხოლოდ ქართველებზე ქორწინებას ითვალისწინებდა. საქართველოს და თბილისის ეთნიზაციის და მისი პროვინციალიზაციის ეპოქა დაიწყო. საბჭოთა ურბანულმა პოლიტიკამ ეს პროცესი შეუქცევადი გახადა. თბილისის ხელოვნურმა გადაქცევამ მიღიონიან ქალაქად (მეტი დოტაციის მოპოვების მიზნით), ქალაქის სახე შეცვალა. შეიცვალა ეთნიკური ბალანსი, ამას კი 90იან წლებში ისიც დაემატა, რომ ეთნიკურად არაქართული მოსახლეობის თბილისიდან გადინება დაიწყო. ნაციონალური (თუნდაც ეთნიკურის მნიშვნელობით) თავის თავად პროვინციალურის არ ნიშნავს. პროვინციალური ქალაქი მაშინ ხდება, როდესაც ის თავის გახსნილობას სამყაროს მიმართ, უნივერსალიზაციის პოტენციალს, რომელიც ნებისმიერ ქალაქში არის ჩადებული, კარგავს. თავის საზღვრებს კეტავს და უცხოს სიმდიდრის საშუალებად კი არ აღიქვამს (ყველაზე მარტივი მნიშვნელობით ვაჭრობის გზით), არამედ საფრთხედ. მაშინ, როდესაც ის ტრანსცენდენციის ადგილი კი არა, იდენტობის ადგილი ხდება.

ნებრიარ აკაუჯვილი სადღეისო პრობლემებიდან: ისლამი და საქართველო

tolerantoba.ge

ამ სტატიის მიზანია ბოლო პერიოდში ნიგვზიანსა და წინწყაროში განვითარებული მოვლენების ფონზე, საქართველოში ქართულ-მუსლიმური ურთიერთობების ისტორია გაანალიზოს.

ნიგვზიანელმა და წინწყაროელმა მუსლიმებმა თავ-თავიანთ სოფლებში საერთო ლოცვების ჩატარების მიზნით შეიძინეს სახლები, რათა შეიკრიბონ, ერთად ილოცონ, ყურანი წაიკითხონ და ქადაგება მოისმინონ. ასეთ სახლებს ეწოდება მეჩეთი ანუ ჰამე იმის მიუხედავად, თუ როგორი არიან ისინი არქიტექტურულად. საერთო ლოცვებისათვის თითქოს არავის და არაფერს არ უნდა შეეშალა ხელი და თითქოს მაგრამ, აი, ამა (2012) წლის ოქტომბერ-ნოემბერში ცივილიზებული მსოფლიოს თითქმის ყველა წერტილამდე მიაღწია ხმაში იმის თაობაზე, რომ ნიგვზიანელი და წინწყაროელი მართლმადიდებლები თანასოფლელ მუსლიმებს სალოცავად შეკრებისა და თანამორწმუნების სტუმრად მიღების საშუალებას არ აძლევენ; ამბობენ, ჩვენი სოფლები ქრისტიანული სოფლებიაო და, თუ ჩვენი თანხმობა არ იქნება, ვერავინ აქ მეჩეთს ვერ ააშენებს, – მეჩეთის ფუნქციას აქ, ჩვენს უბანში, ვერც ერთი სახლი ვერ შეასრულებსო. სოციალურ ქსელებში შემაშფოთებელი აუდიო და ვიდეო რგოლები დაიდო, რომლებშიც ჩანან სახეალეჭილი, მუშტმოლერილი და ჭობომარჯვებული ადამიანები: ქალებიც და კაცებიც. ისინი თავიანთ თავს მამაპაპეული სარწმუნოების დამცველებად წარმოაჩენენ, ამ სარწმუნოებას მართლმადიდებლობას ეძახიან და გაიძახიან: ამ სარწმუნოების გულისათვის „სისხლს დავღვრით!“. აფორიაქების და აღელვების მიზეზად წინწყაროელი აქტივისტები და მათთან მისული პარლამენტის წევრები: სოსო ჭაჭვლიანი და

ვიქტორ ჭაფარიძე ასახელებენ იმ ჭვრების გაუჩინარების ფაქტს, რომლებიც ქრისტიანთა და მუსლიმთა საერთო სასაფლაოს გალავანსა და კარიბჭეებიც დაუმაგრებიათ და რომლებიც ვიღაცას მალულად მოუხსნია თუ მოუგლეფია.

ადგილობრივი მართლმადიდებელი აქტივისტები დარწმუნებული არიან, რომ ჭვრები მუსლიმებმა მოგლოცეს. ამიტომ, მათი სიტყვით, უნდა დაისაჭოს ყველა მუსლიმი, იმ სოფელში მცხოვრები, იმით, რომ აკრძალოთ ერთად ლოცვა და თანამლოცველი სტუმრების თავიანთ სამლოცველო სახლში (მეჩეთში) შეშვება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, აცხადებს ერთი მანდილოსანი, ჭობია, ჩემი ქმარიც და შვილიც ციხეში ჩამწყვდიონო. მოკლედ, გაისმის ხმები, რომელთა დედააზრი ასეთია: ქრისტესა და მისი ეკლესიის გულისათვის, – მართლმადიდებლობის გულისათვის, – შეური უნდა ვიძიოთ და, თუ საჭირო იქნება, კაციც უნდა მოვკლათ! მაშინენ სიწმინდის, ჭვრის, შეურაცხყოფა ვინმეს შევარჩინოთ?! და როგორია რეაქცია იმ პარლამენტარების, რომლებიც ვახსენე და რომლებიც, ჩანს, თავს ასევე მართლმადიდებლებად განიხილავენ? – „დაბირისპირება თუ არ შეწყდა, სისხლისღვრა გარდაუვალია“. სათანადოდ არ აღმოჩენილი გარდა ვინმეს მთავრობასა და პოლიტიკურ სპექტრში, წინწყაროელი ზურაბ ჭელიძის სიტყვებით: „შეხვედრა სისხლიანი იქნება!“.

კიდევ უფრო გაუგებარი და აუხსნელია მართლმადიდებელი იერარქების, დუმილი. წესით კი მათგან ამგვარი შეგონება უნდა გვესმოდეს: შვილებო, წინწყაროელო მართლმადიდებლებო, თქვენი საქციელი და ის, რაც თქვენ მართლმადიდებლობა გვინდიათ, მართლმადიდებლობა არ არის! თუკი თქვენ ჩაიდენთ იმას, ანდა თუნდაც იფიქრებთ იმას, რასაც იმუქრებით, იცოდეთ, რომ ამით თქვენ ქრისტეს ხელმეორედ აცვამთ ჭვარზე! თქვენ, რომლებსაც ასეთი აზრები გაქვთ და ასე იქცევით, უფრო მეტად შეურაცხყოფთ ღმერთსაც და ჭვარსაც, ვირდე ის ბარბაროსები, რომლებმაც ჭვარი მოგლოცეს! გაიხსენეთ და გაითვალისწინეთ, რას ამბობს უფალი: „ჩემი არს შურისგება და მე მივაგო!“ (მეორე რჯული 32:35; ებრ. 10:30). დასანანია, რომ ასეთ ხმას დღემდე (2012 წლის 12 დეკემბერი) არ გაუჟღერია.

ბოლო ინფორმაცია ასეთია: 7 დეკემბერს წინწყაროში ჩავიდნენ ხელი-სუფლების წარმომადგენლები და ადგილობრივი მართლმადიდებლების ეპარხობი, მიტროპოლიტი ანანია ჭაფარიძე, რომელიც ეკლესიის ისტორიის პროფესორიცაა. შედგა მოლაპარაკება სოფლის აქტივისტებთან და შეთანხმდნენ: წინწყაროელ მუსლიმებს ექნებათ საშუალება შეიკრიბონ სალოცავად ოღონდ თანამლოცველი სტუმრების გარეშე!

რაც შეეხება ჭვრის მოხსნისა თუ მოგლეჭის ფაქტს, აქ ორი პრობლემა ერთიანდება:

1. რამდენად კანონზომიერია, რომ ჭვრით შევამკოთ ქრისტიანთა და მუსლიმ-

თა საერთო სასაფლაო? ჭვარი მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანთა ეკლესიის სიწმინდე და თაყვანისცემის საგანია, მაგრამ სხვა სარწმუნოების ხალხისათვის, პავლე მოციქულის სიტყვებით რომ ვთქვათ, არის „საცთური“ და „სისულელე“ (1 კორ. 1:23). ამის გამო არ არის მიზანშეწონილი და, პირველ რიგში, სწორედ სარწმუნოებრივი თვებლასაზრისით გამართლებული, იგი საერთო სიმბოლოს ფუნქციით თუ ნიშნით აღიმართოს იმ სასაფლაოზე, სადაც ჭვრის თაყვანისმცემელთა და ჭვრის უარმყოფელთა გვამები გვერდიგვერდ განისვენებენ. ასეთი რამ მხოლოდ კონფესიურ ანუ სარწმუნოებრივ სასაფლაოებზეა დასაშვებიც და სასურველიც. ამდენად, თუკი ამა თუ იმ დასახლებული პუნქტის მართლმადიდებლებს თავიანთ სასაფლაოზე ჭვრის აღმართვა სურთ, მათ ეს სასაფლაო მართლმადიდებელთა სასაფლაოდ უნდა გამოაცხადონ, რაც ბუნებრივად და ლოგიკურად გადააწყვეტინებს ნებისმიერი სხვა სარწმუნოების ადგილობრივ მოქალაქეებს, რომ მათაც გაიჩინონ თავიანთი, ასევე კონფესიური, სასაფლაო და შეამკონ ის თავიანთი რელიგიის ატრიბუტიკით (მუსლიმების შემთხვევაში, ნახევარმოთვარით). ამის უფლებას ვერავის წართმევს.

2. მეორე საკითხია, აქვს თუ არა ვინმეს უფლება, ხელყოს ამა თუ იმ რელიგიის წმინდა საგანი ანუ თვითნებურად, ცხდად თუ მაღვით, მოშალოს და მოარღვიოს ის. ცხადია, არა! ასეთი ქმედება განეკუთვნება დანაშაულის იმ კატეგორიას, რომლის სახელია „სიწმინდეთა ხელყოფა“, რაც სხვა არაფერია, თუ არა რელიგიური ნიშნით აღბეჭდილი ხულიგნობა. ამის მოქმედი ისჯება როგორც ხულიგანი. ამის გამო, წინწყაროს სასაფლაოს შემთხვევაში, კომპეტენტური ორგანოები ვალდებული არიან, გამოიძიონ ეს საქმე და დასაჭირო დამნაშავეები. კეთილი. მაგრამ რა ვქნათ, თუ გამოიძიება უძლური აღმოჩნდება? სისხლი დავდავაროთ? ვისი სისხლი? საკანონმდებლო ორგანოსა და სამღვდელოების წარმომადგენლები, იმედია, რომ აუხსნიან და გააგებინებენ შერისძიებით ანთებულ ადამიანებს, იქნებიან ისინი წინწყაროელები, ნიგვზიანელები თუ სხვანი, რას გვასწავლის ასეთ შემთხვევაში ერთი მხრივ სამოქალაქო კანონი და მეორე შემთხვევაში რჯულის კანონი.

მაგრამ საკითხი იმაზე უფრო რთულია, ვიდრე ერთი შეხედვით წარმოგვიდგება. ესაა ჩვენი ქვეყნის მოსახლეობის დიდ ნაწილში ფესვგადგმული რწმენა, რომლის თანახმად საქართველოში მართლმადიდებლობა და ქართველობა ერთი და იგივეა. და თუ ეს ასეა, გამოდის, რომ ამ ქვეყნის ყველა არამართლმადიდებელი ქართველი არამც თუ აღარაა სრულყოფილი ქართველი, არამედ საქართველოსა და ქართველი ერის პოტენციური მტერი და შინაური ემიგრანტია.

აღნიშნული საკითხი და თემა შემდეგ კითხვამდე დაიყვანება: გვაქვს თუ არა საფუძველი ისლამი და ისლამური ტრადიცია ქართული კულტურის შემად-

გენელ ნაწილად მოვიაზროთ? აქ, ამ შემთხვევაში, ობიექტური პასუხის ძიების გზაზე, ახალი კითხვა და პრობლემა წამოიჭრება: ქართველი ერი და ის ქვეყანა, რომელიც ამ ერის სახელს ატარებს, არსით და შინაარსით მონოეთნიური და მონოკონფესიურია თუ მრავალეთნიური და მრავალკონფესიური? ანუ, მეტად რომ დაგგონკრეტოთ: არიან თუ არა ქართველი და საქართველოს არაქართველი მუსლიმები ამ ქვეყნისა და მისი ერის (მისი ხალხის და საზოგადოების) სრულუფლებიანი წევრები და არიან თუ არა ისინი ღირსი, ისარგებლონ იმავე და ისეთივე მოქალაქეობრივი უფლებითა და სინდისის ისეთივე თავისუფლებით, როგორითაც ქართველი მართლმადიდებლები სარგებლობენ?

კაცმა რომ თქვას, ეს არაა ახალი კითხვა. იგი საქართველოში საუკუნის წინ დაისვა და მას დიდმა მამულიშვილებმა, რომელთაგან ზოგი წმინდანადაა შერაცხილი: ილია ჭავჭავაძემ, ექვთიმე თაყაიშვილმა, ივანე ჯავახიშვილმა და სხვებმაც, მათ შორის წმინდა ეპისკოპოსებსაც კი, დადებითი პასუხი გასცეს: დიახ და ჭეშმარიტად, ქართველი მუსლიმები ქართველი ერის და საქართველოს ისეთივე სისხლი სისხლთაგანი და ძვალი ძვალთაგანნი არიან, როგორც ქრისტიანი ქართველები! მათ ერთი და იგივე უფლებები აქვთ!

ამ საკითხს თითქოს საბოლოოდ მოეფინა ნათელი და დავაც, ერთი შეხედვით, დასრულდა; განახლება მოსალოდნელი აღარ იყო მით უფრო საქართველოს სახელმწიფო ფორმითი მიმდინარების განახლებისა და დემოკრატიზაციის პროცესში. გავიხსენოთ და გავითვალისწინოთ, რომ მუსლიმი და ქრისტიანი ქართველების ერთი და იმავე სხეულის ორ ცოცხალ ფილტვად გააჩრება იმ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პოზიცია, რომელსაც მე-19 საუკუნის სამოციან წლებში დაიწყო და რომლის წინამდღვრებმა – ილიამ და აკაკიმ – ერის კონსოლიდაციის საშვილიშვილო პროგრამა შეიმუშავეს. ეს მპროგრამა მიზნად ისახავდა არა მარტო სამშობლოს კოლონიური ულლისაგან გათავისუფლებას, არამედ მის გადაქცევას ისეთ ქვეყნად და სახელმწიფოდ, რომლის არსებითი ნიშანი, ილია მართლის თქმით, იქნებოდა „ძმობა, ერთობა, თავისუფლება და თანასწორობა“. ეს ნიშანავს, რომ საქართველოს თავისუფლება და დამოუკიდებლობა ამ იდეების მესაძირკვლებს დემოკრატიისა და „კაცთა შორის სათნოებისაგან“ განუყოფლად ჰქონდათ მოაზრებული.

თავისუფლება და დამოუკიდებლობა საქართველომ ჩვენს ეპოქაში, საბჭოთა კავშირის დაშლის თანავე მოიპოვა და ველოდებოდით, რომ ამ პირობებში დემოკრატიასა და კანონის საყოველთაობას ანუ, სხვანაირად რომ ვთქვათ, მოქალაქეთა თანასწორუფლებიანობის პრინციპის რეალიზაციას ხელს აღარაფერი შეუშლიდა; თანამედროვე ცივილიზაციის ეს ღირებულებები მოსახლეობის გულსა და გონებაში ადვილად დაინერგებოდა. დემოკრატიისა და სამართლებრივი ცნობიერების ხელისშემშლელად მაშინ, კომუნისტე-

ბის დროს, კომუნისტური რეჟიმი და იდეოლოგია წარმოგვიდგებოდა, რადგან ისინი გაბატონებული მხარის სამსახურში იდგნენ და სამართალიც შერჩევითი ჰქონდათ. ასეთი ტოტალიტარიზმის უამს თანაბრად იჩაგრებოდნენ როგორც მართლმადიდებლები, ისე მუსლიმები. და, აჲა, კომუნიზმი და მისი მანქანა დაიშალა. ეს მოსაწონი იყო და მოგვწონდა კიდეც, მაგრამ რა დავინახეთ და რას ვხედავთ ახლა? პრობლემები პრობლემებად დარჩა. ყველაფერმა, რაც ტოტალიტარიზმის მარწუხებით დაგმანული და დაფარული იყო, დღეს თავი აიშვა და ერიც და ბერიც სავალალო ვითარების პირისპირ აღმოჩნდა. რა გვაქვს მხედველობაში და რა გვაიძულებს, რომ ამ თემაზე ხმა ამოვილოთ? – ის, რომ მოქალაქეთა თანასწორუფლებიანობის პრინციპის განხორციელებას პოსტ-საბჭოურ საქართველოში მართლმადიდებლური ნაციონალიზმი აბრკოლებს.

ყველაზე დიდ და მძიმე პრობლემად მაინც ის გარემოება მიგვაჩნია, რომ მართლმადიდებლობის დამჩერებელ მოქალაქეებს ეს მოვლენა მართლ-მადიდებელი ეკლესის მოძღვრებისა და ცხოვრების ნორმა ჰვენიათ. არის თუ არა ეს ასე? ყოველთვის ასე იყო? რას გვასწავლი ჩვენი ქვეყნის ისტორია და რას გვასწავლიან ამ ქვეყნის ჩინებული შვილები? პასუხისათვის ორი გზა არსებობს: გამორკვევა იმისა, თუ რა ადგილი აქვს საქართველოს წარსულში ისლამს, და რა გვასწავლიან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესის ახალი ისტორიის მესამირკვლები, მათ შორის „შინდანები“, ქართველი მუსლიმების ქართველობისა და მათი სინდისის ხელშეუხებლობის შესახებ. ეს ვრცელი თემებია. შევეცდებით მოკლე პასუხებით შემოვიფარგლოთ.

საქართველოში ისლამის გავრცელება არაბობის ხანიდან (VII-IX სა-იდან) დაიწყო. არაბები კი სომხეთსა და საქართველოში 644-645 წლებში გამოჩნდნენ. მათ თბილისის მოსახლეობას მისცეს „დაცვის სიგელი“ ანუ შეუვალობის წიგნი, რითაც განისაზღვრა ურთიერთობა მუსლიმ არაბებსა და ქრისტიან თბილისელებს შორის. ვარაუდობენ, რომ მსგავსი ხელშეკრულობები ქართლის სხვა მხარეებთანაც გაფორმდა. ამ ხელშეკრულებათა პირობა ასეთი იყო: ან ისლამის აღიარება, ან ხარკი (ჭირია), ნაცვლად კი მშვიდობა და ხელშეუხებლობის გარანტია. როგორც ქართული, ისე არაბული წყაროები მოწმობს, რომ იყო ომი და სისხლისღვრაც, მაგრამ ასეთი ამბების შემდეგ ქართველებსა და არაბებს შორის მშვიდობა ისადგურებდა და ქართველებსა და არაბებს დიალოგის, კერძოდ რელიგიურ-თეოლოგიური დიალოგის, შესაძლებლობა ჰქონდათ, რის გამოც ქართველების ნაწილი ნებაყოფლობით უერთდებოდა მუსლიმთა საზოგადოებას. ამასვე ადასტურებს VIII საუკუნის ქრისტიანი მწერალი იოანე საბანისძე. იგი ამბობს: მართალია, დამპყრობლების ძალმომრეობის გამო არა მარტო არაბი აბო ეწამა ქრისტეს რჯულისათვის, არამედ ქართველებიც ეწამნენო, მაგრამ არა ერთმა და ორმა ქართველმა ისლამი ნებაყოფლობითაც მიიღო. ცხადია, ეს ასე

იქნებოდა. არაბებმა, ისე როგორც სხვა დამპყრობლებმა, საქართველოში მარტო ცეცხლი და მახვილი კი არ შემოიტანეს, არამედ კულტურაც, ერთობ მდიდარი და მომხიბვლელი ისლამურ-არაბული კულტურა. გავიხსენოთ და გავითვალისწინოთ: რამდენი მუსლიმი ცხოვრობდა საქართველოში დავით აღმაშენებლის დროს. განა მათი ნახევარი მაინც ქართველი არ იქნებოდა? როდესაც ამ მეფემ არაბთა უკანასკნელი ბასტიონი საქართველოში, თბილისის საამირო, დაამარცხა და თბილისი გაათავისუფლა (1122), მუსლიმებს ეშინოდათ, ქრისტიანი მეფე ჩვენს სარწმუნოებრივ უფლებებს შელახავს, ვაი თუ მან ჩვენზე, მშვიდობიან მოქალაქეებზე, შური იძიოსო. მაგრამ ეს ეჭვები არ გამართლდა. პირიქით. საბრძოლო ოპერაციების დასრულების თანავე მეფემ გამოსცა ბრძანება, რომელიც მუსლიმთა ყოველგვარი დისკრიმინაციის აღკვეთას ითვალისწინებდა. არაბი და თურქი ისტორიკოსები გვარწმუნებენ: გამარჯვებულმა მეფემ დედაქალაქის მუსლიმ მოქალაქეებს საგადასახადო სისტემაში გარკვეული პრივილეგიებიც კი მიანიჭა; მუსლიმთა უბანში ღორის დაკვლა აკრძალა; მუსლიმთათვის მოჭრილ მონეტებზე ალაპის, მისი მოციქულისა და ხალიფას სახელების ამოკვეთა დაიწყო; ქართველებს, ებრაელებსა და სომხებს მუსლიმთა აბანოში შესვლა აუკრძალა. იგი „ყოველ პარასკევს შედიოდა მეჩეთში, მასთან ერთად იყო ხოლმე მისი შვილი დიმიტრი; ისმენდა ხუტბასა (ქადაგებას) და ყურანის კითხვას და აძლევდა ხატიბსა და მუეძინებს მრავალ ოქროს“. XII ს-ის ერთი სირიელი ავტორი და XIII ს-ის არაბი ისტორიკოსი ალნიშნავენ, რომ მეფე დავითი ყურანს კარგად იცნობდა და კამათი ჰქონდა განჯის ყადისთან იმის თაობაზე, „ალლაპის სიტყვა“ ანუ, ამ შემთხვევაში (ვოჩა ჭაფარიძის დაკვირვების თანახმად), იყსო ქრისტე (ისა ბეიბანბერი) შექმნილია თუ მარადიულიო. ქრისტიანი მეფისა და მუსლიმი სწავლულის ეს საღვთისმეტყველო დიალოგი საერთაშორისო მასშტაბითაც საყურადღებო ფაქტია.

VIII-XIII სს-ის არაბულენოვან მწერლობაში ბევრი ავტორი მოხსენიებულია როგორც ათ-თითოელისი, რაც თბილისელს ნიშნავს. ესენი არიან ღვთისმეტყველები, იურისტები, მწერლები, ექიმები და ა.შ. ეჭვი არაა, რომ მათგან არა ერთი და ორი ეთნიურადაც ქართველი იყო, რაც ბუნებრივია და, თანაც, ქართველი ერის ისტორიის სიმდიდრე. სამხრეთ საქართველოს (აჭარის, ტაო-კლარჯეთისა და სამცხე-ჯავახეთის) ინტენსიურ ისლამიზაციას ადგილი XVI-XVIII სს-ში, ოსმალობის ეპოქაში, ჰქონდა. მაშინდელ ქართველ მეფეებს შორის არა ერთი და ორი იყო გულწრფელი მუსლიმი. მართლმორწმუნეობით გამოირჩეოდნენ კონსტანტინე I, როსტომ ხანი, ვახტანგ V შაჰნავაზი, დავით იმამყულიხანი, კინ-სნეტანტინე II მაჰმადყულიხანი და სხვ. მათგან როსტომი და ვახტავგ V დაკრძალული არიან ირანის უდიდეს რელიგიურ ცენტრში, ყუმში, დიდ შიიტ წმინდანთა გვერდით. ქართველი მუსლიმების რიცხვს ის კახელებიც შეემატნენ,

რომლებიც შაჲ-აბასმა ირანში გადაასახლა და მათი შთამომავალნი დღესაც იქ ცხოვრობენ (ფერეიდნელი ქართველები), ასევე – ინგილოები, რომლებიც ორ რაიონში მოსახლეობენ: ზაქათალასა და ბელაქანში (აზერბაიჯანი). ასე რომ, ქართველი მუსლიმების რიცხვი საკმაოდ მასშტაბურია.

გავითვალისწინოთ ისიც, რომ არსებობს ქართულ-ისლამური წერილობითი კულტურაც, რომლის საუკეთესო წარმომადგენლებად უნდა დავსახელოთ XVII ს-ის ისტორიკოსი და ლექსიკოგრაფი ფარსადან გორგიჯანიძე და პოეტი იასე. ასევე: ცნობილია ქართული წარმოშობის ათობით სპარსელი პოეტის სახელი (მავკი, მირზა მოჰამედ თაშერ ნასრაბატი, ქაიხოსრო-ხანი, ზეინალ-ბეგი, ზურაბ-ბეგი, ქუჩუკ-ბეგი, მირზა ახმად გორჭი, იუსუფ გორჭი და ბევრი სხვა), რომელთა არაერთი სტრიქონი მსოფლიო პოეზის შედევრთა შორის დგას. საყურადღებოა აგრეთვე „ისლამური არქიტექტურა“ საქართველოში. 1785 წელს შედგენილ თბილისის გეგმაზე ხუთი მეჩეთია დატანილი. XIX ს-ში მათგან ერთი დარჩა. ბევრი მეჩეთი, ჯამე და მედრესე, რომელთაგან ზოგიერთი ხელოვნების ნიმუშს წარმოადგენდა, საბჭოთა რეჟიმის დროს განადგურდა. მათ შორის გამორჩეული ადგილი ეჭირა ბათუმის აზიზიეს მეჩეთს და ომარის მეჩეთს (ცისფერ მეჩეთს) თბილისში, რომელიც 1951 წელს დაანგრიეს.

საგანგებო მსჯელობას მოითხოვს თემა „ისლამი და ქართული სახელმწიფო“, თუმცა აქ მოკლე მონახაზით დავკმაყოფილდებით. XIX ს-ში, როდესაც თურქეთის ხელში მყოფი „სამუსლიმანო საქართველო“ (სამცხე-ჭავახეთი, აჭარა და ტაო-კლარჯეთი) საქართველოს შემოუერთდა, გამუსლიმებული ქართველები, შუასაუკუნეობრივი ეროვნულ-პოლიტიკური ხედვისა და მენტალიტების გავლენით, ქართველებად აღარ ითვლებოდნენ. ამ გაუგებრობისაგან მოსახლეობის დიდი ნაწილი გათავისუფლებული დღესაც არ არის, რაც ეროვნული ერთიანობის მიღწევას ხელს უშლის. ქართველი სახელმწიფო მოღვაწეები და პუმანისტები, – ილია ჭავჭავაძე, იაკობ გოგებაშვილი და სხვანი თანამემამულებს თითოეული მოქალაქეების სინდისისა და სარწმუნოების პატივისცემისაკენ მოუწოდებდნენ; ითვალისწინებდნენ იმ ფაქტს, რომ რელიგიური პლურალიზმი ცივილიზებული მსოფლიოს სტანდარტია და ამ მოვლენაში სახითაო არაფერია. ი.გოგებაშვილმა, მაგალითად, მუსლიმი ბავშვებისათვის დედაენის საგანგებო ვარიანტი ჩამოაყალიბა, ხოლო ი.ჭავჭავაძემ და ზ.ჭიჭინაძემ ქართველ მუსლიმებთან ეროვნულ-საგანმანათლებლო მუშაობის ისეთი პროგნოსტები და მეთოდები შეიმუშავეს, რაც სარწმუნოებრივ აქცენტებს გამორიცხავდა. იმდროინდელი პრესა ყოველდღიურად აქვეყნებდა მასალებს მუსლიმთა სულიერი და ყოფითი პრობლემების შესახებ. XIX-XX სა-ის მიჰნაზე მემედ და პაიდარ აბაშიძეებმა „ქართველ მუსლიმთა საქველმოქმედო საზოგადოება“ და „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტი“ ჩამოაყალიბეს. 1919-1921

წუ-ში გამოდიოდა გაზეთი „სამუსლიმანო საქართველო“. ქართველი მუსლიმები (მათი მეტი ნაწილი) მიესალმნენ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენასა და საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების აქტს. 1919 წელს ჩატარდა ქართველ მუსლიმთა ყრილობა, რომელმაც თანამორწმუნებს ქვეყნის წინაშე მდგომი პრობლემების მოგვარებაში ძალისხმევის გააქტიურებისაკენ მოუწოდა. დამოუკიდებელი საქართველოს პირველ პარლამენტში წარმოდგენილი იყო ქართველ მუსლიმთა პარტია (მ.აბაშიძის მეთაურობით), რომელსაც საქართველოს მუსლიმი მოსახლეობის ინტერესების გამოხატვა ევალებოდა. მ.აბაშიძემ ერთ-ერთ ოფიციალურ სხდომაზე განაცხადა: „ნურავინ იფიქრებს, რომ სარწმუნოება და ეროვნება ერთი და იგივეა! გახსოვდეთ, რომ ჩვენი სხნა, ჩვენი ბედნიერება საქართველოს ერთიანობაშია. გაუმარჯოს მთლიან საქართველოს!“.

მივადექით წინამდებარე თემისათვის ყველაზე არსებითსა და მნიშვნელოვან საკითხს და კითხვას: მაშინ, როდესაც „სამუსლიმანო საქართველოს“ საქართველოსთან შემოერთება დაიწყო (ამის ბოლო ფაზა კი 1878 წელი გახლდათ), რა პოზიციაზე იდგნენ ქართველი სასულიერო პირები თანამემამულე მუსლიმების, კერძოდ კი აჭარელი მუსლიმების, სინდისის თავისუფლების საკითხში? აღსანიშნავია, რომ ამ საკითხზე ჩვენ მოგვეპოვება მდიდარ წყაროთმცოდნებით ბაზაზე დაფუძნებული ნაშრომი „აჭარის შემოერთება და ქართველი სამღვდელოება“, რომლის ავტორია თბილისის მართლმადიდებლური აკადემიის პრეფესორი, ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორი ელდარ ბუბულაშვილი (საქართველოს ახალი ისტორიის საკითხები, V, თბ., 2001, გვ. 198-209).

ამ ნაშრომში წარმოდგენილია პირველხარისხოვანი ფაქტები, რომლებიც ადასტურებენ იმდროინდელი ქართველი სამღვდელოებისა და, კერძოდ, მღვდელმთავრების: ალექსანდრე ოქროპირიძისა და გაბრიელ ქიქოძის ხევებს და პოზიციებს იმასთან დაკავშირებით, თუ რამდენად აუცილებელია, რომ ადამიანებმა, თუკი ადამიანობაზე პრეტენზია გვაქვს, პატივი ვცეთ სხვა სარწმუნოების ადამიანთა გრძნობებს და სინდისს. ეს მღვდელმთავრები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ შემინდანებად არიან შერაცხილნი, რის გამოც მათ სიტყვას და აზრს დიდი ავტორიტეტი მოსავს და ეს სიტყვები და აზრები მართლმადიდებელი ქრისტიანებისათვის ანდერძის ტოლთასია. ისინი მკაფიოდ გვეუბნებიან და გვავალებენ: არ შევუშალოთ ხელი აჭარელ თანამემამულეებს სარწმუნოების მიხედვით ლოცვასა და ცხოვრებაში არც ცხადად და არც შეფარვით; ვიქონიოთ მათი სარწმუნოებრივი გრძნობების მიმართ გულწრფელი პატივისცემა.

დამოწმებული გამოკვლევა ჩვენ რამდენიმე პირველხარისხოვან ფაქტს გვთავაზობს.

აჭარის შემოერთების შემდეგ თბილისს იქაური მუსლიმების დელეგაცია ეწვია. ეს დელეგაცია, სხვათა შორის, გორის ეპისკოპოსმა, ალექსანდრე ოქროპირიძემ, მიიღო და ამ სიტყვებით მიმართა მას: „ძმანო და შვილნი, ქართველო მაჰმადიანებო, თქვენ არ შედრკეთ... მასზედ, რომ ქართველი ეპისკოპოსი გეახლათ... ჩემი მიზანი იყო და არის თქვენი მშვიდობა, თქვენი კარგათ ყოფნა და დაწინაურება... ღმერთმა აკურთხოს თქვენი სამშობლო ქვეყანა, ღმერთმა გააძლიეროს თქვენი ოჯახი და თქვენი სარწმუნოება ისლამი. იყავით კარგად და დამერწმუნეთ, რომ ჩვენ, ქართველი ქრისტიანები, ყოველთვის ვიქენებით თქვენი სარწმუნოების მფარველნი და მადლობელნი. იქონიეთ იმედი, არც ერთი ჩვენთაგანი თქვენს სჯულს და ამას წესა და ჩვეულებას არავინ შეეხება ავად... შინ მშვიდობით დაბრუნდით და თქვენს სჯულზედ იყავით ფრთხილად და ამსრულებელი ისევე, როგორც თქვენი ისლამის წესია და ვალდებულებანი“.

ამ სიტყვის გამომცემლის, პროფ. ელდარ ბუბულაშვილის კომენტარი ასეთია: „ალერსანდრე ეპისკოპოსი აღნიშნული სიტყვით გამოხატავდა იმდროინდელი ქართველი სამღვდელოების განწყობას“. დიახ, რა თქმა უნდა, ასეა! ამავე განწყობას გამოხატავდა აგრეთვე მეორე დიდი მღვდელმთავარი, მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების უბადლო მცოდნე და მაღალი კვალიფიკაციის ფსიქოლოგი, გაბრიელ ეპისკოპოსი, როდესაც იმავე დელეგაციას მიმართავდა:

„შვილები და ძმანო ქართველო მაჰმადიანებო, მოგილოცავთ ძმათა ერთობას და სიყვარულს... ძმანო და შვილნო მუსულმანებო, თქვენ არ იფიქროთ, რომ თქვენს სჯულს ვინმე ჩვენთაგანი შექმოს და ავად ახსენოს. არა, ეს არასდროს არ იქნება... აი, მე თვით მღვდელმთავარი არა ვარ ამის მოსურვე. ეს რომ მართალია, ამისთვის მე, აი, რას მოგახსენებთ. ერთი კვირის წინათ ჩემთან მოვიდა ერთი ქობულეთელი კაცი და მთხოვა, რომ მე მინდა თქვენი სჯული მივიღო და მოვინათლოო. მე მიზეზი ვკითხე ამისი. მან ასეთი ამბავი გადმომცა: ბათუმში ერთი გურული ქალი არის, მინდა ის ცოლად შევირთო, მაგრამ არ მომდევს, თათარი ხარ და არ გამოგყვებიო. მე მას ასეთი პასუხი გავეცი: კაცი, რომელიც ცოლის შერთვის გულისათვის სჯულს გამოიცვლის, ის შემდეგ იქნება მარად უაშ უბედური, შესაბრალი და ნამეტურ მოძულებული ნაცნობთა, ნათესავთა და მეზობელთაგან. შენ რა გინდა, რომ ცოლის შერთვის გულისათვის მუდმივ უბედურ ცხოვრებაში ჩავარდე? წადი შენს ქვეყანაში და მოძებნე შენი სჯულის ქალი... ქობულეთელს ჩემი დარიგება მოეწონა, მადლობა მითხრა და თავის სახლში წავიდა. აქედან უნდა იცოდეთ, ძმანო და შვილები, ქართველო მაჰმადიანებო, რომ როცა მე, მღვდელმთავარიც კი, ასე მოვექეცი თქვენი სჯულის საქმეს, მაშ სხვა ქართველებისა რაღა ფიქრი უნდა გქონდეთ?“.

იმედია, დამეთანხმება მკითხველი, რომ სურათი ამ მაგალითებში იმდენად მცავიო და გამჭვირვალება, რომ სიტყვის გაგრძელება ზედმეტიც კი უნდა იყოს. ერთადერთი კითხვა, რომლის დასმასაც ახლა ვაპირებთ, არის შემდეგი: ის, რაც ბოლო ოცი თუ ოცდახუთი წლის განმავლობაში საქართველოში ხდება (ნიგვ-ზიანისა და წინწყაროს ამბები ზოგადი ტენდენციის კერძო გამოვლენაა) და რისი მიზანიც ქართველი მუსლიმებისათვის სინდისის თაგისუფლების შეზღუდვაა, წინააღმდეგობაში ხომ არ მოდის იმ ანდერძთან, რომელსაც წმინდა ეპისკოპოსების: აღექსანდრესა და გაბრიელის ზემოთ მოყვანილი სიტყვები გულისხმობს?

იმ ჩვენი პოლიტიკოსებისათვის, რომლებიც ცნობიერად თუ ქვეცნობი-ერად ანტიისლამური და ზოგადად არატოლერანტული გარემოს გაღვივებას უწყობენ ხელს, წარმოვადგენ საქართველოს დემოკრატიული მთავრობის ოფიციალურ განცხადებას, რომელიც 1920 წელს გაკეთდა:

„...ნურავინ იფიქრებს, რომ სარწმუნოება ხელს შეუშლის ქრისტიან და მაჲ-მადიან ქართველების ერთობას. რჯული რჯულია, მაგრამ სისხლი და ეროვნება კიდევ სხვაა. ჩვენ მაჲმადიან ძმებს რჯული აერთებს სხვა მაჲმადიანებთან, მაგრამ ენით, სისხლით, იერით ქრისტიან ქართველებთან არიან... ქრისტიანი ქართველები არ ვიცნობთ მაჲმადის სარწმუნოებას და ბევრს ჰგონია, რომ იგი საერთოდ განათლებისა და დაწინაურების წინააღმდეგია. ეს მართალი არაა. არაბები და სპარსელები მაჲმადიანები არიან, მაგრამ ერთ დროს თავის განათლებით ევროპის ყველა ერთე მაღლა იდგნენ. თვითონ მოციქული მაჲმადი ქრისტიანების სახარებას დიდად აფასებდა და ამბობდა – სახარება ღვთისგან მოვლენილი წიგნიაო. ყურანში ბევრია ქადაგება სიყვარულისა და კეთილი საქმეების და ყოველი ქრისტიანი ქართველი ყოველთვის პატივს უნდა სცემდეს მაჲმადის რჯულს, რომლის აღმსარებელია მრავალი მიღლიონი სხვადასხვა ხალხი და რომელსაც მისდევს ჩვენი ღვიძლი ძმებიც. მაჲმადის რჯული ჩვენი ძმების რჯულია და მუდამ განსაკუთრებული ყურადღებით უნდა ვეპყრობოდეთ მას. პატივს უნდა ვსცემდეთ ყოველი ადამიანის რჯულს, მით უფრო ძმისას. უნდა გავიმეოროთ კიდევ ერთხელ: რჯული სხვადასხვა გვაქვს მაჲმადიან და ქრისტიან ქართველებს, მაგრამ ორივენი ერთი საქართველოს შვილები ვართ. ერთი ენა, ერთი სისხლი, ერთი ხასიათი გვაქვს. ჩვენი ძალა შეერთებაშია. ბედნიერებას მხოლოდ ერთობა და ძმობა მოვიტანს. არავინ უნდა დაივიწყოს ეს. ამისათვის უნდა ვმუშაობდეთ ყველა“.

ამიტომ ისმის კითხვა მათ მიმართ, ვისაც ნაციონალიზმი ეკლესიაში მართლმადიდებელი სარწმუნოების ნორმა ჰგონიათ: ის ტენდენციები, რასაც ნებსით თუ უნებლიერ ვაღვივებთ, წინააღმდეგებობაში ხომ არ არის დავით აღმაშენებლის, იღია ჭავჭავაძისა და კიდევ იმ პოლიტიკოსების მსოფლმხედველობასა და პოზიციასთან, რომელმაც ზემოციტირებული სამთავრობო განცხადება დაწერა?

ნებრიარ პაკუაშვილი

სომეხთა და ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობის

ურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №1(28)

„მშვიდობით შეკრბეს ერთად სომეხნი და ქართველნი“ – ეს სიტყვები XI ს-ის ქართველი ეპისკოპოსის, ლეონტი მროველის, ნაშრომში „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“ რამდენჯერმე გვხვდება. მათ იქ ერთობ შთამბეჭდავი ადგილი უჭირავთ და დიდი შინაარსობრივი დატვირთვა აქვთ. აქ, უპირველეს ყოვლისა, წარმოჩენილია სურვილი და ოცნება, რომ აღდგეს და განახლდეს ის თანხმობა, თანადგომა და თანალმობა, რაც სომეხთა და ქართველთა ისტორიის დასაბამს ამკობდა და რამაც ორივე ხალხის თვითდამკვიდრებას, – მათ მიერ სახელმწიფოების მშენებლობას და თითოეული ხალხის კულტუროსან ერად ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი.

ქართველთა და სომეხთა თანაცხოვრების ისტორია მდიდარია ისეთი ფაქტებით, მოვლენებით, თვალსაზრისებითა და თეორიებით, რომელთა მნიშვნელობა ორივე ქვეყნის ფარგლებს შორდება და საერთაშორისო ინტერესს იმსახურებს. იგულისხმება როგორც პოლიტიკური და საზოგადოებრივი, ისე კულტურული და რელიგიური ურთიერთობები. დიდი ხანია, რაც ამ ურთიერთობების ხასიათისა და შინაარსის გარკვევაზე ინტენსიურად მუშაობენ როგორც ადგილობრივი, ისე უცხოელი მკვლევარები. ისინი აღნიშნავენ, რომ ქართულ-სომხური ურთიერთობების პრობლემა ძალიან რთული და საინტერესოა. საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც ისინი ერთ სქემაში ვერ თავსდებიან და საერთო სურათის დადგენა შეუძლებელია. პროცესს ცვალებადობა და ურთიერთგამომრიცხავი მოვლენების თანაარსებობა ახასიათებს, მაგრამ ვერავინ უარყოფს, რომ მეზობელ ერებს შორის ინტენსიური ურთიერთობე-

ბი, რომლებიც არასდროს შეწყვეტილა, მუდამ კულტურათა დიალოგისა და ურთიერთგამდიდრების სამსახურში იდგა. მართებულად შენიშნავს პროფ. ვაჩე ნალბანდიანი: „საუკუნეთა სიღრმიდან მოდის ამ ორი მოძმე ხალხის, ქართველებისა და სომხების მეგობრობა. იგი ისევე ძველია, როგორც თვით ეს ხალხები. მისი მრავალსაუკუნოვანი ფესვები გადგმულია ძალიან ღრმად და უხსოვარ, წინაისტორიულ დროს აღწევს. ამ მეგობრობისა და ძმობის შესახებ გულითადი სიტყვებით გვიამბობენ სომხურსა და ქართულ ისტორიულ ძეგლებსა თუ მატიანეებში დაცული და საუკუნეთა წიაღიდან ჩვენამდე მოღწეული ხალხური გადმოცემები და თქმულებები“ (ნალბანდიანი 1959: გვ. 9).

აღნიშნული ურთიერთობების საფუძვლიან შესწავლას აქვს როგორც წმინდა მეცნიერული, ისე საზოგადოებრივ-საგანმანათლებლო დანიშნულება. გავითვალისწინოთ, რომ ესაა დიდი ისტორია, – პოლიტიკურ, სოციალურ და რელიგიურ მოვლენათა გრძელი ჯაჭვი, რომლის თითოეული რგოლი ხალხთა თანაცხოვრების მრავალმხრივ საინტერესო ეპიზოდს შეიცავს. ამ ეპიზოდების აღწერას და მათ ანალიზს არა ერთი და ორი სქელტანიანი წიგნი დასჭირდება, რომლებშიც მკითხველი ცხოვრებისათვის და, კერძოდ, ერთა თანაცხოვრებისათვის ბევრ გამოსადევ და ჰკუსისასწავლებელ მასალას იპოვის. მათ შორის აღმოჩნდება ისეთი მასალაც, რომელიც სარწმუნოებათა ურთიერთობის კულტურაზე, ტოლერანტობასა და რელიგიურობის ცივილიზებულად გამოხატვის წესებზე მიგვანიშნებს; ამ საგანზე დაგვაფიქრებს, ზოგჯერ საკუთარი თავის მიმართ კრიტიკულად განგვაწყობს და უმჯობესი გზების ძიებისაკენ გვიძიძებს. ამჯერად ჩვენი მიზანია, გავიხსენოთ და გავაანალიზოთ რამდენიმე ფაქტი, მოვლენა და შეხედულება, რომლებიც ცნობილია საქართველო-სომხეთის ურთიერთობის ისტორიიდან და საგულისხმოა რელიგიურობის კულტურის თვალსაზრისითაც.

ირთი სარწმუნოების იპოზა

ძველი საისტორიო წყაროების მიხედვით და თანამედროვე მეცნიერული ხედვითაც ქართველებისა და სომხების ერებად და, კერძოდ, პოლიტიკური ტვირთის მატარებელ ერებად, ე. ი. სახელმწიფოებად, ჩამოყალიბება ერთ-სა და იმავე გარემოში, ერთსა და იმავე სივრცესა და სულიერ ატმოსფეროში მოხდა. ორივე ხალხსა და ქვეყნას საერთო სამეცნიერო პრონდათ და ამ სამეცნიეროსთან მათ მეტწილად ერთნაირი კონტაქტები აახლოებდათ, – პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური. ამის შესაბამისად ორივე ქვეყანაში თითქმის ერთი და იგივე სარწმუნოებრივი ვითარება სუფევდა.

ქველ დროს, შინარე ისტორიული ხანიდან გაქრისტიანებამდე, სომხებისა და ქართველების ავტოქტონური რელიგია წარმართობა იყო. ისინი ასული-ერებდნენ ბუნებას და, ამის შესაბამისად, ჰქონდათ ქვათა, ხეთა, მთათა და წყალთა თაყვანისცემის რიტუალები, რომლებიც ადგილობრივი გარემოსაგან იკვებებოდა და ადგილობრივ კოლორიტს ატარებდა. პარალელურად საზღვარგარარეთიდან ინტენსიურად შემოდიოდა შედარებით რაფინირებული და დახვეწილი პანთეონი ანუ ღვთაებათა კულტები (კერპები და მათი მსახურების წესები). ლაპარაკია როგორც სპარსულ-შუამდინარულ, ისე ბერძნულ-რომაულ საღვთისმსახურო სისტემებზე, რომლებიც ორივე ქვეყანაში, განსაკუთრებით მოსახლეობის ზედაფენაში, ადვილად იკაფავდა გზას და ინერგებოდა. ორივე ქვეყანაში ერთსა და იმავე დროს გამოჩნდნენ ებრაელები, რომლებმაც მოიტანეს თორა და მკვიდრ მოსახლეობას მონოთეიზმის იდეებთან ზიარების შესაძლებლობა მისცეს. ამიტომაა, რომ სომხებისა და ქართველების ქრისტიანობამდელი მითოლოგია, ასახული ძველ (V-XI სს.) ლიტერატურულ ძეგლებში, მოიცავს როგორც წარმართული მრავალლერთიანობის, ისე მაზდეანობისა და ბიბლიური გადმოცემების ელემენტებს.

შეიძლება ითქვას, რომ სომხეთსა და საქართველოში, იქ ბინადარ ტომებს შორის, ათასწლეულების მანძილზე ერთი და იგივე რელიგიური ატმოსფერო არსებობდა, – ამ სფეროში ერთა შორის ურთიერთობას არავითარი დამაბრკოლებელი ლოდი არ ეღობებოდა. ეს გარემოება, ცხადია, ხელს უწყობდა ამ ორი ხალხისა და სახელმწიფოს პოლიტიკურად და კულტურულად დაახლოებას. ამ ფაქტის მნიშვნელობა და პოზიტიური როლი მას შემდეგ გააცნობიერეს (ყოველ შემთხვევაში, საქართველოში), რაც ამგვარი ლოდი წარმოიშვა და მისი არსებობა ყველასათვის საგრძნობი გახდა. ესაა საქართველოსა და სომხეთის სარწმუნოებრივი და ეკლესიური გაყოფა გაქრისტიანების მომდევნო საუკუნეებში. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ XI-XII სს-ის საქართველოში, რომელიც რეალურად ქართველთა, სომებთა და კავკასიის სხვა ხალხების სახელმწიფოს წარმოადგენდა, აღნიშნული ერთიანობის მიმართ მძაფრი ნოსტალგია გაჩნდა და ხსენებული ლოდის განეიჭრალებაზე ზრუნვა დაიწყო.

ლეონტი მროველის ზემოთ დასახელებული წიგნი, რომლის სრული სათა-ურია „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათე-სავთა“ და რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ფუნდამენტს წარმოადგენს, ასე იწყება: „პირველად ვახსენოთ ესე, რამეთუ სომებთა და ქართველთა, რანთა და მოვაკნელთა, ჰერთა და ლეკთა, მეგრელთა და კავკასიანთა... ერთი იყო მამა, სახელით თარგამოს“. თარგამოსმა, – ნოეს უფროსი გაუის, სემის, შვილიშვილმა, – ბაბილონის გოდოლის დაქცევის შემდეგ კავკასიის მთებს მი-

აშურა და იქ, არარატისა და მასისის სანახებში, დამკვიდრდა. მან რვა გმირი, რვა სახელოვანი შვილი გამარდა: ჰაოს, ქართლოს, ბარდოს, მოგაკან, ლეპ, პეროს, კავკას და ეგროს. თარგამოსმა კავკასია რვა ნაწილად დაყო და შვილებს გაუნაშილა. ძმებს შორის, პირველ ყოვლისა კი ქართლოსსა და ჰაოსს შორის, ე. ი. ქართველთა და სომებთა მამამთავრებს შორის, ერთგულება და სიყვარული სუფევდა. მაგრამ ბედნიერებას ერთი რამ აკლდა – თავისუფლება და დამოუკიდებლობა. უამთააღმწერლის თქმით, „ესე რვანივე ერთობით ჰმონებდეს ნებროთს გმირსა, რომელი იყო პირველი მეფე ყოვლისა ქვეყანისა“. ლაპარაკია ბიბლიურ ნებროთზე (ნიმროდზე), ქამის შთამომავალზე, ქუშის ძეგე, რომელმაც „იწყო თავისი ძალოვანების გამოჩენა მიწაზე. ის იყო ძალოვანი მონადირე უფლის წინაშე“ (დაბ. 10, 8-9). აი, ეს ნებროთი, დევკაცი და პირველი მეფე დედამიწაზე, იმუამად, იტორის წინარე ხანაში, თურმე კავკასიის ხალხებზეც ბატონობდა. თავისუფლების დროშა, ქართლის ცხოვრების უწყებით, პირველად სომებთა მამამთავარმა ჰაოსმა ააფრიალა და შვიდსავე ძმას მოუხმო. დაიწყო ომი, ულმობელი და უსასტიკესი, ნებროთიანთა და თარგამოსიანელთა შორის, რომელიც ნებროთის, დედამიწაზე პირველი მეფის, განგმირვით და მისი უძლეველობის რწმენის გაცამტვერებით დასრულდა. კავკასიაში, კავკასიელთა შეთანხმებული ძალის წყალობით, მშვიდობამ და თავისუფლებამ დაისადგურა.

ამ ისტორიაში არსაიდან ჩანს, არაფერია ნათქვამი და მინიშნებულიც კი, რომ თარგამოსიანელებს იმ ჭეშმარიტებისაგან გადაეხვიოთ, რომელიც მათ უშუალო წინაპარს, ნოეს, და მის ოჯახს ეპყრა. ასევე ვხედავთ, რომ მათ შორის სულიერი და მსოფლმხედველობრივი ჰარმონია; აქვთ ერთი სარწმუნოება და ეს სარწმუნოება, ეჭვი არაა, მამამთავარ ნოეს მართალი და ღვთის მოსაწონი სარწმუნოებაა. ასე რომ, ისტორიის გარიურაჟზე, შეიძლება ითქვას, კავკასიის ოქროს ხანაში, სომხები და ქართველები, „ქართლის ცხოვრების“ მინიშნებით, არამარტო გენეტიკით დაკავშირებულნი, არამედ სიმართლითა და ჭეშმარიტებით გასხივოსნებულნი არიან. ასეთი ხანა კი ყველა ხალხისათვის ყველა ეპოქასა და ფორმაციაში ის საოცნებო ხანაა, საითკენაც თაობები მიისწრაფიან.

რწმენა იმისა, რომ სომხები და ქართველები წარმომავლობით, ძველი კულტურითა და რელიგიით მოძმე ხალხია, ცხოველმყოფელ ძალას ინარჩუნებდა. იმავე ქართველი ეპისკოპოსის ცნობით, ქართველებსა და სომხებს შემდგომშიც, უკვე ისტორიულ ეპოქაში, არაერთგზის გაუწოდებიათ ერთმანეთისათვის დახმარების ხელი. ეს ბუნებრივიცაა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ორივე ერსა და ქვეყანას განგებამ თითქმის ერთი და იგივე ბედი არგუ-

ნა – ბრძოლები გარეშე და შინაურ მტრებთან: ირანის, რომისა და ბიზანტიის იმპერიებთან, თურქ-სელჩუკებთან, სეპარატისტებთან. შთამბეჭდავია ქართველებისა და სომხების ერთობლივი ბრძოლები სპარსელების წინააღმდეგ ქართლის მეფების ფარსმან ქველისა და ასფაგურის დროს (II-III სს.), რაც კოალიციური არმიის გამარჯვებით დამთავრდა. როდესაც ფარსმან ქველის ტახტი მისმა ძმამ მირდატმა ძალმომრეობის გზით მიისაკუთრა, სამართლი-ანობა მხოლოდ სომხეთა მეფის დახმარებით აღდგა (ქ. ცხ. I: გვ. 52-54). მართალია, ასეთ ურთიერთობას ალაგ-ალაგ ბზარიც უწინდებოდა, მაგრამ სურათი მთლიანობაში იგივე რჩებოდა – კეთილი მეზობლობა. იყო შემთხვევა, ლეონტი მროველის უწყებით, როდესაც სომხების წინააღმდეგ ქართველებმა და ოსებმა ერთობლივად გაილაშქრეს. ჰავახეთში მათ სომხეთა მეფის არტაშანის ძე ზარენი შეიძყრეს; წამოიყვანეს დარიალს, სადაც ოსებს მისი მოკვდა უნდოდათ, მაგრამ ქართველებმა მათ ამის საშუალება არ მისცეს. ვითარება დაიძაბა, მაგრამ ყველაფერი მოლაპარაკებით დამთავრდა და პრობლემები მოგვარდა. ამ ამბის თხრობას რუისის ეპისკოპოსი (მროველი) ამ სიტყვებით ამთავრებს: „მიერითგან იქმნეს მოყვარე სომეხნი და ქართველნი და ოვსნი. და სამივე ერთობით ბრძოლეს მტერთა“ (ქ. ცხ. I: გვ. 48-49).

ლეონტი მროველი, როგორც ამის თაობაზე ქართველ-სომხეთა ურთიერთობის თანამედროვე მკვლევარი აღქვესანდრე აბდალაძე შენიშნავს, ასე-თი შეტაკებების მიმართ „ამჟღავნებს ისეთ დამოკიდებულებას, რომ გრჩება შთაბეჭდილება, თითქოს ავტორი, მართლაც, ძმათაშორის გაჩაღებული ომის შესახებ გვიამბობდეს და მისთვის ერთნაირად არასასურველია რომელიმე მხარის გამარჯვება. ალაგ-ალაგ შეიძლება გამოვიცნოთ მისი სურვილი, რომ... ბრძოლაში სასურველია დამარცხდეს ის მხარე, რომელსაც ედება პასუხისმგებლობა ქართველთა და სომხეთა წაკიდებისა“ (აბდალაძე 1982: გვ. 5-6).

ქრისტიანობა ორივე ქვეყანაში ერთი და იმავე გზით შევიდა და მისიონერებიც მეტწილად საერთო ჰყავდათ: მოციქული ბართლომე, გრიგოლ პართელი და ნინო ქართველთა განმანათლებელი. მათ გვერდით დგანან ქალწულ-მოწამენი (წმ. ნინოს დობილნი) რიფსმე და გაიანე, რომლებისაც ქართული და სომხური საკულტო ტრადიცია (განსაკუთრებით XI ს-მდელი) თითქმის თანაბარი ქებით და დიდებით მოიხსენიებს. სომხებისა და ქართველების რწმენაში ერთიანობის სიმბოლოდ წარმოგვიდგება წმ. შუშანიკი, რომელიც გვარტომობით სომეხი იყო, მაგრამ მოწამის გვირგვინი საქართველოს ეკლესიის წიაღში პოვა. როდესაც მისი მამა, სახელგანთქმული სარდალი ვარდან მამიკონიანი, შაპმა სატახტო ქალაქ კტეზიფონში სიკვდილით დასაჯა, ობლად დარჩენილი ბავშვები ცურტავის პიტიახშმა არშუშამ საქართველოში წამოიყვანა და თავის შვილებთან ერთად გაზარდა. იქ შუშანიკი არშუშას რძალი გახდა. გავიხსენოთ, როგორ მოიხსენიებს იგი მამამთილს, როდესაც ქრისტესაგან გარემიქცეულ ქმარს, ვარსექნს, მიმართავს: „მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტვილენი და

ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განპოვუნ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისინ; მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნ; მან ღმერთი, შემოქმედი ცათაი და ქვეყანისაი, აღიარა და ჰრწმენა...“ (ძველი ქართული... 2005: გვ. 12).

მართალია, სარწმუნოებაში ერთიანობა შემდეგ საუკუნეებში წარსულს ჩაბარდა, მაგრამ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სწორედ ამ ერთიანობისა და რწმენისმიერი თანაცხოვრების ხსოვნა იქცა ძალად, რომელმაც ორივე ერს ბევრი ძნელბედობა და პოლიტიკური კატაკლიზმი გადაატანინა და თითოეულ მათგანს ერთმანეთის კულტურის სალაროებში წვლილის შეტანისაკენ უბიძგა.

იკლესიათა გაყოფის ეპოქა

ქართლისა და სომხეთის ანუ, რაც იგივეა, მცხეთისა და ეჩმიაძინის საკათალიკოსოებს შორის ევქარისტიული კავშირის გაწყვეტის საფუძველი გახდა პოლემიკა, რომელმაც V-VI სს-ში ბიზანტია და მთელი ქრისტიანული აღმოსავლეთი მოიცვა. ლაპარაკია სამების მეორე პირის, განკაცებული ღმერთის, ბუნების შესახებ. კითხვა ასე დაისვა: იესო ქრისტეს, წუთისოფელში მოსული ღმერთის, პიროვნებაში როგორი ურთიერთობაა საღვთო და ადამიანურ (კაცებრივ) ბუნებათა შორის? ანდა: იგი ბუნებით მხოლოდ ღმერთია (ერთ-ბუნებოვანი ანუ მონოფიზიტია) თუ – ბუნებით ღმერთიც და ბუნებით კაციც (ორბუნებოვანი ანუ დიოფიზიტი)? ეს საკითხი განიხილა 451 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ ქალკედონში და რომის პაპ ლეონის საღვთისმეტყველო ტრაქტოს („ლეონის ტომარის“) საფუძველზე შეიმუშავა დოგმატი, რომელიც ჭეშმარიტ მოძღვრებად დიოფიზიტობას ანუ ქრისტეს ორბუნებიანობის სარწმუნოებას აღიარებდა. აღნიშნულ კრებას არც ქართველები და არც სომხები არ დასწრებიან, რადგან ამ დროს რეგიონში სპარსეთის წინააღმდეგ აჯანყება დაიწყო და, უნდა ვითქიქროთ, ადგილობრივი ეკლესიების მესვეურებმა საზღვარგარეთ გამგზავრება ვერ მოახერხეს.

თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში გამყარებულია შემდეგი თვალსაზრისი: საადავო საკითხებე ქართველთა, სომხეთა და ალბანთა ეკლესიებმა თავიდან შედარებით ნეიტრალურ ანუ შუალედურ მიმართულებას დაუჭირეს მხარი. იგულისმება ბიზანტიის იმპერატორ ზენონის მიერ 482 წელს ხელმოწერილი ჰენოტიკონი (ერთიანობის აქტი; ზენონის ჰენოტიკონი), რომელიც ზემოთ დასმულ კითხვებს არაარსებითი და არააქტუალური პრობლემის კვალიფიკაციას აძლევდა, მისი გარკვევის სურვილს მავნებლობას უწოდებდა და ამ საგანჩე საჭარო კამათს კრძალავდა.

კავკასიის ხენებულმა ეკლესიებმა 506 წელს ქალაქ დვინიში მოწვიეს კრება, რომელზეც მათ ზენონის ჰენოტიკონის დებულებები შეიწყნარეს და, ამდენად, უნიონალური (შემრიგებლური და გამაერთიანებელი) პოზიცია შეიმუშავეს. შემ-

დეგ მოვლენები ისე განვითარდა, რომ ერთიანობა დაირღვა: რომის პაპმა ფელიქს III-მ მკაცრად დაგმო ჰენოტიკონი და მის მიმდევრებს ეკლესიიდან განკვეთით დაემუქრა. ბიზანტიის საეკლესიო იერარქიამ და სამეფო კარმა, გარკვეული ყოფმანის შემდეგ, ქალკედონის კრების პოზიცია (დიოფლიტობა) აღიარა. ქართველებიც მათ მხარეზე დადგნენ. აღმოსავლეთის ეკლესიათა გარკვეული ნაწილი, შინაგანი ნებით თუ მაზდეანური ირანის ზეგავლენით, ანტიქალკედონიტობას (მონოფზიტობას) მიემზნენ. სომხებისა და ალანელების დიდმა ნაწილმაც ეს გზა აირჩია – უარყო მეოთხე კრების (ქალკედონის) ავტორიტეტი და მხოლოდ წინა სამი კრების მადლმოსილება იწამა. 554 წელს მათ იმავე დვინში მეორე საეკლესიო კრება მოწვიეს და ანტიქალკედონური პოზიცია დაადასტურეს. ამ ფაქტის შემდეგ მოძმე ეკლესიები დოგმატიკის სფეროში ერთმანეთს გაემიჯნენ და მათ შორის ლოცვითი თანაზიარება (ცვერისტიული კავშირი) შეჩერდა. ქალკედონიტი სომხები საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში აღმოჩნდნენ, ანტიქალკედონიტი ქართველები კი – სომხეთის ეკლესიის იურისდიქციაში. შესასულენებში ბატონობდა ტრადიცია, რომლის თანახმად ესა თუ ის სარწმუნოება იმ ერისა თუ ქვეყნის სახელით აღინიშნებოდა, რომელსაც მოცემული სარწმუნოება (კონფესია, დენომინაცია) ისტორიული პერიპეტიებით უკავშირდებოდა. მაგალითად, ძველად ლიტერატურულ და ზეპირ მეტყველებაში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო გამოთქმები: „ბერძნთა სარწმუნოება“ ანუ მართლმადიდებლობა (ქალკედონიტობა) და ბერძენი მართლმადიდებელი, ქალკედონიტის მნიშვნელობით, „ლათინთა სარწმუნოება“ ანუ კათოლიკობა და ლათინი (ასევე: ფრანგი) კათოლიკეს მნიშვნელობით. ასეთივე ტრადიცია დამკვიდრდა კავკასიაშიც: ქალკედონიტები ქართველებად მოიხსენიებოდნენ და მოგვიანებით გაქართველდნენ კიდეც, ანტიქალკედონიტები – სომხებად და ისინიც გასომხდნენ.

და-ეკლესიების გაყოფამ (სქიზმამ) ორივე მეზობელი ერი და ქვეყნა დააბარალა. მართალია, ერმიაძინის საკათალიკოსობ ლიბერალური და რბილი კურსი აიღო და არც მონოფზიტობისადმი ერთგულებაში გამოუჩენია მას სიმტკიცე და თანმიმდევრულობა, მაგრამ იმ ურთიერთბრალდებებმა და ზოგჯერ არაკორექტულმა სიტყვებმა, რაც ორივე შერიდან ისმოდა, ხალხებისა და ქვეყნების ტრადიციულ ურთიერთობას ბზარი გაუჩინა; ერთი და იმავე ღმერთის (იესო ქრისტეს) მადიდებელი ერები ერთმანეთს ისე ვეღარ უგებდნენ და ერთმანეთს იმავე თვალით ვეღარ უმზერდნენ, როგორითაც ადრე; ალაგ-ალაგ მოყვასის დამცრობის მანკიერებამაც იჩინა თავი. აღმოცენდა პრობლემა, რაც ორივე ქვეყნისა და ეკლესიის ჭირისუფლებმა მაღლე გააცნობიერეს და გამოსავლის ძებნა დაიწყეს. ამის დასტურია მიმოწერა კირიონ ქართლის კათალიკოსსა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს შორის (VI-VII სს-ის მიჯნა), რომელიც სომხურ ენაზე შემონახული კრებულში „ეპისტოლეთა წიგნი“ (ქართული თარგმანი: ეპისტოლეთა წიგნი, 1968). ესაა მძაფრი პოლემიკა, რომელშიც თითოეული მხარე ერთმანეთს ეკლესიის მამათა გადმოცემებისა და დადგენილებების დარღვე-

ვაში ადანაშაულებს, მაგრამ აქვე საგრძნობია ორივე იერარქის გულისტკივილი იმის გამო, რაც მოხდა. მოხდენით კი უპირველეს ყოვლისა ის მოხდა, რომ იქსო ქრისტეს უკანასკნელი ლოცვა და ანდერძი არ შესრულდა: „რათა ყველა ერთი იყოს, როგორც შენ ჩემში, მამაო, მე კი შენში; რათა ისინიც იყვნენ ჩვენში, რათა ირწმუნოს სოფელმა, რომ შენ მომავლინე“ (იოანე 17:21). ამის გამო, აღნიშნული ეპოსტოლების მიხედვით, ორივე პოლემისტის მიზანია, რომ საერთო საფუძველი გამოინახოს, ყურადღება სწორედ იმის მიმართ იქნეს გამახვილებული, რაც საერთოა, და არა იმის მიმართ, რაც ერთმანეთისაგან განგვასხვავებს და გვაშორებს. ისინი აღიარებენ და ხშირად უსვამენ ხაზს იმას, რომ მათ აერთიანებთ საერთო წინაპრები, საერთო განმანათლებლები, საერთო წმინდანები, განსაკუთრებით კი დედოფლალ შუშანიკის მოწამებრივი ღვაწლა; ისენებენ იმ დროს, როდესაც ქართველები და სომხები ერთად, ერთსა და იმავე ტაძარში ლოცულობდნენ: წმ. შუშანიკამა, მაგალითად, ცურტავის შერეულ სამრევლოებში ორენოვანი (ქართულ-სომხური) წირვა-ლოცვის პრაქტიკა დააწესა.

ასეთი ნოსტალგია ეკლესიათა მესვეურებს და პოლემისტებს ჰყარნახობდა, რომ მათ, ურთიერთბრალდებისა და დამუნათების გარდა, გაეხსენებინათ საერთო ისტორია როგორც ერთადყოფნის უამი – იდეალი და მისწრაფების საგანი. „სარწმუნოებრივ ერთობას და ორივე ჩვენი ქვეყნის მასპინძლობას ცურტავის ეკლესია ურყევი შეუცალობით იცავდა... სიყვარული, ხორციელი მოყვრობა და სულიერი ზიარება სრულდებოდა შვებით აღსაგსე სიხარულით. აქედან მცხეთაში ჯვარს მიდიოდნენ და მანდედან წმინდა კათოლიკეს მოდიოდნენ“ (გვ. 66), – ამბობს აბრაამი. ლაპარაკია მომლოცველობაზე სომხეთიდან საქართველოში და საქართველოდან სომხეთში. კონფლიქტის სიმწვავის მიუხედავად, კირიონი ერთიანობის შენარჩუნების იმედს არ კარგავს და ამბობს: ჩვენცა და თქვენც „სარწმუნოება იერუსალიმისა გვაქვს და გვექნება“. ამასვე სწამებს მარჩანი ს(უ)მბატი, როდესაც წერს: „იდიდოს ქრისტე ღმერთი, როგორც წინათ გვასწავლეს ჩვენ ნეტარმა მოძღვრებმა და ვიყავით სარწმუნოებით ერთნი ყველანი... როგორც ჩვენი მამები იყვნენ. რადგან ერთი მოძღვრის მოწაფე და ხვედრი ვართ, როგორც ჩვენი მამები ცხოვრობდნენ, გვქონდეს სარწმუნოება ღვთის მიმართ და ურთიერთის სიყვარული“ (გვ. 74).

ეკლესიათა გაყოფით გაჩენილი იარის მოშუშების სურვილი IX-X სს-ში იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ ორივე ქვეყანაში ამ მოვლენს გამომწვევი მიზე-ზების მეცნიერული შესწავლა დაიწყეს. დაიწერა გამოკვლევები და ტრაქტატები იმის გასარკვევად, თუ რომელმა ეკლესიამ გადაუხვია ჟეშმარიტი მოძღვრებისაგან; რის გამო გადაუხვია, ვინ და რა ფაქტორმა შესრულა ამ საქმეში ეშმაკის როლი და რით შეგვიძლია ვუმკუნალოთ ავადმყოფობას, რომელიც გვჭირს და რომელმაც ძმათა სიყვარულის სამოსელი გახია. ამ პრობლემას სოლიდური გამოკვლევები მიუძღვნეს იმდროინდელმა სწავლულებმა. ესენი არიან: ქართველთა მხრიდან, მცხეთის კათალიკოსი არსენი (ზედწოდებით დიდი, საფარელი),

რომელსაც ეკუთვნის ისტორიული და დოგმატურ-პოლემიკური ნარკვევი „გან-ყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ (იხ. ე. ჭელიძის დაბუსტებული გამოცემა), და, სომეხთა მხრიდან, ურჟაელი (ედესელი) ეპისკოპოსი უხტანესი, რომელმაც დაწერა ანალოგიური, ამასთანავე ერთობ წყაროთმცოდნეობითი, ნაშრომი „ის-ტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“ (თარგმნა 8. ალექსიძემ). ორივე ეკლესიის წარმომადგენლისა და აპოლოგეტის მიზანი იმაშიც მდგომარეობს, რომ, როგორც ქართველმა, ისე სომებმა მკითხველმა შემდეგი გარემოება გაითვალისწინოს: მეზობელ ეკლესიებს შორის ურთიერთობის გამწვავებასა და განხეთებილებაში პასუხისმგებლობა აკისრია არა ხალხს, ერებს და ქვეყნებს, არამედ ისტორიის კონკრეტულ მონაკვეთში შექმნილ პოლიტიკურ გარემოს, რომლის ინსპირატორი გარეშე ძალაა. მცხეთის ეპისკოპოსი, როდესაც ეკლესიათა გაყოფის მიზეზებზე ლაპარაკობს, გულისტკივილს ვერ მაღავს იმის გამო, რომ ვერც ბიზანტიამ და ვერც სხვა ქვეყნამ (იგულისხმება: საქართველომაც) ვერ დაიცვეს მართლმორწმუნე სომეხთა ერი და სახელმწიფო ირანის თვითმპურობელი შაპის აგრესისაგან. აგრესორმა მათ ულტიმატუმი წაუყინა: ან განეშორეთ „ბერძნთა სარწმუნოებას“, ან მონობის უსასტიკეს უღელს შეეგუეთო. სომხეთის საერო და საეკლესიო ზედაფენამ, თანამედროვე ენითცრომ ვთქვათ, კონფორმისტული გადაწყვეტილება მიიღო და აღმოსავლელ მბრძანებელთა წინაშე ქედი მოიდრიკა, რაც ქალკედონის კრების მადლომოსილების უარყოფაში გამოიხატა. ასე ფიქრობს IX ს-ის ქართველი ისტორიკოსი. ჩვენთვის აქ არსებითია არა იმის გარკვევა, რამდენად ობიექტური და საფუძვლიანია ეს ხედვა, არამედ იმის აღნიშვნა ქართველი სასულიერო პირისაგან, რომ პატიოსანი სომები ერი უდანაშაულოა მათსა და ქრთველებს შორის მახინჯი კედლის აღმართვაში. ეს ინტრიგის კედელია, რომელიც მესამე ძალამ საკუთარი პოლიტიკური ინტერესების შესაბამისად აღმართა. ამავე პოზიციაზე დგას უხტანესიც, რომელიც მომხდარში ქართლის მღვდელმთავარისა და ბიზანტიის ხელისუფლებას ადანაშაულებს და არა ქართველთა ერსა და საქართველოს.

აღნიშნული კედლისა თუ ჯებირის მოშლის საკითხი საქართველოს პოლიტიკური ელიტის წინაშე ახალი შემართებით XI ს-ში დაისვა. ესაა ეპოქა, როდესაც აფხაზთა და ქართველთა სამეფო კავკასიის ხალხთა კონსოლიდაციის იდეით გამოვიდა და ერთიანი სახელმწიფოს ფარგლებში მეზობელი ქვეყნების შემოერთება დაიწყო. ჩანს, ამ საქმის თაოსანი მეფე დავით აღმაშენებელი არა ძალადობის, არამედ თავისუფლებისა და ნებაყოფლობითობის პრინციპით ხელმძღვანელობდა. მას სურდა, დაერწმუნებინა კავკასიის მკვიდრნი, რომ მათი პოლიტიკური ეთიანობის იდეა ისტორიის სიღრმიდან მოდის. ეს მარტივი ამოცანა არ იყო. და აი, ვხედავთ, რომ მეფე აღმაშენებლის გვერდით ეკლესიის არა ერთი და ორი წარმომადგენელი დგას, – აღჭურვილი ცოდნით და მოქალაქეობრივი შეგნებით. ასეთია რუისის ეპისკოპოსი ლეონტი, რომლის კონცეფციას უკვე შევეხეთ. მას შემთხვევით არ გაუმახვილებია ყურად-

ღება იმის თაობაზე, რომ სომხებს კავკასიის ისტორიისა და კულტურის წინაშე განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვით და რომ აღმშენებლობით პროცესს ისინი მუდამ ქართველებთან ერთად წარმართავდნენ. თუკი ამ ერებს თანაცხოვრების ასეთი დიდი და მდიდარი ტრადიცია აქვთ, რა უშლით ხელს, რომ ეს ტრადიცია გააგრძელონ? თუკი ორივე მხრიდან კეთილი ნება იარსებებს, ის კედელიც გადაიღახება, რომელიც კონფესიის საფუძველზე აღმოცენდა.

ეჭვი არაა, მაშინ ასეთი კითხვა დაისმებოდა: რა სისქისა და სიმაღლისაა ეს კედელი? რამდენად ძლიერი და შეუვალია ის განმასხვავებელი ნიშანი, რომელიც ერთი და იმავე ქრისტეს სახელით ნათელლებულ ერებს ერთმანეთისაგან აუცხოვებს? დოგმატები, რომლებიც ერთს მეორისაგან და მეორეს პირველისაგან აშორებს, ძმობისა და სიყვარულის გასსაც უნდა ამრუდებდეს? დავით აღმაშენებელი და სამეფო კარი ლიბერალურ პოზიციაზე იდგნენ და „სომებთა სარწმუნოებას“ ქვეყნისა და საზოგადოებისათვის საზიანო მოვლენად არ აღიქვამდნენ. ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ წმ. მეფემ საქართველოში სომებთა დიდი ნაკადი შემოიყვანა და მათ ეკლესიები ააშენებინა. ლეონტი მროველიც ლიბერალური ეკლესიოლოგიის მიმდევრად წარმოგვიდგება. „სომებთა სარწმუნოება“ მისთვის ან არ წარმოადგენს ერებს, ანდა მას მიაჩნია, რომ ერები არ არის იმ რანგის მოვლენა, რომელმაც პოლიტიკური და კულტურული თანაარსებობის გზაზე უნდა დაგვაბრკოლოს. ამიტომაა, რომ იგი, მართლმადიდებელი მღვდელმთავარი, არ ამახვილებს ყურადღებას სარწმუნოებრივ ბარიერზე, რომელიც ქართველთა და სომებთა შორის არსებობს.

ამასთანავე: თეორიულად დასაშვებია და ლიტერატურული წყაროებითაც დასტურდება, რომ აღნიშნულ ლიბერალიზმს ორივე მხრიდან ფანატიკოს-ფუნდამენტალისტები და რიგორისტები დაუპირისპირდნენ. ისინი ერთმანეთს მოურიდებლად და ჰაიპარად ერებიკონებსა და მწვალებლებს ეძახდნენ. ამის დასტურია რადიკალური შინაარსის რამდენიმე დოკუმენტი, რომლებიც ბერძნულიდან ქართულად ამავე პერიოდში უნდა ეთარგმნათ: „უწყება პეტროს მკაწრველისათვის და ალაზორისათვის და ალაზორთა მარხვისა“, „უწყება სუბალისძის სუფსარქისისათვის“ და „თარგმანება სომებთა წუალებათათვის, თუ რომლითა შეიჩვენებიან სომებინ“. ანალოგიური (ოლონდ ანტიქალკედონური) ტექსტები სომხებსაც შეუდგენიათ. რუს-ურბნისის საეკლესიო კრებამ (1105 წ.), მაგალითად, იმ ანტიქალკედონიტი სომხების სრული ნათლისღება განაჩინა, რომლებიც ქალკედონიტთა ეკლესიათან შეერთებას მოისურვებდნენ (კანონი 15). მაშასადამე, ამ კრებამ სომხურ ანუ, მისივ კვალიფიკაციით, ერთბუნებიანთა ეკლესიაში შესრულებული წესი ბათილად გამოაცხადა, თუმცა რკულის კანონი ამ საკითხებზე სხვა მითითებებს შეიცავს. მაგალითად შეგვიძლია დავასახელოთ VI მსოფლიო საეკლესიო კრების (ტრულის) 95-ე კანონი, რომლის თანახმად მწვალებელთა გარკვეულ ჯგუფს, კერძოდ, მონოფიტიტებს, თუკი მართლმადიდებლად გახდომა უნდათ, მხოლოდ ხელშერილის დადება და ყველა წვალების,

ამ შემთხვევაში, ევტიქის, დიოსკორესა და სევერობის, ე. ი. მათი ერესიარქების, შეჩვენება ევალებათ და არა ახალი ნათლისღება. სავარაუდოა, რომ რუს-ურბ-ნისის კრების აღნიშნული კანონი დავით აღმაშენებლისა და ლეონტი მროვე-ლის იდეოლოგიის მოწინააღმდეგეთა ზეგავლენით ჩამოყალიბდა.

ასეთ განწყობილებათა არსებობის მიუხედავად, თეოლოგიური და კულ-ტურულ-შემოქმედებითი კონტაქტები ერთი წუთითაც არ შეწყვეტილა. ქართ-ველი მწერლები დიდად აფასებდნენ საღვთო წერილისა და ეკლესიის მამათა მემკვიდრეობის სომხურენოვან თარგმანებს და ამ თარგმანებით ისინი ხში-რად სოხეთის ეკლესიასთან ევქარისტიული ურთიერთობის გაწყვეტის მერეც სარგებლობდნენ. ამის საუკეთესო ნიმუშია ქართულ ენაზე თეოლოგიური ტრაქტატების უძველესი სქელტანიანი წიგნი “შატბერდის კრებული” (X ს.).

პრებები და პატრიობები

ხელისუფლება ამჩნევდა, რომ ქვეყნის ერთიანობასა და მთლიანობას რე-ლიგია სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა. ამ ნიადაგზე დაძაბულობის განმუხტვის იმედით მან XI-XII სს-ში რამდენიმე საჭარო პატრიობა მოაწყო. მათგან დოკუ-მენტურად სამია ცნობილი.

პირველი პატრიობა (სიტყვისგება) ბაგრატ მეოთხის დროს (1027-1072) ლრტილაში (არტანუშში) შედგა. აქ ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ იერუსა-ლიმიდან ჩამოსული ბერი ექვთიმე და სომეხი მოძღვარი სოსთენი. ქართუ-ლი წყაროს მიხედვით (სომხური ცნობილი არ არის), ექვთიმემ სამოძღვრო-საბაქრო სახელმძღვანელოების (სომხურად პატიმოთინების) ისეთი ცოდნა გამოამჟღავნა, რომ მოწინააღმდეგებ კამათი ველარ გააგრძელა და მარცხი აღიარა (ბოლო გამოცემა: ლიტერატურული ძიებანი, თბ., 1983).

მეორე კრება დავით აღმაშენებლის დროს შედგა (ქ. ცხ. I: გვ. 356-357). ინი-ციატორი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დაგითისის“ მიხედვით, სომხები ყოფილან, უკმაყოფილონი იმის გამო, რომ ქართველები მათ ერეტიკოსებსა და მწვალებ-ლებს ეძახდნენ. ამავე წყაროს სომხურ თარგმანში კი ვკითხულობთ, ეს მეფებ თვითონ მოინდომა. ასეა თუ ისე, როგორც დედანი, ისე თარგმანი ცხადყოფს, რომ პატრიობა დილიდან დაღამებამდე გაგრძელებულა. იმის მუხედავად, რომ მასში მონაწილეობა განთქმულმა ქართველმა ღვთისმეტყველმა არსენ იყალ-თოელმა მიიღო, დამაჯერებელი არგუმენტები ვერც ერთმა მხარემ ვერ მოიტა-ნა. მემატიანის თქმით, „იყო ორკერძოვე ძლევის მიყვარება და ცუდ სიტყვათა პატრიობა: რამეთუ შევიდან შეუვალთა საქმითა და ძნიად გამოსავალთა, რო-მელი ესე შეეწყინა მეფესა და თქვა: თქვენ, ძმანო, სიღრმესა სამე შესულ ხართ და უცნაურთა ხედვათა, ვითარცა ფილოსოფოსნი, და ჩვენ ვერა-რას უძლებთ ცნობად, ვითარცა უსწავლელნი და ყოვლად მსოფლიონი...“. ქართულ დედანში ნათქვამია, რომ დავით აღმაშენებელმა, საკუთარი თავის ასერიგად დამცრობის

მიუხედავად, შთაგონებული სიტყვა წარმოთქვა და ქალკედონიტთა პოზიცია გაამაგრა. სომხურ თარგმანში ეს დეტალი არ გვხვდება, სამაგიეროდ იქ ნათქვამია: მეფემ „თვით მარტივი და ცხადი სიტყვით დააწყნარა ორივე მხარე და გაუშვა კრება“ (ქართლის ცხოვრება 1953: გვ. 254-255).

დაპირისპირებამ გაცილებით მწვავე ხასიათი იმ კრებაზე მიიღო, რომელიც თამარის დროს გაიმართა (ქ. ცხ. II: გვ. 82-90). საბაბად ქცეულა უთანხმოება საქართველოს ანტიქალკედონიტ ამირსპასალარ ზაქარია მხარგრძელსა და ქალკედონიტ კათალიკოს იოანეს შორის. ეს პაექრობაც შებინდებამდე გაგრძელდა, დასკვნის გამოტანა კი მაინც შეუძლებელი გახდა. მაშინ ქართლის კათალიკოსმა წამოაყენა წინადადება, რომლის თანახმად ზიარებისეული პურის ნაჭრები (სეფისკვერები) სამი დღის ნაშიმშილებ ძალლებისათვის უნდა მიეცათ. რომელი ეკლესიის პურსაც ძალლი პირს დააკარებდა, იმ ეკლესიის ზიარება ძალამოკლებულად გამოცხადდებოდა. ეს ინიციატივა მეფე-დედოფალს არ მოეწონათ, მაგრამ ჩანს, პოლემისტები და მათი თანამდგომნი ისეთ ექსტაზში იყვნენ შესულნი, რომ მათ წინაშე ძლევამოსილი ხელმწიფებიც კი „უღონოებამან მოიცუნა“ და კათალიკოსს მხოლოდ ეს უთხრეს: „რა ესე სთქვი, სასმენელადაც ზარია!“. გამოცდაში ქართველებმა გაიმარჯვეს: მათ პურს ძალამა პირი არ დააკარა, სომხებისას – კი. თუკი მთხოვობელის ტექსტს გულდას-მით წავიკითხავთ, შევნიშნავთ, რომ დედოფალი თამარი გამოცდის პროცესს არ დაესწრო, – ალბათ პროტესტის ნიშნად. მეფე დავით სოსლანი (ასეა ის სახელდებული წყაროში) დაესწრო, მაგრამ მკითხველი გრძნობს, რომ მის გულს ამ დროს მწუხარება დაუფლებოდა. ეჭვი არაა, მეფე-დედოფალს, ქვეყანში მშვიდობისა და სტაბილურობის გარინტო, კარგად არ ენიშნებოდათ ის, რაც „სასწაულს“ შედეგად მოჰყვა: სომხების ნაწილის გადანათვლა, მათ შორის, ზაქარიას ძმის, მსახურთუხუცეს ივანესი. „სასწაულს“, როგორც წესი, ყველა ერთნაირად არ აცნობიერებს. სავარაუდოა, რომ ამის გამო ქვეყნის უმაღლეს მოხელეებს – ამირსპასალარ ზაქარიასა და მსახურთუხუცეს ივანეს – შორის უთანხმოებამ დაისადგურა. მთავრობას არანაკლებ დააფიქრებდა ის გარემოება, რომ კათალიკოს იოანეს „სასწაული“ ერთი და იმავე სახელმწიფოს ორი ეკლესის ურთიერთობას ვერანაირად ვერ წაადგებოდა. ეს კი სხვადასხვა სარწმუნოების მოქალაქეთა თანაცხოვრებას და, ამდენად, ქვეყნის პოლიტიკურ ინტერესებს დააზარალებდა.

ძნელბედობის ზამი

მეფეთმეფე თამარის გარდაცვალების შემდეგ საქართველოს ოქროს ხანა დამთავრდა. გარეშე თუ შინაური ფაქტორების გამო ქვეყანა უმძიმესმა პოლიტიკურმა, ეკონომიკურმა და სულიერმა კრიზისმა მოიცვა. ერთიანი სამეფო დაიშალა. სომხური სამოციქულო ეკლესიის საეპისკოპოსო კათედრები ქარ-

თლის სამეფოს საზღვრებს გარეთ აღმოჩნდა, მაგრამ აღმოსავლეთ საქართველოს რეგიონებში მაინც დიდი სომხური დიასპორა მოქმედებდა და თბილისი სომხური კულტურის ძლიერ კერად რჩებოდა.

რა ვითარებაა ამ დროს ჩვენი თემის თვალსაზრისით? გვრჩება შთაბეჭდილება, რომ გაჭირვებამ სხვადასხვა კონფესიის ადამიანები კიდევ უფრო დაახლოვა, რაც არამარტო ყოფით ურთიერთობებში გამოიხატა, არამედ – თანალოცვაშიც. ამის საუკეთესო მაგალითია ბერთა ქალაქი გარეჯი, რომელშიც არა ერთი და ორი ძველი სომხური კედლის წარწერაა დადასტურებული. ისინი შესრულებულია სომები მომლოცველებისაგან, რომლებიც თითქოს იმავე ნოსტალგიით იყვნენ შეპყრობილნი, როგორითაც კათალიკოსი აბრაამი, რომელიც საქართველოში სიწმინდეთა მოსალოცად სიარულს ნეტარებით იხსენებდა.

მცვლევართა განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს გარეჯის უდაბნოს მონასტრის კედელზე ერთი და იმავე ხელით 1467 წელს ამოკაწრული სამი ქართული და ორი სომხური წარწერა. ერთ-ერთი ქართული წარწერა ასე იშიფრება: „ქ. მე, ცოდვილი იოვანე ხუცესი, მოქალაქე სომებთა, ვეღირსე წმიდა დავითის საფლავს. ვინც ერთი პირი შენდობა ბრძანოთ, მისითა მადლითა ცხონდებით...“ დახსლოებით ასეთივე შინაარსისა სომხური წარწერებიც, რომელშიც იოვანეს შესატყვისია ჰოვანეს. ბუნებრივად დაისმის კითხვა იოვანე-ჰოვანეს აღმსარებლობის შესახებ. ბოლო ხანს გაირკვა, რომ ის სომხური სამოციქულო ეკლესის შვილია. თემო ჭოჭუას გამოკვლევით, ეს ის ხუცესი ჰოვანესია, რომელიც XV ს-ის შუა წლებში თბილისის ერთ-ერთ სომხურ ეკლესიაში მსახურობს; არის შესანიშნავი კალიგრაფი და მწიგნობარი. ჩვენამდე ექვსმა მის მიერ გადაწერილმა სომხურმა ხელნაწერმა მოაღწია ანდერძებითურთ (ჭოჭუა 2001: გვ. 154-155).

ჩვენ წინაშე ასეთი სურათი იხატება: სომხური ეკლესიის მსახური 1467 წელს მიდის მართლმადიდებელთა მონასტერში და იქ, ტაძარში, ლოცვებს აღავლენს. ფაქტია ისიც, რომ ეს პიროვნება ღრმადაა ინტეგრირებული ქართულ სინამდვილეში: ორენოვანი მწერალი და საქართველოს ჭირისუფალია, რაშიც მის მიერ საქართველოს მეფე გორგის დიდებით ხსენება გვარწმუნებს. იგულისხმება გიორგი VIII, რომელიც ქართლის ტახტს 1446-1466 წწ-ში განაგებდა. მის პილიტიკას ინტერკონფესიური საქმიანობა ახასიათებდა. მან ევროპაში ელჩობა გაგზავნა და რომის პაპს ეკლესიათა დახსლოების სურვილი გაუზიარა. ეჭვი არაა, იგი სომხური და ქართული ეკლესიების დაახლოებისთვისაც იღვწოდა. მის პოზიციას, როგორც ჩანს, დავით გარეჯის ბერმონაზვნობაც იზიარებდა და მათ სავანეში სომხებს მისვლის უფლებაც პქონდათ და სამადლოებლ-სავედრებელი ლოცვების კედელზე ამოკვეთისაც.

თანამშრომლობისა და თანალოცვის პრაქტიკა XVII-XVIII სს-ში კიდევ უფრო გაძლიერდა. იმდროინდელი ქართველი მეფეები, განსაკუთრებით ერეკლე II, დაინტერესებულნი იყვნენ სომხების შემოსახლებით და მათ შეღა-

ვათებსაც უწესებდნენ. საქართველოს მართლმადიდებელი იერარქიაც საერო ხელისუფლების გვერდით დადგა და, თანამედროვე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ინტერკონფესიური და ეკუმენური პოზიცია გამოავლინა. გაცხოველდა ქართველ-სომეხთა თანამშრომლობა თეოლოგიის, მეცნიერებისა და ლიტერატურის განხრით. ორი მეტობელი ხალხის წარმომადგენლები ერთმანეთის ენებს სწავლობდნენ და ინტენსიურ მთარგმნელობით საქმიანობას ეწეოდნენ. ასეთი თანამშრომლობის საილუსტრაციოდ უამრავი მასალა მოგვეპოვება. მეცნიერული თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენად ზურაბ შანშოვანის ქართული ენის გრამატიკა წარმოგვიდგება. ესაა ქართულად დაწერილი პირველი გრამატიკა ქართული ენისა, რომელიც აგტორს, როგორც თავად აღნიშნავს, 1737 წელს ვახტანგ VI-ის ბრძანებისამერ და ღვთის სადიდებლად შეუდგენია. 1755 წელს, კათალიკოს ანტონის ღვაწლით, თბილისში გაიხსნა სასულიერო სემინარია, რომლის რექტორად სომხური ეკლესიის მღვდელი ფილიაჟ ყაითმაბაშვილი დაინიშნა. ის იმდენად განათლებული პიროვნება ყოფილა, რომ იმდროინდელი სწავლულები მას დოქტორად მოიხსენიებენ, რაც ქართულ სინამდვილეში პირველი შემთხვევაა. მან აღზარდა მთელი პლეადა ქართველ მოღვაწეთა, რომელთაგან დისითეოზ ნეკრესელისა და ანტონ ცაგერელ-ჭყონდიდელის დასახელებაც საკმარისია. მაღალი ერუდიციითა და ეკუმენური სულისკვეთებით გამოირჩეოდა ქართლ-კახეთში მცხოვრებ სომეხთა ებასკოპოსი ავეტიქი. აი, რას ამბობს მდივანბეგი იოანე ორბელიანი მის შესახებ: „მოვიდა სამეფოდ საქართველოისად, ქალაქად ტფილისად, სომეხთა კათოლიკოსისა მიერ ეპისკოპოსად და ებგურად წარმოვლენილი საქართველოსა შინა მყოფთა სომეხთა ზედა ყოვლად ბრძენი ავეტიქ ებასკოპოსი... კაცი ფრიადი საქონი და განსწავლული ხედვითისა და საქმითისა მეცნიერებითა“. ალსანიშნავია მასთან კათალიკოს-პატრიარქ ანტონ I-ის თანამშრომლობა და ის ფაქტი, რომ მის ლექციებს ქართველი მართლმადიდებლებიც დიდი ინტერესით ისმენდნენ (კეკელიძე: გვ. 364-365).

ეს სულისკვეთება და ურთიერთობა რუსეთის კოლონიური რეჟიმის პირობებში გაღრმავდა. ქართველებსა და სომხებს შორის სარწმუნოების ნიადაგზე წარმოქმნილ პრობლემებს საქართველოს ახალი ისტორია არ იცნობს. პირიქით! ვხედავთ (განსაკუთრებით პრესაში), რომ ამ დროს ქართველები და სომხები ყველაზე უკეთ სწორედ აღმსარებლობის სფეროში უგებენ ერთმანეთს; აქვთ საერთო სალოცავები და ერთადაც ლოცვულობენ. გვახსენდება დიდი საზოგადო მოღვაწისა და პუბლიცისტის ნიკო ნიკოლაძის მოგონებანი, რომელშიც, სხვათა შორის, საუბარია იმის შესახებ, თუ როგორი ტოლერანტობა და სულიერი პარმონია სუფევდა ქუთაისში. ავადმყოფი ბაბუაჩემი, მაკურნებელ ძალას რომ ზიარებოდა, მამიდაჩემმა ქუთაისიდან ქართლში გადმოიყვანა, რათა ცხინვალსა და გორგში მოგველოცა და კიდეც მოვილოცეთ მართლმადიდებლური და სომხური ეკლესიებიო; მამაჩემი და მისი კოლეგები, ქუთაისელი

სომები და კათოლიკე ვაჭრები (იაკობ ნიკოლაძე, პეტრე მღებროვი და გაბრიელ ენდრონიკაშვილი), მოგზაურობაში გასვლის წინ ერთ სახლში ნათესავებთან ერთად იკრიბებოდნენ, მოიყვანდნენ დეკანოზს, ტერტერასა და პატრის და პარაკლისებს იხდიდნენ (ნიკოლაძე: გვ. 25).

„რათა სწრაფითა და ღუაწლითა ჩუენითა აღდგენილ იქმნეს ერთობაი ჩუენდამი რწმუნებულთა ერთაი“, – ეს უწმიდესისა და უნეტარესის საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ კირიონ მეორის სიტყვებია ეპისტოლებან, რომელიც მან 1917 წლის 14 ნოემბერს ყოველთა სომებთა უმაღლეს პატრიარქსა და უწმიდეს კათალიკოსს გაუგზავნა („სვეტიცხოველი“, 1917, № 4). საქართველოს ახალადსაყდრებულმა მწყემსმთავარმა ქრისტესმიერი სიყვარულით მოიკითხა „პაიკანის ღმრთივმოშიში ერი“ და მისი ეკლესიის საჭეთმბყრობელი. აღნიშნა, რომ საქართველოს ეკლესიამ განაახლა ავტოკეფალია და ამ ეკლესიას მოძმე სომები ერის ეკლესიასთან ძმური ურთიერთობის განახლება სურს: რადგან ამ ურთთიერთობას ძველი და მყარი ტრადიცია აქვს, მისი განახლება ჭეშმარიტად ღირს არს.

„ძმური ნათესაობა ქართლოსიან-ჰაოსიანთაი, მსლველობასა საუკუნეთასა განმტკიცებული, გაბარწყინვებულ იქმნა ემბაზსა შინა იერუსალემის ქრისტიანობისასა და ძმანი ესე ახოვანი უხვად ჰედართა აღმოსავლისათა შარავანდთა ღმრთივ-მეცნიერებისა და კეთილმსახურებისათა.«

გარნა მანქანებითა კაცთმოძულისა ეშმაკისაითა დაითესა ჩვენ შორის ღუარძლი სარწმუნოებითი ლალვისაი და დასაწყისსა მეშვიდისა საუკუნისასა იქმნა განწუალებაი ერთმორწმუნეთა ძმათაი. განწუალებამან ჩვენმან წარმოშვა დაკინებაი ჩვენი, ხოლო დაკინებითა ამითა მტერმან სასტიკმან განამტკიცა ქედსა ზედა ჩვენსა საყდარი ბატონობისა თვისისაი.

აღსრული საყდარსა უწმიდესთა ჩემთა წინამოადგილეთა, მოგიკითხავ უწმიდესო მეუფეო და ვლოცავ უფალსა, რათა სწრაფითა და ღუაწლითა ჩუენითა აღდგენილ იქმნეს ერთობაი ჩუენდამი რწმუნებულთა ერთაი; ერთობასა ვიტყვი არა სარწმუნოებრივ-დოლმატიკურსა, არამედ მოქალაქეობრივ-განმანათლებლობითსა, რათა დამყარდეს ჩვენ შორის ძმობაი და ურთიერთას გულისხმისყოფაი და რათა სამშობლოსა შინა ჩუენსა განსახიერდეს სასუფეველი ღმრთისაი.«.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ა. აბდალაძე, „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა (უძველესი დროიდან XII საუკუნის დასაწყისამდე), თბ., 1982.
2. არსენი მცხეთელი კათალიკოზი, განცოფისათვის ქართლისა და სომხითისა. სპეცალი სარწმუნოებისა, გამოსაცემად მოამზადა და სქილიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2007.
3. ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა 8. აღექსიძემ, თბ., 1968.
4. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, თბ. 1980.
5. ვ. ს. ნალბანდიანი, თბილისი ძველ სომხურ მწერლობაში უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე, სომხურიდან თარგმნეს ნ. ჯანაშიამ და ე. ცაგარეიშვილმა, თბ., 1959.
6. ნიკოლაძე, მოგონებები, თბ., 1984.
7. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა 8. აღექსიძემ, თბ., 1975.
8. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. 1, თბ., 1955; ტ. 2, თბ., 1959.
9. ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, ქართული ტექსტი და ძველი სომხური თარგმანი გამოკვლევითა და ლექსიკონით, გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1953.
10. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2005.
11. თ. ჭოჭუა, გარეჭის უდაბნოს მონასტრის 1467 წლის ქართული და სომხური წარწერების ავტორის იდენტიფიკაციისათვის. ANALECTA IBERICA.ისტორიის, რელიგიისა და კულტურის საკითხები, 2001, #1.

მიორგი მასერაძე

არმენოფობია

რადიო „თავისუფლება“, 2011

თუ ოდესმე ვინმე ქართული ქსენოფობიების სტატისტიკურად გააანალიზებს, დარწმუნებული ვარ, უცხოს სიძულვილის ყველაზე გავრცელებული ფორმა საქართველოში არმენოფობია აღმოჩნდება.

სომეხი ქართულ წარმოსახვაში ერთგვარი „მტრის ხატია“, დაახლოებით ისეთივე შინაარსის, როგორიც ბევრ სხვა ქვეყანაში – ებრაელი. არმენოფობია ანტისემიტიზმის ქართული ვარიანტია და იგი თანაბრად მოიცავს საზოგადოების ყველა ფენას. არმენოფობური შინაარსის გამონათქვამები უხვად მოიპოვება როგორც ყოფით საუბრებში, ისე ქართული მწერლობის კლასიკოსთა თხზულებებშიც, ჭორიკანა, ბულვარულ პრესასა თუ პოლიტიკურ და საეკლესიო დისკურსებში. თუ საქართველოში ვინმეს დისკრედიტაცია გინდა, საკმარისია მისი სომხად გამოცხადება; თუ ვინმე არ მოსწონთ, მისი შეხედულებები „ანტიქართულად“ ან საქართველოსათვის საზიანოდ მიაჩინათ, ლამის ინსტინქტურად, მის წინაპრებში სომხების ქბენა იწყება. ყოფით ენაზე „სომეხი“ ხშირად დამამცირებელი, შეურაცხმყოფელი მნიშვნელობითაც იხმარება. ზოგჯერ ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ქართველი იმდენადაა ქართველი, რამდენადაც ის სომეხს ემიჯნება და საკუთარ ეროვნულ იდენტობას სომხის დაკინების, მის მტრად წარმოსახვის ხარჯზე აგებს. ეს ფობია მთელ საქართველოზე ვრცელდება, თუმცა განსაკუთრებული სიმძაფრით იგრძნობა თბილისში, სადაც, ტრადიციულად, სომხური წარმოშობის ყველაზე მეტი ადამიანი ცხოვრობს.

არმენოფობია საქართველოში არა მხოლოდ ყველაზე გავრცელებული, არამედ ყველაზე ძველი ქსენოფობიის ფორმაცაა. რამდენადაც ქართველები და სომხები ისტორიის სცენაზე ერთდროულად გამოჩნდნენ, მათ შორის, რო-

გორც პარტნიორობა და მეგობრობა, ასევე შუღლი და ქიშპობაც ლამის პრეისტორიული ხანიდან იღებს სათავეს. ამასთანავე, მოუხედავად განმასხვავებელი ეთნიკური, ენობრივი თუ სარწმუნოებრივი ფაქტორებისა, „გენეტიკური“ და კულტურული თვალსაზრისით, მსოფლიოში ცოტა ხალხი თუა ერთმანეთში ისე შერწყმულ-შეზავებული, როგორც ქართველები და სომხები.

ჩემი აზრით, ამ ორი ხალხის ურთიერთშუღლის მიზები ერთმანეთთან სიახლოვე და მსგავსება უფროა, ვიდრე მათი განსხვავებულობა: ისინი ერთმანეთში საკუთარ თავს ამოიცნობენ და საკუთარ ნაკლსაც ერთმანეთში ხედავენ. ქართველები და სომხები, როგორც კონკურენტი ტყუპისცალები, ერთმანეთს პირველობისათვის ექიშპებიან: ვინ უფრო ადრე შექმნა სახელმწიფო, ვინ უფრო ადრე გაქრისტიანდა, რომელი რომელს უსწრებს... ორივე ხალხის ცხოვრებაში საბედისწერო როლი ითამაშა მათმა ისტორიულმა სტაჟმა და სიძველემაც. როგორც მეზობლებს, ქართველებს და სომხებს მსგავსი ისტორიული ბედი აკავშირებთ ერთმანეთთან და ისინი ერთმანეთზეც გარდამავალი უპირატესობით დომინირებდნენ. წინა- თუ ადრექრისტიანულ ხანაში ქართველთა და სომებთა წინაპრებს შორის კულტურული სხვაობაც მინიმალური იყო: იბერიაშიც და არმენიაშიც ირანული წარმოშობის დინასტიები მეფობდნენ და სარწმუნოებაც ირანულ ზოროასტრიზმთან მიმსგავსებული ჰქონდათ. ორივე თითქმის ერთდროულად გაქრისტიანდა და ერთნაირად უხდებოდათ ახალი სარწმუნოების დაცვა მაზდეანური ირანისა თუ არაბთა ისლამური ხალიფატებისაგან. შემდგომ ორივეგან ერთი და იგივე სამეფო დინასტია – ბაგრატიონ-ბაგრატუნები – მეფობდნენ. სომხებისთვისაც და ქართველებისთვისაც ეს საკუთარი სამეფო გვარი იყო. ბოლო სომხური სამეფოს (ანისის სამეფოს) გაუქმების შემდეგ (1045 წ.) ქართველ ბაგრატიონთა ტიტული „სომებთა მეფე“ არა დაპყრობილი ტერიტორიის გამგებლობას, არამედ დინასტიის, როგორც ქართველებისა და სომხების მეფის, ლეგიტიმაციას ნიშნავდა. გასათვალისწინებელია, რომ შუა საუკუნეებში ლოიალობის სუბიექტია არა ქვეყანა („სომხეთი“, „საქართველო“), არამედ მეფე და მისი დინასტია.

ქართულ-სომხური კონფლიქტის პირველი მნიშვნელოვანი საფუძველი სარწმუნოებრივი განხეთქილებაა: რამდენადაც შუა საუკუნეებში მონარქი-სადმი ლოიალურობასთან ერთად კოლექტიური იდენტურობის განშსაზღვრელი სარწმუნოებაა, სამხრეთ კავკასიაში კონფესიური დაპირისპირება უკვე ქალკედონიის საეკლესიო კრების (451 წ.) მიერ „მონოფიზიტობის“ დაგმობით იწყება და VII საუკუნეში გვირგვინდება ეკლესიის გახლეჩვით არა ეთნიკური ნიშნით „ქართულად“ და „სომხურად“, არამედ ეგრეთ წოდებულ ქალკედონიტებად და არაქალკედონიტებად: სომხური ეკლესია ქალკედონიის კრებაზე ერესად გამოცხადებული მოძღვრების თავშესაფარი გახდა, სადაც წარმოიქმნა ახალი – სომხური სამოციქულო ეკლესია. აქედან მოყოლებული ეთნიკუ-

რად ქართველი, მაგრამ სომხური ეკლესიის მრევლი, ავტომატურად „სომხად“ იწოდება, ისევე, როგორც ქალკედონიტი ეთნიკურად სომები - „ბერძნად“ ან „ქართველად“. სარწმუნოებრივმა განხეთქილებამ ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის წარმოშვა მრავალსაუკუნოვანი დაპირისპირება, რომელიც არა მხოლოდ წმინდად საღვთისმეტყველო-მწიგნობრული ხასიათის იყო. შუა საუკუნეების ისტორიიდან პოგრომების ფაქტებიცაა ცნობილი, რომელთაგან ერთ-ერთი მაგალითია დავით III კურაპალატის მიერ სომხური ეკლესიის დარბევა, სხვათა შორის, ბიზანტიის სანქციითა და ხელშეწყობით, რომლის ქვეშვრდომი და მოხელეც დავითი იყო.

ეს პოლიტიკა რადიკალურად იცვლება 1045 წელს, ანისის მეფის გაგიკ II-ის გარდაცვალების შემდეგ, როდესაც აფხაზთა და ქართველთა მეფე ბაგრატ IV სომებთა მეფედაც ცხადდება. დავით აღმაშენებელი და მისი შთამომავალი ბაგრატიონები ოფიციალურად სომებთა მეფებიც არიან. ამიტომაც, როდესაც თამარის დროს ქართველებმა თბილისში სომხური ეკლესია გადაწვეს, თამარი სასჯელად თბილისის ქართულ მოსახლეობას უნიშნავს საგანგებო ბეგარას სომხური ეკლესიის აღსადგენად. ერთიანი ქართული სახელმწიფოს დამლის შემდეგ, სომებთა იდენტობის მთავარი განმსაზღვრელი სომხური ეკლესია რჩება.

ახალი ქართულ-სომხური დაპირისპირება კი XIX საუკუნეში გაჩენილმა ნაციონალიზმა წარმოშვა და ამ დაპირისპირების გამჭვავებაში, გარდამავალი უპირატესობით, განსაკუთრებული როლი მიუძღვით ისტორიკოსებს. XIX საუკუნის ნაციონალიზმი გულისხმობს ახალი ისტორიული ნარატივის შექმნას, წარსულის ჰეროიზაციას და მის გამოყენებას ეროვნული იდენტობის განმსაზღვრელ იდეოლოგიურ ბაზისად. ეს პროცესი განსაკუთრებულ სიმწვავეს იძენს მცირერიცხოვან და კოლონიალურ პირობებში მყოფ ერებში, რომლებიც, ვერსაამაყო აწყოს საკომენ्सაციოდ, წარსულის სულ უფრო განდიდებას ცდილობენ. სწორედ ასეთ პირობებში იწყებენ ქართველები და სომხები საკუთარი ისტორიების გაყოფისათვის დავას, რომელიც დღესაც გრძელდება. რამდენადაც საქართველოსა და სომხეთის ისტორიები სიამის ტყუპებივით ერთმანეთზე გადაბმულ-გადაკვეთილი, შესაბამისად, მათი გაყოფა-განცალკევება და ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი ისტორიული მეხსიერებებად კონსტრუქცია, რაც ნაციებისა და ნაციონალიზმის გაჩენის აუცილებელი თანმხლები პროცესია, ურთიერთდაპირისპირებისა და დავის მიზეზი ხდება და, ვინაიდან, არცერთს, ისტორიული პირობებიდან გამომდინარეც, ნაციონალიზმი არ გადაუღახავს, არც ისტორიის, როგორც სიმბოლური ქონების გაყოფის პროცესი არ დამთავრებულა.

XIX საუკუნეში ნაციონალიზმის გაღვივების ფონზე ქართულ-სომხური დაპირისპირების ახალი ფაქტორი ჩნდება: ესაა ახალი სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობები, სახელად „კაპიტალიზმი“. ქართველებისათვის, რომლებიც

ფეოდალური მიწათმფლობელობასა და პატრონულობას იყვნენ მისადაგებულნი, უფრო რთული აღმოჩნდა ახალი სამეურნეო-ეკონომიკური ფორმები, ვიდრე ტრადიციულად ვაჭრობასა და მცირე მრეწველობაში გაწაფული სომხებისათვის. საქართველოს პირველი ბურჟუაზია უმეტესწილად ეთნიკურად სომხი იყო. XIX საუკუნეში, განსაკუთრებით ქართველი არისტოკრატია, ვერ ახერხებს ფეოდალური ცნობიერებიდან გათავისუფლებას და ახალ საბაზრო ურთიერთობებზე გადაწყობას, როს გამოც მისი ქონების დიდი ნაწილი სომები ბურჟუაზიის ხელში გადადის. ასეთ პირობებში მდიდარი სომები გაღატაკებული და დაგალიანებული ქართველისათვის ისეთივე მტრისა და სისხლისმსმელის ხატებად იქცევა, როგორიც მდიდარი ებრაელია გერმანელი ან რუსი ნაციონალისტებისათვის.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ნაციონალიზმი სწორედ სომხის, როგორც მოცილესა და „წამრთმევის“ ხატებაზეა დაფიქსირებული: „სომხები გვართმევან!“ – ესაა ქართული ნაციონალიზმის ყველაზე პანიკური ფობია. ეს ფიქსაცია იმდენად ღრმადაა გამჯდარი ქართულ ცნობიერებაში, რომ მისგან გათავისუფლებას მხოლოდ ნიჭიერება და განათლებულობა არ შველის. ის არა მხოლოდ ახალ კონფლიქტურ კერებს წარმოქმნის ისედაც კონფლიქტებით მდიდარ საქართველოში, არამედ კულტურული შეზღუდულობისა და გამრუდებული თვითაღების ნიშანიცაა. სომხური ელემენტი ქართული კულტურის ორგანული ნაწილია, რომელიც მხოლოდ კულტურული სიამაყის საფუძველი უნდა იყოს. ის ფაქტი, რომ XIX-XX საუკუნეების თბილისი სომხური კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ცენტრიც იყო, ეს მხოლოდ იმისი ნიშანია, რომ საქართველოს დედაქალაქი არა პატარა მონოეთნიკური პროვინციული ქალაქი, არამედ მეტროპოლისი იყო, სადაც საუკუნეების მანძილზე კულტურათა სინთეზი მიმდინარეობდა. XIX საუკუნის სომებს მეწარმეებს – თამაშებს, მანთაშოვს თუ მელიქ-კაზარიანცს, რომელთა ფულითაც არა მხოლოდ შენობები, არამედ არაერთი ქართული კულტურის კერა აშენდა, ისეთივე საპატიო ადგილი აქვთ საქართველოს ისტორიაში, როგორც სრულიად უნიკალურ სამენოვან თბილისელ სომებს პოეტ საიათნოვას ან კინორეჟისორ სერგო ფარაზანოვს, რომელთა გარეშეც ქართული კულტურა მხოლოდ გაღარიბდებოდა. მაგრამ არა მხოლოდ „მაღალი კულტურა“, არამედ თბილისის, როგორც ქალაქის ხიბლი, თავისი ყოველდღიური სცენებითა და ყოფითი მრავალფეროვნებით, პირდაპირ კავშირშია სომხურ ელემენტთან; თბილისური დიალექტიც კი წარმოუდგენელია სომხური სიტყვებისა და ინტონაციების გარეშე.

ამდენად, არმენოფონის გააზრება და მისგან გათავისუფლება არა მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისითაა უპრიანი, არამედ ის XIX საუკუნის აზროვნებიდან და ფეოდალური ცნობიერებიდან თავის დაღწევასაც უნდა ნიშნავდეს.

ნებრიარ პაკუაშვილი

მართლმადიდებლები და პათოლიკები საქართველოში

ურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №4(31)

ვიდრე ერთმორწმუნეობის სამოსელი გაირღვეოდა

ქრისტეს ეკლესიის აკვანი, იერუსალიმისა და ანტიოქიის შემდეგ, რომში დაირწა. შეგვიძლია ასეც ვთქვათ: ახალი ერი – ეკლესია, რომელიც არის წუ-თისოფელში ჭეშმარიტების სვეტი და სინათლე (1 ტიმ. 3:15), იერუსალიმში და-იბადა, ანტიოქიაში ფეხი აიდგა, ხოლო რომში ცოდნითა და გამოცდილებით განმტკიცდა.

ეკლესიის წევრები და ფგუფები ერთმანეთს ხშირად არა მხოლოდ ღვთის-მეტყველების, არამედ წეს-ჩვეულებათა სხვადასხვაობის საფუძველზედაც უპირისპირდებან. ასეთი განხსვავებები მეტწილად ადგილმდებარეობით გაყიდვილ ეკლესიებს შორის იჩენს თავს, რის გამოც ზოგჯერ ეკლესიათა ურთიერთობა მწვავდება. ასე დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს რომისა და აღმოსავლეთის ეკლესიები ჰერ კიდევ II–IV საუკუნეებში შობისა და აღდგო-მის კალენდართან დაკავშირებით (პაპუაშვილი 2002: 77–81). პაპი ბიქტორი, მაგალითად, 190 წელს ეკლესიისაგან განკვეთით დაემუქრა იმ მცირეაზიელ ეპისკოპოსებს, რომლებიც აღდგომას ებრაელთა პასექის თანადროულად დღესასწაულობდნენ. მსგავს პრობლემებს მოგვიანებით უფრო სერიოზული პრობლემებიც დაერთო. IV–VIII სს-ში აღმოსავლეთის ეკლესიებში არაერთი ერეტიკული მიმდინარეობა აღმოცენდა, რომლებმაც უმაღლეს საეკლესიო იერარქიებშიც შეაღწიეს. ამ დროს კი რომის საყდარი მართლმადიდებლურ პოზიციაზე (ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსზე) მყარად იდგა, რის გამოც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის დროდადრო ლოცვითი თანაზიარება (ევქარისტიული კავშირი) ფერხდებოდა, მაგრამ განახლდებო-

და, როგორც კი აღმოსავლეთის საპატიოარქოებში ვითარება მართლმადიდებლობის სასარგებლოოდ იცვლებოდა. ურთიერთობა IX-XI სს-ში უკიდურესად დაიძაბა. მთავარ მიზებად ასახელებენ ბერძნულ ნაციონალიზმსა და რომაულ მთავრობისმოყვარეობას. ერთ მხარეს დგანან კონსტანტინოპოლის პატრიარქები ფოტიოსი და კერულარიოსი, მეორე მხარეს კი – პაპიები ნიკოლოზი და ლეონი. დავა რამდენიმე საგანგე მიმდინარეობდა: რომელი ეკლესიის კანონიკურ სივრცეში უნდა შესულიყო ბულგარეთის ახლადმოქცეული სამთავრო? ვის სამწყსოდ უნდა გამოცხადებულიყო იტალიის ბერძნულენოვანი პროვინციები? არის თუ არა მრწამსის მე-8 წევრის დამატება ფილიოკვე („ძისაგანაც“) ცდომილება? როგორი წირვაა მართებული – უფუარი პურით და ზედაშეთი თუ საფუარიანი პურით და წყალგარეული ღვინით? უნდა გაიპარსოს თუ არა მღვდელმა წვერი და შეიკრიჭოს თუ არა თმა? მირონში უნდა გავურიოთ თუ არა წყალი? ეპისკოპოსს თითზე ბეჭედი უნდა ეკეთოს თუ არა? და ა.შ. უთანნმოების მთავარი საგანი საეკლესიო პოლიტიკის სფეროს განეკუთვნებოდა: რომელ ეპისკოპოსს ეკუთვნის პირველობა – რომისას თუ კონსტანტინოპოლისას?

ამ ქალაქების ეპისკოპოსებმა ერთმანეთი 1054 წლის 16-20 ივლისს შეაჩვენეს. ესაა დიდი სქიზმა, – აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა გაყოფის დღე. პირველს ისტორიაშ დაუმკვიდრა სახელწიდება მართლმადიდებელი, მეორეს – კათოლიკე ანუ კათოლიკური (საყოველთაო). მართალია, პაპმა და პატრიარქმა ერთმანეთი შეაჩვენეს და არა ეკლესიები, მაგრამ მათი იურისდიქციის ქვეშ მყოფმა სასულიერო და საერო პირებმა ეს შეჩვენებები ეკლესიათა ურთიერთშეჩვენებად გაიაზრეს და ერთმანეთთან ლოცვითი კავშირი თანდათან გაწყვიტეს. ჯვაროსნულმა ომებმა (1096-1270) და ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინოპოლის აღებამ (1204 წ.). ეს პროცესი გააღრმავა, რის გამოც ბერძნულ და ლათინურენოვან ქრისტიანებს შორის მტრობამ და სიძულვილმა დაისადგურა.

ამ ვითარების კატასტროფული შედეგები, რაც იმდროინდელმა პოლიტიკურმა კლიმატმა (ევროპაში თურქეთის იმპერიის ტრიუმფმა) გაამძაფრა, ბევრმა ქრისტიანმა მოღვაწემ გააცნობიერა როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში. დაიწყო ზრუნვა დიალოგისა და შერიგებისათვის; შედგა საეკლესიო კრება ფლორენციასა და ფერარაში (1438-1439), რომელზედაც მიღწეულ იქნა შეთანხმება – უნია (ფლორენცია-ფერარას აქტი). უნია გულისხმობს, ერთი მხრივ, რომის ეკლესიის ძირითადი დოგმატების აღიარებას (პაპის უფროსობას და წმ. სულის ძისაგანაც გამომავალობას) და, მეორე მხრივ, აღმოსავლური საეკლესიო ტიბიკონის შენარჩუნებას. იმის მიუხედავად, რომ ამ დოკუმენტს მართლმადიდებელი ეკლესიების მესვეურებმაც მოაწერეს ხელი (მარკოზ ეფესელისა და რამდენიმე სხვა პიროვნების გამოკლებით), ეკლესიათა ერთიანობა არ აღდგა. პირიქით: ბერძნული ეკლესიების დიდ ნაწილში ანტიუნიატური და, მაშასადა-

მე, ანტიკათოლიკური აჯანყება დაიწყო. კონსტანტინოპოლის საკათედრო ტაძრებს, რაღვან იქ წირვის დროს პაპის სახელი წარმოითქმოდა, მორწმუნებმა ბოიკოტი გამოუცხადეს. ბერების, ხუცებისა და მათი სულიერი შვილების დიდი არმია შეთანხმების უარყოფას მოითხოვდა და მასებს ანტისამთავრობო გამოსვლებისაკენ მოუწოდებდა. და ეს მაშინ, როდესაც მათი სამშობლოს, ბიზანტიის, ბედი ბეწვებე ეკიდა. ისტერია ხელისუფლების ზოგიერთ წარმომადგენელზეც გავრცელდა და მათგან ერთ-ერთმა მინისტრმა, ლუკა ნოტარისმა, პაპის მოციქულს, კარდინალ ისიდორეს, პირში მიახალა: „ჰობია სულთანის ჩალმას და-ვემორჩილოთ, ვიდრე პაპის ტიარას!“ მაშინდელი ბერ-მონაზვნები ავრცელებდნენ ხმებს და ხალხს აჯერებდნენ, რომ კონსტანტინენ ქალაქს ანგელოზები იყავენ, რის გამოც პაპისა და კათოლიკური ქვეყნების დაბარება მას არ სჭირდება; საგანგებო წამს, როდესაც მტერი კონსტანტინოპოლის კარიბჭეს მოადგება, ზეციური მხედრობა გამოჩნდება და ვაი მას, ვინც კურთხეულ ზღურბლს ავი ზრახვით გადმოაბიჯებს; ანგელოზები საღვთო მახვილს შეაგებებენ მოძალადის ორლესულ ხმალსო. მხოლოდ სწორუპოვარი აიასოფის კარის შელეწვამ (1453 წლის 29 მაისს, განთიადებე) და მეყსეულად ამდინარებულმა სისხლმა აუხილა მათ თვალი და დაანახა უგუნურების, ფუნატიზმის, ცრუმორწმუნეობისა და ზიზლის ნაყოფი: ქალაქთა მზის – კონსტანტინოპოლის – მიწასთან გასწორება. ამ დროს განრისხებული პაპიც ნიშნის მოგებით წარმოთქვამდა: „ჰობია კონსტანტინოპოლი თურქებმა დაიპყრონ, ვიდრე მწვალებლებმა!“

ეკლესიის ბევრი ისტორიკოსი დღეს გაკვირვებას ვერ ფარავს, როდესაც დიდი სქიზმის დოკუმენტებს ეცნობა. მთავარ მიზებად ისინი სიყვარულის ნაკლებობას ასახელებენ. მაღალი ავტორიტეტის მქონე რუსი ღვთისმეტყველი ანტონ კარტაშევი ადანაშაულებს როგორც რომის, ისე აღმოსავლეთის ეკლესიათა წარმომადგენლებს. იგი ამბიბა: „ისინი თავად არიან დამნაშავენი ამ დაყოფებშიც და ამ დაყოფებით ტკბობაშიც. არ აღმოჩნდა საკმარისი ქრისტიანული სიყვარული; ადამიანურმა ვნებებმა გადაწონეს და, აი, ეკლესია გაიყო. თავად გაყოფის ფაქტი ადასტურებს ეკლესიათა შეცოდებებს მათივე ადამიანური ბუნების გამო... აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის დაწყებული უხეში საარტილერიო ბრძოლა, ანათემების ჭურვები და ერთმანეთის გამანადგურებელი, ვითომცდა მსოფლიო კრებები, მორწმუნე ისტორიკოსებე შემაძრწუნებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს, ურწმუნოთათვის კი შესანიშნავ მასალას იძლევა“ (კარტაშევი 2000: 33, 36).

წინააღმდეგობა კათოლიკებსა და მართლმადიდებლებს შორის ყოველთვის და ყველგან ერთნარი არ იყო. ზოგიერთ ეპოქასა და საზოგადოებას მეტი სიმძაფრე ახასიათებდა, ზოგსაც – ნაკლები. მართლმადიდებელთა ნაწილი წარსულში და დღესაც რომის ეკლესიას არა ავადმყოფად, არამედ მკვდრად მიიჩნევს და მასთან სარწმუნოებრივ დიალოგს გამორიცხავს; ამბობს, ეს ეკლესია ეკლესია აღარააო. ნაწილი კი მას სქიზმაში მყოფ ეკლესიად აღიქვამს და შენატ-

რის იმ დღეს, როდესაც ამ ეკლესიასთან ევქარისტიული კავშირი აღდგება. ესაა ლიბერალური პოზიცია, რომელიც მართლმადიდებელ ეკლესიებში ყოველთვის არსებობდა და არსებობს რიგორისტული (მკაცრი, უშეძლავათო) პოზიციის თანადროულად. მსგავს სურათს ვხედავთ, მაგალითად, რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაში. იმავე პროფ. კარტაშევის თქმით, ბერძნებმა სლავებს ანდერძად „დამდაბლებული საღვთისმეტყველო აზრი“ გადასცეს, რის გამოც „ახალგაზრდა ეკლესიების რელიგიური განწყობა იმთავითვე მოიწამლა ლათინთა მტრობით. მაგ., რუსებს აკრძალული ჰქონდათ არა მხოლოდ დანათესავება ლათინებთან, არამედ მათთან ჭამა-სმაც, ხოლო ჭურჭელი, რომლიდანაც ისინი ჭამდნენ და სვამდნენ, ლოცვით უნდა განეწმინდათ, რადგან გაწარმართებულად მიაჩნდათ. მათ დაიჯერეს, რომ ლათინთა შერყყნილი რწმენა დამღუბრელი იყო, რომ მისი მიმდევარი ვერ იხილავდა საუკუნო ცხოვრებას“ (იქვე, 40-41). ამის პარალელურად სხვა აღმსარებლობის ეკლესიებში (სხვადმადიდებლებში) მადლის არსებობა-არარსებობის თაობაზე რუს მართლმადიდებელთა შორის ვხედავდით და ვხედავთ განსხვავებულ შეხედულებას. კარტაშევი იმოწმებს კიევის მიტროპოლიტ პლატონს (გოროდეცკის), რომელიც ამბობს: „საბენიეროდ, ცამდე ვერ წვდება გათიშულ ეკლესიათა მიერ აღმართული“ (იქვე: 51). მეტიც: ცნობილია მოსკოვის წმ. მიტროპოლიტის ფილარეტის (+1867) პრინციპი, რომლის თანახმად შეუძლებელია მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევა რომის ეკლესიის გარეშე. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მღვდელმთავართა საიუბილეო კრებამ (2000 წლის 13-15 აგვისტო) აღიარა, რომ „რომის კათოლიკურ ეკლესიაში შენარჩუნებულია ხელდასხმის სამოციქულო მემკვიდრეობითობა“ (ეკლესის საზღვრები: 251), რაც ნიშნავს, რომ ეს ეკლესია ცნობს კათოლიკურ ეკლესიაში აღსრულებული საიდუმლოებების მადლმოსილებას.

კათოლიკურ და მართლმადიდებელ ეკლესიათა დაახლოების პროცესი ახალ ფასაში 1965 წელს შევიდა. ამა დროს, 7 დეკემბერს კონსტანტინოპოლიში საზემოდ დახიერების ანათემათა ტექსტები, რომლებიც ცხრა საუკუნის წინათ დაიწერა. 1975 წლის 14 დეკემბერს ვატიკანში ზარ-ზემით აღნიშნეს ამ ფაქტის ათი წლისთავი. სიქსტის კაპელაში პაპმა პავლე VI ეკუმენური სიტყვა წარმოთქვა, მივიდა ქალკედონის მიტროპოლიტ მელიტონთან, დაიჩოქა და მას წაღები დაუკოცნა. 1987 წლის 6 დეკემბერს რომში, წმ პეტრეს ბაზილიკაში, აღსარების საკურთხევლის წინ, პაპმა იოანე-პავლე II-მ და კონსტანტინოპოლის მსოფლიო პატრიარქმა დემეტრეოს I-მა ერთხმად წარმოთქვეს სავეღრებელ-სამადლობელი ლოცვები და ნიკეა-კონსტანტინოპოლის რწმენის სიმბოლო.

და მაინც მართლმადიდებელ და კათოლიკურ ეკლესიებს შორის ევქარისტიული ერთობა ვერ განახლდა. ეს გარემოება დიალოგის საკითხს უფრო აქტუალურს ხდის და დღის წესრიგში აყენებს ისეთ საკითხებზე ცურადღების გამახვილებას, როგორიცაა სხვადასხვა ქვეყნის ისტორიულ გამოცდილებათა წარმოჩენა და გათვალისწინება.

სამკლესიო ცხოვრების დასაბამი რომსა და საქართველოში

ამ ორი ეკლესიის კავშირი ახალი წელთაღრიცხვის დასაბამიდან მომდინარეობს. გავიხსენოთ: რომის არაერთმა მოქალაქემ მოწამებრივი აღსასრული თუ მისიონერული სარბიელი კავკასიის, უფრო კი დასავლეთ საქართველოს, სანახებში პოვა. ამის გამო ეს მხარე, საქართველო, როგორც მდევნელთა, ისე დევნილთა უურადღების საგანს წარმოადგენდა. ბოლოს და ბოლოს, საქართველო ხომ ის ქვეყანას, სადაც მოციქულთა თავის და რომის პირველი პაპის პეტრეს ძმამ, ანდრიამ, იქადაგა? კოლხეთის მიწა გაიარა და მოიღვაწა კიდეც რომის ასევე პირველმა და დიდმა პაპმა კლიმენტიმ, როდესაც იგი ყირიმში გადასახლეს, სადაც მოწამებრივად აღისრულა (+101).

საქართველოს განმანათლებლისა და მოციქულთა სწორის ნინოს მამა, ზაბილონი, სარწმუნოებრივ იდეალებს რომის ეკლესიის წიაღში ეზიარა. მას, მხედართმთავარს, ფრანგების („ბრანჯთა“) ამბოხების ჩახშობა დაევალა. ამ დროს მან თურმე ისეთი დიდსულოვნება გამოიჩინა, რომ დამარცხებულთა გულში ქრისტესადმი სასოება აინთო; ისინი გაქრისტიანდნენ და ზაბილონი „ბრანჯთა მამად და ემბაბად“ იქცა (შატბერდის კრებული: .330). წმ. ნინო დიდი კონსტანტინეს დედამ, ელენემ, დალოცა და საქართველოში გამოგზავნა. მან განანათლა ქართლის სამეფო ტახტი და ერის დიდი ნაწილი, რის თაობაზე ცნობამ რომამდე ჩააღწია. ამის გამო, ვკითხულობდ წმ. ნინოს ცხოვრების უძველეს რედაქციაში, „...მოიწია წიგნები ჰრომით წმიდისა პატრეაქისაი ნეტარი-სა ნინოისა და მირიან მეფისა და ყოვლისა ერისა ქართველისა. და მოევლინა ბრაზი მთავარდიაკონი ქებისა შესხმად და კურთხევისა მოცემად, და წმიდისა და ნეტარისა ნინოის ლოცვისა წარლებად და მადლისა ზიარებად. და ჰერინდა წიგნი ბრანჯთა მეფისაი ნეტარისა ნინოისა, რამეთუ მოენათლნეს იგინი მამასა მისსა ზაბილოვნს...“ (იქვე: 348-349).

ჩვენ წინაშეა მისიოლოგიური თანამშრომლობის სურათი: კაბადუკიელი მხედარი ზაბილონი ქრისტეს მოძღვრებას ფრანგთა შორის ავრცელებს, მისი ასული კი – ქართველთა შორის. ერთსაც და მეორესაც აკურთხებს რომის ეპისკოპოსი (პაპი), რომლის მეშვეობით ქართველები და ფრანგები ერთმანეთთან კავშირში არიან და, როგორც ჩანს, ერთმანეთს ევანგელიზაციის გზაზე შეძენილ გამოცდილებასაც უზიარებენ.

იპლესიათა ერთიანობის განცდა საქართველოში

საქართველოს მიწა-წყალი და ქართველი ხალხი ისეთი მოვლენების მოსწრე და მონაწილეა, რომლებიც საბედისწერო სქიზმის თვალსაჩინო ეპიზოდებს წარმოადგენენ და რომელთა გათვალისწინება უეჭველად სასარგებლო იქნება ძველი იარების მოშუშების გზაზე.

ქართლსა და კახეთში ქრისტიანობა აღმოსავლეთიდან – იერუსალიმიდან, ანტიოქიიდან და სომხეთიდან – შევიდა, კოლხეთსა და აფხაზეთში – კონსტანტინოპოლიდან; აღმოსავლეთ საქართველო ეკლესიურად ანტოქიას და-უკავშირდა, დასავლეთ საქართველო – კონსტანტინოპოლის. ამის მიუხედავად რომის კათედრას ქართველების თვალში დიდი საღვთისმეტყველო და მორალური ავტორიტეტი ამკობდა. მათ, ცხადია, მოქასენებოდათ აღმოსავლეთის დიდი წმინდანებისა და ეკლესიის მამების: ათანასე ალექსანდრიელის, იოანე ოქროპირის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის, თეოდორე სტუდი-ელისა და სხვათა მრავალთა ამაღლებული დამოკიდებულება რომის საყდრის მიმართ. მაშინ, როდესაც აღმოსავლეთის ეკლესიებში სხვადასხვა ჯურის ერესები და მწვალებლობები მძვინვარებდნენ, წმ. პეტრეს საყდარი ასეთი მიმართულებებისაგან თავისუფალი იყო. ეს ეპოქა არ იცნობს ერეტიკოს პაპს. პინორიუსი (625-638), რომელმაც მონოთელიტობის შექმნაში გარკვეული როლი ითამაშა, გამონაკლისია. აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი მოღვაწები, დევნილი ერეტიკოსთაგან, რომლებსაც მათი მშობლიური ეკლესიები გლობალურად დაეპყროთ, რომში მიდიოდნენ, რათა სიმართლე და სიწმინდე ეპოვათ.

თუ როგორ, რა ფორმითა და შინაარსითაა დაკავშირებული საქართველო ამ თვალსაზრისით საყურადღებო ისტორიებთან, ვრცელი თემა და ცალკე გამოკვლევის საგანია. ამჟერად ჩვენს მიზანს იმ მოვლენებზე ყურადღების გამახვილება წარმოადგენს, რომლებიც თანსდევდა რომისა და ბიზანტიის ეკლესიურადაც განცალკევების პროცესს და ქართულ რეალიტებსაც უკავშირდება.

რა პოზიციაზე იდგა საქართველოს ეკლესია დიდი სეიჩმის დროს, ე.ი. IX-XI საუკუნეებში? მცხეთისა და ბიჭვინთისა საყდართა ოფიციალური პოზიციები ცნობილი არაა (შესაძლებელია, არც გამოუხატავთ), მაგრამ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ერთსულოვნება არც აქ სუფევდა. გავითვალისწინოთ, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს გაერთიანების პროცესი სწორედ IX ს-იდან დაიწყო და ეს პროცესი ბიზანტიისთან ჭიდილისა და ზოგჯერ ომის ფონზეც მიმდინარეობდა. ქიშპმა და მტრობამ (არც თუ იშვიათად – ზღვარგადასულმა) მეზობელი ეკლესიების ურთიერთობაც მოიცვა. ამის გამო აპრიორულადაც სავარაუდოა, რომ ქართველებს ამ შემთხვევაში უფრო მეტად რომის მხარე დაეჭირათ. საკითხში გარკვევისათვის საგულისხმო მასალას გვთავაზობს იმდროინდელი ქართული აგიოგრაფია, რომლიდანაც ჩვენს ყურადღებას განსაკუთრებით სამი ძეგლი და მსოფლიო მასშტაბის სამი ქართველი წმინდანი – ილარიონი, იოანე და გიორგი – იპყრობს.

ილარიონ ქართველი. წმ. ილარიონი (822-875), რომლის სახელს დავით გარეჯის განახლება, საზღვარგარეთ ქართული მონასტრების დაარსება და რომის სიწმინდეთა მოლოცვა უკავშირდება, იმ დროს და იმ რეგიონშიც მოღვაწეობდა, სადაც სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა მიმდინარეობდა პროტო-

მაულ და ანტირომაულ საეკლესიო პარტიებს შორის. ეს რეგიონია ბიზანტია და მისი დედაქალაქი, სადაც IX ს-ის შუა წლებში ერთმანეთს ორი დიდი მღვდელ-მთავარი, წმინდანად შერაცხილი პატრიარქები – ეგნატე და ფოჭიოსი (ფოტი) – ებრძოდნენ და სამღვდელმთავრო ტახტზე ერთმანეთს ცვლიდნენ. პირველი ცნობილია რომის ეკლესის ერთგულებით, მეორე – მასთან დაპირისპირებით. წმ. ილარიონის ცხოვრება, რომლის ავტორად წმ. ექვთიმე მთაწმინდელი ით-ვლება, ჩვენი საკითხისათვის საყურადღებო ეპიზოდს შეიცავს. იგი გვაუწყებს: მაშინ როდესაც ბიზანტიაში ანტირომაული ისტერია მძვინვარებდა, წმ. ილარიონი „წინამძღვრებითა ღმრთისათა და შეწევნითა წმიდათა მოციქულთაითა მიიწია ქალაქად ჰრომედ და ვითარცა ირემმან, სურვიელმან წყაროდ მიმართ წყალთაისა (ფს. 41:2)... მისწრაფა ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, და თაყვანის-სცა და ამბორს-უყო მოწლედ მხურვა-ლებითა სულისათა წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღდელთმოძღვართა და მოწამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვია. ხოლო დაყო ორი წელი ჰრომეს შინა ანგელოზებრ ცხოვრებითა და მოღუაწე-ბითა, რამეთუ მარადის ხედვასა ღმრთისასა შეემსჭვალა გონებაი თვისი და მუნცა მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი აღასრულნა უფალმან მის მიერ“. სასწაულთაგან, რაც მან რომში აღასრულა, კოჭლის („მკელობელის“) გან-კურნება გამოირჩევა. ირკვევა, რომ ილარიონი რომში 870-872 წლებს შორის იმყოფებოდა. შემდეგ კონსტანტინოპოლიში დაბრუნდა, როდესაც იქ იმპერა-ტორის კვერთხი ეპყრა ბასილს, რომელმაც ეკლესიაში პრორომაულ პარტიას დაუჭირა მხარი და საპატრიარქო ტახტზე ეგნატე დააბრუნა.

წმ. ილარიონის ბიოგრაფიას თუ კარგად დავაკვირდებით, მივაღთ დას-კვნამდე, რომ იგი ეგნატიელთა პოზიციაზე დგას. ერთხელ კიდევ გავითვა-ლისწინოთ, რომ წმ. მამა ბიზანტიას მაშინ ეწვია, როდესაც იქ ფაქტობრივად საეკლესიო-სამოქალაქო ამო მძვინვარებდა. ფოტიელნი ძირითადად სამო-ქალაქო საზოგადოებაში იყვნენ მოკალათებულნი, ეგნატიელნი – მონასტ-რებში; პირველნი რომის პაპისა და მისი საყდრისადმი ანტიპათიით გამოირ-ჩეოდნენ, მეორენი – სიმბათიით; პირველნი რომს ემიზნებოდნენ, მეორენი – მისკენ ილტოდნენ და მას სასორებდნენ. წმ. ილარიონი კონსტანტინოპოლიში ეგნატეს მწყებმსმთავრობის ჟამს შედის, 870 წლის ახლო ხანს, და იქიდან რომს მიემგბავრება. ამ ფაქტს თუ მის ასკეტურ სულისკვეთებასა და მწირმონაზვნურ აღტყინებას დავუმატებთ, თვალწინ ეგნატიელი წარმოგვიდგება, რომელსაც სარწმუნოებრივი იდეალი რომში ეგულვის. კორნელი კეკელიძემ მართებუ-ლად შენიშნა: „ის ადგილი ცხოვრებისა, სადაც ლაპარაკია ილარიონის რომში ყოფინის შესახებ, გამსჭვალულია სიმპათიებით რომალთა ქრისტიანობისად-მი. ავტორი კრძალულებით მოიხსენებს რომალთა ღვთისნიერებას და მათ სათნოიან ცხოვრებას. ჩვენ ვიცით, რომ მეცხრე საუკუნეში ატყდა სასტიკი ცილობა-კამათი და ბრძოლა რომისა და კონსტანტინოპოლის სამღვდელო-

ებათა შორის, რომელიც 1054 წელს დასრულდა საბერძნეთისა და რომის ეკლესიათა ერთმანეთისაგან განშორებით. ეს ცილობა დაიწყო და ინტენსიურად წარმოებდა პატრიარქის ფოტისა და რომის პაპების ნიკოლოზისა და ადრიანეს დროს, ესე იგი, სწორედ მაშინ, როდესაც იღარიონი კონსტანტინოპოლისა და რომში ცხოვრობდა. ამიერიდან ბერძნები რომაელებს ისე აღარ იხსენიებენ, თუ არა ურწმუნოებად, უკეთურებად და მწვალებელ-სქიზმატიკებად. მაშასადამე, მეცხრე საუკუნის ბერძნისათვის შეუძლებელია ასეთი ატესტაცია რომაელთა ქრისტიანობისა“ (კეკელიძე 1957: გვ. 139).

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

იოანე მთაწმინდელი. წმ. იოანე (+1005) ათონში ქართველთა სავანის, ივირონის, დამაარსებელი და მისი პირველი წინამძღვარია. ბერძნულმა ნაციონალიზმა და ამპარტავნებამ ეკლესიაში და, კერძოდ, ათონის წმ. მთაზეც შეაღწია. ისინი ავიწროებდნენ ქართველებს და მათ უფლებებს ლახავდნენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამანც უბიძგა ივირონის წინამძღვარს საბერძნეთის დატოვება და ესპანეთში გადასახლება გადაეწყიტა. მართალია, მან განზრახვა სისრულეში ვერ მოიყანა (იმპერატორებმა კონსტანტინემ და ბასილიმ დარჩენაზე დაიყოლიეს), მაგრამ ფაქტა, რომ მას, სწორედ ბერძნულ-რომაული საეკლესიო ბატალიების უამს, რომის ეკლესიის წიაღში დამკვიდრების სურვილი ჰქონია.

შთამბეჭდავია ათონზე რომაელი ბერძნის გამოჩენის ამბავი. მათ ქართველებმა უმასპინძლეს და ისე შეიტკბეს ისინი, რომ უთხრეს: აქ ჩვენც უცხოელები ვართ და თქვენც; დამკვიდრდით ჩვენ გვერდით და ძმობასა და სიყვარულში გავატაროთ წუთისოფელიო. მართლაც, რომაელებმა პირველი მონასტერი ათონზე მხოლოდ ქართველების მორალური და ფინანსური დახმარებით ააგეს. იქ ღვთისმსახურება ლათინური ტიბიკონის მიხედვით სრულდებოდა და ცხოვრება წმ. ბენედიქტეს კანონისა და განგებისამებრ მოეწყო. წეს-ჩვეულებაში სხვაობას ქართველთა და ლათინთა თანალოცვა არ დაუბრკოლებია. ამის საუკეთესო ნიმუშია გაბრიელ ქართველისა და ლეონ რომაელის თანამოსაგრეობა. იმის მიუხედავად, რომ მშობლიური ენის გარდა არც ერთმა იცოდა სხვა ენა და არც მეორემ, მათ თურმე შეეძლოთ, მთელი დღე ელაპარაკათ ერთმანეთში საღვთო და სულიერ საგნებებები (...ძეგლები II 1967: 54–55, 65–66).

გიორგი მთაწმინდლი. შეიძლება ითქვას, რომ წმ. გიორგი მთაწმინდელი (1009-1065) საქართველოს ეკლესიის ერთ-ერთი უდიდესი ავტორიტეტია. ასე-ვე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა იგი ბიზანტიის კულტურულ ელიტაში, სადაც, ეჭვი არაა, აინტერესებდათ მისი თვალსაზრისი სქიზმის თაობაზე. ამი-ტომ შემთხვევითი არ არის, რომ 1065 წლის ივნისში, სქიზმიდან თერთმეტი წლის შემდეგ, მას იმპერატორმა კონსტანტინე დუკიშვა (დუკამ; 1059-1067) ასე-თი კითხვა დაუსვა: რატომაა, რომ ჩვენ და ოქვენ, ბერძნები და ქართვლები, საფუარიანი პურით და წყალგარეული ღვინით ვწირავთ, რომაულები – ხმი-ადით და ზედაშეთი? პასუხად მიიღო: ბერძენთა შორის ძველადვე მრავალი წვალება შემოვიდა, მათ შორის – აპოლინარის ერესი, „რომელი-იგი ხორც-თა მათ ქრისტესთა საუფლოთა უსულოდ და უგონებოდ იტყოდა“. ამის გამო ღვთისმსახურმა მეფეებმა საეკლესიო კრებები მოიწვიეს და დაადგინეს, „რა-ითა მოვიღებდეთ ცომსა სახედ ხორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის ცომსა – სახედ სულისა გონიერისა, და მარილსა – სახედ გონებისა... და ღვინოსა თანა წყალსა ურევთ სახედ სისხლისა და წყლისა, რომელი გარდამოხდა გვერდსა მხსნელისასა... ესე არს განმარტებაი და მიზეზნი ამათ საქმეთა! ხოლო პრომ-თა ვინაითგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდენ მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაი შემოსრულ არს მათ შორის. და ვითარცა იგი მაშინ თავ-მან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლოი იგი მსხურებლი და უმეტესადღა ვითარცა თვით თავადმან უფალმან მისცა მოწაფეთა ღამესა მას სერობისასა, ესრეთ აღასრულებენ იგინი. და არარაი არს ამას შინა განყოფილებაი, ოდენ სარწმუნოებაი მართალ იყოს“ (...ძეგლები II 1967: 179).

ნათქვამი რომ გავშითროთ, ნიშნავს: აღმოსავლეთის ეკლესიებში საუკუ-ნეთა მანძილზე ბორგავდა ქრისტეს ადამიანური ბუნებისა და ხორცის დაამაკ-ნინებელ-უარმყოფელი ერესი. მარტივ მორწმუნეთათვის მაცხოვრის ჰეშმა-რიტი ხატი რომ წარმოედგინათ, მოგვიანებით იქ (აღმოსავლეთში) აფუებული ბურით და წყლიანი ზედაშით ზიარების წესი შემოიღეს. რომის ეკლესიის წი-ნაშე მოციქულებრივი ტრადიციის შეფერადების აუცილებლობა არ დამდგარა და დარჩა ისე, როგორც თავდაპირველად იყო. მაშასადამე, ერესი არც ერთი წესია და არც მეორე. პირველი (ხმიადი) ძველი და დასაბამიერია, მეორე (საფუარიანი) – პრაქტიკული მოთხოვნილებით გაპირობებული. შევიძლია დავასკვნათ: რომელიმე მათგანის გაფეტიშება უგუნურების ნიშანია. იმპერა-ტორი, რომელიც (სხვა წყაროებიდანაც ცნობილია) ეკლესიათა შერიგების მომხრე იყო, პასუხით კმაყოფილი დარჩა. რომაელები აღფრთოვანდნენ. მათ მთაწმინდელი მამის პეტრეს ქალაქში ჩაყვანისა და პაპის წინაშე წარდგინების სურვილი გამოთქვეს. სომხებმა კი ყურები ჩამოყარეს. აგიოგრაფი არ აზუს-ტებს, ღირსი მამა გიორგი გამოეხმაურა თუ არა რომის დიდებულთა შეთავა-ზებას. ცნობილია მხოლოდ, რომ რამდენიმე დღის შემდეგ, 29 ივნისს, ორშა-ბათს, იგი გარდაიცვალა.

ირკვევა, რომ პოზიცია, რომელიც რომის საყდრის მიმართ გიორგი მთაწ-მინდელმა იმპერატორის წინაშე გამოამუშავნა, მის თეოლოგიურ-ლიტერა-ტურულ მემკვიდრეობაშიც აისახა. ამის დასტურია წმ. ათანასე ალექსანდრი-ელის რწმენის სიმბოლოს მისეული თარგმანი, რომელიც ბოლო დროს გახდა ცნობილი და რომელშიც წმ. სულის გამომავალობის მუხლი ასეა წარმოდგე-ნილი: „სულიწმიდა არის მამისაგან და ძისა... გამოსვლით“. ეს სხვა არაფერია, თუ არა ფილიოკვე, რაც, როგირც ვხედავთ, არც გიორგი მთაწმინდელს და, ცხადია, არც მის თანამოსაგრუებს მწვალებლობად არ მიაჩნდათ. ხელნაწერს, რომელშიც ამ თარგმანის ტექსტია დაცული, ახლავს ანდერძი: „ესე მართლი-სა სარწმუნოებისა აღსარება ჰრომთა წიგნისაგან გარდმოვწერე. ვინ აღმო-იყითხოთ, ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისათვის, რომელმან ესე ვთარგმა-ნე“ (კოჭლამაბაშვილი, ღამბაშიძე 1999: 155).

კვაროსნები და საქართველო. მოგვეპოვება დოკუმენტები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ქართველებმა რომაელებთან ევერისტული კავშირი დიდი ათონელი მამების შემდეგაც შეინარჩუნეს. 1099 წელს, როდესაც ლათი-ნებმა პალესტინის მთელ ტერიტორიაზე კონტროლი დაამყარეს და იერუსა-ლიმის სამეფო დააარსეს, იმ ეკლესიებისა და მონასტრების რეორგანიზაციაც განახორციელეს, რომლებიც მათგან განსხვავებული კონფესიისად აღიქვეს. ამ დროს ისინი ქართველთა სავანების არ შეეხნენ, რადგან, როგორც ჩანს, ეს სავანები უცხო სარწმუნოების ეკლესიებად არ მიუჩნევიათ. მათ ქართვე-ლებს თავიანთი ეკლესია-მონასტრების განახლებისა და მშვიდად ცხოვრე-ბის შესაძლებლობა მისცეს. იქაურ ქართველ ბერებს განსაკუთრებით თბილი ურთიერთობა ტამბლიერების (ტაძრისელთა) სარაინდო ორდენთან დაუმ-ყარებიათ. ამის თაობაზე პირველ ყოვლისა ის აღაპები (სამადლობელი მო-სახსენიებლები) მეტყველებს, რომლებსაც პალესტინაში მოღვაწე ქართველი ბერ-მონაზვნები კვაროსანი საერო და სასულიერო პირებისათვის განაწესებ-დნენ. იმდროინდელ ქართულ სააღაპე წიგნებსა და სხვადასხვა ანდერძმი-ნაწერებში ვკითხულობთ: „კვარო პატიოსანო, შეიწყალე ძმაი ჩვენი ჰოფრე ფაუსათ“, „ადიდე და შეიწყალე ცირ პერ კუმანდური ტაძრელთა“, „უფალი ღმერთო, დაიცევ და შეიწყალე ძმაი ჩვენი სილგილამ დელოლეველ“, „ქრის-ტე ღმერთო, შეიწყალე ძმაი ჩვენი პერ მარტინე“ და სხვ. გარკვეულია, რომ აქ მოხსენიებული ადამიანები ტამბლიერთა ორდენის წევრები არიან (მენაბდე 1980: 91-96).

თუმცა ცნობილია სამარცხვინო ფურცელიც. საქმე ის არის, რომ ბიზანტიის იმპერატორმა მიხეილ პალეოლოგმა 1274 წელს კათოლიკობა აღიარა და მთელ აღმოსავლეთს პაპის უზენაესობის ცნობისაკენ მოუწოდა. ამ მოწოდე-ბას საბერძნეთის ბევრი ეკლესია არ დაემორჩილა. ყველაზე დიდი წინააღმ-დეგობა ათონის მონასტრებმა გაწიეს. იმპერატორის ნებართვით კვაროსნები 1280 წელს შეესიერ ათონს და ბერებს უნის მიღება მოსთხოვეს, რასაც ყველა

მონასტერი დათანხმდა ივირონის გარდა. ამის გამო ამ სავანის რბევა-აწი-ოკება დაიწყო. ბერები, რომლებიც ხოცვა-ულეტას გადაურჩნენ, ორ ნაწილად გაყვეს. ქართველები იტალიაში წაასხეს, ბერძნები (მაშინ ისინი იქ უმრავლე-სობას წარმოადგენდნენ) ზღვაში გადაყარეს (კეკლიძე 1955: 76-77). თუ რის გამო დაინდეს მათ ქართველი ბერები, ბერძნულ წყაროებში აღნიშნული არ არის. შესაძლებელია გაითვალისწინეს ლათინურენოვანი ცნობა, რომელიც გვეუბნება: ჯვაროსნებისაგან კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ (1204 წ.) ათონის ქართველებმა პაპის იურისდიქცია აღიარეს და უამისწირვის უფუარი პურით შესრულება დაიწყეს, რისთვისაც ბერძნებმა მათთან კავშირი გაწყვი-ტეს (თარხნიშვილი 1994: 43).

ფაქტია, რომ ძველ ქართულ წყაროებში ჯვაროსანთა საპირისპირო და საწინააღმდეგო განწყობილება არ იძებნება. არცამ მოსალოდნელი. მართა-ლია, ჯვაროსანთა ლაშქრობები ბევრ სიკეთესთან ერთად სიავესაც შეიცავდა, მაგრამ უკანასკნელს არ შეეძლო დაქრიდილა ამ მისის კეთილისმყოფელი როლი საქართველოს ისტორიაში. ქართველებსა და ჯვაროსნებს ერთმანე-თის მიმართ დიდი სასოება ჰქონდათ. ჩვენი მემატიანე XI-XII სს-ის მიწნაზე საქართველოს გაძლიერებას ჯვაროსანთა საღვთო ომებთან აკავშირებს და ამბობს: „გამოვიდეს ფრანგი, ალიღეს იერუსალემი და ანტიოქია, და შეწევ-ნითა ღმრთისათა მოეშენა ქვეყნა ქართლისა, განძლიერდა დავით და განამ-რავლნა სპანი. და არღარა მისცეს სულთანსა ხარაჯა, და თურქი ვერღარა დაიზამთრებდეს ქართლს“ (ქართლის ცხოვრება I: 325-326). მისივე ცნობით, ქართველთა მხარდამხარ, დიდგორის ველზე, ჯვაროსანი რაინდებიც იბრ-ძოდნენ. სწორედ ჯვაროსნების ქრონიკამ, კანცლერ გოტიეს ჩანაწერებმა, შე-მოგვინახა წმ. მეფის ის სიტყვები, წარმოთქმული გადამწყვეტი იერიშის წინ, რომელთაც დღეს ჩვენ სიამაყით ვიხსენებთ: „ეჭა, მეომარნო ქტისტიანენო! თუ ღვთის სჯულის დასაცავად წესიერად ვიბრძოლებთ, არამც თუ ეშმაკის ურიცხვ მიმდევართა, არამედ თვით ეშმაკსაც ადვილად დავამარცხებთ“. სხვადასხვა ქვეყნის მეცნიერები დღემდე ბევრს მსჯელობენ და წერენ იმ ლეგენდაზე, რო-მელიც ჯვაროსანთა წრეში შეიქმნა და მთელი ევროპა მოიარა. აღმოსავლეთ-ში, სპარსეთისა და სომხეთის ჩრდილოეთით, ცხოვრობს დიდი და აღმატებუ-ლი პიროვნება – იოანე, რომელიც ერთდღროულად არის მეფეც და ხუცესიც (პრესვიტერი). იგი მოვლენილია, რათა გადაედობოს ჩრდილოეთიდან შემო-მავალ გოგსა და მაგოგს. მან ქრისტიანული მსოფლიო განსაცდელისაგან უნდა დაიხსნას და დაიხსნის კიდეც, თუკი მოვუძმობთ. ფიქრობენ, რომ მეფე-ხუცე-სის სახეში მითოლოგიური აზროვნებით დავით აღმაშენებელი და მისი შვი-ლი დემეტრეა გაერთიანებული. ჯვაროსნების თვალში ასეთივე შარავანდედი მოსავდა თამარს. „ფრანგი მეზღვაურები, – ვკითხულობთ ჯვაროსანთა ერთ ქრონიკაში, – შავ ზღვაზე ცურვისას კარგ ამინდში თამარ დედოფლის სადიდე-ბელს მღეროდნენ“. აი, რას წერს ერთი რაინდი თამარისა და მისი ვაჟის შესა-

ხებ: „მოისმინეთ გასაოცარი და მნიშვნელოვანი ახალი ცნობები... იბერიელი ქრისტიანების დიდძალმა ცხენოსანმა და ქვეითმა ჯარმა, ღვთის შეწევნით აღფრთოვანებულმა და ძალზე კარგად შეიარაღებულმა, გამოილაშქრა ურწ-მუნო წარმართების წინააღმდეგ... ზემოაღნიშნული ჯარი მოეშურება, რათა გა-ათავისუფლოს იერუსალიმის წმინდა მიწა-წყალი და დაიპყროს წარმართა მთელი სამყარო. მათი წარჩინებული მეფე 16 წლის ჭაბუკია. იგი აღექსანდრე მაკედონელს ჰგავს ვაჟაცობით და სათხოებით, მაგრამ არა სარწმუნოებით. ამ ჭაბუკს თან მოაქვს ძვლები თავისი დედისა, უძლიერესი მეფის თამარისა, რომელსაც თავის დროზე იერუსალიმს წასვლის აღთქმა დაუდვია...“ (მენაბდე 1980: 160).

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

„განიხეთშა ძოწეული შვენიერი ერთმორწმუნეობისა“

— ესაა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ კირიონის (საძაგლიშვილის) სიტყვები ეპისტოლებან, რომელსაც კვლავ დავუბრუნდებით. ამ შემთხვევაში ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ, თუ როდის, როგორ და რა ფორმით შეილახა საქართველოში ერთმორწმუნეობის ეს პორფირი, — ეს ძვირფასი შესამოსელი. ყურადღება მივაქციოთ განცდას, რაც მღვდელმოწამე პატრიარქის ამ სიტყვებს ახლავს. ესაა ტრაგიზმის შეგრძნება და ეკლესიათა დაკარგული ერთიანობის მონატრება.

მეფე რუსუდანისა და მხედართმთავარ ივანე მხარგრძელის მიერ პაპ ონორიუს III ისადმი მიწერილი წერილებიდან ჩანს, რომ საქართველო რომთან ეკლესიურ კავშირს XIII ს-ის 20-30-იან წლებში ჭერ კიდევ ინარჩუნებს; ქართველები აღიარებენ, რომ რომის ეპისკოპოსი „მთელი საქრისტიანოს მამა და მეთაურია“. იმის ნიშანი, რომ რომისა და საქართველოს ეკლესიები ერთ-

მანეთს უკვე სხვადასხვა აღმსარებლობად (კონფესიად) მოიაზრებენ, პირველად საქართველოს მეფემ, რუსუდანმა, გამჟღავნა. მის წერილს, პაპ გრიგოლ IX-სადმი მიწერილს, ჩვენამდე არ მოუღწევია. სამაგიეროდ შემონახულია ადრესატის პასუხი, საიდანაც ჩანს, რომ საქართველოს მპყრობელს პაპისთვის შველა უთხოვია დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში და თავისი ქვეშევრდომი ქრისტიანების კათოლიკურ ეკლესიასთან შეერთება აღუთქვამს. პაპი დანანებით აღნიშნავს, რომ მისი მხედრობა ვერ დაეხმარება საქართველოს, რადგან მათ შორის ძალამოცემული მუსლიმები დგნან და ისინი ამ მხედრობას არ გაატარებენ. მეტიც: რომის ეკლესიასაც დიდი პრობლემები აქვს სარწმუნოების დაცვის საქმეში. ცხადია, იგულისხმება ისლამური ექსპანსია და პროტესტნობა, რომელიც ევროპაში იმხანად იბადებოდა. აი, პაპის სიტყვები: „ჯერ არს, რომ თქვენც ჩვენ შეგვიბრალოთ, რადგან სარწმუნოების მტერი ჩვენც ძლიერ გვდევნის. გარდა იმისა, რომ სარკინოზები ესპანეთსა და სირიაში დევნიან კათოლიკე სარწმუნოებას, ზოგიერთი ქრისტეს სარწმუნოებისაგან განდგომილნი წინ აღგვიდგნენ... უნდათ ახალი მწვალებლობის დამყარება და ცდილობენ მოსპონ ჭეშმარიტი სარწმუნოება, რომელმაც უნდა დაიხსნას და აცხოვნოს ადამის ნათესავი“. ასეთი ვითარების მიუხედავად, საქართველოში რვაკაციანი მისიონის გამოგზავნა მაინც მოხერხდა, რათა დაკმაყოფილებულიყო საქართველოს იმ მოქალაქეების სურვილი, რომლებსაც კათოლიკურ ეკლესიასთან შეერთება უნდოდათ. ეს წერილი 1240 წლით არის დათარიღებული, რის გამოც მეცნიერი მღვდელი მიხეილ თამარაშვილი საქართველოსა და რომის ეკლესიათა გაყოფის წლად 1240 წელს ასახელებს (თამარაშვილი 1995: 485). მეორე კათოლიკე მღვდელი და პროფესორი მიხეილ თარხნიშვილი აღნიშნავს: „ამ წელს ქართული ეკლესია რომისაგან განცალკევებულად გვევლინება. კავშირის გაწყვეტის მიზეზი ჩვენთვის უცნობია“ (თარხნიშვილი 1994: 43).

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

გათოლიკური ეპლესის სამაცისკოპოსო საქართველოში

XIII-XIV სს-ში საქართველოში კათოლიკეების რიცხვი იმდენად გაიზარდა, რომ მათ მონასტრებიც დააარსეს. მკვლევრები ხუთ მონასტერს ასახელებენ, მათგან ორს – თბილისში, ერთს – ახალციხეში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეუძენია თბილისის წმ. მარტინეს მონასტერს (იგულისხმება პაპი მარტინე, რომელმაც მაქსიმე აღმსარებელთან ერთად იღვაწა). ზოგიერთმა ქართველმა კათოლიკემ სარწმუნოების ასპარეზზე ისეთი გულმეურვალება გამოიჩინა, რომ მოწამის გვირგვინსაც ეზიარა. ლაპარაკია დიმიტრი თბილელზე, რომელმაც კათოლიკობა 1320 თუ 1321 წლებში მიიღო, ბერად აღიკვეცა, ფრანცისკანელ ძმებთან ერთად ინდოეთში მისიონერად წავიდა და იქ, ქალაქ თბილიში, მოწამებრივად აღესრულა (პაპაშვილი 1995: 92).

კათოლიკეთა რიცხვი საქართველოში ყველაზე შესამჩნევად გიორგი V-ს დროს (1314-1346) გაიზარდა. ამ მეფეს ისტორიამ მიაკუთვნა სახელი ბრწყინვალე, რადგან მან სახელმწიფოს ტერიტორიული მთლიანობა აღადგინა და მონღოლთა ასწლოვან ბატონობას ბოლო მოუღო (1335 წ.). სწორედ მის დროს და მისი თანხმობით მოხდა ისეთი რამ, რაც საქართველოში კათოლიკეთა ეკლესის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენად ითვლება – თბილისის კათოლიკური საეპისკოპოსო კათედრის დაარსება. იგი თბილისში 1328 წელს იზმირიდან (სმირნიდან) გადმოიტანეს, რადგან იქ, თურქეთში, იმ დროს კათოლიკებს სდევნიდნენ. ეს ეპარქია საქართველოში, თურქეთსა და ირანში მცხოვრებ კათოლიკებს აერთიანებდა და მან XVI ს-ის დამდეგამდე, თითქმის 180 წელწადს, იარსება (ეპისკოპოსთა სია – პაპაშვილი 1995: 98-99).

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

შპროტები ფერარა-ფლორენციის პრემიაზე

ირკვევა, რომ ფერარაში ქართველი დეპუტაციაც ჩასულა: მიტროპოლიტი გრიგოლი, ეპისკოპოსი იოანე და რამდენიმე დიდგვაროვანი ერისკაცი. მათ

მხარი მარკოზ ეფესელისათვის დაუჭერიათ. ერთ-ერთი წყაროს მიხედვით, იბერიელმა ეპისკოპოსმა, როდესაც მიხვდა, რომ ბერძნების უმრავლესობა მთავარ დოგმატურ საკითხში ლათინთა პოზიციას დაუჭერდა მხარს, პროტესტი გამოაცხადა. ერთი ბერძნი დელეგატის ცნობით, მან თავი სალოსად (ქრისტისთვის სულელად) წარმოადგინა, მღვდელმთავრის სამოსელი გაიხადა და ქუჩაში ისე დადიოდა, როგორც შეშლილი და მაწანწალა; დატოვა ფერარა და იტალიის ქალაქებში ხეტიალი დაიწყო, შემდეგ ავად გახდა და მას ტორნოვოს ეპისკოპოსმა უატრონა. ჩანს, ამ ფაქტმა პაპის, ევგენიუს IV-ის, ყურადღე მიაღწია. მან იხმო ერთ-ერთი ქართველი დელეგატი, ერისკაცი, და უარყოფითი რეაქციის მიზეზი ჰკითხა. პასუხად კი მიიღო რჩევა რწმენის სიმბოლოდან ფილიოკვეს ამოღების შესახებ, რაც, თურმე, პაპს ყურადღებით მოუსმენია და დაფიქრებულა (შედარებით ვრცლად იხ. პაპუაშვილი 2002: 143).

იგივე ბერძნული წყარო დამატებით ინფორმაციას გვაწოდებს ქართული დელეგაციის პოზიციის მიზეზებზე და ივერიელი ერისკაცის ინტერესთა სამყაროს შესახებ. ქართველ ეპისკოპოსს, სანამ იგი თავს „სალოსად აქცევდა“, პირად საუბრებში თურმე უღიარებია, რომ ის და მისი თანამემამულები ანტიოქიის პატრიარქის ინსტრუქციის მიხედვით მოქმედებდნენ: მან „აჩვენა ყველას ანტიოქიის პატრიარქის წერილი, რომელიც უბრძანებდა მათ, არანაირად არ დასთანხმებოდნენ სიმბოლოზე რაიმე დამატებას ან მოკლებას, თვით ერთი იოტის ან ერთი შტრიხისაც კი“. მართლაც, უკვე აღვნიშნეთ, რომ ერთადერთი პრეტენზია, რაც „იბერიის მეფის ელჩიმა“ პაპს და, მაშასადამე, კრებას წარუდგინა, სწორედ დამატებას, ფილიოკვეს, შეეხებოდა. ამ ერისკაცს ერთხელ ერთი განათლებული სასულიერო პირის მოხსენება მოუსმენია. მოძხესენებელმა თურმე მრავალგზის დაიმოწმა არისტოტელე. ამ ამბის მომსწრე სილვესტროს სიროპულოსი გვიაბდობს: „მას შემდეგ, რაც ივერმა ეს ორჯერ თუ სამჭერ მოისმინა, ხელი მკრა; მისკენ მივტრიალდი, რადგან ვერ მივხვდი, თუ რას მანიშნებდა. მან კი მითხრა: რა არის ეს არისტოტელე, არისტოტელე? არ არის კარგი არისტოტელე! როდესაც მე ვკითხე სიტყვიერადაც და ვანიშნე კიდეც – რა არის-მეთექი კარგი, ივერმა მიბასუხა: წმიდა პეტრე, წმიდა პავლე, წმიდა ბასილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ოქროპირი და არა არისტოტელ-არისტოტელე“ (მჭედლიძე 2009: 59-60)

ქართველი დელეგატების ასეთი პოზიცია თითქოს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ იმდროინდელ საქართველოში კათოლიკობის შესახებ „ბერძნული შეხედულები“ უფრო პოპულარული იყო, ვიდრე ლიბერალური. თუკი ასეა, მაშინ სრულიად აუხსნელი და გაუგებარია ის ფაქტი, რომ ქართულ წყაროებში არც ფერარა-ფლორენციის და არც მისეული უნიის შესახებ არაფერია ნათქვამი; არაფერი არაა ცნობილი ამ პროცესში ქართველების მონაწილეობაზე. რომ არა უცხოელი ავტორები, ჩვენ არც კი გვეცოდინებოდა, მოაღწია თუ არა საქართველომდე ცნობამ ამ ფორუმის შესახებ და ვერც ვერაფერს ვიტყოდით

იმის თაობაზე, თუ რას ფიქრობდნენ იმდროინდელი ქართველები ეკლესიების გაერთიანების პრობლემებზე. თუკი იმდროინდელი საქართველოს კულტურულ ელიტას ანტიკათოლიკობა ახასიათებდა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს ტენდენცია რატომ არ აისახა?

ასეა თუ ისე, ჩვენ დაბეჭითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უნიამ და უნიატობამ საქართველოში, საბერძნეთისა და აღმოსავლეთ ევროპისაგან განსხვავებით, ფეხი ვერ მოიკიდა. ამ მიმართულებით ნიკიფორე ირუბაქიძის (ირბაქის), სულხან-საბა ორბელიანის, ანტონ კათალიკოსისა და სხვათა ცდებს, წმ. ბასილის წესდების საფუძველზე (ე.ი. ბერძნულ-მართლმადიდებლური ტრადიციის დატოვებით, ამ ტრადიციისთვის ხელის შეხების გარეშე) გაეკათოლიკებინათ საქართველო, წარმატება არ მოჰყვა. საქართველოში ძირითადად (მესხეთის გარდა, სადაც ქართველი კათოლიკებიც კი სომხეურ ტიბიკონს მისდევდნენ) ლათინური წესის კათოლიკობა დაინერგა. ეს ეკლესია აქ განსაკუთრებით XVII ს-ის დამდეგიდან გააქტურდა. მის მხარეზე არცთუ იშვიათად მეფე-მთავრები, ეპისკოპოსები და, წარმოუგინეთ, კათალიკოსებიც გადადიოდნენ. ეს არამარტო აღმოსავლეთ საქართველოზე, არამედ დასავლეთ საქართველოზეც ითქმის.

რომის მისია დასავლეთ საქართველოში

დასავლეთ საქართველოს ეკლესია უფრო აფხაზეთის ეკლესიის სახელითა ცნობილი. IX-X სა-ში მან დამოუკიდებლობა მოიპოვა და მისი სამღვდელოება საქართველოს სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის სამსახურში ჩადგა. სამღვდელმთავრო კათედრა ბიჭვინთაში მდებარეობდა, როს გამოც ეს ეკლესია ძველ წყაროებში ბიჭვინთის საკათალიკოსოდ მოიხსენიება. XVI ს-ის 60-70-იან წლებში, აფხაზეთში ისლამის გავრცელების გამო, საკათალიკოსო კათედრა გელათში გადაიტანეს, მაგრამ ბიჭვინთამ კათალიკოსთა საზაფხულო რეზიდენციის მნიშვნელობა მაინც შეინარჩუნა. ეს ეკლესია დიდი სქიზმის შემდეგაც, როგორც მოსალოდნელი იყო, მართლმადიდებლური აღმსარებლობის წიაღში დარჩა და ღვთისმსახურებას, ისე როგორც აღმოსავლეთის ეკლესიათა დიდი ნაწილი, ბერძნული ტიბიკონით წარმართავდა.

კათოლიკური ეკლესიის მისია აფხაზეთშიც XIII ს-იდან დაიწყო. ამ დროს იქ გენუელი ჯვაროსნები მივიღნენ, რომლებმაც ანაკოფიაში, მდ. ფსირცხის შესართავთან, ციხე ააგეს და 1280 წელს სოხუმში სავაჭრო ფაქტორია დაარსეს. მათმა მისიონერებმა ამ მხარეში საფუძველი ლათინური ტიბიკონის კათოლიკურ ეკლესიასაც ჩაუყარეს და აბორიგენი მოსახლეობის დამოწაფების თვალსაზრისით გარკვეულ წარმატებებსაც მიაღწიეს. 1318 წელს აფხაზეთში კათოლიკური ეპარქია გაიხსნა, რომელმაც დაახლოებით ორი საუკუნე იარსება.

კათოლიკური ეკლესიის მისია აფხაზეთშიც XVII ს-ის დამდეგიდან გააქტიურდა. მისიონერები ხშირად ადგილობრივ მთავართა და კათალიკოსთა

მხარდაჭერითაც სარგებლობდნენ. აქტიურობისაკენ მათ ხშირად ქართველი ღვთისმსახურები მოუწოდებდნენ; შთააგონებდნენ, დარჩენილიყვნენ სამრევლოებში, საზოგადო ღვთისმსახურება შეესრულებინათ და ხალხის განათლებაზე ეზრუნათ. ასეც ხდებოდა, რის თაობაზეც ბევრი მასალა არსებობს. გავისხმოთ რამდენიმე იმის დასტურად, რომ კათოლიკები მართლმადიდებლების ტაძრებში წირვას ხშირად უპრობლემოდ ასრულებდნენ. 1629 წელს ბიჭვინთის ეკლესიას დომინიკანელთა ორდენის ოთხი მისიონერი ეწვია. მისიონერი იოანე დე ლუკა გვიამბობს: ბიჭვინთას სულიწმინდის მოფენის დღეს მივადექით. იქ ერთადერთი მღვდელი იყო, ქართველი, რომელმაც მიგვიღო და ეკლესიაში შეგვიყვანაო. „რა შევედი ეკლესიაში, ისეთი რამ ვნახე, რასაც თავის დღეში ფიქრადაც ვერ წარმოვიდგენდი; ვნახე, რომ ის ეკლესია მსგავსი იყო წმინდა პეტრეს ეკლესიისა... წირვისათვის მოვემზადე, მაგრამ ვნახე, სეფისკვერი გაფუჭებული იყო. ქართველ მღვდელს გამოვართვი ცოტა ფეხილი, გავაჭეთე ცომი და ორ გასუფთავებულ ფულში გამოვაცხე. დავიწყე წირვა. ხალხმა რომ ზარის ხმა გაიგონა, ყველანი მოვიდნენ, ვინაიდან ეკლესია სოფლის შუაა“. 1634 წელს გორიდან გურიაში ჩავიდნენ თეატინელი მისიონერები არქანჯელო ლამბერტი და ჭუბებე მილანელი. ისინი ეწვიენ მალაქია კათალიკოსს, დასახლდნენ მის რეზიდენციაში (1640 წლამდე) და წირვა-ლოცვას სასახლის ეზოს ეკლესიაში აღასრულებდნენ. კასტელმა 26 წელი დაყო საქართველოში, ძირითადად აფხაზეთში, სადაც ქადაგებდა, წირავდა, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებსა და ჩანახატებს აკეთებდა, რომელთა მეცნიერული ღირებულება დღეს ერთობ დიდია (ლომინაძე 1966: 189-191).

ძლიერი კათოლიკური კერა არსებობდა ქუთაისში. მისიონერების მიმართ განსაკუთრებული თანაგრძნობა იმერეთის მეფე გიორგი III-მ (1605-1639) გამოავლინა. მისმა მემკვიდრემ აღექსანდრე III-მ (1639-1660) კათოლიკებს წმ. სოფიის (სიონის) ეკლესია გადასცა. წინამორბედების კვალს არც სოლომონ I-მა (1752-1784) უღალატა; მის კარჩე კათოლიკე სამღვდელოება დიდი პატივით სარგებლობდა. ამ ქალაქში კათილიკების რიცხვი მას შემდეგ გაიზარდა, რაც იქ ამ აღმსარებლობის მოქალაქეები სოლომონ II-მ (1789-1810) ახალციხიდან გადმოასახლა და რიონის მარცხენა ნაპირზე დასახლა. მათ ქუთაისის კულტურულ ცხოვრებაში ერთ-ერთი წამყვანი პოზიცია დაიმგვიდრეს.

რომის ეკლესის წარმომადგენლობა დასავლეთ საქართველოში ჰუმანიტარულ მისიას XIX ს-ის პირველ ნახევარშიც კი აქტიურად ახორციელებდა. მისიონერი სასულიერო პირები და მათი თანმხლები ერისკაცები მუშაობდნენ ექიმებად, ინჟინრებად, ფინანსისტებად და ა.შ. განსაკუთრებით დიდი იყო მათი წილი სახალხო განათლების სფეროში. აკაკი წერეთელი, მაგალითად, როდესაც დედის ღვთისმოსახაბასა და განსწავლულობაზე საუბრობს („ჩემი თავგადასავალი“), აღნიშნავს: „იმ დროს, როგორც სხვა ყოველ ქართველ დიდ-ოჯახებში, გურიელის სასახლეში თითქმის შინაკაცებად ითვლებოდნენ

ფრანგის პატრები და დიდი გავლენაცა ჰქონდათ ოჯახებზე. ამ ევროპიულად განათლებულმა და გონიერაგანვითარებულმა მეცნიერებმა დედაქმშედაც დიდი გავლენა იქონიეს: მათი მეოხებით შესწავლილი ჰქონდა, სხვათა შორის, ექიმობა და მეურნეობა“. ნიკო ნიკოლაძე იმასაც იხსენებს, რომ მის ოჯახში, სწორედ XIX ს-ის 40-50-იან წლებში, ხშირად იკრიბებოდნენ მართლმადიდებელი, კათოლიკე და სომები ვაჭრები; მოჰყავდათ თავ-თავიანთი სულიერი მოძღვრები და სამოგზაუროდ გასვლის წინ ერთობლივ ლოცვებს აღავლენდნენ. ეს მაგალითები მიგნიშნებს, რომ აღნიშნულ დროს დასავლეთ საქართველოს მულტირელიგიური მოსახლეობა ურთიერთობის საკმაოდ მაღალი კულტურით გამოირჩეოდა.

რომის ეკლესის შვილები და მიგობრები საქართველოში

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

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

ქეთევანი იყო კახეთის დედოფალი, რომელიც შაჲ-აბასმა პოლიტიკური მოტივით დაატყვევა და 1614 წელს ირანში, შირაგში, გადასახლა. იქ მის თანმხედებ მღვდელს, მართლმადიდებელს, ისლამზე გადასვლა მოსთხოვეს. ქართულ წყაროში აღნიშნულია, რომ მღვდელმა ვერ გაუძლო განსაცდელს და ქრისტეს სარწმუნოება უარყო. დედოფალი თანამორწმუნე ხუცესის გარეშე დარჩა. ამის გამო მან სულიერი ნუგეშისათვის, კათოლიკე მისიონერთა ცნობით, იმავე ქალაქში მყოფ კათოლიკე მღვდლებს მიმართა. როდესაც

მას მთელი სიმკაცრით მოსთხოვეს, ან გამოიცვალე რჯული, ან კოცონისა და შანთებისათვის მოემზადეო, კახეთის დედოფალმა განსასვენებელი ზიარება კათოლიკე მღვდლის ხელით მიიღო. შემონახულია ჩანახატი წარწერით: „ქე-თევან დედოფალი მამა ამბროზიო დუშ ანუშშისთან აღსარებაზე“. ქართული წყაროებიც ადასტურებს, რომ წმ. მოწამის გაუპატიოსნებლად დამარხული გვამი „ფრანგმა მღვდლებმა“ მოიპარეს და „წარიღეს ფრიადითა კრძალულე-ბითა და ლუსკუმაი შეუმზადეს მას ფრიად კეთილი სურნელთა თანა მრავალ-თა და დაასხენს საკურთხეველსა 8ედა“. ამის შემდეგ ავგუსტინელმა ბერებმა ცხედარი დაანაწილეს: თავი და მარჯვენა ფეხი საქართველოში წამოაბრძანეს და მეფე თეიმურაბს, მოწამის ძეს, გადასცეს; ნაწილი ინდოეთში, გოაში, წაას-ვენეს, ნაწილი – რომში და დასავლეთ ევროპის სხვა წმინდა ადგილებშიც.

დედოფლის ტანკვისა და წამების თვითმხილველმა ბერებმა რომის პაპის წინაშე დააყენეს საკითხი, რომ ის კათოლიკური ეკლესიის წმინდანად გამოც-ხადებულიყო. დაისვა კითხვა: არსებობს თუ არა დოკუმენტი, რომლის თანახ-მად ქრისტესთვის წამებულმა ქართველმა ქალმა კათოლიკური სარწმუნოება აღიარა და კათოლიკურ ეკლესიას შეუერთდა? ასეთი დოკუმენტი არ აღმოჩ-ნდა და ეს ვერც წმ. მოწამის კათოლიკე მოძღვარმა ამბროზიომ დაადასტურა. შედგა კომისია, რომელმაც ასეთი დასკვნა გამოიტანა: ის ფაქტი, რომ მორწმუნე მართლმადიდებელმა გაჭირვების გამო კათოლიკურ ეკლესიას მიაკითხა და წმ. საიდუმლოებებს იქ მიეახლა, კათოლიკე წმინდანად გამოხცადებისთვის საკმა-რიის საბუთი არ არის. ამის მიუხედავად ამ საგანზე კამათი დიდხანს გაგრძელდა და დიდალი მასალაც დაგროვდა. მას ჩვენს დროში თავი მოუყარა და ფრან-გულ ენაზე გამოაქვეყნა რ. გულბეკიანმა სათაურით: „ნამდვილი ცნობები სა-ქართველოს დედოფლის ქეთევანის მოწამებრივი სიკვდილის“ (თარგმნილია ქართულად). იქ მოყვანილია მამა ამბროზიოს სიტყვები, წარმოთქმული 1640 წელს, საკითხის უარყოფითად გადაწყვეტის შემდეგ: „სავარაუდოა, რომ დედო-ფალი ზეცაშია და ღვთის დიდებით ხარობს. მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ წეს-ჩვეულებას მისდევდა, იგი დიდი სიყვარულით ეკიდებოდა წმ. კათოლიკურ ეკლესიას და ყველა ლათინელს; მხურვალედ უყვარდა ისინი და რითაც შეეძ-ლო, ემარებოდა მათ. გარდა ამისა, ჩვენთან ისეთ კარგ ურთიერთობაში იყო, რომ შეუძლებელია, წმ. კათოლიკური ეკლესიის მოწინააღმდეგე ყოფილიყო“. იქვე მოყვანილია პედრო დეშ სანტუშის დასტური, რომლის თანახმად იგი (პედ-რო) მამა ამბროზიოსთან ერთად „ეხმარებოდა და ანუგეშებდა ქეთევან დედო-ფალს, აზიარებდა მას და ყოველივეს აკეთებდა მისი სულის სახსნელად“ (გვ. 22).

ნიკიფორე ირბაში (ჩოლოყაშვილი)

ქართული კულტურის სარბიელზე კათოლიკურმა ეკლესიამ ყველაზე თვალ-საჩინო სიტყვა ქართული წიგნის ისტორიაში თქვა: მისი მეშვეობით ჩვენი ენა და

ანბანი იოანე გუტენბერგის გამოგონებას ეზიარა; 1629 წელს რომში პირველად დაისტამბა წიგნები ქართული ანბანითა და ტექსტით: „იბერიული ანუ ქართული ანბანი ლოცვებითურთ“, „ქართულ-იტალიური ლექსიკონი“ და „ლიტანია ლა-ურეტანა“. კ. კიკელიძის სიტყვით, ესაა „ქართული კულტურის რენესანსი“. გავითვალისწინოთ, რომ ამ მოვლენის სათავესთან კათოლიკე ქართველი ბერი ნიკიფორე ირბაქი ანუ, იგივე, ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილი (1585-1658) დგას.

ოჯახი, რომელშიც ნიკიფორე დაიბადა, კათოლიკური ეკლესიისადმი კე-თილგანწყობით გამოირჩეოდა, რაზედაც ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ მშობ-ლებმა ყმაწვილი სასწავლებლად რომში გაგზავნეს. იქ იგი წმ. ბასილი დიდის ორდენს (იხ. ქვემოთ: სულხან-საბა) დაუახლოვდა, ბერად აღიკვეცა და სამ-შობლოში დაბრუნდა. ამ დროს მეფე თემურაზი დასავლეთ ევროპის ქვეყ-ნებთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებისათვის ზრუნავდა და, ბუნებრივია, რომ მან ეს ამოცანა პროგათოლიკე ბერს, ნიკიფორეს, მიანდო. ნიკიფორე რომში 1628 წლის 20 ივნისს ჩავიდა. მან იქ ოფიციალურად აღი-არა კათოლიკური სარწმუნოება და „კათოლიკედ მიღების“ შეასრულა. პაპმა ურბანო VIII-მ ის მამობრივი სიყვარულით მიიღო, თემურაზს ალერსით სავსე წერილი გაუგზავნა და შემწეობის აღმოჩენას დაჰპირდა. პაპის ლოცვა-კურთ-ხევით იმხანად სტეფანე პაილინი ზემოთ დასახელებულ წიგნებზე მუშაობდა, რისთვისაც მას ქართველი სწავლულის დახმარება სჭირდებოდა. დიპლომატ-მაც სიამოვნებით იდო თავს ეს სამსახური და მისი მონაწილეობით ქართული წიგნები დასაბეჭდად მომზადდა.

ნიკიფორე ირბაქს ამის შემდეგაც მაღალ საეკლესიო თანამდებობებზე ვხე-დავთ. არის იერუსალიმის ჰვრის მონასტრის მამა და არქიმანდრიტი, ხოთის მონასტრის წინამძღვარი; აკურთხებენ ეპისკოპოსადაც და აირჩევენ აფხა-ზეთის კათალიკოსად („პატრიარქად“). იგი მეგობრობს ისეთ ცნობილ მისი-ონერებთან, როგორებიც არიან: ჰუზეპე ჰუდიჩე, არქანჯელო ლამბერტი და კასტელი; ეხმარება მათ მორალურად და მატერიალურად, რის გამოც პაპის კონგრეგაცია მადლობას უცხადებს და ამხნევებს, უწოდებს ერთგულ და საყ-ვარელ შვილს.

სულხან-საბა ორბელიანი. იმ ქართველებს შორის, რომლებმაც კათო-ლიკეთა სარწმუნოება გაცნობიერებულად და საყოველთაოდ აღიარეს, ყვე-ლაზე გამორჩეული ადგილი სულხან-საბა ორბელიანს (1658-1725) ეკუთვნის. მკვლევრებმა, რომლებმაც საგანგებოდ შეისწავლეს მისი მსოფლმხედველო-ბის საკითხები (გ. ლეონიძე, ი. ლოლაშვილი, ლ. ქუთათელაძე), შემდეგი დას-კვნა გამოიტანეს: კათოლიკობისადმი სიმპათიები ამ საერო და საეკლესიო მოღვაწემ ახალგაზრდობის ასაკში გამოავლინა. სინამდვილეს შეესაბამება ის ცნობა, რომლის თანახმად მან, დიდგვაროვანმა თავადმა, კათოლიკე მორწ-მუნედ თავი ჰქონდა 1687 წელს მიიჩნია; იმა წლის 15 აგვისტოს, ღვთისმშობ-ლის მიძინების დღეს, კათოლიკე მოძღვარს პირველად გაანდო აღსარება და

რომის პაპი უმაღლეს ეპისკოპოსად სცნო. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ მის იმდროინდელ, ე.ი. ბერობამდელ, ნაშრომში “სიტყვის კონა” ზოგიერთი კათოლიკური დოგმატის რწმენა იგრძნობა (მაგ. სალხინებლის).

საინტერესოა (და ერთი შეხედვით უცნაური) ის ფაქტი, რომ ეს მწერალი და თეოლოგი, რომელიც კათოლიკებთან რწმენისმიერ თანაბიარებას არ ფიცვდა, 1698 წელს გარევის მრავალმთაში, ნათლისმცემლის სავანეში, ბერად აღიკვეცა საბას სახელით. ჩვენთვის ცნობილია დავით გარევის ლიბერალური და ეკუმენური ტრადიციები, კერძოდ ის გარემოება, რომ მის ტაძრებში შესვლისა და ლოცვის შესაძლებლობა ხშირად არამართლმადიდებელ ქრისტიანებსაც ეძლეოდათ (იხ. „სოლიდარობა“, 2009, #1, გვ. 13-14). ჩანს, ეს ტრადიცია XVII ს-შიც გრძელდებოდა, მაგრამ მარც გასაკვირია, რომ კათოლიკებისადმი გულახდილი თანაგრძნობით გამსჭვალული ბერი საბა-სულხანი იქ მოძღვარ-მქანდაგებლის თანამდებობაზე დაინიშნა. თუმცა ეს უფრო დღევანდელი გადასახედიდანაა გასაკვირი. გავისენოთ ნიკიფორე ირბაქი. არ მოგვეპოვება ცნობა, რომ მას შინაგანი კათოლიკობის გამო საეკლესიო კარიერაში ხელი შეშლოდეს. საქმე ისაა, რომ ერთმაც და მეორემაც უნიატური მიმართულება აირჩიეს. ესაა აღმოსავლური წესის კათოლიკობა, რომელიც მღვდელმსახურებაში კათოლიკური ფორმულების წარმოთქმასაც კი არ აუცილებლობს; მორწმუნები მრწამსს, თუ უნდათ, ფილიოკვეს გარეშე იტყვიან, რის გამოც ისინი დანარჩენი მართლმადიდებლებისაგან („ბერძნებისაგან“) არაფრით განსხვავდებიან. მთავარია რწმენა, რომ დედამიწაზე მყოფი ეკლესიის პირველი ეპისკოპოსი არის რომის პაპი. სწორედ ასეთი სტილის კათოლიკობა მოიაზრება წმ. ბასილის წესდებასა და ორდენში, რომელსაც თავადი სულხანი, ჩანს, ბერობამდე შეუერთდა. კათოლიკური ეკლესიის სიყვარულს იგი რომ ნათლისმცემელში ყოფნის დროსაც (1698-1710) განიცდიდა, დასტურდება წერილით, რომელიც მან რომის ეპისკოპოსს 1709 წლის 15 აგვისტოს გაუგზავნა. ნათლისმცემლის მოძღვარი პაპს, კლიმენტი XI-ს, ამ სიტყვებით მიმართავს: „ზეცისა სასუფევლისა კლიტეთ მპყრობელსა და ქვეყანასა ზედა წმიდათა შესაკრებელთა თავსა, თავისა მის მოციქულისა პეტრეს მოსაყდრესა, იესო ქრისტეს სისხლით მოსყიდულთა ცხოვართა მართალსა მწყემსსა... შენ გაქვს ხელმწიფება მიტევებად ცოდვათა, რომელი მოგცა განხსნა და შეკრვა იესო ქრისტემან... ყოველთ ცოდვილთ უცოდვილესი ორბელისშვილი სულხან ყოფილი, მონაზონი საბა, მიწა ფერხთა თქვენთა“ (თამარაშვილი 1902: 311-312). ასე რომის პაპს მხოლოდ მისი სულიერი შვილები განადიდებენ.

ამრიგად, სულხან-საბა ევროპაში კათოლიკე ბერად ჩავიდა. მან იქ სამი წელიწადი დაყო (1713-1716) და რომის ეკლესიის დოგმატიკაში კიდევ უფრო განმტკიცდა. არსებობს ცნობა, რომლის თანახმად მან 1714 წლის 17 სექტემბერს ფლორენციაში, მონთუგის მონასტერში, მონაზონთა დიდი საკრებულოს წინაშე „კათოლიკეთა აღსარება“ წარმოთქვა და „დიდი სასოებით ეზიარა“;

ოფიციალურად აღიარა, რომ ის ბასილიელი კათოლიკეა. იგი რამდენიმეჯერ შეხვდა პაპ კლიმენტი (კლემენტოს) XI-ს და წალები დაუკოცნა. პაპმაც დიდი ალერსი შეაგება; არ დააჩოქა, ისე ალაპარაკა; ჰვარი, კრიალოსანი, სანაწილე ხატი უბოძა და მისი ქვეყნისა და ხელმწიფისათვის სისხლის არდაშურება აღთქვა. თავად კი, მწირმა, ამ შორეული მოგზაურობის მიზებად სამშობლის ბედი და იქ „მართლმადიდებელი სარწმუნოების“ მძიმე ხვედრი დაასახელა, – იმ სარწმუნოებისა, რომლის სიწმინდის სრულყოფილად დაცვა, მისი რწმენით, მხოლოდ წმ. პაპის საფარველის ქვეშ არის შესაძლებელი. აქედან ჩანს, რომ სულხან-საბას ჭეშმარიტ მართლმადიდებლობად კათოლიკობას მიიჩნევდა. როდესაც იგი საქართველოში დაბრუნდა (თურქეთში პაპისაგან ნაჩუქარი საგნები წაართვეს), მის მეტყველებაში ჩვენ ვთვდებით გამოთქმას „კათოლიკე მართლმადიდებელი“. ასე მოიხსენია მან ნათლიდედა, რომლის დახმარებითაც ბურსელი ვაჭარ-მოვალეები გაისტუმრა. მართლმადიდებლობა კათოლიკობის შინაარსითაა მოხსენიებული იმ ამბის მოთხოვობაში, რომლითაც მისი „მოგზაურობა ევროპაში“ მთავრდება: „ქართველი ეპისკოპოსნი და სამღვდელონი რომს წასვლისათვის გამიმტერდენ... შთოთი აღძრეს ჩემ ზედა. კრება და ბოროტის ქნა მოინდომეს. მაგრამ მეფე (იგსე. – ნ. პ.) ვერ აიყოლიეს. სამ თთვე კიდევ იბატონა და მერმე მეფე ბაქარ დასკდა მეფედ... მოატყუეს. მცხეთას, ჩემი სიყვარული და სამსახური სულ დაავიწყეს, კრება მიყვეს და წმიდის პაპის გინება მომიდვეს (მომთხოვეს. – ნ. პ.). მე მართლმადიდებლობა ვერ უარ ყვავ. და მრავალი ავი მოინდომეს, მაგრამ ღმერთმან ყოვლი-საგან დაგვიხსნა. მეფემაც პატივი მოგვაპყრა და მათი ვერაგობაც გაცუდდა. ვახტანგ მეფეს სმენოდა, დიდად სწყენოდა და ყოველნი დაეტუქსა“.

მთავარი კითხვა, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის მსოფლმხედველობაზე საუბრის დროს წარმოიქრება, არის შემდეგი: კათოლიკედ აღესრულა იგი თუ მართლმადიდებლად? მან 1724 წლის ზაფხულში დატოვა საქართველო და თავის აღზრდილს, ვახტანგ VI-ს, რუსეთში გაჟყვა. იქ იგი ჩასვლიდან რამდენიმე თვის შემდეგ, 1725 წლის 26 იანვარს, გარდაიცვალა და დაიმარხა მოსკოვს მეფე არჩილის კარის ეკლესიაში, რომელიც ვსესვაატსკოეს სახელითაა ციონილი. ვარაუდობდნენ, კ. კეკელიძეზე დაყრდნობით, რომ საბა-სულხანი სიკვდილის წინ მართლმადიდებლობას დაუბრუნდა; წინააღმდეგ შემთხვევაში მართლმადიდებელთა ეკლესიაში არ დაკრძალავდნენ. ვინც ასე ფიქრობს, ავიწყდება, რომ კათოლიკობას არც მაშინ, არც მანამდე და არც მას შემდეგ ყველა მართლმადიდებელი ერთნაირი თვალით არ უყურებდა. არაფერი გვიშლის ხელს ვიფიქროთ, რომ ვსესვაატსკოეს მაშინდელი ეკლესია ანუ საკრებულო (ისე როგორც პეტრე I-ის დროინდელი რუსეთი ზოგადად) კათოლიკეების მიმართ მეტწილად ლოიალურ პოზიციაზე იდგა. მით უმეტეს, რომ სულხან-საბას კათოლიკეობა გარეგნობით შესამჩნევი არ იყო. მას რომ მართლმადიდებელ თანამემამულეთა წინაშე კათოლიკური დოგმატები უარე-

ყო, როგორ არ დაიმახსოვრებდნენ ისინი ამას? სინამდვილეში კი ვხედავთ, რომ მისი თანამედროვე და მომდევნო ეპოქის საერო და სასულიერო პირები (ვახტანგ VI, ანტონ I, დავით რექტორი, იოანე იალღუზის ძე, გრიგოლ წერეთელი) ამ დიდ მწერალს, მეცნიერსა და მოაზროვნეს კათოლიკედ იცნობენ და ამის გამო ზოგჯერ უდიერადაც მოიხსენიებენ (ქუთათელაძე 1973: 109–111). არავითარი მასალა, რომელიც მიგვანიშნებს, რომ მან უარყო კათოლიკობა, არ მოგვეპოვება. ამასთანავე: კათოლიკური ეკლესიისადმი სიყვარული და სასოება, რაც მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში იგრძნობა, აქარწყლებს თვალსაზრისს, რომ მან კათოლიკური სარწმუნოება თითქოს პოლიტიკური მიზნით და მოტივით აღიარა. რა გამოდის? ბაგით აღიარა, მაგრამ გულით იცრუა? როგორ ვაკადროთ ასეთი რამ დიდ სულხან-საბას? ვის მოუბრუნდება ენა, რომ თქვას, ეს ლოცვა, უბის წიგნაკში შეჭანილი, თვალთმაქცურიაო: „უფალო იესო ქრისტე, ღმერთო ჩვენო, სარწმუნოება აღაორძინე, მართლმადიდებლობა განამრავლენ, წმიდა ეკლესია აღამაღლე, ყოველი საეკლესიო წესი დაამტკიცე, რომის პაპის საწადელი აღასრულე, ქრისტიანი მეფენი მშვიდობით დაიცვენ, მწვალებელი მოაქციენ, მტერნი ეკლესიისანი აღმოფხვრენ და ჩვენ სიყვარულსა შენსა ზედა განგვაძლიერენ და მოგვიტევენ ცოდვანი ჩვენნი“ (ლოლაშვილი 1959: 115).

კათალიკოსი ანტონ I. კათოლიკობისადმი სიმპათიებს საქართველოში არცთუ იშვიათად მეფე-მთავრები და მღდელმთავრები, მათ შორის კათალიკოს-პატრიარქებიც, გამოხატავდნენ, რაც ზოგჯერ დრამატულ მოვლენებს იწვევდა. ამის მაგალითია ქართველ იერარქთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე განათლებული კათალიკოს-პატრიარქ ანტონ I-ის (1720–1788) ბიოგრაფია. მან საქმიანი ურთიერთობა დაამყარა კათოლიკე სასულიერო პირებთან, რომელიც მას საღვთისმეტყველო-პოლემიკური თხზულების „მზამეტყველება“ დამუშავებაში დაეხმარენ და ეჭვი არაა, რომ ამ ნაშრომის ხარისხი და მსოფლიო მასშტაბი ამ დახმარებამაც განაპირობა. წიგნის ერთ-ერთ მიზანს კათოლიკობის წინააღმდეგ გამოსვლა წარმოადგენდა. იგი შეიცავს თავს, რომელშიც უარყოფილია ზიარების ლათინური წესი, მაგრამ ამის მიუხედავად, მოულოდნელად, წიგნი რომის პაპის სახელის საზიმოდ წარმოთქმით მთავრდება: ეს წიგნი დაიწერა „მამათ-მთავრობასა ჰრომაელთა ზედა ვენედიკტე მეათერთმეტისასა“ (მზამეტყველება, თბ., 1892, გვ. 604). მალე ყველასათვის ცნობილი გახდა, რომ ქართლ-კახეთის ეკლესიათა წინამძღვარმა ირწმუნა რომის პაპის უზენაესობა და მისი ეკლესიის ყველა ძირითადი დოგმატი. ამ საქმის გამო მცხეთაში 1755 წლის 12 დეკემბერს მოიწვიეს კრება, რომელზედაც ანტონმა საჯაროდ აღიარა რომის პაპის პრიმატი და წმინდა სულის ძისაგანაც გამომავალობა. ამისათვის მას და მისი ხუთ თანამოაზრე სასულიერო პირს ანათემა გამოუცხადეს, ე.ი. ისინი ეკლესიისაგან განკვეთეს და მეტიც – სცემეს, სამარცხვინო ურემზე დასვეს და დილეგში ჩაყარეს. მაგრამ ოთხი დღის შემდეგ მსჯავრდებულებმა

ცდომილება აღიარეს და ცრემლით მოინანიეს, რის გამოც მათ იმავე კრებამ სამღვდელო ხარისხები დაუბრუნა, თუმცა ანტონის საქართველოში დატოვება მიზანშეწონილად არ მიიჩნია და იგი რუსეთში გადაასახლა. 1757 წლის მარტში ანტონი პეტერბურგში ჩავიდა და წარდგა უწმინდესი სინოდისა და სამეფო კარის წინაშე. იქ მან თავი ასე იმართლა: კათოლიკე რომ ვიყო, რომს წავიდოდი, სადაც კარდინალობას მიბოძებდნენო. სინოდი დარწმუნდა მის გულწრფელობაში და ვლადიმირის ეპარქია ჩააბარა. ანტონი რუსეთიდან ერეკლე II-მ დაბრუნა და თანამდებობაზე აღადგინა.

საკითხავია: შეასრულა თუ არა ანტონმა დაპირება, რომ ის კათოლიკობისაგენ აღარ გაიხედავდა? – როგორც ჩანს, შეეცადა, მაგრამ ბოლომდე ვერ შეასრულა. მან რუსეთში დაწერა 50-ე ფსალმუნის („მიწყალეს“) ვრცელი განმარტება, რომლის ეგზემპლარები საქართველოშიც გამოგზავნა. აქ ტექსტი განიხილეს და მასში „პაპისტური აზრები“ დაადასტურეს. ამის გამო სამღვდელოების ნაწილი სამშობლოში მას უნდობლად შეხვდა, რადგან ფიქრობდნენ, კათოლიკებს გული მოეცემათ და გათამამდებიანო. მოლოდინი გამართლდა: მეფე ერეკლესა და კათალიკოს ანტონის ხელშეწყობით მისიონერების ასპარეზი გაფართოვდა. პატრი ნიკოლა, გვარად რუტილიანო, მაგალითად, მეფის მრჩევლის მოვალეობას ასრულებდა. მან მეფე გიორგი XIII-ისა და დარბაზის ერის წინაშე მჭევრმეტყველური და ფრიად შინაარსიანი სიტყვა წარმოთქვა და იწინასწარმეტყველა შედეგი, რაც მოჰყვებოდა მეფის განმრახვას „რუსეთისადმი ქვეყნის გარდაცემის“ თაობაზე (პ. იოსელიანი, ცხოვრება მეფისა გიორგი მეათცამეტისა, თბ., 1978, გვ. 152). სამეფო კარზე კათოლიკეთა ასეთი აღზევების მიზებად ზოგი, განსაკუთრებით კი დეკ. ზაქარია გაბაშვილი, კათალიკოს ანტონ I-ს ასახელებდა და მის წინააღმდეგ რუსეთის უწმინდეს სინოდში საჩივრებს გზავნიდა (მასალები ვრცლად: „საღვთისმეტყველო კრებული“, 1991, #1).

კათოლიკური ეკლესია საქართველოში

ამ ეკლესიიდან წმიდა მოწამეებიც გამოვიდნენ. ზემოთ აღნიშნული დიმიტ-რის გარდა ისტორიამ სხვა სახელიც შემოგვინახა. ესაა გორელი ახალგაზრდა, სახელად ნასყიდა, რომელიც თურმე იმდენად მოიხიბლა კათოლიკების სათნო ცხოვრებით, რომ კათოლიკობა აღიარა (XVII ს-ის შეა წლები). ამის გამო მას ოჯახური პრობლემები შეექმნა და საქმე უზენაეს სასამართლომდეც მივიდა. ადგვოკატობა ეპოსკოპოსმა ნიკიფორე-ნიკოლოზ ჩოლოფაშვილმა (იხ. ზემოთ) იკისრა; დაასაბუთა, რომ ბრალდება უსაფუძვლოა: ნასყიდას არც ხელისუფლების საწინააღმდეგოდ უმოქმედია და არც სარწმუნოება გამოუცვლია, რადგან მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას შორის განსხვავება თითქმის არა არის რა. და თუ მაინცადამაინც განსხვავებას ვეძიებთ, კათო-

ლიკეები უფრო გულმხურვალედ იცავენ ქრისტიანობასო. ქართლის მეფეც ამავე პოზიციაზე აღმოჩნდა, რის შედეგადაც პატიმარი გაათავისუფლეს. იგი გადავიდა დასავლეთ საქართველოში, სადაც კათოლიკე ბერად აღიკვეცა და ანდრია დაარქვეს. მან რომში ბრწყინვალე განათლება შეიძინა, შემდეგ კი ინდოეთში მისიონერად წავიდა და იქ, ქალაქ გომი, მოწამებრივად აღესრულა (გ. ბრაგანტინი, ნ. პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის ივლიტის ეპლესიაზე, თბ., 2006, გვ. 42-45).

დიდია წვლილი, რომელიც რომის მისიასა და ადგილობრივ კათოლიკებს მიუძღვით ქართული კულტურის, მეცნიერებისა და ეკონომიკის წინაშე. იმ სიახლეებიდან, რომლებსაც კათოლიკური ეკლესის წარმომადგენლებმა ჩაუყრეს საფუძველი, აღსანიშნავია: 1. პირველი ნაბეჭდი წიგნი ქართული ტექსტებით (რაზედაც ზემოთ უკვე ვიღაპარაკეთ); 2. ქართული ენის პირველი გრამატიკა (ფრანციზკო-მარია მაჯო, რომი, 1643; 1670); 3. ქართული ზღაპრების პირველი კრებული (შედგენილი XVII ს-ის 70-იან წლებში პატრი ბერნარდე ნეაპოლელის მიერ) და სხვ., რომელთა მეცნიერული და კულტუროლოგიური მნიშვნელობა უდავოა.

ქართველი კათოლიკები ტრადიციულად ვაჭრები და ბანკირ-ფინანსისტები იყვნენ, რის გამოც ისინი ხელს უწყობდნენ არამარტო ქვეყნის ეკონომიკის, არამედ საგარეო დიპლომატიისა და, ზოგადად, უცხოეთთან ურთიერთობის განვითარებასაც. XVIII ს-ში დასავლეთ ევროპის კულტურულ სარბიელზე ქართველი კათოლიკებიც იღვწოდნენ. გორელმა დავით ტულუკაშვილმა რომში XVIII ს-ის 20-30-იან წლებში თარგმნა და გამოაქვეყნა კათოლიკური აღმსარებლობის პირველსარისხოვნი ძეგლები: „საქრისტიანო მოძღვრება გინა წვრთნა შვიდთა საიდუმლოთა ზედა“ და თომა კემფელის „მიბაძვა ქრისტესი“. ამავე საუკუნეში რომში ქართული ენის მასშავლებლად მუშაობდა კათოლიკე პროფესორი გრიგოლ ბალინანთი (ბალინაშვილი), რომლის დამარტინოვნის უნივერსიტეტის პროფესორმა ფრანც ალტარმა მოამზადა წიგნი „ქართული ლიტერატურის შესახებ“ (დაიბეჭდა 1798 წელს). ესაა პირველი ქართველოლოგიური ნაშრომი, რომლის მეშვეობით გერმანულენოვან მკითხველთა ფართო წრეს პირველად მიეცა შესაძლებლობა, წარმოდგენა შექმნოდა ქართული წერილობითი კულტურის სიღრმესა და მასშტაბზე. ამ პერიოდში კათოლიკურ სარწმუნოებასთან ბევრი ქართული ელიტარული გვარი ასოცირდა: თუმანიშვილები, მეფისაშვილები, მამულაშვილები, ხარისჭირაშვილები, მელიქიშვილები, ყაუხეჩიშვილები, გვარამაძეები, ფალიაშვილები, ზუბალაშვილები, გოკიელები და სხვები. იმერეთის მეფეს სოლომონ I-ს (1752-1784) უახლოეს მსახურად თანამემამულე კათოლიკე, გვარად დათიაშვილი, ჰყავდა. ქართველ კათოლიკებს შესამჩნევი წონა ჰქონდათ აგრეთვე ერეკლე მეორის კარზე. მათ შორის განსაკუთრებული სახელი და ავტორიტეტი მოიხვევა რაფიელ დანიბეგაშვილმა, ერთობ განათლებულმა და უცხო ენების მცოდნე

პიროვნებამ, რომელიც მეფემ შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებში ელჩად გაგზავნა და რომელმაც სამოგზაურო უანრის საყურადღებო თხზულება დაგვიტოვა.

XIX-XX სს-ში ქართველი კათოლიკების კულტურულ-საზოგადოებრივი და სამეცნიერო მოღვაწეობის შესახებ იმდენი მასალა არსებობს, რომ შესაძლებელია ტომებიც დაიწეროს. ბევრი რამ ფართო საზოგადოებისთვისაც ცნობილია. საკმარისია თვალი გადავავლოთ ახალციხის მუზეუმის ხალნაწერთა აღწერილობას (თბ., 1987), რათა დავრწმუნდეთ, რაოდენ დუღდა შემოქმედებითი პროცესი მესხეთის ქართველ და სომებს კათოლიკებში, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, – ლათინური და სომხური ტიბიკონების კათოლიკურ ეკლესიებში. მესხეთში ჩაისახა და აყვავდა ქართულ-კათოლიკური კულტურა, რომელმაც მკვებავი არტერიის როლი იტვირთა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მცხოვრები კათოლიკებისათვის. მათ წრეში გაიზარდნენ ღირსეული მოქალაქეები, რომლებმაც წარუშლელი სიტყვა ცხოვრების ყველა სარბიელზე თქვეს. საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ლიტერატურული გაზეთის „დროების“ (1866-1885), ქართული უნივერსიტეტის, ფილარმონიული საზოგადოების, ეროვნული ოპერისა და კონსერვატორიის დამაარსებლები და სულისჩამდგმელები ქართველი კათოლიკებიც არიან: სტეფანე და პეტრე მელიქიშვილები, ზაქარია ფალიაშვილი, სიმონ ყაუხებიშვილი, პეტრე ოცხელი და ბევრი სხვა, რომლებიც მამულის საქმისათვის მართლმადიდებელი თანამოქალაქეების გვერდით იღენენ და შრომობდნენ. 8. ფალიაშვილმა დეკ. (შემდ. კ-პ) კ. ცინცაძის თხოვნით ქაშვეთის ეკლესიისათვის შეადგინა ოთხემიანი გუნდი და ნოტებზე გადაიღო იოანე ოქროპირის წირვა; მის მიერ დამუშავებული საგალობლებით ქართველი მართლმადიდებლები დღესაც სარგებლობენ.

მართლმადიდებლები და კათოლიკები დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში

საქართველოს პოლიტიკური სუვერენიტეტის დაკარგვამ ამ ქვეყნის კათოლიკური ეკლესიების უფლებებიც შელახა. რუსეთის თვითმპურობებულმა მთავრობამ 1844-1845 წლებში კათოლიკე მისიონერები დასავლეთ ევროპის აგენტებად გამოაცხადა და ისინი ქვეყნიდან გააძევა. ამ გარემოებამ ქართველი კათოლიკები აიძულა მეტად ეზრუნათ ადგილობრივი სასულიერო კადრების მომზადებისთვის. და მართლაც, XIX ს-ის 40-50-იან წლებში ქართველი კათოლიკე სამღვდელოება ერთობ გააქტიურდა. კულტურისა და განათლების სფეროს განსაკუთრებული ამაგი მღვდლებმა პეტრე ხარისჭირაშვილმა, ივანე გვარამაძემ და მიქაელ თამარაშვილმა დასდეს. მათ დააარსეს სასწავლებლები სტამბოლში, ახალციხესა და რომში, საიდანაც ეროვნული სამღვდელოების საკმაოდ მომზადებული დასი გამოვიდა. ისინი შეუერთდნენ ეროვნულ-გან-

მათავისუფლებელ მოძრაობას, რომლის სათავეში იღია ჭავჭავაძე და აკა-კი წერეთელი იდგნენ და რომელმაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესის ავტოკეფალიის აღდგენას დაუჭირა მხარი. ამ მოთხოვნას ქართ-ველი კათოლიკებიც მიემზრნენ, რადგან სწამდათ, რომ დამოუკიდებელ და დემოკრატიულ საქართველოში მათი უფლებები უკეთ იქნებოდა დაცული. ეს სულისკვეთება და იმედები ასახულია კათოლიკეთა უურნალში „ჯვარი ვაზისა“ (1906 წ.; რედაქტორი მღვდელი დომინიკე მუღაშვილი-პაწაძე), რომელშიც მარ-თლმადიდებელი საერო და სასულიერო პირებიც თანამშრომლობდნენ (ეპ. ლეონიდე ოქროპირიძე და სხვ.). და რომელიც ავტოკეფალიის აქტიურ მხარ-დამჭერად მოვივლინა. უურნალი დიდ ადგილს უთმობდა აგრეთვე ქართულ სულიერსა და მატერიალურ კულტურას (მისი მეშვეობით გახდა ცნობილი ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის მშვენება, „შენ ხარ ვენახი“). ამის პა-რალელურად რომის ეკლესიასთან გაერთიანების სურვილი ქართველი მარ-თლმადიდებელი სამღვდელოებისა და ერისკაცების თვალსაჩინო ნაწილმა გამოამჟღავნა. აქ პირველ ყოვლისა გელათის მონასტერი, ქუთაისის ინტელი-გენციის წარმომადგენლები და ზოგიერთი მაღალი ავტორიტეტის პიროვნება მოიაზრება (ვარლამ ჩერქეზიშვილი და აკაკი წერეთელი). ისინი დაუკავშირდ-ნენ მღვდ. მ. თამარაშვილს და მისი დახმარებით რომის პაპთან მოლაპარაკე-ბას აწარმოებდნენ, მაგრამ ამ აქტივობამ ნაყოფი ვერ გამოიღო (ვრცლად ამის შესახებ იხ.: ელდარ ბუბულაშვილის სადოქტორო ნაშრომი).

ფაქტია, რომ ბრძოლა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავ-ტოკეფალიის აღდგენისათვის (1905-1917) ამ ეკლესიის კათოლიკურ ეკლესიას-თან დაახლოების სურვილის თანხლებით მიმდინარეობდა. ეს სურვილი არც მას შემდეგ განელებულა, რაც მიზანი მიღწეულ იქნა და 1917 წლის 12 (ახ. სტ. 25) მარტს ავტოკეფალიის განახლება გამოცხადდა. ამის მაგალითთა ქართ-ველ კათოლიკეთა კრება, რომელმაც დასვა საკითხი თბილისის კათოლიკური საეპისკოპოსო კათედრის აღდგენის თაობაზე, რასაც საქართველოს მართლ-მადიდებელი იერარქიაც მიესალმა.

მოვისმინოთ ინფორმაცია და კომენტარი, რომელიც ამ საგანზე საზოგადო-ებას გაზითმა „საქართველომ“ მიაწოდა:

„აპრილის 27 ქართველ კათოლიკეთათვის ისტორიულ დღედ ჩაითვლება. ამ დღეს ქართველ კათოლიკეთა დელეგატებმა დიდი საეკლესიო საკითხი გა-დაწყვიტეს. ეკლესიის გალავანში თავი მოიყარეს საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან მოსულმა დელეგატებმა. სულ მოგროვდა 49 დელეგატი, დროებით აღმასრულებელი კომიტეტი და დიდძალი ხალხი. საქმე ვედრებით დაიწ-ყო. წირვას დაესწრნენ საქართველოს კათალიკოსის მოსაყდრე ლეონიდე, ეპისკოპოსი ანტონი და პიროსი და სხვ. კრება სკოლის დარბაზში გაიმართა... ქართული კულტურის ისტორიის წიგნში ქართველთა იმ ნაწილს, რომელსაც ქართველი კათოლიკენი ეწოდება, უსათუოდ საპატიო და საინტერესო ფურც-

ლები აქვთ მიკუთვნილი. თუ ვინმეს ტანჯვა შეწირულა საქართველოს სამსხვერპლოზედ, იქ მათი მსხვერპლიც საკმაოთ სრული ყოფილა... თუ ვინმეს აქვს უფლება საქართველოში თავის თავს ქართველი უწოდოს – ეს უფლება ქართველ კათოლიკეთ წამებით აქვთ მოპოვებული. ვისაც სურს მათს ქართველობაში დარწმუნდეს, მათს ყრილობას უნდა დაქციროს და მათ მოძღვრების სიტყვებს მოუსმინოს“ (ლ. ჯაფარიძე, ქართველ კათოლიკეთა დელეგატებისა და დროებით აღმასრულებელ კომიტეტის წევრთა კრება. „საქართველო“, 1917, 29.IV, #92).

საბჭოეთი და პოსტსაბჭოეთი

საქართველოს ძალადობრივი გასაბჭოების შემდეგ რომის მისიამ ამ ქვეყანაში მოქმედება შეწყვიტა. პაპის რწმუნებული, კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრატორი, ეპ. ნატალე გაბრიელ მორიონდო იძულებული გახდა 1921 წლის მარტში საქართველო დაეტოვებინა. ანტირელიგიურმა ისტერიამ კათოლიკების მიმართ განსაკუთრებული ძალით იფეთქა, რადგან ისინი „იმპერიალისტური ევროპის“ პოტენციურ მოკავშირებად აღიქვეს. მათი ეკლესიები დაანგრიეს ანდა არადანიშნულებისამებრ გადააკეთეს (თბილისის პეტრე-პავლეს ეკლესიის გარდა), დააპატიმრეს და გაანადგურეს სამღვდელოების უმრავლესობა, 1937 წელს დახვრიტეს ეპისკოპოსოს მოვალეობის შემსრულებელი არქიმანდრიტი შიო ბათმანიშვილი, სასტიკი რეპრესიებისა და შანტაჟის პირობებში უხდებოდათ ცხოვრება გადარჩენილ მღვდლებს: დამიანე სააკაშვილს, ემანუელ ვარდიძესა და კონსტანტინე საფარიშვილს. სამშობლოში ვერ დაბრუნდა ცნობილი თეოლოგი და ქართველოლოგი პროფ. მღვდ. მიხეილ თარხნიშვილი (თითქმის მიუსაფრად გარდაიცვალა რომში 1958 წელს). მეორე მსოფლო ომის დროს და შემდგომ წლებში იმდენად გაუჟირდა თბილისის კათოლიკურ ეკლესიას, რომ იგი დახურვის საფრთხის წინაშე დადგა და დაიხურებოდა კიდეც, რომ კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძეს არ გაეწოდებინა მისთვის დახმარების ხელი.

პერესტროიკის დროს საბჭოთა იდეოლოგიის ადგილი საქართველოში მართლმადიდებლურმა ნაციონალიზმა დაიკავა. შემუშავდა თვითდაჭრება, რომ თითქოს ერის მთლიანობის აუცილებელი პირობა მონოკონფესიურობაა. შესაბამისად, – ყველა სხვადამადიდებელი, მათ შორის კათოლიკე, საქართველოსათვის უცხო და არასასურველ სხეულად გამოცხადდა. ამ რწმენით განსაკუთრებით პოლიტიკურ მოძრაობათა აქტივისტები განიმსჭვალნენ. მათ სასწრაფოდ დაიკავეს თითქმის ყველა შენობა, რაც ადრე კათოლიკურ ეკლესიას ეკუთვნოდა, კერძოდ, უდეს, ივლიტის, ბათუმის, ქუთაისისა და გორის კათოლიკური ეკლესიები და ისინი მიმდებარე ნაგებობებითურთ მართლმადიდებელ სამრევლოებს გადასცეს. კათოლიკეებმა, ცხადია, თავი დაჩაგრულებად

იგრძნეს და სამართალს მიმართეს, მაგრამ საქართველოს მართლმსაჭულებამ მათი არცერთი სარჩელი არ დააკმაყოფილა. საერო და სასულიერო ზე-დაფენის წარმომადგენლები მათ დღესაც დაახლოებით იმას ეუბნებიან, რასაც ისინი ხელისუფლების მაღალი ეშელონებისაგან 18-19 წლის წინათ ისმენდნენ: „კათოლიკობა საქართველოში ხელს უშლის საქართველოს სულიერ მთლიანობას. ადრე კათოლიკებს ფრანგებს გეძახდნენ. დღეს მოგმართავთ როგორც ქართველებს: დედა-სიონში იარეთ!“ („თბილისი“, 1992, 26.VIII, #92, გვ.3).

ასეთი იდეოლოგიური კლამატის ფონზე წარიმართა პაპ იოანე-პავლე II-ის ვიზიტი თბილისში 1999 წლის 8-9 ნოემბერს. იმის მიუხედავად, რომ იგი საქართველოს პატრიარქმა ილია II-მაც მოიწვია, ამავე პატრიარქის იურისდიქციაში მყოფი მღვდლებისა და მათი სულიერი შვილების შესამჩნევმა ნაწილმა სტუმრის წინააღმდეგ დიდი საპროტესტო ტალღა ააგორა. მოეწყო აქციები, რათა არ შემდგარიყო 1. წირვა იქ, სადაც დაგეგმილი იყო, – რიყებზე (ეს ასი ათასი მოწამის სისხლით გაპატიოსნებული მიწაა) და 2. ერთობლივი ლოცვა. ამ მოთხოვნებს პატრიარქიც დაეთანხმა, თუმცა საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ რომის პაპთან თუ სხვა კათოლიკებთან ერთად მას არაერთგზის ულოცია. იმუამად კი მან და მისმა სინოდმა პაპი ცივად მიიღო; თუმცა რეზიდენციაში მიიწვიეს, მაგრამ ვიზიტის დაწყებიდან რამდენიმე საათის შემდეგ ინტერნეტის მეშვეობით ასეთი „შეხსენება“ და „გაფრთხილება“ გაავრცელეს: კათოლიკეთა წირვაზე მისვლა ცოდვა! ამის მიუხედავად სპორტის სასახლეში, სადაც წირვა შედგა, კაცი ადგილს ვერ იპოვიდა. საპატრიარქოს პოზიციას მაშინ ბევრი ოპონენტი გამოუჩნდა; ქუჩაშიც ხშირად გაიგონებდით: „ადამიანები ვართ და მხეცებივით არ უნდა ვიქცეოდეთ“, „ვინც ახლა რომის პაპის წინააღმდეგია, ის ხელს უშლის ქართული სახელმწიფოს შექმნას“, „დღევანდელი [მართლ-მადიდებელი] ეკლესია უფრო მკალავიშვილისეულია, ვიდრე დავით აღმაშენებლისეული“ („ახალი თაობა“, 1999, 10.XI, #310). გამოკითხვამაც აჩვენა, რომ ეს ვიზიტი საქართველოს მოსახლეობის 79,3 პროცენტმა დადებითად შეაფასა („საქართველოს რესპუბლიკა“, 1999, 11.XI, #306).

რას გვეთყოდნენ ნინაპრები?

ანტიკათოლიკური და, ზოგადად, ანტიდასაცლური განწყობილებები საქართველოში დღესაც ეროვნული ინტერესების დაცვის იარღლიყით ინერვება. ავრცელებენ ხმებს, რომ ჩვენი ლირსი მამები და საამაყო წინაპრები ამავე პლატფორმაზე იდგნენ და ამავე სტილის მართლმადიდებლები იყვნენ. საკმარისია თვალი გადავავლოთ ისტორიის ფურცლებს, რომ დავრწმუნდეთ: კათოლიკეთა მიმართ უარყოფითი ემოციები და ქმედებები ჩვენს წარსულშიც არაერთგზის გამოვლენილა, მაგრამ, კორნელი კეკელიძის ზემოთ დამოწმებული სიტყვები რომ გავიხსენოთ, მათ „უკიდურესი ხასიათი და გონჯი

ფორმა“ არ მიუღიათ. განსხვავება ისაა, რომ ამ გამოვლინებებმა ბოლო დროს „უკიდურესი ხასიათი და გონჯი ფორმა“ მიიღო. ესაა ტენდენცია, რომელიც წინააღმდეგობაშია ჩვენი ღირსი მამების, ღირსი დედებისა და საამაყო წინაპრების კულტურასთან, პოზიციასა და მსოფლმხედველობასთან. ამის მაგალითი გახლავთ სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი კირიონი (საძაგლიშვილი), რომელიც წმინდანადაა შერაცხილი მღვდელმოწამის პატივით. აი, რა მისწერა მან რომის პაპს აღსაყდრებიდან (1917 წლის 14 ოქტომბერი) რამდენიმე დღის შემდეგ:

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

გარდახდეს წელნი მრავალნი და შურითა ეშმაკისათა განიხეთქა ძოწეული შვენიერი ერთმორწმუნეობისაი, რომელი ემოსა უბიწოსა მას სხალსა ქრისტეისა, ეკლესიასა აღმოსავალისა და დასავალისასა.

გარნა საქმითა ამით არა გულარძნილ იქმნა ეკლესიაი ჩვენი:

მოციქულნი და ქადაგნი ჰრომის საყდრისანი, რომელნი მეათსამმეტე საუკუნითგან მოევლინეს ქვეყანასა ჩვენსა, შეუორგულებელად იღვწოდეს საფარველსა ქვეშე ქართველთა მეფეთასა, ვითარცა მწყემსნი კეთილნი, მკურნალნი ხორცთანი და მომფერელნი ჩვენდა სწავლა-განათლებისანი. მათ აღაშენეს ქვეყანასა ჩვენსა ეკლესიანი თვისნი და დაუმოწაფეს საყდარსა შენსა არა მცირედი ქართველნი, რომელნი მოაქმომდე ადიდებენ ღმერთსა წესისაგბრ ჰრომთა ეკლესიისა და პატივსა სცემენ სახელსა შენის უწმიდესობისასა.

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

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

ეს არა მარტო დაპირება, არამედ ანდერძიცაა შთამომავლობისათვის.

გამოყენებული ლითერატურა:

1. მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, თფ., 1902.
2. მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბ., 1995.
3. მ. თარხნაშვილი, წერილები, თბ., 1994.
4. ა. კარტაშვილი, ეკლესიათა ერთიანისა ისტორიის გადმოსახელიდან. ეკლესიის საზღვრები, თბ., 2000.
5. კ. კეკელიძე, მიტაცება ბერძენთა მიერ ქართული ლიტერატურული კერისა ათონზე და მისი მდგომარეობა მე-16-17 საუკუნეებში. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბ., 1955.
6. კ. კეკელიძე, ნაწყვეტები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა). მისივე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957.
7. თ. კოჭლამაზვილი, ა. ლამბაშიძე, ათანასე ალექსანდრიელის სიმბოლოს ძველი ქართული თარგმნი. მრავალთავი, XVIII, თბ., 1999.
8. ი. ლოლაშვილი, სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.), თბ., 1959.
9. ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან (სენიორიები), I, თბ., 1966.
10. ლ. მენაბედე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბ., 1980.
11. მ. ჭედლიძე, ერთი ბერძნული წყაროს ცნობები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართველთა მონაწილეობის შესახებ. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდგარობა“. ხულო-დიდაჭარა. 2009 წლის მისი (მასალები).
12. გ. პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბ., 1995.
13. ნ. პაპუაშვილი, მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ., 2002.
14. ნ. პაპუაშვილი, წმ. კირიონ II-ის წერილი პაპ ბენედიქტე XV-ს. „დიალოგი“, 2004, #1.
15. ლ. ქუთათელაძე, ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით. მრავალთავი III, თბ., 1973.
16. შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბ., 1979.
17. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, წ. II (XI-XV სს.), თბ., 1967.

სუსარმასპინძლა

ზედ ანირობისაშვილი
ხადეთა სუსარმასპინძლა
ცთნიური ნაშიონებიზეს მანევრომის 293

ზეალ ანდრონიკაშვილი ხალხთა სტუმართმოყვარეობა. ითნიპური ნაციონალიზმის გენეალოგია

გააღ ანდრონიკაშვილის ბლოგი

ვდებ მოხსენების ტექსტს, რომელიც გრძელი და გაურედაქტირებელია, მაგრამ ნიგვზიანში მომხდარის გასაგებად საინტერესო: ტექსტში საუბარია ეთ-ნიკურ ნაციონალიზმზე, მაგრამ პრინციპში ყველა ტიპის ქსენოფონბიას ეხება.

დავიწყებ ორი ანდაზით. ქართული ანდაზა გვეუბნება: „სტუმარი ღვთისაა“. რუსული ანდაზა კი გვამცნობს: „незванный гость хуже татарина“ – დაუპატი-ჟებელი სტუმარი თათარზე უარესია. ამით არ მინდა ვთქვა, რომ ქართველები რუსებზე სტუმართმოყვარეები არიან. იმ განსხვავების მიღმა, რომელსაც პირველი შეხედვით შეიძლება ყურადღება მივაქციოთ, უფრო მნიშვნელოვანი მსგავსება იმალება. სტუმართმოყვარეობის ორივე კონცეფციაში, რომელსაც ეს ანდაზები გამოხატავს, საუბარია სუვერნიტეტის დათმობაზე. ქართველი სუ-ვერენულობის ნებაყოფლობით დათმობას უსხვამს ხაზს. ის თავის უფლებას სახლზე სტუმარს ისე უთმობს, როგორც ღმერთს დაუთმობდა და ნებას რთავს მას, გარკვეული დროით მის სახლში ბატონი და პატრონი იყოს. რუსული ან-დაზა კი სუვერენულობის მტრისათვის დათმობაზე საუბრობს: დაუპატიუებელი სტუმარი ისტორიულ და ყველაზე დიდ მტერზე, მონლოლზე უარესია.

ამ წერილის პირველ, ყველაზე მოკლე ნაწილში უაკ დერიდას სემინარის მეშვეობით სტუმართმოყვარეობის შესახებ სტუმართმოყვარეობის თეორიულ საკითხებზე ვისაუბრებ. მეორე ნაწილში გადავალ სტუმართმოყვარეობაზე, როგორც არქაულ კულტურულ პრაქტიკაზე და აქ მოვიშველიებ ფრანგი ლინგვისტის, ემილ ბენვერისტის ცნობილ ნაშრომს ინდოევროპული ინსტიტუციების შესახებ, ხოლო მესამე ნაწილში ძირითადად ვისაუბრებ სტალინურ ნაციონა-

ლურ პოლიტიკაზე და მოკლედ შევეხები ავქტოქტონიის, როგორც ტერიტორიული ლეგიტიმაციის და სააზროვნო მოდელის საკითხს.

I.

ფრანგ ფილოსოფოს ჟაკ დერიდას მაინცა და მაინც დიდი წარდგენა არ ჰირდება, მაგრამ მაინც ვიტყვი ერთ ორ სიტყვას: 50-იანი წლების ბოლოს მან დაიწყო როგორც სტრუქტურალიზმის კრიტიკოსმა, შემდეგ ამას მოჰყვა 60-იანი და 70-იანი წლების დეკონსტრუქტივიზმის პერიოდი, 90-იანი წლებიდან კი ის უფრო პოლიტიკური და ეთიკური თემებით დაინტერესდა და სწორედ ამ პერიოდს განეკუთვნება „მეორე კონცხი“ (1991) (ევროპის პრობლემის შესახებ), „მარსელის აჩრდილები“ (1993) მარქსიზმის მომავლის შესახებ ევროპაში, „მეგობრობის პოლიტიკა“ (1994), პოლიტიკის გენეალოგიის შესახებ ძმობისა და მეგობრობიდან და ის პატარა ტექსტი, რომელზეც დღეს ძალიან მოკლედ ვისაუბრებ. 1996 წლის ჟაკ დერიდამ პარიზში ჩაატარა ორი სემინარი, „უცხოს საკითხი“ და „ნაბიჯი სტუმართმოყვარეობისაკენ/არა სტუმართმოყვარეობა“. ამ სემინარებში, რომელიც მოგვიანებით გამოიცა საერთო სახელით „სტუმართმოყვარეობის შესახებ“ დერიდა სტუმართმოყვარეობის კანონს სტუმართმოყვარეობის კანონებს უპირისპირებდა. „სტუმართმოყვარეობის კანონი“ – ამბობდა დერიდა – „ფორმალური კანონი, რომელიც სტუმართმოყვარეობის ზოგად კონცეფციას მართავს, გვევლინება როგორც პარადოქსული, პერვერტირებადი ან პერვერტირებული კანონი. როგორც ჩანს ის განსაზღვრავს, რომ აბსოლუტურმა სტუმართმოყვარეობამ უნდა შეწყვიტოს ურთიერთობა სტუმართმოყვარეობის კანონთან უფლების და მოვალეობის, სტუმართმოყვარეობის ხელშეკრულების გაგებით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აბსოლუტური სტუმართმოყვარეობა ჩემგან მოითხოვს, ჩემი სახლის გახსნას და იმას, რომ მე უცხოს (რომელსაც აქვს უცხო სახელი და უცხოს სოციალური სტატუსი) არა მარტო (არსებობის) ნება დავრთო, არამედ მივცე მოსვლის საშუალება, და ყოფნის საშუალება იმ ადგილას, რომელსაც მე მას შევთავაზებ, იმის გარეშე, რომ მისგან რაიმე მოვითხოვო საპასუხოდ (მაგალითად ხელშეკრულების დადება) ან თუნდაც სახელი ვკითხო. ჭეშმარიტი სტუმართმოყვარეობა, დერიდას აზრით, სამართლებრივად რეგულირებული სტუმართმოყვარეობისაგან განსხვადება. „კლასიკური სტუმართმოყვარეობა“ – მაგალითად ისეთი, როგორსაც ჩვენ ქართულ ანდაზაში ვხვდებით – დერიდასათვის გულისხმობს სახლის პატრონს, სუვერენს, რომელიც უფლობს, ბატონობს სახლზე და განსაზღვრავს სახლის წესრიგს. ამ სუვერენტიტეტიდან, წერს დერიდა, ამ სასრული ძალაუფლებიდან, შეზძუდულ ტერიტორიაზე ბატონობიდან მასპინ-

ძლისათვის გამომდინარეობს შერჩევის, ფილტრირების და სელექციის აუცილებლობა. ამ ფილტრაციის შედეგი კი ის გახლავთ, რომ ყველა სტუმარს არ ეძლევა შემოსვლის საშუალება, ყველა სტუმარი არ იღებს სტუმრის უფლებას. განსხვავება სტუმარსა და პარაზიტს შორის, ამბობს დერიდა, ემყარება მკაცრ და ლიმიტირებულ იურისდიქციას. სტუმარი იმ უფლების გარეშე, რომელსაც მას მასპინელი აძლევს, იქცევა პარაზიტად, რომელიც დაუკითხავად, უკანონოდ შემოიჭრა სახლში და რომელიც შევიპყროთ ან გავაძევოთ. ანტინომია სტუმართმოყვარეობის უპირობო კანონს (ანუ აბსოლუტურ სტუმართმოყვარეობას), რომელიც პიპერბოლურ წესრიგს წარმოადგენს, და სტუმართმოყვარეობის ცალკეულ კანონებს შორის, იმ პირობით უფლებებს და მოვალეობებს შორის, რომლებიც ბერძნულ-ლათინურ და იუდეო-ქრისტიანულ ტრადიციას და სამართლის ფილოსოფიის ტრადიციას ანუ იურიდიულ-პოლიტიკურ წესრიგს ეფუძნებიან, დერიდა შემდეგნაირად აღწერს: სტუმართმოყვარეობის კანონი დგას ცალკეულ კანონებზე მაღლა, როგორც არალეგალური, ტრანსგრესიული, უკანონო, ანომიური კანონი, ნომოს-ანომოსი, კანონის ზე და გარე მდგომი კანონი. მაგრამ მიუხედავად ამისა, რომ ეს კანონი სტუმართმოყვარეობის კანონებზე მაღლა დგას, სტუმართმოყვარეობის უპირობო კანონს ან უპირობო სტუმართმოყვარეობის კანონს სჭირდება კონკრეტული კანონები, ის მათ მოითხოვს. და ამ კონკრეტული კანონების მოთხოვნა დამფუძნებლურია. ანუ ეს მოთხოვნა აფუძნებს სტუმართმოყვარეობას. ის დამფუძნებლურია შემდეგი თვალსაზრისით: იმისათვის, რომ სტუმართმოყვარეობის არაიმპერატიული, ანომიური კანონი იყოს ის, რაც ის არის, მას სჭირდება კანონები, რომლებიც მას უარყოფენ, საფრთხეს უქმნიან, კორუმპირებულს და პრევერტირებულს ხდიან. ახლა კი მინდა სწორედ ამ ეს ესენციალურ პერვერტირებულობას გავყვე, რომელსაც შეუძლია სტუმართმოყვარეობა მის საჭინააღმდეგო რაღაცად გადააქციოს.

II.

სტუმართმოყვარეობა ტრადიციულ კავკასიურ სიქველედ ითვლება. ახლა არ ვისაუბრებ ზოგად შეკითხვაზე, არსებობს თუ არა ისეთი რაღაც, რასაც კავკასიური კულტურა შეგვიძლია დაგვარქვათ. მიუხედავად იმისა, რომ კავკასიაში ტოლერანტობა, შემწყნარებლობაც სიქველედ ითვლება და ვისაც არ ეზარება ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების მრავალსაუკნოვან თანაცხოვრებას უმლერის დითირამბებს, მთელი კავკასია დღემდე ეთნიკური კონფლიქტების გერაა. ქართველები და აფხაზები, ქართველები და ოსები, ოსები და ინგუშები, ჩეჩჩინები და ინგუშები, სომხები და აზერბაიჯანელები ამ სისხლიანი კონ-

ფლიქტების მონაწილეები იყვნენ. ათიათასობით ადამიანი ამ კონფლიქტებს მსხვერპლად შეეწირა, ასიათასობით ადამიანი ლტოლვილი გახდა. აფხაზეთის ომის შემდეგ საქართველომ სხვადასხვა მონაცემებით ორასიდან სამას ათასამდე ლტოლვილი მიიღო. აფხაზებთან მოლაპარაკების ნებისმიერი მცდელობა პირდაპირ იქნება დამოკიდებული დევნილთა საკითხის გადაწყვეტაზე. დღეს ქართველები მხოლოდ გალის რაიონში ცხოვრობენ, რომელიც ისტორიულადაც მხოლოდ ქართველებით იყო დასახლებული. აფხაზეთში კი განიხილება კანონი, რომელიც ეთნიკურ ქართველებს უკრძალავს საკუთარი ქონების დაბრუნებას. ჩვენ თუ ამას „ეთნიკური ნაციონალიზმს“ ეტიკეტს მივაწერთ, გავიჭირდება ჩავწვდეთ პრობლემის არსა: რას ნიშნავს ეთნიკური ნაციონალიზმი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში? რომელ წესრიგს გულისხმობს ეს ცნება, რომელიც, მაგ. ლეგიტიმაციას უკეთებს ქართველების აფხაზეთიდან განდევნას და საბოლოო ჯამში ამას სამართლის ენაზე თარგმნის? რა კაგშირი აქვს ამ წესრიგს სტუმართმოყვარეობასთან? ეს პრობლემა უკეთ რომ განვმარტო, ერთ მაგალითს გავიხსენებ, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ის წესრიგი, რომელზეც მე ვსაუბრობ, ქართველებისთვისაც ნაცნობი და „მშობლიურია“. არც თუ ისე დიდი ხნის წინ საქართველოს თეატრის ისტორიაში ერთ-ერთი საუკეთესო რეჟისორის, რობერტ სტურუას განცხადებამ დიდი სკანდალი გამოიწვია. სტურუამ საქართველოს პრეზიდენტი, მიხეილ სააკაშვილი სომხად მონათლა და თქვა, რომ მას, როგორც ქართველს, არ სურს საქართველო სომებმა მართოს, რადგანაც ეს ეთნიკური სომები, სომხეთთან პიპოტეტური კონფლიქტის შემთხვევაში თავისი ისტორიული სამშობლოს ინტერესებს დაიცავს. უ სააკაშვილი სტურუას უურნალისტი. — Нет, отец. პასუხობს სტურუა. Он наполовину армянин, и я сказал, что, когда, например, решается вопрос границ и территории, твоя кровь все равно будет на стороне твоей нации. Хочет человек того или нет.

ამ განცხადების იმბლიციტური ფილოსოფია გულისხმობს დღემდე მოქმედ, თუმცა გამოუცხადებელ ეთნიკურ წესრიგს. ქართველები საქართველოს ტერიტორიაზე საკუთარ სახლში არიან, სომები, ან სავარაუდოდ სომები, რომელიც საქართველოს მოქალაქეა, თავისუფლად საუბრობს ქართულად და შეიძლება სხვა ენაზე საერთოდ არც ლაპარაკობს და რომელსაც ქართული სახელი და გვარი აქვს, ქართველად მანც არ ითვლება. მას საქართველოში მხოლოდ ისეთი თანამდებობების დაკავება შეუძლია, სადაც ის ქართველებს ექვემდებარება და არა პირიქიტ. მოკლედ რომ ვთქვათ, ქართველები განსაზღვრავენ საქართველოს არაფორმალურ წესრიგს, რომელიც საქართველოს კონსტიტუციურ სამართალწესრიგს არ შეესაბამება. არსებობს დაუწერე-

ლი კანონები, რომლებიც პირდაპირ ეწინააღმდეგებიან დაწერილ კანონებს. „სუფთა ჭიშის“ და წარმომავლობის ქართველები ამ ქვეყანაში მასპინძლები არიან. მოდით ვიკითხოთ, რა სტატუსი აქვთ ამ ქვეყნის სხვა მოქალაქებს ამ არაფორმალურ წესრიგში, რომელიც სამართალწესრიგს არ შეესაბამება. ამისათვის სტუმართმოყვარეობის თემას უნდა დავუბრუნდეთ. აღმოჩნდა, რომ ეთნიკური ნაციონალიზმი, რომელზეც ზემოთ მქონდა საუბარი, სინამდვილეში არის საბჭოთა და პრემოდერნული დისკურსიული და კულტურული პრაქტიკების პალიმფსესტი. თუკი ჩვენ სტუმართმოყვარეობის პრემოდერნულ პრაქტიკებზე მოგვინდება საუბარი, კარგი იქნება, ემილ ბენვენისტის „ინდოევროპულ ინსტიტუტიცებს“ გადავავლოთ თვალი.

ემილ ბენვენისტი, ფრანგი სტრუქტურული ლინგვისტი და სემიოტიკოსი, (1902-1976) ფრანგინანდ დე სოსიურის სკოლას ეკუთვნოდა, მისი მოსწავლის, ანტუან მეილეს მოსწავლე გახლდათ, 1937 წელს აირჩიეს კოლეჯ დე ფრანსში, საფრანგეთის ყველაზე სახელოვან კვლევით დაწესებულებაში. მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან გავიხსენებ ორ ფუნდამენტურ კვლევას: „ზოგადი ლინგვისტიკას საკითხებს“ (1966-1974) და ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვან „ინდოევრუპული ინსტიტუციების ლექსიკონს“ (1969). ეს ლექსიკონი სინამდვილეში სულაც არ არის ლექსიკონი. ბენვენისტი ლინგვისტური რეკონსტრუქციის მეშვეობით, ინდოევრუპული ენების შედარებით აღადგენს ზოგადინდოევროპულ ინსტიტუციებს, როგორიცაა მეფობა, თავისუფლება, მაართველობის ფორმები და, სხვათა შორის, სტუმართმოყვარეობა. გოთურ სიტყვას „გასტ“ და ძველ საეკლესიო სალავურ სიტყვას „გოსტი“ გარდა, ბენვენისტი ყურადღებას ამახვილებს იგივე ძირის ლათინურ სიტყვაზე ჰოსტის, რომელიც არა მარტო სტუმარს, არამედ მტერსაც აღნიშნავს. ახლა შევეცდები, ბენვენისტის კვალდაკვალ ამ ამბივალენტურობას გავყვე. სიტყვა ჰოსტის სტუმრის მნიშვნელობით გულისხმობს გარკვეულ ნაცვალებას, მისი წინაპირობა გარკვეული კონვენცია, გარკვეული შეთანხმებაა. ჰოსტის-ად მოიხსენიება არა ნებისმიერი არარომატი, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელთანაც თანასწორებაზე და ნაცვალებაზე დამყარებული ურთიერთობა მყარდება. აქედან ბენვენისტს სტუმართმოყვარეობის მნიშვნელობა გამოჰყავს: წარმოდგენა, რომ ერთი ადამიანი დაკავშირებული მეორესთან ისე, რომ ის ვალდებულია დაუბრუნოს, გადაუხადოს მას გაწეული სამხსახური. ბენვენისტი გვეუბნება, რომ იგივე სტრუქტურა აქვს ბერძნულ სიტყვას ხენოს. ეს სიტყვა მიგვანიშნებსო ისეთი ადამიანების თანასწორ ურთიერთობაზე, რომლებიც რაღაც შეთანხმებით არიან „ხელშეკრუნლნი“, რომლიდანაც ზუსტი ვალდებულებები გამომდინარეობს, რომელებიც, თავის მხრივ, შტამომავლობაზეც გადადის. სემანტი-

კური ბირთვი, რომელიც სტუმართმოყვარეობის პირველად, ზოგადინდოევ-რობულ მნიშვნელობას წარმოადგენს, მიგვითითებს გაღმერთებულ საზოგა-დოებრივ ძალაზე, რომლის პერსონიფიკაციაც არის მაგ. მითრა ან არიმანი. (მითრა გახლავთ ძველირანული სამართლისა და ხელშეკრულების ღვთაება და მისი სახელიც პირდაპირ მიგვანიშნებს ხელშეკრულებაზე, ის ასევე გახ-ლავთ სინათლისა და კოსმიურ წესრიგზე მზრუნველი ღმერთი. არიმანი კი ჰინდუისტურ მითოლოგიაში სტუმართმოყვარეობის ღმერთია). ოსური სიტყვა ლიმან (მეგობარი) – კავკასიას რომ დავუბრუნდეთ – ბენვენისტის თქმით არის „არიმანის“ ონომატოპოეტური შესატყვისი. მოდით ახლა ვიკითხოთ, როგორ შეიძლება რომ მასპინძლობისა და ნაცვალგების ინსტიტუციები, რომელთა საშუალებიტაც ერთი ტომის ადამიანი მეორე ტომში სტუმრად მიიღება, დებს საზოგადოებრივ შეთანხმებას და აწარმოებს აღებ-მიცემობას, გადაიქცეს სა-პირისპირო რაღაცად, მტრობად.

თვითონ ბენვენისტი ამ განვითარებას ზუსტად ვერ ასაბუთებს. გარკვეული ცვლილებების შედეგადო, წერს ბენვენისტი, სიტყვამ ჰოსტის მიიღო „მტრო-ბის“ მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, თავს ვერანაირად კომპეტენტურად ვერ ვგრძნობ, რაიმე ლირებული ვთქვა ინდივიდუალული ინსტიტუტების შესახებ. შევეცდები, ბევენისტის დახმარებით სტუმართმოყვარეობის მტრობად გადაქ-ცევის სიუჟეტს გავყვი.

რომაულ თორმეტი დაფის კანონში – როგორც ბენვენისტი ამბობს – სიტყ-ვა ჰოსტის „უცხოს“ მნიშვნელობას ინარჩუნებს. ეს კანონი, მაგ. გვეუბნება, რომ რომელის ქონებრივ პრეტენზიას უცხოს მიმართ ვადა არ გასდის. ჰოსტის თავ-დაპირველად არც მტერია და არც ზოგადად უცხო, არამედ უცხო, რომელსაც ენიჭება ისეთივე უფლებები, როგორც რომის მოქალაქეს. მაგრამ ქონებრივი უფლება, რომელიც უცხოს მიმართ მარადიულად ნარჩუნდება, მიგვითითებს იმ წარუშლელ განსხვავებაზე, რომელიც რომაულს და არარომატელს განას-ხვავებს, რომელსაც სტუმართმოყვარეობის კანონი იგივე უფლებას ანიჭებს – მაგრამ ერთი, ხანდახან გამოუთქმელი პირობით, რომ სტუმარი, კანონის ფიქციის მიღმა ვერასოდეს გახდება კოლექტივის სრულყოფილი წევრი. თუკი ამ წარუშლელ განსხვავებას ჩავეძიებით, მაშინ მივადგებით ბერძნულ სიტყვას ელევტეროს, რომელიც თავისუფალს ნიშნავს და შეესაბამება ლათინურ სიტ-ყვას ლიბერ. ბენვენისტის მიხედვით სიტყვა თავისუფალი, ბერძნულადას და ლათინურადაც თავდაპირველად რაღაცისგან თავისუფალს, დამოუკდებლს კი არ ნიშნავს, არამედ ეთნიკური ჯგუფის წევრს, რომელიც ხის ტოტად არის წარმოდგენილი (ანალოგიური მეტაფორით ვსარგებლობთ, როდესაც გენე-ალოგიურ ხეზე ვსაუბრობთ). ეს მიკუთვნებულობა წარმოადგენს პრივლეგიას,

რომელიც ვერ მიენიჭება უცხოელს ან მონას. მაშინ, როდესაც თავისუფალი ადამიანი გარკვეულ საზოგადოებაში მის წევრად იბადება, არათავისუფალი ადამიანი პირიქით, უფლებო უცხოა. ბენვენისტი ჩვენთვის მნიშვნელოვან ორ დასკვნას აკეთებს: ჯერ ერთი, არ არსებობს უცხო როგორც ასეთი, უცხო ყოველთვის „განსაკუთრებული“ უცხოა, რომელიც კონტექსტის და მიხედვით სხვადასხვა პოზიციებს იკავებს. ის შეიძლება იყოს მოგზაური, სტუმარი, მონა, მტერი და ა.შ. აქედან კი მეორე მნიშვნელოვანი დასკვნა გამომდინარეობს: მტრის, უცხოს და სტუმრის ცნებები, რომლებიც, როგორც ბენვენისტი ამბობს, ჩვენთვის სხვადასხვა სემანტიკურ ველებს განეკუთვნებიან, ძველ ინდოევროპულ ენეში ერთმანეთს მჭირდოდ უკავშირდებიან. ეს მჭიდრო კავშირი მტრის, სტუმრის და უცხოს ცნებებს შორისო, ამბობს ბენვენისტი, შეგვიძლია გავიგოთ მხოლოდ იმ წარმოდგენიდან გამომდინარე, რომ მტერი ყოველთვის უცხოა და უცხო — ყოველთვის მტერი. ეს კი იმიტომ არის ყოველთვის ასე, რომ სხვაგან დაბადებული იმთავითვე მტერია და მასა და „ჩემიანს“ შორის სტუმართმოყვარეობის ურთიერთობის დამყარება შესაძლებელია მხოლოდ ნაცვალებაზე დამყარებული ვალდებულების მეშვეობით. მოვიყვან ერთ ციტატას ბენვენისტის „ინდოევროპული ინსტიტუციებიდან“, რომელიც ჩვენი კონტექსტუსათვის მნიშვნელოვანი იქნება. „ეს მეგობრისა და მტრის დიალექტიკა, როგორც ვნახეთ, მუშაობს ცნებაში პჰილოს : მტერი, ის, ვისაც უნდა ებრძოლო, შეიძლება დროებით, რიტუალურად გაფორმებული შეთანხმების მეშვეობით და ჩვეული ვალდებულებების საფუძველზე გადაიქცეს „მეგობრად“. იგივენაირად, ადრეულ რომში ჰოსტის —ად გადაიქცეული უცხო სამართლებრივად უთანაბრდებოდა რომაელს. აქედან გამომდინარეობს, რომ რიტუალები, ალიანსები და ხელშეკრულებები წყვეტენ მტრობის გამუდმებულ მდგომარეობას ქალაქებსა და ხალხებს შორის.“

როგორც ვნახეთ, სტუმარი ხდება ორმაგი ფიგურა, რომელსაც აქვს უნარი მტრიდან მეგობრად გადაიქცეს. ეს სტუმართმოყვარეობის ჩვეულებრივი სიუჟეტია. მე ნაკლებად ჩვეულებრივი სიუჟეტი უფრო მაინტერესებს: როგორ იქცევა სტუმარი, მეგობრად გადაიქცეული უცხო, მტრად? როგორ გადაიქცევა სტუმართმოყვარეობა თავის საპირისპირო რაღაცად?

აქ კი თავს პატარა თებისის უფლებას მივცემ: თუკი სტუმართმოყვარეობის კანონები საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაზე მიგვანიშნებს, მაშინ ჩენ უნდა ვეძებოთ ამ ხელშეკრულების გაუქმების, მისი შეწყვეტის, ანულირების შემთხვევები და შესაძლებლობები, რომლებიც მოყვარეს მტრად აქცევს. ერთი მაგალითი, რომელიც ბენვენისტს მოჰყავს, ჰომეროსის ილიადას მეცხრე სიმღერიდან არის (9, 63). სადაც წყვევლიან იმას, ვინც თავისი დემოსის, თავისი

თანამოქალაქეების წინააღმდეგ პოლემოს ეპიდემიოსს, სამოქალაქო ომს წამოიწყებს. ასეთი ადამიანი არის ფრატრიის, თემისის და ჰესტიას („საძმოს“, სამართლის და მშობლიური კერის გარეშე) – ის უცხოდ იქცევა. მსგავს სიუჟეტს ქართულ ლიტერატურაშიც საკმარისად გავიხსენებთ, განსაკუთრებით ვაჟა-ფშაველასთან. „სტუმარ-მასპინძლის“ და „ალუდა ქეთელაურის“ სიუჟეტების შეხსენება მგონი არავის დასჭირდება. ვაჟა ცალკე მოხსენების თემაა, უბრა-ლოდ მინდა რომ ხაზი გავუსვა ერთ კონსტანტას: ეს გახლავთ საკუთარი თემის საზღვრებიდან გასვლა უფრო დიდი ფასეულობის, ინტერკონფესიური მოყვ-რობის სასარგებლოდ. ჩვენ უფრო ისეთი სიუჟეტები გვჭირდება, სადაც სტუმა-რი სტუმართმოყვარეობის წესებს არღვევს და მტრად იქცევა. ასეთ მაგალითს მივაგნებთ აკავის პოემაში „გამზრდელი“. დარწმუნებული ვარ, რომ „გამზრ-დელიც“ შესანიშნავად გახსოვთ, მაგრამ სიუჟეტები მაინც მოკლედ შევჩერდე-ბი: საფარ-ბეგი აფხაზი აზნაური სტუმართმოყვარეობის წესებს დაარღვევს და გააუპატიურებს თავისი ძიძიშვილის, ბათუს ცოლს, რომელიც მისთვის ცხენის მოსაპარად არის წასული. ბათუ მას არ კლავს, იმიტომ რომ საფარ-ბეგს ჯერ კიდევ სტუმართმოყვარეობის კანონი იცავს. მაგრამ ეუბნება: „საფარ-ბეგო! პირშავობა / შენი ვიცი, შემიტყვია... / და დღეიდან ჩვენ ორს შუა / მოციქული არის ტყვია. / არარა თქვა, არც მე გკითხავ, / არის ზოგი შეცოდება, / რომ სათ-ქმელად საძნელოა... / არც შენდობა უხერხდება.“ ერთი მხრივ, საფარ-ბეგის სისხლის დაღვრა არ შეიძლება, რადგანაც მათ შორის წარუშლელი კავშირი არსებობს „არა, შენ ვერ შეგეხება / სასიკვდილოდ ჩემი ტყვია / დედიჩემის გაზრდილი ხარ / მისი ძუძუ გიწოვია“. – ბათუმ საფარ-ბეგი მხოლოდ შემთხ-ვევით, ცხელ გულზე შეიძლება მოკლას და ამიტომ აფრთხილებს მას, არსად გადაეყაროს, მეორეს მხრივ, ასებობს შეცოდება, რომელიც უპატიებელია და ეს არის კავშირის გატეხვა, რომელიც „ქვეყანას მიაჩნია, რჯულზე უფრო უმტ-კიცესად“. საფარ-ბეგი სწორედ ასეთ შეცოდებას ჩადის და მოყვარიდან გა-დაიქცევა მტრად. როგორც გხდედავთ, არსებობს დანაშაული, რომელიც არღ-ვებს სტუმართმოყვარეობისწესებს და რომელსაც მივყევართ საზოგადოებრი-ვი ხელშეკრულების გაუქმებამდე.

III.

ახლა კი ვიკითხოთ, რა აქვს ყველაფერ ამას საერთო ეთნიკურ კონფ-ლიქტებთან და ეთნიკურ ნაციონალიზმთან, რომელზეც დასაწყისში ვსაუბ-რობდი? აქ ცოტა დიდი ნახტომის გაკეთება მომიწევს წინამოდერნული პრაქ-ტიკებიდან სტალინურ ეროვნულ პოლიტიკამდე. ამ უკანასკნელს საფუძველი ჩაეყარა სტატიით „მარქსიზმი და ეროვნული საკითხი“, რომელიც სტალინმა

ლენინის დაკვეთით 1913 წელს დაწერა. ერის სტალინისეული დეფინიცია ხუთი კომპონენტისგან შედგება. ესაა ენის, ტერიტორიის, ისტორიის, კულტურისა და ეკონომიკის ერთობლიობა. ამ სტატიაში მკვეთრადაა გატარებული ერთი ხაზი – ტერიტორიულობის საკითხი. ამ ნაშრომში სტალინი ავსტრო-უნგრელ სოციალ-დემოკრატებს აკრიტიკებს, რომლებიც ამბობენ, რომ პროლეტარიატი ტერიტორიაზე მიბმული არ არის და, ვთქვათ, ებრაელი მუშა, სადაც არ უნდა ცხოვრობდეს ის, ებრაელია. სტალინი ამტკიცებდა – ერს აუცილებელად სჭირდება ერთი კონკრეტული ტერიტორია და თუ ტერიტორიული ერთობა არ არსებობს, იქ სხვა ერთობები არ მუშაობს და შესაბამისად ვერც ერჩე ვილაპარაკებთო. ეს მნიშვნელოვანი ბირთვია, რომელიც სტალინიზმში მოგვიანებით განვითარდა.

საბჭოთა კავშირის მომავლის შესახებ დებატების ორი მთავარი პროტაგონისტი სტალინი და ტროცკი იყვნენ. ორი მთავარი დაპირისპირებული თეორია კი – მსოფლიო რევოლუცია და სოციალიზმის გამარჯვებაა ცალკე აღებულ ქვეყანაში. ტროცკი ფიქრობდა, რომ რევოლუცია უნდა მოხდეს მთელ მსოფლიოში, სტალინი კი ემხრობოდა იდეას, რომ შესაძლებელი იყო სოციალიზმის ერთ სახელმწიფოში გამარჯვება. სოციალიზმის გამარჯვება ერთ სახელმწიფოში ტერიტორიულ შეზღუდულობას ნიშნავს. თუკი 1931 წელს, საბჭოთა კავშირის 10 წლის თავთან დაკავშირებით შეიძლებოდა საიუბილეო წიგნი გამოსულიყო, რომელიც საერთოდ არ ახსენებდა ნაციონალურ რსპუბლიკებს, 1936 წელს ე.წ. სტალინური კონსტიტუციის გამოსვლის შემდეგ, რომელსაც ახალი, სოციალისტური სამართალწესრიგი უნდა დაედგინა, ეს შეუძლებელი გახდა. მოხდა ყველა ერის და ეროვნების გარკვეულ ტერიტორიასთან იდენტიფიკაცია. თრანსნაციონალური წამონაქმნები, მაგ. ამიერკავკასიის ფედერაცია, რომელიც ქართველებს, სომხებს, აზერბაიჯანელებსა და აფხაზებს აერთიანებდა, დაშალეს – ეს სტალინური პოლიტიკის რადიკალური ცვლილება იყო. 1936 წლის კონსტიტუციის შემდეგ საქართველო აღარ იყო ამიერკავკასიის ფედერაციის შემადგენლობაში. (მიუხედავად იმისა, რომ ეს აზრი 12 წლით ადრე ნაციონალურ უკლონად იყო შეფასებული) საბჭოთა ეროვნულმა პოლიტიკამ ყველა ერს და ეროვნებას თითქოს საკუთარი ადგილი მიუჩინა. ამან მიგვიყვანა იქამდე, რომ ეროვნული ეთნიკურს გაუთანაბრდა.

ამავე განვითარების გამოხატულება იყო სტალინის სტატია „პრავდაში „მარქსიზმი და ენათმეცნიერების საკითხები“ (1950), სადაც ენის ნიკო მარისეული კლასობრივი თეორია ჩანაცვლებული იყო (არანაკლებ პოლიტიკებული) ნაციონალური თეორიით. ეს სტატია, რომელსაც პოლიტიკაშთან თითქოს არაფერი ჰქონდა საერთო, „საბჭოთა“ (არატერიტორიულ) პროექტები

საბოლოოდ უარის თქმას ნიშნავდა „ეროვნებათა“ პროექტის სასარგებლოდ. საბჭოთა კავშირი, ფრანსინ ჰირშის წიგნის სათაურს რომ დავესესხო, ნაციათა (ერთა) იმპერია გახდა, სადაც ყოველი ერი და ეროვნება გარკვეულ ტერიოტორიასთან იყო ასოცირებული და შესაბამისად, ერის და ეროვნების ცნება ამ სახელმწიფოში თუმცა დაუსახელებელი, მაგრამ განმსაზღვრელი აღმოჩნდა. საქართველოს ტერიტორიაზეც შეიქმნა ავტონომიები, იმისათვის, რომ ოსების და აფხაზებისათვის „თავისუფალი“ განვითარების საშუალება მიეცათ. კოსმოპოლიტიზმის საფარქვეშ გაჩაღებული ანტისემიტური კამპანია 40-იანი წლების ბოლოსა და 50-იანი წლების დასაწყისში სწორედ ებრელთა თითქოს და უსამშობლოობით იყო ლეგიტიმირებული. ოფიციალური დოქტრინის მიხედვით, ხალხი, რომელსაც არ ჰქონდა საკუთარი ტერიტორია დაუშვებელი, ან როგორც მინიმუმ სანდო არ იყო.

მიუხედავად იმისა, რომ ყოველ ერსა და ეროვნებას თავის ტერიტორიაზე უნდა ეცხოვოს, ეს პრინციპი „წმინდა“ ფორმით მაინც განუხორციელებელი იყო: ყოველთვის არსებობდა რაღაც უმცირესობა ან უმცირესობები. მაგრამ ვინ იყო უმრავლესობა და რატომ, ვინ იყო მასპინძელი, ბატონი, პატრონი სუვერენი გარკვეული ტერიტორიისა და ვინ და რა პრინციპით ხვდებაოდა უმცირესობაში? საქართველოში, მაგალითად, აფხაზები ითვლებოდნენ უმცირესობად, მაგრამ ჰქონდათ საკუთარი ავტონომია. აფხაზეთში, ე.ი. აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში აფხაზები რაოდენობრივად უმცირესობაში იყვნენ. ეს დემოგრაფიული მდგომარეობა საბჭოთა პერიოდში თანამდებობების დაკავების პრინციპით ბალანსდებოდა ისე, რომ დემოგრაფიულ უმრავლესობას პოლიტიკური უმრავლესობაც არ მოეპოვებინა. მაგრამ რადგანაც ავტონომიურ რესპუბლიკას აფხაზური ერქვა, აფხაზები აფხაზეთში, ისევე როგორც ქართველები საქართველოში „სატიტულო ერო“ იყვნენ. ამით ერთ ეთნიკურ ჯგუფს გამოუთქმელად სუვერენული უფლებები ენიჭებოდა, რომლებიც მოქალაქეობიდან კი არ გამომდინარეობდა (ყველა ქართველი თანასწორია, მიუხედავად მათი ეთნიკური წარმომავლობისა), არამედ ეთნიკურ წესრიგს ანიჭებდა უპირატესობას. ქართველების „სამშობლო“ საქართველო იყო, ასევე აფხაზეთში მცხოვრები სომხის სამშობლო კი სომხეთი. ამგვარ მოდელში ქართველი აფხაზეთში ყოველთვის უცხოდ რჩებოდა, ისევე, როგორც საქართველოში ან აზერბაიჯანში მცხოვრები სომეხი სამუდამო უცხოობისათვის იყო განწირული.

აი ამ არაფორმალურ წესრიგს შესანიშნავად აღწერს შოთა ჩანტლაძის მოთხოვნა „პროხორ“, სადაც გკითხულობთ, რომ მუშა პროხორი, რომელსაც ჭამის და ლატარეაში მოგების მეტი არაფერი აინტერესებს,

ცხოვრობდა „თბილისის ერთ-ერთ ქუჩაზე, სადაც უმეტესად სარდაფში ქურთები, პირველ სართულზე რუსები, მეორეზე სომხები, მესამეზე კი ქართველები ცხოვრობენ“. სართულების იერარქიას დიდი განმარტება არ სჭირდება, დავამატებ, რომ ქართველის თვალით აღწერილი ეს წესრიგი რუს პრობორს და მის შვილიშვილ ნატაშას პრომისკუტეტის და დეგრადაციის მდგომარეობაში აღწერს, რომელზე ოდნავ უფრო მაღლა დგას ნატაშას საყვარელი სომები მუშა არტაშა.

ამ ეთნიკურ წესრიგს უზარმაზარი მითოგენური პოტენციალი გააჩნდა, რომელიც რომელიმე ეთნოსის ფაქტობრივად შექმნილ არაფორმალურ სუვერენულ უფლებებს ისტორიულ ან მითოლოგიურ ლეგიტიმაციას უგონებდა. ახლა კი კიდევ ერთი თეზისის უფლებას მივცემ თავს: საბჭოთა კავშირში გაჩნდა კავშირი სტალინურ ეროვნულ პოლიტიკას და წინამოღერნულ, არქაულ სალევიტიმაციის სტრატეგიებს შორის. ასეთი სტრატეგია იყო მაგალითად ავტოქტონია, რომელსაც უნდა გაემყარებინა რომელიმე ეთნიკური ჯგუფის უფლებები გარკვეულ ტერიტორიაზე.

ავტოქტონი, მოგეხსენებათ მიწიდან (თავისით) დაბადებულს, მიწის ნაშობს ქვია. ასეთი წარმოდგენა თავდაპირველად ძველ საბერძნეთში გვხვდება. ჩვენი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნის ბერძენი გეოგრაფი პავსანიასი ავტოქტონიას აღწერს როგორც მცენარის მოდელს – ადამიანი მცენარედ არის წარმოდგენილი, რომელიც მიწიდან იზრდება და გენეალოგიურად არის დაკავშირებული დედა-მიწასთან. გენეალოგიის და ტოპოგრაფიის კავშირი განსაზღვრავს მიწაზე მიბმულ, ავტოქტონურ იდენტურობას. სამშობლოს მიტოვება – რაც მცენარისათვის დაღუპვის ტოლფასია, არსებული წესრიგის ნგრევის და დაღუპვის ტოლფასია, როგორც ყველაზე ცნობილი ავტოქტონის, ოიდიპოსის ისტორიიდან შესანიშნავად ვიცით. ოიდიპოსს რომ თავი დაგანებოთ, ამ აზროვნების შესანიშნავი მაგალითი სულ რამდენიმე დღის წინ მოგვცა საქართველოს პრემიერ-მინისტრობის კანდიდატმა, ბიძინა ივანიშვილმა. „У грузин это генетическое – домой вернутся». – гаражею даа მან უურნალისტ ევგენია ალბაცა და მერე დაამატა «Мы грузины такие странные – мы привязаны к своей земле. Такой характер у нас. Вот у нас здесь, например, живут армяне. А я диву даюсь: вот у них родина рядом, а они здесь живут. Для вас, наверное, такого вопроса нет. А для меня непонятно. Я жил во Франции, год в Америке, а мне начала сниться моя деревня, моя земля....».

თავისთავად საინტერესო შეიძლება იყოს, რომ მითოსი ავტოქტონების შესახებ, მიწაში დარგული ურჩხულის კბილების შესახებ, რომლიდანაც მეორები იზრდებიან, ვიცით თებედან, ოიდიპოსის სამშობლოდან და კოლხეთი-

დან. ათენურ ავტოქტონიას, როგორც პოლიტიკური ლეგიტიმაციის და სხვა ბერძნულ ქალაქ სახლემშითოებზე უპირატესობის დასაბუთების წყაროს შესანიშნავი წიგნი მიუძღვნა ფრანგმა კლასიკურმა ფილოლოგმა ნიკოლ ლორომ. დღეს არ ვისაუბრებ ზოგადად ავტოქტონიაზე, არამედ ავტოქტონიისა და სტუმართმოყვარეობის კავშირზე და საბილუსტრაციოდ შეგახსენებთ ოთარ ჭილაძის 1973 წელს გამოსულ შესანიშნავ რომანს „გზაზე ერთი კაცი მიდიოდა“. შეგახსენებთ, რომ ჭილაძის რომანი არგონავტების მითოსის საქართველოს თანამედროვე ისტორიაზე, კერძოდ 1801 და 1921 წლებში დამოუკიდებლობის დაკარგვაზე თავისებური პროექციაა. ავტოქტონური წესრიგი ოთარ ჭილაძის რომანში არა მარტო ცალკეული ფიგურებისათვის, არამედ მთელი ქალაქისათვის, ვანისთვისათვისაა დამახასიათებელი. სიუჟეტის ცენტრალური ესქატოლოგიური მოვლენა, ზღვის უკან დახევა ყველა ვანელს ეხება. ვანელებს ჯერათ, რომ ზღვამ რაღაც დიდი ცოდვის გამო დაიხია უკან. თუკი შევეცდებით, ვანელებთან ერთად გავარკვიოთ, რაში მდგომარეობდა ეს პირველი, უნებლიერი დიდი ცოდვა, ამ შეკითხვებზე პასუხს რომანში პირდაპირ ვერ მივაკვლევთ. სამაგიეროდ შეგვიძლია მინიშნება რომანის პირველივე გვერდზე მიგაგნოთ. ზღვა პირველად უკან დაიხევს, როდესაც პირველი ბერძენი დადგამს ფეხს კოლხურ მიწაზე. ეს პირველი ბერძენი არის ფრიქსე, ბეოტიის ხელმწიფითის დევნილი შვილი, რომელსაც პატარაობაში ფრთოსან ვერძთან ერთად ზღვაში იპოგნიან. აიეტი ფრიქსეს იშვილებს და მოგვიანებით თავის ქალიშვილსაც მიათხოვებს. ერთ-ერთი შესაძლო გასაღები, ვანელების პირველცოდვის ასახსნელად სწორედ უცხოს, დევნილის მიღებაა. მაგრამ როგორ ან რატომ შეიძლება დევნილის მიღება კატასტროფის მიზეზი გახდეს? ავტოქტონურ წესრიგში ავტოქტონის შეუძლებლობა, ინტეგრირებული იყოს რომელიმე სხვა ადგილას, საკუთარი დაბადების ადგილის გარდა, სხვაზე, უცხოზეც გადადის და ამ უცხოს სივრცულ და დროით სტრუქტურას განსაზღვრავს. უცხოსათვის ან მოგზაურისათვის ინდივიდუალური სივრცე და დრო არ შეესაბამება ადგილის სივრცეს და დროს. ავტოქტონურ წესრიგში კი ინდივიდუალური სივრცე და დრო ადგილის სივრცესა და დროსთან ორგანულად არის შერწყმული. შესაბამისად, ფრიქსე ყოველთვის უცხო იქნებოდა, რადგან მათვის (ვანელებისათვის) არარსებული წარსული ჰქონდა. ამიტომაც უცხო სივრცისა და დროის „იმპორტი“ იმავდროულად ავტოქტონიის ციკლურ, სამოთხისეულ დროში წრფიული, ისტორიული დროის შემოტანასაც გულიხმობს. შესაბამისად მგზავრი და უცხო ავტოქტონიის დროით წესრიგს ანადგურებს. ავტოქტონური პარადიგმაში შეუძლებლად მიჩნეული ცვლილება სხვადასხვა ფობიების, პირველ რიგში კი ქსენოფონბიის წყარო ხდება.

„იმიტომ, რომ ოჯახში შემოშვებული უცხო კაცი, ვინც არ უნდა იყოს იგი, შენს მზეს მაინც არასოდეს დაიფიცავს, რადგან შენს მზეს თავისი გოგრის თესლუ ურჩევნია და ვიდრე შენთან მოვიდოდა, თავისი მზე ჰქონდა და ახლა ის მზე, რომელიც საღლაც ისევ არსებობს, სიშორისა და მიუღწევლობის გამო, ასმა-გად საყარელი და სანატრელი გახდომია.“ აიეტი მაშინ დაფიქრდება თავის შეცდომაზე, როდესაც ფრიქსის კვალდაკვალ იასონიც ჩამოაღწევს კოლხეთი და ოქროს საწმისს მოითხოვს. „აიეტი უკვე გრძნობდა, შეცდომა რომ ჩაედინა, როცა მშობლებისაგან განწირული ფრიქსე შინაური კაცივით მიიღო სასახ-ლეში და მერე დაინათესავა კიდეც. ახლა ფრიქსეს კვალზე მთელი ხომალდი მოსულიყო, ხვალ კი, შეიძლება მთელი საბერძნეთი მოსდგომოდა კარს.“ მა-შინაც კი, როდესაც აიეტი თავის შეცდომას სტუმართმოყვარეობის კანონებით ამართლებს, – „როგორ მეკრა ხელი ობობლი ბიჭისათვის, ქვეყანა მოსაკლა-გად რომ დასდევნებოდაო“ – და მზადაა ეს შეცდომა კიდევ ერთხელ გაიმე-ოროს, ავტოქტონური წესრიგი პრინციპში გამორიცხავს სტუმართმოყვარე-ობას. ქსენოსი, უცხო, მიუხედავად თავისი პიროვნული თვისებებისა გადაიქ-ცევა მტრად, მეხუთე კოლონად პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით. ფრანგი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი მიშელ დე სარტო სახელმწიფოს დაპ-ყრობის სურვილი და ემიგრაციაში წასვლა ერთ საერთო პრიციპიამდე დაჲ-ყავს: ადგილის წესრიგის და საბოლოო ჭამში ავტოქტონის კანონის დარღ-ვევამდე. თუკი დე სარტოს ინტერპრეტაციას დაუუკრებთ, მაშინ ავტოქტონურ პარადიგმაში უცხო იმპერიის სტრუქტურული ეკვივალენტი იქნება. როგორც ჭილაძის რომანში მოგვიანებით გამოჩნდება, ფრიქსე სინამდვილეში ბეოტიის მეფის შვილი კი არ არის, არამედ – არგონავტების მითისაგან განსხვავებით – ყველაზე დიდი და ძლევამოსილი მეფის, კრეტის ხელმწიფე მინოსის ჰაშუში, რომელიც კოლხეთის ოკუპაციას ამზადებს. ეს სიუჟეტური შემობრუნება თა-ლასოფონიას, ქსენოფონიას და ანტიმპერიულ აფექტს აერთიანებს.

ავტოქტონია ქართულ და აფხაზრუ პოლიტიკურ დისკურსებშიც უზარმაზარ როლს თამაშობს. ღოგორც ვნახეთ, ავტოქტონიას არა მარტო დადებითი, პირ-ველმოსახლის უფლებების იმპლიკაციები აქვს, არამედ უარყოფითი, უცხოს და ცვლილების მიუღებლობის იმპლიკაციებიც. აფხაზეთშიც და საქართველო-შიც „ისტორიული სამშობლოს“ და ავტოქტონიის „პათოსფორმულების“ გამო-ყენება, თავის მხრივ, იწყება პოლემიკიდან, რომელიც ქართველმა ლიტერა-ტურათმცოდნები, პავლე ინგოროვამ დაიწყო 1954 წელს. ინგოროვას თეზის-მა, რომ დღევანდელი აფხაზები არ იყვნენ ქართველებთან მონათესავე შუა საუკუნეების აფხაზების შტამომაცლები, დიდი გამოხმაურება გამოიწვია ქარ-თულ საბჭოთა პრესაში (მაგ. 1954 წესლ ზარია ვოსტოკაში), სამეცნიერო პერი-

ოდიკაში (მაგ. მნათობში 1956-1957 წლებში), აფხაზურ საზოგადოებაში და ბოლოს აფხაზეთის, საქართველოს და სსრკ-ს პარტიულ ორგანოებამდეც მიაღწია. ინგოროვგას წიგნი აფხაზეთის მოთხოვნით აკრძალეს, თუმცა პოლემიკა ახალი ძალით 80-იან 90-იან წლებში გაგრძელდა. ეს პოლემიკა შეგვიძლია სტალინის პერიოდში ისტორიოგრაფიის და ტერიტორიული პრეტენზიების ლეგიტიმაციის კონტექსტში განვიხილოთ და შევაფასოთ, როგორც საბჭოთა იმპერიული მემკვიდრეობა, რომელიც, თავის მხრივ, პასუხისმგებელია ისტორიის აფექტურ დამუხტვასა და მის შედეგად ეთნიკურ კონფლიქტებზე. კავკასიის ეთნიკური კონფლიქტების ფორმულა გახლავთ სტალინური ეროვნული პოლიტიკისა და ხალხებზე, ეთნიკურ ჯგუფებზე გადმოტანილი სტუმართმოყვარეობის წინამოდერნული კანონების ამაღლვამა. ყოველ ტერიტორიაზე მხოლოდ ერთი მასპინძელი არსებობს: ხალხი, რომელიც თავის ავტოქტონური უფლებების წყალობით ამ ტერიტორიის მასპინძელი გახდა. თუკი სტუმრები, უცხოები, მასპინძლის დაბადებით კუთვნილ სუვერენულ ადგილზე აცხადებენ პრეტენზიას, მაშინ ისინი სტუმართმოყვარეობის წმინდა წესებს არღვევენ და სტუმართმოყვარეობის კანონი მათ აღარ იცავს: დასაშვებია მათ მოკვდა და განდევნა, მათთვის ქონების ჩამორთმევა. არ დავიწყებ იმის მტკიცებას, რომ კავკასიაში ეთნიკური ნაციონალიზმის თავისებურებების გაგება კონფლიქტის მოგვარებაში თავის წვლილს შეიტანს. მაგრამ მეორე მხრივს, პოლიტიკური გადაწყვეტილების მცდელობები, რომლებიც არ ითვალისწინებენ კონფლიქტების კულტურულ თავისებურებებს, წარუმატებლობისთვისაა განწირული.

ბიზენჯაზენა

თამაზ ჩხერივი
აღელა ქათედაერი 309

თამაზ ჩხერიძე ალუდა ქეთელაური

წიგნიდან: „ტრაგიკული ნიღბები“

თამაზ ჩხერიძელი. პოემა იწყება რიტმულად მძაფრი, აჩქარებული, დინა-მიკური სურათით. პირველივე ორი სტრიქონით გადმოცემულია ბრძოლის საგანგაშო მდგომარეობა და ეს მიღწეულია მაქსიმალურად, მხედრული ლა-კონიზმით გამოთქმულ ფრაზაში: „მაცნე მოიდა შატილსა: ქისტებმა მოგვცეს ზიანი“. შემდეგი ორი სტრიქონი დაკონკრეტებაა იმისა, რაც მოხდა და იქვე, სულმოუთქმელად იწყება იმ კაცის დახასიათება, ვისაც უშუალოდ ეხება ეს ამ-ბავი და ვისაც ყველაზე უკეთ შეუძლია მომხდარ სიტუაციაზე რეაგირება. მოკ-ლედ მოჭრილი სიტყვით მკითხველი ეცნობა ალუდა ქეთელაურს, „დავლა-თიან“, ჰკვიან თავკაცს, ფიცხ და შემმართებელ მეომარს. პოემის ეს პირველი მონაკვეთი ერთი რითმითა გაწყობილი, რითაც ხაზგასმულია განუყოფლობა სახიფათო სიტუაციისა და მასში სამოქმედოდ აღძრული გმირისა. იგი მთავრ-დება თვალისმომჯრელი, უჩვეულო პოეტური სახით:

ქისტებს წაუსხამ ცხენები
ალუდაისაც ფთიანი.
გუმან აქვთ, გადაავლიონ
არხოტის თავი მთიანი,
გადაბერტყინონ ნალითა
ქუჩი მთებისა ცვრიანი.

უჩვეულო-მეთქი, იმოტომ, რომ მეომრული განწყობილების ფონზე, რო-მელიც საზოგადოების ინტერესების შელახვამ გამოიწვია, პოეტი სწრაფად

შენაცვლებული რაკურსით, დიდ პლანში გვიჩვენებს თითქოსდა უმნიშვნელო რასმე: ქისტების ცხენთა ნალებით გადაბერტყილ მთების ცვრიან ქუჩის. ქუჩი მთის წმინდა ბალახია და აქ ბუნების შეუბლალავ სიმშვენიერეს ასახიერებს. ამ პოეტური სახის უცნაურ ნათელში, რომელსაც მომდევნო სტრიქონებში დახა-ტული გარიურაჟის მშვიდი სურათი ამაგრებს („გათენებისას ჭიუბში შურთხმა დარეკა ზარიო, ძალლებს კი სძინავ თეოზე, ფერ არ გაშლილა ცხვარიო“), კონ-ტრასტის ხერხით აქცენტირებული უნდა იყოს წუთისოფელში კაცთა მდრტვი-ნავი და შფოთით სავსე ცხოვრების დაუდგრომლობა.

ალუდა – „პლდის შავარდენი“ მალე დაეწევა ქისტებს.

მარჯვედვე გადაეწია,
თოფმა გაიღო ჩქამიო:
ერთ ქურდ-კანტალას ღილლველსა
ცუდი დაუდგა წამიო.
გადავარდება ცხენზეით
ყელთავქვე ეკიდებისა,
ნატყვიარი სჭირს ბეჭის თავს
ზედ ცეცხლი ეკიდებისა:
ამხანაგმოკლულ ღილლველი
ჩახმახსა ეზიდებისა.

უკიდურესი თვალსაჩინოებით წარმოსახული ბრძოლის ამ სურათით იწყე-ბა ალუდასა და მუცალის სტიქიური მძვინვარებით აღბეჭდილი ორთაბრძოლა. უკვე ზემოთ მოტანილ ნაწყვეტში ავტორი ისეთ ექსპრესიულ ძალმოსილებას ამჟღავნებს, რომ მკითხველი თვითმხილველის მდგომარეობაშია ჩაყენებული. ზედიზედ განმეორებული სამი ხუთმარცვლიანი ზმნური რითმით ცხენზე ყელ-თავქვე დაკიდებული კაცის მიწაზე ხათქახუთქის ბგერით-რიტმული შთაბეჭდი-ლებაა გადმოცემული. რითმები სულმოუთქმელად ერწყმიან ერთმანეთს, რი-თაც სისწრაფის უცნაურად ცხოველი შეგრძნება ეუფლება მკითხველს.

ამ ნაწყვეტში, ისევე, როგორც მის მომდევნო ბრძოლის აღწერილობაში, ვაჟას პოეტური მეტყველების ბგერით-რიტმული სტრუქტურა სრულყოფილად განგვაცდევინებს მებრძოლთა ფიზიოლოგიური, ფსიქიკური და ფიზიკური მოძრაობის დინამიკას. ორივე მეომარი თავდავიწყებით, პიროვნული განც-დების მთელი სისავსითა და სილრმით არის ჩაბმული ბრძოლის მდინარება-ში. მოწინააღმდეგენი სამ-სამჯერ ესვრიან ერთმანეთს, მესმე ტყვიით ალუდა ჰკლავს ქისტს. პოეტური გენის ამაზრზენად ხელშესახები თვალსაჩინოებით არის წარმოსახული მუცალის უკანასკნელი გაბრძოლება:

მუცალს არ სწადის სიკვდილი,
 ფერს არა ჰყარგავს მგლისასა,
 მაპგლეჭს, დაიფევს წყლულშია
 მწვანეს ბალახსა მთისასა...
 ერთიც ესროლა ალუდას,
 ხანს არა ჰყარგავს ცდისასა.
 თოფიც ალუდას გადუგდო,
 ერთს კიდევ ეტყვის სიტყვასა:
 ეხლა შენ იყოს, რჯულძაღლო,
 ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა.
 სიტყვა გაუშრა პირზედა,
 დაბლა გაერთხა მიწასა.

აქ ხდება მოულოდნელი რამ. ალუდა არამც თუ თოფს არ აპყრის მუცალს, არამედ ხელსაც არა სტრის. მაგრამ ჩვენ უკვე ვიცით, ხოლო შემდეგ ვიგებთ, რომ მან „ბევრ ქისტს მაჟრა მარჯვენა“, რომ მის ქავზე „მარჯვენების ხიდია“. მტრის განწირული შემართებით გულშეძრული ალუდა დაიტირებს მუცალს, გვარს დაულოცავს, გამზრდელს შეუქებს და მისი მისამართით აქვე დასცდება პირველად ყოვლად წარმოუდგნელი „ღმერთმა გაცხონოს მკვდარიო“.

მუცალთან ორთაბრძოლის შემდეგ ქეთელაურის ქცევასა და აზრებში ისეთი რამ ჩნდება, რაც მას არასოდეს გამოუმუდავნებია აქამდე და რამაც ბოლოს იმ საზოგადოებასთან კონფლიქტამდე მიიყვანა ალუდა, რომლის იდეალებსა და ცხოვრების წესსაც მანამდე სავსებით იზიარებდა. ცხადია, მხოლოდ დიდ შინაგან შერყევას შეეძლო გამოეწვია პიროვნების ასეთი ღრმა ფერისცვალება. რა ვითარებაში და რანაირად შეიძლებოდა მომხდარიყო ეს ფერისცვალება?

ალუდა ქეთელური აქტიური, ძლიერი ინშატის ადამიანია. იგი მონოლითური ხასიათის კაცია. საზოგადოებაში მისი მდგომარეობა მისი პიროვნული ბუნებიდან მომდინარე შემართებით არის განპირობებული უპირატესად. იგი ფიცხი და სახელოვანი მეომარია. მისი ძალგულოვანი ტემპერამენტი სრულად მხოლოდ ღირსეულ მოწინააღმდეგებსთან ბრძოლას შეეძლო გამოევლინებინა. მხოლოდ განსაკუთრებულად მდვინვარე შერკინებისას, რომელიც ადამიანურ ძალთა უკიდურესი ინტენსივობით დაძაბვასა და რაიმე ერთი მთავარი მიზნისაკენ წარმართვას მოითხოვს, ალუდაში უნდა განთავისუფლებულიყო დიდი შინაგანი ენერგია, რაც მხოლოდ იშვიათად, უპირატესად მწვავე კრიზისულ სიტუაციებში იჩენს ხოლმეთავს. მასში უნდა ამოქმედებულიყო პოტენციურად მთვლემარე ინსტიქტების უღრმესი შერები. ასეთ ვითარებაში ალუდა ქეთელაურს შეეძლო უნებურად ისეთ რამეს მისწვდომოდა, რაც გამორიცხული იქნებოდა სხვაგვარ სიტუაციაში.

პირველი, რაც ორივე მეომარმა იგრძნო უშუალოდ და გაუცნობიერებლად, ურთიერთის მხედრული ხელოვნებისა და გაუტეხელი შემართების აღიარება იყო. ეს ჯერ სიკვდილს მიწურვილმა მუცალმა გამოამჟღავნა, როცა მძვინვა-რე გულწრფელობით აღსავსე შეძახილით გადაუგდო აღუდას თოფი. მუცა-ლი შინაგანი წვდომის ამ დაბალ საფეხურზე დარჩა, რაცი კვლავ გაიმეორა ტრადიციული „რჯულძალლო“. თვისტომებთან საუბრისას აღუდა აღელვებით იგონებს ამ ამბავს: „სულს არ აცლიდა ამოსვლას, კიდევ მიხსენა რჯულიო“. აღუდას ქვეცნობიერი წვდომა უფრო ღრმაა. აღუდა ინსტიქტურად ხვდება, რომ მუცალი მისივე მსგავსი ადამიანია. „ღმერთმა გაცხონოს“ ეტყვის იგი მუ-ცალს, იქვე, ბრძოლის დასრულებისას, ხოლო შემდეგ, უყვება რა ხევსურებს მტერთან ბრძოლის ამბავს, კვლავ იმეორებს: „იმ ცხონებულსა მუცალსა რკი-ნა სდებიყო გულადა“. როცა მას შენიშნავენ, ქისტის ცხონება არ შეიძლებაო, აღუდა პასუხობს: „მით ვაქებ ვაჟკაცობასა, არ იყიდება ფულადა“. აღუდასათ-ვის ვაჟკაცობა და ადამიანობა თავიანთი მნიშვნელობით ფარავენ ურთიერთს. მან, როგორც მეომრად დაბადებულმა კაცმა, ადამიანობის ამ ერთი ასპექტით მოახდინა თავისი თავის პროეცირება მუცალზე. შინაგანი წვდომით იგი იმ აზ-რამდე მიდის, რომ განსხვავებული სარწმუნოება არ იძლევა ადამიანთა შო-რის განსხვავების მყარ საფუძველს. „კარგი გყოლია გამდელი, ღმერთმ გიდ-ლეგრძელოს გვარია“, ლოცავს მოკლულ მტერს აღუდა, ხოლო შინ მობრუნე-ბული ხევსურებთან საუბარში ეჭვით ამბობს:

ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,
მარტო ჩვენ გვზდიან დედანი.
ჩვენა ვსცხონდებით, ურჭულოთ
კუპრში მიელით ქშენანი.
ამის თქმით ვწარამარაობთ,
ღოისშვილთ უკეთეს იციან.
ყველანი მართალს ამბობენ
განა, ვინაცა ჰეთიციან?!

აღუდას უკვე ახლა ევიწროება ტომობრივი ფანატიზმით შეზღუდული სარ-წმუნოება. მას ეეჭვება სისწორე ზოგიერთი ტრადიციული დოქტრინისა, თუმცა სწამს, რომ „ღთისშვილთ უკეთეს იციან“. ამის რწმენა გააბედვინებს შემდგომში აღუდას უფლისად მსხვერპლის შეწირვას მუცალის სულის მოსახსენებლად.

აღუდა მარჯვენის მოსაჭრელად ვერ იმეტებს მოკლულ მუცალს. რატომ? იმიტომ, რომ მასში გაღვიძებული უღრმესი ადამიანური ინსტინქტი ჰკარნა-

ხობს, რომ ეგე ადამიანისათვის არაბუნებრივი საქციელია: „გული გამიწყრა, არა ჰქნა, რაც საქნელია ძნელადა“. ალუდა ვეღარ ეგუება ასეთ სიველურეს. როცა მინდია მუცალის მოჭრილ მარჯვენას მოუტანს, მას შეხედვად ეზარება იგი: „წაიღე, თუ გწამ უფალი, ნუღარ მაჩვენებ თვალითა“. ამას ამბობს ალუდა ქეთეალური, რომლის ქავგე „ხელებ ჭრდესავით ჰკიდია“.

ამრიგად, მუცალთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ორთაბრძოლაში პიროვნული განცდების მთელი სიღრმითა და სისავსით ჩაბმულ ალუდას ინსტინქტურად გაეხსნა რაღაცნაირი შინაგანი თვალი თუ გულისყური. ამ წამიდან იგი დაჟინებით უსმენს საკუთარი არსების ულრმეს შრეებში განხმულ, მისთვის ჭერკიდევ ბუნდოვან ჭეშმარიტებათა ხმას.

ალუდა დანთქმულია საკუთარ გულში. მას „პირს დასწოლია ნისლები, გულით ნადები შავია“, რაც სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მძიმე ფიქრები, გამარჯვებულ ალუდას „არ ეწონება თავია“. შინაგანად ფერშეცვლილი ალუდა უახლოვდება შატილს. მაგრამ შატილი ისევ ისეთია, როგორიც ალუდას წასვლამდე იყო: შეურყეველი, გველისაგან ლიბოგაუჭრელი ქავებით, რომლებზეც ურჯულოთა ხელებს მზის მწვავე სხივები ადნობს. და მომდევნო მონაკვეთში ვაუა დანტეს ვიზიონერული ხილვით აღწერს წუთისოფელში კაცთა მტრობის ამაზრზენ, ჭოჭოხეთურ სურათს. შატილის პირქუში ცხოვრების ფონზე ეს წიაღსვლა ალუდას მძიმე, ქვეცნობიერი განწყობილების შესატყვის აზრთა მდინარებას უნდა გამოხატავდეს:

ვისაც მტერობა მასწყურდეს,
გააღოს სახლის კარია,
სისხლ დაიგუბოს კერაში,
თვითანაც შიგვე მდგარია,
ღვინოდაც იმას დაპლევდეს,
პურადაც მოსახმარია.
პირჯვარი დაიწეროდეს,
მითამ საყდარში არია.
სისხლშია ჰქონდეს ქორწილი,
იქ დაიწეროს ჭვარია,
დაიპატიუოს სტუმრები,
დაამწკრიოდეს ჭარია.
სისხლში დაიგოს ლოგინი,
გვერდს დაიწვინოს ცალია.
ბევრი იყოლოს შვილები,
ბევრი ვაუი და ქალია.

იქვე საფლავი გათხაროს,
იქ დაიმარხოს მკვდარია.
შენ რო სხვა მაჲკლა, შენც მოგვილენ,
მკვლელს არ შაარჩენს გვარია.

ალუდა ამ მარადი მტრობის მორევშია ჩათრეული. დაბადებიდან სიკვდილამდე სისხლში დგას კაცის მკვლელი კაცი, იგი სისხლსა სვამს ღვინოდ და სისხლსა ჭამს პურად. მისი ხევდრი მარადი სისხლისღვრა და ბოლოს მტრის ხელით მიღებული სიკვდილია.

პოემის ეს ერთ-ერთი უძლიერესი ადგილი რემარკის ფარგლებში რჩება, ვინაიდან ქეთელაურისათვის აქ გამოთქმული აზრები ჯერ კიდევ არ არის გაცნობიერებული. ზემოთ მოტანილ ნაწყვეტთან ორგანულ კავშირშია ალუდას სიზმარი, სადაც კონკრეტული თვალსაჩინოებითაა მოცემული ის, რაც ზოგადად არის გამოთქმული პოემის მეორე თავში.

ალუდას სიზმარი ფსიქოლოგიურად უაღრესად საინტერესო ადგილია, სადაც გმირის სულში მიმდინარე ულრმესი პროცესები არის ნაჩვენები. ეს უკვე აღარ არის რემარკი, სიზმარს თავად ალუდა ჰყვება, რაც არა მარტო იმაზე მეტყველებს, რომ მას კარგად ახსოვს სიზმარი (და ამდენად სიზმარი მნიშვნელოვანია მისთვის), არამედ იმაზედაც, რომ ადრე თუ გვიან ალუდა მის სრულ ობიექტივაციას მოახდენს. სიზმარი ასე იწყება: მიცვალებულის ირგვლივ სალაშეროდ გამზადებული ხევსურები ისხდნენ და იდგნენ. ალუდაც იქ იყო და სხვებსავით „სალაშეროდ ჰქონდა გუმანი“. სიზმრის ასეთი დასაწყისი იმას გვაუწყებს, რომ ალუდა ქეთეალურში ძველი ჩვევა მოკლულისათვის სისხლის აღებისა ჯერ კიდევ ძლიერია, რომ მას საბოლოოდ არა აქვს დათრგუნული დაბადებიდან სისხლში გამჯდარი ტრადიციული ზნეჩვეულებანი. „ხანი მოვიდა წასვლისა“ და ამ დროს ალუდას „ხანჯრის ტარი“ ჩაუდვა ხელში ვიღაცამ. ალუდამ შეხედა და მუცალი იცნო. მაგრამ როგორ წარმოუდგა ქეთელაურს მუცალი?

გულზე ემჩნივა ნიშანი
მე-დ იმის ბრძოლის წამისა,
ეფინა ნატყვიარშია
ლეგა საფევი ბრძამისა.
კლდედ იდგა, გაუტეხლადა...

ეს ნაწყვეტი ანალოგიურია შატილს მობრუნებული ალუდას მიერ მოყოლილი ბრძოლის სურათისა. ალუდა ხევსურებს უყვება მუცალთან თავისი ბრძოლის ამბავს და არ ავიწყდება აღნიშნოს, რომ:

მკერდზე ნაკრავმა ტყვიამა
გაუნაძოძა გულია.
ნატყვიარს ბრძამით იფევდა
ისრე დალია სულია,
სულს არ აცლიდა ამოსვლას,
კიდევ მიხსენა რჯულია.

ალუდას ცხოვლად ჩარჩა გულში სახე თავგანწირული შემართებით მებრ-
ძოლი მუცალისა, იმიტომ, რომ ბრძოლის ამ კულმინაციურ მომენტთანაა და-
კავშირებული ქეთეალურში მომხდარი დიდი ფერისცვალების აქტი. სიზმარში,
სალაშქროდ გამზადებულ ალუდას, რაც მისგან უარყოფილი ძველი ჩვევების
კვლავ გამარჯვების ბადალი იქნებოდა, მუცალის სახით მოვლენილი მასში ახ-
ლად გაცნობიერებული ჰუმანურობის ინსტიქტი აჩერებს. ძველი გზით სიარუ-
ლი მას უკვე აღარ შეუძლია. უცრემლო მუცალი სიკვდილს ევედრება ალუდას:

თქვენ დაგრჩეს წუთისოფელი,
მე კი წავიდე ქვეყნითა.
დაძელით, ხევსურთ შვილებო,
ლაშქრობით, ხმლების ქნევითა.

მუცალის ეს სიტყვები თვალნათლივ დაანახებს ალუდას თავის უკვე განვ-
ლილ, სისხლიან ცხოვრებას, რომელშიაც იგი სისხლს ღვინოდ და პურად ხმა-
რობდა. ალუდა მთელი სისავსით და სიცხადით საცნაურყოფს, თუ რას ნიშნავს
„ლაშქრობით ძღომა“.

დავჭე, ჭამ ვინამ დამიდგა,
კაცის ხორც იყო წვნიანი,
ვსჭამდი, მზარავდა თუმცადა
კაცის ხელ-ფეხი ძვლიანი.
რასა ვსჩადიო, ვსჭავრობდი,
უმსგავსი, შაჩვენებული,
ჭამეო, რამამ მიძახა,
ნუ ჰედები გაშტერებული...

ალუდა ქეთელაურის გაღვიძებულმა ადამიანურმა გულმა იგემა საშინელე-
ბა კაციჭამიობისა და ტანკვითა და წამებით განვლო ეს ჭოჭოხეთი, რათა მეტად
არასოდეს მობრუნებოდა მას.

„ალუდა ქეთელაურში“ წინა პლანზეა წამოწეული მძაფრი ფსიქოლოგიური მომენტებით დატვირთული სიტუაციები და გმირის სულიერი მდგომარეობის სიღრმისეულად გამხსნელი წიაღსვლები. ყველაფერი დანარჩენი უკან გადადის ან სრულიად ქრება. ამ მხრივ უნდა აღინიშნოს შემდეგი მაგალითები: ალუდამ მოჰკლა მუცალი და ხელი არ მოსჭრა მას. მეორე თავში გაკვრით ნათქვამი ორი სტრიქონით მკითხველი მოულოდნელად იგებს, რომ მუცალის ძმას ალუდამ ხელი მოსჭრა: „ტახტაზე დაუკიდებავ მუცალის ძმისა მკლავია“. როდის უნდა მოეჭრა მუცალის ძმისათვის მარჯვენა ალუდას? რა თქმა უნდა, მუცალის მოკვლის შემდეგ. მუცალის სიკვდილის პირველივე წუთებში ალუდა, როგორც აღინიშნა, დიდ ფსიქიკურ შერყყევას, ფერისცვალებას განიცდის. მაგრამ ერთის მხრივ, ეს ფერისცვალება გაუცნობიერებელია და ამიტომ იმ კონკრეტული ობიექტის ფარგლებიდან არ გადის, რამაც იგი გამოიწვია. მეორე მხრივ, ალუდას ბიოლოგიასა და ფსიქიკაში იმდენად მძლავრადაა გამკდარი ძველი ჩვევები, რომ მას არ შეუძლია ერთბაშად დასძლიოს ისინი. ალუდა ჩვევის მექანიკური პროცესის ძალით მარჯვენასა სჭრის მუცალის ძმას და ვაჟა პოემაში ამას არ გვიჩვენებს.

ქისტებმა ხევსურებს მოპარეს ცხენები, რომლებშიც ალუდას „ფთიანიც“ ერია. ალუდა ცხენების დასაბრუნებლად დაედევნება ქისტებს. მისი მთავარი მიზანი ეგ იყო. პოემის მთელ მანძილზე ერთი სიტყვაც აღარ არის დაძრული ამ ცხენებზე და მხატვრული თვალსაზრისით ეს სავსებით გამართლებულია. პოემის მაგისტრალური იდეის სიმძიმე სხვა პრობლემებზეა გადატანილი, რომლის მიმართ ცხენების წასხმა მხოლოდ საბაბის მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

ალუდამ მარჯვენა არ მოსჭრა მუცალს. შატილიონებს ჰგონიათ, რომ ქეთელური გამოექცა ქისტისშვილს. „მართალის“ გასაგებად ბრძოლის ადგილზე მიდის დარბაისელი მინდია: „დღესაც მოგივათ მინდია, მანამ დაბძანდეს მრავალი“, ე.ი. დადამებამდე მოვალო.

ალუდა ცისკრის უამს წავიდა საომრად და შუადლეს დაბრუნდა შატილს, ამიტომ მინდიას ეს სიტყვები დამაჯერებლად უღერს. მინდია მიდის. ამ ადგილს მესამე თავი მოსადევს, სადაც ალუდა უარს ამბობს ვახშამზე, „წუხელ ცუდ სიზმრებ ვსინჯეო“. „წუხელში“ ნაგულისხმევია ალუდას შატილში მოსვლის პირველი ღამე. მაგრამ გადის მეორე ღამეც და მხოლოდ გათენებისას ჩნდება მინდიას „წითლაი“. მინდია ორ დღე-ღამეზე მეტ ხანს უნდება წასვლა-მოსვლას. აქ აშკარა შეუსაბამობაა დროში. რას უნდა გამოეწვია ეს შეუსაბამობა? მევფიქრობ, მესამე თავის ჩამატებას, რომელიც სიუჟეტური ხაზის გარედან დგას და რომელიც აუცილებელი იყო ალუდას სიღრმისეული ბუნების გახსნისათვის. პირველხარისხოვანი მნიშვნელობის ფსიქოლოგიური მომენტი პოემაში

ერთგვარად ავიწროებს და ნაწილობრივ არღვევს მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობის მხატვრული ელემენტის მთლიანობას.

ზემოთქმული იმაზე მიუთითებს, რომ პოემაში დომინანტური როლი მიკუთვნებული აქვს გმირის შინაგან ბუნებაში მიმდინარე ფსიქიკური პროცესების ჩვენებას. მათი ძირითადი სიმძიმე გადატანილია ისეთ ადგილებზე, რომელთაც უშუალო კავშირი არა აქვთ სიუჟეტურ ხაზთან: „ალუდა ქეთელაურში“, ვაჟას სხვა პოემებისაგან განსხვავებით, ეს პროცესები მხოლოდ ნაწილობრივ იხსნება სიუჟეტის საზღვრებში, სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა ალუდას მთლიანობაში წარმოდგენა. მას მუცალთან ორთაბრძოლის შემდეგ დიდი საფიქრალი გაუჩნდა და ალუდასაგან იგი ღრმა დაუწყებას მოითხოვდა, ბრძოლიდან შატილს წასულ ალუდას „გულით ნადენი შავი ნისლი დასწოლია პირზე“. როცა ალუდა მუცალთან ბრძოლისა და ხელის არმოჭრას მოუყვება თვისტომთ, ისინი „ტყემლად“ გადაიქცევიან, „ხმელად შეუძრახნიან“ და „ქალად გადაქცევას“ დააბრალებენ ალუდას. მოსალოდნელი იყო, რომ ფიცხი ალუდა გაბრაზდებოდა ამ სიტყვებზე. მაგრამ იგი ინდიფერენტულად შეხვდება მათ კიცხვას. ალუდა არავითარ რეაქციას არ ამჟღავნებს იმიტომ, რომ მას უფრო დიდმინიშვნელოვანი რამ აღელვებს, რაზეც გამუდმებით ფიქრობს.

პოემის მეორე და მესამე თავები ალუდას ქვეცნობიერი განწყობილებებისა და ფიქრების შესატყვის აზრთა მდინარებას გამოჰქმარავენ. იგი ხატობაზეც დაფიქრებული მოვა – „ნისლივით მოდგება“, როგორც ვაჟა ამბობს. არის ცოდნება, ეს პოეტური სახე გაიაზრო, როგორც მუცალთან ალუდას შერკინების შემდეგ ქეთელაურის გულიდან „ნადენი ნისლის“ ანუ ფიქრის მიერ მისი არსების სრულად გამსჭვალვა. ალუდა თითქოს საკუთარ გულში აღძრულმა ფიქრმა, ე.ი. ნისლიმა სრულად მოიცვა და ამიტომ თითქოს „ნისლივით მოდგა“. რა თქმა უნდა, ნაკლებად დამაჯერებულია, რომ ვაჟას ასეთი გააზრება ჰქონოდა, მაგრამ გამორიცხული არც ისაა, რომ ავტორის უნებურად ამ პოეტურ სახეს სწორედ ეს აზრი ჰქონდეს.

ხატობაზე გამოჰქმარავდება უკვე მომწიფებული კონფლიქტი ალუდას უჩვეულოდ გაზრდილ პიროვნებასა და შატილის კონსერვატულ საზოგადოებას შორის. ეს საზოგადოება ხევისძერის პირით დასწყევლის და მოიკვეთს ქეთელაურს, როგორც უღირსსა და მისთვის საშიშ პიროვნებას. „პოემა მთავრდება კლასიკური ტრაგედიის ღირსი გრანდიოზული სურათით“ (გ. ქიქოძე). თოვლისა და ქარბუები, მთის გაუკვალავ ბილიკებზე მიდის მგბავრი, რომელსაც უკან ჯალაბი მიჰყვება. მგბავრს შეგნებული აქვს თავისი ხვედრის გარდუვალობა, რაიც მისმა მტკიცე და შეურყეველმა გადაწყვეტილებამ მიაგო მას. იგი სტოიკური სიმშვიდით იღებს ამ ხვედრს, რადგან იგი მისივე რწმენის ნაშიერია. დედისა და ცოლისათვის, ისევე როგორც დანარჩენი თვისტომთათვის, გაუგებარია

ამ „მაღლად მხედი“ კაცის ახალი რწმენა, მგზავრმა უნდა გადალახოს ქედი. აქ იგი მოიბრუნებს თავს, რათა უკანასკნელად გამოეშვიდობოს თავის სალო-ცავებს, მიწა-წყალს, სახლ-კარსა და „შტერად დამდგარ“ მწვერვალებს.

გადვიდენ, ქედი გარდავლეს,
თხრილი აღარ ჩანს კვალისა.
ერთი მაისმა შორითა
მწარე ქვითინი ქალისა.

ალუდა ქეთელაური ზოგადი სახეა ადამიანისა, რომელიც რაკი ერთხელ მისწვდება მისთვის მანამდე დაფარულ ჭეშმარიტებას პიროვნული ძლიერებისა, და მონოლითური ბუნების გამო, ბოლომდე ჩახყვება და გაიცნობიერებს მას, ხოლო შემდეგ შეუდრეკულად მოახდენს მის აქტივაციას, აქედან გამომდინარე მისთვის სახიფათო შედეგების მიუხედავად, ალუდა ტიტანურ სულიერ ენერგიას ამჟღავნებს, სძლევს რა მისთვისა და მთელი მისი გვარტომისათვის სისხლხორცეულად გაშინაგნებულ მამაპაპურ ჩვევებსა და რელიგიურ კანონებს. ალუდას ცოცხალი ადამიანური გულის ჭეშმარიტება შეაქვს თემის სამართლისა და სარწმუნოების ტრადიციულ წესებში. საზოგადოების თვალსაზრისით იგი დიდ მკრეხელობას ჩადის, როცა თავად ჰკლავს მუცალის სულის მოსახსენებლად შეწირულ მსხვერპლს. მაგრამ ეს მკრეხელობა სარწმუნოების უარყოფამდე არ მიდის... ალუდა მხოლოდ მის გაქვავებულ ფორმებს უარყოფს, ფორმებს, რომლებიც აღარ შეესაბამებიან პიროვნებაში გაღვიძებულ ახალ ჭეშმარიტებათა უფრო მაღალ შინაარსს. ქეთელაურს სწამს უზენაესობა გუდანის ჭვარისა, ამიტომ ახვეწებს ასეთი გულმხურვალებით ბატონს მუცალის სულის და ამიტომვე სტუქსავს დიაცებს პოემის უკანასკნელ თავში. „ჭვარს არ აწყინოთო“. მაგრამ იგი არ იზიარებს ტომობრივი ფანატიზმით შებოჭილ მის ოქტრინებს, რომლებიც მას „მოუნათლავში“ გმირის, ე.ი. თავისი მსგავსი ადამიანის დანახვას უკრძალავნე.

„ალუდა ქეთელაური“ აგებულია მარტივ ხევსურულ თქმულებაზე, რომელიც ემბრიონულად შეიცდავდა პიროვნების შინაგანი ბუნების განვითარებისა და ამაღლების იდეას. ვაჟამ, მისთვის ორგანულად მახლობელი მთიელ ქართველთა ცხოვრების მიკროეთნოგრაფიულ, სოციალურად არქაულ წიაღში გაშალა ეს ღრმა იდეა, რითაც იშვიათი დამაჯერებლობა და განუმეორებლობა მიანიჭა ნაწარმოებს.

კიბო

მიორმი გვანარია
ცრთიანი და მრავალფეროვანი 321

მიორიმი მვახარია ერთიანი და მრავალფეროვანი

ყველაზე იდეალური იდეა პინოში

სურნალი „სოლიდარობა“, 2008 №6(27)

კინორეჟისორის ხელობის სწავლება, როგორც წესი, ე.წ. „პულეშოვის ეფექტით“ იწყება ხოლმე. ესაა მარტივი ექსპერიმენტი, რომელიც რუსმა კინორეჟისორმა, ლევ კულეშოვმა, გასული საუკუნის 20-იან წლებში ჩატარა. დაჭრა ერთი რუსული ფილმი, იმ პერიოდის კინოვარსკვლავით, იგან მოჟუხინით მთავარ როლში და მოჟუხინის ყველაზე ნეიტრალურ ახლო ხედს „მიაწება“ კადრები სხვა ფილმებიდან; ერთ კადრში სუპის ცარიელი თევზი იყო წარმოდგენილი, მეორეში – ვირთხა, მესამეში – კუბო. სხვადასხვა ფილმის კადრებით აწყობილმა მონტაჟურმა ფრაზებმა ლევ კულეშოვი დაარწმუნა, რომ კადრი მხოლოდ და მხოლოდ აგურია დიდ კონსტრუქციაში, რომელსაც „ფილმი“ ჰქვია, და რომ ერთი და იმავე კადრების განსხვავებულ კომბინაციებს აბსოლუტურად განსხვავებული განწყობილების შექმნა შეუძლია; დაახლოებით ისე, როგორც წინადადებაში სიტყვების გადაადგილებისას ხდება ხოლმე: მარტივ წინადადებაშიც კი ორი სიტყვის გადაადგილებამ შეიძლება რადიკალურად შეცვალოს აზრი.

კულეშოვის ექსპერიმენტშიც ასეა – ივანე მოჟუხინი სადღაც კადრს მიღმა „იყურება“. მისი გამოსახულება არ იცვლება, მაგრამ განსხვავებულ კადრებთან „კონტაქტში“ ხან დამშეულის (სუპის თევზი), ხან შეშინებულის (ვირთხა), ხანაც სასოწარკვეთილ და მგლოვიარე კაცის (კუბო) სახეს იღებს. ნათელია, რომ კინომონტაჟი ეფუძნება კონტაქტის, ურთიერთობის იდეას, რომლის თანახმად ეპიზოდის იდეა თუ კინემატოგრაფიული მხატვრული სახე უნდა ვეძებოთ არა ცალკეულ კადრებში (გამოსახულებებში), არამედ ამ კადრების კონტაქტში, ურთიერთობაში.

„წერტილი, სადაც ორი მოცემულობის შეჯახებით იბადება აზრი“ – წერდა ეიზენშტეინი მონტაჟზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რეალური „მოცემულობა“, ის, რასაც ვხედავთ, რაც შემოსასაზღვრულია დროსა და სივრცეში, მეორე „მოცემულობასთან“ კონტაქტში ბადებს „არახორცშესმულ რეალობას“ – აზრს, იდეას. ლათინურ ენას რომ დავუბრუნდეთ, ეს „მოცემულობა“ იგივეა, რაც „პერსონა“ (პერსონა), იდეა კი იგივე, რაც „იმაგო“ (იმაგო). „პერსონა“ ჯერ მსახიობის ნიღაბს ნიშნავდა, შემდეგ მის როლს, მერე ადამიანის როლს, „იმაგო“ კი – სახიერებას, ოცნებას, წარმოდგენას; „პერსონა“ – ერთი ადამიანის, ადამიანთა ჯგუფის, ერის, რელიგიის, კულტურის ისტორიას, რომელიც სხვა „პერსონასთან“, სხვა კულტურასთან ურთიერთობაში ქმნის „იმაგოს“, ანუ – ისევ კულეშოვის ეფექტთან პარალელს თუ მივმართავთ – იდეას, რომელიც არაა ჩადებული არც ერთ და არც მეორე „პერსონაში“ (თუ კულტურაში), რომელიც მხოლოდ განსხვავებულის შეჯახებით იბადება.

20-იან წლებში, როცა საბჭოთა კავშირში ჰეგელიანურ-მარქსისტული იდეების დისკრედიტაცია ჯერ მხოლოდ იწყებოდა, როცა გერმანიაში ახალგაზრდა ნაცისტები ჯერ მხოლოდ მარშირებას სწავლობდნენ, მონტაჟური კინოს მომხრეებს საბჭოთა კავშირსა და გერმანიაში, საფრანგეთსა და დიდ ბრიტანეთში, ახლადაშენებულ პოლიცულში, სწამდათ, რომ ამ ახალი ხელოვნების, კინემატოგრაფის კოსმოპოლიტური ენა განსხვავებულ კულტურათა გაერთიანებას შეუწყობდა ხელს.

„გამოსახულება პირველია იმ საშუალებათაგან, რომელსაც ადამიანი საკუთარი აზრის ჩასაწერად იყენებს, – წერდა კინოხელოვნების ანბანის კიდევ ერთი შემქმნელი, ამერიკელი რეჟისორი დევიდ უორკ გრიფიტი, – ეს პირველი აზრები ამოკვეთილია ქვაზე, გამოქვაბულის კედლებსა და მაღალ კლდეებზე. ფინელი ისევე იოლად ამოიცნობს ცხენის გამოსახულებას, როგორც თურქი. გამოსახულება უნივერსალური ენა. ამ მხრივ კინომ შეიძლება ბაბილონის გოდოლის მიერ დაყენებული პრობლემაც კი გადაწყვიტოს.“

გრიფიტი, რომელიც კინოს ენის შემქმნელად ითვლება, აღფრთოვანებული იყო ტრანსცენდენტუალისტების და პირველ რიგში ამერიკელი პოეტისა და ფილოსოფოსის რაღაფ უოლდოუ ემერსონის მოძღვრებით, კერძოდ, ბუნების, როგორც ენის, იდეით. ბუნებისა, რომელიც ერთდროულად მრავალფეროვანიცა და ერთიანიც. ემერსონი და შემდეგ მისი მიმდევრები კინოში ამტკიცებდნენ, რომ ხელოვნების ნაწარმოები ბუნების კანონებით უნდა იქმნებოდეს. შესაბამისად, რაც უფრო ახლოსაა ხელოვნება სიცოცხლესთან, მით უფრო ცოცხალია და მით უფრო ორგანულია ხელოვნების ნაწარმოები. მათ შორის ახალი ხელოვნების ნაწარმოები – ფილმი.

ბუნებაში მიმდინარე პროცესები კი ძალიან ჰგავს იმას, რასაც კინოს თე-ორეტიკოსებმა „კულტოვის ეფექტი“ უწოდეს. აბა რა არის ეგრეთ წოდებული „რეკომბინაცია“ ბუნებაში, თუ არა კინემატოგრაფიული მონტაჟი?

ევოლუციის შემოქმედებითი პროცესი და ახალი ორგანიზმების დაბადება ფილმის აწყობის, კინომონტაჟის იდენტურია – გიგანტურ მოლეკულებში ინახება გენეტიკური „ჩანაწერები“, ათი ათასობით ნიშნით, რომელებიც ერთ-მანეთზე ზემოქმედებენ. გენეტიკური ენის ამოცანაა, შეინახოს შეგროვილი ინფორმაცია და გადასცეს მომდევნო თაობებს. ეს ტექსტები დაზღვეული არ არის გრამატიკული შეცდომებისგან (რაც შეიძლება მისი „მფლობელის“ სიკვ-დილითაც კი დასრულდეს), მაგრამ ევოლუციის შემოქმედებითი პროცესი არ არსებობს გენეტიკური ტექსტების ცვლილების გარეშე. ამას ემატება ცალკე-ული გენეტიკური ფრაგმენტების ახალი და ახალი რეკომბინაციები, რაც, თავის მხრივ, ქმნის კიდეც მრავალფეროვნებას ბუნებაში.

ბუნება ებრძევის ერთნაირობას და ერთფეროვნებას. ის ამ ბრძოლაში სპე-ციალურ „იარაღს“ იყენებს. თანასწორობა, რომელიც „ერთნაირობას“ გულის-ხმობს, არ არსებობს და თუ არსებობს დამღუპველია. ერთნაირი არსებების გაერთიანება მთლიანად განადგურდება მოულოდნელი აცივებით, მაღალი რადიაციით, სტრესებით, შიშით.... ხოლო მრავალფეროვან გაერთიანება-ში გაბედულები შიშს გადალახავენ, მსხვილი ბალნით დაფარულები სიცივეს გაუმკლავდებიან და ამ გაერთიანებაში (თუ „მოცემულობაში“) ვიღაც მაინც გადარჩება, გაერთიანებათა არსებობას განსაზღვრავს მხოლოდ და მხოლოდ მრავალფეროვნება, რომლის მიღწევის ძირითადი საშუალება რეკომბინაცია, ანუ მონტაჟია.

სხვა საქმეა რამდენად სამართლიანია რეკომბინაცია, რამდენად ჰუმანუ-რი? რატომაა, რომ ევოლუციის პროცესში არსებობას მხოლოდ ძლიერები ინარჩუნებენ, სუსტები კი ქრებიან? ანდა, ისევ კინემატოგრაფიული მონტაჟის თეორიას რომ დაგუბრუნდეთ, რატომაა, რომ ფილმის აწყობის პროცესში რე-ჟისორი და მემონტაჟე იძულებულნი არიან უზარმაზარ მასალას შეეღიონ და სამონტაჟო ვედროში უკრან თავი. რა „დააშვა“ იმან, რაც ნაგავში მოისრო-ლეს? ნუთუ მხოლოდ და მხოლოდ ის, რომ ჰარმონიულად ვერ ჩაეწერა სხვა „მოცემულობებში“, ვერ გამონახა მათთან საერთო წერტილი. სადაა გარანტია, რომ ის, რაც მონტაჟის პროცესში ნაგავში მოისროლეს, გარკვეული ხნის შემ-დეგ იმაზე უფრო ფასეული არ აღმოჩნდეს, რაც ფილმში დარჩა?

უნდა ითქვას, რომ ეს პრობლემა კარგად ჰქონდათ გააზრებული 20-იან წლებში კინომონტაჟის იდეის ერთგულებს – საბჭოთა კავშირში, ვაიმარის რესპუბლიკასა და ახლადდაარსებულ ჰოლივუდში (ამ მხრივ ისიც მნიშვნე-ლოვანია, რომ ჰოლივუდი ძირითადად ევროპიდან დევნილმა ებრაელებმა

ააშენეს, ე.ი. იმათ, ვისაც პოგრომების დროს „ურჯულოებს“ ეძახდნენ). მონ-ტუშური კინოს მთავარი დამცველი, ეიზენშტეინი, მაგალითად, ამბობდა, რომ გამოთქმა „ყველა, როგორც ერთი“ („ჰავშნოსან პოტიომკინში“ რომ ჩნდება წარწერის სახით, როცა ოდესის კიბეზე მანიფესტაციის დამშლელი სამხედ-როები გამოჩნდებიან) სხვას ნიშნავს, ხოლო გამოთქმა „ერთი ყველასთვის და ყველა ერთისთვის“ სულ სხვას. ერთია უსახო ადამიანთა სიმრავლე, უნი-ფიცირებული მასა და მეორეა განსხვავებული ხმებით შექმნილი პოლიფონია. ერთია, ერთიანობა ძალადობრივი, ერთიანობა სტატიკური, ერთიანობა ფორ-მალური, ერთიანობა დინამიკის, პროცესის გარეშე და მეორეა დიალოგის „რეჟიმში“ მყოფი განსხვავებული არსებები, კულტურუები, რომლებიც, ეიზენშტეინის თქმით, ისე არიან განლაგებული, როგორც „მუსიკალური ინსტრუმენტები ბახის „ჩაკონებში“... სადაც ყოველი ინსტრუმენტი უსმენს სხვას და ელო-დება, როდის დადგება მისი ჯერი“.

ამ სიტყვების დაწერიდან სულ რამდენიმე წელიწადში დაიწყება ერთიანო-ბის იდეის დისკრედიტაცია სახელმწიფოს, ერთი მხრივ, ფაშისტურ და, მეორე მხრივ, სტალინურ ინტერპრეტაციაში. ერთიანობა გაგებული იქნება როგორც მექანიზებული ჭოგი, რომელმაც პიროვნება და კულტურა უნდა გაანადგუროს. ცრურწმენაზე, უწიგნურობაზე, აკვისტებულ აზრებზე, შურზე, ამპარტავნობაზე აგებული ერთიანობის იდეა იმდენად იქნება დისკრედიტირებული, რომ მის მხურვალე დამცველებსაც კი შეეპარებათ ეჭვი – ღირდა კი მისი წარმოდგენა ფილისოფიურ, ესთეტიკურ მრწამსად? ღირდა კი ასეთი გულმხურვალე დაცვა იდეისა, რომელსაც კომუნისტური და ფაშისტური ტოტალიტარიზმი დაეყრდნო?

ისტორიამ, განსაკუთრებით კი სწორედ მეოცე საუკუნის ისტორიამ დაადას-ტურა, რომ საყოველთაო ერთიანობის იდეა შესაძლოა იდეალურია ყველა იდეასთან შედარებით, მაგრამ როგორც კი ეს იდეა მეცნიერების ანდა ხელოვ-ნების სფეროს („იმაგოს“) გასცდება და „მიწიერ რეალობაზე“ აირეკლება, რო-გორც წესი, სრულიად საწინააღმდეგო მნიშვნელობას იძენს ხოლმე.

და მაინც, კულტურა ვერასძროს იტყვის უარს იმ ცდუნებაზე, რასაც „ერთი-ანობა“ ჰქვია... კი, კულტურული მრავალფეროვნების აღიარება უფრო საინ-ტერესოს ხდის ცხოვრებას, აადვილებს კომუნიკაციას, თუმცა კულტურული მრავალფეროვნების აღიარებასთან ერთად დაუყონებლივ დაისმება ხოლმე ეთნოკულტურული ერთიანობის აუცილებლობის პრობლემა; ასეთი ერთი-ანობის გარეშე სახელმწიფო, როგორც ასეთი, უბრალოდ ვერ იარსებებს... კი, კულტურული მრავალფეროვნება ისე სჭირდებათ ადამიანებს, როგორც ბუ-ნებას ბიოლოგიური მრავალფეროვნება, მაგრამ, ამავე დროს, არ არსებობს მექანიზმი, რომელიც კაცობიობას კულტურული გლობალიზაციისგან დაიცავს.

უნიფიცირებული მასკულტურის ტალღას ადმინისტრაციული მეთოდებით ვერ შეაჩერებ; რეკომბინაციის თეორიისა არ იყოს, კულტურაში, ისევე როგორც ბუნებაში, კვლავაც გაგრძელდება უფრო ძლიერის, უფრო მდიდარის, უფრო მარტივის (და „ადვილის“), უფრო ახალგაზრდის აგრესია ძველის და სუსტის წინააღმდეგ.

ეს რეალობაა. შეიძლება სამწუხარო, მაგრამ მანც რეალობა. ისევე როგორც რეალობაა მხატვრული ნაწარმოების ერთიანობის ძველთა ძველი იდეა, რომელსაც ეყრდნობა კინოფილმის სტრუქტურა, კინოს ენა. პირველ რიგში კი მონტაჟი, რომელიც, ფრანგი კინოს თეორეტიკოსის სერუ დანეის თქმისა არ იყოს, „ღმერთის ფუნქციას იძენს ფილმის აწყობის პროცესში – ერთდროულად კლავს და აშენებს“. „ამავე დროს მონტაჟი, – წერს დანეი, – კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ მხატვრული ნაწარმოების, და, შესაძლებელია, საერთოდ, ჩვენი ცხოვრების არსა არა პერსონიფიკაცია, არამედ ურთიერთობა განსაზღვრავს, არა ჩაკეტილობა – არამედ განუწყვეტელი გახსნა, როგორც მხატვრული სახის პრინციპი“.

„კულტოვის ეფექტისა“ არ იყოს, პერსონათა ამ ურთიერთობას მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეაქვს თავად პერსონაში – იდენტურობის დაკარგვამდე, უფრო მეტიც – სრულ განადგურებამდე. საინტერესოა, რომ კინოს თეორიაში ანტიმონტაური ტენდენციები „ფრანკფურტის სკოლის“ გააქტიურებასთან ერთად გაჩნდა, როცა იწყება მასკულტურის ფენომენის კრიტიკული გააზრება, როცა გლობალიზაცია განიხილება როგორც ახალი იარაღი მრავალფეროვნების წინააღმდეგ, ე.ი. ახალი, უნიფიცირებული რეალობის შექმნის წინაპირობა. 50-იანი წლების დამდეგს კინოს თეორია ფაქტობრივად ერთი პიროვნების, ჟურნალ „ააიე დიუ სინემას“ დამარსებლის, ანდრე ბაზენის გარშემო ტრიალებს. ბაზენი და მისი „მოდერნისტი“ მოწაფეები ფრანგული „ახალი ტალღიდან“ განუწყვეტლივ წერენ და საუბრობენ იდეალურ ფილმზე, რომლის გადასალებად მილიარდი მეტრი ფირი დაიხარჯება და რომელიც თავიდან ბოლომდე შეინახავს ადამიანის სიცოცხლეს – მისი დაბადებიდან გარდაცვალებამდე... ე.ი. ფილმზე, რომელიც დასრულდება „უმაკრატლოდ“, ყოველგვარი აწყობის, „პირველხარისხოვნად“ და „მეორეხარისხოვნად“, „ძირითადად“ და „ფონად“, „საჭიროდ“ და „ზედმეტად“ დაყოფის გარეშე. „ბაზენისტები“ ამტკიცებდნენ, რომ კინო რეალობის, დროის, კულტურის „მუმიფიცირებას“ ახდენს და განადგურებისგან იცავს იმას, რასაც სიკვდილი ემუქრება. „ფაქტში აღბეჭდილი დრო“ – პირდაპირ ასე უწოდებს თავის წერილს ანდრე ბაზენის თეორიის დიდი მიმდევარი – ანდრეი ტარკოვსკი. 50-60-იან წლებში უკვე ღიად გამოეცხადა ომი არამარტო მონტაჟურ კინოს, არამედ საერთოდ, ერთიანობის

იდეას, რომელსაც კინოხელოვნების პიონერები ასე დაუინებით ამკვირებდნენ. საქმე იქამდე მივიდა, რომ დიდი საერთაშორისო კინოფესტივალების დირექტორია დემონსტრაციულად უარს ამბობდა პოლივუდის პროდუქციის ჩვენებაზე. „ჩვენ ყველაფერი უნდა ვიღონოთ, რათა ეკონომიკურად ძლიერმა და მდიდარმა არ დათრგუნოს და გაანადგუროს ღარიბი.... მაგალითად, ჰილი-ვუდმა – მექსიკური კინემატოგრაფი“, – სწერდა 70-იან წლებში საფრანგეთის კულტურის მინისტრი უაკ ლანგი კანის ფესტივალის დირექტორას.

80-იან წლებში, როცა ცხადი გახდა, რომ „გლობალიზაციის აპოკალიფსის“ მოლოდინი მეტისმეტად გადაჭარბებული იყო, როცა იმავე კინოს თეორიაში მოდის ახალი თაობა, რომელიც გვახსენებს, რომ იდენტურობის დაკარგვის შიში ლამის ადამიანის გაჩენის დღიდან არსებობს, მაგრამ კაცობრიობას მრავალფეროვნება მაინც არ დაუკარგავს, პოპულარული ხდება რეჟისორი, რომელიც ისევ ამწვავებს კულტურული მრავალფეროვნების დაკარგვის საშიშროების იდეას – ქშიშტოფ კიშლოვსკი. თავის „სამფერა ტრილოგიაში“ კიშლოვსკი ამტკიცებს, რომ ადამიანები ყველგან იბრძვიან არა თანასწორობის-თვის, არამედ სწორედაც რომ უთანასწორობისთვის, ე.ი. ძალაუფლებისთვის: ფილმში „თეთრი“ დასავლეთს – აღმოსავლეთი (ამ შემთხვევაში პოსტკომუნისტური პოლონეთი) სჭირდება როგორც მხოლოდ და მხოლოდ მართვის ობიექტი. „სამფერა ტრილოგიისა“ და თავად მოულოდნელად დაღუპული რეჟისორის ბოლო ფილმში – „წითელი“ – სურათის ფინალში გემი იძირება. ხალხი იღუპება – ყველა, კიშლოვსკის „სამფერა ტრილოგიის“ გმირების გარდა. ამით კიშლოვსკი აღიარა, რომ ავტორი დემიურგია, რომელსაც ადვილად შეუძლია მართოს ადამიანები (და არამარტო მონტაჟის საშუალებით) – ვისი მოკვლაც უნდა, მოკლავს, ვისი გადარჩენაც უნდა, გადაარჩენს; აღიარა, რომ მანიპულაციის ვნებას, რომლითაც ძლიერი სუსტს იმორჩილებს, არც პოლიტიკური სისტემა განსაზღვრავს და არც სოციუმი. ეს ვწება თავად ადამიანშია. და თავისებურად შეკრა კიდეც ტრილოგიის წრე – შეგვიცვალა დამოკიდებულება ტრილოგიის პირველი ფილმის, „ლურჯის“, ფინალის მიმართ. „ლურჯი“ ხომ გაერთიანებული ევროპისადმი მიძღვნილი პათეტიკური ჰიმნით მთავრდება... თუკი „პორჩიზონტზე აგებული თანასწორობა“ არ არსებობს და ვერტიკალური იერარქია სოციუმის (და კულტურის) არსებობის ერთადერთი ფორმაა, მაშინ რა ყოფილა ეს გაერთიანებული ევროპა, თავისი ყალბი მუსიკალური ჰიმნით, თუ არა სიყალბე? მულტიკულტურული სიმეტრია მოჩვენებითია, როგორც კიშლოვსკის ფილმში „ვერონიკას ორმაგი ცხოვრება“, სადაც პოლონელი ვერონიკას მოულოდნელი სიკვდილი ბედნიერს ხდის მის თრეულს საფრანგეთში. კიშლოვსკის რწმენით, სრული ბედნიერებისთვის, კეთილდღეობის-

თვის დასავლეთს მსხვერპლი სჭირდება. ესაა რეალობა, რომლის დაძლევა მხოლოდ მაშინ გახდება შესაძლებელი, როცა დასავლური ცივილიზაცია ამას გააცნობიერებს, აღიარებს. შეიძლება ითქვას, კიშლოვსკი იმასვე მოითხოვს დასავლეთისგან, რასაც ანდრე ტარკოვსკი – ფილმებში „ნოსტალგია“ და „მსხვერპლშეწირვა“; ორივე, მათთვის დამახასიათებელი რელიგიური პათოსით, დარწმუნებულია, რომ „მსხვერპლი აღარ უნდა იყოს“, რადგანაც იგი „უკვე იყო“ და რომ ვერ აშენდება ბედნიერება, ვერ განხორციელდება „თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა“ („სამფერა ტრილოგიის“ მეორე სათაური), თუკი მას მსხვერპლი დასჭირდება.

1990 წელს, ბერლინის სიმპოზიუმზე, რომელიც კინოხელოვნებაში კულტურული მრავალფეროვნების თემას მიეძღვნა, დისკუსია სწორედ კინემატოგრაფის ამ ორი კონცეფციის შესახებ გაიმართა – ერთი „მონტაჟურ-გლობალური კინოს“ იდეას უქერდნებ მხარს, მეორენი კი ტარკოვსკი-კიშლოვსკის ე.წ. „საავტორო კინოს“, რომელშიც მთავარი აქცენტი პერსონაზე და პერსონიფიკაციაზე კეთდება. კინოზე კამათი ბოლოს მაინც პოლიტიკურ დისკუსიაში გადაიზარდა. ვიღაცამ შვეიცარიის მაგალითი და ფრიდრიხ დიურენმატის სიტყვები გაისხენა: „შვეიცარიაში ურთიერთგანსხვავებული კულტურების ხალხი ერთად კი არ ცხოვრობს, არამედ ერთმანეთის გვერდით“, – წერდა დიურენმატი.

როგორ შეიძლება დიურენმატის ეს გამონათქვამი კინოს მივუსადაგოთ? იქნება სწორედ ესაა ოქროს შუალედი, რომელსაც კინო თავისი არსებობის მანძილზე ეძებდა? და არა მარტო კინო, მთლიანად სამყარო ეძებდა და მიაგნო კიდეც ერთხელ თბილისელი რეჟისორის, სერგო ფარავანოვის, შემოქმედებაში.

განა ეს არ არის დიურენმატის მიერ დანახული შვეიცარია? ერთმანეთის გვერდით მშვიდობიანი ცხოვრების იდეის დამკვირდება? თანაც სად? კავკასიაში!

ფარავანოვის ფილმებში განსხვავებული კულტურები ერთმანეთის გვერდით არსებობენ, მხოლოდ ეხებიან ერთმანეთს, ისე, როგორც ხალიჩაზე. შესაბამისად, ეკლექტიკა მის შემოქმედებაში მხატვრულ სახედ იქცევა. ამ ხალიჩისებური კადრების „დეტალიზაცია“ მხოლოდ სივრცეში (უფრო სწორედ, სიბრტყეზე) ხდება, მაგრამ არასდროს – მოძრაობაში. ამ სამყაროში ყველაფრისთვის და ყველასთვის არის ადგილი.

ფარავანოვის ფილმებში მოძრაობის უარყოფა, შეიძლება ითქვას, ისტორიის, როგორც ქაოსისა და სისატიკის, შიში ქმნის კინოს პიონერის, უორუ მელიესის ფილმების ასოციაციას, განსაკუთრებით ფარავანოვის უკანასკნელ ფილმში „აშუალ ყარიბი“, რომელშიც ორნამენტული პრიმტივიზმი კულმინაციას აღწევს. მელიესის ფილმების მსგავსად, ფარავანოვის კინოკადრები თით-

ქოს სამყაროს საწყის მდგომარეობას გამოხატავს, იმ სამყაროსი, რომელიც აქ განსხვავებულად გამოიყურება, ვიდრე დღეს, როცა დედამიწა დაშლილია და დაქუცმაცებული. ფარაჯანოვის სამყაროს დაშლა და დანგრევა შეუძლებელია, რადგან ეს სამყარო საერთოდ არ არის აწყობილი. ფარაჯანოვი უარს ამბობს იყოს „ახალი ღმერთი“, დემიურგი, უარს ამბობს ახლებურად მოაწყოს ქაოსი, რადგანაც ყველა სტილს, ყველა კულტურას ერთნაირად სცემს პატივს. მისი „კავკასიური ფილმები“ – „საიათნოვა“, „ლეგენდა სურამის ციხეზე“, „აშულ ყარიბი“ – დაყოფილია თავებად, რომელთა შორის საერთოდ არ არის კავშირი. ფარაჯანოვის ესთეტიკა უარყოფს ხელოვნურ კავშირებს, რომელიც ცალკეულ კულტურებს ინდივიდუალობის დაკარგვის საშიშროებას უქმნის ხოლმე; ცხოვრება მისთვის კულტურათა კარნავალია, თამაშია. თავადაც მოირგო როლი – კინტოს როლი. კინტოს არც სამშობლო აქვს, არც სახლი, მისთვის არც დრო არსებობს. მისი სამშობლო – ადრეისტორიულ ეპოქაშია, როცა ჯერ კიდევ ქაოსი სუფევდა, როცა სული და სხეული ერთმანეთისგან არ იყო გამოყოფილი.

ყველაფერი ეს ფარაჯანოვის კაზუსია. პლასტიკური სიმდიდრე, უშრეტი ფანტაზია, ხაზგასმული ნარცისიმი, რასაც განუწყვეტლივ მიუთითებენ ხოლმე ფარაჯანოვის თაყვანსმცემლები, მისი ხელოვნების მხოლოდ ზედაპირული მხარეა, რომლის მიღმა საოცარი თავმდაბლობა შეიმჩნევა. ეს არის „შეუხებლობის ეროტიკა“, განსხვავებულ სქესთა თანაარსებობის ეროტიკა, ე.ი. სტილისა და სქესის ეკლექტიკა, ანდროგინული სამყარო, რომელიც ძალიან უყვართ პოსტმოდერნისტებს. „საიათნოვაში“ ეს ორი სქესი სოფიკო ჭიაურელის სახეში იხატება: ორი სახე – სახე ახალგაზრდა პოეტისა და სახე მისი შეყვარებულისა – თანაარსებობს, ეხება ერთმანეთს, მაქმანად იქცევა. მანამდე აქ ქურთი ქალები ხალიჩებს რეცხავენ, მათ ფონზე კი სომხური ეკლესიის მკაცრი გეომეტრიული ფორმები და მუსლიმური აბანოების გუმბათები ერთ კადრში გამოჩენდება, შემდეგ კი – სპარსული ხალიჩები და ქრისტიანული მინიატურები; ერთმანეთს ეჯახება ხორციელი სამყარო და სულიერების სიმბოლოები. ფარაჯანოვი არც ერთს ანიჭებს უპირატესობას, არც მეორეს – მას ყველა და ყველაფერი უყვარს.

თავისი განუხორციელებელი პროექტის, „ინტერმეციას“, სცენარში ფარაჯანოვი მიხაილ კოციუბინსკის ციტირებას მიმართავს (კოციუბინსკის მიხედვითაა გადაღებული ფარაჯანოვის უკრაინული ფილმი „მივიწყებულ წინაპართა აჩრდილები“): „ბოლოს და ბოლოს მე ხომ არ ვიცი სად მთავრდება ჩემი და სად იწყება სხვისი ცხოვრება? ვგრძნობ, როგორ შემოდის სხვისი ყოფა ჩემს ყოფაში, როგორც ჰაერი კარ-ფანჯრიდან, როგორც წყლის შენაკადები მდინარეში. ვერ გავემიჯნები ადამიანს, მარტო ვერ დავრჩები“.

აქ ფარაზანოვი პრინციპულად ემიჯნება თავისი თაობის საბჭოთა რეჟისორების ძირითად პრინციპებს – „სიმართლე და მხოლოდ სიმართლე“ და „პიროვნება უპირველეს ყოვლისა“. ამ თვალსაზრისით, „კავკასიელი პოსტმოდერნისტი“ თავისი „ერთმორწმუნე ძმის“, ანდრე ტარკოვსკის, ანტიპოდად გვევლინება.

„მივიწყებულ წინაპართა აჩრდილების“ ფინალურ ნოველას ფარაზანოვმა „პიეტა“ დაარქვა. ის ქალები, რომლებმაც ცოტა ხნის წინ ივანისა და პალანგას ქორწილზე მოილხინეს, ახლა მკვდარ ივანს აბანავებენ. ქორწილის რიტუალი თითქოს ბუნებრივად, ლოგიკურად იცვლება დასაფლავების რიტუალით. ისევე როგორც ქორწილზე, აქაც ცვივა ვაშლები, აქაც ცეკვავენ ქალები და ცეკვაცეკვაში ირყევა ივანის მკვდარი სხეული. სიკვდილი იხატება როგორც „ფერხული-მისტერია“, დატირება კი – როგორც ოდნავ მანკიერი დღესასწაული, რომელშიც თან დასტირიან მიცვალებულს და თანაც, სკერათ, რომ სიკვდილი არ არის დასასრული.

სიცოცხლის მიწურულს ფარაზანოვი ქმნის თოვინას, რომელსაც ტარკოვსკის ხსოვნას უძღვნის, უფრო სწორად, ქმნის კომპოზიციას, რომელიც ორი თოვინისგან შედგება, და თავის ერთ-ერთ უკანასკნელ ნამუშევარს ისევ „პიეტას“ არქემევს. ღვთისშობლის როლში ფარაზანოვს გამოჰყავს ჯამბაზივით ჩატული არღევინი, მტრედით თავზე, შავი სათვალით. ჯამბაზი დასტირის პატარძალივით თეთრ, გამჭვირვალე მოსასახამით შემოსილ ჰუსარს, რომელსაც თვალი ღია აქვს, მზერა – მანკიერი, და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, ეპისკოპოსის მაქმანებით მორთული ფელონი აცვია. საბჭოთა კავშირის ნგრევის ეპოქაში შექმნილი ეს თოვინა იმხანად ყველამ აღიქვა როგორც „ჰუსარი-რუსეთის“ დატირება, გამომშვიდობება „ერთმორწმუნე ჯარისკაცთან“, რომელიც თავის თავს უმანკო ქალწულად ასაღებს, თითქოსდა მკვდარია, უძლური (რამდენიმე წლით ადრე ფარაზანოვმა ტარკოვსკის კიდევ ერთი თოვინა შექმნა – რუსი რეჟისორი უმანკო ბიჭუნას სახით წარმოგვიდგინა). არ არის ალბათ შემთხვევითი, რომ რუსეთის სიმბოლოდ ფარაზანოვმა სწორედ ტარკოვსკი მოიაზრა – რეჟისორი-ხატმწერი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ კინომ „ალბეჭდილი დრო“, „ალბეჭდილი სივრცე“ უნდა გამოხატოს.

ჯამბაზი, კინტოსი არ იყოს, ისევე როგორც საიათნოვა – აშულ ყარიბი, კონკრეტულ დროს არ მიეკუთვნება. მას არა აქვს სახე და ფარაზანოვის თოვინაში დასტირის (და არ მისტირის) სწორედ შეჩერებულ, ალბეჭდილ დროს, პერსონალიზაციის მანკიერებას, ჩაკეტილობას, შეზღუდულობას, მესიანურობას, ნაციონალურ სტერეოიპებს – ყველაფერს, რაც გარკვეულ ეტაპებზე მნიშვნელოვნად აბრკოლებდა ქართული კინოს განვითარებას, საერთოდ, ქართული ცნობიერების განვითარებას.

აერია

თამარ ქონიარაშვილი
ფოტორანჟორის ფასზი 333

ცხოვნი ღისფერი
სიცყვის თავისუფდება და რეიმიგა –
მაღივრი კონფიდენციალურის არიობები 338

თამარ ქინწერაშვილი

ტოლერანტობის ტესტი

სურნალი „სოლიდარობა“, 2010 №5(28)

„სიმამაცის ტესტი მაშინ დგება, როცა ჩვენ უმცირესობაში ვართ,
ტოლერანტობის კი – უმრავლესობაში ყოფნისას“.

რალფ უ. სოკმენი

როცა უცხოელ სტუმრებს საჭარო დაწესებულებებში დასაქმებულ ეთნიკურ უმცირესობებს დემონსტრაციულად წარუდგენენ და ხელის ჩამორთმევისას გვარ-სახელთან ერთად წარმდგენები მათ ეთნიკურ კუთვნილებასაც დააყოლებენ ხოლმე, თავის დამშვიდება იმით შეიძლება, რომ ამ შემთხვევაში გან-ზრახ დისკრიმინაციასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ უბრალო ჩვევასთან. ერთა შორის შვიდობიანი თანაცხოვრება ხომ საბჭოეთში დემონსტრაციულ ხასიათს ატარებდა, უმცირესობათა ჩართულობა ქვეყნის მართვაში კი კვოტი-რებულ-გეგმიური მოვლენა იყო. ჩვენში ამ მენტალიტეტის დაძლევას აღბათ გარკვეული დრო დასჭირდება, თუმცა იმის თქმა, რომ პოსტრევოლუციურ-მა ხელისუფლებამ ტოლერანტობისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის კუთხით ძირეული გარღვევა მოახდინა, თანაც არა მხოლოდ რიტორიკის დონეზე, უდავოდ შეიძლება. სამართალდამცავი ინსტიტუტები ძალადობის, ქსენოფობიისა და რასიზმის გამოვლენაზე ადეკვატურად რეაგირებენ, ხელისუფლება აქტიურად ახორციელებს ინტეგრაციულ პროგრამებს, ტოლერანტობის კურსი სასწავლო კურიკულუმის ნაწილი გახდა და ა.შ. ... თუმცა რჩება გარკვეული დაკონსერვებული საკითხები, რომლებზედაც საჭარო დისკურსი ჩვენს საზოგადოებაში აქტიურად არ მიმდინარეობს და არც აღნიშნული პუბლიკაცია ისახავს მიზნად ამ თემებზე ტაბუს მოხსნას. სტატიის მიზანი უფრო იმის გარკვევაა,

თუ რამდენად შეუქცევადი შეიძლება იყოს პროცესი, რომელიც შვიდიოდე წლის შინ დაიწყო. ამისათვის კი იმის გააჩრება მოგვიწევს, თუ რის ხარჯე მოხდა ჩვენში ეს გარდატება: 1) საზოგადოებამ გადააფასა თავისი ღირებულებები? 2) ინსტიტუციები გარდაიქმნენ თუ 3) უბრალოდ პროცესი მენეჯირებულია მმართველი ელიტის მიერ?

თუ ბოლო აკადემიურ კვლევას დავეყრდნობით, რომელიც საქართველოში საზოგადოების ღირებულებათა ტესტირებას ისახავდა მიზნად და 2006 წელს ფონდ „ლია საზოგადოება – საქართველო“-ს მხარდაჭერით განხორციელდა, თქმა იმისა, რომ 2003 წლის 24 ნოემბერს საქართველოს მოსახლეობამ გაიღვიძა და რევოლუციის „პახმელიაზე“ ყველა თავისი ფასეულობა ერთბაშად გადაახალისა, გადაჭარბებული იქნებოდა. კვლევის თანახმად, ჩვენს საზოგადოებაში ძალგებ დაბალია ნდობის ხარისხი ქვეყანაში მცხოვრები ეთნიკური არაქართველებისა და არამართლმადიდებლური ჯგუფების მიმართ. უფრო მეტიც, როლანდ ინგლოპარტიისა და პიპა ნორისის თანახმად, საზოგადოების შემწყნარებლობის დასაგვერი ყველაზე კარგი ინდიკატორი არის მისი დამოკიდებულების განსაზღვრა ყველაზე მარგინალური ჯგუფებისადმი, ასეთად კი ისინი პომოსექ-სუალებს მიიჩნევენ. საქართველოში ამ ჯგუფის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება, 2006 წლის მონაცემებით, 79,2 პროცენტს აღწევს. ამდენად, საზოგადოების ფასეულობათა სისტემის ტრანსფორმაცია ყველაზე ნაკლებ შეიძლება მივიჩნიოთ ბოლოდროინდელ ცვლილებათა განმაპირობებელ ფაქტორად.

ბუნებრივია, ინსტიტუტებიც საზოგადოების ანარეკლია. ჩვენს შემთხვევაში საზოგადოების ფასეულობათა სისტემის თანხვედრა განსაკუთრებით მკაფიო ეკლესიისა და მედიის შემთხვევაშია. ეს უკანასკნელი არ წარმოადგენს მრავალეთნიკური და მრავალკონფესიური ქვეყნის მედიაციის საშუალებას, უფრო მეტიც, ხშირად ის თავად გვევლინება ქსენოფობიური, რასისტული და ძალადობრივი განწყობების ტირაჟირების ინსტრუმენტად. თუ მოვლენებს სახელი-სუფლებო ინსტიტუტების პრიზმიდან შევხედავთ, ცხადია, ინსტიტუციური და მმართველობითი ფაქტორები ურთიერთკავშირში უნდა განვიხილოთ.

ისეთი ტრადიციული დემოკრატიის ქვეყანაშიც კი, როგორიც დიდი ბრიტანეთია, არაპროფესიონალიზმთან ერთად სწორედ ინსტიტუციონალურმა ფაქტორმა და მენეჯმენტის უუნარობამ განაპირობა ის, რომ ერთ-ერთი ყველაზე გახმაურებული მკვლელობა, რომელიც ლონდონში 1993 წელს რასისტულ ნიადაგზე მოხდა, სამართალდამცავებს არ გამოუძიებიათ და ამ დანაშაულის გამო დღემდე არც არავინ გაუსამართლებიათ. თუმცა ოჯახის, სამოქალაქო აქტივისტებისა და მედიის ხანგრძლივი და თანმიმდევრული ბრძოლის შედეგად, სტივენ ლორენსის საქმის სამთავრობო გამოძიებას შედეგად ფართო საზო-

გადოებრივი დისკურსი და, რაც მთავარია, ბრიტანული სისხლის სამართლის კანონმდებლობისა და პოლიციის ინსტიტუტის ფუნდამენტური რეფორმირება მოჰყვა.

სტივენ ლორენსის საქმის გაანალიზებისას ჩვენთვის მნიშვნელოვანია რამდენიმე არსებითი ფაქტორის გათვალისწინება: პირველ ყოვლისა ეს არის მედიის, როგორც ინსტიტუტის, როლი გამოძიების პროცესში საზოგადოებრივი აზრის ფორმირების საქმეში და, მეორეც, სამთავრობო გამოძიების მიერ მოვლენების ადეკვატური შეფასების უნარი, უფრო თუ დაგვონკრეტდებით, ტერმინ „ინსტიტუციონალური რასიზმის“ ეფექტის ზემოქმედება პოლიციაზე, როგორც ინსტიტუტები.

რაც შეეხება მედიის როლს რასისტული მოტივით ჩადენილ და რასისტული მოტივითვე გამოუძიებელ საქმეში, უნდა ითქვას, რომ ის მხოლოდ ფაქტების მშრალად აღწერით არ შემოიფარგლებოდა და გარკვეულწილად პროცესულ ხასიათსაც კი ატარებდა. მაგალითად, 1997 წლის 14 თებერვალს „დეილი მეილმა“ ხუთი ეჭვმიტანილის გამოწვევა იმ პუბლიკაციით სცადა, რომელშიც ისინი „მკვლელებად“ გამოაცხადა, და მოუწოდა მათ, თუ ეს სიცრუე იყო, გაზითისთვის, ცილისტების გამო, სასამართლოში ეჩივლათ. სტატიას სათაურით – „მკვლელები: მეილი ბრალს სდებს ამ ადამიანებს მკვლელობაში. თუ ჩვენ ვცდებით, გვიჩივლეთ“, რომელსაც გერი დობსონის, ნილ ექორთის, ჯემი ექორთის, ლუკ ნაითის და დევიდ ნორისის ფოტოები ახლდა, გაზითის წინააღმდეგ სარჩელის ინიცირება არ მოჰყვა.

თუ თვალს გადავავლებთ იმდროინდელ ქართულ მედიას, როდესაც რელიგიურ ექსტრემისტთა ძალადობა და მათი დაუსჯელობა ზენიტს აღწევდა, დავინახავთ, რომ, „დეილი მეილისგან“ განსხვავებით, ჩვენი მედია დამრბევთა მიმართ გაცილებით მეტ სოლიდარობას იჩენდა, ვიდრე ძალადობის მსხვერპლთა მიმართ, და, ზოგადად, პროფესიული ნეიტრალიტეტის მწვავე დეფიციტს შევამჩნევთ.

მეორე ფაქტორი, რომელმაც პოლიციის სისტემაში განხორციელებულ რეფორმებში კატალიზატორის როლი შეასრულა, პოლიციის მიმართ ტერმინ „ინსტიტუციონალური რასიზმის“ გამოყენების შოკისმომგვრელი ეფექტი იყო. ლორენსის საქმის გამოძიებამ „ინსტიტუციონალური რასიზმის“ შემდევი დეფინიცია შემოგვთავაზა:

„ორგანიზაციის კოლექტიური უუნარობა, უბრუნველყოს ადამიანები სათანადო და პროფესიული სერვისით მათი კანის ფერის, კულტურის ან ეთნიკური წარმომავლობის მიუხედავად. ის შესაძლოა გამოვლინდეს გაუცნობიერებელი ცრურწმენების, იგნორირების, გაუაზრებლობისა და რასისტული სტერე-

ოტიპების სახით პროცესში, დამოკიდებულებებსა და ქცევაში, რაც ზიანს აყენებს ეთნიკურ უმცირესობებს და დისკრიმინაციის ტოლფასია“.

მართალია, სამთავრობო გამოძიების ხელმძღვანელი უილიამ მაკფერსონი ამ ტერმინის გამოყენების გამო მკაცრი კრიტიკის ობიექტი გახდა, მაგრამ სწორედ ინდივიდუალური და ინსტიტუციონალური რასიზმის ერთმანეთისაგან გამივნა და მოვლენებისათვის თავისი სახელის დარქმება გახდა მკვლელობის ჩადენიდან ექვსი წლის შემდეგ პოლიციასა და სამართლებრივ სფეროში სისტემური ცვლილებების ერთ-ერთი მთავარი წინაპირობა. პოლიციელებმა ეს გამოწვევა საკუთარი მუნდირის ღირსების საკითხადაც მიიჩნიეს. სხვა ცვლილებებთან ერთად, აღნიშნულმა გამოძიებამ 2003 წლის კრიმინალური აქტის მიღებასაც დაუდო სათავე, რომელმაც შეცვალა ერთი და იმავე დანაშაულისათვის პასუხისვებაში განმეორებით მიცემის საუკუნოვანი სტანდარტი. თუმცა მკვლელობის ჩადენიდან 12 წლის შემდეგ ბრიტანეთის შინაგან საქმეთა სამინისტროს დაკვეთით ლორენსის საქმის გავლენის თაობაზე ინგლისისა და უელსის პოლიციის სისტემაში ჩატარებულმა კვლევამ აჩვენა, რომ რასისტული სენტიმენტებისგან პოლიცია არ გათავისუფლებულა.

მსგავსი კვლევა ქართულ პოლიციაში, თუნდაც იმავე ბასილ მკალავიშვილის დაკავების შემდეგ, არ ჩატარებულა, თუმცა ძნელად დასაჯერებელია, რომ პოლიციის თანამშრომელთა შეხედულებები განსხვავებული ჰაუფებისადმი მეტი ლოიალობით გამოირჩეოდეს, ან საზოგადოებაში არსებულ იმ განწყობებს არ ასახავდეს, რომელზეც ზემოთ მივუთითეთ. იმავე ბასილ მკალავიშვილის დაკავების ფაქტი იმაზე მეტყველებს, რომ მმართველი ელიტის მიერ პროცესების მენეჯირებასთან უფრო გვაქვს საქმე (რაც თავის მხრივ ფუნდამენტური მოტივებით ძალადობის პრევენციას ისახავს მიზნად), ვიდრე საყოველთაო კონსენსუსთან.

საერთაშორისო ორგანიზაციები თავიანთ დასკვნებში ხშირად მიუთითებენ, რომ საქართველოში მიმდინარე მოდერნიზაციის პროცესი ზემოდან მართული პროექტია (top down project) და არის სფეროები, სადაც გაუცხოება განსაკუთრებით საგრძნობა. ბუნებრივია, ყოველივეს გათვალისწინებით, პროცესების შეუქცევადობა იმაზეა დამოკიდებული, ვინ მართავს მას და რა ღირებულებებითა და ორიენტირებით ხელმძღვანელობს ის, ვინც მართვის ბერებებს ფლობს. მიუხედავად პირადად ჩემი ოპტიმიზმისა, ვფიქრობ, ტოლერანტობის ტესტი ჭერ კიდევ ჩასაბარებელია და ამისათვის პრობლემებზე თვალის დახუჭვა გამოსავალი სრულებითაც არ არის. ამ პროცესში და საზოგადოებრივი განწყობების გაფანსალების საქმეში ხელისუფლებას პარტნიორობა სამიქალაქო სექტორში, მედიამ და საზოგადოებაში ყველაზე მაღალი ნდობის მქონე ინსტიტუტმა, ეკლესიამ, უნდა გაუწიოს, მით უფრო, რომ, როგორც გასული საუკუნის დამდეგს კათალიკოს-პატრიარქი კირიონი თავის გუჯარში

წერდა, ქართული ეკლესია კონფესიათა შორის ჰარმონიული თანაარსებობის მაგალითს ისტორიულად იძლეოდა: „ჩვენი ეკლესიის სასიქადულოდ უნდა ითქვას, რომ ის არასოდეს არ ყოფილა საერთაშორისო ურთიერთობების გამამწვავებელ იარაღად და ფანატიკოსების დამყარების მიზეზად. პირიქით, ჩვენ ვიცით, რომ ქართული სახარება, ისრაელების თორა და მაჰმადიანთა ყურანი მშვიდობიანათ თავსდებოდნენ საქართველოში. ეკლესია იყო თავი მიზეზი იმისა, რომ ყველა უცხო ტომი ჩვენში ჰპოულობდა მეორე სამშობლოს და მისთვის სისხლსა ღვრიდა“.

სიცენტორენსის საშმის არსი

1993 წლის 22 აპრილს 18 წლის შავგანიანი სტუდენტი, სტივენ ლორენსი, მეგობართან ერთად შინ ბრუნდებოდა, როდესაც ის სასიკვდილოდ დაჭრეს. ავტობუსის გაჩერებაზე სტივენსა და მის მეგობარს თეთრკანიანი ახალგაზრდების ჯგუფი დაესხა თავს. გაჩერებაზე მყოფი სამივე მოწმის სიტყვით, თავდასხმა იმდენად მოულოდნელად და სწრაფად მოხდა, რომ მათ ეჭვმიტანილ-თა იდენტიფიცირება ვერ შეძლეს.

1994 წლის აპრილში სტივენ ლორენსის ოჯახმა ეჭვმიტანილთა წინააღმდეგ გამოძიება წამოიწყო. მტკიცებულებათა ნაკლებობის გამო სასამართლომ არ დააკმაყოფილა ბრალდება ორი თავდაპირველი ეჭვმიტანილის მიმართ და სამი დამატებითი ეჭვმიტანილის წინააღმდეგ სტივენის თანმხლები მეგობრის, დიუვანე ბრუკის, ჩვენების მიღება დაუშვებლად ცნო.

ხუთი ეჭვმიტანილი, რომლებიც თავდაპირველად დააპატიმრეს, არასდროს გაუსამართლებიათ. გამოძიების საწყისს ეტაპზე გამოიკვეთა, რომ სტივენ ლორენსის მკვლელობა რასისტულ ნიადაგზე მოხდა და რომ პოლიციისა და პროკურატურის მხრიდან საქმის გამოუძიებლობაც სწორედ რასისტულმა მოტივაციამ განაპირობა.

1997 წელს ლორენსის ოჯახმა პოლიციის საჩივრების სამსახურს მიმართა. პოლიციის მოკვლევის პარალელურად ბრიტანეთის შინაგან საქმეთა მინისტრმა ჯეპ სტროუმ თვითმიმდევრობის გამოძიების ინცირება მოხდინა. გამოძიებამ, რომელსაც უზენაესი სასამართლოს გადამდგარი მოსამართლე უილიამ მაკფერსონი ხელმძღვანელობდა, დაასკვნა, რომ პოლიციის მოკვლევა არაკომპეტენტურად წარიმართა, პოლიციის ოფიცრებმა შეცდომები დაუშვეს, მათ შორის – დაზარალებულისთვის ინციდენტის ადგილზე პირველადი დახმარების გაწევისას და დამნაშავეთა დაკავებისას. გამოძიების თანახმად, გამოიკვეთა სამი ფუნდამენტური შეცდომა: პროფესიული არაკომპეტენტურობა, ინსტიტუციონალური რასიზმი და მაღალი თანამდებობის პირების მმართველობითი უუნარობა.

ენცონი ლესჭერი

ლორდთა პალატის წევრი, ადამიანის უფლებების იურიდიული დაცვის
საერთაშორისო ცენტრის საბატიო თავმდომარე, ადგომატი

სიტყვის თავისუფლება და რელიგია – მუდმივი კონფლიქტი მოდერნიზაციის პერიოდში

ურნალი „სოლიდარობა“, 2010 №3(24)

სიტყვის თავისუფლება, ისევე როგორც თანასწორობის პრინციპი და აღმსა-რებლობის თავისუფლება, ფუნდამენტური სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებაა. ლიბერალურ-დემოკრატიულ საზოგადოებაში მისი დაცვა ცენტრალურ ადგილს უნდა იკავებდეს. სიტყვის თავისუფლება ნიშნავს ნებისმიერი ადამიანის უფლებას გაავრცელოს ინფორმაცია და გამოხატოს იდეები სახელმწიფოს ჩა-რევისა და კონტროლის გარეშე, ქვეყნებს შორის საზღვრების მიუხედავად.

ადამიანის უფლებების საერთაშორისო აქტები ფართოდ განსაზღვრავს სიტყვის თავისუფლებას, მაგრამ აშშ-ის კონსტიტუციის პირველი შესწორების-გან განსხვავებით, გარკვეულ გამონაკლისებსაც შეიცავს. აზრის თავისუფლად გამოხატვის უფლება გამყარებულია სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების საერთაშორისო პაქტით, ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა ევროპული კონვენციით, ადამიანის უფლებათა სხვა რეგიონული აქტებით და ასევე ნაციონალური კონსტიტუციებითა და კანონებით. ამ დოკუმენტებით დაშვებული გამონაკლისები თავისუფლად შეიძლება იყოს ინტერპრეტირებული და გამოყენებული ისე, რომ შეიძლალოს ამ უფლების არსი. ამიტომ უკიდურესად მნიშვნელოვანია, რომ ამგვარი გამონაკლისების ინტერ-პრეტაციას სასამართლოები და სხვა სახელმწიფო ორგანოები ახდენდნენ.

სიტყვის თავისუფლება არ არის აბსოლუტური, მაგრამ ის მოიცავს ისეთი ინფორმაციის გავრცელებისა და იდეების გამოხატვის უფლებას, რომლებმაც შეიძლება შეურაცხყოს, აღაშფოთოს ან ააღელვოს სახელმწიფო და საზოგადოება. ამას იზიარებს ადამიანის უფლებათა ევროპული სასამართლო, თუმცა სასამართლო პრაქტიკა წინააღმდეგობრივია და ზოგიერთ შემთხვევაში არ არის შემუშავებული მიდგომის ერთიანი პრინციპი.

განსხვავებით გამოსვლებისაგან, რომლებიც მორწმუნეთა მიმართ კანონ-საწინააღმდეგო ქმედებების განხორციელებისაკენ მოუწოდებს, გამოსვლები, რომლებიც უპატივცემლობას გამოხატავს ამა თუ იმ კონფესიის მიმართ, კანონით უნდა იყოს დაცული, მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლება ისინი შეურაცხმულელნი იყვნენ და რელიგიური სწავლებებისა და კულტების მიმართ კრიტიკას შეიცავდნენ.

რელიგიური სიძულვილის პროპაგანდის აღკვეთა და მის გამო ვინმეს დასჭა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის ძალადობისაკენ, მტრობისა და დისკრიმინაციისაკენ მოწოდებას შეიცავს. ასეთი მიდგომა შეესაბამება საერთაშორისო სტანდარტებს, რომლებიც სახელმწიფოებისაგან რელიგიური და რასობრივი სიძულვილის გარკვეული ფორმების აკრძალვას ითხოვს. მაგ., სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების საერთაშორისო პაქტის მეოცე მუხლის მეორე პუნქტი ამბობს: „ყველა გამოსვლა, რომელიც ნაციონალური, რასობრივი ან რელიგიური შუღლის გაღვივებას ემსახურება, რომელიც მოუწოდებს დოსკრიმინაციის, მტრობისა და ძალადობისაკენ, უნდა იკრძალებოდეს კანონით“. რასობრივი დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის საერთაშორისო კონვენციის მეოთხე მუხლის „ა“ პუნქტი ავალდებულებს ხელმომწერ სახელმწიფოებს „კანონსაწინააღმდეგო დანაშაულად გამოაცხადოს ყველა იმ იდეის გავრცელება, რომელიც დაფუძნებულია რასობრივ უპირატესობასა და სიძულვილზე, ყველანარი მოწოდება რასობრივი დისკრიმინაციისაკენ და ასევე ყველა ძალადობრივი აქტი და ამ აქტისადმი მოწოდება, მიმართული ნებისმიერი რასის, სხვა კანის ფერის ადამიანებისა და ეთნიკური წარმომავლობის წინააღმდეგ“.

სიტყვის თავისუფლების დაცვის მიზნით დიდ ბრიტანეთსა და აშშ-ში გა-აკეთეს დათქმები ამ ნორმებზე. დიდი ბრიტანეთის დათქმა სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების საერთაშორისო პაქტის მე-20 მუხლთან დაკავშირებით (რომელიც სიტყვის, შეკრებებისა და გაერთიანებების თავისუფლებას ეხება) ითვალისწინებს დიდი ბრიტანეთის უფლებას არ მიიღოს საკანონმდებლო აქტები ამ სფეროში. ამერიკის შეერთებულ შტატებშიც განაცხადეს, რომ არ მიიღობენ სპეციალურ კანონს, რომელიც შეტღუდავს კონსტიტუციაში მოცემულ სიტყვისა და გაერთიანების თავისუფლებას.

დათქმები რასობრივი დისკრიმინაციის ყველა ფორმის აღმოფხვრის საერთაშორისო კონვენციასთან დაკავშირებითაც დაახლოებით ასეთივეა.

სიტყვის თავისუფლებისა და რწმენის თავისუფლების რეალიზაციისას ჩნდება რამდენიმე მნიშვნელოვანი შეკითხვა. მათ შორის შეიძლება ესენი გამოიყოს:

- როგორმა ქმედებამ შეიძლება გამოიწვიოს სისხლის სამართლებრივი სასკელი?
- ასეთი ქმედება მხოლოდ მუქარას მოიცავს თუ მასთან ერთად – შეურაცხმულელ ქმედებებსა და გამონათქვამებსაც?

- იგი მხოლოდ წინასწარგანზრახული ქმედებებით შემოიფარგლება თუ შედეგებისადმი ბერები დამოკიდებულებას ან სიძულვილის გაღვივების უბრალო შესაძლებლობასაც მოიცავს?
- უნდა არსებობდეს თუ არა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი ქმედებებსა და მის შედეგებს შორის, მაგალითად, ძალადობის გამოყენება და ძალადობით მუქარა?
- უნდა ჰქონდეს თუ არა კანონს სხვადასხვაგვარი მიმართება გამონათქვამებთან, რომლებსაც შეუძლიათ რასობრივი სიძულვილის გაღვივება, და გამონათქვამებთან, რომლებსაც შეუძლიათ რელიგიური სიძულვილის გაღვივება, იმის საფუძველზე, რომ პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ადამიანურ ბუნებასა და ბუნებრივ უფლებებთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში სამიზნე რიტუალები და აღმსარებლობებია, რომლებიც ღია უნდა იყოს შესაძლო ძალიან უხეში და შეურაცხმყოფელი კრიტიკისადმი?
- აშკარა ფორმით უნდა იცავდეს თუ არა კანონი სიტყვის თავისუფლებას და გაურბოდეს მის შესახებ არაზუსტი დეფინიციებისა და სამართლებრივი პრაქტიკის გავლენას?
- არსებობობს თუ არა იმის აუცილებლობა, რომ შემოღებულ იქნეს მოთხოვნა – სამართლებრივი დევნა არ დაიწყოს პროკურორის ან სხვა კომპეტენტური თანამდებობის პირის თანხმობის გარეშე? ამგვარი რამ საზოგადოებრივი ინტერესების დაცვის გარინტი გახდება თუ, პირიქით, პოლიტიკური მანიპულაციების მიზეზად იქცევა და ხელს შეუწყობს სამართალში ორმაგი სტანდარტების დამკვიდრებას?
- ამგვარი ნორმებს შემოღება ხელს შეუწყობს სიძულვილისა და ძალადობის კლებას თუ საწინააღმდეგო შედეგებამდე მიგვიყვანს?

ეს შეკითხვები პასუხს ითხოვენ კანონმდებლებისა და სასამართლოებისაგან, მეცნიერი იურისტებისაგან და ადვოკატებისაგან. ეს მხოლოდ თეორიული შეკითხვები როდია. იმაზე, თუ როგორი პასუხები გაცემა მათ, დამოკიდებულია საზოგადოების მიმართება რელიგიური სწავლებების შეურაცხმყოფელი კრიტიკისადმი. მუპამედის კარიკატურების დანიური პუბლიკაციები, პარალელები, რასაც აცლებენ ისლამსა და ტერორიზმს შორის, მუსლიმთა მასობრივი გამოსვლები მთელ მსოფლიოში იმაზე მეტყველებს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია ყურადღებით მოვეკიდოთ სამართლის ამ სფეროს, სამართლებრივ და უფლებრივ ნორმებს იმ პრინციპებთან შესაბამისობაში, რომლებსაც სიტყვის თავისუფლება და მისი შეზღუდვები ეფუძნება. ამგვარი მასობრივი გამოსვლები ფაშისტური ტაბის ვულგარული ანტისემიტური კარიკატურების გამო, რომლებიც ვრცელდება ზოგიერთ მუსლიმურ ქვეყანაში, არის მაგალითი იმისა, თუ რამდენად მარტივად შეიძლება იქნეს გამოყენებულ ორმაგი სტანდარტი. ორმაგი სტანდარტების გამოყენების დემონსტრირება ამას წინათ დიდ ბრიტანეთში მოხდა, როდესაც კარგად ცნობილმა მუსლიმმა ლიდერმა განაცხადა

თავის უფლებაზე – შეურაცხმყოფელად დაეგმო პომოსექსუალიზმი, როგორც მორალური ბოროტება, და ამავე დროს იღვწოდა კანონის მისაღებად, რომელიც ისლამს სიტყვიერი შეურაცხყოფისაგან დაიცავდა.

ბევრი ქვეყანა ასრულებს საერთაშორისო ვალდებულებებს იმგვარი კანონების მიღების გზით, რომლებიც კრძალავს ცილისწამებას ადამიანთა კუფის მიმართ, რასობრივი ან რელიგიური ძალადობისკენ მოწოდებას, ზოგიერთ შემთხვევაში კი – ჰოლოკოსტის უარყოფასაც. არსებობს აგრეთვე მკრეხელობის საწინააღმდეგო კანონები, რომლებიც რელიგიურ რწმენას, საკულტო საგნებსა და თავად ღმერთს იცავენ შეურაცხყოფისა და თავდასხმისაგან.

ამ საკითხისადმი მიდგომა ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ევროპასა და სხვა ქვეყნებში განსხვავებულია. აშშ-ის მიდგომა, რომელიც კონსტიტუციის პირველ შესწორებას ეფუძნება, იმაში მდგომარეობს, რომ აზრის გამოხატვა არ არის დასჭადი და ის ცენზურას არ ექვემდებარება. აშშ-ის კლასიკური პოზიცია ასეთია: შეურაცხმყოფელი გამოთქმებისათვის არავინ უნდა დაისაჭოს მანამ, სანამ ეს გამოთქმები განზრას არავის უბიძგებს ძალადობისაკენ, ან სანამ ისინი არ არის დანაშაული, მაგალითად, დაშინება (შანტაჟი) ან აგრესია. ეს პოზიცია ძალიან ახლოსაა იდეასთან, რომელიც გამოთქმულია ადამიანის უფლებათა ამერიკულ კონვენციაში.

ევროპული მიდგომის მიხედვით, სიძულვილის გამოწვევა და დისკრიმინაცია დასჭადია იმ შემთხვევებშიც კი, როდესაც გამონათქვამი არ ემუქრება საზოგადოებრიც წესრიგს (უფრო ფართო გაგება, ვიდრე ძალადობა).

სტრასბურგის სასამართლი პრაქტიკა ამ საკითხთან მიმართებით ბოლომდე განვითარებული არ არის. მაგრამ სტრასბურგის სასამართლოს გადაწყვეტილებების საფუძველზე შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ, სასამართლოს აზრით, გამოთქმები, რომლებიც უბიძგებს ძალადობისაკენ და სიძულვილის გამოვლენისაკენ, დასჭადია მხოლოდ იმ შემთხვევებში, თუ პირი განზრას უბიძგებდა სხვებს ძალადობისა და სიძულვილისაკენ და რეალურად შეეძლო ამ შედეგის მიღწევა.

და ბოლოს, კომენტარს გავაკეთებდი დანიური კარიკატურების გამო. მიუხედავად მათი უადგილობისა და უსარგებლობისა, ჩემი აზრით, ისინი არ იყვნენ საფრთხის შემცველი და ეს რომ დიდ ბრიტანეთში მომხდარიყო და ბრიტანულ ახალ აქტს რელიგიური სიძულვილის შესახებ ძალა ჰქონოდა, ეს კარიკატურები ამ აქტის ზემოქმედების სფეროში არ მოხვდებოდა. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ არსებობს მრავალი სასტიკი ანტისემიტური და ანტიისრაელური კარიკატურა და კომიქსი, რომლებიც ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების პრესაში იბეჭდება, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ეს პრობლემა მხოლოდ მუსლიმურ საზოგადოებასთან არ არის დაკავშირებული. ამიტომ მნიშვნელოვანია რამდენიმე ძირითადი პრინციპის ფორმულირება:

- დემოკრატიულ საზოგადოებაში არ არსებობს ისეთი უფლება, როგორიცაა უფლება არ იყო შეურაცხყოფილი;

- კრიტიკული შენიშვნა არ შეიძლება იყოს გამოთქმული ნაკლებ შეურაცხმულელი ტონით მისი შინაარსის შეცვლის გარეშე;
- თუ უმცირესობებს სურთ, რომ სამართალი იცავდეთ დისკრიმინაციისაგან, ისინი მოთმინებით უნდა ეკიდებოდნენ შეურაცხყოფებსა და დაცინვებს იმ ოპონენტების მხრიდან, რომლებიც გამოდიან საკანონმდებლო ცვლილებების წინააღმდეგ უმცირესობათა უფლებების ინტერესებისათვის, ჩვენ ხომ დემოკრატიულ საზოგადოებაში ვცხოვრობთ. რელიგია (წებისმიერი) უნდა იცავდეს დემოკრატიის პრინციპებს და არა პირიქით.
- მცრეხელობის საწინააღმდეგო ახალი კანონების მიღების საფრთხე შესაძლებელია შეფასდეს იმ ქვეყნების მაგალითზე, სადაც სისხლისსამართლებრივად დასაჯეს გამოიყენების რედაქტორები (იორდანიაში, იემენში, ალჟირში) და აკრძალეს გამოცემები, რომლებმაც კარიკატურები გამოაქვეყნეს (იემენში, ალჟირში, მალაიზიაში).

რელიგია და რწმენა ის კატეგორიებია, რომლებიც სამართლებრივ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება: ისინი თეოლოგიისა და ფილოსოფიის სფეროს განეკუთვნებიან და ისტორიის, პოლიტიკის, ტრადიციისა და კულტურის ძლიერ გავლენას განიცდიან. საზღვრი, რომელიც რელიგიურ რწმენას პოლიტიკური შეხედულებებისაგან მიჰნავს, მკაფიო არ არის, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ რელიგია ხშირად გამოიყენება პოლიტიკური მიზნებისათვის. ასევე ძალიან არაბუსტია განსხვავება მორწმუნისადმი აგრესიულ სიძულვილსა და მისი შეხედულებების აბსტრაქტულ, არაპერსონიფიცირებულ მიუღებლობას შორის.

კარგი იქნებოდა მუდამ გვახსოვდეს სოლი სარაბჭის, ინდოეთის ყოფილი გენერალური პროკურორის სიტყვები: „გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ სისხლის სამართალი, რომელიც კრძალავს სიძულვილის შემცველ გამონათქვამებსა და გამოსვლებს, სტიმულს აძლევს შეუწყნარებლობას, მტრობასა და სიტყვის თავისუფლების უსაფუძვლო შეზღუდვას. ქრისტიანი ფუნდამენტალისტები, ღვთისმოსავი მუსლიმები და კეთილმორწმუნე ინდუსტბი დაიწყებენ საშუალებების ძიებას, რათა აამოქმედონ ერთმანეთის რელიგიის, დოგმატებისა და კულტების წინააღმდეგ სისხლის სამართლის დევნის მექანიზმი. ეს სულ უფრო და უფრო ხშირად ხდება ინდოეთში. ჩვენ აღარ გვჭირდება რეპრესიული კანონები, ჩვენ სიტყვის თავისუფლება გვჭირდება, რათა დავდლიოთ ფანატიზმი და მივაღწიოთ შემწყნარებლობას საზოგადოებაში“. კარგი იქნებოდა ამ რჩევისათვის ყური დაგვეგდო.

მედიკოდურალიზაცია

შოთა წინამაშვილი
მედიკოდურალიზაციის გამონავთვის 345

მოთა ხინდაგაშვილი მულტიკულტურალიზმის გამოწვევები

უურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №6(33)

„გახდე ფრანგი – ნიშნავს აღიარო ცივილიზაციის ფორმა, ღირებულებები, ტრადიციები... საფრანგეთი ის ქვეყანაა, სადაც ეკლესია სახელმწიფოსგან გამიჯნულია და ყველას რწმენა პატივცემულია. მაგრამ საფრანგეთში ბურკას ადგილი არაა. ჩვენ ვერ შეგვიგუძით იმას, რომ ქალები, პირბადის მიღმა, ტყვეებად დარჩნენ, მოკლებულნი იყვნენ საზოგადო ცხოვრებაში მონაწილეობის შესაძლებლობას, საკუთარი იდენტობის ქონის უფლებას“,

ნიკოლა სარკოზი, 2009 წელი

„ვისაც სომეხი ეზიზლება, იმისთვის ვიქნები სომეხი დიდი სიამოვნებით, ვისაც ეზიზლება აზერბაიჯანელი, ვიქნები აზერბაიჯანელი, ვისაც ოსი, სულ ვიძახოდი, რომ ვარ ოსი და არსებობენ ოსი სააკაშვილებიც, ვისაც ეზიზლება ებრაელი, ვიქნები ებრაელი, მაგრამ დავრჩები ყველაზე მეტად ქართველად“,

მიხეილ სააკაშვილი, 2008 წელი

მულტიკულტურალიზთან დაკავშირებული პრობლემატიკა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრისა და ჩვენი თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე აქტუალური სფეროა, რომელიც როგორც აკადემიურ, ისე, რასაკვირველია, პრატიკულ-პოლიტიკურ ინტერესს იმსახურებს. სტატია ვრცელი საკითხის მხოლოდ მოკლე, ზოგადი მიმოხილვის მცდელობაა.

მულტიკულტურალიზმის ცნება, არსი და გოგადი თიპოლოგია

XX საუკუნეში ჩამოყალიბებულ საერთაშორისო სისტემაზე ზედაპირული დაკვირვებაც საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ თანამედროვე ეპოქის სახელმწიფოთა უმრავლესობა კულტურულად ჰეტეროგენულია, ანუ „მულტი-კულტურულია“. შესაბამისად, მულტიკულტურულობა, როგორც წესი, გარკვეული პოლიტიკური სუბიექტის ფარგლებში სხვადასხვა ხარისხით კონსოლიდირებული პოლიტიკური თემის არაერთგვაროვნების, სოციოპოლიტიკური გარემოს შიდა სიჭრელის აღსანიშნავად გამოიყენება.

მულტიკულტურალიზმი შეიძლება აღნიშნავდეს (ა) კულტურული მრავალფეროვნების მართვა-ორგანიზების შესახებ პოლიტიკის თეორიაში, პოლიტიკურ ფილოსოფიაში შემუშავებულ სპეციფიკურ თეორიას (ანალიტიკურ ან/და ნორმატიულ ხედვას) ან (ბ) შესაბამის ისტორიულ გამოცდილებასა და პოლიტიკურ პრაქტიკას (policy).

მულტიკულტურალიზმის ცენტრალურ იდეას წარმოადგენს მოსაზრება, რომ კულტურულად განსხვავებული ჯგუფები შესაბამის პოლიტიკურ გარემოში აღიარებასა და პატივისცემას იმსახურებენ. ამრიგად, მულტიკულტურალიზმი იდეოლოგიაა და, ხშირად პოლიტიკური სტრატეგიის ზოგადი პარადიგმაც, რომლის თაობაზე მსჯელობა განსაკუთრებით გააქტიურდა მრავალპარტიულ დემოკრატიულ ქვეყნებში, ისევე როგორც ბოლო დროს ე.წ. „პოსტკოლონიურ“, არადასავლურ სივრცეში, სადაც სახელმწიფოთა ინსტიტუციური მშენებლობის პროცესი ჰქონ კიდევ ჩამოყალიბების ფაზაშია. მულტიკულტურალიზმი შეიძლება სეცესიური, სეპარატისტული პროცესების წინააღმდეგ არსებულ მზა, ეფექტურ „პოლიტიკურ რეცეპტადაც“ განიხილებოდეს, რომელსაც შეუძლია უმცირესობათა ინტერესების დაკმაყოფილება (Eagun 2007: 576)¹. ამრიგად, მულტიკულტურული პოლიტიკის² ძირითადი ელემენტებია: განსხვავებულობის (კულტურული უნიკალურობის) დაფასება, ჯგუფური (კოლექტიური) უფლებების დაცვა და ამ ორ პრინციპზე აგებული სამოქალაქო ინტეგრაციის კონცეფცია. ეს უკანასკნელი, რომელიც, ჰეთრი აღექსანდერის (2001) ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, პოლიტიკური „ინკორპორაციის ფორმათა“ შორის ერთ-ერთია, თანამედროვე ლიბერალურ-დემოკრატიული მოდელისათვის ყველაზე უფრო მისაღებ სტრატეგიად მიიჩნევა.

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ ცალკეულ სახელმწიფოთა უნიკალურ და ერთმანეთისგან განსხვავებულ გამოცდილებათა ფონზე სამოქალაქო-პოლიტიკური ინტეგრაცია, ანალიტიკური თვალსაზრისით, სახითათო და ზედმეტად განზოგადებულ ტერმინად გვევლინება, რომელიც მხოლოდ ერთ, გამაერთი-

ანებელ ასპექტზე მიგვანიშნებს, – ესაა სახელმწიფოთა სწრაფვა, ლიბერალური პრინციპების გათვალისწინებით, მაქსიმალურად უმტკივნეულოდ უზრუნველყონ პოლიტიკური თემის მდგრადი და სტაბილური ერთიანობა (კოპეტიურობა), მისი ქვეყნუფებისა და სუბკულტურების ჰარმონიული თანაარსებობა.

მულტიკულტურული პოლიტიკის უმთავრეს სიძლიერეს მდიდარი და მრავალფეროვანი, ღია სამოქალაქო საზოგადოების არსებობა განაპირობებს: ინდივიდებს (მოქალაქეებს) შესაძლებლობა ეძლევათ იარსებონ და იმოგვაწეონ პომოგენური (ერთფეროვანი) ერი-სახელმწიფოსგან განსხვავებულ, გაცილებით მდიდარ გარემოში, სადაც კულტურათაშორისი კომუნიკაცია ყოველდღიურობის ჩვეული გარემოებაა. ამ გზით გაცილებით მარტივდება ერთმანეთისგან განსხვავებულ ჯგუფთა შორის სოციოპოლიტიკურ გარემოში თანაარსებობისა და თანამშრომლობის პროცესი: „განსხვავებული“ შეიძლება „სხვად“ დარჩეს, მაგრამ აღარ წარმოადგნეს „უცნობს“, რომლისაგანაც არ იცი, რას უნდა ელოდე (ეს უკანასკნელი გარემოება ქსენოფობის ზრდის ერთ-ერთ ფაქტორად შეგვიძლია ვივარაუდოთ). მულტიკულტურალიზმის მთავარი ამოცნაა დაძლიოს უმრავლესობა-უმცირესობის ურთიერთობებში გაუცხოებისა და უნდობლობის სინდრომი, გააფართოოს თითოეული მოქალაქეების ცნობიერი „კულტურული პორიტონტი“ (გაამდიდროს ერთ გარემოში არსებული მრავალფეროვნების შესახებ თითოეული მოქალაქეების ცოდნა და „ინტერკულტურული კომპეტენცია“) და ყველა საზოგადოებრივი სეგმენტი და სუბკულტურა საჯარო-საზოგადოებრივ (მათ შორის, პოლიტიკურ) პროცესში, თანასწორობის პრინციპის დაცვით, აქტიური მონაწილის სახით ჩართოს.

თანასწორობის პრინციპის დაცვა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც, სხვადასხვა გარემოებათა გამო, ყოველთვის არსებობენ შედარებით ჩაგრული, იგნორირებული ჯგუფები. შესაბამისად, ხშირად საკმარისი არ არის მინიმალური, ფორმალური თანასწორობის დეკლარაცია – წარსულში არსებული დისბალანსის დაძლევისა და რეალური თანასწორობის მიღწევის მიზნით, ხშირად საჭიროდ მიიჩნევენ შესაბამისი პოლიტიკურ-ეკონომიკური ზომების გატარებას (მაგალითად, აფირმაციული ქმედება, ორენოვანი განათლების ინსტიტუციონალიზაცია და სხვ.). ასეთი „მაქსიმალისტური“, „პროაქტიური“ მულტიკულტურული პოლიტიკა არსებითად განსხვავდება კლასიკური ლიბერალიზმისთვის ტრადიციული, ძირითადად ტოლერანტობის პრინციპები „სუსტი“, „რბილი“ მულტიკულტურალიზმისგან (“weak multiculturalism”. – Kukathas 2004), “thin multiculturalism”. – Tamir 1995) და შეიძლება “სქელი” (“thin multiculturalism”. – Tamir, ibid), ან „ძლიერი მულტიკულტურალიზმის“ (“strong multiculturalism”. – Kukathas, ibid) სახელით მოვიხსენიოთ³.

XX საუკუნეში, განსაკუთრებით მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, არადასავლური სამყროდან მიმდინარე ფართომსშტაბიანმა მიგრაციამ დასავლეთ ევროპისა და ჩრდილოეთ ამერიკის ქვეყნებში უმრავლესობებისა და უმცირესობათა კულტურებს შორის ურთიერთობები საგრძნობლად დაძაბა. ერთი მხრივ, ადგილობრივი, დომინანტი კულტურული ჯგუფების წარმომადგენლებს მოუწიათ დაფიქრება, რა დონეზე შეეძლოთ კულტურულად განსხვავებული ხალხის მიღება და ახალ თანამოქალაქეთა თავისებურებების შეწყნარება; მეორე მხრივ, უმცირესობათა კულტურის მატარებლები მშობლიური – რელიგიური, წეს-ჩვეულებითი, ენობრივი – ტრადიციის მოფრთხილება-შენარჩუნებისა და ამავე დროს „ახალ ქვეყანაში“ გაბატონებული და დიდწილად ინსტიტუციონალიზებული სოციოკულტურული მემკვიდრეობის გათავისების, მასთან შეგუებისა მტკირნეული პრობლემის წინაშე დაგნენ⁴.

ტერმინი მულტიკულტურალიზმი პირველად 1957 წელს გაჩნდა შვედეთში, თუმცა კანადა იყო პირველი ქვეყანა, რომელმაც 1960 წელს მულტიკულტურალიზმი საკუთარი „ეროვნული იდენტობის განუყოფელ ნაწილად“ აღიარა და ის ოფიციალურ სახელმწიფო პოლიტიკად გამოაცხადა⁵ (Coates 2008: 316). კანადისა და ავსტრალიის კვალდაკვალ, მულტიკულტურალიზმი დასავლეური დემოკრატიულისათვის მიმზიდველ ცნებად იქცა, მიუხედავად იმისა, რომ ოფიციალური პოლიტიკა ყოველთვის ამ ტერმინით არ აღინიშნებოდა. მულტიკულტურული პათოსი ისეთმა შედარებით ჰომოგენურმა ქვეყნებმაც აიტაცეს, როგორიც იაპონია და გერმანია იყო (Ang 2005: 226).

მულტიკულტურალიზმთან დაკავშირებული საკითხები იმდენად მრავალფეროვანია, რამდენადაც მრავალგვარია სხვადასხვა უმცირესობათა ჯგუფების სპეციფიკური ინტერესები და მოთხოვნები. მაგალითად, დასავლეთ ევროპაში (საფრანგეთში, ბრიტანეთში...), სადაც ადგილობრივმა საზოგადოებებმა ყოფილი კოლონიებიდან დიდი რაოდენობით წამოსულ ემიგრანტთა მომძლავრება იგრძნეს, მულტიკულტურალიზმი ძირითადად რასასთან და თანასწორობასთან დაკავშირებულ ასპექტს უკავშირდება: მთავარ ამოცანად იქცა ინსტიტუციურ დონეზე რასობრივი დისკრიმინაციის აღმოფხვრა და, ამავე დროს, ყველა მოქალაქისათვის თანასწორუფლებრივი გარემოს უზრუნველყოფა. ამერიკის შეერთებულ შტატებშიც, ბუნებრივია, ცენტრალური პრობლემა ასევე რასობრივი დისკრიმინაცია იყო, თუმცა საკითხი სხვაგვარად გამოიკვეთა⁶: უკვე 1980-იან წლებში ბევრმა შავკანიანმა ინტელექტუალმა აღიარა სამოქალაქო უფლებებისათვის ბრძოლის (civil rights movement, 60-70-იანი წლები) შეზღუდული წარმატება – უთანასწორობა შავკანიან და თეთრკანიან მოსახლეობას შორის ჭერ კიდევ არ იყო აღმოფხვრილი. ამის საფუძველზე

გამოიკვეთა მულტიკულტურალიზმის სპეციფიკური ფორმა, რომელიც ძირითადად აფირმაციულ ქმედებაზე შემუშავებულ სპეციალოგრამებს ითვალისწინებდა. მის მიზანს ამერიკული საზოგადოების ცხოვრებაში შავკანიანთა გაცილებით აქტიურად ჩართვა-მონაწილეობის სტიმულირება წარმოადგენდა. 1990-იანი წლებისათვის მთავარი აქცენტი განათლების სისტემის სისუსტეებზე გაკეთდა: ბევრის აზრით, საუნივერსიტეტო კურიკულუმები ადეკვატურად არ ასახავდა უმცირესობათა ინტერესებს. ამის საფუძველზე განვითარდა შავი და აფრიკული კვლევების მიმართულებები („Black studies“) და შესაბამისი პროგრამები. 1996 წელს პიკს მიაღწია დავამ სასწავლებლებში აფრიკულ-ამერიკული („არასტანდარტული“) ინგლისური დიალექტის შემოღების მიზანშეწონილობაზე.

საინტერესოა კანადის გამოცდილებაც. ეს ქვეყანა განსხვავდება დასაცლეთ ევროპისა და აშშ-სგან იმ თვალსაზრისით, რომ იქ ყველაზე დიდი უმცირესობათა ჯგუფი არა რასობრივი, არამედ ენობრივია. კვებეკში კონცენტრირებულ ფრანკოფონთა თვალში მულტიკულტურალიზმი კანადის კონფედერაციაში მათი ისედაც მყიფე სტატუსის წინაშე წამოჭრილ პრობლემად და მორიგ საფრთხედ იქნა აღქმული. პოლიტიკური და სამართლებრივი სტატუსის თვალსაზრისით, მულტიკულტურულმა პოლიტიკამ ფრანგულენოვანი მოსახლეობა კანადური სახელმწიფოებრიბის თანადამფუძნებელი ნაციიდან მოკლე ხანში კანადის ეთნოკულტურულ უმცირესობათა ერთ-ერთ ჯგუფად აქცია (აღსანიშნავია, რომ ეს დებულება კოლექტური აღქმაა და მას ვითარების აღწერა-ინტერპრეტაციის ობიექტურობაზე პრეტენზია ვერ ექნება). ამრიგად, აღნიშნულ სახელმწიფოში უმთავრესი პრობლემა ოფიციალურ მულტიკულტურალიზმსა და ასევე სახელმწიფო დონეზე განსაზღვრულ ოფიციალურ ბილინგვიზმს (ორი ოფიციალური სახელმწიფო ენის - ინგლისურისა და ფრანგულის – არსებობა) შორის წინააღმდეგობაა. სხვაგარად რომ ვთქვათ, ერთი მხრივ, ანგლოფონ და ფრანკოფონ „ფუქ-ერთა“ პოლიტიკური დაპირისპირება შეინიშნება, მეორე მხრივ კი – ორივე მხარის მიერ მულტიკულტურალიზმის სპეციფიკური ინსტრუმენტალიზაცია (კვებეკელი ნაციონალისტები სათავისოდ იყენებენ მულტიკულტურალიზმს, პრინციპით „ლია გართ ყველას-თვის... გარდა ანგლოფონებისა“).

ბრიტანეთის კანონმდებლობა, რომელიც რასობრივ ურთიერთობებს არეგულირებს, ერთ-ერთ სამაგალითო და წარმატებულ გამოცდილებად არის მიჩნეული. თუმცა 1976 წლის ანტიდისკრიმინაციული აქტის მიღებიდან რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ აღმოჩნდა, რომ სიტუაცია არც ისე იდეალურია (იხ. ქვემოთ). გამოწვევებია ამერიკის შეერთებულ შტატებშიც: მიუხედავად

ინსტიტუციონალიზებული მულტიკულტურული პოლიტიკისა, ე.წ. ინდიგენური („პირველმოსახლე“) და რასობრივი უმცირესობების დაბალი მოსწრება საგანმანათლებლო სისტემაში კვლავ პრობლემად და აქტიური აკადემიური განსფრის საგნად რჩება (Mukhopadhyay 2008: 379).

მიუხედავად პრობლემათა სიმრავლისა, მულტიკულტურალიზმი ჩვენი თანამედროვეობის მრავალეროვან, მრავალეთნიკურ სახელმწიფოთა ნაწილის ჯერ კიდევ მყარ იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ ხედვას წარმოადგენს. ცალკეულ სახელმწიფოთა წინაშე არსებულ სპეციფიკურ გამოწვევათა პარალელურად მულტიკულტურალიზმთან მიმართებაში შეიძლება ერთი მთავარი პრობლემური საკითხის გამოკვეთა: ესაა საჭარო და პირადი სფეროების ერთმანეთისგან გამიჯვნის სირთულე. უმრავლეს შემთხვევაში მულტიკულტურალიზმის პრინციპები პირად სფეროში მოქმედებს: მოქალაქეები თავისუფალნი არიან ყოველგარი შევიწროების გარეშე შეინარჩუნონ, მისდიონ, დაცვან და გამოხატონ საკუთარი რელიგიური, ენობრივი თუ წეს-ჩვეულებითი უნიკალურობა, მაგრამ ქვეყნის კანონმდებლობაში, საგანმანათლებლო სფეროში თუ პოლიტიკურ განზომილებაში ამ თავისებურებათა ტრანსლაცია ხშირად პრობლემურია.

მიმდინარე ინტელექტუალური დებატები

მიუხედავად კულტურული მრავალფეროვნების პატივისცემის ღირებულებათა ფართოდ გავრცელებისა, საკუთრივ მულტიკულტურალიზმი, როგორც პოლიტიკა, კრიტიკოსების ნაკლებობას არც ადრე უჩიოდა და, განსაკუთრებით, არც დღეს უჩივის. მოსაზრება, რომ კულტურული მრავალფეროვნების მხარდაჭერა და წახალისება საფრთხეს უქმნის სოციო-პოლიტიკურ კონსოლიდაციასა და მდგრადობას, მხოლოდ მემარჯვენე კონსერვატორებს არ ეკუთვნის; ასეთ აზრს იზიარებს, მაგალითად, ცნობილი მემარცხენე ამერიკული სოციოლოგი ტოდ გიტლინი (1995). სიუზან მოლერ ოკინი (1999), ფემინისტთა უმრავლესობის მსგავსად, მიუღებლად მიიჩნევს მულტიკულტურალიზმის სახელით იმის დაშვებას, რომ ტრადიციულ, პატრიარქალურ და ჩაკეტილ საზოგადოებებში ინდივიდი მარტო დარჩეს სექსიზმისა და შიდაჯგუფური დისკრიმინაციის პირისპირ.

ამრიგად, მულტიკულტურული პოლიტიკის კრიტიკოსები როგორც მემარკვენეები, ასევე მემარცხენეები არიან (Kukathas 2004: 15-20). თუმცა, საერთო ჯამში, მულტიკულტურალიზმი მაინც მემარცხენე ლიბერალთა იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ მექანიზმების მიერთობად ითვლება და ამ თეორიის მთავარ კრიტიკო-

სებად მემარწვენეები გვევლინებიან. ეს უკანასკნელი ოპონენტებს ხშირად ამხელენ ანტიკაპიტალისტური შეხედულებების გავლენით არადასავლური კულტურების იდეალიზაციასა და, ზოგჯერ, ანტივესტერნიზმში (Dewiel 2005: 116).

მემარწხენე კრიტიკოსების მთავარი პრეტენზია თანასწორობის პრიციპის ირიბი შეღაბვა; მათი აზრით, ამა თუ იმ ქვეყანაში წარმოდგენილი კულტურის (ქვე-კულტურის) ჩაგრულად გამოცხადება და, რაც მთავარია, მის მიმართ პრეფერენციული ზომების გატარება, გარკვეულწილად დაღს ასვამს მის წევრებს, უღვივებს განსხვავებულობის შევრძნებას, იწვევს ამ კულტის გეტოიზაციას. ერთი მხრივ, ჩაგრული კულტი ზოგადად შეიძლება იმსახურებდეს წარსულის ზარალისა და ჩაგვრის შედეგების აღმოფხვრისკენ მიმართულ საგანგებო პრივილეგიებს (ისტორიული სამართლიანობის აღღების კონცეფცია), რომლის რაციონალურ ბუნებაზე კამათი ასევე შესაძლებელია), და, საბოლოოდ, ასეთი პოლიტიკა ხელს უწყობდეს გარკვეულ კულტი ჩაგრულობისა და უსამართლობის მსხვერპლად თვითაღქმის ხარისხის შესუსტებას ან სულაც გაქრობას. მეორე მხრივ, ჩნდება პრობლემა ინდივიდთან, მოქალაქესთან მიმართებაში: უმცირესობის წარმომადგენელი პირადი გამოცდილებით გრძნობს უსამართლობისა და მისი „მემკვიდრეობის“ დასასრულს, მაგრამ წარსულში არსებული უთანასწორობისა და ჩაგვრის (რომელიც შეიძლება უშუალოდ მხოლოდ მის ახლო წინაპრებს შეეხო) მუდმივი აქცენტირებითა და მისი მეხსიერების ამ მიმართულებით გაძლიერებით უმყარდება „განსხვავებულის“ იდენტობაც, რაც აფერებს უმრავლესობაში მის ინტეგრირებას.

ამ სახის გამორჩევას არა უბრალოდ გამორჩეულობის, არამედ გარიყულობის სინდრომამდე მივყავართ: შავკანიან მოქალაქეს ხშირად აღიზიანებს ის, რომ აშშ-ის ცალკეული უნივერსიტეტის ადმინისტრაცია თუ სამთავრობო უწყება განასხვავებს მას ჩვეულებრივი მოქალაქისგან. ასეთ მიდგომას სახეცვლილი, „პოტიტიური“ დისკრიმინაცია შეიძლება ეწოდოს, რომელიც დიდი ხანია დამკვიდრდა ბიუროკრატიულ-სამართლებრივ ლექსიკონში და რომლის საზოგადოებრივი სიკეთე დღემდე კამათის საგნად რჩება. XX საუკუნის 60-იანი და 70-იანი წლების აფროამერიკულ საზოგადოებაზე დაკვირვებით იკვეთება კიდევ ერთი გარემოება: რიგ შემთხვევებში კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, რამდენად სასურველია წარსულში დაბარალებული თუ ჩაგრული კულტისთვის, რომელმაც საზოგადოებრივ-ბოლოიტიკური მოძრაობის კვალდაკვალ მეტნაკლებად დაიცვა კოლექტიური ინტერესები და მოახერხა შესაბამისი კულტური იდენტობის კულტურულ შეერწყას დომინანტ კულტსა და გაბატონებულ სოციოკულტურულ სისტემას⁷.

მემარცხენები მულტიკულტურულ პოლიტიკას ზედაპირულობაში ამხელენ; მათი აზრით, მრავალფეროვნებისა და მისდამი ღიაობის დეკლარაცია, თავისი თანმდევი კულტურული ფესტივალებითა და სხვა საჯარო ღონისძიებებით, მხოლოდ „კოსმეტიკური“ პოლიტიკური ცვლილების შეზღუდული ფორმატია, რომლის ფონზე უთანასწორობის რეალური – ეკონომიკური და სოციალური – მიზეზები (სტრუქტურულ-სისტემური ფაქტორები) შეუმჩნეველი რჩება. ნეომარქესისტი ფილოსოფოსი სლავონი ჟიჟეკი საჯარო გამოსვლებში ხშირად აღნიშნავს ხოლმე, რომ მარტინ ლუთერ კინგისთვის „ტოლერანტობის“ ცნება სრულიად უცხო იყო, რადგან მასთან ასოცირებული მოძრაობა სოციალურ-ეკონომიკური სამართლიანობის მიღწევაზე იყო ორიენტირებული, რაც „მულტიკულტურული ტოლერანტობისგან“ განსხვავებით, ჩაგრულთა ემანსიპაციის რეალური წინაპირობაა.

მემარჯვენების კრიტიკა როგორც კლასიკურ ლიბერალურ, ისე ცენტრის-ტულ-კონსერვატორულ იდეებს ეფუძნება და ზოგჯერ რელიგიური მრავალფეროვნების მხარდაჭერის პრაქტიკასაც ეჭვის თვალით უყურებს. ამ პერს-პექტივით, მულტიკულტურალიზმი ხელს უწყობს არსებული განსხვავებების გაძლიერებას და ნაკლებად ტოვებს პოლიტიკურ თემში საერთო ინტერესების გამოკვეთისა და მათ გარშემო საზოგადოების კონსოლიდაციის შესაძლებლობას.

ერთ-ერთი პირველი მემარჯვენე, რომელმაც ამერიკული „კულტურულად მგრძნობიარე“ პოლიტიკის წინააღმდეგ გაიღაშქრა, ცნობილი ისტორიკონი და პუბლიცისტი არტურ შლებინგერი იყო. მისმა 1992 წლის ნაშრომმა „ამერიკის დაშლა“ დიდი ინტერესი გამოიწვია. კანადის მულტიკულტურულ პოლიტიკასაც არ აკლდა მოწინააღმდეგები; მათ შორის შეიძლება სოციოლოგი ბიბი (1990) დავასახელოთ. იმ აზრს, რომ მულტიკულტურალიზმი პოლიტიკური თემის ფრაგმენტაციას უწყობს ხელს და უმცირესობებს კიდევ უფრო მეტად უბიძგებს ჩაკეტილობისკენ, არაერთი ცნობილი „ახალი მოქალაქე“, ემიგრანტიც იზიარებს⁸.

პოლიტიკური უფლებები, მულტიკულტურალიზმი და ერი-სახელმწიფო

XX საუკუნის ბოლოს ჯგუფთა თვითგანსაზღვრისა და ემანსიპაციის იდეამ კვლავინდებურად იმძლავრა, რამაც ლიბერალური ნაციონალიზმის აღზევება და უმცირესობათა ჯგუფებში კოლექტიური უფლებების შესახებ ფორმულირებული პრინციპების პოპულარიზაცია გამოიწვია. რასის, ენის, რელიგიის,

ეთნიკურობის საკითხი მკვიდრი (პირველმოსახლე, ინდიგენური) ხალხების, იმიგრანტებისა და ტერიტორიული უმცირესობების პოლიტიკურ მოთხოვნათა განუყოფელ ნაწილად იქცა.

კოლექტიური, კერძოდ კი, ნაციონალური/ეროვნული უფლებები და მოთხოვნები კლასიკური ლიბერალიზმისათვის პრობლემური და საკამათო ფენომენია. ლიბერალური ტრადიცია ჰგუფს (ეთნიკურს, რელიგიურს და ა.შ.) განიხილავს ინდივიდთა ინტერესების ერთობლიობად და არა თვითმყოფად ერთობად, რომელიც თავად შეიძლება იყოს ფუნდამენტური ინტერესებისა და უფლებების მატარებელი, – ასეთი მხოლოდ ინდივიდია. თუმცა, მეორე მხრივ, უფლებრიობისადმი ჰგუფური მიდგომა არა კოლექტიურ მოთხოვნებზე, არამედ ჰგუფთაშორის ურთიერთობებში სამართლიანობის მაქსიმალიზაციაზეა ორიენტირებული და მისი მთავარი არსიც ამაში მდგომარეობს. ამ მოსაზრების თანახმად, დაცული უნდა იქნეს ლიბერალური ტრადიციისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი პრინციპი: ჰგუფი, სოლიდარობის შენარჩუნება-გაძლიერების საბაბით, არ უნდა იქცეს საკუთარი წევრების, კერძო ინდივიდების უფლებებისა და ნებისმიერ სფეროში არჩევანის თავისუფლების შემზღვეველ ერთობად; ამავე დროს, კოლექტიურმა უფლებებმა მხოლოდ უნდა უზრუნველყოს უმცირესობათა ჰგუფების ავტონომიურობა და დაცულობა უმრავლესობის ჰგუფის ჩედმეტი გავლენისგან (და, ხშირად, ძალმომრეობისაგან). ამრიგად, ლიბერალური ნაციონალიზმი უარყოფს ვარაუდს, თითქოს კოლექტიური, ჰგუფების მიხედვით დიფერენცირებულ-განსაზღვრული უფლებების არსებობა (მაგალითად, გარკვეულ პირველმოსახლე თემს განსაკუთრებული უფლებები ჰქონდეს ამა თუ იმ ნაკრძალზე და მის რესურსებზე) ინდივიდუალიზმის შეზღუდვა-დაკრინებას უშვებდეს; ის აუცილებლად მიიჩნევს ინდივიდუალური უფლებების გვერდით მათ არსებობას.

ზემოთ აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას ჩნდება „ზღვარდაუდებლობის პრიბლემა“: ყოველ სუბნაციონალურ კულტურულ ჰგუფში, რომელიც შეიძლება იყოს კოლექტიური უფლებების მატარებელი, არსებობენ კიდევ უფრო „წვრილი“ ქვე-ჰგუფები, რომლებზეც უფლებრიობის (სპეციალური უფლებებით აღჭურვის) პრინციპის გავრცელებას ვერანაირი თეორიულ-მორალური დასაბუთება წინ ვერ დაუდგება. ამრიგად, ლიბერალური ნაციონალიზმი, რომელიც კოლექტიური უფლებების ლოგიკას ეფუძნება, ერთგვარი „პანდორას ყუთია“, რომლის გახსნისთანავე ბუნებრივად ჩნდება ეჭვი, ხომ არ არის ის არა მხოლოდ შიდაწინააღმდეგობრივი, არამედ, აქედან გამომდინარე, ნებისმიერი ერი-სახელმწიფოსა და საჯარო კულტურის ფრაგმენტაციის განმაპირობებელი კონცეფციაც.

ისეგ მულტიკულტურალიზმის გამოწვევები

დღეს სახელმწიფოთა უმრავლესობა მრავალკულტურულია. ვაჭრობა, ტურიზმი, ხელოვანთა და მეცნიერთა შორის საერთაშორისო დიალოგის გააქტიურება, პროფესიული ჯგუფების მობილობა და მიგრაცია ერთ-სახელმწიფოების მულტიკულტურულ შეფერილობას განაპირობებს. პრაქტიკულად წარმოუდგენელია ქვეყანა, სადაც თუნდაც ერთი კულტურული უმცირესობა არ არსებობს.

როგორც აღინიშნა, დასავლეთში მულტიკულტურალიზმის პრობლემატიკა ძირითადად უცხოური სამუშაო ძალის ადგილობრივ საბაზრო ქვეყანაში დარჩენის ტენდენციამ წარმოშვა. რთულია იმის განსაზღვრა, თუ რა ხარისხით არის მისაღები ამა თუ იმ სახელმწიფოსთვის და საზოგადოებისთვის უცხოური კულტურის წარმომადგენელთა მიღება, რთულია სხვადასხვა ენაზე მოსაუბრე და განსხვავებული ტრადიციების მატარებელ ჯგუფთა შორის ჰარმონიული, მშვიდობიანი თანაცხოვრების უზრუნველყოფა.

იკვეთება სხვადასხვა სახის პრობლემა. მათ შორის აქ შეიძლება რამდენიმე დასახელდეს: (ა) რა არის დასაშვები და დაუშვებელი საჯარო-საზოგადოებრივ სივრცეში? რომელი პრინციპით უნდა განისაზღვროს ეს საკითხი – დომინანტი, „მასპინძელი“ კულტურული ჯგუფის ფუნდამენტური ღირებულებითი სისტემის საფუძველზე თუ მაქსიმალურად შემწყნარებლური, რელატივისტური პრინციპით? (ბ) როგორ უნდა უზრუნველყოს სახელმწიფომ არასაჯარო, პირად სფეროში ინდივიდის ფუნდამენტური უფლებების დაცვა, თუ მას, წმინდა დასავლური რესპუბლიკურ-ლიბერალური გაგებით, საფრთხეს ოჰახის ან/და კულტურული თემის ეთნორელიგიური ტრადიციები უქმნის? შესაძლებელია თუ არა აიკრძალოს გარკვეული ტრადიციული კულტურული პრაქტიკა, რომელიც უმცირესობის ყოფითი ადათისა და, ზოგადად, ღირებულებათა სისტემის ფუნდამენტურ ელემენტს, შესაბამისად – მათი იდენტობის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან მარკერსაც წარმოადგენს? (გ) უნდა შემოიფარგლოს თუ არა პოლიტიკური სისტემა მრავალფეროვნების აღიარებითა და ტოლერაციით, თუ ასევე, უმცირესობათა ინტერესების გათვალისწინებით, რომელთაც შესაბამისი რესურსები არ გააჩნიათ, თავდაც უნდა იყოს ამ პეტეროგენულობის შენარჩუნებაზე მზრუნველიც და და მთავარი „მეურვეც“? რთულია იმის უარყოფა, რომ ტრადიციული ლიბერალური დემოკრატია არ იძლევა მზა პასუხებს ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა საჯარო და, განსაკუთრებით, სახელმწიფო ინსტიტუციებში საქმის წარმოებისა და განხილვებისათვის განსაზღვრული სამუშაო ენის ექსკლუზიურობა, სამოქალაქო „უქმე დღეების“ დაწესებისას მულტიკულტურული პრინციპის გათვალისწინება, საზოგადოებრივ ადგილებსა და საჯარო დაწესებულებებში კულტურული მულტიკულტურული უმცირესობა არ არსებობს.

რული (განსაკუთრებით, რელიგიური) იდენტობის გამომხატველი სიმბოლური აქსესუარების ტარების რეგულირება და ა.შ.

კულტურული მრავალფეროვნება ხშირად ხდება თემთა შორის უთანხმოების, დაძაბულობისა და ღია კონფლიქტის საფუძველი. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია საფრანგეთში მცხოვრებ მუსლიმთა პროტესტის გახსენება, რომელიც მოჰყვა 2004 წელს სახელმწიფო (საკარო) სკოლებსა და უნივერსიტეტებში, სხვა რელიგიურ სიმბოლოთა გვერდით, ხიმარის, – ტრადიციული ისლამური თავსაფრის, – ტარების აკრძალვას (2004 წლის აქტით). დასავლური საზოგადოების გარკვეული ჯგუფები, სხვადასხვა მოტივაციით, აპროტესტებენ ბრიტანეთის პაკისტანურ თემში წინასწარდაგეგმილი ქორწინების ტრადიციას, ისევე, როგორც აფრიკიდან ემიგრირებულთა შორის ახალშობილის დადაღვის წესს, სიკების მიერ სპეციფიკურ შემთხვევებში (მაგ., სასამართლოს წინაშე) ტრადიციული ქუდების – ტურბანების მოხდაზე უარის თქმას, ინდუსების მოთხოვნას, მიეცეთ გარდაცვლილი ახლობლების კრემაციის საშუალება, მუსლიმთა შორის გავრცელებულ პოლიგამიას თუ მოზარდ გოგონათა სასქესო ორგანოების ქირურგიული კვეთის (კლიტორექტომია) ტრადიციას. უმთავრესი პრობლემაა იმის განსაზღვრა, რისი „დათმობა“ შეიძლება კულტურული მრავალფეროვნების ხათრით და სად უნდა გაივლოს ზღვარი, რომლის მიღმა დომინანტი დასაგლური საზოგადოების წეს-ჩვეულებების გვერდით არსებული სრულიად არალიბერალური კულტურული პრაქტიკა-ტრადიციები უნდა ამოიძირკვოს, როგორც მორალურად და ტრადიციულად მოუთმენელი ელემენტები.

არადასავლურ და არალიბერალურ წეს-ჩვეულებათა კონფლიქტმა, ადგილობრივ ეროვნულ ბაზრებზე იაფი სამუშაო ძალით განპირობებულმა კონკურენციამ და ეპიზოდური ძალადობის შემთხვევებმა ევროპის ქვეყნებში ეთნოკულტურული კონსერვატიზმი და სამოქალაქო ნაციონალიზმის რადიკალური მიმდინარეობა გააძლიერა. ემიგრანტული უმცირესობები საფრანგეთში, გერმანიაში, იტალიასა და სხვა ქვეყნებში საარჩევნო პოლიტიკური ორგანიზაციების („ელექტორალური რადიკალური პარტიები“) კრიტიკისა და თავდასხმის ობიექტად იქცნენ. რადიკალი მემარჯვენები ევროსკეპტიკურ დისკურსთან თანაშემზღვდილ ნეოპოპულისტურ, ხშირად ღია ქსენოფობიურ გამოსვლებში აქტიურად ახდენენ ანტიდასავლური ექსტრემიზმის ცნობილი შემთხვევების სიმბოლიზმას. ბუნებრივია, 2001 წლის 11 სექტემბრისა და მაძრიდის ტერორისტული აქტების, 2005 წლის ნოემბერში საფრანგეთში სამექანიკური არეულობებისა თუ „მუჭამედის კარიკატურების სკანდალის“ ფონზე ანტიისლამური და ანტიემიგრაციული განწყობის სტიმულირება რთული არ ყოფილა. როგორც როჭერ გრიფინი აღნიშნავს (2006: 25, 452), ეს დაკგუფებები

ფსევდოქსენოფილურ ნიღაბს არიან ამოფარებულნი, დიდი ხანია უკუაგდეს სახელგატეხილი ბიოლოგიური და რასობრივი აღმატებულობის არგუმენტაცია და ამჟამად ავისმომასწავებელ „კულტურულ გენოციდსა“ და დასავლური ლირებულებების დაცვაზე საუბრობენ, ცდილობენ რა ამით საკუთარ ქვეყნებში საემიგრაციო-სამოქალაქო პოლიტიკის რადიკალურ შეცვლას. ძირითადად ისლამის წინააღმდეგ გალაშქრებით, მათმა ნაწილმა წარმატებას მიაღწია და მომხრეთა რიგებიც შეივსო. თანამედროვე რადიკალური მემარჯვენეობა და ნეოფაშიზმი, საუბრობს რა გლობალიზაციის წინააღმდეგ გალაშქრების აუცილებლობაზე, მულტიკულტურალიზმსა და მასობრივ მიგრაციას უტევს, რომელიც, მათი აზრით, აქრობს კულტურულ განსხვავებებსა და, შესაბამისად, კულტურულ თვითმყოფადობას (იქვე, 530). მათი არგუმენტაცია ეყრდნობა პრინციპს: „გვისურს ვსარგებლობდეთ იმავე უფლებით, რითაც უმცირესობები არიან აღჭურვილნი“, ეს კი ეთნოკულტურული თვითმყოფადობის შენარჩუნების არგუმენტად უნდა მივიჩნიოთ; დისკურსი კულტურის სიწმინდის პრიმატს ემყარება. მათთვის მულტიკულტურალიზმი, როგორც სოციეტალური ინკორპორაციის მექანიზმი, საფუძველშივე უტოპიურია. ასეთი სახის ნეონაციონალიზმი უფრო ექსკლუზიური ხასიათისაა, ვიდრე ასიმილაციონისტური⁹.

რადიკალიზმზე საუბრისას აღსანიშნავია კონსერვატორულ-ნაციონალისტური ანტიგლობალისტური იდეოლოგიაც. მულტიკულტურალიზმი ხშირად კულტურული გლობალიზაციის თანამდევ ფენომენად განიხილება (Magill 2005: 30). მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური მულტიკულტურალიზმის პლურალისტური ფილოსოფია სრულიად დაცლილია და უპირისპირდება კიდეც მონიზმს (აქ: ერთფეროვნებას, როგორც მიზანსა და ღირებულებას), ის პრაქტიკულად შთანთქმულია ანტიგლობალისტთა კულტურული პომოვენიზაციისა და იმპერიული გლობალიზმის საფრთხის წინააღმდეგ მიმართულ მსჯელობაში. ალბათ ეს ბუნებრივიცაა, რადგან მულტიკულტურულ პოლიტიკას შიდასახელმწიფოებრივი და არა გლობალური ნიშანი ახასიათებს, რაც მას ხსენებულ დებატებში მეორეხარისხოვანი ინტერესის საგნად ხდის.

1990-იანი წლების ბოლოდან ხდება მულტიკულტურალიზმის ცნების გარკვეული რედეფინიცია. ხშირად სამეცნიერო კატეგორია მოიცავს არამარტო რასობრივ და ეთნოკულტურულ უმცირესობათა სფეროს, არამედ სხვა სუბკულტურებთან დაკავშირებულ პრობლემატიკასაც, როგორიცაა სექსუალური ორიენტაცია (პომოსექსუალთა, ბისექსუალთა და ტრანსსექსუალთა უფლებები) და გენდერი, ინვალიდები, მხცოვანთა უფლებები და სხვა (Moodley & Curling 2006: 324-325). თუმცა გასათვალისწინებელია, რომ მულტიკულტურალიზმის თეორიის მიმართება ისეთ „ძველ“ კატეგორიასთან, როგორიც თუნდაც რასაა,

ჭერ კიდევ განხილვის საგნად რჩება. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჩარლზ მილსის მოსაზრება, რომელიც მემარცხენების ზემოთ ხსენებულ კრიტიკას გაგვახსენებს. ამერიკელი პროფესორი აღნიშნავს, რომ ხსენებული კატეგორიის რიგიდულ ბიოლოგიურ მოცემულობად აღქმის იდეოლოგიურმა დელეგიტიმაციამ მისი „კულტურით“ ჩანაცვლების პოლიტიკორექტული პრაქტიკა დაამკვიდრა, რომელიც ჯგუფთაშორისი პრობლემური ურთიერთობების მხოლოდ ერთ განზომილებაში განხილვას გვთავაზობს. მისი აზრით, უახლეს ისტორიაში ცნობილი კონფლიქტების მიზეზი არა განსხვავებულ კულტურათა ფასეულობის გაუაზრებლობაა, არამედ პირველ ყოვლისა რასიზმის კლასიკური ბოროტება – თავად განსხვავებულ კულტურათა წარმომადგენლების თანაბარი ადამიანური ღირსების აღიარების უუნარობაა. ამ ორს შორის კორელაციის სიხშირე უდავოა, მაგრამ ანალიტიკური სიბრძმავის საფრთხე მაინც გასათვალისწინებელია. მულტიკულტურულმა დისკურსმა 2005 წელს საფრანგეთის ქალაქების ქუჩებში გამოსულ, რასობრივი ნიშნით სოციალურ-ეკონომიკურად ჩაგრულ კლასთა გაგულისება შეიძლება გარკვეულ „კულტურულ კონფლიქტად“ წარმოაჩინოს, რომლის პანაცეა თითქოს ისევ „კულტურულ იდენტობათა აღიარება“ იქნება (Mills 2007: 94-101). ხომ არ არის პრობლემის „კულტურალიზაცია“ და შემდეგ თავად კულტურის პოლიტიზაცია სამოქალაქო ლიბერალიზმისა და მისი ფუნდამენტური მიდგომის – ინდივიდის უფლება-მოვალეობებზე ორიენტაციის – დამანაცრეველი დისკურსი? პარადოქსია, რომ 2004 წელს მუსლიმი ექსტრემისტის მიერ თეო ვან გოგის სკანდალურმა მკვლელობამ ნიდერლანდის საზოგადოება არა ისლამურ ტერორიზმზე, არამედ უმეტესად მუსლიმ ემიგრანტთა ადგილობრივ ლიბერალურ სოციო-კულტურულ ლანდშაფტთან შეგუების საეჭვო პერსპექტივზე აალაპარაკა (Van den Brink 2007: 351). ხომ არ იყო ეს იმ სახის მოვლენა, რომელსაც, ერთი შეხედვით, თითქოს მულტიკულტურალიზმი ებრძის, ამავე დროს კი თავად მულტიკულტურალიზმის იდეოლოგიის კულტურულ-კოლექტივისტური დისკურსი ბადებს?

დღოთა განმავლობაში მულტიკულტურალიზმის საკითხი სულ უფრო და უფრო მეტ პასუხისუფებელ კითხვას ბადებს, თუმცა საერთაშორისო აკადემიური საზოგადოების მხრიდან ამ ფენომენს სათანადო ყურადღება ეთმობა. პოსტიტალიტარულ სივრცეში, რომლის ნაწილი საქართველოც არის, კულტურული მრავალფეროვნების პოლიტიკა არანაკლებ მტკიცნეული და რთული საკითხია. დასავლეთისა და ზოგიერთი აზიური სახელმწიფოს დადებითი გამოცდილების (ისევე, როგორც თანმდევი სისუსტეებისა და საფრთხეების) გათვალისწინება გარდაუვალ პერსპექტივად მიმაჩნია. ამრიგად, ვიმედოვნებ, რომ მომავალში თეორიულ განსჯას ქართულ რეალობასთან მიმართებითაც შევძლებთ.

შენიშვნები:

- 1 თუმცა აღსანიშნავია, რომ თითოეულ ქვეყანაში ენობრივი, რელიგიური თუ სხვა (შერეული განმასხვავებელი ნიშნების მქონე) სახის უძირესობა თავისებურად უნიკალურია და, ამ გარემოების გათვალისწინებით, უპრიანი იქნება მოცემულ სამეცნიერო კატეგორიასთან მიმართებაში ორი დემოგრაფიული ტიპის – ტერიტორიულად კონცენტრირებული („კომპაქტური“) უმცირესობისა და დისპერსიულად განსახლებული („გაფანტული“) უმცირესობის – არსებობა ვიცულისხმოთ.
- 2 მულტიკულტურულობისა და მულტიკულტურალიზმის ერთმანეთისგან გამოვლინს გათვალისწინებით, „მულტიკულტურულ პოლიტიკში“, თავისთავად, „მულტიკულტურალისტური პოლიტიკა“ უნდა ვიგულისხმოთ. ამ უკანასკნელის გამოყენებას მხოლოდ სტილისტური მოსაზრებებით ვარიდებ თავს, რაც ამ შემთხვევაში, ვფიქრობ, ორაზროვნების საფრთხეს არ შექმნის.
- 3 ანგლოფონურ აკადემიურ ლიტერატურაში დამტკიდრებული ტერმინების ქართულ ენაზე პირდაპირი თარგმანით მიღებული არაბუნებრივი და ყურისმომტრელი სასიათო მაფიქრებინებს მკითხველს ალტერნატიული ეკვივალენტი შევთავაზო – „პასიური მულტიკულტურალიზმის“ და „აქტიური მულტიკულტურალიზმის“ სახით.
- 4 აღსანიშნავია ერთი გარემოება: ადგილობრივ საზოგადოებრივ-სამოქალაქო კულტურაში ინტეგრაცია დასავლურ სახელმწიფოთა მიერ ხშირად ეკონომიკური პრივილეგიების სახით იყო სტიმულირებული.
- 5 პრემიერ-მინისტრ პიერ ტრუდოს 1971 წლის დეკლარაცია და 1988 წლის „კანადის მულტიკულტურული აქტი“.
- 6 გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში მულტიკულტურალიზმი არ წარმოადგენს ოფიციალურად დეკლარილებულ, ამ სახელშოდებით ცნობილ ფედერალურ პოლიტიკას.
- 7 ამის კლასიკურ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყენოთ კულტურულ-იდეოლოგიური მოძრაობა „შავი მშვინეურაა“ (Black is Beautiful), რომელიც საზოგადოებაში გავრცელებული პექორატორულ-რასისტული შეხედულებების წინააღმდეგ იღაშქრებდა. მათ მოჰყვა თავადაც რასიზმარევი პოლიტიკური მოძრაობა, ე.წ. „შავი ძალა“ (Black Power) და, მოგადად, „შავი ნაციონალიზმი“ (დაწვრილებით იხ. Kivisto, Peter (2008). What Would a Racial Democracy Look Like? in Vera, H., & Feagin, J., Handbook of the sociology of racial and ethnic relations. New York: Springer, გვ. 219-239).
- 8 მაგალითად, ავსტრალო-კანადელი ნილ ბისუნდათი (1994) და ინდო-ბრიტანელი კეხან მალიქი (2002).
- 9 ამ გაგებით, ასიმილაცია, გარკვეულწილად, კლასიკურ, „კულტურისადმი ბრმა“ ლიბერალურ-სამოქალაქო მულტიკულტურალიზმის ფარგლებშიც თავსდება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Alexander, Jeffrey C. (2001). Theorizing the ‘Modes of Incorporation’: Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civic Participation. *Sociological Theory*, #19, vol. 3, pp. 237–249.
2. Ang, J., (2005). Multiculturalism. In New keywords: A revised vocabulary of culture and society by Bennett, T., Grossberg, L., Morris, M., & Williams, R. (eds.), Malden, MA: Blackwell Pub, pp. 226–229.
3. Barnhill, J. (2005). Patriotism. In The Left and The Right, vol.2: the Right, by Carlisle, R. P. (ed.), Thousand Oaks [u.a.]: SAGE Publ., pp. 311–313.
4. Bibby, R. W. (1990). Mosaic madness: The poverty and potential of life in Canada. Toronto: Stoddart.
5. Bissoondath, N. (1994). Selling illusions: The cult of multiculturalism in Canada. Toronto: Penguin Books.
6. Coates, R. D. (2008). Multiculturalism. In International encyclopedia of the social sciences, vol.5., 2nd ed., by Darity, William A. (ed.), Macmillan social science library. Detroit: Macmillan Reference USA, pp. 316–318.
7. Dewiel, B. (2005). Cultural Diversity. In Encyclopedia of politics: The Left and the Right, vol. 1: The Left, by Carlisle, R. P. (ed.), Thousand Oaks [u.a.]: SAGE Publ., pp. 115–117.
8. Eagan, J. L. (2007). Multiculturalism. In Encyclopedia of governance by Bevir, M. (ed.). Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 576–578.
9. Gitlin, T. (1995). The twilight of common dreams: Why America is wracked by culture wars. New York: Metropolitan Books.
10. Griffin, R. (2006). Introduction. In World fascism: A historical encyclopedia by Blamires, C., & Jackson, P. Santa Barbara (eds.), Calif: ABC-CLIO, pp. 1–36.
11. Griffin, R. (2006). Nationalism. In World fascism: A historical encyclopedia by Blamires, C., & Jackson, P. Santa Barbara (eds.), Calif: ABC-CLIO, pp. 451–453.
12. Kukathas, C. (2004) Theoretical Foundations of Multiculturalism. Workshop paper, გამოქვეყნებულია ინტერნეტში, მისამართზე: http://economics.gmu.edu/pboettke/workshop/fall04/theoretical_foundations.pdf, ნანხია 06.02.2009.
13. Magill, D. (2005). Anti-globalization. In Encyclopedia of politics: The Left and the Right, vol. 1: The Left, by Carlisle, R. P. (ed.), Thousand Oaks [u.a.]: SAGE Publ., pp. 28–31.
14. Malik, Kenan. 2002 “Against Multiculturalism.” *New Humanist*, summer: 23–26.
15. Mills, Charles W. (2007). Multiculturalism as/and/or anti-racism? In Multiculturalism and political theory by Laden, A. S., & Owen, D. (eds.), Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 89–114.
16. Moodley, R. & Curling, D. (2006). Multiculturalism. In Encyclopedia of multicultural psychology by Jackson, Y. (ed.), Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications, pp. 324–325.
17. Mukhopadhyay, C. C. & Chua, P. (2008). Cultural racism. In Encyclopedia of race and racism, vol.1, A – F, by Moore, J. H. (ed.). Detroit: Macmillan Reference USA, pp. 377–383.
18. Okin, S. M., Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (1999). Is multiculturalism bad for women? Princeton, N.J.: Princeton University Press.
19. Schlesinger, A. M. (1992). The disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society. New York: Norton.
20. Tamir, Y. (1995). Two concepts of multiculturalism. *Journal of Philosophy of Education* .# 29, vol. 2, p. 161.
21. Van den Brink, B. (2007). Imagining civic relations in the moment of their breakdown: a crisis of civic integrity in the Netherlands. In Multiculturalism and political theory by Laden, A. S., & Owen, D. (eds.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 350–372.

09ლერანთობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი