

ISBN 978-9941-11-999-9



9 789941 1114847

ՄՈԼԻԿԱՆԵՄՈՒՅ
ԽՈՒՆՈՒՄ
ՈՐՄՈՒՄ
ՆԱԽՈՒՆԱԴՈՒՄ
ՆԱԿՅԱԿՈՒՄ
ՊՆՆԱԿՆԱԿՈՒՄ
ՎԱԿՈՒՄ
ՍԵՄԻՆԱՐՆԱԿՈՒՄ
ԸՆԴՈՒՄ
ՎՈՒՄ
ՎՈՒՄ
ՎՈՒՄ

ՄՈԼԻԿԱՆԵՄՈՒՄ
ՍԿՐԻՍ

ՄՈԼԻԿԱՆԵՄՈՒՄ ՍԿՐԻՍ





TDI

ბოლანაბოზის და
გრაველფაროვების
ინსტიტუტი

შოდარანშობის სკოლა

შოდარანშობა
რელიგია
იდეოლოგია
ნაპროგნოზი
საკანონი
ფუნდამენტალიზმი
ქართული კულტურა
საზოგადოებრივი
დინამიკა
კონსტიტუცია
მედია
მულტიკულტურალიზმი



წიგნის შემდგენელი:
ბეჟა 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.



თბილისისა და ჰააგის ინსტიტუტი

© 2014, ტოლერანტობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი

ISBN ??????

კრებული, რომელსაც „ტოლერანტობის სკოლა“ დავარქვით ამავე სახელწოდებით შექმნილი კლუბის სახელიცაა, სადაც ახალგაზრდები 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 წარმოვიდგინებთ ერთიანად, ერთ სივრცეში, „ტოლერანტობის სკოლის“ ფურცლებზე. ვიმედოვნებთ, რომ მრავალფეროვან სამყაროში სამოგზაუროდ „ტოლერანტობის სკოლა“ კარგ მეგზურობას გაუწევს თემატიკით დაინტერესებულ მკითხველს.

სარჩევი

ცოდნანსობა

ნოდარ ლაბარია რელიგიური შემწყნარებლობის იდეა ქრისტიანულ ევროპაში	11
იურგენ ჰაბერმასი როდის უნდა ვიყოთ თოლერანტულნი	39
ბერ-გონაგონი ბენიამინ ნოვიკი თოლერანტობის რელიგიურ-ფსიქოლოგიური საფუძვლები	53
გაიკლ უოლცერი ხუთი თოლერანტული რეჟიმი	62

რელიგია

ტირანისა და სრულიად ალბანეთის მთავარეპისკოპოსი ანასტიოსი მართლმადიდებლობის დამოკიდებულება სხვა რელიგიებთან	75
გარტინ ლუთერ კინგი ვიყვარდეთ თქვენი მტრები	87
ბრაიან ტიერნი რელიგიური უფლებები: ისტორიული პესკექტივა	95
ეკუმენური კატრიარქი ბართლომე I ინტერრელიგიური დიალოგის აუცილებლობა და მიზანი	107
ევისკოპოსი მალხაზ სონღულაშვილი ქრისტიანობის კრიზისი საქართველოში ანუ რატომ ვართ ყველანი ვალში ლგბთ თემის წარმოგადგენლებთან	117

იუმორი

გია ნოდია იუმორი: ეროვნული და სხვა	143
---------------------------------------	-----

ნაციონალიზმი

გიგა გეგანი ორ ნაციას შორის? ნაციონალური იდენტობის საკითხი საქართველოში	179
სერგო რატიანი სარწმუნოებით ქართველი	184

საკუდარიზმი

გიგა გეგანი საკუდარიზაცია თუ დესაკუდარიზაცია?	195
ალფრედ შიფანი რელიგიისა და დემოკრატიის ურთიერთშეთავსებადობის შესახებ	202

ფუნდამენტალიზმი

გიგა ზედაღია ირანი 79	277
--------------------------	-----

ქართული კულტურა

გაბალ ანდრონიკაშვილი თბილისი – კოსმოპოლისი	223
ნუგზარ პაპუაშვილი სადღეისო პრობლემებიდან: ისლამი და საქართველო	230
ნუგზარ პაპუაშვილი სომეხთა და ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობები	240
გიორგი მამისუბაძე არმენოფობია	256
ნუგზარ პაპუაშვილი მართლმადიდებლები და კათოლიკეები საქართველოში	260

სტუმარმასპინძლობა

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

ღიჯარაჯურა

თამაზ ჩხეიძე ალუდა ქეთელაური	309
---------------------------------	-----

ქინო

გიორგი გვახარია ერთიანო და შრავალფეროვანი	381
--	-----

მეცია

თამარ კინწურაშვილი ოლქერანობის ტესტი	333
ენდონი ლესტერი სიძვევის თავისუფლება და რელიგია – მუდმივი კონფლიქტი მოდერნიზაციის პერიოდში	338

მულტიკულტურალიზმი

შოთა ხინგაბაშვილი მულტიკულტურალიზმის გამომწვევები	345
--	-----

ՄՊԸԿՐԱՆՄՊԾԿ

ՏՊԸԿ ԸՆԸԿՈՎ
ԿՅՈՒՅՈՒՄԻ ԾՆԾԵԿՆԵԿՆԵՐՈՒՄԻՆ ՈՒՅԿ ԺԿՈՆՄՈՆԵՐԸ ԿՅԿՈՎՆԱՅԻ 77

ՈՅԿԾԿ ԿՆԵԿՈՎՆԻ
ԿՈՒՄԻՆ ԿՆԸԿ ԿՈՅՄՈՒ ՄՊԸԿՐԱՆՄՊԾԿ 39

ԾԿԿ-ՍՈՆԵԿՈՒՆ ԾՆԵՆԱՅՈՒՆ ՏՈՅՈՎԻ
ՄՊԸԿՐԱՆՄՊԾԿԻՆ ԿՅՈՒՅՈՒՄԻ-ՍՆՈՎՈՒՄՈՒՄԻՆ ՆԱԿՅԾԾԾԾԻ 53

ՅՈՎԻԸ ԿՈՒՄՅԿԿ
ԵՄՈՒ ՄՊԸԿՐԱՆՄՊԾԿԻ ԿՅՈՒՅՈՒՄ 62

რელიგიური შემწყნარებლობის იდეა ქრისტიანულ ევროპაში

რელიგია, საზოგადოება და სახელმწიფო 2005. Heinrich Böll Stiftung

როცა დისკუსია რელიგიურ შემწყნარებლობას ეხება, ძალიან ხშირად გავიგონებთ ხოლმე ერთ ისტორიულ „არგუმენტს“: საქართველოს მეფე დავით აღმაშენებელი პარასკეობით მეჩეთს მოინახულებდა ხოლმე. მართალია, რომ ამგვარი ქცევა თავისთავად შეიძლება დავახასიათოთ როგორც რელიგიურად შემწყნარებლური, მაგრამ ეს სულაც არაა მთავარი: თვით რელიგიურ შემწყნარებლობაზე 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 წარმოდგენს სოციუმის ან მნიშვნელოვანი სოციალური ჯგუფის ქცევის პარადიგმას. სხვა სიტყვებით, რელიგიურ შემწყნარებლობაზე, როგორც ასეთზე, სერიოზული ლაპარაკი არ შეიძლება, სანამ ის არ ქცეულა საზოგადოებრივ ღირებულებად.

რელიგიური შემწყნარებლობის ღირებულება, ბუნებრივია, ვერ წარმოიშვებოდა ერთბაშად და მხოლოდ თვით რელიგიებს შიგნით არსებული იდეოლოგიური რესურსების საფუძველზე. შემწყნარებლობის იდეა ღირებულებად შეიძლებოდა ქცეულიყო მხოლოდ ორი პირობით: 1) აუცილებელი იყო სხვადასხვა რელიგიების ან ერთი რელიგიის ფარგლებში წარმოშობილი სხვადასხვა იდეური მიმართულებების წარმომადგენელთა მასობრივი კონფლიქტური ურთიერთობა ერთმანეთთან; 2) პრაქტიკული შეგნება იმისა, რომ კონფლიქტთა შემდგომი გაძლიერება ან გაჭიანურება მნიშვნელოვან დაბრკოლებას 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 გვხვდება, დროითი თვალსაზრისით მისი 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, მარქსისტული, ნაცისტური და სხვა ანტისემიტიზმი.

მცენიერები 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 საფუძველები რელიგიურია. მხოლოდ მოგვიანებით ღებულობს ის კულტურულ, სოციალურ და ეკონომიკურ დატვირთვას.

ებრაული დიასპორა სათავეს ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეში იღებს. იუდეველთა მძლავრი პოპულაციები ჯერ 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 წარმართ ინტელექტუალებს იზიდავდა მონოთეიზმის სიღრმე, მაგრამ უბრალო ხალხი საკმაო უნდობლობით ეკიდებოდა ებრაელებს. ამ უნდობლობის გამოძახილი

გვხვდება ჰორაციუსის, ტაციტუსის, იუვენალის, პლინიუსის, მარციალის ნაწარმოებებში. უფრო მეტიც, ალექსანდრიელი ბერძენი, აპიონი, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ცხოვრობდა, თავის ნაწარმოებში „ეგვიპტის ისტორია“ უკვე ღიად გამოხატავს მძაფრ ანტიემიტურ განწყობას. იუდეველებს მრავალ ყალბ ბრალდებას უყენებდნენ: ათეიზმს, ამპარტავნებას, სიძუნწეს, ფიზიკურ სიბინძურეს, უზნეობას და — უკვე იმ ეპოქაში — არაებრაელთა რიტუალურ მკვლელობებს. რეალურად გარეშეთა ანტიპათიისა და შურის მთავარი მიზეზი ებრაელთა მძლავრი სოლიდარობა და ურთიერთმხარდაჭერა იყო. ეს სოლიდარობა ხელს უწყობდა არა მარტო ებრაელების იზოლაციას დანარჩენი საზოგადოებისაგან, არამედ მათ ეკონომიკურ და ხშირად პოლიტიკურ წარმატებასაც.

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

ერთი სიტყვით, შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ ქრისტიანული ანტიემიტებში ვერ წარმოიშობოდა საკუთრივ ქრისტიანული იდეური რესურსების საფუძველზე, ფაქტობრივად, ის უკვე არსებული წარმართული ანტიემიტებში ქრისტიანულად გაფორმებული გაგრძელება იყო.

შუა საუკუნეები

მეორე ათასწლეულის ბღურბლზე ევროპაში წარმოიშვა რელიგიურ ერთიანობაზე დაფუძნებული პოლიტიკური საზოგადოება, რომელსაც ხშირად ქრისტიანულ რესპუბლიკადაც მოიხსენიებენ.¹ საერო და საეკლესიო ხელისუფლება მჭიდროდ იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული და ერთიანი მიზნისაკენ მიმართული. ეს დოქტრინა სრულიად რეფლექსირებული იყო და შემდეგი ლათინური მაქსიმით გამოიხატებოდა: *Ecclesiaam et imperium esse unum et idem* — ეკლესია და იმპერია ერთი და იგივეა.

ეკლესიას უმართებულოდ მიაჩნდა წარმართთა მოსაქცევად ძალის გამოყენება. აქ მთავარი იყო III საუკუნის ქრისტიანი მოღვაწის, ქალაქ ჰიბონის ეპისკოპოსის, წმ. (აღმოსავლურ ტრადიციაში ნეტარი) ავგუსტინე ავრელიუსის მიერ განცხადებული პრინციპი: *Credere homo non potest nisi volens* — ადამიანს არ შეუძლია ირწმუნოს, თუ არ სურს. მიუხედავად ამგვარი თეორიული

განწყობისა, პრაქტიკულ სინამდვილეში ძალას საკმაოდ ხშირად იყენებდნენ, მაგალითად, ესპანეთის ვესტგოთი მეფეები ებრაელთა წინააღმდეგ და, განსაკუთრებით, კარლოს დიდი საქსონიელების მოსაქცევად. მაგრამ საეკლესიო იერარქია, თუნდაც *Post factum*, მაინც კიცხავდა ამგვარ ქმედებებს. მაგალითად, მწნ წელს პაპი, ნიკოლოზ I ასე შეაგონებდა ბულგარეთის ძალზე თავგამოდებულ მეფეს: „ღმერთისთვის თავისთავადი თავყვანისცემა 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 ისჯებოდა, 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 სასჯელის ზომის არჩევანში საკმაო ორჭოფობა შეიმჩნეოდა, მეორე მხრივ კი საფრანგეთსა და გერმანიის იმპერიის გააფთრებული ბრბო ძალიან ხშირად თვითონ ქოლავდა ერესში ეჭვმიტანილებს. ეკლესია აშკარა აუცილებლობის წინაშე დადგა, ერესის გამოვლინებისა და აღკვეთის მკაცრად რეგლამენტირებული პროცედურა შეექმნა. ასე იშვა ინკვიზიცია, რომლის შესახებ რაიმე დადებითი აზრის გამოხატვას მომდევნო საუკუნის საერო ისტორიკოსები ლამის ცუდ ტონად მიიჩნევენ. თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ პოლიტიკური, რელიგიური ან სხვა რომელიმე სახის ანგაჟირებულობა არც დღესაა იშვიათი მოვლენა, მაინც უნდა ვაღიაროთ, 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 ინკვიზიცია, თავისთავად, არასოდეს ყოფილა ერთხელ და სამუდამოდ მზა სახით შემოღებული ინსტიტუცია. მან საუკუნეების განმავლობაში საკმაო ცვლილება განიცადა და ყოველი ეს ცვლილება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კონკრეტულ რელიგიურ და პოლიტიკურ მოთხოვნებებთან. მოკლედ, ინკვიზიციის გარშემო ისტორიული სიტუაცია იმით შეიძლება აღვწეროთ, რომ მის ევოლუციაში გამოვყოთ ოთხი ძირითადი 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 დაზუსტება 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 წარგზავნილებს, ლეგატებს. ეს პრაქტიკა XIII საუკუნიდან იწყება. განსაკუთრებით ხშირად ლეგატებს ცისტერციანელთა ორდენიდან ირჩევენ და საფრანგეთში აგზავნიან. ცნობილია ერთი ასეთი ლეგატის, ცნობილი თეოლოგისა და ინკვიზიტორის, ჟაკ დე ვიტრის მოხსენება მის მიერ 1260 წელს ჩატარებულ ერთ გამოძიებაზე. ჟაკ დე ვიტრიმ გამოიძია საფრანგეთის ერთ სოფელში შემჩნეული წმ. გინეფორის კულტი. აღმოჩნდა, რომ ეს გინეფორი სინამდვილეში ადგილობრივი სენიორის მწევარი ძალლი იყო, რომელიც პატრონმა დიდი პატივით მიაბარა მიწას. ძალლის საფლავზე რამდენიმე სასწაულებრივი განკურნებაც იყო რეგისტრირებული. ინკვიზიტორმა უკანონო კულტი აკრძალა, მაგრამ „წმ. გინეფორის“ თაყვანისმცემლები 1876 წლამდე მოიპოვებოდნენ იმ სოფელში.

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

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

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

მით უმეტეს, რომ ქრისტიანობამ შუა საუკუნეთა განმავლობაში ანტისემიტობის განსამტკიცებლად უკვე საკმაო იდეური მუხტი და გამოცდილება დააგროვა. თავიდანვე ეკლესია და სინაგოგა მწვავე და თითქმის გადაუღახავმა 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 Judaeos* — იუდეველთა წინააღმდეგ. ეს სათაური კიდევ მრავალჯერ დაერქმევა შუა საუკუნეების განმავლობაში დაწერილ სხვადასხვა თეოლოგიურ მონოგრაფიას. მეორე მათგანი კი — ებრაული ენის მთელ ანტიკურ სამყაროში სწორუპოვარი მცოდნე — ებრაელებისთვის არ იშურებს ყველაზე უფრო დამამცირებელ პითეტებს: მგმობელნი, მარადიული სიბრძავით მოცულნი, ამპარტავანნი, ღორმუცელები, ძუნწები, წარსაწყმედად განმზადებულნი.

კიდევ ორი ქრისტიანი ავტორი იმსახურებს განსაკუთრებულ აღნიშვნას, რადგანაც დიდია მათი წვლილი ქრისტიანული ანტისემიტობის 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 ტირად მოეწვინენ. 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 იმდროინდელი ანტიოქიის განსაკუთრებული ისტორიული სიტუაციით. ამ მიკერძოებულობის მიუხედავად, საუკუნეთა განმავლობაში იოანე ოქროპირის ქადაგებებმა მნიშვნელოვანი გავლენა იქონიეს ქრისტიანთა განწყობაზე ებრაელთა მიმართ. სწორედ ამ ქადაგებათა არქტიპზე წარმოიშვა ქრისტიანთა შორის გავრცელებული ზოგადი წარმოდგენა ებრაელებზე: დაწყველილი, ბიწიერების ტურტელი, 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 უფროთხილდება ებრაელების შენარჩუნებას იმავე მიზნით, რა მიზნითაც შეუნარჩუნა სიცოცხლე ძმის მკვლელ კაენს: ებრაელებმა ბოლომდე უნდა შესვან საღვთო რისხვის სასმისი. ებრაელებმა ჯვარს 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 ტრადი—ცია საღვთო წერილის მატარებელია, რათა არავინ გაბედოს ფიქრი, რომ ქრისტიანებმა თვითონ მოიგონეს წინასწარმეტყველება მაცხოვრის მოსვლის შესახებ. მაგრამ ისრაელიანებმა ისააკის ძის, ესავის მსგავსად დაკარგეს პირმშობლის უფლება და ახლა იძულებულნი არიან, მსახურად დაუდგნენ უმცროს ძმას, იაკობს. ამგვარად, ებრაელები 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 *Corpo Juris*: „იმის ძალით, რომ იუდეველებს ეკრძალებათ ყოველგვარი ადმინისტრირებისა და ღირსების ქონის უფლება, არც ერთ მათგანს არ ვრთავთ ნებას, 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 ჯვაროსნული ლაშქრობები დაიწყო, იუდეველთა გარშემო დაძაბულობა მატულობს. ამ მდგომარეობას ხელს უწყობენ ქრისტიანი მწერლები: კლუნის სააბატოს წინამძღვარი პეტრე მალალღირსი, ბერნარ კლერვოელი, თომა აკვინელი და სხვები. უმთავრესი ბრალდებები იყო ებრაელთა ურწმუნობა და პროზელიტიზმი (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 ღვთის მკვლელებს უწოდებდნენ, ახლა უკვე ღარბთა 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 მიზეზების 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 განსასჯელ არგუმენტად რჩებოდა. ამ კონცეფციის პოპულარობა ხალხის ფართო მასებში მნიშვნელოვნად სწორედ XI საუკუნეში გაიზარდა 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 იქნენ. უფრო გვიან, ლატერანის მეოთხე საეკლესიო 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 უღამაზო იყო, რომ იტალიურ ენაში ზედსართავიც კი გაჩნდა — Sciamanato (მოუწესრი-

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

ამ იურიდიულ აქტებს პრაქტიკოსი 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 უკეტავდა მათ ყველა კარს საზოგადოებაში, რომელიც მთლიანად ქრისტიანული სარწმუნოების წიაღში წარმოშობილ ტრადიციებზე იყო დამყარებული. მაგალითად, ხელოსანთა ნებისმიერ კორპორაციაში შესვლის რიტუალი გულისხმობდა ქრისტიანული მრწამსის 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, განსხვავებული ყოველგვარი დევნა ერთგვარი მანკიერი წრეა, რომელიც საბოლოოდ მდევნელს ძალიან ძვირი უჯდება, 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 მაქინაციებისკენ მისწრაფება არაა ებრაელების, ასე ვთქვათ, ექსკლუზიური თვისება: ამგვარ მიდრეკილებებს ასევე ადვილად ამჟღავნებს იმიგრანტების ნებისმიერი ჯგუფი, 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 მკაცრი გაკიცხვა, ხოლო ფულის სესხებით, ან

თუნდაც სხვა რამ ხერხით კაპიტალის დაგროვება ცოდვად იყო მიჩნეული და ქრისტიანებს ეკრძალებოდათ. ებრაელები ევროპული საზოგადოების ერთადერთი 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 დაკავება, თავისუფალი პროფესიის აღსრულება, სადოქტორო ხარისხის მიღება. ბოლოს და ბოლოს, XII საუკუნის დასაწყისიდან, ვენეციელთა და გენუელთა ძლიერმა კონკურენციამ ებრაელები აღმოსავლეთთან ვაჭრობის გზასაც ჩამოაშორა. ობიექტურად, შუა საუკუნეების ევროპულ საზოგადოებაში მათ არაფერი 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 ხელახალი ბრალდებების საბაბი. განსაკუთრებით საგულისხმოა, რომ ეს ბრალდებები ხშირად საზოგადოების საშუალო და დაბალ ფენებში წარმოიშობოდა, რადგანაც სწორედ ამ ფენების წარმომადგენლებს ჰქონდათ ყველაზე ხშირი შეხება ებრაელ მევახშეებთან. უბრალო ხალხს კი ყოველთვის უშუალო რეაქცია აქვს ნებისმიერ ფენომენზე — უბრალო ხალხი არ ანალიზებს მოვლენების გამომწვევ ტეშმარიტ მიზეზებს.

ამგვარად, ებრაელების მდგომარეობა ევროპაში სწორედ მაშინ გაუარესდა, როცა მათთვის შემოსავლის წყარო გამოჩნდა. XII საუკუნიდან მოყოლებული მთელს ევროპაში დროდადრო იჩენს თავს უბრალო ხალხის აღვირახსნილი აგრესია ებრაელთა მიმართ. ძალადობის ეს ფაქტები ერთმანეთთან დაუკავშირებელია და ერთმანეთისგან ძალიან შორ მანძილზე მდებარე ადგილებში ვლინდება. ჯვაროსნული ლაშქრობებიც ხშირად ებრაელთა მასობრივ ხოცვა-ჟლეტად 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 — „სკანაჯუდეი“, რაც იუდეველთა ჟღერას ნიშნავს.

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

გვიან შუა საუკუნეებში გავრცელდა ებრაელთა წინააღმდეგ კიდევ ერთი ბრალდება: მათ ეკლესიებიდან ნაკურთხი ძღვენის პარვასა და შეურაცხყოფას აბრალებდნენ. კიდევ უფრო საზარელი იყო ებრაელთა დადანაშაულება ქრისტიანთა რიტუალურ მკვლელობებში. ღვთისგან კურთხეული აბრაჰამის მოდგმას ძვირად დაუჯდა 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 გაამწვავა. 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 დასაჯეს 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 საზეიმო 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 ჟღერასთან 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, გერმანიიდან და — ყველაზე უფრო გახმაურებული — ესპანეთიდან. 1492 წელს, ქალაქ გრანადის აღებასთან დაკავშირებით, ესპანეთის „უკათოლიკესმა“ მეფეებმა, დამამ, ფერდინანდმა და იზაბელამ, ბრძანება გასცეს, რომ ვინც ოთხი თვის განმავლობაში ქრისტიანობაზე არ მოიქცეოდა, ვალდებული 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 ჩაებარებინათ 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 გაიხლიჩა, რადგანაც ხალხური ანტისემიტობის ენერჯია ახლადმოქცეულებზე გადავიდა: დიდხანს გაგრძელდა მათ წინააღმდეგ მნიშვნელოვანი სანქციები, კიდევ უფრო დიდხანს — ეჭვი და უნდობლობა, რომელიც თვით რელიგიურ ორდენტა წიაღშიც კი ვრცელდებოდა.

მოგვიანებით, როცა XV საუკუნეში გამართულმა ბაბელის საეკლესიო კრებამ კიდევ უფრო მწვავედ მოითხოვა ქრისტიანებისა და ებრაელების სეგრეგაცია, ქრისტიანული ანტისემიტობის ლიდერად იქცა ფრანგი ეპისკოპოსი ბოსიუე. მისი ნაწერები შეიძლება შევადაროთ იოანე ოქროპირისა და ნეტარი ავგუსტინეს ანტიებრაულ თხზულებებს, თუმცა ბოსიუე ოქროპირზე უფრო ბომიერი და ავგუსტინეზე უფრო მჭევრმეტყველი იყო. ამის გამო იგი მეტად დამაჯერებელიც აღმოჩნდა და ქრისტიანული ანტისემიტობი კლასიკური ფორმულებით აღჭურვა. კერძოდ, ბოსიუე წერდა: „ებრაელთა უმძიმესი დანაშაული მაცხოვრის მკვლელობა არაა. უფალმა, თავისი ძის სიკვდილის შემდეგ ისინი ორმოცი წლის განმავლობაში დაუსჯელად 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 დრო

რეფორმაციითა და პროტესტანტიზმის წარმოშობით გამოწვეულმა რელიგიურმა გახლეჩამ ერთი მეტად მძიმე პრობლემა წარმოქმნა: ერთმანეთთან თანაარსებობის გზა უნდა გამოენახა მრავალ აღმსარებლობას, რომელთაგან თითოეულის საფუძველში დოგმატური ექსკლუზივიზმი და საზოგადოებაზე ერთპიროვნული მონოპოლია იდო. პრობლემის პოზიტიური გადაწყვეტა, როგორც ყოველთვის ისტორიაში, მხოლოდ ხანგრძლივი სისხლისმღვრელი ომების, ყოყმანისა და მძიმე თეორიული და პრაქტიკული შეცდომების ფასად 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 ერთადერთი ბოლო ელოდა: სიკვდილი ეშაფოტზე.

არგუმენტები შემწყნარებლობის წინააღმდეგ:

1. დანაშაული ჭეშმარიტების წინააღმდეგ. რელიგიური შემწყნარებლობა ნიშნავს სიმართლისა და ცდომილების ერთ დონეზე განლაგებას, ანუ, დღევანდელი ტერმინოლოგიით — ინდიფერენტობას. თომა აკვინელის მიხედვით, თუ სიკვდილით სჯიან ყალბი ფულის მომჭრელებს, 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 მეფის უარყოფელთა 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 იმომწმებს ძველ აღთქმას უსჯულოთა მოსპობის აუცილებლობის დასამტკიცებლად.

2. დანაშაული ქრისტიანული სიყვარულის წინააღმდეგ. გაულო კარი ცდომილებას, ნიშნავს ათასობით სულის სამუდამო წარწყმედის ხელშეწყობას. კარდინალი რობერტო ბელარმინო, რომელიც მთავარი ბრალმძებელი იყო გალილეო გალილეი წინააღმდეგ აღძრულ პროცესში, თომა აკვინელზე არანაკლები კატეგორიულობით აცხადებს, რომ ერეტიკოსი გაცილებით უფრო სა-

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

ჟან კალვინი უკვე ხსენებულ ტრაქტატში წერს: „ერეტიკოსთა შემწყნარებლობის ჰუმანიზმი უფრო სასტიკია, რადგანაც მგლის გადასარჩენად ისინი მას ცხვრებს მიუვდებენ საჯიჯნად“.

თვით XIX საუკუნეშიც კი სამღვდელთა ხშირად უარყოფდა იმას, რომ ერეტიკოსი შეიძლება გულწრფელი ყოფილიყო თავის არჩევანში. 1871 წელს, ვატიკანის I საეკლესიო კრების ერთ-ერთმა თავმჯდომარემ, კარდინალმა დე ანჯელისმა უხეშად გააწყვეტინა სიტყვა ხორვატიის ქალაქის, დიაკოვოს 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 დაზარალებდა, რადგანაც ის საერთო სარწმუნოებას ეყრდნობა. 1560 წლის 13 დეკემბერს, ფრანგული პარლამენტის, ე. წ. გენერალური შტატების სხდომაზე მიშელ დე ლ'ოპიტალი განაცხადებს: „სიგიჟა, სიმშვიდის, კეთილგანწყობის, მეკობრობის იმედი გვექონდეს განსხვავებული სარწმუნოების ადამიანთა შორის ... ერთმორწმუნე ფრანგი და ინგლისელი გაცილებით უფრო ახლოს დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე ერთი და იმავე ქალაქის მაგრამ სხვადასხვა აღმსარებლობის ამღიარებელი 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 განწყობაშიც. XVI და XVII საუკუნეების განმავლობაში შემწყნარებლობის იდეისადმი ეს განწყობა ებრაელთა წინააღმდეგ მიმართულ პაპების ბულებშიც აისახა. მაგალითად, პავლე IV 1555 წელს გამოცემულ თავის ბულაში ჩუმ ნიშის აბსურდუმ აღნიშნავს, რომ ებრაელთა მხრიდან ქრისტიანთა მორჩილებაზე უარი აბსურდული და დაუშვებელია. სწორედ ამ ბულის ძალით დაწესდა ებრაელთა კომპაქტური დასახლება ქალაქის გამოყოფილ უბანში. ამ უბნის სახელწოდებად ყველა ენაში ვენეციური დიალექტიდან შემოსული სიტყვა „გეტო“ დამკვიდრდა. პავლე IV-ის ბულა შესამური 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 უმადურობას 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, კოცონზე დაეწვა 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 იეზუიტთა საზოგადოების დამაარსებელმა, ეგნატე ლოიოლამ შეწყყო 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 მიდრეკილი 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 ჯერ 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-

დეფერენტებში გადაიზარდა. მაგალითად, XVI საუკუნის ფრანგი მოღვაწის, სებასტიენ შატიიონის 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 სისპეტაკე გაქრა. კიდევ უფრო შორს წავიდა ფაუსტო სოჩინი, იტალიელი, რომელიც XVI საუკუნის ბოლოს ჯერ შვეიცარიაში გადაიხვეწა, შემდეგ ტრანსილვანიაში და ბოლოს პოლონეთში. ის ამტკიცებდა, რომ ყოველი დოგმა შეიძლება იყოს სასარგებლო, მაგრამ არც ერთი არაა აუცილებელი სულის ცხოვრებისთვის. ასევე არაა აუცილებელი, ეძებო, რომელი ეკლესიაა ჭეშმარიტი. იგივე მიზეზების გამო არ არსებობს საფუძველი, რომ სახელმწიფო სდევნიდეს ერეტიკოსებს. თანდათანობით ქრისტიანობის წიაღში გაჩენილი ამგვარი ექსტრემალური გამოვლინებები 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 ექვს მილიონამდე შემცირდა. ამ ფონზე ეპოქის მოწინავე ადამიანები ეძებდნენ ისეთ საფუძველს, რომელიც ერთდროულად შეინარჩუნებდა აღმსარებლობის დოგმებსაც და უზრუნველყოფდა მშვიდობასა და ურთიერთგაგებას. ამგვარი საფუძველი მოიძებნა 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, ლუვენის (დღევანდელი ბელგია) უნივერსიტეტის რექტორმა, იან ვან დერ მელონმა და იეზუიტმა მარტინ შელეკენსმა (უფრო ცნობილია როგორც ბეკანუსი). მაგრამ უფრო წარმატებულ იყო ჰოლანდიელი თეოლოგების ტერმინოლოგია, რომლებმაც, პრაქტიკული აუცილებლობიდან გამომდინარე, ქრისტიანობის აუცილებელ ელემენტებს უწოდეს თეზა, ხოლო დანარჩენს — ჰიპოთეზა. 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 ჯერ 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 დაახლოებულ პოლიტიკოსთა ჯგუფმა, რომელსაც მიშელ 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 ბუნებით სამართლის შესახებ, რომელმაც გასაოცარი გავრცელება პოვა ევროპელ ბურჟუაზიაში. ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური გაფორმება ამ თვალსაზრისს მიანიჭეს ბარუხ სპინოზამ და ჯონ 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, ჯონ მილტონმა თავისი თხზულება „არეოპაგეტიკა“ მიუძღვნა. პოლინეთის მეფემ, სტეფან ბატორიმ კი განაცხადა: „მეფეები ხალხებს მართავენ და არა სინდისს. მხოლოდ ღმერთის 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 აბრაჰამის 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 ჟღერადობა 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 „სილაბუსი“, რომელშიც აღნუსხული იყო იმ დროის ყველა ანტიქრისტიანული ცდომილება. დიდი ადგილი უკავია ამ ტექსტში ლიბერალურ ღირებულებათა 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 ხელისუფლებებისა და ქრისტიანული ეკლესიის ურთიერთობისათვის.

1. საზოგადოებისა და ძალაუფლების კონვენციური, ადამიანური ბუნება.

საზოგადოება და მისი მმართველობა ადამიანთა თავისუფალი შეთანხმების საფუძველზე წარმოიშობა, 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 ჟან ჟაკ 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, ღვთით 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 გარანტიაა. XIX საუკუნის განმავლობაში ჩამოყალიბდა მრავალეროვანი სახელმწიფოები — ავსტრო-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 კოლექტიური და სოციალურია, ხოლო პირველისა — ინდივიდუალური. მეორე მხრივ, ჯერ კიდევ ინგლისელი ფილოსოფოსი, ჯონ ლოკი შენიშნავდა, რომ სახელმწიფო სრულიად უძღურია იმსჯელოს და გადაწყვიტოს ამა თუ იმ რელიგიის ჭეშმარიტების 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 დაძლეული იყო და მის ნაცვლად გაცილებით უფრო მაღალი ცნება — სინდისის თავისუფლება განიხილებოდა. სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოება არაა ვალდებული და არც შეუძლია ერთმანეთისგან განასხვავოს ჭეშმარიტება და ცდომილება, ამიტომაც საჭიროა ვაღიაროთ ყველა რელიგიური აღმსარებლობის 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 სანქციას და მრავალ შემთხვევაში თავისუფლად ახორციელებს სრულიად განსხვავებულ ან საწინააღმდეგო პრინციპებსა და კრიტერიუმებს. ამ ზოგად პრინციპს გამოყენების ძალიან ფართო სფერო აქვს.

ძველი რეჟიმის 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.

მეორე 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 ზეპირად, ან წერილობით, ან სხვა რაიმე ხერხით გამოთქმული თვალსაზრისები საეკლესიო ცენზურას 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 სახელმწიფოს შორის 1929 წელს დადებულ ხელშეკრულებაში, ე. წ. კონკორდატში შეტანილი იყო ერთი პუნქტი, რომელიც ითვალისწინებდა საეკლესიო ცენზურის მიერ აკრძალული პირის საჯარო მოღვაწეობის შეზღუდვას. პიუს XI-მ ეს პუნქტი სწორედ ბონაიუტის წინააღმდეგ მოითხოვა. კონკორდატის ძალიათ დისიდენტი მღვდელი რომის უნივერსიტეტში არ შეუშვებს 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 სჯულის კანონის თანახმად სიწმინდის შეურაცხყოფადაა მიჩნეული, თუ, რა თქმა უნდა, ამ ქმედებებს ეკლესიის მატერიალური საკუთრების დაზიანება, ან კონკრეტულ პირთა ფიზიკური ან მორალური ზარალი არ მოჰყოლია.

განვიხილოთ, თუ როგორ გადაიჭრა დასავლეთში ეკლესიისა 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 ეკლესიის კონტროლს ჩამოშორდა ადამიანის ცხოვრების მნიშვნელოვანი სფერო, არამედ იმიტომ, რომ კიდევ ერთხელ კონკრეტულად ადასტურებდა 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 ნაპოლეონ I-ის კანონმდებლობამ აღიარა ქორწინების პრინციპული დაურღვევლობა, მაგრამ განქორწინება დაუშვა 4 შემთხვევაში: ცოლქმრული ღალატი, ერთ-ერთი მეუღლის მიმართ სისხლის სამართლის სასჯელი, სასტიკი მოპყრობა, გარეშე მოწმეების მიერ დადასტურებული ერთობლივი ცხოვრების შეუძლებლობა. მონარქიის რესტავრაციისა და საფრანგეთის ტახტზე ბურბონთა დაბრუნების შემდეგ, 1816 წელს განქორწინება ისევ აკრძალა 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 სიძლიერეზე იყო დამოკიდებული, რამდენადაც ხელისუფლების 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 ღირებულებებს.

საფრანგეთის დიდი რევოლუციის ერთ-ერთი უძვირფასესი მონაპოვარი, სიტყვის თავისუფლება ავტომატურად ნიშნავდა საეკლესიო ცენზურის გაუქმებას. რეალურად სიტყვის თავისუფლება მხოლოდ ეტაპობრივად განხორციელდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისისთვის. დასაწყისში მთავრობებმა მხოლოდ საეკლესიო ცენზურა გააუქმეს, ჟურნალ-გაზეთებს თანამედროვე ისტორიის საკითხების განხილვის საშუალება მისცეს, მაგრამ შეინარჩუნეს სახელმწიფო ცენზურა. თვითონ კათოლიკურმა ეკლესიამ 1848 წლის 2 ივნისის განჩინებით შეზღუდა ყოველ წიგნზე წინასწარი საეკლესიო ცენზურის მოთხოვნები. ამის მთავარი მიზეზი, როგორც ეტყობა, ამ პერიოდში მთელს დასავლეთ ევროპაში აზვირთებული რევოლუციის ტალღა იყო, მაგრამ ეკლესია, თუმცა, ძნელად, მაინც ცდილობდა, ფეხი შეეწყო დროის მოთხოვნებისათვის.

დღეს კათოლიკური ეკლესიის წიაღში გამოცემულ ნებისმიერ წიგნს (ბიბლიასაც კი) უნდა ჰქონდეს ეპისკოპოსის კურიის მიერ დამტკიცებული ორი საცენზურო ხასიათის აღნიშვნა: *Imprimatur* — „იბეჭდება“ და *Nihil obstat* — „არაფერი აბრკოლებს“. ამ აღნიშვნების მიღება, უმრავლეს 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 დაწესებულებები ობოლთა თავშესაფრებიდან საავადმყოფოებამდე. მოყვასის მიმართ ქრისტეს სახელით გაწეული დახმარება შეიცვალა სახელმწიფოს მიერ საკუთარ 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 დევალაცია 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 სამრევლო ეკლესიასა და ოჯახში.

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

ამისგან განსხვავებით ბოლომდე განხორციელდა ნაპოლეონის მიერ საფრანგეთის უნივერსიტეტების სახელმწიფო დაქვემდებარებაში გადაყვანის გეგმა. თეოლოგიის 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.

ნ. ბოლო მოვლო პრივილეგიებს, რომლებითაც ძველი რეჟიმის პერიოდში სარგებლობდა სამღვდელთა.

აბსოლუტური მონარქიების პერიოდში სამღვდელთა კანონის წინაშე მრავალი იმუნიტეტით სარგებლობდა. საერო ხელისუფლებამ ადრევე შეიგნო, რომ ამგვარი მდგომარეობა ყოველად უსამართლო და მავნებელი იყო როგორც საზოგადოებისთვის, ასევე ეკლესიისთვის. ამიტომ სამღვდელთა პირთა პრივილეგიების წინააღმდეგ ბრძოლა ჯერ კიდევ ძველი რეჟიმის დროს დაიწყო, მაგრამ ამ ბრძოლაში გამარჯვება მხოლოდ ლიბერალურ სახელმწიფოს ეწერა. და მიუხედავად ამ გამარჯვებისა, შეიძლება გავისხენოთ ალექსის დე ტოკვილის უკვე ნახსენები თეზისი.

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

იბრუნოს, არ შეიძლება უსამართლო სიკეთით სარგებლობდეს და მასზე მობარებულ სულელებთან შედარებით განსაკუთრებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდეს.

აბსოლუტისტური ეპოქის განმავლობაში, XVII-XVIII საუკუნეებში, იერარქია დარწმუნებული იყო, რომ ავტორიტეტის შენარჩუნება ერთადერთი გზით შეიძლებოდა: არ უნდა გამჟღავნებულყო სამღვდელო პირთა დანაშაულებანი. დღეს, სულიერად ბევრად უფრო მომწიფებული საზოგადოებრივი აზრი დარწმუნებულია, რომ ცალკეული სასულიერო პირები შეიძლება ჩადიდონ 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 დაუსჯელობა. 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 ჯერ 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, მაინც ლიბერალური რეფორმებისაკენ მიისწრაფოდნენ. ამ ქვეყნების მთავრობები განცვიფრებას 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 სუსტთან.

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

ქალაქო 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 სარდინიის სამეფოს დეპუტატმა, გრაფმა კამილო ბენსო კავურმა, რომელიც მოგვიანებით გაერთიანებული იტალიის პარლამენტს ჩაუდგა სათავეში. მოცემულ მდგომარეობაში ეკლესია კარგავდა თავის წინანდელ უპირატესობას, რადგანაც ხორციელებოდა 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 ნეგატიური თვალსაზრისები გამოხატეს პიუს IX-ის სახელმწიფო მდივანმა, კარდინალმა ჯაკომო ანტონელიმ და მონსინიორ ჯოვანი კორბოლი ბუსიმ. პირველი მათგანი წერდა ელჩებისადმი მიცემულ ინსტრუქციაში: „ამ კანონპროექტის მიღების შემთხვევაში ეპისკოპოსები პარალიზებული 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 ეპისკოპატი უკმაყოფილებით შეხვდება თავისი ძველი უფლებებისგან განძარცვას, ვერც სამღვდელოება აიტანს ეგზომ დამცირებას, და არც ჯანმრთელი 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 ვინმემ პრივილეგიათა გაუქმების სანქცია მიიღოს. უფრო მეტიც, ვიტყვი რომ ეს ძალიანაც შესაძლებელია, თუმცა ყოველთვის უნდა გავითვალისწინოთ აუცილებელი მოდიფიკაციები“. მაგრამ პაპი ლოგიკურ წინააღმდეგობაში იჭერდა თავის მოწინააღმდეგეებს: თუ სახელმწიფო რეალურ ძალაუფლებას ართმევს ეკლესიას და, აქედან გამომდინარე, წმინდა საყდარს, როგორღა 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 ევროპამ XVIII საუკუნის ბოლოდან XIX საუკუნის შუაწლებამდე გაიარა, რათა ბოლოსდაბოლოს საერთო ენა და შეცვლილ სამყაროში თავიანთი ადგილი ეპოვათ სამოქალაქო საზოგადოებასა და ეკლესიას.

შენიშვნა:

- 1 მიუხედავად იმისა, რომ ცალკეული პოლიტიკური წარმონაქმნების სოციალური წყობა ფეოდალურ-მონარქიული იყო, ამგვარ დასახელებას მაინც აქვს გარკვეული გამართლება, რადგან ევროპული საზოგადოება, მიუხედავად იმისა, რომ ცნება „ევროპა“ ჯერ 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.

იურგენ კაბერმასი

როდის უნდა ვიყოთ ტოლერანტულნი

მსოფლმხედველობების, ღირებულებების,
თეორიების კონკურენციის შესახებ

მოსხენება წაკითხულ იქნა ლაიპნიცში 2002 წლის 29 ივნისს ბერლინბრანდენბურგის
მეცნიერებათა აკადემიის სხდომაზე

ჟურნალი „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 შეწყნარების სამართლებრივი აქტები დღემდე განსაზღვრავენ ტოლერანტული დამოკიდებულების მოთხოვნას ჩაგრული და დევნილი რელიგიური გაერთიანებების წევრების მიმართ. ინგლისური ენა უფრო მკაფიოდ განასხვავებს ტოლერანტობას („tolerance“), როგორც ქცევის ნორმასა თუ სიკეთეს და ტოლერანტობას („toleration“), როგორც სამართლებრივ აქტს, ვიდრე გერმანული ენა. ჩვენ ტოლერანტობის ორივე გამოვლინებას შევხებით: 1. ტოლერანტობაზე ორიენტირებულ სამართლებრივ წესრიგს; 2. ტოლერანტული საზოგადოების პოლიტიკურ 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 მოსთხოვეთ არა მხოლოდ ის, რომ მათ სახელმწიფოს მშვიდობა არ დაურღვიონ, არამედ ერთმანეთს შორისაც სიმშვიდე შეინარჩუნონ.⁴³

როგორც ეს ციტატაც მიგვანიშნებს, აღნიშნული ცნება რევოლუციის საუკუნეში, რელიგიურ ადრესატებთან მიმართებაში არა მხოლოდ შენარჩუნდა, არამედ, ასევე, მან ადმინისტრაციულ-ხელისუფლებრივ კონტაქციას შეწყალება მიუთითა. თავისთავად ცხადია: რელიგიური ტოლერანტობის ფილოსოფიური დასაბუთებანი, რაც ჯერ კიდევ სპინობასთან და ლოკთან გვხვდება, გვიჩვენებს გზას ცალმხრივად აღიარებული რელიგიური შეწყნარების ადმინისტრაციულ-სამართლებრივ აქტსა და რელიგიური აღმსარებლობის ნამდვილ თავისუფლებას 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

პიერ ბაილეს ახალ-ახალი მაგალითები მოჰყავს, რათა თავის არატოლერანტ ოპონენტებს ბიძგი მისცეს, რომ მათ საპირისპირო მხარის პერსპექტივა გაითვალისწინონ და საკუთარი მასშტაბები მოწინააღმდეგეებისთვისაც გამოიყენონ: „ხომ შეიძლება ერთხელ მუფტისაც გაუჩნდეს სურვილი, რომ ქრისტიანთა შორის თავისი მისიონერები მიავლინოს, როგორც პაპი მიავლენს ხოლმე მათნაირებს ინდოეთში? და თუ ამ თურქ მისიონერებს ერთხელაც თავზე წაადგებიან, როდესაც ისინი ჩვენს სახლებში შემოდიან, რათა განახორციელონ თავიანთი მისიონერული მიზნები, განა სამართლიანი იქნებოდა მათი დასჯა? ისინი ისეთივე პასუხს გაგვცემენ, როგორც ქრისტიანი მისიონერები იაპონიაში: ჩვენ გავისარჯეთ, რათა ჭეშმარიტი რელიგია გაგვეცნო მათთვის, რომლებიც მას ადრე არ იცნობდნენ და გვინდოდა, რომ მოყვასის სიკეთეზე გვეზრუნა. დავუშვათ, ეს თურქები ჩამოახრჩვეს. როგორღა გავამტყუნებთ ჩვენ იაპონელებს, თუკი ისინი ანალოგიურ შემთხვევაში ანალოგიურად მოიქცევიან?“⁵ ბაილე, პრაქტიკულად, როგორც ამ თვალსაზრისით კანტის წინამორბედი, იღებს საწინააღმდეგო პერსპექტივას საკუთარ თავზე და იმ იდეათა განზოგადებისაკენ ისწრაფვის, რომლის შუქზეც ჩვენ „ადამიანური ქცევის ბუნებას“ განვსჯით.⁶

ტოლერანტული საზოგადოების წესების ურთიერთაღიარების საფუძველზე შესაძლებელი ხდება იმ მოჩვენებითი პარადოქსის მოხსნა, რამაც, როგორც ცნობილია, გოეთესაც კი მისცა საბაბი, რომ უარეყო ტოლერანტობა, როგორც დამამცირებელი კეთილგანწყობა, რასაც მისი ამრით, ქედმაღლობა წარმოშობს. 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 გამიჯვნასა და ცალმხრივ ინიციატივებს, ამგვარი შეწყნარება ვერ მოხსნის განსხვავებული საზოგადოების იგნორირების პრობლემას და ეს პრობლემა, 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, პოლიტიკური ძალადობის საშუალებების უარყოფას და ასოციაციათა თავისუფლებას გულისხმობს. ვითარება მაშინაა იდეალური, როდესაც მორწმუნეების 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 თეზამ, 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 გამოირიცხავს. 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 პრეტენზიის მქონე მსოფლიო რელიგიების მიმართ ტოლერანტობას მოვიამბრებ), რომელიც საერთოდ ტოლერანტობის პროტოტიპად ითვლება, მართო ის ისტორიული საფუძვლები როდი აქვს, რომელიც ევროპული წარმომავლობის კონტექსტშია საძიებელი. თავისთავად ცხადია, რომ განსხვავებული რწმენის მქონეთა მიმართ რელიგიური ტოლერანტობა, ამავე დროს სხვაგვარად მოაზროვნებისადმი ტოლერანტობად ზოგადდება. ტოლერანტობის რელიგიურ საფუძვლებს, რომელიც დღეს ნებისმიერი ლიბერალური პოლიტიკური კულტურის ბირთვად განიხილება, აქვს ასევე სისტემატიური მნიშვნელობა, ვინაიდან ის იმ უარყოფაზე მიგვანიშნებს, რომელსაც საფუძვლად რწმენისმიერი არგუმენტები უდევს. ჩვენ შეგვიძლია ტოლერანტულნი ვიყოთ არგუმენტირებულად უარყოფილი რწმენის მიმართ, სახელდობრ, იმგვარად ტოლერანტულნი, რომ ამ კოგნიტიურ უარყოფას, შედეგად არ მოჰყვეს პრაქტიკულად „გადაულახავი“ ანტიპათია. ჩვენ არ გვჭირდება ტოლერანტობა მაშინ, როდესაც უცხო შეხედულებებისა და თვალსაზრისების მიმართ კვლავაც ინდიფერენტულად ვართ განწყობილნი ან საერთოდ

უგულვებელყოფთ „სხვათა“ ღირებულებებს. ტოლერანტობა ჩვენგან მოითხოვს იმას, რომ კოგნიტიურ დონეზე არსებული შეუთანხმებლობა, რომელიც საკუთარი კონსისტენციიდან გამომდინარე დაპირისპირების შეწყვეტისაკენ ისწრაფვის, 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 ქმედითუნარონი, სანამ მათ მიერ სამოქალაქო საზოგადოება და განსხვავებული აზროვნების მქონე მოქალაქეები უგულვებელყოფილნი იქნებიან. ასე რომ, ტოლერანტობა არის პოლიტიკური, სახელდობრ, ლიბერალური საზოგადოების მოქალაქეთათვის აუცილებელი სიკეთე. მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს უფლება, მას სამოქალაქო ურთიერთობების სიკეთე ჩავანაცვლოთ. ლიბერალობის ამ არასპეციფიკურ 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 სხვათაშეხედულებების მიმართ.“⁴⁷

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

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

სამოქალაქო საზოგადოება მოჭრილია უფრო განმუხტვის თარგზე, მაშინ, როდესაც ტოლერანტობა შინაგანად იქითკენ მიისწრაფვის, რომ კონფლიქტები თავიდან იქნას აცილებული. ტოლერანტობის პოლიტიკურ სიკეთეზე მოთხოვნილება მხოლოდ მაშინ მძაფრდება, როდესაც ერთი მხარის პრეტენზია ჭეშმარიტებაზე კონფლიქტშია სხვების პრეტენზიებთან და მათ შორის „შეთანხმება“ შეუძლებლად მიიჩნევა, მაგრამ არსებული ამრობრივი განსხვავების საკითხს მაინც ღიად ტოვებენ, რათა პოლიტიკური თანაცხოვრების დონეზე შენარჩუნდეს საზოგადოების საერთო ბაზისი. რელიგიანტურ კოგნიტიურ დონეზე კონფლიქტი ვერ გადაიჭრება. უნდა მოხდეს მისი განსაზღვრული წესით სეგმენტაცია და საკუთარი ქცევის ქმედითობაში ნეიტრალიზება, რაც ნებისმიერ შემთხვევაში კონფლიქტისათვის დაბრკოლებას შექმნის, რათა სოციალური 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 შეზღუდვებზეა საუბარი, რომლებიც პიროვნებებს შორის გადაულახავ დაპირისპირებას გაანეიტრალებენ. 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 კვლავწარმოქმნაა მოსალოდნელი.

(3) პირველი ასპექტის გარკვევისათვის რეკომენდირებულია, რათა ტოლერანტობა, რომელიც მორწმუნეებმა უცხო რელიგიის ჭეშმარიტებათა მიმართ გამოავლინეს, იმ პოზიციებს შევადაროთ, რაც მეცნიერთა მიერ კონკურენტული თეორიების თაობაზეა გაზიარებული. ორივე შემთხვევაში კონკურენტული მიდგომები ერთმანეთს უპირისპირდება. დისკუსიებს, რომელიც თეორიების შედარების გამო წარმოიქმნება, შეიძლება გვერდით დავუყენოთ 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 გამართივებაში მეცნიერები საკუთარ თავს კოლექტიური სწავლების პროცესის მონაწილეებად მოიაზრებენ. ისინი გამოდიან იქედან, რომ გარკვეულ პრობლემებზე მუშაობისას, როგორც წესი, ამ პრობლემათა გადასატრელად დამაჯერებელ და ასევე საფუძვლიანად არგუმენტირებულ მოსაზრებებს გვთავაზობენ. ისინი იმყოფებიან აღმოუჩენელი, ჩვენთვის ჯერ კიდევ სამომავლო ჭეშმარიტების ძიებაში. თეოლოგები კი საკუთარ თავს მოიაზრებენ, როგორც წარსულში უკვე მიგნებული, რევიზიას დაუქვემდებარებელი ჭეშმარიტების ინტერპრეტატორებად, 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 ფინალურ კონსესუსს ელოდებიან, რაც უკვე მიგნებული ჭეშმარიტების გაფართოვებაზეა დამოკიდებულია.

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

თეორიისა და პრაქტიკის სფეროებს ერთმანეთისაგან მიჯნავს, ყოველ შემთხვევაში, კონფლიქტში მონაწილე მხარეებმა ჭეშმარიტებაზე კონკურენტული პრეტენზიების მიმართ, ძირითადად, ჰიპოტეტური მოსაზრებები უნდა შეინარჩუნონ და ყურადღების მიღმა დატოვონ პრაქტიკული რელევანტობა, რომლის შემეცნებითი საზღვრები აკადემიურ ჩარჩოებს სცილდება.

თეორიების ურთიერთშეჯახების პირობებში მეცნიერული მუშაობა იძენს სპეციფიურ ფუნქციას, რათა სიცოცხლის სამყაროს ქცევითი კონფლიქტები განეიტრალოს. ეს კონფლიქტები რელიგიებს შორის ჩამოვარდნილი დაპირისპირებისას – პირადი ცხოვრებისათვის რწმენისეულ ჭეშმარიტებათა 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 ნაუცხადევი გამოყოფა. ასეთ შემთხვევაში მეცნიერები შეიძლება მსგავსი ტიპის კონფლიქტებმა დააბნიონ. სხვათა შორის ჩანს, რომ ამგვარ კონფლიქტებში ნატურალისტური მსოფლმხედველობები, რომლებიც თავიანთ არსებობას მეცნიერული ინფორმაციის სინთეზურ დამუშავებას უმაღლიან, ეთიკურ ქმედებაზე ორიენტირებისათვის ცოდნის რელევანტობის თვალსაზრისით, „კოსმოსში ადამიანის ადგილის“, რელიგიურ თუ სხვა ინტერპრეტაციების სიმაღლეზე დგას.

უარყოფილი რელიგიებისა თუ მსოფლმხედველობების მიმართ ტოლერანტობის გამოვლენა, ბუნებრივია, არ არის რწმენათა სიწმინდის გავლენა პრაქტიკაზე, მაგრამ მას ეს ტრანსფერი გადააქვს ერთი სიბრტყიდან მეორეზე, 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 პრეტენზიების უარყოფისათვის ლეგიტიმური საფუძვლები არსებობს:

„თუ ვინმე შავკანიან ადამიანს უარყოფს, ჩვენ ვერ მოვთხოვთ მასტოლერანტობას განსხვავებული გარეგნობის ადამიანების მიმართ... რადგან ჩვენ მისი ეს ცრურწმენა მისივე ეთიკურ განსჯად ვაღიარეთ. განსხვავებული რელიგიების უარყოფის შემთხვევაშიც ანალოგიური ვითარებაა. რასისტი არ უნდა გახდეს ტოლერანტი, მან უნდა დაძლიოს თავისი რასიზმი.“⁴⁰

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 „უცხო“ შესახებ გვაწოდებენ? ჩვენ უფლებას ვაძლევთ საკუთარ თავს, ევალიტარული და უნივერსალური მასშტაბების შუქზე 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 შეგვეძლება. მხოლოდ დისკრიმინაციის უარყოფის მასშტაბი ქმნის მოქალაქეთა ტოლერანტული ურთიერთობისათვის მორალურ და სამართლებრივ საფუძვლებს, იმ საფუძვლებს, რომლებიც შეწყნარებული უცხო რწმენებისა და შეხედულებების უარყოფის ეპისტემოლოგიურ მიზეზებს ფარავენ. თუკი ნორმატიული თანხმობის ამგვარ საფუძვლებს დავეყრდნობით, მაშინ კოგნიტიურ განზომილებაში ჯერ კიდევ მყარად ფესვგადგმული მსოფლმხედველობრივი 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 მოსაზრებებისა და მნიშვნელოვნებაზე პრეტენზიების გათვალისწინება შეუძლებელია. ტოლერანტობა არ ეხება ჭეშმარიტებაზე საკუთარ პრეტენზიებსა და რწმენებს. ტვირთი მოდის არა საკუთარი რწმენების ფარდობითობაზე, არამედ იგი ამ უკანასკნელთა მცირე პრაქტიკული ეფექტურობის შედეგია. რწმენამ პრაქტიკული რელევანტობა მხოლოდ იმ საზღვრებში უნდა შეიძინოს, რომელიც ყველა მოქალაქის სრული და თანაბარი ინკლუზიის ნორმითაა დადგენილი. შეწყნარების თვითმთავალებობის ლოგიკა მდგომარეობს შემდეგში: უნდა გავითვალისწინოთ, რომ საკუთარი რელიგიის მიერ ნაკარნახევი ცხოვრების წესის, გნებავთ – საკუთარი მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე ეთოსის რეალიზაცია მხოლოდ ყველასათვის თანაბარი უფლებების არსებობის პირობებშია ნებადართული. ეს ტვირთი ყველა მოქალაქეს სიმეტრიულად ეკისრება. ის იმდენადაა კოგნიტიური ტიპი, რამდენადაც ლიბერალური საზოგადოების მორალური და სამართალი თანხმობაშია რწმენებთან, სადაც საკუთარ ეთოსს ფესვები აქვს გადგმული. ის იმ შემცნებით მიღწევებს მიჰყვება, რომელიც ევროპულ მოდერნიზმში რელიგიურმა ცნობიერებამ მოითხოვა.

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

მსოფლმხედველობრივად ნეიტრალურ საფუძვლებზე 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 ჭეშმარიტებაზე პრეტენზიების სერიოზულობაში და არა ტოლერანტობის რადიკალური გაგების ნეიტრალიზებაში. 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 არჩევენ პრობლემის სხვაგვარ დამუშავებას, ვიდრე ამას კათოლიკური ბუნებითი სამართალი აკეთებს. ეს უკანასკნელი ბუნებითი გონისა და მიგნებულ ჭეშმარიტების თანაარსებობის შედეგად მიიღება.

ფუნქციონალური თვალსაზრისით, რელიგიურმა ტოლერანტობამ უნდა განეიტრალოს საზოგადოებრივი დესტრუქციულობა, რომელიც აზრთა შეურიგებელი დაპირისპირების შედეგადაა წარმოქმნილი. სოციალური კავშირი, რომელიც მორწმუნეებს, 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, დამაჯერებლად 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 ემიჯნებიან ერთმანეთს, არამედ, ამასთანავე, ერთმანეთს კონსისტურადაც განაპირობებენ.

თუ გაწევრიანების ორივე ამ ფორმის გამიჯვნამ მოდუსი ვიგენდი 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 მენტალიტეტისა და მოძღვრებების კოგნიტიური რეორგანიზაცია დასრულებული დასავლეთშიც კი არ

არის.¹³ ეს არც ისე დიდი ხნის წინ ფედერალური საკონსტიტუციო სასამართლოს იმ საგანგაშო რეაქციაშიც აისახა, რომელიც ე.წ. ჯვარცმის განაჩენს მოჰყვა.¹⁴ ისლამურ სამყაროში კი ანალოგიური პროცესი მხოლოდ დაიწყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, არც მონოთეისტური მოძღვრებები და არც ინდუიზმი არ არიან თავისუფალნი ფუნდამენტალისტური მისწრაფებებისაგან. ამრიგად 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 გავლენის ქმედითობას ლიბერალური საზოგადოების მრავალფეროვნებაში გამოავლენს, – ამრთა სხვადასხვაობასა და კამათს იწვევს.

5) ტოლერანტობის ტვირთი, რომელსაც მორწმუნეები 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 ეგალიტარული 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 პლურალიზმმა დაძაბული ურთიერთობების განმუხტვამდე მიგვიყვანოს, ვინაიდან შემდგომში მასში განსახიერდებიან სხვადასხვა ღირებულებითი ორიენტირები და არა ერთმანეთის გამომრიცხავი ჭეშმარიტებანი. ეთიკური განსჯის ფუნქცია, როგორც წესი, განეკუთვნება მხოლოდითი თუ მრავლობითი რიცხვის პირველ პირს, ცალკეული ცხოვრების ისტორიას თუ კოლექტიური ცხოვრების ფორმას. ის, რაც ერთისთვის კარგია თავის კონტექსტში, განსხვავებულ კონტექსტში შეიძლება ცუდი აღმოჩნდეს სხვისთვის.

ამ მოსაზრებით, 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 ტემპარიტებით კვებავს. რელიგიური ტემპარიტება კი პრეტენზიას აცხადებს უნივერსალური ღირებულების ფლობაზე. მორწმუნეებისათვის 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 ორიენტირებასა და კონკურენტულ ფორმებში, მნიშვნელოვნებაზე ფუქიმდებლურ მსოფლმხედველობათა ურთიერთექსკლუზიური პრეტენზიები ილექება. როგორც კი სწორი ცხოვრების შესახებ საკუთარი წარმოდგენების საზომად სიკეთისა და სიწმინდის ზოგადსაკაცობრიო მოდელებს ვაღიარებთ, წარმოიქმნება პერსპექტივა, საიდანაც ცხოვრების განსხვავებული წესი გამოჩნდება არა მხოლოდ, როგორც განსხვავებული, არამედ, როგორც მცდარი. როდესაც უცხო ეთოსთან დამოკიდებულება არა მხოლოდ უცხო ღირებულების დაცვის, არამედ ასევე ტემპარიტება-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 ტემპარიტებებსაც 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 რელევანტური მსოფლმხედველობების შეურიგებლობა, პრაქტიკული სიბრტყისაკენ, სადაც საკუთარმა ეთოსმა, ხელსაყრელ შემთხვევაში, კოგნიტიური ერთობა საზოგადოების სამართალთან და მორალთან ჰპოვა. 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 არარელიგიური ერთობების ურთიერთობათა დაძაბვის დროსაც. საბოლოოდ,

ცხოვრების წესების პლურალიზმი და მსოფლმხედველობათა პლურალიზმი განუყოფელ ნაწილებად რჩებიან.

ერთ მშვენიერ დღეს წარმოვიდგინოთ, რომ არა მხოლოდ ქალების, ჰომოსექსუალებისა 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 დაძაბულობებიდან ვიცნობთ, სწორედ ამის შემდეგ აღარ იქნება, უბრალოდ, გადაუჭრელი პრობლემა.

ჩვენ რელიგიური მსოფლმხედველობა იმ ეთოსისაგან განვასხვავეთ, 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 ყოველმხომცველია კულტურული ცხოვრების ფორმები, მით უფრო ძლიერია მათი კოგნიტიური შინაარსი და მით უფრო ჰგვანან ისინი რელიგიური მსოფლმხედველობებით სტრუქტურირებულ ცხოვრების წესებს:

„გარდაუვალი პრობლემა მდგომარეობს მასში, რომ კულტურებს გააჩნიათ ლოგიკური შინაარსი. ნებისმიერი კულტურის აუცილებელი ასპექტია ის, რომ იგი ეფექტურობის იდეას შეიცავს, რომ ზოგიერთი რწმენა ჭეშმარიტია, 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 ჭეშმარიტებისა და სამართლიანობის ასპექტებშიც.

**გერმანულიდან თარგმნა
თენგიზ დალალიშვილი**

1. შდრ. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ზოდადი 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 მოვლენა – რელიგიური შეუწყნარებლობა, არატოლერანტობა.
2. 1598 წელს ჰაინრიხ IV-მ გამოსცა ნანტესის ედიქტი, შდრ. ასევე – 1689 წლის ინგლისის მეფის შეწყალების აქტი, ან 1871 წელს ჯომეფ II-ის ტოლერანტობის პატენტი, როგორც ერთ-ერთი ბოლო ადმინისტრაციული „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 ჭეშმარიტებას, კონკრეტული აზრით, რათა ცხადყოფს ჭეშმარიტებას, ასევესაბუნებისმეტყველო მეცნიერებას შესწავლილი უნდა ჰქონდეს ბუნება, კონკრეტული აზრით, ისტორიულ მეცნიერებას ისტორია და.შ, რათა თითოეულმა შეძლოს ჭეშმარიტების წარმოჩენა.“ ეს მიდგომა ეყრდნობა პრობლემატურ, „დროსა და სივრცეში. განვითარებულ, მაგრამ თავად ჰაიდელგერის მიერ მოგვიანებით უკან წაღებულ კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც, გამონათქვამთა ჭეშმარიტება 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 თეოლოგიაში, უახლეს პერიოდში, აღინიშნება ასევე ბიბლიური მართლმადიდებლობის (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 ბენიაშინ ნოვიკი

ტოლერანტობის რელიგიურ- ფსიქოლოგიური საფუძვლები

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2006 №3

საცოველთაოდაა აღიარებული, რომ კაცობრიობა არასაკმარისად ტოლერანტულია, ხოლო მარტივად თუ ვიტყვით, ადამიანები ერთმანეთის მიმართ ნაკლებად კეთილგანწყობილი და მომთმენი არიან, ნაკლებად არიან გამსჭვალული ურთიერთპატივისცემით. ამგვარი დეფიციტი მრავალი უბედურების მიზეზია. თითქოს იოლია – იცხოვრო და სხვასაც მისცე ამის საშუალება, იყო პიროვნება, გწამდეს, დაუფარავად გამოხატავდე შენს მსოფლხედვას, სხვების იგივე უფლებასაც ცნობდე და ყველაფერი რიგზე იქნება. მაგრამ ეს რატომღაც 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 ასპარეზია. სახელმწიფო, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, ყოველთვის საზოგადოებით, ადამიანით მანიპულირებისკენ – ავტორიტარიზმისკენ იხრება, მისთვის უფრო ხელსაყრელია ადამიანი ჭანჭიკად მიაჩნდეს. სამოქალაქო საზოგადოება, უფლებადამცველი ორგანიზაციები მეთოდურად ეწინააღმდეგებიან ამ ტენდენციას, იცავენ პიროვნების ნებას, არ იყოს დიდი მთელის უმნიშვნელო ნაწილი, იცავენ ადამიანის უფლებებს. საზოგადოებრივი, პოლიტიკური, საქველმოქმედო და რელიგიური ორგანიზაციები სამოქალაქო საზოგადოებას წარმოადგენენ.

შედარებას რომ მივმართოთ, ტოლერანტობა – ესაა საზოგადოების პოლიტიკურ კულტურაში ამოზრდილი ყვავილი. ტოლერანტობის კონცეფცია სოციალურ-პოლიტიკური აზრის ხანგრძლივი განვითარების ნაყოფია. ტოლერანტობა იმ საზოგადოებაშია შესაძლებელი, სადაც სოციალური და პოლიტიკური განვითარების შედეგად უსამართლობისა და სილატაკის 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 ინდივიდუალობის გამოვლინების შესაძლებლობათა პატივისცემა, მიღება და მართებული გაგებაა. მას ხელს უწყობს ცოდნა, ღიაობა, ურთიერთობა და აზრის, სინდისისა და შეხედულებათა თავისუფლება. ტოლერანტობა – ესაა თავისუფლება მრავალფეროვნებაში. ეს არის არამართო მორალური ვალი, არამედ პოლიტიკური და სამართლებრივი მოთხოვნილებაც. ტოლერანტობა – სათნობაა, რომელიც შესაძლებელს ხდის მშვიდობას და ომის კულტურის მშვიდობის კულტურით შეცვლას ეხმარება“.

ტერმინის „ტოლერანტია“ (ლათ.) სემანტიკაში ერთმანეთს კვეთს სამი შინაარსი: 1. მდგრადობა, ამტანობა 2. შემწყნარებლობა; 3. დაშვება, დასაშვები გადახრა. განსაკუთრებით საინტერესო Tolerance-ს (ინგლ.) მნიშვნელობათა სპექტრია, რომელიც ინგლისურურულ ფსიქოლოგიურ ლექსიკონში გვხვდება: 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 შემწყნარებლობამდე დაყვანა, ვინაიდან ტოლერანტობა – ეს არის კულტურებში, რელიგიებსა და ანთროპოლოგიურ ტიპებში გამოხატული მსოფლიოს მრავალფეროვნებით გამოწვეული სიყვარული. აქ მხოლოდ ერთი შეზღუდვა არსებობს: აუცილებელია, მრავალფეროვნებამ არ გადალახოს ჰუმანიზმის საყოველთაო ნორმის საზღვარი, რომელიც კაცობრიობის ერთგვარი კონსენსუსია 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 ჩავუფიქრებთ, ამაში, მართლაც, არის რაღაც დაუჯერებელი, 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 პარალელურად – ბიოლოგიური, ცხოველთა სამყაროსთან ნაწილობრივ საერთო საწყისით დაკავშირებული არსებაა. გულმოდგინედ დავუკვირდეთ ჩვენს „უმცროს ძმებს“ და შევამჩნევთ, რომ ტოლერანტობის მხრივ მათ მეტისმეტად ურიგოდ აქვთ საქმე. გასაგებად თუ ვიტყვით: შავი ყვავები თეთრს კორტნიან, სუსტ ბარტყს 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 (იდეენტურ 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, ქსენოფობია, უმცირესობათა დისკრიმინაცია ჩვენი მსოფლიოსთვის საკმარისად დამახასიათებელი მოვლენებია.

2. შეუწყნარებლობის ფსიქოლოგიური მიზეზი

ფსიქოლოგიის დონეზე შეუწყნარებლობას ცნობიერების მონოლოგიური ტიპი განაპირობებს, რის გამოც ესა თუ ის ადამიანი თვითკმარ არსებად, გარემომცველი 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 თანამოძმეებზე ზრუნვისთვის განაწყობს, ამასთანავე მართო ნათესავებისა და თანამემამულეების კი არა, ყველა ადამიანის მიმართ ზრუნვას ჩააგონებს. კაცობრიობამ, მართალია, უფრო თეორიულად, ვიდრე პრაქტიკულად, მაგრამ მაინც გადალახა კლანური, წარმართული სოციალური ეთიკა და უმნიშვნელოვანესი უნივერსალური 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, ვეღარ აკავშირებენ ამ წარმოდგენას რაიმე მიზანთან, თუმცა თავის დროზე სამართლიანობის უნივერსალის 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 ძიება მატერიალური საზრუნავია, 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 შეგნებულ თავგანწირვა, რად გვიღირს ყოველდღე ჩვენგან განსხვავებული ადამიანების „ატანა“, როგორ უნდა გადაიზარდოს ტკივილის მომტანი „შემწყნარებლობა“ მსოფლიოს მრალფეროვნებით გამოწვეულ სიხარულში.

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემის სურვილს შეუქცევლად მიგყავართ 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 ჰორიზონტალური. პირველი აბსოლუტურთან, საყოველთაოსთანაა მიბმული, მეორე – ფარდობითთან და კერძოსთან. ვერტიკალური განზომილება ტრანსცენდენტურ 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 ჭეშმარიტ 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 (უღმერთო) მსოფლმხედველობის ნაყოფს წარმოადგენს.

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

ბიბლიური ტრადიციის თანახმად, ადამიანი გონიერი არსებაა, მაგრამ მისი გონება ნაწილობრივ დაზიანებულია. ამიტომ ადამიანის გონების უფლებამოსილებისა და საზღვრების გამოკვეთა (გავიხსენოთ 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 ილახებოდეს სხვა მოქალაქის ანალოგიური უფლებები. ასევე არ უნდა შეილახოს 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 „უცხო“ „სხვა პიროვნების“ ფილოსოფიური პრობლემა.

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

ადამიანის უფლებათა თანამედროვე კონცეფციამ, რომელსაც ღრმადობ-

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 დასჭირდა, რომ ღირებულებათა ტრადიციული იერარქიის გამოხატველი 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, ხელუხლებლად და 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, ოღონდ ღმერთის ხსენების გარეშე, „ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციის“ | მუხლი 1-ში არის გამოთქმული). ამიტომ ყველას აქვს საკუთარი შეხედულების თავისუფლება, უფლება არ ჰგავდეს სხვას. ღმერთის გარდა ერთპიროვნულად არავინ ფლობს ტრადიციებს 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 სახელმწიფოსგან დამოუკიდებლად დაჯილდოებული (თუმცა ამ უნარს საზოგადოებრივი ცხოვრება ავითარებს). აქედან გამომდინარე, საზოგადოებასა და სახელმწიფოს მისი ჩამორთმევის უფლებაც არ აქვს.

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

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

და ა.შ.). 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, მოსაზრებებისა და სარწმუნოებების სიმრავლე ჭეშმარიტებისკენ მიმავალი გზების მრავალგვარობასაც წარმოაჩენს და ადამიანური გონების შესაძლო შეცდომებზეც მეტყველებს, რაც შეიძლება დაიძლიოს თავისუფალი დისკუსიის დროს. მსოფლმხედველობრივი ჭეშმარიტების 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, ჭეშმარიტების 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 დემოკრატის უარყოფით მხარეებზე საუბარი ზედმეტად მიგვაჩნია (უნაკლო ქვეყნად არაფერია). საერთოდ თავისუფლება სახიფათოა, მაგრამ მის გარეშე ნამდვილი და ღირსეული ცხოვრება არ ხერხდება. უმთავრესია სწორი პრინციპი, იდეალი, საითკენაც უნდა მივსწრაფოდეთ. ლიბერალური დემოკრატის 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 ალთქმას, 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, ზოგადსაკაცობრიო ეთიკა შესთავაზონ.

**თარგმნა
ზაალ ჯუღელიძე**

ხუთი ტოლერანტული რეჟიმი

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2007 №11-12

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

ტოლერანტობის ცნება, გაგებული როგორც მარგანიზებული 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: „დაე, 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 ალტაცებული 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 სისავსით, 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 კანონზომიერების 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 მრავალნაციონალურ იმპერიებში: სპარსეთში, პტოლომეოსის ეგვიპტესა და რომში იყო დამყარებული. აქ შეზღუდული 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. როგორც არ უნდა ყოფილიყო ავტონომია, მისი მაკონტროლებელი რეჟიმი 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 ჯგუფების, სათემო სტრუქტურების, ტრადიციების, მაგრამ არა ინდივიდების მიმართ (გამონაკლისი მხოლოდ რამდენიმე კოსმოპოლიტური ცენტრი და დედაქალაქი იყო). ისტორიულად არც ავტონომიებში განვითარებული ლიბერალური ღირებულებები. იმის მიუხედავად, რომ ზოგიერთები (მაგალითად ახალმოქცეულები ან რჯულშეცვლილნი) 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 მოაზროვნეებს უკიდურესი სისასტიკით ეპყრობოდა, რადგან მათში საკუთარი ერთიანობის, ზოგჯერ კი, არსებობის საფრთხესაც ხედავდა.

შედგავდ სხვაგვარად მოაზროვნეები, „ერეტიკოსები“ (ჩამოყალიბებული კულტურული იდენტობის არმქონე კოსმოპოლიტები), ასევე შერეული ოჯახები იმპერიის დედაქალაქში გადასახლებას ცდილობდნენ, რომელიც მიგრაციამ საკმაოდ ტოლერანტულ და ლიბერალურ გარემოდ ჩამოაყალიბა (რომი, ბაღდადი ან იმპერიული ვენა და ბუდაპეშტი). მის სოციალურ სხეულს ჯგუფები კი არა, უკვე ინდივიდები ქმნიდნენ. დანარჩენი მოსახლეობა ჰომოგენურ ადგილებსა და რეგიონებში განაგრძობდა ცხოვრებას, სადაც ჯგუფში გაბატონებულ წესებს ყველა ემორჩილებოდა. აქ ადამიანი შეწყნარებული იყო როგორც კოლექტივის წევრი, მაგრამ კონკრეტულ პიროვნებას ელემენტარული უსაფრთხოების გარანტიის მიღებაც კი არ შეეძლო.

თემები უკონფლიქტოდ მხოლოდ ნეიტრალურ ტერიტორიაზე, მაგალითად, ბაზარში ან იმპერიულ ციხესა და სასამართლოში ეთქვიფებოდნენ ერთმანეთს. ამასთანავე ისინი არსებულ კულტურულ და გეოგრაფიულ საზღვრებში გვერდიგვერდ, ჩვეულებრივ, მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ. ამგვარი იმპერიული მულტიკულტურალიზმის საუკეთესო 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, სომეხთა სამოციქულო ეკლესია და ებრაელები – ავტონომიურად არსებობდნენ.

რაოდენობრივად ეს ჯგუფები განსხვავდებოდნენ, მაგრამ უფლებრივად

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

ბოლო იმპერიის, საბჭოთა კავშირის მიწურულს ავტონომიის მინიჭების პრაქტიკა ნულს გაუტოლდა. ავტონომიის უფლებამოსილების სფერო მკვეთრად შეავიწროვა სუვერენიტეტის თანამედროვე იდეამ და ასევე, ტოტალიტარული, განსხვავებულთან შეუთავსებელი იდეოლოგიის წარმოშობამ. რა თქმა უნდა, ეთნიკური და რელიგიური განსხვავებები არ წაშლილა. ყველგან, სადაც მათი არსებობა კომპაქტურად მოსახლე თემს უკავშირდებოდა, ადგილობრივი თვითმმართველობა, მეტ-ნაკლებად რეპრეზენტატიული იყო. მას შეუნარჩუნდა გარკვეული ფუნქციები და სიმბოლური ძალაუფლება. იმპერიების დაშლისთანავე ისინი სახელმწიფოებრივ წარმონაქმნებად იქცნენ, რომლებიც მოძრაობაში მოყავდა ნაციონალისტურ იდეოლოგიას და სუვერენული ძალაუფლების მოპოვებისკენ მიმართავდა მას. მაგრამ მათ სწრაფვას იმპერიის ბოლო საყრდენად ქცეული ადგილობრივი უმცირესობები ეწინააღმდეგებოდნენ ხოლმე. სუვერენიტეტი საერთაშორისო თანამეგობრობაში შესვლის უფლებას იძლეოდა, თუმცა ეს ბოლო დრომდე იოლი სულაც არ იყო.

საერთაშორისო თანამეგობრობა

საერთაშორისო თანამეგობრობა ერთგვარი ანომალიაა, რამდენადაც 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 ვერავინ შეიჭრება საზღვრის მეორე მხარეს.

საზღვრის იქეთა მხარის დამოკიდებულება აქეთა მხარისადმი შეიძლება მიკერძოებული, ნეიტრალური, სტოიკური იყოს, გამოხატავდეს მეგობრულ ან კრიტიკულ დაინტერესებას, მაგრამ ამავედროულად, როგორც წესი, საზღ-

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 აქტიურად მტრული პოზიცია წარმოიშვება ხოლმე. შესაძლოა, ერთი მხარე მეზობლის კულტურასა და ტრადიციას ვერ იტანდეს, მაგრამ ამასთანავე მასთან პირდაპირ კონფლიქტს ყველანაირად ირიდებდეს. ყოველი პირდაპირი ჩარევა ქვეყანას 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 ამავედროულად თვალსაც ვერ ხუჭავენ იმ ლიდერებსა და მოვლენებზე, რომლებთანაც შეგუება შეუძლებლად მიაჩნიათ. მკვლევებთან და ტირანებთან მოლაპარაკების წარმოება მათი ვალდებულებაა, რადგან საკუთარი ქვეყნის ინტერესის იმ ქვეყნის ინტერესთან შეთანხმება უხდებათ ხოლმე, რომლის კულტურასა და რელიგიაში ვთქვათ, სისასტიკე, ჩაგვრა, ქალთა დისკრიმინაცია, რასიზმი, მონობა ჭარბობს. 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 ქვეყანას საერთაშორისო თანამეგობრობაში იღებენ, უპირველეს ყოვლისა, ამას მშვიდობის დამყარებით ამართლებენ. ასეთ დროს ხელმძღვანელობენ რწმენით, რომ კულტურულ-რელიგიური რეფორმა ქვეყნის საშინაო საქმეა.

მაგრამ სუვერენიტეტს ჰუმანიტარული ჩარევის სამართლებრივი დოქტრინით შემოწერილი საზღვრებიც აქვს. დოქტრინა შეუწყნარებლად ე.წ არა-ადამიანურ ქმედებას მიიჩნევს. პოლიტიკური დამოუკიდებლობისა და ტერიტორიული მთლიანობის პრინციპები ბარბაროსობის 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. ამავედროულად ძალისმიერი ჩარევა ვალდებულებას არ წარმოადგენს; ამგვარი სირთულის მოსაგვარებლად თანამეგობრობის რეჟიმს არ შეუქმნია ძალისმიერი მექანიზმი. მაშინაც კი როცა მასშტაბურ და აშკარა სისასტიკეს ვაწყდებით, ჰუმანიტარული ჩარევა ამა თუ იმ ქვეყნის ინდივიდუალური გადაწყვეტილების სფეროს განეკუთვნება. აქვე ისიც სათქმელია, რომ ხშირად ჰუმანიტარულ 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 საერთაშორისო 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 ასევე ითქვას: საერთაშორისო თანამეგობრობა პრინციპული მოსაზრებებიდან გამომდინარე შეუწყნარებელი ხდება ხოლმე და ასეც: თანამეგობრობა ტოლერანტულია საკუთარი პრინციპების საწინააღმდეგოდაც, ვინაიდან როგორც რეჟიმი სუსტია.

კონსოციაციური მოწყობა¹

ნაციონალური სახელმწიფოს განხილვამდე, იმპრიასთან უფრო ახლო მდგომ – ორი ან სამი სახელმწიფოს გაერთიანებაზე შევჩერდეთ. ბელგიის, შვეიცარიის, კვიპროსის, 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 თანხმდებიან; 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.

კონსოციაციური 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.

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

ტიტუციონალურ გარანტიებს ეყრდნობა, რომლის მიზანი სხვისი ბოროტი ნების ზეგავლენისგან დაცვაა. ნებისმიერმა სოციალურმა ან დემოგრაფიულმა ცვლილებამ შეიძლება დაარღვიოს ძალთა თანაფარდობა, საფრთხე შეუქმნას დომინირებისა და თანასწორობის არსებულ სტერეოტიპსა და ურთიერთობის ნორმებს. ამ დროს, ზოგიერთ შემთხვევაში, ინსტიტუციონალური გარანტიები ქრება. შედეგად, გაჩენილი დაუცველობის განცდა შეუძლებელს ხდის ურთიერთათანას. თუკი იმასთან ვცხოვრობ, ვინც საფრთხეს მიქმნის, მე ტოლერანტული ვეღარ ვიქნები. ასე ჩნდება შიში, რომ კონსოციატიური წყობა ჩვეულებრივ ნაციონალურ სახელმწიფოდ გარდაიქმნება, უმცირესობისა და უმრავლესობის დისპოზიციით. უმრავლესობა ყოფილი მოკავშირეების სახით, უმცირესობას უბრალოდ აიტანს, ხოლო უმცირესობის ტოლერანტულობა აღარავის დაჭირდება. კონსოციატიური მოწყობის საბედისწერო ფინალის 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 გამოირიცხავენ ტოლერანტობას, რომლის რეალიზების საუკეთესო ფორმა, ასეთ შემთხვევაში, მორალური თვალსაზრისით, ალბათ, კონსოციატიური წყობა უნდა იყოს. მაგრამ პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ დღესდღეობით ტოლერანტული რეჟიმებიდან ყველაზე მეტად ნაციონალური სახელმწიფო ამართლებს.

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 საჯარო განათლების ხასიათსა და სიმბოლიკაზე, სახელმწიფოს მიერ შემოღებულ უქმეებსა და დღესასწაულებზე აისახება. კონკრეტული ისტორიისა და კულტურის მიმართ ნაციონალური სახელმწიფო ნეიტრალური არ არის; მისი პოლიტიკური აპარატი ნაციის ჩამოყალიბების მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენს. ნაციონალური ჯგუფები სწორედ ამ თვითმდგენ მექანიზმებზე კონტროლის დასაწესებლად ისწრაფვიან სახელმწიფოებრიობისკენ. ამასთანავე ზოგჯერ ჯგუფის ცალკეულ ლიდერს უფრო მეტის მიღწევის სურვილი ამოძრავებს; ასეთ შემთხვევაში მისი ამბიციის 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. ჯგუფის 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 ალტერნატიული – „სუბსტანციონალური“ თუ „პროტონაციონალური“ წინააღმდეგობის 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. ზოგჯერ რომელიმე უმცირესობის ენის მეორე სახელმწიფო ან რეგიონალური ენის სტატუსით აღიარება ხდება. მაგრამ უფრო ხშირად უმცირესობები თავიანთ 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 ერთერთი 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 მოქალაქეების თანასწორია. მისგან უმრავლესობის პოლიტიკურ კულტურაში პოზიტიურ მონაწილეობას მოელოან. მიუხედავად იმისა, რომ ნაციონალური სახელმწიფო ნაკლებად ტოლერანტულია უმცირესობის, როგორც ჯგუფის მიმართ, იგი უმრავლესობას იძულებულს ხდის უფრო ტოლერანტულად მოეპყრას მოქალაქეს, რომელიც ამავდროულად შეიძლება რომელიმე უმცირესობის 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 სიკეთეების, თავისუფლებისა და ტოლერანტული სულისკვეთების მეშვეობით შეუძლიათ.

იმიგრანტული საზოგადოება

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 იმიგრანტების გეგავლენისგან განთავისუფლდა. ისინი მიიჩნევდნენ, რომ ნაციონალურ სახელმწიფოს უყრიდნენ საფუძველს, სადაც სწორედ მათი ნაცია იქნებოდა

გაბატონებული. საბოლოოდ იმიგრანტულმა სახელმწიფომ მასში შემაჯავლი ყველა ჯგუფის 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 ჯგუფთან მიმართებით სახელმწიფომ ნეიტრალური პოზიცია დაიკავა.

იმიგრანტული სახელმწიფო ყველას მიმართ ტოლერანტულია და, ამავე დროს, ავტონომიურია თავისი მიზნების შერჩევას. იგი განსაკუთრებულ უფლებას ინარჩუნებს, ყველა მოქალაქე განიხილოს როგორც ინდივიდი და არა როგორც ამა თუ იმ ჯგუფის წევრი. ამიტომ ტოლერანტობის ობიექტს, მკაცრად რომ ვთქვათ, ინდივიდუალური ქმედებები და გადაწყვეტილებები წარმოადგენს, როგორცაა: ამა თუ იმ ორგანიზაციაში გაწევრიანება, ჯგუფთან ერთად რიტუალში მონაწილეობა, კულტურული განსხვავების დემონსტრირება და ა.შ. ამის წყალობით ჯგუფში ყალიბდება თვითშეგნება, რომ პიროვნებები, რომლებიც მზად არიან სხვა წევრები შეიწყნარონ, მათ ინდივიდუალურ თავისებურებებს უნდა შეურიგდნენ. ეს ყოველი ჯგუფის შიგნით ერთი და იგივე კულტურის მრავალ სახესახვაობასა და გარკვეული კულტურის მიმართ ერთგულების სხვადასხვა ხარისხს წარმოშობს. ამგვარად ტოლერანტობა სრულიად დეცენტრალიზებული ხდება: ყველა იწყნარებს ყველას. იმიგრანტული საზოგადოების არცერთ ჯგუფს არა აქვს უფლება გააკონტროლოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ესა თუ ის მხარე და საზოგადოებრივ რესურსებზე მონოპოლია დააწესოს. გამოირიცხება კორპორატივიზმის ნებისმიერი ფორმაც. საშუალო სკოლებში სამოქალაქო კულტურის სწავლებისას ამოსავალი 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 ჯგუფების კულტურასაც, ყველა მათგანს გაუწიოს თანაბარი მხარდაჭერა. მაგალითად, თუკი იგი ემხრობა, ვთქვათ, საერთო რელიგიურობას, ამას შემდეგნაირად აკეთებს: აშშ-ში 1950-იან წლებში მატარებლებსა და ავტობუსებზე გაკრული იყო მოწოდებები: „იმ ეკლესიაში იარე, რომელსაც თავად აირჩევ“. ამასთანავე რეალობა ისაა, რომ რომელიმე ჯგუფს ან ჯგუფებს ყოველთვის ენიჭებათ უპირატესობა. აშშ-ს შემთხვევაში უპირატესობით ის ჯგუფები სარგებლობენ, რომელთა ეკლესიები მეტნაკლებად ადრეული პროტესტანტი იმიგრანტების თემს გვავსებენ; 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 პრაქტიკულად 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
ზაალ ჯუღელმა**

შენიშვნა:

1. მ. უოლცერი ამ ტერმინს ლეიპჯარტს დაესესხა. კონსოციაციური სახელმწიფო მოწყობა, რომელშიც დიდი და მცირე კარგად ინტეგრირებული ეთნიკური ან კონფესიური ჯგუფების შედიან.

წადიგია

შოკანისა და სრულიად აღზნეთის მთავარავისკოსი ანასტოლსი
მარტოდაეიგბდომის დამოკიდაბუნება სხვა წადიგიათა 75

მარტონი დუთარ კონი
ბიყვარდათ თქვენი მტრები 87

ბრანიან ინიონი
წადიგიათი უბუნებათ: ისტორიული პანაპიგიათა 95

კავთვეთი პანტონარქი ბარტოლომე I
ნსეწარწადიგიათი დიადომის პანბუნება და ბიგანი 107

პანსკოპოსი მადხან სონდუდაგვილი
ქრისტიანობის ქრისტი სპარტოვადომი ანუ წაქრთ ვართ ყვადანი
ვადი დხხე თუთის წარმოდებუნებათა 117

ჭირანისა და სრულიად აღბანათის მთავარეპისკოპოსი ანასტოიოსი მართლმადიდებლობის დამოკიდებულება სხვა რელიგიებთან

ჟურნალი „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 ურთიერთდამოკიდებულება მეტ-ნაკლებად კონფრონტაციული იყო. იუდეურ და ბერძნულ-რომაულ კულტურულ კონტექსტში ეკლესია მძლავრ წინააღმდეგობას აწყდებოდა; იღვევებოდა, როცა ავრცელებდა სახარებას და, ღვთისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების საიდუმლოს შუქზე, კერძო თუ სოციალური ცხოვრების ახალი საფუძვლების წარმოჩენას ცდილობდა.

2. „ქრისტიანული“ იმპერიების ეპოქაში კონფრონტაციულობა შენარჩუნდა, მაგრამ შეიცვალა მისი ვექტორი. სოციო-პოლიტიკური სტაბილურობისთვის ლიდერები რელიგიური ერთფეროვნებისკენ მისწრაფოდნენ და სხვა რელიგიებს თრგუნავდნენ. არაერთი იმპერატორი, ეპისკოპოსი და მონაზონი წარმართული სალოცავების მოწინავე მრბეველი იყო. ბიზანტიასა და, მოგვიანებით, რუსეთში ხშირად იგიწყებდნენ 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 მაჰმადიანებსა და მართლმადიდებლებს შორის მშვიდობა ისადგურებდა, რაც მხოლოდ შემწყნარებლობით კი არა, მიღწეული ურთიერთგაგებითა და პატივისცემით იყო გამოწვეული.

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

მართლმადიდებლური პოზიციის ისტორიული 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. ჯერ 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 თანაზიარია ლოგოსისა, რომელიც ქრისტეა. ისინი ხშირად ეწინააღმდეგებიან საკუთარ თავს“. მაგრამ ამ აპოლოგეტს „გონების მიხედვით“ მცხოვრები ნებისმიერი ადამიანი „ქრისტიანად“ მიაჩნდა, მიუხედავად 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 მართო ფილოსოფიას კი არა, წარმართულ რელიგიურ ტრადიციასაც დააჩნდა; ხოლო, ბერძნული მითები, ისევე, როგორც ძველი აღთქმის ტექსტები, ჭეშმარიტებას ალევგორიულად 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 სჯეროდა, რომ რელიგიური გრძნობა თანდაყოლილია: „ღვთის სიტყვამ... ყველა ადამიანს უწყალობა მისი ყოვლადბრძნობის მჭკრეტი და შემმცნებელი გონება“. საღვთო გამოცხადების უნივერსალურობის მიუხედავად, ყველამ, რა თქმა უნდა, ის ვერ აღიქვა, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის იყვნენ მართალი ადამიანები, რომლებსაც გონების თვალი ჰქონდათ ახელილი და შინაგანი წვდომით იმეცნებდნენ ჭეშმარიტებას. ევსევი „საქმით ქრისტიანებს“ უწოდებდა განგების მიერ გამოორჩეულ წარმართებს, „რომლებსაც თავიანთივე სიმართლე წარმოაჩინდა“.

წარმართობის კრიტიკის მიუხედავად, ეკლესია ძველი სიბრძნის მიმართ პატივისცემით განიმსჭვალა. საეკლესიო მამები წარმართული ნააზრვეიდან 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 ახალგაზრდებს. 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 ჭეშმარიტი 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 პრეტენზიით გამოსული მართლმადიდებელი ეკლესია ახალ რელიგიასთან სამხედრო და პოლიტიკური დაპირისპირების სოციალურ სტრუქტურად გადაიქცა. ამ პერიოდში, ბიზანტიაში ანტიისლამური თხზულებების მთელი სერია შეიქმნა. ჯვაროსნული 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 შეღწევით მართლმადიდებლობა განვითარებულ რელიგიებს გადაეყარა: ზოროასტრიზმს, მანიქეველობას, 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 უღელქვეშ იმყოფებოდნენ. ქრისტიანებს და მაჰმადიანებს, დე ფაქტო, თავს მოახვიეს თანაარსებობა. ურთიერთდამოკიდებულება ყოველთვის მშვიდობიანი არ იყო, რადგან დამპყრობელს, პირდაპირ თუ ირიბად, საქრისტიანოს გამაჰმადიანება უნდოდა (იანიჩართა მიერ ბავშვების მოტაცება, პროვინციებზე ზეწოლა, დერვიშთა პროზელიტური მოშურნეობა და ა.შ.). მართლმადიდებლები 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 განსხვავებულ ფორმებს იღებდა: თავდაცვიდან – თავდასხმასა და პროზელიტიზმამდე; გულგრილობიდან და ატანიდან – თანაარსებობასა და დიალოგამდე. ისლამთან მიმართებით რუსეთი ბიზანტიურ გამოცდილებას დაეყრდნო. აქ მართლმადიდებელი ქრისტიანები სერიოზული სირთულის წინაშე ყაზანელი მაჰმადიანების შემოსევის შემდეგ აღმოჩნდნენ, 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, სინტოიზმი, ბუდიზმის სხვადასხვა მიმართულება, შამანიზმი და ა.შ). მათი არსის გასაგებად ისინი სწავლობდნენ ამ რელიგიებს.

XIX საუკუნეში რუსულ ინტელიგენციაში ერთგვარი აგნოსტიკური ტენდენცია გაჩნდა, რადგან გავრცელდა აზრი, რომ საღვთო განგების თეოლოგიური კატეგორიებით აღწერა შეუძლებელია. ეს პრობლემისგან გაქცევა კი არა, უფრო ღვთის საიდუმლოსადმი განსაკუთრებული მოკრძალების მანიშნებელი იყო, რაც ზოგადად ახასიათებდა კიდევ მართლმადიდებლურ ღვთისმოსაობას. ეკლესიის გარეთ ადამიანის ხსნა ღმერთის მიუწვდომელი საიდუმლოა – აცხადებდნენ რუსი მოაზროვნეები. ამ პოზიციის გამოძახილს ლევ ტოლსტოის სიტყვებშიც ვპოულობთ: „სხვა კონფესიებზე და ღმერთთან მათ ურთიერთობაზე მსჯელობის არც უფლება მაქვს და არც ხელმწიფება“.

7. XX საუკუნეში, მეორე მსოფლიო ომამდე, მართლმადიდებლურ თეოლოგიურ სკოლებში რელიგიების სისტემური შესწავლა დაიწყო – შემოიღეს საგანი „რელიგიის ისტორია“. ეს ინტერესი მხოლოდ აკადემიური წრით არ იყო შემოფარგლული. სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებთან დიალოგი, პირველ რიგში, ეკუმენური მოძრაობის წიაღში ვითარდებოდა, რომლის ცენტრები ეკლესიათა მსოფლიო საბჭო და ვატიკანში რელიგიათა საქმეების სამდივნო იყო. 1970 წლიდან ბევრი მართლმადიდებელი ღვთისმეტყველი ეკუმენურ დიალოგში ჩაება. ამ კონტექსტის გათვალისწინებით, მართლმადიდებლობამ გარკვევით განაცხადა „სხვის“ მიმართ თავისი პოზიცია: მშვიდობიანი თანაარსებობა სხვა რელიგიებთან და ურთიერთკავშირი დიალოგის მეშვეობით.

მართლმადიდებლური თეოლოგია და კაცობრიობის რელიგიური გამოცდილება

1. მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველება ხაზს უსვამს ეკლესიის უნიკალურობას, ხოლო, მეორე მხრივ, შესაძლებლად მიიჩნევს ეკლესიის გარეთ ძირითად რელიგიურ ჭეშმარიტებათა შემეცნებას (ღმერთის არსებობა, ხსნისკენ სწრაფვა, ეთიკური პრინციპები, სიკვდილის დაძლევა). ამასთანავე, ქრისტიანობა უბრალოდ რელიგიურ მიმდინარეობად არ მოიაზრება, რადგან იგი ადამიანს „წმინდასთან“ – პიროვნულ და ტრანსცენდენტურ ღმერთთან აკავშირებს. „ეკლესიის საიდუმლო“ „რელიგიის“ კლასიკურ გაგებას აღემატება.

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

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

აღმოსავლელებს, უპირველეს ყოვლისა, სწამთ, რომ სამპიროვანი ღმერთი ქმნილებასა და ადამიანის ისტორიაში მოქმედებს. სიტყვის განკაცებამ, ქრისტეს ცხოვრებამ და მსახურებამ ბუნებრივსა და ზებუნებრივს, ტრანსცენდენტურსა და ამქვეყნიურს შორის ყოველგვარი ზღვარი წაშალა. აღმოსავლურმა ეკლესიამ პირადი აზრის თავისუფლებას ცოცხალი გადმოცემის სივრცეში დაუმკვიდრა ადგილი.

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

ა. ამ საკითხზე მსჯელობისას, პირველ რიგში, სამყაროში თანაბრად განფენილი საღვთო ნათელი და უკლებლივ ყველა ქმნილებაზე ღვთის მუდმივი ზრუნვა უნდა გავითვალისწინოთ, შემდეგ კი ის ფაქტი, რომ ადამიანებს სიცოცხლის ერთი წყარო აქვთ, რომ ყველა საერთო ადამიანური ბუნების მოზიარე და დანიშნულების მქონეა.

ქრისტიანული რწმენის ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრინციპი ისაა, რომ ღმერთის არსი შეუცნობელი და მიუწვდომელია. თუმცა ბიბლიას საღვთო ბუნების შეუცნობლობის ჩიხიდან გამოვყავართ, რამდენადაც ის გვიდასტურებს, რომ არსის მიუწვდომლობის მიუხედავად, ღმერთი სამყაროში ენერგიების მეშვეობით ვლინდება. ღვთის გამოცხადებაში არსი კი არა, მისი დიდება მულავნდება და ადამიანს მხოლოდ ამის წვდომა შეუძლია. სამების დიდება მთელ სამყაროსა 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 ხატება არ შეუბლალავს. შეილახა, თუმცა მთლიანად არ დარღვეულა, მხოლოდ ღვთის „უწყების“ მიღებისა და გაგების უნარი. ღმერთს არ დაუტევებია ქმნილებაზე ზრუნვა და ის უფრო მეტად ეძებს ადამიანს, ვიდრე ადამიანი – მას.

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

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

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

მტკიცება ეხტრა ოცნებისა და ნულოვანი სალუს (ეკლესიის გარეშე არც ხსნა) დასავლეთში წარმოიშვა და რომაულ-კათოლიკურმა ეკლესიამ გაითავისა. ის თუნდაც რაღაც სპეციფიკური გაგებითაც კი არ გამოხატავს მართლმადიდებლური პოზიციის არსს. თავის მხრივ, აღმოსავლეთის ეკლესიის ღვთისმეტყველებმა აქცენტი იმაზე გადაიტანეს, რომ ღმერთი „ხილული ეკლესიის საზღვრებს მიღმაც“ მოქმედებს. არა მხოლოდ ქრისტიანი, არამედ არაქრისტიანი, ურწმუნო და წარმართიც კი შეიძლება „თანამემკვიდრე, თანასხეული და აღთქმის თანაზიარი გახდეს ქრისტეში“ (ეფ. 3:6). ეკლესიას თავისი რწმენით შეიძლება უხილავად მიეკუთვნებოდეს წარმართიც და სხვა მრწამსის აღმსარებელიც, რადგან ერთსაც და მეორესაც ეკლესიური თვისებები აქვთ.

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

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

2. ამგვარი თეოლოგიური კოზმოსია გვიბიძგებს განსხვავებულ რელიგიურ გამოცდილებას კათივისცემით და იმავდროულად განსჯით მოგვპყროთ.

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 (ტანჯვა, სიკვდილი, მყოფობის არსი და საზრისი) განსხვავებული პასუხების მიუხედავად, ყველა რელიგია ტრანსცენდენტური რეალობისკენ, გრძნობადი სფეროს მიღმა არსებული რაღაცის ან ვიღაცისკენ ხსნის ჰორიზონტს. თუ იქიდან ამოვალთ, რომ რელიგიები „სიწმინდისკენ“ 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 საფრთხეც არსებობს, რომ, ვთქვათ, გეოგრაფიულად მახლობელი რომელიმე რელიგიის ცოდნაზე დაყრდნობით დანარჩენი რელიგიების ზოგადი სურათი შეიქმნა მოვინდომოთ.

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

გ. რელიგია ორგანული მთლიანობაა და არა ტრადიციებისა და საკულტო პრაქტიკების კრებული. არსებობს რელიგიური ფენომენოლოგიის ზედაპირული 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 ამოვვლიჯოთ და მარტივი, მოხდენილი თეორიის შესაქმნელად ის სხვა რელიგიის მსგავს ელემენტებს გავუივივოთ.

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 „თესლს“ და მასში ჩასახული სიცოცხლის სისავსეს. შესაბამისად, ერთმანეთისგან მიჯნავს თანდაყოლილ „უნარს“ და „წყალობას“: „ვინაიდან, სხვაა თესლი და მეძვიდრეობით 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 ამახინჯებს. დამახინჯების 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 აღმაფრენით იმუხტება. 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 საღვთისმეტყველო ცნება ამ დიალოგის შედეგად შემუშავდა. დიალოგი ეკლესიის ტრადიციასა და ღვთისმეტყველების უმთავრეს ფაქტორს წარმოადგენს. მამების თეოლოგია მეტწილად ანტიკური სამყაროს რელიგიებთან და ფილოსოფიურ სისტემებთან უშუალო თუ ირიბი დიალოგის ნაყოფია, რაც ანტითეზიტაც გამოიხატა და სინთეზიტაც.

დღევანდელ კულტურულ, რელიგიურ და იდეოლოგიურ გარემოში დიალოგი ახალი შესაძლებლობა და გამოწვევაა. ჩვენ ყველანი დაკავშირებული ვართ საერთო საკაცობრიო მიღწევებთან და მშვიდობის, სამართლიანობისა და ძმობის გლობალური საზოგადოებისკენ მივისწრაფით. ამიტომ ყოველმა ადამიანმა და ტრადიციამ მემკვიდრეობიდან უმჯობესი უნდა წარმოაჩინოს და კრიტიკულ გარემოში ჭეშმარიტების ყველაზე უფრო ჯანსაღი მარცვლები გააღვიოს. შესაძლებელია დიალოგმა ხელი შეუწყოს ამ მარცვლების გადატანას ერთი ცივილიზაციიდან მეორეში; დიალოგში უნდა აღმოცენდეს და განვითარდეს ასევე ის თესლი, რომელიც უსიცოცხლოდაა ჩაფლული ძველი რელიგიების მიწაში. როგორც აღვნიშნეთ, რელიგია ორგანული მთლიანობაა და რელიგიური ადამიანისთვის ის განვითარებადი „ცოცხალი ორგანიზმი“. ყველას თავისი ენტელექტია აქვს. რელიგიები განიცდიან გავლენას, ახალ იდეებს ითვისებენ, დროის გამოწვევებს პასუხობენ. სხვადასხვა რელიგიის ლიდერები და მოაზროვნეები თავიანთ ტრადიციებში დროდადრო ისეთ ელემენტებს აგნებენ, საზოგადოების ახალ მოთხოვნებს რომ ეხმიანება. ქრისტიანული იდეები სულ უფრო განსხვავებულ 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, სამართლიანობის, ღირსების პატივისცემის მოთხოვნა, ისტორიისა და არსებობის საზრისის ძიება, გარემოს დაცვა, ბიოეთიკა, ადამიანის უფლებები ერთი შეხედვით „საგარეო საქმეებად“ მოჩანს, მაგრამ უფრო ღრმა რელიგიურმა ხედვამ, სავსებით შესაძლებელია, ახალი იდეები და პასუხები შემოგვთავაზოს. სწავლება, რომელიც ტრანსცენდენტურისა და ამქვეყნიურის ზღვარს შლის ქრისტეში, კაცობრიობისთვის უნიკალურია, რადგან ამას სხვა, არაქრისტიანული ანთროპოლოგია არ იცნობს.

2000 წლის 7 იანვარს, ბეთლემში, საზეიმო მსახურებისას, მართლმადიდებელი 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, მზად 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 არაპროდუქტიულ 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 სათანადოდ არ შევაფასოთ რთული პრობლემების მნიშვნელობა. რელიგიებს შორის ზედაპირული დიალოგი არავის სჭირდება. პრინციპულად, ცენტრალური რელიგიური პრობლემა უზენაესი რელიგიური ტემინების ძიებაა. ამიტომ არც ნება უნდა ჰქონდეს ვინმეს და არც დაინტერესება, რომ იდეოლოგიურ დონეზე სტანდარტულ შეთანხმებასავით გამარტივებული მომრიგებლური კონსენსუსის გამო ადამიანური მყოფობის ეს ძალა დააკნინოს. ასეთი პერსპექტივის არსებობა ეკლესიის თავისებურების, ღრმა ტრადიციულობისა და ურყევი რწმენის მიჩქმალვას კი არა, პირიქით – სრულფასოვან წარმოჩენას მოითხოვს. სწორედ ამაში ვხედავ მართლმადიდებლობის არსებით წვლილს.

აქ 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, ღვთივობობებულ სიკეთედ აღვიქვამთ. 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 გვჯერა, რომ ადამიანის უზენაესი უფლება საღვთო სიყვარულით ცხოველურ და ინტელექტუალურ არსებობაზე ამალდება, მაშინ არც იმის ნება გვაქვს, მივისაკუთროდ ეს რწმენა – ეს ყველაზე დიდი უსამართლობა იქნებოდა.

დაუშვებელია ქადაგებას ძალადობა ახლდეს ან მისი მეშვეობით პოლიტიკური თუ ეკონომიკური მიზნები შეინიღოს. სხვას თავს კი არ უნდა მოვახვიოთ რაიმე, არამედ სარწმუნოებრივი სიმტკიცე და პირადი გამოცდილება დავუმოწმეთ. 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 ძირითადი პრინციპი.

ეკლესია, როგორც სასუფევლის „ნიშანი“ და სულიწმინდაში კაცობრიობის განახლების დასაწყისი, მთელ მსოფლიოს ებოძა. 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 გვჭირდება. შეუძლებელია ამით მართლმადიდებლობა დამცირდეს ან იძულებული გახდეს ჩაებას უღიმღამო 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 იკონომია – მართლმადიდებლური სწავლება ეკლესიის მიღმა მყოფი ადამიანების მიმართ ღმერთის მზრუნველობაზე.

მარტინ ღუთარ ქინგი გიყვარდეთ თქვენი მტრები

ჟურნალი „საუნჯე“, 1994 №1-2

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

სახარება მათმსი 5, 43-45.

მცნება „გიყვარდეთ თქვენი მტერი“ ქრისტეს მცნებებს შორის, მართლაც, ყოველთვის ყველაზე რთული იყო. ზოგიერთ ადამიანს გულწრფელად სწამდა, რომ რეალურ ცხოვრებაში მისი განხორციელება შეუძლებელია. ადვილია 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 მნეობა მშიშრებისა და სუსტების ხვედრია და არა მამაცებისა და ძლიერების, იესო რეალურ ცხოვრებას მოწყვეტილი იდეალისტიკაო.

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

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

იესო ცხოვრებას მოწყვეტილი იდეალისტი კი არ არის, არამედ ფხიზელი რეალისტი.

მე დარწმუნებული ვარ, იესოს ესმოდა მთელი სირთულე, რაც მისი მცნების პრაქტიკულ განხორციელებასთან იყო დაკავშირებული. ის არ მიეკუთვნებოდა მოლაყბებს, 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 ავხსნათ ამ მოწოდების არსი და მოვიძიოთ ჩვენს თავში ძალები, რათა ყოველდღიურად მივსდეთ მას.

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

ჯერ ერთი, ჩვენ საკუთარ თავში მიტევების უნარი უნდა განვაკვიტაროთ. მიტევების 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 ტანჯვა მოაქვს ჩვენთვის. ამასთანავე საჭიროა მივხვდეთ, რომ უნდა მიუტევოს ყოველთვის დაზარალებულმა, ტკივილისა და ტანჯვის განმცდელმა, აუტანელი უსამართლობის მსხვერპლმა, დამცირებულმა და შეურაცხყოფილმა. შეურაცხმყოფელს შეუძლია პატიების თხოვნა. მას ისღა ძალუძს, გონს მოეგოს და უძლები შვილივით იაროს მტვრიანი გზებით, მთრთოლვარე გულით, პატიებას რომაა 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 განთავისუფლებია. სიტყვებს: „მე გაპატიებთ თქვენ, მაგრამ არასოდეს არ დავივიწყებ, რაც თქვენ ჩაიდინეთ“ – არ შეუძლიათ მიტევების ნამდვილი ბუნების ახსნა. დიახ, 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 ტანჯვისა, არასოდეს არ ასახავს ამ ადამიანის მთელ არსებას. სიკეთის ნიშნების პოვნა უბოროტესი მტრის ხასიათშიც შეიძლება. ჩვენ ყველანი რაღაცით ვგავართ შიზოფრენიით დაავადებულებს, გაორებული პიროვნულობისა და ხასიათის ადამიანებს, თითოეული ჩვენგანის შიგნით უკიდველად სამოქალაქო ომი მძვინვარებს. რაღაც შინაგანი ჩვენც გვაიძულებს რომელიღაც პოეტის ოვიდიუსის მსგავსად აღმოგვხვდეს: „მე სიკეთის მომხრე ვარ, მაგრამ ქვევებში ბოროტებით ვხელმძღვანელობ“, ან დავეთანხმეთ პლატონს, რომელიც ამბობდა, რომ ადამიანური ხასიათი ეს არის მეეტლე, რომელიც ორ ცხენს მართავს და ორთავენი სხვადასხვა მხარეს ეწევიან ეტლს, ან მოციქულ პავლესთან ერთად გავიმეოროთ: „არა რომელი იგი მნებავს კეთილი, მას ვჰყოფ, 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 მიზეზს, ვპოულობთ ჩვენს მოყვას-მტერში სიკეთის ნიშნებს და ვხვდებით, რომ მისი ქმედების მანკიერება და ბოროტგანზრახულობა არ გვიქმნის სრულ წარმოდგენას ამ ადამიანზე. ჩვენ მას ახალი თვალით ვუყურებთ. ვაცნობიერებთ, რომ მისი სიძულვილი შიშის, ქედმაღლობის, უვიცობის, გაუკუღმართებული რწმენის ანდა ურთიერთგაგების უქონლობის შედეგია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვიცით, რომ ყოველი ადამიანი სულის სიღრმეში ღვთიურ ანაბეჭდს ატარებს და ვიწყებთ ჩვენი მტრების შეყვარებას, რაკი გვესმის, რომ ისინი ჯერ კიდევ არ არიან მთლად ხელიდან წასულნი და ღმერთის ყოვლისმხსნელი სიყვარული შეიძლება მათაც შეეხოს.

მესამე. უნდა ვესწრაფოდეთ ჩვენი მტრის არა დამარცხებას ან დამცირებას, არამედ მასთან მეგობრობასა და ურთიერთგაგებას. 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 ნაბიჯი ურთიერთგაგების 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 ლაყობა. 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 ღვთაებას. მეორე სიტყვა „ფილია“ ნიშნავს ურთიერთსიყვარულს, სულიერმოყვარეობას, მეგობართა სიახლოვეს. გვიყვარს ისინი, ვისაც ჩვენ ვუყვარვართ, და გვიყვარს იმიტომ, რომ იმათაც ვუყვარვართ. მესამე სიტყვა „აპარე“ კი ნიშნავს თანხმობასა და ყველა ადამიანს შორის ღვთიურ ყოვლისმიმტევებლურ დამოკიდებულებას, უსაზღვრო, ღვარად მოდენილ უანგარო გრძნობას. „აპარე“ ადამიანთა გულებში არსებული ღვთაებრივი სიყვარულია: ჩვენ იმიტომ კი არ გვიყვარს ადამიანები, რომ ისინი ან მათი საქციელი მოგვწონს, არც იმიტომ, რომ მათში ღვთიური ნაპერწკალია; ჩვენ თითოეული ადამიანი გვიყვარს იმიტომ, რომ იგი ღმერთს უყვარს. ჩვენ გვიყვარს ადამიანი, რომელიც ჩადის ბოროტებას, თუმცაღა გვძულს მისი ნამოქმედარი.

ახლა გვესმის, რას გულისხმობდა იესო, როცა ამბობდა: „გიყვარდეთ თქვენი მტერი“. კმაყოფილი უნდა ვიყოთ, რომ მან არ თქვა: მტერს სიმპათიით და გულისხმიერებით მოეპყართო. ზოგიერთი ადამიანის მიმართ, უბრალოდ, შეუძლებელია სიმპათიისა და გულისხმიერების გამოჩენა. გულისხმიერება სენტიმენტალური და ფაქიზი სიტყვაა. შეუძლებელია სიმპათიას ვგრძნობდეთ იმ ადამიანის მიმართ, რომელიც არ მალავს თავის განზრახვას – ჩვენი გზა სიძნელებით და დაბრკოლებებით მოჭფინოს 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. სიძულვილზე სიძულვილით პასუხი მხოლოდ ამრავლებს სიძულვილს, ამუქებს ღამეულ წყვილადს ცაზე. წყვილადს არ შეუძლია წყვილადზე გამარჯვება; მხოლოდ სინათლეს შესწევს ამის ძალა. სიძულვილი ამრავლებს სიძულვილს, ძალადობა ამრავლებს ძალადობას და სისასტიკე ამრავლებს სისასტიკეს, ეხვევა რა ნგრევის ჯოჯობეთურ ხვეულებში. ამიტომ, როდესაც იესო ამბობს: „გიყვარდეთ თქვენი მტერი“, იგი გვიტოვებს გულშიჩამწვდომ და აბსოლუტურად გარდაუვალ მცნებას. განა ჩვენ, ადამიანები, არ მოვექცით იმ ჩიხში, რომლიდანაც გამოსავალი მხოლოდ მტრების სიყვარულშია? – სხვანაირად ბოროტების ჯაჭვური რეაქცია გაგრძელდება, სიძულვილი დაბადებს სიძულვილს,

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

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

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

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 შეეხებოდა. 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 ფსიქოლოგია ცნობს იმას, რასაც იესო მრავალი ასეული წლის წინათ გვასწავლიდა: სიძულვილი ანგრევს პიროვნებას, ხოლო სიყვარული, მიუხედავად ყველაფრისა, აუცილებლად ამთლიანებს მას.

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

ლინკოლნმა შეიმეცნა სიყვარულის ძალა და კაცობრიობის ისტორიას შერიგების გასაოცარი დრამა დაუტოვა. აშშ-ის პრეზიდენტის პოსტზე წინასაარჩევნო ბრძოლის დროს მისი ერთ-ერთი უბოროტესი მტერი იყო ვინმე სტენტონი. რაღაც მიზეზი აიძულებდა სტენტონს სძულებოდა ლინკოლნი. იგი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ ლინკოლნი საზოგადოების თვალში დაემცირებინა. ლინკოლნისადმი მისი სიძულვილი იმდენად დიდი იყო, რომ სტენტონი თავის ყველა გამოსვლაში აბუჩად იგდებდა მის გარეგნობას და ცხარედ ადანაშაულებდა მას სხვადასხვა მანკიერებაში. მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, 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 ლინკოლნმა ამ პოსტზე? თვით სტენტონი. როგორც კი ეს ამბავი ცნობილი გახდა, პრეზიდენტის უახლოესი თანამებრძოლნი უკმაყოფილებამ და მღელვარებამ მოიცვა. რას აღარ ეუბნებოდნენ ლინკოლნს: „ბატონო პრეზიდენტო! თქვენ შეცდომას უშვებთ! იცით თუ არა, რა კაცია ეს სტენტონი? გსმენიათ თუ არა, რა სიბილწეებს ლაპარაკობდა იგი თქვენს შესახებ? იგი ჩვენი მტერია და ყველაფერს გააკეთებს იმისათვის, რომ ჩაშალოს თქვენი პროგრამის შესრულება. გაითვალისწინეთ თუ არა ყოველივე ეს, ბატონო პრეზიდენტო?“ ლინკოლნის პასუხი ლაკონური იყო: „დიახ, მე ვიცი ბატონ სტენტონს. მე მესმოდა ყველაფერი, რასაც იგი ჩემზე ამბობდა, მაგრამ ამერიკელებიდან ყველაზე მეტად იგი ესადაგება ამ თანამდებობას“. ასე გახდა სტენტონი ლინკოლნის მთავრობაში სამხედრო მინისტრი და ფასდაუდებელი სამსახური გაუწია ხალხს და თავის 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 განსაკუთრებული ადგილი უკავია. სტენტონი იმ კაცის ცხედრის წინაშე იდგა, რომელიც ოდესღაც სძულდა, ახლა კი მან დედამიწაზე მცხოვრებ ადამიანთა შორის ერთ-ერთი უდიდესი უწოდა მას. „იგი ახლა მარადისობას ეკუთვნის“, – განაცხადა სტენტონმა. ლინკოლნს რომ გაეგრძელებინა სტენტონის სიძულვილი, მაშინ ორივენი შეურიგებელ მტრებად ჩავიდოდნენ საფლავეში. მაგრამ ლინკოლნმა, მოუხმო რა სიყვარულის ძალას, მტერი მეგობრად გადააქცია. ამავე ცხოვრებისეულმა პოზიციამ საშუალება მისცა მას სამოქალაქო ომის უმძიმეს დღეებში სამხრეთელების მისამართით კეთილი სურვილები გამოეთქვა. ამით გაოგნებული ერთი მსმენელი ქალის დასმულ კითხვაზე ლინკოლნმა უპასუხა: „მადამ, განა მე არ ვსპობ ჩემს მტრებს, როცა მათ ჩემს მეგობრებად გადავაქცევ?“ სწორედ ეს არის სიყვარულის ძალა.

მაგრამ ჩვენ ახლაც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთავარი მიზეზი, რის გამოც ჩვენი მტრები უნდა გვიყვარდეს, ჯერ არ დავვისახელებია. 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 დავამყაროთ. ჩვენ ყველას შეგვიძლია მამაზეციერის შვილები გავხდეთ სიყვარულის საშუალებით, რომელიც შეუმჩნეველად იქცევა სინამდვილედ. ჩვენი მტრები იმიტომ უნდა გვიყვარდეს, რომ მხოლოდ სიყვარულის მეოხებით შეგვიძლია ღმერთის წვდომა და მისი სიწმინდის, მშვენიერების განცდა.

რასობრივ ურთიერთობათა კრიზისის გასაგებად ჩემ მიერ ნათქვამის მნიშვნელობა ნათელია. რასობრივი პრობლემა არასოდეს არ გადაწყდება, თუ დაჩაგრულები არ ისწავლიან თავიანთი მტრების სიყვარულს. რასობრივი სეგრეგაციის წყვდიადის განდევნა მხოლოდ ყოვლადშემწყნარებელ სიყვარულს შეუძლია. აი უკვე სამი ასეული წელია, რაც ამერიკელი ზანგები ჩაგვრის რკინისებურ უღელქვეშ იტანჯებიან. დისკრიმინაციის მახინჯ ტვირთქვეშ დათრგუნულები, სასოწარკვეთილებამდე მიყვანილები დღისით, ღამით ამაოდ ცდილობენ თავიანთ კითხვებზე პასუხის პოვნას. მაგრამ თუ ასე გავრძელდა, 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 გვიანდერძა გვიყვარდეს ისინი, რომლებიც გვტანჯავენ და გვჩაგრავენ ჩვენ. ვგავარ მე მოციქულთა უმრავლესობას, რეალურ ცხოვრებას მოწყვეტილ იდეალისტებს? შეიძლება შორეულ მომავალში, ამბობთ თქვენ, უტოპიის 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 სავსეა დაღუპული 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 – მოგვყენოთ ტანჯვა, ჩვენ დავუპირისპირებთ ჩვენს უნარს – ავიტანოთ ტანჯვა. რო-

გორც არ უნდა მოგვეცეთ, მაინც გვეყვარებით. არასოდეს დავემორჩილებით თქვენს უსამართლო კანონებს, რამეთუ ბოროტებისადმი დაუმორჩილებლობა ისეთივე მორალური მოვალეობაა, როგორც სიკეთისათვის ხელის შეწყობა. ჩაგყარეთ ციხეებში, ჩვენ მაინც ძველებურად გვეყვარებით. დაანგრეთ ჩვენი საცხოვრებლები და დაემუქრეთ ჩვენი ბავშვების სიცოცხლეს, შავბნელ ღამეში მოგვიგზავნეთ ნიღბიანი მკვლელები და მოძალადეები, რომ ცემით მიგვასიკვდილონ, ჩვენ მაინც გვეყვარებით; მაგრამ გჯეროდეთ, ჩვენ გავიმარჯვებთ თქვენზე ჩვენი უნარით ავიტანოთ ტანჯვა, და მოვა დღე, როდესაც მოვიპოვებთ თავისუფლებას, მაგრამ ეს იქნება თავისუფლება არა მხოლოდ ჩვენთვის, ჩვენ ისე შევევედრებით თქვენს გულსა და გონებას, რომ მათ ჩვენს მხარეზე გადმოვიყვანთ და ჩვენი გამარჯვება ორმაგ 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 ნაპოლეონ ბონაპარტეს, ომის უდიდეს გენიოსს, წარსულის გახსენებისას უთქვამს: „ალექსანდრე მაკედონელმა, იულიუს ცეზარმა, კარლოს დიდმა და მე შევექმენით უდიდესი იმპერიები, მაგრამ რას ეფუძნებოდნენ ისინი? ისინი ეფუძნებოდნენ ძალას. საუკუნეების წინ კი იესომ თავისი სამეფოს შექმნა დაიწყო, რომელიც სიყვარულს ეფუძნებოდა, და დღესაც მილიონები მზად არიან მისთვის დაიხოცნონ“. 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 ჯგუფმა ჩაუყარა, რომელმაც ღმერთის წყალობით შეძლო რომის იმპერიის საფუძვლები 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 გვდევენინან.

**თარგმნა
დავით გიგუშიძემ**

რელიგიური უფლებები: ისტორიული პესპექტივა¹

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №3(30)

მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ გაეროს რამდენიმე დოკუმენტში რელიგიის თავისუფლება ადამიანის უფლებად არის გამოცხადებული. ამ იდეალისადმი 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“. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ხშირად ქრისტიანები თვით ქრისტიანებისგან იდევნებოდნენ, და წერს: „ეჭვი არ არის, რომ რელიგია და თავისუფლება არ არიან ერთმანეთის ბუნებრივი მოკავშირეები“². 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 ტანჯვა-ვაებით ჩამოყალიბდა. დღეს ჩვეულებრივ მოვლენას წამოადგენს იმის მტკიცება, რომ რელიგიური უფლებები ყველა დანარჩენი უფლების „ქვაკუთხედი“³, 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) იწყება მსჯელობა.

ქრისტიანულ ეკლესიათაგან რომის კათოლიკური ეკლესია იყო უკანასკნელი, რომელმაც გულწრფელად აღიარა რელიგიური თავისუფლების პრინციპი.³ თუმცა ეს დაგვიანება დადებით მომენტსაც შეიცავდა, რადგან ამ ეკლესიის უმაღლესმა იერარქიამ შეძლო ამ სწავლების ყველაზე მეტად მომწიფებული და დასაბუთებული ვარიანტის ჩამოყალიბება. „დეკლარაცია რელიგიური თავისუფლების შესახებ“ (Dignitatis Humanae), რომელიც მიღებულ იქნა ვატიკანის II 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 ჯგუფისა და ნებისმიერი ადამიანური ძალადობისგან... რელიგიური თავისუფლების საფუძველი სწორედ პიროვნების ღირსებაშია, რომელიც შეიცნობა როგორც გამოცხადებით მოცემულ ღვთის სიტყვაში, ასევე თვით გონების მეშვეობით“.⁴

დეკლარაციის ამ მონაკვეთში ამომწურავად 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 ალბათ დაეთანხმებოდა იმ აზრს, რომ ეკლესია დროის მსვლელობასთან ერთად მართლაც ცვლის თავის სწავლებას, ვინაიდან „მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება“, რაზედაც ვატიკანის II კრება საუბრობს, ჭეშმარიტების უფრო ღრმა გააზრებაში გვეხმარება, გააზრებაში, რომელიც თავიდანვეა უწყებულ რელიგიათა დამფუძნებლების მიერ.

აზრი იმის შესახებ, რომ დროთა განმავლობაში მოცემული პრობლემის გაგება უფრო ღრმავდება და იხვეწება, სიახლესა და ისტორიული განვითარების მხოლოდ თანამედროვე გაგებას არ წარმოადგენს. მაგალითად, XIII საუკუნეში ფრანცისკანელი თეოლოგი პეტრე ოლივი 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 წერილისა და მისი საიდუმლოებების გაგება მხოლოდ ისტორიული პროცესების არსის წვდომითაა შესაძლებელი“.⁵ ეს ადამიანები სულაც არ ამტკიცებდნენ, ღვთაებრივი 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 უფლებების თემას ვეხებით.

ადრეული ეკლესია

პირველივე საუკუნეებიდან მოკიდებული ქრისტიანულ ტრადიციაში არსებობდა იდეები, რომელთა საფუძველზეც შესაძლებელი იყო როგორც რელიგიური თავისუფლების შესახებ სწავლების განვითარება, ასევე დევნის პრაქტიკის 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 თავისუფლების ახალი სახეობა შესთავაზა: „შეიცანით ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება გაგათავისუფლებთ თქვენ“ (ინ. 8:32). პავლეც საკმაოდ მჭევრმეტყველურად წერდა იმის შესახებ, რომ მტკიცედ უნდა ვიდგეთ იმ „თავისუფლებაში, რომელიც ქრისტემ მოგვანიჭა“ (გალ. 5:1). თუმცა, თუკი რელიგიური თავისუფლების იდეალი დამახასიათებელი 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 დარწმუნებულობაში, რომ მხოლოდ ისინი იცნობენ ჭეშმარიტ ღმერთს და მხოლოდ ისინი ადგანან ცხოვნებისკენ მიმავალ ერთადერთ ჭეშმარიტ გზას, ყველა დანარჩენი კი, ვინც ეკლესიის გარეთაა, სამუდამოდ იღუპებიან.

მიუხედავად ამისა, საკუთარი გზის ჭეშმარიტების რწმენა სრულიადაც არ გულისხმობს იმას, რომ სხვები ძალით უნდა დავაყენოთ იმ გზაზე, რომელზედაც ჩვენ ვდგავართ. ადრეული ეკლესიის პერიოდში ქრისტიანები შემწყნარებლები იყვნენ სხვათა მიმართ, მაგრამ მხოლოდ იმიტომ, რომ თავადვე იყვნენ დევნის მსხვერპლნი. რა თქმა უნდა, სიტუაცია დრამატულად შეიცვალა მას შემდეგ, რაც იმპერატორები ქრისტიანები გახდნენ. იმპერატორმა კონსტანტინემ 313 წლის ედიქტით ოფიციალურად აღიარა როგორც ქრისტიანული ეკლესია, ასევე სხვა რელიგიები, „რათა ყველას შეძლებოდა ღვთისმსახურების აღსრულება თავისი სურვილისამებრ“. მოგვიანებით ქრისტიანმა იმპერატორებმა უფრო მკაცრი პოზიცია დაიკავეს არაქრისტიანული რელიგიების მიმართ. თუმცა IV საუკუნეში ისეთი ქრისტიანი აპოლოგეტები, როგორებიც იყვნენ ილარიონ პიქტავიელი და ლაკტანციუსი, ჯერ კიდევ იცავდნენ რელიგიური თავისუფლების პრინციპს. ამავე საუკუნის მიწურულს წმ. მარტინ ტურელმა მკაცრად დაგმო ეპისკოპოსთა ის ჯგუფი, რომლებიც ცდილობდნენ დაერწმუნებინათ იმპერატორი ერთ-ერთი პრისცილიანელი ერეტიკოსის დასჯის აუცილებლობაში. ყველაზე ნათლად რელიგიური თავისუფლების შესახებ ალბათ ლაკტანციუსს აქვს ნათქვამი: „რელიგიასთან მიმართებით აუცილებლად უნდა არსებობდეს თავისუფლება, რადგან ისე არაფერი განსაზღვრავს რელიგიას, როგორც თავისუფალი ნება, და დაუშვებელია ადამიანს მოეთხოვოს ღვთისმსახურება, თუკი მას ეს არ სურს“.⁶

ეკლესიის მამათა წარმოდგენების მნიშვნელოვანი გარდაქმნა შეინიშნება ავგუსტინედან (354–430) მოკიდებული. 395 წელს ავგუსტინემ, როცა იგი ქალაქ ჰიპონიის (ჩრდ. აფრიკა) ეპისკოპოსი გახდა, აღმოაჩინა, რომ ამ რეგიონში ორთოდოქსებსა და ერეტიკოსებს (კერძოდ, დონატისტებს) შორის გამძაფრებულ საეკლესიო განხეთქილებებს ჰქონდა ადგილი. რელიგიური მტრობა ხშირად იწვევდა სხვადასხვა სახის უწესრიგობებსა და შეტაკებებსაც კი. რამდენიმე წლის განმავლობაში ავგუსტინეს ღრმად სწამდა, რომ მხოლოდ მშვიდობიან დარწმუნებას შეეძლო შედეგის მოტანა ანუ განხეთქილების დაძლევა, მაგრამ საბოლოოდ მან გაიზიარა თავისი თანამოსაგრე ეპისკოპოსთა თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც სხვაგვარად მოაზროვნეთა დასათრგუნად სამოქალაქო 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 საცხოვრებლად მოქმედებდა. „უკეთესია გიყვარდეს სიმკაცრით, 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 აივსოს 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 მოყვანილნი, – 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 დასჯა, არამედ ერეტიკოსის დაბრუნება ჭეშმარიტ 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 ჩავგრის პოლიტიკას ახორციელებდა.

ბუნებრივი უფლებების იდეა

თანამედროვე მკვლევართა შორის არ არსებობს ერთიანი აზრი იმის თაობაზე, თუ როგორ წარმოიშვა სწავლება ადამიანის ბუნებრივი უფლებების შესახებ. მაგალითად, ჟაკ 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 ათეისტური ფილოსოფია თომას ჰობსისა, 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 დავუკავშიროთ, 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 სინდისზე.¹¹

XII საუკუნე იქცა იურისპრუნდენციის აღორძინების ხანად, როდესაც აღდგენილ იქნა კლასიკური რომაული სამართალი და ეკლესიის კანონიკური სამართლის პირველი ადეკვატური კოდიფიკაცია განხორციელდა. ადამიანის უფლებებისადმი ინტერესმა კანონისტების დისკურსში ასახვა მაშინ პოვა, როდესაც მათ Jus Naturale-ს (ბუნებრივი სამართლის) ცნების განხილვა დაიწყეს. მათ ნაშრომებში ეს ცნება ზოგჯერ 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 ნაბიჯი 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 რჯულისგან თავისუფლება ჰქონდა მხედველობაში, ოკამმა 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 ჟერსონმა განავითარა. იგი ამტკიცებდა, რომ ქრისტეს რჯული თავისუფლების რჯულია. ის წუხდა, რომ მის თანამედროვე ეკლესიაში მსგავსი არაფერი შეიმჩნევა, რომ, პირიქით, ქრისტიანები იტანჯებიან მათთვის შემოღებული კანონებისა და წესების ტვირთის გამო, რომლებსაც ადამიანები – ეკლესიის იერარქები – ადგენენ (აქ ალბათ გაგვასხენდება ფარისევლებისადმი მიმართული ქრისტეს სიტყვები: „...კრავენ ტვირთს მძიმეს და ძნელად სატარებელს და დებენ კაცთა მხრებზე, ხოლო თავად თითითაც არ სურთ მისი დაძვრა“, მთ. 23:4. – მთარგმ.). შეუჯერა რა პავლეს სწავლება ქრისტიანული თავისუფლების შესახებ საკუთარ იდეას ბუნებრივი უფლებების თაობაზე, ჟერსონი ამტკიცებდა, რომ ქრისტიანის მთავარი ვალდებულებაა თავისუფლად, ყოველგვარი იძულების გარეშე იღებდეს წმიდა წერილის ღვთივგამოცხადებულ რჯულსა და ბუნებრივ რჯულსაც, რომლის განსაზღვრა მის გონებასა და სინდისს ძალუძს. ზოგჯერ ჟერსონის მსჯელობები თითქმის თანამედროვე ჟღერადობას იძენს და მოგვიანებით მისი იდეები მართლაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ბუნებრივი უფლებების თეორიის ჩამოყალიბების პროცესში. ეს იდეები XVI ს-ის ესპანელი სქოლასტიკოსების მეშვეობით გავრცელდა, განსაკუთრებით ამერიკელ ინდიელთა უფლებების გამო გაჩაღებული პოლემიკის დროს. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჟერსონი 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 მიზეზი 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 მიზეზთა დამთხვევის წყალობით წარმოიშვა, არავინ გეგმავდა მის შემუშავებას მიზანმიმართულად. 1500-დან 1700 წლამდე პერიოდში ამგვარ მიზეზთა ახალი ჯაჭვი წარმოიშვა. ევროპას მრავალი უკიდურესად დამღუპველი რელიგიური ომის გადატანა მოუწია, რამაც ერთმანეთთან მოქიშპე უამრავი რელიგიური დაჯგუფება და სექტა წარმოშვა. 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, კათოლიკეებსა და პურიტანულ 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: ჯერ კიდევ ბუნებრივად მიიჩნეოდა ხელისუფლის უფლება და ვალდებულება დაესაჯა „მცდარ“ რელიგიურ გზაზე მდგომნი. ამ დროს, უბრალოდ, თითოეული რელიგიური ჯგუფი დარწმუნებული იყო იმაში, რომ მხოლოდ მასთან არის ჭეშმარიტება.

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

ძველი 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 რელიგიის არჩევის საკითხში. პროტესტანტული წიალიდან გამოსული სხვაგვარად-მოაზროვნენი ხშირად აღნიშნავდნენ, საერო ხელისუფლება ისევე შეიძლება ცდებოდეს, როგორც პაპი ან ეპისკოპოსიო. უილიამ უოლვინი აღნიშნავდა: „მდევნელი შეიძლება ცდომილებაში იმყოფებოდეს, ხოლო დევნილი ჭეშმარიტებაში“.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 მილტონი „თავად რეფორმაციის რეფორმირების“ შესახებ წერდა, ის, პირველ ყოვლისა, ბეჭდური სიტყვის თავისუფლებას მოითხოვდა. როგორც ზემოთ ვნახეთ, შუა საუკუნეებში მოღვაწე თეოლოგები იმ აზრამდე მიდიოდნენ, რომ საუკუნეთა განმავლობაში ადამიანური შეგნება თანდათანობით პროგრესს განიცდიდა წმიდა წერილის გაგების საკითხში. ახლა კი იგულისხმებოდა, რომ ამ პროგრესს აზროვნებისა და გამომხატვის თავისუფლება სჭირდებოდა.

XVII საუკუნის დასასრულს რელიგიური უფლებების საკმაოდ ადეკვატური თეორიები ჩამოყალიბდა. მაგრამ მათ განხორციელებას უფრო მეტი დრო დასჭირდა, ვიდრე ჩამოყალიბებას. XVIII საუკუნისთვის რელიგიური დევნა უფრო სპორადულ ხასიათს იღებს, თუმცა მხოლოდ XIX საუკუნის ლიბერალური რევოლუციების შემდგომ დაიშლენ რელიგიის თავისუფლების იდეამ თავისი ადგილი დასავლეთის სახელმწიფოების კონსტიტუციებში და მხოლოდ XX საუკუნეში გამოაცხადეს ძირითადმა ქრისტიანულმა ეკლესიებმა რელიგიური უფლებები ქრისტიანული რწმენის განუყოფელ ნაწილად.

დასკვნა

სისასტიკით განმსჭვალული ასწლეულების შემდეგ დასავლეთ ევროპაში თანდათან გააცნობიერეს, რომ სხვადასხვა რელიგიური მრწამსის ადამიანების მიმართ თუ კეთილგანწყობა არაა, მოთმენა მაინც არის საჭირო. თუმცა ყველაზე მთავარი რელიგიურ თავისუფლებაში იმ იდეალის დანახვაა, რომელიც ყოველთვის იყო ტრადიციული რწმენის შინაგანი მახასიათებელი. და ჩვენთვის საინტერესოა, თუ რამდენად აქტუალურია ეს დასავლეთქრისტიანული გამოცდილება 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 აჭყავს,

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

შეიძლება ალგვენინშნა, რომ, მართალია, ტექნოლოგია პროდუქტია დასავლეთის კულტურული ევოლუციისა, 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 აღმოსავლეთთან დასავლეთის ურთიერთობის ამ სფეროში არ შეიძლება მხოლოდ ცალმხრივი დინება არსებობდეს. არაძალადობის პრაქტიკის სწავლა, – ან ხელახლა სწავლა, – დასავლეთს ინდოეთისგან, მაშათმა განდისგან მოუწია. თანამედროვე დასავლური იდეები, რომლებიც გარემოსადმი და ცხოვრების ყველა სახესხვაობისადმი (რელიგიური იდეების ჩათვლით) პატივისცემით მოპყრობას გულისხმობს, ნაწილობრივ ბუდისტური აზროვნების გავლენით ყალიბდება.¹⁶ არ უნდა გვეჩინდეს 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 ჯერ კიდევ აშკარად იღვენიებიან ან, უკეთეს შემთხვევაში, მოკლებულნი

არინან ყველა სამოქალაქო უფლებებით სარგებლობის შესაძლებლობას. რელიგიური ფუნდამენტალიზმის ახალი ფორმები ყველა იმ ადამიანის სიძულვილსა და შიშს იწვევს, ვინც რჩეული ჯგუფის მიღმა იმყოფება. ბევრ რეგიონში, ჩრდილოეთ ირლანდიიდან შრი ლანკამდე, ყოფილი საბჭოთა კავშირის რესპუბლიკებში, ყოფილი იუგოსლავიის ქვეყნებში, ისლამური სამყაროს ზოგიერთ რეგიონში, რელიგიური მტრობა ეთნიკურ სიძულვილთანაც არის შერწყმული, რაც ფეთქებადსააშიშ ვითარებას ქმნის. ამგვარ ძალადობრივ ქმედებათა სპექტრი ცალკეულ მკვლელობებს თუ მასობრივ ხოცვა-ჟლეტას, შემდეგ კი აშკარა სამოქალაქო ომებსაც გულისხმობს. თანამედროვე სამყაროში რელიგიური კონფლიქტი საყოველთაო უწყესრიგობის ძირითადი მიზეზია. რელიგიური უფლებების აღიარება აუცილებელია, თუკი ჩვენ ნამდვილად გვსურს ოდესმე ნორმალურ მსოფლიო წესრიგს მივალწიოთ.

შესაძლოა ერთადერთი გამოსავალი ჩვენი რელიგიური ტრადიციების წყაროებთან (ფუნდამენტთან) მიბრუნება იყოს. საუბრობენ რა რელიგიურ უფლებებზე, თანამედროვე ქრისტიანები ამ გაგებას ადამიანის, ვითარცა უფლის ქმნილების, ღირსებაზე აფუძნებენ; თუმცა მუჰამედიც ამბობდა: „ჭეშმარიტად, ყველა ადამიანი იმსახურებს პატივისცემას“. იესომ მცნებად დაგვიტოვა მტრების სიყვარული, ხოლო გაუტამა ბუდა აცხადებდა: „სიძულვილის დაძლევა შესაძლებელია არა სიძულვილით, არამედ მხოლოდ სიყვარულით“. ყველა მსოფლიო რელიგიის დამფუძნებელი ქადაგებდა პატივისცემასა და თანაგრძნობას ყველა ადამიანის მიმართ და სწორედ ეს არის ყველაზე საუკეთესო არგუმენტი რელიგიური თავისუფლების სასარგებლოდ. ხშირად შემთხვევითი ისტორიული გარემოებები ხელს უშლის ადამიანს სწორად გაიგოს ის თავდაპირველი გამოცხადება და ინტუიცია, რომლებიც ჩვენი რელიგიური ტრადიციების საფუძველში დევს. იქნებ საუკეთესო წამალი ჩვენი ეპოქის ფსევდოფუნდამენტალიზმის გამოვლინებათა წინააღმდეგ სწორედ ჭეშმარიტი ფუნდამენტალიზმია, ანუ მსოფლიო რელიგიათა დამფუძნებლების სიტყვების, სულისკვეთებისა და ქცევებისაკენ მიბრუნება?

მცირეოდენი შემოკლებით

თარგმნა

დავით თინიკაშვილმა

- 1 ეს სტატია შეიცავს რამდენიმე ნაწილს, რომლებიც მე თავდაპირველად გამოვაქვეყნე კრებულში: R. Davis. Ed., *The making of Modern Freedom* (Stanford 1944). მაღლობას ვუხდი სტანფორდის უნივერსიტეტის გამომცემლობას 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 დეკლარაციის ქართული თარგმანი შეგიძლიათ იხილოთ ჟურნალში „მღვარი“ #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 იურიდიული 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. Offeer, 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 მკითხველს დამატებით შევთავაზებდით ჩვენი დროის ორი ცნობილი მოაზროვნის ანალოგიურ შეხედულებებს „აზიურ ღირებულებათა“ ტოლერანტულ და არაავტორიტარულ ხასიათთან დაკავშირებით. 1) ირანის პრემიერ-მინისტრის მოჰამად ხათამი: „...ბედის ირონიაა, რომ ტოლერანტობის უნარს, რომელიც მუსლიმებისგან იქნა შეძენილი და წარმოადგენს მათთან ევროპელების ურთიერთობების შედეგს, ჩვენს დროში ევროპელები სთავაზობენ მუსლიმებს, როგორც ეთიკურსა და პოლიტიკურ რჩევას. ევროპელებში ტოლერანტული სულისკვეთების განვითარებაში მუსლიმური გავლენის ფაქტორი ცალსახაა, მასზე მეტყველებს ევროპული მწიგნობრობის ისტორიაც...“ (მ. ხათამი. ისლამი, ცივილიზაციათა დიალოგი და კაცობრიობის მომავალი. თბ., 2005, გვ. 29); 2) ნობელის პრემიის ლაურეატი ამარტია სენი კი ამ საკითხზე შემდეგს წერს: „...ინდოეთში აქბარმა და ასევე სხვა იმპერატორებმა როგორც პოლიტიკური, ასევე რელიგიური ტოლერანტობის თეორიისა და პრაქტიკის შესანიშნავი ნიმუშები გვიჩვენეს. მსგავსი მაგალითები მოიძებნება ისლამური კულტურის სხვადასხვა განშტოებებშიც. თურქი იმპერატორები ხშირად უფრო შემწყნარებლები იყვნენ, ვიდრე მათი ევროპელი კოლეგები. ჩვენ მრავალ ასეთ მაგალითს გვაწვდის კაიროსა და ბაღდადის ისტორია. აი, ერთ-ერთი: დიდი იუდეველი მეცნიერი მაიმონიდი (XII ს.) იძულებული გახდა გამოქცეოდა ებრაელების მიმართ შეუწყნარებელ ევროპას (სადაც იგი იყო დაბადებული) და თავშესაფარი ტოლერანტულ კაიროში, სულთან სალადინთან (ანუ მუსლიმ მმართველთან. – მთარგმ.) ეპოვა. ასეთი მაგალითი ბევრია. არსი კი ის არის, რომ „აზიურ ღირებულებათა“ ავტორიტარულობის სტერეოტიპის თანამედროვე დამცველები თავიანთ შეხედულებებს ტრადიციის ერთობ თვითნებურ ინტერპრეტაციებსა და მეტისმეტად მცირერიცხოვან ავტორებზე აფუძნებენ. თავისუფლების ფასეულობის შესახებ წარმოდგენა მხოლოდ ერთი კულტურისთვის როდია დამახასიათებელი“ (ამარტია სენი. კულტურა და ადამიანის უფლებები // სოლიდარობა #6, 2008, გვ. 34. – მთარგმ.)

ეკუმენური კაჟრიარჟი ბართლომე I ინტერრელიგიური დიალოგის აუცილებლობა და მიზანი

სიძჳვა, წარმომჳშული 2006 წლის 22 იანვარს,
ევროპის საბჭოს საპარლამენტო სხდომაზე

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2007 №2(11)

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

მოგესალმებით სიყვარულითა და პატივისცემით კონსტანტინოპოლის ეკლესიის სახელით, რომელიც საუკუნეებია დღევანდელი სტამბულის ტერიტორიაზე 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 თემაზე – ინტერრელიგიური დიალოგის აუცილებლობასა და მიზნებზე.

კარგად ვიცნობთ და ვაფასებთ თქვენს თავდაუზოგავ შრომას ადამიანის უფლებების, კულტურათა დაახლოებისა და ურთიერთპატივისცემის, ხალხებს შორის მშვიდობიანი თანამშრომლობის საქმეში; გარდა ამისა სრულიად დარწმუნებულნი ვართ, რომ თქვენ იმაზე მეტი იცით, რის თქმასაც ჩვენ ვაპირებთ. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მოგმართავთ და რაც შეიძლება გარკვევით და ხმამაღლა ვამბობთ, რომ როგორც იმ ეკლესიის მთავარეპისკოპოსი, რომელსაც თანასწორთა შორის პირველს უწოდებენ, წარმატებას გისურვებთ თქვენს საქმიანობასა და იმ პრინციპების განხორციელებაში, რომელსაც ემსახურებით. ჩვენ ჩვენი შესაძლებლობის ფარგლებში ვიბრძვით ადამიანის უფლებათა პატივისცემისათვის საყოველთაო დონეზე, განსაკუთრებით იქ, სადაც რელიგიური ტრადიციები ამ საკითხში ერთმანეთს უპირისპირდება.

ჩემთვის დიდი პატივია მოგმართოთ კონტინენტის ამ უძველესი პოლიტიკური ორგანიზაციიდან, ისტორიულ ქალაქ სტრასბურგიდან. ევროსაბჭოს მიზანია დაამკვიდროს ერთობა მის წევრებს შორის, დაიცვას ადამიანის უფლებები, კანონის უზენაესობა, განსხვავებულ კულტურათა ურთიერთგადაკვეთის სივრცეში გააღრმავოს საერთო ღირებულებების ევროპული თვითშეგნება. სწორედ ამიტომ მოგმართავთ თქვენ, რადგან ჩვენ ბევრი საერთო მიზანი გვაქვს. ჩვენ ევროპის ერთ-ერთ უძველეს ინსტიტუციას წარმოვადგენთ, რომელიც უკვე 17 საუკუნეზე მეტია არსებობს. ამ ინსტიტუციის მსახური ვერ ვიქნებით კმაყოფილები, თუკი ჩვენი მოღვაწეობა მხოლოდ მუზეუმის დაცვის საქმიანობას დაემსგავსება. ღრმად გვწამს, რომ ჩვენი, როგორც უძველესი ინსტიტუციის წარმომადგენელთა, მოწვევის მიზანი არის არა მხოლოდ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ხანგრძლივი ისტორიის პატივისცემა, არამედ უფრო ინტერესი ეკუმენური მოძრაობის ცოცხალი ტრადიციის მიმართ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ გულთბილი მოწვევის საფუძველი ის აქტიური საქმიანობაა, რომელსაც ჩვენი ეკლესია დღემდე ახორციელებს. ამ საქმიანობის არეალი ეკუმენური ხასიათისაა, ე.ი. საერთაშორისო და საყოველთაო.

როგორც თქვენთვის ცნობილია, აღმოსავლეთ რომის იმპერია, იგივე ბიზანტია, სადაც ეკუმენური საპატრიარქო განვითარდა, იყო პოლიტიკური სისტემა, რომელიც სრულიად განსხვავდებოდა თანამედროვე ნაციონალური თუ სამოქალაქო სახელმწიფოსაგან. ეს იყო მრავალეროვანი და მულტირასობრივი პოლიტიკური წყობა, რომელიც ტრადიციებისა და ხალხის მშვიდობიან თანაცხოვრებას ეფუძნებოდა, *pax Romana*, რომელიც მოგვიანებით, ქრისტიანობის 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 ინდივიდუალურობას. განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალურობის პატივისცემის კარგი მაგალითია ის ფაქტი, რომ არ მომხდარა ქრისტიანი ერების ასიმილაცია ელინურ სამყაროსთან.

კონსტანტინოპოლისა და ახალი რომის საპატრიარქოს, რომელსაც VI საუკუნეში ეკუმენური ეწოდა, 451 წლის მე-4 ეკუმენური კრების გადაწყვეტილებით უფლება მიენიჭა თავისი იურისდიქციის ქვეშ მოექცია ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებს გარეთ არსებული ყველა ის ტერიტორია, რომელიც არცერთი საპატრიარქოს 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 საპატრიარქოსათვის 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, ოტომანთა იმპერიის მიერ ბიზანტიის იმპერიის დაპყრობის შემდეგ, ეკუმენური საპატრიარქო გახდა ახალი იმპერიის ტერიტორიაზე მცხოვრები ყველა მართლმადიდებელი ქრისტიანის წარმომადგენელი სულთანთან. ეკუმენური საპატრიარქო აწარმოებდა მუდმივ დიალოგს მუსულმანურ 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 გვერდივერდ ცხოვრების გამოცდილებაც.

გარდა ამისა, ბოლო ათწლეულების მანძილზე იყო მნიშვნელოვანი მცდელობა ინტერრელიგიური დიალოგის განვითარებისა, განსაკუთრებით სამდიდ 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 ოფიციალური მიპატიუებით ვეწვიეთ მრავალ ქვეყანას 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 დაფუძნებული. ისტორიიდან ცნობილია, რომ წარსულში მრავალგზის და, გარკვეულწილად, ჩვენს დროშიც რელიგია ხალხებსა და ქვეყნებს შორის ომის დაწყების ან ომის დაწყების სურვილის გაჩენის მიზეზი გამხდარა. ზოგიერთი ანალიტიკოსი მომავალში რელიგიათა, სხვადასხვა რელიგიური რწმენის ადამიანთა სისხლიან შეჯახებასაც გარდუვალად მიიჩნევს. არსებობენ ადამიანები, რომლებსაც სჯერათ, რომ ღმერთს მათი ძალა სჭირდება, რათა მსოფლიოში თავისი ნება აღასრულოს.

თუმცა ჩვენ, ე.წ. დასავლური ცივილიზაციის ხალხი, დარწმუნებულნი ვართ, რომ წმინდა რელიგიური რწმენა არასოდეს აქვებებს მის მიმდევრებს სხვა რელიგიების წინააღმდეგ ომისა და კონფლიქტისაკენ, რადგან ჭეშმარიტება არ თანხდევს არც სამხედრო ძალას, არც რაოდენობრივ ან რაიმე სხვა სახის უპირატესობას. მოსაზრება, რომ ღვთაებრივი ჭეშმარიტება და მაღლი ომში გამარჯვებით მოწმდება, დღეს მცდარ აზრად ითვლება. ჭეშმარიტება სიტყვითა და ამ სიტყვის პერსონალური გამოცდილებით იცნობა ადამიანის სუფთა და უანგარო გულში. წინასწარმეტყველ ელიას თანახმად, ღმერთი მოგვევლინა როგორც მშვიდი სიო და არა ქარიშხალი.

თუ გვსურს, შევიმეცნოთ ჭეშმარიტება, რომელიც ადამიანს ძალადობისა და სიცრუის მარწუხებისგან ათავისუფლებს, მაშინ ჩვენ ღმერთის სიტყვა წმინდა და უანგარო განზრახვით უნდა გამოვიყენოთ. სიტყვები როგორც ჩვენი აზრების გამოხატულება, როდესაც ისინი სხვა ადამიანისადმი მიმართული, დიალოგად იქცევა; და ეს აუცილებელია, რადგან დიალოგი ადამიანის მყოფობის პერსონალიზაციას ახდენს. ბუნებაში არსებობს ბევრი ქმნილება, რომლებსაც 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 უპირატესობების 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 უპატივცემლობას ავლენს სხვა ადამიანისა და მისი ღირსების მიმართ. ეს კი ყველაზე მნიშვნელოვანი ადამიანური თვისების ნაკლებობის ნიშანია. ეს თვისება კი საკუთარ თავსა და სხვაში პიროვნების პატივისცემის უნარია. ქრისტიანული სწავლებით, ღმერთმა ადამიანი საკუთარი თვისებით – ღრმა, მყარი და უცვლელი შემოქმედებითი ძალით დააჯილდოვა, 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 მეექვსემეტემ საახალწლო გამოსვლაში ყურადღება სწორედ ამ თემაზე გაამახვილა. სწორედ ეს ურთიერთპატივისცემა ადამიანის სულიერი ზრდის ძირითადი კრიტერიუმი და იგი ამავედროულად 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 სხვადასხვაგვარი ძალის – კულტურული, მორალური, ეკონომიკური, ტერორისტული თუ სამხედრო ძალის გამოყენებით მოახვიოს თავს. სხვები კი ამ დროს უამრავ საკითხზე 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 ე.წ. გამოცხადების რელიგიები უტყუარ ფაქტად მიიჩნევენ, რომ საღმრთო ჭეშმარიტებას უშუალოდ ღმერთისგან იღებენ. მაშინ რატომღა არსებობს დისპერსიულობა და განსხვავებები რელიგიურ მიმდინარეობებს შორის? ასე ხომ გამოდის, რომ რომელიღაც მათგანი არასწორი და წინააღმდეგობრია. მაგრამ ხომ წარმოდგენელი 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 რაღაც, რაც ჭეშმარიტებადაა შემოთავაზებული, საკუთარ თავს ეწინააღმდეგება – საკმარისი საფუძველი არსებობს. ჯანსაღი და გაწონასწორებული დისკუსია, გულწრფელი დიალოგი ავლენს განსხვავებულობას 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 რელიგიათაშორის დიალოგის მიზნად არ მივიჩნევთ, არც ვფიქრობთ, რომ ეს მარტივია, განსაკუთრებით ჩვენს დროში, როდესაც მსოფლიო უამრავი კონფლიქტისა და დაპირისპირების წინაშე დგას. ამიტომ დღეს ხშირ შემთხვევაში ადამიანები თავიანთ რელიგიურ განსხვავებულობას და რწმენას საკუთარი ინდივიდუალობის და განსაკუთრებულობის ხაზგასასმელად იყენებენ და ამ განსაკუთრებულობას საკუთარი ეროვნულობის ქვაკუთხედად მიიჩნევენ.

რადგან ნაციონალური ცნობიერება ადამიანისა და ერის განსაკუთრებულობისა და ინდივიდუალობის შეუცვლელი ელემენტია, ადამიანები სამართლიანად იცავენ უფლებას, თავად განსაზღვრონ თავიანთი რელიგია, თუმცა, ვფიქრობთ, რომ რელიგიის ნაციონალური მიზნებისათვის გამოყენება მართებული არ არის.

ასეა თუ ისე, საუკუნეების მანძილზე ბევრ რელიგიას შევხვდებით და მათ შორის მრავალი გადაუხვევს ჭეშმარიტების გზას. ეს კი ეკონომიკური და ინფორმაციული გლობალიზაციის ეპოქაში სხვადასხვა რელიგიებს უფრო ხშირი კომუნიკაციისკენ უბიძგებს და მათ არაოფიციალურ დიალოგს ჩვეულებრივ ყოველდღიურობად აქცევს. რელიგიურ ლიდერებს შორის ოფიციალური დიალოგის მნიშვნელობაც გაიზარდა, რადგან რელიგიური ლიდერები ვერც რეალობას უარყოფენ და ვერც საკუთარ თავს მოაქცევენ ეგოისტურ იზოლაციაში.

ყოველ შემთხვევაში, რელიგიები, რომლებიც საკუთარ თავს ღვთიური ჭეშმარიტების მფლობელებად აღიქვამენ, საკუთარ ვალდებულებად მიიჩნევენ თავიანთი რწმენის გავრცელებას და ამის გამო ისინი საკუთარ თავს იზოლიაციაში ვერ მოაქცევენ.

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

ტობის ჩამოყალიბებას და თანაცხოვრების კულტურის გაღვივებას, ამავედროულად ანგრევს ფანატობას და გავრცელებულ ცრურწმენებს. ყველა ამ მიზანს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ისინი მშვიდობას ემსახურებიან, მშვიდობა კი ყველა კულტურის განვითარების ქვაკუთხედი.

ნათლად გამოჩნდა, რომ არსებობს რელიგიური განათლების ნაკლებობა; განსაკუთრებით ცოტა ვიციტ იმ რელიგიების შესახებ, რომლებიც არ წარმოადგენენ გაბატონებულ რელიგიას კონკრეტულ ქვეყანაში. განათლების ეს ნაკლებობა უმაღლესი განათლების მქონეთა შორისაც შესამჩნევია. ეს კი იწვევს მცდარი მოსაზრებების წარმოშობას, რაც ხელს უშლის ადამიანების მშვიდობიან ურთიერთობას. ინტენსიური დიალოგით შესაძლებელია ნელ-ნელა ამალდეს ხალხებისა და ცივილიზაციების ურთიერთგაგების დონე და ამის შედეგად გაქრეს დიდ ხნის მანძილზე არსებული ცრურწმენები.

უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მრავალი ადმიანისა და ცივილიზაციისათვის რელიგიური რწმენა და რელიგიური ელემენტი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს პირად, სოციალურ და ნაციონალურ ცხოვრებაში; უფრო მნიშვნელოვანს, ვიდრე თანამედროვე დასავლური ცივილიზაციების ქვეყნებში.

რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ველით, რომ არაქრისტიანული სამყაროს მხრიდან ქრისტიანული სამყაროს მიღება ცალმხრივად უნდა გაუმჯობესდეს; პარალელურად ქრისტიანული სამყაროც უფრო უნდა გაიხსნას არაქრისტიანული სამყაროს მიმართ. სამწუხაროდ, ქრისტიანი ხალხების ბევრი არაქრისტიანული მოქმედება და საქციელი ტოვებს შთაბეჭდილებას, თითქოს ამგვარი ქმედებები ქრისტიანობის მიერაა სანქცირებული. შესაბამისად, სხვა რელიგიების მიმდევართა საქციელიც ხშირად ამ რელიგიებს მიეწერება და ეს არავის ადარდებს. ამიტომ აუცილებელია განისაზღვროს თითოეული რელიგიის შინაარსი, გათავისუფლდეს ეს შინაარსი მორწმუნეთა ეგოისტური ჩარევისაგან. უდიდეს საქციელზე პასუხისმგებლობა მორწმუნეებს უნდა დაეკისროს და არა თავად რელიგიებს.

პასუხისმგებლობის ამგვარი დანაწილება, რაც ინტერრელიგიური დიალოგის ერთ-ერთი მიზანია, იცავს საზოგადოებას ფობიებისაგან, რაც ძველი დროის გადმონაშთია და დღესაც ხელს უშლის მშვიდობიან და კეთილი განზრახვით წამოწყებულ ურთიერთთანამშრომლობას.

ინტერრელიგიური დიალოგის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიზანი ადამიანის უფლებათა დაცვის უმნიშვნელოვანეს საკითხზე მოსაზრებათა ჩამოყალიბების მიღწევაა. ცნობილია, რომ დასავლური ცივილიზაცია ადამიანთა თანასწორობის, ცნობიერებისა და არსებობის თავისუფლების, სუსტთა დაცვის, სიყვარულისა და სამართლიანობის და კიდევ ბევრი სხვა ევანგელური პრინ-

ცივის შესაბამისად, ისევე როგორც ჰუმანიზმის იდეების ზეგავლენით (განსაკუთრებით განმანათლებლობის დროიდან) ნაბიჯ-ნაბიჯ ავითარებს და მაღალ დონეზე აჭყავს 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 ინტერრელიგიური დიალოგის დღის წესრიგში ყველა ზემოთ მოყვანილი საკითხი უნდა გავითვალისწინოთ.

გვჯერა, რომ ადამიანის უფლებათა პატივისცემის მორალური ძალა, სქესის, ასაკის, რასის, რელიგიის, ასევე ეკონომიკური, განათლებისა და სხვა სტატუსის მიუხედავად იმდენად დიდია, რომ იგი დაძლევეს დიდი ხნის მანძილზე არსებულ სულიერ სისუსტეებს, რომლებიც ნებას რთავენ სათავში 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 მოაზროვნენი, 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 აღვნიშნოთ, 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 გათავისუფლების 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 მარცვალ 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 მიკერძოებულობისგან და საშუალებას გვაძლევს უკეთ გავიგოთ და გავიაზროთ საკუთარი რწმენა, ეს ზრდის ინტელექტს და ხშირად ტემპარიტების უფრო ღრმად შეცნობამდე და საღმრთო გამოცხადებასთან თანაზიარობის უფრო მაღალ ეტაპამდე მიყვავართ.

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, როგორც არის, მაგალითად, ევროპის საბჭო, რომელიც ეხმარება სიღარიბეში მყოფთ, იცავს ადამიანის უფლებებს, რელიგიის თავისუფლებას და ა. შ., რაც შეუძლებელი და უტოპური იქნებოდა რამდენიმე საუკუნის ან თუნდაც რამდენიმე წლის წინ. თუკი მოვინდომებთ, ბევრ რელიგიაში ვიპოვით სიკეთის ქმნის საფუძველს. ამ საფუძველის ძიება დიალოგისათვის ძალიან ნაყოფიერი იქნება. რელიგიური წყაროები მრავალი ინტერპრეტაციისა და მიდგომის საშუალებას გვაძლევს. ამ მიდგომათაგან უნდა ავირჩიოთ ყველაზე შესაფერისი, ყველაზე მშვიდობიანი, რომელიც ყველაზე მეტად ითვალისწინებს ადამიანს და ზრდის მშვიდობას, სოლიდარობას, ალ-

ტრუიზმს და სიყვარულს. სასწორზე დადებისას ვალდებულნი ვართ კარგის ხარისხი გავზარდოთ, კი არ შევამციროთ. მოდით ყველამ ერთად ვიმუშაოთ და ხელი შევუწყოთ ამ ხარისხის ზრდას. ჩვენ ვალდებულნი ვართ ვემსახუროთ ღვთის მშვიდობისმყოფელ სიტყვას. სწორედ ჩვენი საქმიანობა გვაბედვინებს 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 დევნილნი, 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”.

შენიშვნა:

- 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 ანალოგიის განმეორება. თურქეთი ასევე დაჟინებით ცდილობს მიაღწიოს, რომ პატრიარქი მხოლოდ თურქეთის მოქალაქე იყოს.

ეკლესიის მადლობა სოციალური ქრისტიანობის კრიზისი საქართველოში ანუ რატომ ვართ ყველანი ვალში ღვთის წარმომადგენლებთან

ჟურნალი „ლიბერალი“, 04.07.2007

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

ბოლო 12 თვის განმავლობაში ორი რამ იყო, რამაც საოცარი თავგარი დას-ცა ჩვენს საზოგადოებას: ერთი იყო ყოველად 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 სიბნელის ამბავი გამიგია, მითქვამს, კიდევ კარგი ესენი არ არიან-მეთქი უმრავლესობაში. არ მინდა, ამაზე სიტყვა გამიგრძელდეს. მოდით, აქ მოკლედ შევთანხმდეთ: სიბნელეზე საავტორო უფლება არავისა აქვს. სიბნელეს შეიძლება ყველგან წავაწყდეთ: ბაპტისტებში, კათოლიკეებში, ლუთერელებში, სომხური სამოციქულო ეკლესიის წარმომადგენლებში ათეისტებში და სხვებში.

ყველა რელიგიას, გვიანდა ეს ჩვენ თუ არა, თავისი პოლიტიკური განზომილება აქვს. რაც უფრო მრავალრიცხოვანია რელიგია, მით უფრო მეტია მისი თვით-პოლიტიზირების საცდური. რელიგიის მესვეურების ერთ-ერთი მთავარი დანიშნულებაა გაუძღონ საცდურს და პოლიტიკურ ამბიციებზე არ გაცვა-ღონ 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 ტავტოლოგიას კი ჰგავს, მაგრამ ვეცდები განვმარტო ამაში რას ვგულისხმობ.

წელს ქრისტიანული სამყარო აღნიშნავს მილანის ედიქტის გამოცემის 1700 წლის იუბილეს. 313 წელს რომის იმპერატორმა კონსტანტინემ გამოსცა ქრისტიანობის შემწყნარებლობის ედიქტი, რომელიც ერთ-ერთი პირველი ნაბიჯი იყო ქრისტიანობის პოლიტიზირების გზაზე. მალე 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 გადმოგვცემს, ქრისტიანობა ისე სწრაფად იკიდებდა ფეხს მთელი რომის იმპერიაში, რომ ხელისუფლება საფიქრალს 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 დაბვეროს ქრისტიანული ეკლესიები, დავიჯეროთ 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 გადაგებულნი არიან ღარიბებზე, 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, როგორც ის არის. ჩვენ გვიჭირს მივიღოთ განსხვავებული ადამიანი, გვიჭირს 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 აჩენებს 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 საბჭოეთში უპირისპირდებოდა სახელმწიფო იდეოლოგია – „არარელიგიურობა“, სახელმწიფო აპარატი მისი პოლიციითა და უშიშროებით. მაგრამ მიუხედავად ამისა რელიგია არა მარტო გადარჩა, არამედ განვითარდა კიდევ. შორს რომ არ წავიდე, ჩვენი ეკლესიის წინამძღოლი, ილია კანდელაკი (1899-1927), მხეცურად მოკლეს ბოლშევიკებმა კახეთში, სოფელ კისისხევის რკინიგზის სადგურთან. მოგვიანებით რეპრესიებში მოყვნიენ 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 ბეჯითობამ (ამ ქალებს შორის იყო ბებიანიმიც, მელანია კანდელაკი, რომელმაც მთელი თავისი ცხოვრება სახარების ქადაგებას შეაღია), და მათმა გაუტეხლობამ ეკლესია გადაარჩინა ყველა ქართვეილს, რაც კი მას 75 წლის მანძილზე დაატეხა საბჭოთა ხელისუფლებამ. რაღა თქმა უნდა, იმ დროის ეკლესიის ისტორია 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 მთავარეპისკოპოსის გვამები. ყველანი რწმენის მოწამეები იყვნენ.

გულწრფელი მორწმუნეების გაუტეხლობის გამო იყო, რომ 90-იანი წლების დამდეგს, კარგა ხნის სწეულების შემდეგ საბჭოურმა „არარელიგიურობამ“ ფეხები გაფშკა. ის ადგილი, რომელიც მას ეკავა, დიდი ხალისით ჩაანაცვლეს რელიგიებმა: რუსეთში, საქართველოში, სომხეთში და სხვაგან ქრისტიანულმა რელიგიებმა, ხოლო ამერბაიჯანში 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. ერთ-ერთი ასეთი ქვეყანა იყო საქართველოც, ჩვენში ამ დროს უკვე კარგა ხნის დავიწყებული იყო სახელმწიფოებრიობის განცდა.

აქ არ მინდა, ისეთი შთაბეჭდილება შეიქმნას, თითქოს მე რელიგიის კვაიეტისტურ დამოკიდებულებას ვუწევდე პროპაგანდას. ცხადია არა. მე იმას არ ვამბობ, რომ რელიგიის საბრუნავი მხოლოდ წირვა-ლოცვა უნდა იყოს და სხვა არაფერი. წირვა-ლოცვა რელიგიური ადამიანის სულიერი ცხოვრების კერას წარმოადგენს, სადაც იგი სულიერად საბრდოობს, შთაგონების წყაროს ეწაფება და უსამართლობასთან ჭიდილში მიღებულ ემოციურ ტრილობებს იშუშებს. მაგრამ რელიგიის მთავარი საბრუნავი ადამიანზე მზრუნველობაა. ვილიამ ტემპლი, მეოცე საუკუნის თვალსაჩინო 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 ფიქრობს, 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 სალი და გულწრფელი კრიტიკა იმისათვის, რომ ის რელიგიური სიბნელის ტაობში არ აღმოჩნდეს.

ჩემი აზრით, რელიგიამ სახელმწიფოსთან და სახელმწიფო პოლიტიკასთან 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, რას 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 დიტრიხ ბონჰოფერი. 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. ასევე უფრო ადრე ხელისუფლების კრიტიკის გამო იდეგენბოდენ კონსტანტინეპოლის პატრიარქები ბიზანტიის იმპერიაში. ჩვენს დროში ასევე ერაყში ომის წინააღმდეგ გამოვიდნენ ქრისტიანული ეკლესიების წინამძღოლები და მათ შორის კენტერბერის მთავარეპისკოპოსი როუენ ვილიამსი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ინგლისის „დამკვიდრებული ეკლესიის“ (Established Church) რეალური მეთაურია (ეკლესიის ფორმალური მეთაურია დედოფალი ელისაბედ II).

აქ ლაბტ თემის წარმომადგენლები რა შუაში არიანო, მკითხავთ, ალბათ. შუაში კი არა თავში არიან. ამ თემის წარმომადგენლების უფლებათა დაცვის აქცია 17 მაისს ფარდა ახადა იმ რელიგიურ რეალობას, რომელშიც საქართველო აღმოჩნდა 90-ანი წლების შემდეგ. ქვეყანაში 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 საზოგადოების გასამყარებლად, დემოკრატიული პრინციპების დასამკვიდრებლად, დასავლეთის ცივილიზაციასთან მჭიდრო კულტურული და სულიერი ურთიერთობის დასამყარებლად, დაჩაგრული და დაუცველი ადამიანის გამოსასარჩლებლად, იგი ძირითად ეკლესიის ინსტიტუციურ გაძლიერებას მოხმარდა. სამწუხაროდ ისეთი

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

ყველა ხელისუფლებამ საკმარისი საკმეველი უკმია პოლიტიკურ ქრისტიანობას საქართველოში. ირონია ის არის, რომ ვინც ყველაზე გულგრილები იყვნენ რელიგიის მიმართ, ისინი უფრო მეტ ბეჯითობასა და კომკავშირულ ენთუზიაზმს იჩენდნენ კმევაში. პოლიტიკური რელიგია ჩვენში თანდათან სუქდება და ძალას იკრება.

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 თავმოშვონედ ჯვრები არ იყოს აღმართული, ეკლესიამ ამ ხნის მანძილზე ხელში ჩაიგდო მიწები, ტყეები, ქარხნები, დაწესებულებები, სკოლები, საავადმყოფოები, საბავშვო ბაღები...ის მართლა ყბადაღებული 25 მილიონი და ჯიპები მხოლოდ ზღვაში წვეთია.

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

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

სულიერი ქრისტიანობის საზომი სხვაა და პოლიტიკური ქრისტიანობის საზომი სხვა. ქრისტე იქ არის ყოველთვის, სადაცუსტი და დამცირებულია, სადაც ღარიბი და უპოვარია, სადაცდაჩაგრულია. ქრისტე მჩაგვრელების მხარეზე არასდროს ყოფილა დაარასდროს იქნება. იმ ყვითელ ავტობუსში, რომელსაც გავეშებულიბრბო მისდევდა ღმერთის სახელით, ქრისტე იჯდა. ის ტაბურეტკიანიმღვდელთმსახურიც ქრისტეს მისდევდა საცემლად. ის ბრბოცქრისტეს მისდევდა მოსაკლავად. კი მაგრამ რატომ?

სიბნელო

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 გვათრევიანებდა წვერით. სხვათა შორის, ერთმა ჩემმა მართლმადიდებელმა მეგობარმა, რომელიც კიევის საპატრიარქოს მღვდელმსახურია, ამასწინთ მითხრა, სანამ სამებაში შენც წვერებით არ გათრევენ, მანამდე ვერ მოხვალ ტკუაზეო.

ძალიან საინტერესო ცნობები შემოგვინახეს უცხოელი მოგზაურობების დაკვირვებებმა რელიგიურ სიბნელეზე საქართველოში. ჟ. შარდენი ჯერ კიდევ XVII წერდა, რომ აღმოსავლელ და დასავლელ ქართველებს „დაუვიწყრიათ აზრი ქრისტიანობისა“ და „არიცინან და არ ასრულებენ არც ერთ მცნებას იესო ქრისტეს მიერ ნამოძღვრალსა“. სამაგიეროდ, ამავე ავტორის თქმით, „ქართველები დარწმუნებულები არიან, რომ რაცოდვაც არ უნდა ჩაიღინონ, შეენდობათ თუ ეკლესიას ააშენებენ“. შარდენს ისიც შეუნიშნავს, რომ „ქართველები ძლიერ უცოდინარები არიან და ერთობ მცირედაცბრუნავენ განვითარებაზე“ (ჟ. შარდენი, მოგზაურობა საქართველოში, 1672-1673, გამომცემლობა სახელგამი: თბილისი, 1935, გვ. 86,87, 97).

ისეა ეს დაწერილი, გეგონება ეს კაცი 350 წლის წინათ კი არა დღეს წერდაო. მოდით გამოვტყდეთ, ჩვენ დღესაც ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა გვაქვს ქრისტიანობაზე. ჩვენ დღესაც გვგონია, რომ ეკლესიის აშენებით ღმერთის გულს მოვიგებთ (კიდევ კარგი, ღმერთის მოქრთამვა შეუძლებელია). დღესაც ვერ გავგიგია, რომ ყველზე დიდი ქრისტიანობა გაჭირვებულ და დაჩაგრულ ადამიანებზე ზრუნვაა და არა საყდრების შენება. მალე თბილისში სკვერი და ბაღი არ დარჩება ეკლესიის შენობამ რომ არ დაიკავოს. ჩვენ დღესაც ალმაცერად ვუყურებთ განათლებას და თავს არ ვიკლავთ მის მისაღებად. ხოლო როცა რელიგიურ განათლებაზეა ლაპარაკი, აქ ჩვენ სახარებას, საღმრთო წერილსა და საღად მოაზროვნე თეოლოგებისა და ეკლესიის მამებს კი არ ვეტანებით, არამედ დაუჯერებელ, 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 თვალეში ჩავხედავთ, უნდა გამოვტყდეთ, რომსახარბი-

ელო მდგომარება არც სხვა ქრისტიანულ თემებში გვაქვს. თეოლოგიურად, სოციალურად და პოლიტიკურად უმცირესობის ეკლესიების უმეტესი ნაწილი კვლავ კონსერვატიული აზროვნების მარწუხებში ვართ მოქცეული. ყველას გვაკლია სოლიდარობის განცდანი თემების მიმართ, რომელიც განაპირებული და დევნილები არიან. გარდა ამისა ჩვენ ვერ შევძელით, თუ ხართ, თუ პოლიტიკური მოსაზრებებისა, თუ შიშის გამო, რომ ყოველთვის გულახდილები ვყოფილიყავით მართლმადიდებელ ეკლესიასთან და ყოველთვის პირში გვეთქვა მისი საჭეთმპყრობლისთვის ის, რასაც ვხედავდით მიუღებელს და რაზეც ზურგს უკან ვლაპარაკობდით. ამით ჩვენ ჩვენი წვლილი შევიტანეთ საქართველოში სასულიერო ცხოვრების დანაგვიანების 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 დაეჩივრებოდა მუსლიმობის გამო და ლგბტ თემის წარმომადგენლებს მოსაკლავად არ გავკვიდებოდით. გვიან არც როდის არის. საჭიროა გავიაზროთ, სადა ვართ და რა გვჭირს. იმისათვის რომ იმკურნალო, კაცმა ჯერ უნდა გაიგოს რა სენი გჭირს.

„ბანდიზების ვაცო“ და ძალადობა

საწყენია, რომ მრავალსაუკუნოვანი ქრისტიანული ისტორიის მქონე ქვეყანა ჯერაც ვერ მიხვდარა, რომ ძალადობა სრულებით მიუღებელია ქრისტიანობისთვის. საიდან ამდენი ზიზღი, სიძულვილი და ძალადობა იმ რელიგიაში, რომელიც სიყვარულის რელიგიად არის ცნობილი? ძალადობა ასევე მიუღებელია ყველა სხვა რელიგიისათვისაც. არ მეგულება დედამიწის ზურგზე თუნდაც ერთი საღად მოაზროვნე ქრისტიანი, მუსლიმი, იუდეველი ანდა თუნდაც ათეისტი, 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 აღმოსავლეთ საქართველოში. პირველად ჩვენი ქვეყნის უახლეს ისტორიაში სცემეს მუსლიმი სასულიერო პირი იმის გამო, რომ მას უნდოდა თავისი რელიგიური მოვალეობა შეესრუ-

ლებინა – ელოცა თავის თანამორწმუნეებთან ერთად. 17 მაისსაც და 31 მაისშიც ჩვენში დაგუბებული ირაციონალური 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 ჟირარი, 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 ვილაყვას სურს. სურვილის დაუკმაყოფილებლობა ბადებს აგრესიას და გზას უხსნის კონფლიქტსა და ძალადობას. ჟირარის 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 მოსათოკად.

„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 მეტოქეებს. ჟირარი იხსენებს ერთ ფრაგმენტს ახალი აღთქმიდან, როცა იესოს, როგორც განტევების ვაცის მიმართ სიძულვილმა დაამეგობრა პილატე და ჰეროდე, რომელებიც მანამდე ერთმანეთის მეტოქეები 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 მეტოქეობასაც აქვს ადგილი. უფრო მეტსაც გეტყვით: იმ აღვირახსნილ მასაში მართლმადიდებლების გარდა იყვნენ სხვა ქრისტიანული ეკლესიების წარმომადგენლებიც. ეს საკუთარი თვალთ 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 სჯერათ ეს დაუცველობის გრძნობა რატომ

აწუხებთ მათ? რისა ეშინიათ? დაუცველობის გრძნობა არის ის, რაც ალვივებს ირაციონალურ შიშს უცხოხადმი და აქებებს მას ეძიოს განტეგების ვაცი ანუ მსხვერპლი, რომელზეც ჯავრს იყრის.

არ მეგულება დედამიწის ზურგზე რელიგია, რომისთვისაც ასე შეუთავსებელი იყოს განტეგების ვაცის ძიების სურვილი, როგორც ქრისტიანობისთვის. ეს იმიტომ, რომ ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით თავად იესო ქრისტე ხდება განტეგების ვაცი, „ტარიგი ღვთისა“, რომელიც თავისი სიკვდილით აუქმებს მსხვერპლის საჭიროებას. იესო უკანასკნელი განტეგების ვაცია. ის საბოლოოდ გამოხსნის დასაბრუნებელი ცოდვების და თავს აიგივებს დასაბრუნებლის თითოეულ მსხვერპლთან.

სულიერი ქრისტიანობისთვის კარგა ხანია დასრულდა დასაბრუნებლისაკენ სწრაფვის გზა, რადგან ამ სწრაფვას თავად ქრისტემ დაუსვა წერტილი. რაც შეეხება პოლიტიკური ქრისტიანობას, მისთვის დასაბრუნება სრულებით მისაღებაა.

სიბეცე და ფარისევლობა

განსხვავებული ადამიანის სიძულვილი და მის მიმართ დასაბრუნების გამოჩენა გაუმართლებელია არა მარტო რელიგიური, არამედ პოლიტიკური პერსპექტივიდანაც. ავიღოთ საქართველოს პოლიტიკური სიტუაცია.

ჩვენ ვართ ქვეყანა რომელსაც ჩამოგლეჯილი 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 სიბეცეს ეძახიან. ჩვენი პოლიტიკა ამ ხალხს გერებივით უყურებს. იმიტომ, რომ ისინი სხვები არიან. არ ლაპარაკობენ ჩვენ ენაზე და ტომობრივად ქართულ ეთნოსს არ განეკუთვნებიან.

სამწუხაროდ ის სალი ამრი, რომ განსხვავებულობა სიმდიდრეა და არა ნაკლები ნებისმიერი ქვეყნისათვის, ჩვენში ჯერ-ჯერობით ფეხს ვერ იკიდებს. აფხაზებთან და ოსებთან შერიგებაზე ლაპარაკი სერიოზულად არასდროს დამდგარა დღის წესრიგში. ბოდიში არასდროს გვითქვამს მათთვის იმ დასაბრუნებისათვის, რომელიც ჩვენ ჩავიდინეთ მათ წინააღმდეგ. იმათ რომ ჩავიდინესო, მეტყვიან და მართალიც იქნებით. მაგრამ მოდით ჩვენი ცოდვები ჩვენ ვაღიაროთ და სხვისი ცოდვების აღიარება სხვას მივანდოთ.

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

ძველი ბერძნული პოეზიის ნაწარმოებმა „ილიადამ“ შემოგვინახა საკუთარი თავის სხვისი თვალთ დანახვის საოცარი ამბავი. აქილევესი კლავს უფლისწულ ჰექტორს და მის გვამს აქეთ-იქით დაათრევს. მოკლულის მამა, მეფე პრიამოსი ღამით შეიპარება აქილევესის ბანაკში, რათა გამარჯვებულისგან ნებისმიერი საზღაურის ფასად გამოითხოვოს შვილის ცხედარი. ბერძნებს მაშინ ასეთი წარმოდგენა ჰქონდათ, რომ თუ ცხედარი ჯეროვნად არ დაიკრძალებოდა, გარდაცვლილის სული მოსვენებას ვერ ეღირსებოდა. შვილმკვდარი მამა აქილევესს ევედრება: „გაიხსენე მამაშენი, შეხედე ჩემსუძმწეო სახეს! ჩემს სახეში მამაშენის სახე დაინახე, იმასავით უძმწეო და იმასავითბებერი“.

ეს სიტყვები ალღობს აქილევესის 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 კათოლიკეებს, ქართველ პროტესტანტებს. დევნის იმის გამო, რომ მართალია ქართველები არიან, მაგრამ არ არიან მართლმადიდებლები. ის დევნის ქართველ ლგებტ თემის წარმომადგენლებს იმის გამო, რომ ისინი ქართველები და მართლმადიდებლები კი არიან, მაგრამ ისეთი სექსუალური ორიენტაციისანი არ არიან, როგორც 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 ეჯავრებოდა იყო რელიგიური ფარისევლობა ანუ თვალთმაქცობა, 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, ოღონდ არ ვიცი, ეს სასიკეთო ცვლილებაა თუ არა. ახლა უმცირესობების გაძევებას არ ითხოვენ. მთავარი მოთხოვნა მოძალადეებისა ის არის, რომ უმცირესობები უნდა იყვნენ ქვეყანაში, ოღონდ მათ უნდა მიჩქმალონ თავიანთი არსებობა. მაგალითად, ლგბტ თემის წარმომადგენლების მიმართ მოთხოვნაა, რომ თავიანთთვის რაც უნდა ის გააკეთონ, ოღონდ საზოგადოებაში არავინ გაიგოს, რომ ისინი არსებობენ. ასევე – კახეთში ჩასახლებულ აჭარელ მუსლიმებს ეუბნებიან თქვენთვის იმუსლიმეთ, ოღონდ სალოცავი არ აიშენოთ, პარასკევს ჯუმა-ლოცვაზე არავინ დაგინახოთ, რომ ლოცულობთო. მინარეთის ხსენებაზე 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 წავაქეზოთ ადამიანი ითვალთმაქცოს: დამალოს ის, ვინც სინამდვილეშია და დაიბრალოს ის, რაც პოლიტიკურად კორექტულია ანდა ეკონომიურად მომგებიანი.

ჩვენ უკვე შევჩვიეთ თავი თვალთმაქცობას: წინათ ვითომ კომუნისტები და ათეისტები ვიყავით, ახლა ვითომ ევროპელები ვართ, ვითომ დემოკრატები, ვითომ ქრისტიანები, ვითომ მოსიყვარულები, ვითომ კაი-მეგობრულები, ვითომ კაცთმოყვარენი, ვითომ კაი-კაცები. ბალღებივით ვთამაშობთ „ვითომობანას“ და გვინდა ყველა შემოგვიერთდეს. თუ ვინმეს ეს თამაში არ უნდა, ან ჩვენგან განსხვავდება, და ის უნდა იყოს, ვინც სინამდვილეშია, მზადა ვართ ასეთი ადამიანი ადგილზე გავძიძვნოთ. 17 მაისს პოლიციას რომ არ ეყოჩაღა ის დაშინებული ადამიანები ბრბოსთვის 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 ღვებთ თემის წინააღმდეგ დიდი მოშურნეობით იბრძვის, ხშირად საკუთარ თავში ებრძვის იმ მიდრეკილებას, რომელსაც მთელი ცხოვრება საგანგებოდ ჩქმალავს.

პირველად ინგლისში რომ ჩამოვედი, კემბრიჯში იყო ძალიან ცნობილი ბაპტისტი ღვთისმსახური. ეკლესია, სადაც ის მსახურობდა, ყოველთვის გადაჭედილი იყო ხალხით. ქდაგება არ იყო, რომ მას რამენაირად კბილი არ გაეკრა ღვებთ თემის წარმომადგენლებისთვის, ერთთავად მათ კიცხვასა და დეგნაში ამოსდიოდა სული. ეს გრძელდებოდა მანამ, სანამ არ აღმოჩნდა, რომ თვითონ გვი იყო. საწყალი კაცი თურმე მთელი ცხოვრება ებრძოდა თავის ორიენტაციას. ისე ცხოვრობდა და ლაპარაკობდა, ვითომ ჰეტეროსექსუალი იყო. რა სჯობა – სიმართლე დამალული იყოს, თუ გამხელილი? ჩვენ გვიჩვენია, რომ დამალული იყოს. არადა გვაგიწყდება სახარების შეგონება: „არ არსებობს დაფარული, რომ არ გამოჟღავნდეს“.

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

ზოგადად, განსხვავებულის მიმართ ირაციონალურ შიშსა და სიძულვილს საზღვარი არა აქვს. დღეს ერთი განსხვავებული ჯგუფის წარმომადგენლებს შეიძლება დავედევნოთ საცემლად, ხვალ სხვას დავერევიტ, ზეგ კიდევ სხვას და ვიქნებით ასე „სიამ-ტკბილობაში“.

ქეთელაურის 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 წიალიდან 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 სიბრძავისა და უსულგულობისთვის კიცხავენ. „ჯვარს არ აწყინოთ, თემს ნუ სწყევთ, ნუ გადიქვევით ცეტადა“ ეუბნება მათ ალუდა.

არ შეიძლება ამან არ გაგვახსენოს მაცხოვრის ჯვარცმის სიუჟეტი სახარებიდან, სადაც იესო თავის გულში ერთმანეთთან ათავსებს თავისი მომხრეებისა და მოწინააღმდეგეების შერიგებას – „აპატიე მამაო, რადგან არ იციან რას აკეთებენ“ – ევედრება იესო ღმერთს მათთვის ვინც მას ჯვარზე აკრავდა.

ჩვენს კონტექსტშიც ასვე ლეგიტიმურია დაისვას კითხვა, 17 მაისის მოვლენებისშუქზე, ლგბტ თემის წარმომადგენლებს უფრო სჭირდებათ მზრუნველობა თუ მათ, ვინც მზად იყო ისინი სასიკვდილოდ გაემეტებინა? თუკი მზრუნველობაზე მიდგას საქმე, მან ვინც ღვთის გზას ადგას, უნდა შეძლოს თავის გულში შეარიგოს დაპირისპირებული მხარეები და ორივეს მიმართ მზრუნველობა გამოიჩინოს. 17 მაისის 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, უმცვრებისა და მათს გულში ფესვგადგმული 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 ვიქცით. 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 ვულაღატეთ 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 ჩვენისთანა 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, როგორც შეიძლება იყოს წინაპრების საფლავზე დაფიცება, პომპეზური ცერემონიალი ან საკრამენტული რიტუალი. ასეთი ლეგიტიმაცია მონოგენური ტომობრივი გაერთიანებისთვის იყო მხოლოდ საჭირო წინათ. დღევანდელ ვითარებაში ევალიტარული 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 უკიდევანო სილამაზის იდეა.

საჭიროა, სეკულარულმა სახელმწიფომ, როგორც საქართველო (თუნდაც დეკლარირების დონეზე), გააფართოვოს ქვეყნის ნაციონალური ნარატივი, რომელიც ყველა მის მოქალაქეს მიიღებს ისეთად როგორც 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 ჯერ კიდევ ილია ჭავჭავაძე ფიქრობდა და თვლიდა, რომ რელიგიური განსხვავებულობა ქვეყნის ერთობის შენობას ერთ ქვასაც ვერ გამოაცლიდა. ჩვენში სხვანაირად ფიქრობენ. გუშინ მეგობარმა მითხრა, აჭარაში ქრისტიანად თუ არ მოინათლე, პასუხსაც თანამდებობაზე არ დაგნიშნავენო. რა სირცხვილია!

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

„ჩვენ ქართველი ქრისტიანები ყოველთვის ვიქნებით 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 აჭარელ მუსლიმებს მათი რწმენის დაცვას და პატივისცემას. სამწუხაროდ ჩვენ დღემდე ვერ შევძელით ამ დაპირების შესრულება.

გასულ კვირაში, ტონი ბლერის 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 ნებისმიერმა მოქალაქემ.

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 თანასწოროთა 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 ფეოდალური ფორმაციის მარწუხებშია 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 მეორეხარისხოვანი 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. ინბ 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.

ჰოდა თუ ეს ასეა, რატომ არ უნდა ემსახურონ არაპოლიტიზირებული რელიგიები ადამიანის კეთილდღეობას? რატომ არ უნდა ჩადგნენ ისინი სხვადასხვა პოლიტიკური, სოციალ-კულტურული, რასობრივი, ეთნიკური და ლგბტ ჯგუფების შერიგების სამსახურში?

ფეოდალური ნარატივს თუ ყავლი გაუვიდა, 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, იუდეველს, ათეისტს, სომეხს, ქართველს, აზერბაიჯანელს... ნებისმიერი ეთნიკური, კულტურული და ლგბტ თემის წარმომადგენელს.

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

პლატონის აზრით, მშვენიერება მართო ის არ არის, რაც გარეგნულად არის ლამაზი. ნამდვილი მშვენიერება შინაგანი სიკეთეა და სათნოება. ისლამურ თეოლოგიაში „ღმერთი არის მშვენიერი და უყვარს მშვენიერება“. (საჰიჰ 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 ნაბოძარი საჩუქარია: „ჩვენკაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავის ფერთა“. მრავალფეროვნება ეთნიკური, ლინგვისტური, რელიგიური, სოციალური. ყოველივე ეს ამდიდრებს ქვეყანას და არ აღარბეზს. 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-

ძობლობის სამსახურში აყენებს. ვაჟასთან გმირები – ალუდა ქეთელაურიც, მუცალიც, ზვიადურიცა და ჯოყოლაც – თავისუფლები არიან ფობიებისაგან. ალუდა ქეთელაური თავისუფალია ყველანაირი სიძულვილისაგან, ეთნიკური, რელიგიური კარნაკეტილობისაგან. ალუდა კიცხავს ადამიანის ექსკლუზივისტურ მიდრეკილებებს:

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

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

დეითოლოგიზაცია

მითები და ლეგენდები ადამიანური კულტურის განუყრელი ნაწილია. მითებში ასახვას პოვებს ამა თუ იმ ხალხის ოცნებები და მისწრაფებები. მითი პროზაული 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 დაქვემდებარებაში მრავალი მითი ტრიალებდა და დადებით როლს ასრულებდა, იმისათვის, რომ ჩვენს კულტურას თავისი თვითმყოფადობა შეენარჩუნებინა და გადარჩენილიყო. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ და საქართველოს სახელმწიფოებრიობის აღდგენის შემდეგ მითების რაოდენობამ არა თუ იკლო, არამედ კიდევ გავრცელდა 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 ეჯიბრებიან ამა თუ იმ მითისა პოპულარიზაციაში. არადა, ეს მითები სერიოზულად აბრკოლებენ ნაციონალური ნარატივის გაფართოებას და ამით საფრთხეს უქმნიან სახელმწიფოებრიობის იდეას.

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

გამორჩეულია და ყველა სხვაზე უკეთესია არა იმიტომ, რომ უფრო განათლებულია, უფრო შრომისმოყვარეა, უფრო ლმობიერია, არამედ იმიტომ, რომ ქართველია.

ამავე მითზეა მიბმული მეორე მითი, რომლის მიხედვითაც მართო ქართველი ერი კი არ არის გამორჩეული მესიანური 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 იოანე ზოსიმესშესანიშნავ პოეტურ ნაწარმოებს, რომელსაც ეწოდება „ქება და დიდებაი ქართულისაენისაი“. 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 სახიფათო 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 პოლიტიზირება კარგ დღეს არ დააყრის ჩვენს ისედაც მყიფე დემოკრატას. 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, სომეხი თუ სხვა, არც მეტი, არც ნაკლები. ასევე, ქართული ენა ისეთივე ენაა, როგორც 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 ალმაცერად გვიყურებენ, ჩვენ ასევე უნდა მოვახერხოთ სხვა ეთნიკური და რასობრივი წარმომავლობის ხალხებს ალმაცერად 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 საზრისს: 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 პატრონობა. 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 ვეკუთვნიით. ღვთისმოსავი ადამიანი მოვალეა ყველაზე იზრუნოს და ყველა უყვარდეს. ღმერთში „სხვა“ არ არსებობს. ამ ცისქვეშეთში ყველა ყველასა და ყველაფერს ვეკუთვნიით.

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

„კეთილი სამარიელის იგავი ხომ იციო“,

„ცხადია 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 ჟღერს იმ გლეხის აზრი, მაგრამ მართლა რა იქნებოდა, რომ ქრისტიანებმა და ყველა სხვა რელიგიებმა ადამიანზე მზრუნველობა

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

17 მაისმა აჩვენა, რომ თუ დროზე გონს არ მოვალთ, და კრიტიკულ აზროვნებას არ დავიწყებთ, მალე თავზე დაგვემხოვა ყველაფერი. კრიტიკულ ფიქრში იგულისხმება საკუთარი 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 დაკნინებული, ბევრი ვინმე და რამე დამნაშავე. თავის დროზე ამას ხელი შეუწყვეს შევარდნაძემ, ზურაბ ჟვანიამ და მისმა გუნდმა, მერე სააკაშვილმა და მისმა გუნდმა, მერე სხვა უამრავმა ადამიანმა. მაგრამ მე ახლა სხვების განკითხვას მირჩევნია საკუთარი თავი განვიკითხო. დიას, 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 ჟვანიამ და მისმა გუნდებმა 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, ევანგელურ ბაპტისტურ ეკლესიას, ევანგელურ 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. ევანგელურ ბაპტისტურ და ლუთერულ ეკლესიებს ქონებრივი ინტერესი არ გვაძრავებდა, მაგრამ მაინც მოვაწერეთ ხელი შეთანხმებას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.

მე ხელი მოვაწერე შეთანხმებას საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასა და ევანგელურ ბაპტისტურ ეკლესიას შორის ორი მიზეზის გამო. მაშინ მეჩვენებოდა რომ ეს მიზეზები 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 წაღეკდა ჩვენს ქვეყანას, მართლმადიდებელი და ბაპტისტური ეკლესიები ერთმანეთთან ძალიან მეგობრობდნენ. ილია მეორისა და გოგი ბოლღაშვილის (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 ევქარისტიაზე. 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 ბოლღაშვილი 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 აღდგენა 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 მართო მე მოვაწერე ხელი ამ

შეთანხმებას, არამედ ლუთერელ ეპისკოპოსს, გერტ ჰუმელსაც მე ვურჩიე, რომ მოეწერა მართლმადიდებელ ეკლესიასთან შეთანხმებაზე ხელი. მანაც გამიგონა და ხელი მოაწერა.

ყველანი გაწბილებულები აღმოვჩნდით: კათოლიკეებმა 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 წვლილიცარის იმაში, რომ მართლმადიდებლობა პოლიტიზირებულ რელიგიად იქცასაქართველოში. ჩემი წვლილიც არის იმაში, რომ 17 მაისს მოსაკლავად გამიშვეს ლეონტი მთელი წარმომადგენლები. ბოდიშს ვუხდი მათ და პატიებას ვთხოვ.

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

იმ დიდი დარბევის შემდეგ, როგორც მე ეს აქ შევიტყე, ლგბტ თემის წარმომადგენლები თბილისის ქუჩებში კიდევ ერთხელ გამოსულან, ოღონდ ამჯერად არა თავიანთი, არამედ აჭარელი მუსლიმების რელიგიური თავისუფლების დასაცავად. ისინი ამით გამოესარჩლნენ იმ თემის წარმომადგენლებს, რომლის წინამძღოლსაც 17 მაისის ამბის შესახებ საჯაროდ ჰქონდა ნათქვამი, ლგბტ წარმომადგენლებს „ჩვენც ზუსტად ეგრე მოვიქცეოდით“. ლგბტ ადამიანებმა, რომელსაც გარყვნილ-გათახსირებულები და ავადმყოფები ვეძახეთ, ნამდვილი ქრისტიანობისა და რელიგიურობის მაგალითი გვაჩვენეს – გამოესარჩლნენ იმათ, ვინც მანამდე მათ არ გამოესარჩლნენ.

აქვე იმასაც ვაღიარებ, რომ ლგბტ თემის აქტივობის წყალობით ბევრ რამეს მოეფინა ნათელი: გამოჩნდა რომ ქრისტიანობა, განათლების საქმე და სახელმწიფო კრიზისის განიცდის, და სამივეს შველა ჭირდება. თან რაც მალე, მით უკეთესი.

ცხადია, ლგბტ თემის წარმომადგენლების წვლილი ჩვენი ქვეყნის კულტურული და სულიერი აღორძინების საქმეში ამით არ ამოიწურება. ჩვენ გვეგონა, რომ ისინი საფრთხეს უქმნიდნენ ჩვენს საზოგადოებას, არადა პირიქით აღმოჩნდა თურმე, ისინი გვეხმარებიან ჩვენი საზოგადოების გამოჯანსაღების საქმეში. თუ ჩვენ ჩვენგან განსახვავებულებისთვის ყურის დაგდებას ვისწავლით, კიდევ ბევრს გავიგებთ და კიდევ მეტს შევიძინებთ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჩვენს შთამომავლებს შერცხვებათ ჩვენი სიბნელისა და უსულგულობისა.

კრიზისი

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

კრიზისს იმიტომ ქვია კრიზისი, რომ იგი გადაშფეციტი 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 ეტაპზე 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 ფსიქოლოგიურ სუბლიმაციას შეუწყობს ხელს, მითებისა და ლეგენდების ტყვეობიდან გამოგვიხსნის 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, აწმყოსი და მომავლისა! სიკვდილის დამთრგუნველმა აკი ბრძანა: „ნუ გეშინიათ“. დარწმუნებული ვარ, იესო აქ ყველანაირ შიშს გულისხმობდა, რაციონალურსაც და ირაციონალურსაც (ფობიები). მე იმისაც მჯერა, რომ მის სიტყვას ყავლი არა გასვლია და არც არასდროს გაუვა. მთავარი ახლა ის არის, რომ ცხოვრებაში ერთხელ მაინც გავუგონოთ მას და თავიდან მოვიშოროთ ჩვენი შიშები, ფარისევლობა და ახირებები.

Dixit et animam levavi – „ვთქვი და ამოვიხსნეთქე“.

**ოქსფორდი, გაერთიანებული სამეფო,
11 ივნისი 2013**

იდეოლოგია

მია წმინა
იდეოლოგია: კომპლექსი და სხვა 143

ბია ნოლია იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა*

ჟურნალი „საზოგადოება და პოლიტიკა“, №3

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

1. სახელმწიფოს ან ერს სჭირდება გამაერთიანებელი და წარმართველი იდეა, ანუ იდეოლოგია. დღეს ამ სფეროში ვაკუუმი, რომელიც აუცილებელია შეივსოს. სახელმწიფოსა და საზოგადოების ერთობლივი ძალისხმევით ასეთი იდეოლოგია უნდა შემუშავდეს, შემდეგ მას უნდა მიეცეს სახელმწიფო მნიშვნელობის დოკუმენტის სტატუსი, საბოლოოდ კი მას უნდა დაექვემდებაროს სახელმწიფო პოლიტიკის სხვადასხვა სფერო – საგარეო, ეკონომიკური, საგანმანათლებლო, კულტურული და ა.შ.

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

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

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

გიური პლურალიზმი, იდეოლოგიათა თავისუფალი შეჯიბრი, რასაც გამოორიცხავს 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 ევრეთ წოდებულ „მულტიკულტურალიზმის“ თეზისით („მულტიკულტურალიზმის“ დედააზრია დასავლური და არადასავლური კულტურების თანასწორუფლებიანობის მტკიცება, მაგრამ ის შინაგანად წინააღმდეგობრივია, რამდენადაც თვითონ მულტიკულტურალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა უნივერსალიზმზე პრეტენზიის მქონე დასავლური იდეოლოგიური წარმონაქმნი). ის, რომ საქართველოში ჯერ კიდევ ფართოდ ლაპარაკობენ იდეოლოგიაზე პოზიტიური აზრით, ძირითადად, იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ჰეგემონურ დისკურსს საქართველო ჯერ კიდევ არ მოუცავს, ანუ, რომ საქართველო ჯერ კიდევ ინტელექტუალური პროვინციაა. ამის შეგნებიდან გამომდინარე კომპლექსმა, სხვათა შორის, გამოჟონა ე. წ. „პროვინციული ფაშიზმის“ იდეოლოგემაში. ჩემთვის პროვინციალიზმი ცალსახად შეურაცხმყოფელი განსაზღვრება სულაც არ არის: ერთი მხრივ, ის ნიშნავს ჩამორჩენილობას, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიცავს გაგების შანსსაც: 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 ამომწურავობის პრეტენზია ნამდვილად არა აქვს):

1. მემარცხენე სოციალური (დე)კონსტრუქტივიზმი (მარქსი, მანჰაიმი, 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 თვალთ 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. ანტიდეოლოგიზმის დახასიათებისას მე, ძირითადად, პირველ ტრადიციას დავეყრდნობი, რადგან ის ყველაზე გავლენიანი და აგრესიულია იდეოლოგიის უარყოფაში და, როგორც ჩანს, ჩვენს პირობებშიც ანტიდეოლოგიური 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. ხელისუფლებამში 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 შენიღბული). თანამდებობა ან ხმები არჩევნებზე შეიძლება იყიდოს, შეიძლება ზემდგომებიც და ქვემდგომებიც რალაცით დააინტერესოს (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 ვილაცისტვის 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 მოქრთამვა. ამდენად, იდეოლოგია შეიძლება ძალაუფლების განსაკუთრებით ეფექტურ იარაღად მივიჩნიოთ.

აქ არ უნდა შეგვეშალოს და იდეოლოგიის, როგორც ძალაუფლების იარაღის, ნიმუშად არ უნდა მივიჩნიოთ მისი გამოყენება მხოლოდ შეუნიღბავად რეპრესიულ რეჟიმებში, სადაც გაბატონებული იდეოლოგია ღიად არის დაკანონებული და მისგან გადახვევა – დისიდენტობა – ისევეა შესაბამისი სახელმწიფო ორგანოების მიერ. ამას იმიტომ ვუსვამ ხაზს, რომ ჩვენს საშინაო დისკუსიებში „ანტიდეოლოგისტებს“, იდეოლოგიის ყალბი და რეპრესიული ბუნების დახასიათებისას, ძირითადად, კომუნისტების და ფაშიზმის მაგალითები მოჰყავთ ხოლმე. მაგრამ ის დასავლელი მოაზროვნეები, ვისაც ჩვენი ანტი-დეოლოგისტები ეყრდნობიან, იდეოლოგიას უფრო დახვეწილ ბოროტებად მიიჩნევენ და მისი მოქმედების ასპარეზად დემოკრატიულად ჩათვლილ რეჟიმებსაც ხედავენ. შეხედულებათა სისტემა იდეოლოგიად რომ ჩაითვალოს, სულაც არ არის აუცილებელი ვილაცა 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, იდეოლოგს – იდეოლოგიის 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 გემოვნებაზე 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 სივრცეში აზრის მოძრაობას განაპირობებს არა ჭეშმარიტებისაკენ 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 ჩაჯდეს, ამ სამყაროსთვის ზედგამოჭრილი გამოჩნდეს. მოკლედ, იდეოლოგია ახდენს ადამიანის ცნობიერების კონსტრუირებას ძალაუფლების და არა ჭეშმარიტების ინტერესებში.

კარლ მარქსს, იდეოლოგიის, როგორც „ყალბი ცნობიერების“, კონცეფციის შემქმნელს (ზოგიერთი მარქსისტისაგან განსხვავებით, თვითონ მარქსს იდეოლოგიის ცნება წმინდად ნეგატიურად ესმოდა) იდეოლოგიის ნიმუშად მიაჩნდა მოძღვრება, რომელიც საბაზრო ეკონომიკას და „ბურჟუაზიულ დემოკრატიას“ უდევს საფუძვლად. ეს მოძღვრება, მისი აზრით, ამახინჯებს რეალობას, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ ადამიანის ბუნებას წარმოაჩენს როგორც ეგოისტურს, ინდივიდუალურ მოგებაზე ორიენტირებულს. თუ ადამიანი ბუნებით ეგოისტია, თუ ის ბუნებით, უპირველეს ყოვლისა, ინდივიდუალურ კეთილდღეობასა და ბედნიერებას ესწრაფვის, და ამას ალარაფერი 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 იდეოლოგიების მიერ შექმნილი სოციალური კონსტრუქტია. კაპიტალისტური საზოგადოების ადამიანი იმიტომ კი არ მიისწრაფვის 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 (პროლეტარული რევოლუციის გზით), ადამიანი განთავისუფლდება ყალბი იდეოლოგიისაგან, რომელიც მისი ნამდვილი ბუნების დამახინჯებას (მარქსის ტერმინით, „გაუცხოებას“) ახდენს.²

ანტიიდეოლოგიის თეორიის გამოყენების კიდევ ერთ ნიმუშად შეგვიძლია განვიხილოთ თანამედროვე ფემინიზმი. ფემინიზმის ცენტრალური იდეაა იმის მტკიცება, რომ სქესი არის არა ბუნებრივად მოცემული რეალობა, არამედ სოციალური კონსტრუქცია, 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 ოჯახი აუცილებელია ჯანმრთელი 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 მიზმიდველი ქალის სურათი ამშვენებს. სექსისტი იდეოლოგიები ამ პროპაგანდისტულ კამპანიას ნიღბავენ იმ მოსაზრებით, რომ თითქოსდა ჟურნალები ასე უფრო იყიდება (ანუ ადამიანის ბუნებაზე და ბაზრის ობიექტურ ლოგიკაზე აკეთებენ აპელაციას). სინამდვილეში ამ გარეკანების მიზანია დაამკვიდრონ ქალის, როგორც სექსუალური (ლტოლვის) ობიექტის, და არა სოციალური სუბიექტის, სახე. იმის მოთხოვნილება, რომ მამაკაცს თავი (სექსუალურად) მოაწონოს, სულაც არ არის ქალის ბუნების გამომხატულება – ეს გაბატონებული იდეოლოგია აიძულებს ქალს წონის დაკლებაზე იფიქროს და არა სოციალურ დაწინაურებაზე. გაბატონებული იდეოლოგია უბიძგებს ქალს მოდელის პროფესიაზე იოცნებოს – რათა კორპორაციის თავმჯდომარეობა არ მოინდომოს.

იდეოლოგიის 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 მომავადობედი ძალის საუკეთესო მეტაფორა შეიძლება იყოს მისი შედარება სირინოზთა გალობის ზემოქმედებასთან, როგორც ის აღწერილია ჰომეროსის „ოდისეაში“ (ეს სახე ადორნოსა და ჰორკჰაიმერს აქვთ გამოყენებული „განმანათლებლობის დიალექტიკაში“, ოლონდ სულ სხვა, გარკვეულად, საპირისპირო კონტექსტში). სახელში დაბრუნებისას ოდისევსის ხომალდი ჩაუვლის კუნძულს, საიდანაც მუდმივად სირინოზთა გალობა ისმის. ადამიანს არ ძალუძს წინ აღუდგეს ამ გალობის მიმზიდველ ძალას, ამიტომ მოგზაურები, როგორც წესი, კუნძულისკენ გადაუხვევენ და იღუპებიან. მაგრამ საფრთხის შესახებ წინასწარ ინფორმირებული ოდისევსი ეშმაკობას ხმარობს: იგი მენიბებს ცვილით ამოუგლესს ყურებს, რათა მათ შემაცდენელი გალობა არ

გაიგონონ. მაგრამ ცნობისმოყვარეობა არ აძლევს უფლებას, თვითონაც ხელიდან გაუშვას სირინოზთა გალობის მოსმენის უნიკალური შანსი, ამიტომ ანდაზე მიიბამს თავს, რათა გემს სიკვდილის კუნძულისკენ ვერ გადაახვევინოს. სირინოზთა გალობა ამ შემთხვევაში იდეოლოგიაა, „უბრალო“ ადამიანები – მენიჩბეები, ხოლო ოდისევსი – კრიტიკული მეთოდით შეიარაღებული სოციალური მეცნიერი. თვით სოციალური მეცნიერება ტექნიკის უკანასკნელი სიტყვით დამზადებული ცვილის ნაირსახეობაა, რომელიც მოწოდებულია დაიცვას ადამიანთა ცნობიერება მავნე იდეოლოგიებზე სიგნალებისაგან და მათ მაგივრად სოციალური მეცნიერების საღ განსჯაზე 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 ყურებასმოგლესილ მენიჩბეებს შეიძლება შევადაროთ, რომელთაც საბჭოთა ნომენკლატურა სამოცდაათი წელი იცავდა სირინოზთა 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 სირინოზთა 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 სირინოზების – 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 „მენიხბეებს“, ანუ უბრალო ადამიანებს, ერთმევათ უნარი წინააღმდეგობა გაუწიონ იდეოლოგიური გალობის მიმზიდველობას, თუ მათზე ვიღაცამ საგანგებოდ არ იბრუნა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანთა უმრავლესობას ერთმევა 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 ჭეშმარიტების მიღწევის) ინტერესებში. შესაბამისად, იდეოლოგიის განსაზღვრება „ყალბ ცნობიერებად“ უაზრობა სულაც არ არის. პოლიტიკური ინტერესით აგებულ იდეოლოგიური ილუზიის კომპებს სერიოზული სოციალური ძალა აქვს და ამ ძალების ფორმირებისა და ფუნქციონის მექანიზმთა შესწავლა სრულიად კანონიერი ინტელექტუალური საქმიანობაა. საერთოდაც, იქნებ მართალს ბრძანებდა წმინდა ფუკოდ~ აღიარებული ფრანგი მოაზროვნე და ლაპარაკი ადამიანის თავისუფლებაზე სხვა არაფერი იყო, თუ არა კიდევ ერთი ქვით ნაგები იდეოლოგიური კომპი, რომელიც ახალმა ეპისტემოლოგიურმა მოქცევამ დამსახურებისამებრ დაანგრია.

იდეოლოგიის გარდუვალობა

მაგრამ – ფუკოს რომ თავი დავანებოთ და ჩვენს თემურ მირიანაშვილს და მის თანამოაზრეებს 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

რალაც შეხედულებათა სისტემა, რომელიც მოიცავს ღირებულებით პრიორიტეტებს და სამოქმედო სტრატეგიას. ჩვენ ამ შეხედულებათა სისტემას „იდეოლოგია“ 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, ჯანდაბას, შეიძლება აქ დაგიტომოთ კიდევ, სხვა სიტყვა იყოს („ეროვნული იდეა“, „ეროვნული მსოფლმხედველობა“), მთავარია, არსი დარჩეს. რატომ არ შეიძლება ღიად, მეცნიერული მსჯელობის საფუძველზე, ყოველგვარი სიყალბისა და ძალმომრეობის გარეშე, შევთანხმდეთ რალაც პრინციპებზე და მერე ამ პრინციპებით ვიხელმძღვანელოთ? ვშიშობ, რომ ანტიიდეოლოგიურ მიმართულებას გაუჭირდება ამაზე პასუხის გაცემა – ყოველ შემთხვევაში, ჩემთვის დამაჯერებელი პასუხი მე არ გამივია.

მე არ მიმაჩნია, 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 მაქვს შეგნებული, რომ იდეოლოგია მეტად სახიფათო რამაა და ეს საფრთხე მაქსიმალურად უნდა გავითვალისწინოთ.

იდეოლოგიის აუცილებლობა უნდა განვიხილოთ არა ადამიანის ბუნებასთან, არამედ პოლიტიკის ბუნებასთან კავშირში. ამასთან, 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 ტრადიციითაა განსაზღვრული. ტრადიცია კი თავის მხრივ რელიგიას ეყრდობა. 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 იდეოლოგიის 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 პროცესებში, 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 შევუხამოთ 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 პრეტენზიით შეიქმნა მსოფლმხედველობა, რომელიც აგრეთვე ბაძავს რელიგიას იმით, რომ თეორიულ, აქსიოლოგიურ და პრაქტიკულ პრინციპებს მოიცავს. აღსანიშნავია, რომ თუ იდეოლოგიის ცნება, როგორც ვთქვით, საფრანგეთში ჩამოყალიბდა, „მსოფლმხედველობა“ (Weltanschauung) გერმანული გამოგონებაა. ანგლოსაქსური სამყარო არ არის მიდრეკილი ზოგადი პრინციპების განხილვისა და მეტაფიზიკური სისტემების შექმნისკენ (ამ სფეროს ინგლისელები ირონიით 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 კვაზირელიგიური 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 ფუნქციონირებულ სისტემასთან ერთიანობაში უნდა განხილულიყოს: ვთქვათ, უაღრესად განყენებული თეორიის – ემპირიოკრიტიციზმის – კრიტიკა მიმდინარე პოლიტიკური აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი. თავად ეს მთლიანობის მოთხოვნილება ტოტალიტარისტული ტენდენციის მკაფიო გამოხატულებაა: არაფერი 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 შეასრულებს 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 ინტერპრეტაციამა და 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 დაგვერქმია? მაგრამ სხვა ტერმინები, რომლებსაც სანაცვლოდ გვთავაზობენ ხოლმე, ან ზედმეტად ფართოა („მსოფლმხედველობა“, „ღირებულებითი 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 ბუსტად 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 ღირებულებებზე ახდენენ აპელირებას? არა მგონია, 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 პრინციპებზეა; 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 (კომუნისტური, ფაშისტური), არამედ ლიბერალიზმი. შეიძლება ითქვას, რომ ლიბერალიზმი არის პირველი იდეოლოგია, 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 ტკუაზე გადაჰყავს თავისი ანტიპოდი – ტრადიციაც. მას შემდეგ, რაც იქმნება ლიბერალური იდეოლოგია, ტრადიციის ადებტიც იძულებულია რაციონალური საბუთი მოუნახოს იმას, რაც მანამდე თავისთავად ცხადად იყო მიჩნეული – ტრადიციის უპირატეს როლს და ღირებულებას საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ამით ტრადიციამდე 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 ლიბერალები კონსერვატორებს „რეაქციონერებს“ უწოდებენ. შესაბამისად, ლიბერალიზმისაგან სხვადასხვა გზით იშვება სხვა იდეოლოგიებიც – ან როგორც მისი რომელიმე პრინციპის გამოცალკევება და ლოგიკურ ბოლომდე მიყვანა (რადიკალიზმი, რომელმაც შემდეგ სოციალიზმ-კომუნისტების 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 გავუსვა 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 იდეოლოგიამდე სივრცეში, იქ, სადაც ტრადიციულ ცნობიერებას ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს პირველადი უბიწოება მოდერნული რაციონალიზმის აგრესიის შედეგად. სულ სხვაა რელიგიური იდეოლოგია, რომელიც რელიგიის როლის რაციონალურ გააზრებას ახდენს და ამის საფუძველზე ან ლიბერალიზმთან მისი თანაარსებობის პრინციპებს აყალიბებს (მაგ., ქრისტიანული დემოკრატია), ან ლიბერალიზმის 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 რამეები 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 დაუმიზნონ, არამედ პირველი დეოლოგიის – 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 – დაუმიზნა.

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

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

ჩემი აზრით, თანამედროვე ანტიდეოლოგიებში 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 ღირებულებების 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 ძალმომრეობის განხორციელების შესაძლებლობა თვითმიზანია, ხოლო იდეოლოგიური შეხედულებები საზოგადო სიკეთეზე – ამ მიზნების შესანიშნავად გათვალისწინებული ტყუილი (ისევე 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 ნეგატიური მიმართება შეიძლება არსებობდეს, ლოგიკურად მოითხოვს ყოველგვარი იდეოლოგიის უარყოფასაც. შემთხვევითი არ არის, რომ პროფ. ვახტანგ ერქომაიშვილი, საქართველოში ერთ-ერთი წამყვანი ანტიდეოლოგისტი, თავის სხვა ნაშრომში კატეგორიულად უარყოფს პოლიტიკასა და ზნეობას შორის რაიმე პოზიტიური კავშირის პრინციპულ შესაძლებლობასაც.

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

ნად ანარქისტული ტენდენცია თავს იჩენს სხვადასხვა სახის უტოპიზმში ან სოციალური შეკავშირების წინამოდერნული 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 ფუქიმდებლურ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ პრინციპებზე. ამის მიზეზია ის გარემოება, რომელსაც ფრენსის ფუკუიამამ „ისტორიის დასასრულის“ კვალიფიკაცია მისცა:⁸ მსოფლიო ინტელექტუალური მოდის დამდგენელ დასავლეთში გამარჯვებულ ლიბერალიზმს მეტოქე, სინამდვილეში, აღარ დარჩა. ამის ძირითად მიზეზად ითვლება ლიბერალიზმის უძლები შვილის და უწინდელი მთავარი მოწინააღმდეგის – კომუნისტური კრაზი 80-იანი წლების ბოლოს. ჩემი აზრით, არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო მოვლენა, რომელიც 70-იან წლებში მოხდა ყოველგვარი ბარ-ბეიმისა და თუნდაც ხავერდოვანი რევოლუციების გარეშე: სწორედ ამ დროს გარდაიცვალა ეგრეთ წოდებული „დასავლური სოციალიზმი“. დასავლურ „პროგრესულ ინტელიგენციას“ ლამის ბიოლოგიურად ეზიზღება გარდაცვლილის მკვლევები – რონალდ რეიგანი და მარგარეტ თეთჩერი, მაგრამ უმრავლესობა, როგორც ჩანს, შეურიგდა თვით სიკვდილის ფაქტს, და დღეს ხმას აძლევს მეტად ბუნდოვანი მრწამსის პოლიტიკოსებს – ბილ ქლინტონს, ტონი ბლერს ან გერჰარდ შრიოდერს, რომლებიც პოლიტიკური მოწინააღმდეგისაგან ნასესხებ მემარჯვენე-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 ხიფათი

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

ისაგან მომდინარე განსაკუთრებული ხიფათი ვახსენე? ჩემი აზრით, ძირითად ხიფათს წარმოადგენს არა ტყუილი, არა მასების ცნობიერებით მანიპულირება, არა სამყაროს სურათის ცნობიერი/ნახევრადცნობიერი/ქვეცნობიერი დამახინჯება ცალკეული სოციალური ძალების ინტერესთა შესაბამისად, არამედ აზროვნების ჰყბრის, რაციონალური მეთოდებით შეიარაღებული 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, დამფიქსირებლის, შემდეგ კი – ინტერპრეტატორის, განმმართველის 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 „წინარეგანსჯისაგან“ (Vorurteil, предвзсудок) 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 ჭეშმარიტების სტატუსი მიანიჭოს.

თუ ტრადიციულ „ცრურწმენებზე“ ამაღლების პათოსი, ქედმაღალი 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 გაუვიგვა „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 არამართო 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 საზოგადოებაზე ლაპარაკი? აქ სოციალური კონსტრუქტივიზმი, რომელიც ადრე იდეოლოგიის კრიტიკასთან დაკავშირებით განვიხილეთ, თავის მეორე მხარეს ავლენს. იდეოლოგიის კრიტიკამ დაადგინა, რომ მარქსის თანამედროვე ადამიანის ცნობიერება კაპიტალისტური საბაზრო ეკონომიკის ინტერესთა გამოხატველი ძალების მიერ ყოფილა „აგებული“, ესე იგი, ადამიანის ცნობიერება პრინციპში „ავებას“ ექვემდებარება. მაგრამ თუ შეიძლება ადამიანის ცნობიერება „ბნელმა ძალებმა“, გაცხოების აგენტებმა ააგონ, რატომ არ შეიძლება იგივე გააკეთონ „ნათელმა ძალებმა“, ანუ თვითონ მარქსმა და მისმა თანამოაზრეებმა კომუნისტური პარტიის სახით? იდეოლოგიის კრიტიკა, საბოლოო ჯამში, იდეოლოგიის სრულ განთავისუფლებად, 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 შეზღუდვებად გარდაქმნას სამყარო რაციონალური გონების მიერ შემუშავებული იდეების შესაბამისად. სხვანაირად ამას ჰქვია 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 ისევ დაარწმუნებული ყოვლისმომცველი პრეტენზიის მქონე იდეოლოგიის ჭეშმარიტებაში, როგორც მათემატიკურ ფორმულებში, რიგით ადამიანებს შეიძლება მძიმე დღე დაადგეს. ამ სავესებით 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 (პირველყოფის 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 მხრივ, საზოგადო სიკეთის იდეით მოტივირებული იდეოლოგიზებული ქმედების პოზიციიდან ინდივიდუალური ცნობიერების სკეპტიციზმი და სპონტანურობა მოიხანს როგორც საფრთხე, ერთგვარი ეგოიზმი და ანარქისტული უპასუხისმგებლობა. ბუნებრივია, ინტელექტუალები მათთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალიზმით და კრიტიციზმით ინსტინქტურ პროტესტს გრძნობენ იდეოლოგიის მიმართ – ეს ინსტინქტური პროტესტი ზოგადად იდეოლოგიის უარყოფის, ინტელექტუალთა წრეში მისი სახელგატეხილობის ერთ-ერთი წყაროა.

იდეოლოგიის ბეწოლა აზროვნებაზე მისი კოლექტიური კონფორმულობის მიმართულებით შეიძლება სხვადასხვა ფორმას იღებდეს. ერთია „პარტიული დისციპლინის“ ექსპლიციტური რეჟიმი, როცა ცალკეულ ინდივიდს ღიად მოეთხოვება, რაღაც ფარგლებში მაინც, თავისთვის 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 პოზით გამოიხატება. სხვათა შორის, ასეთი პოზა თუ პოზიცია განსაკუთრებით დამახასიათებელია პოსტ-კომუნისტური სამყაროს ინტელექტუალებისათვის, რომლებიც ინტელექტუალური თავისუფლების შეზღუდვაზე ნებისმიერ მინიშნებასაც კი განსაკუთრებით მტკივნეულად განიცდიან (ეს ერთ-ერთი მიზეზია იმისა, რომ ამ ქვეყნების დემოკრატიულ ძალებს უჭირთ სერიოზულ პარტიებად გაერთიანება). მეორეა იდეოლოგიური ბეწოლის უფრო დახვეწილი, მაგრამ ეფექტური ფორმა, როცა გარკვეული იდეათა კომპლექსი „მოწინავის“, „პროგრესულის“ სტატუსს იჩემებს და თავის მოწინააღმდეგეებს ავტომატურად აწებებს „ჩამორჩენილის“, „რეაქციულის“ ან, უფრო ჩვენებურად რომ ვთქვათ, „გოიმურის“ იარლიყს. მეცხრამეტე საუკუნის რუსეთში ბეწოლის 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 ძვირფასზე, 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 ბეწოლის გაძლევას გარკვეული პრინციპების მეტად მტკიცე ერთგულება და/ან საკუთარი ინტელექ-

ტუალური ძალმოსილების განსაკუთრებული რწმენა სჭირდება – რაც ადამიანთა უმრავლესობას შეიძლება არც ახასიათებდეს.

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

მე „არც ერთ პარტიას არ ვეკუთვნი-ს“ მოდელის ინტელექტუალთაგანი ვარ, მაგრამ ღია „პარტიულ დისციპლინაზე“ აგებული ინტელექტუალური კონსოლიდაცია გაცილებით უფრო პატიოსანი და პიროვნულ თავისუფლებასთან შეთავსებადი მგონია, ვიდრე სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ზეწოლაზე აგებული ინტელექტუალური კონფორმიზმი. „პარტიული დისციპლინა“, თუ ის სამოქალაქო ურთიერთობების სივრცეშია განხორციელებული, ნიშნავს კონტრაქტს კოლექტივსა და პიროვნებას შორის, რაც ამ უკანასკნელს საშუალებას აძლევს გარკვეული ავტონომიური დისტანცია შეინარჩუნოს მის მიერ უპირატესად აღიარებული პოლიტიკური პრინციპების სისტემის მიმართ. საკუთარი თავისუფლების გარკვეული ელემენტების ექსპლიციტური და ნებაყოფლობითი შეზღუდვა ამავე დროს ასეთი თავისუფლების შეუვალობის სფეროსაც ადგენს. ერთი მხრივ, საკუთარი ინდივიდუალობის შენარჩუნების, მეორე მხრივ კი, კოლექტიურ სამოქალაქო მოქმედებაში მონაწილეობის უნარის შეხამება ნორმალური (თუმცა არცთუ ადვილი) ამოცანაა ყოველი სოციალური არსებისათვის, რომელსაც უნდა სამოქალაქო სივრცეში იცხოვროს, ხოლო როგორც ნარცისისტული ინდივიდუალიზმი, ისე რეპრესიული კოლექტივიზმი ანგრევს ამგვარი სივრცის შექმნის შესაძლებლობას.

სახელმწიფო და იდეოლოგია

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

სახელმწიფო იდეოლოგია? პასუხი შემდეგია: სახელმწიფო იდეოლოგია, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია, და ის საჭიროცაა 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 იდეოლოგიით გაერთიანებულ ადამიანთა ჯგუფია. სხვა სიტყვებით, პოლიტიკური პარტია არის ადამიანთა ჯგუფი, რომელსაც საზოგადო სიკეთის, უპირატესი პოლიტიკური ღირებულებების და მათი განხორციელების გზების გარკვეული ხედვა აერთიანებს. მაგალითად, ლიბერალური პარტია, კლასიკური გაგებით, პიროვნების პოლიტიკურ და ეკონომიკურ თავისუფლებას მიიჩნევს უპირატეს ღირებულებად და შესაბამისად აგებს თავის სტრატეგიას, კონსერვატიული პარტია – ტრადიციული ღირებულებების დაცვაზე 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 ვიწრო და დროებითი ჯგუფური ინტერესები, კონკრეტული პოლიტიკური ლიდერის მხარდაჭერა; მრავალფეროვან 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 არამყარ 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 პარტია“ 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 შეზღუდვისათვის აუცილებელია პოლიტიკურ ძალთა კონკურენცია, ესე იგი, ოპოზიციის თავისუფალი საქმიანობა, რადგან ძლიერი ოპოზიცია საშუალებას არ მისცემს გაბატონებულ ძალას, ბოროტად გამოიყენოს ძალაუფლება. გარდა ამისა, სასურველია ხელისუფლებაში პოლიტიკურ ძალთა მონაცვლეობაც, რათა პოლიტიკურმა ცხოვრებამ სტაგნაცია არ განიცადოს და მას დროდადრო „ახალმა ცოცხმა“ გადაუაროს. ეს დებულებები ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ ისინი საკმარისად არ მიმაჩნია. 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 იდეოლოგიის სისწორე და შემდეგ ის ცხოვრებაში იქნეს გატარებული? თუ ჭეშმარიტება ერთია, მაშინ ორი პოლიტიკური იდეოლოგიიდან სულ მცირე ერთ-ერთი აუცილებლად ყალბი იქნება, და რატომ არ შეიძლება ყალბი იდეოლოგიის სიყალბე ცხადი გახდეს და ის პოლიტიკური სივრციდან განიდევენოს?

ეს საკმაოდ სერიოზული არგუმენტია, და მას მხოლოდ პოლიტიკური პლურალიზმის პრაქტიკულ მიზანშეწონილობაზე მითითებით ვერ უკუვაგდებ. პლურალიზმის პრინციპის დასაცავად რატომ უნდა მოვიტყუოთ თავი და რატომ უნდა შევიწყნაროთ ყალბი იდეების პროპაგანდა, თუ ცხადია, რომ ისინი ყალბია? რატომ უნდა შევწიროთ ჭეშმარიტება პლურალიზმს? ჩემი აზრით, ეს საკითხი გადამწყვეტია იდეოლოგიის შესახებ დავაში, რადგან სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრეები სწორედ ამას იმეორებენ ყველაზე ხშირად: რატომ არ შეიძლება მეცნიერულად დავასაბუთოთ გარკვეული პოლიტიკური პრინციპების სისწორე და მათი უპირატესობა ყველა სხვასთან შედარებით? ყველანი ერთად დავრწმუნდეთ, რომ საზოგადო სიკეთეს მხოლოდ ამ პრინციპთა განხორციელება მოგვითანს, 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 დამაჯერებელი პასუხი აქ ისევ ადამიანის გონების პრინციპულ შეზღუდულობაზე მითითებაა. „ერთადერთი ჭეშმარიტი იდეოლოგიის“ მოთხოვნა მოდერნული ეპოქისთვის დამახასიათებელი კერპთაყვანისმცემლობის – 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 აქვს სრული და ყოვლისმომცველი წარმოდგენა ჰქონდეს 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 ჩავუღრმავდები 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 ამბობდნენ, 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 ჯობია ნებისმიერ სხვა სისტემას, რომ იგი ადეკვატურია ადამიანის ბუნებისა: ნებისმიერ სხვა სისტემაზე 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 სრულყოფილი

ფილი ადამიანის არსებობას უშვებენ და საერთოდ ადამიანის სრულყოფასაც შესაძლებლად თვლიან. შესაბამისად, იდეოლოგიები იმიტომ უნდა შეეჭიბონ ერთმანეთს, რომ ისინი არასრულყოფილი ადამიანების მიერ არასრული ცოდნის საფუძველზე აგებული კონსტრუქციებია. სრულყოფილ და „ამაყად მჟღერ“ ადამიანზე კომუნისტები და ნაცისტები იყვნენ ორიენტირებულნი და არა დემოკრატები. რომელიმე იდეოლოგიისთვის სახელმწიფო სტატუსის მინიჭება პრაქტიკულად იმას ნიშნავს, რომ ვიღაცის სათუო იდეებს და სათუო ღირებულებით არჩევანს პოლიცია და პროკურატურა დამატალებს (რისი გამოცდილებაც უკვე გვაქვს). სახელმწიფო იდეოლოგიის არსებობა-არსებობის საკითხი, პრაქტიკული თვალსაზრისით, საბოლოოდ აქამდე მიდის: აქვთ თუ არა სამართალდამცავ ორგანოებს უფლება, არ შემოიფარგლონ ფორმალური კანონის დაცვით და კიდევ რაღაც იდეების ერთგულება მომთხოვონ? თუ არ მინდა პოლიციას და პროკურატურას ასეთი უფლება მიეცე, 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 ღირებულებითი 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 ფიქსირებულია 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 ჟღერს, არა? კი მაგრამ, – არ გვეშვება სახელმწიფო იდეოლოგიის მომხრე, – კონსტიტუცია ციდან ხომ არ ვარდება, კონსტიტუციაში რა, იდეოლოგია არ იგულისხმება? ეს კიდევ ერთი უხერხული შეკითხვაა, რაზედაც რადიკალ ანტიიდეოლოგისტებს პასუხი უჭირთ. უხერხულობა იმიტომ გამოწვეული, რომ სწორი პასუხი ბოლო შეკითხვაზე დადებითია. დიას, 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 კონსენსუსს სხვადასხვა პოზიციას შორის, უარეს შემთხვევაში, მოცემული მომენტისთვის გაბატონებული პოლიტიკური ძალა კონსტიტუციაში მისთვის მისაღებ პრინციპებს დებს. მაგრამ საუკეთესო შემთხვევაშიც იდეოლოგიური კონსენსუსი მეტ-ნაკლებად პირობითია: 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 ზეიდოლოგიურობა 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 იდეოლოგიით 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 დაამკვიდრონ კანონმდებლობაში და სახელმწიფოებრივი მმართველობის პრაქტიკაში), 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 – დამლუპველი.

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 იდეოლოგიისგან განასხვავებს, 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 ღირებულებების 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 იდეოლოგიების“ 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 ზრუნვა არამართო საჭირო არაა, არამედ საზიანო-ცაა ისევ საქართველოსთვის და ქართველებისთვის. ანუ, დღეს საქართველო-

ში სახელმწიფოს ნორმალური ფუნქციობის 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 ზოგადდემოკრატიული ან ზოგადჰუმანისტური მოთხოვნა, რომელიც საქართველომ დემოკრატიული სამყაროს გეგვლით უნდა შეასრულოს, არამედ ეთნიკური უმრავლესობის (ამ შემთხვევაში, ქართული ეთნოსის) კერძო ინტერესის გამოხატულებაც, 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 გამოცალკეება იმიტომაც 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 ვიხმართ, ეთნიცისტური) პოლიტიკის ინტერესთა წინ წამოწევას უმრავლესობის ინტერესებით 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 მეჭვება, რომ მათ მართლაც საქართველოს ეროვნული ინტერესები ამოძრავებდეთ, 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 გიჟები, 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 გარკვეულ როლს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ საფრანგეთი, სადაც ამ პოზიციამე მდგომი ულტრამემარჯვენე ძალები არჩევნებზე გარკვეულ წარმატებებს აღწევენ. მაგრამ, ჯერ 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 ჯერ არ ემუქრება მისი სიმდიდრით მოხიბლულ იმიგრანტთა ტალღის მოძალევა, პრობლემა უფრო ისაა, რაც მოსახლეობა გვყავს, ის არ გაგვექცეს. მეორეც, დასავლურ დემოკრატიებში ულტრამემარჯვენე პარტიები პოლიტიკურად გარიყულნი არიან, მათთან თანამშრომლობა სოლიდური პარტიებისთვის სირცხვილად ითვლება, რადგან მათ პოზიციამე (სამართლიანად) ხედავენ ხიფათს საზოგადოდ დემოკრატიისა და სამოქალაქო მშვიდობისათვის.

სულ სხვაა „ეროვნული იდეოლოგია“ ზემოთაღწერილი მეორე აზრით. მისი მომხრეები ძირითადად იმ მოსაზრებიდან 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 შეხედულებათა სისტემა? „ეროვნული იდეოლოგიის“ პასუხი ჩვეულებრივ შემდეგია: რაკი ერის, როგორც მთლიანობის, შემკვრელი და წარმომადგენელი ეროვნული სახელმწიფოა, ეროვნული იდეოლოგიის შექმნაც სწორედ სახელმწიფომ უნდა ითავოს – ყოველ შემთხვევაში, „კოორდინატორის“ ფუნქცია მაინც მან უნდა იკისროს.

ეს საკითხი ცალსახა და გამარტივებულ მიდგომას ვერ აიტანს. ზემოთ ჩამოთვლილი 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 თვითგააზრების 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 შემძლე ვართ?“, „რისი ღირსი ვართ?“ და ა. შ., – ვერ იტანს საბოლოო და ფიქსირებულ გადაწყვეტებს, მათზე ესა თუ ის პასუხი უფრო ორიენტირია მუდმივად მიმდინარე საზოგადოებრივ 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 განსხეულდეს, 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, როგორცაა ლიბერალიზმი, სოციალიზმი, კონსერვატიზმი, მწვანე იდეოლოგია და ა. შ. სხვა განზო-

მიღებაში არსებობს, ვიდრე ცალკეული ერის უნიკალური ბედის და ამოცანების გააზრება. 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 დავუტოვოთ. „ეროვნული იდეოლოგიის“ ხმარება ქმნის იმის ილუზიას, თითქოს მისი მომხრეები უარს ამბობენ უნივერსალურ პოლიტიკურ განზომილებაზე და რაღაც (სავარაუდოა, ილუზორულ) „ეროვნულ გზაზე“ იღებენ ორიენტაციას. სინამდვილეში, შეხედულებათა სისტემას, რომელსაც ახლა ვგულისხმობთ, მხოლოდ იმდენად აქვს აზრი, რამდენადც 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 შევიჭრა ერის რაობის შესახებ დისკუსიებში, მაგრამ ერი არ არის ცალსახად ობიექტური რეალობა: როგორც სხვადასხვა ერების მაგალითები გვიჩვენებს, ის ერთად ყოფნის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ნებაზე 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 მხოლოდობით რიცხვით და პლატონური ასოციაციებით: თითქოს ეს იდეა ერთხელ და სამუდამოდ თავის თავში არსებობს და მხოლოდ შეცნობა სჭირდება. 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 სპეკულაციებია, რომლებიც, ჩვეულებრივ, დაპყრობითი იმპერიული ავანტიურების გასამართლებლად გამოიყენება; რუსეთი, 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 ხაზს ორ მომენტს, რომელიც ზუსტად შეეფერება იმ რეალობას, რომელიც ამ ტერმინმა უნდა აღნიშნოს: მომავალზე ორიენტაციას და სუბიექტურ ნებას. „ეროვნული პროექტი“ გულისხმობს გარკვეულ წარმოდგენას იმაზე, თუ „რანი ვართ?“, მაგრამ მისი ძირითადი შინაარსია იმის დადგენა, თუ „რანი გვინდა, რომ ვიყოთ?“, და „რა უნდა გავაკეთოთ ამისათვის?“.

დასკვნის მაგიერ: იდეოლოგიის წყურვილი საქართველოში

დასასრულ, ვცდები 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 ორ მომენტზე შევჩერდები, თუმცა შეიძლება მეტიც იყოს სათქმელი. ერთია აზროვნების ინერცია. ჩვენ გავიზარდეთ იდეოლოგიურ სახელმწიფოში, რომლის ძირითადი ნიშანი იყო ის, რომ მან თავის მოქალაქეებს წაართვა 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 გაგიწიოს 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 ტკივილგამაყუჩებლების გავრცელება, როგორიცაა რელიგიური ფუნდამენტალიზმი. შემთხვევითი არაა, რომ დისკუსია „ეროვნული იდეოლოგიის“ 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 გამოხატველი იყოს, ამ შემთხვევაში კი იდეოლოგიური წყურვილი, ნაწილობრივ მაინც, გამართლებული გამოდის. ამ დროს ვგულისხმობდი ამორფულ, კონუნქტურულ 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 მუღერ 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 ნაციონალისტური იდეების დამცველი პრეზიდენტი გააძევეს, ხალხი მთლად დაიბნა. იდეოლოგიური ბუნდოვანება მართლდებოდა გარე იმპერიალისტებს, 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.

აი, 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 სამართლიანია, ნათელი და თანმიმდევრული სამოქმედო პროგრამა და სამოქმედო პრინციპები მოვთხოვოთ. 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. ჰორკჰაიმერი 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 დინასტიურ 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 ტენდენციის კლასიკური გამოხატულებისთვის იხ. George Konrád, Antipolitics (San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich), 243.
- 8 ფრენსის ფუკუიამა, ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი (თბილისი, 1999)

ნაყიყნაიი

ბიბა ბიბი

მე ნაყიბა ბიბი? ნაყიყნაიი იბიბიბიბი სპიბი სპიბიბიბი 179

სპიბი ბიბი

სპიბიბიბიბიბიბი 184

მიზა ზელანია

ორ ნაციას შორის? ნაციონალური იდენტობის საკითხი საქართველოში

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2010 №4(37)

იმისათვის, რომ გავარკვიოთ, როგორია დღეს ჩვენი ნაციონალური იდენტობა, დავიწყოთ 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 კითხვაზე. მას თუ დავუჯერებთ, ჩვენ ჯერ 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 ზუსტი არაა.

დავიწყოთ იმით, რომ განსხვავება ეთნიკურ და სამოქალაქო ნაციებსა და ნაციონალიზმებს შორის სულაც არაა უპრობლემო. დიახ, ეს განსხვავება ძალზე 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 პოლიტიკაშიც: პოსტსაბჭოთა
სივრცეზე, მაგალითად, უკრაინასა და ყაზახეთში მუდამ უსვამდნენ ხაზს საკუ-
თარი ნაციონალიზმის სამოქალაქო ბუნებას, მაშინ როდესაც ესტონეთსა და
ლატვიაში არსებულ ნაციონალიზმს ეთნიკურად მიიჩნევდნენ. პრობლემა აქ
ისაა, რომ არც ტერმინი „ეთნოსია“ მაინცდამაინც ცხადი და არც ტერმინი „სა-
მოქალაქო“. 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 საიმედო ინსტრუმენტი. მეტიც, ეს განსხვავება არც ნორმატი-
ულადაა უპრობლემო – როგორც სამოქალაქო ნაციონალიზმი, ისე ეთნიკური
ნაციონალიზმი ექსკლუზიურ ელემენტებსაც შეიცავს და ინკლუზიურსაც (უბ-
რალოდ მოქალაქეობის კრიტერიუმი რომ ავიღოთ, ე. წ. სამოქალაქო ნაციის
წევრად გახდომა სულაც არაა მხოლოდ თავისუფალი 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 ჩამოყა-
ლიბდა და განვითარდა გარემოში, რომელშიც ერი-სახელმწიფო არ იყო რე-
ალური ოპცია – ის რუსეთის იმპერიისა და საბჭოთა კავშირის შიგნით ჩამო-
ყალიბდა. ამან, რასაკვირველია, დალი დაასვა ქართველი ერის კონსტიტუცი-
ასაც და ქართული ნაციონალიზმის სპეციფიკასაც. ენა, კულტურა და რელიგია
იქცა იდენტობის განმსაზღვრელ ფაქტორებად, მაშინ როდესაც პოლიტიკურ
ერთობას მხოლოდ ოცნების სტატუსი ჰქონდა და ამ იდენტობის აგებაში სე-
რიოზულ მონაწილეობას ვერ იღებდა. საინტერესო ისაა, რომ ქართული ნაცი-
ონალიზმის ეს ისტორია დღესაც, დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს
ჩამოყალიბების შემდეგაც, ძალზე ძლიერია.

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

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 რელიგიას 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 მაგალითზეც ქართული ნაციონალიზმის ამ ფორმის კავშირი რუსულ იმპერიალიზმთან განსაკუთრებით ნათლად ჩანს; 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 უმცირესობებისგან ინტეგრაციას მოითხოვს, მათ შორის – კულტურულ ინტეგრაციას. ჯერ კიდევ არავინ იცის, რომელი მიდგომა 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, მეორე – 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 სხვადასხვაგვარი 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 უარყოფ, მაგრამ მსჯელობისას მაინც ამ ორ ტერმინს იყენებო. ამიტომ ალტერნატიული ტერმინების შემოტანას შევეცდები; ესენია ნაციონალიზმის კულტურული და პოლიტიკური ელემენტები. ნებისმიერი ნაციონალიზმი კულტურულია, მაგრამ ერი-სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესში ის იძენს 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) იგიწყებს და საკუთარი თავის აბსოლუტიზაციას ახდენს. ეთნოსი – ეს ერთდროულად დავიწყებული და გაფეტიშებული კულტურაა. რასაც სამოქალაქო ნაციონალიზმს უწოდებენ, სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა სახელმწიფო ნაციონალიზმი.

რაც უფრო ეფექტიანი იქნება სახელმწიფო ინსტიტუტები, მით უფრო გაძლიერდება სახელმწიფო ნაციონალიზმი. ამის გასაზომი კრიტერიუმი კი საკმაოდ მარტივია: 2006 წლისთვის საქართველოში დაახლოებით 5% ამბობდა, რომ ამაცობს საკუთარი პოლიტიკური ინსტიტუტებით და დაახლოებით 60% – რომ ამაცობს 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. რასაკვირველია, 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 შეეჩეხა მისი წარუმატებლობის ფაქტებს, ეს სწავლება ფუჭი იქნება. გარ-

და ამისა, ეს სოციალიზაცია არც უნიჭო „პი-არს“ უნდა წარმოადგენდეს და არც – პროპაგანდას. 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 ვერ 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.

რამდენიმე წლის წინ ერთმა ჟურნალისტმა ჰკითხა ირანის მთავრობის წევრს, რამდენად შეესაბამებოდა ირანის მთავრობის პოლიტიკის დასავლური ტენდენციები აიათოლა ხომეინის განაჩენს, რომელიც საღმან რუშდის სიკვდილს მოითხოვდა. რესპონდენტმა აღმოსავლური სიმშვიდით და დიდი გულმოდგინებით აუხსნა ჟურნალისტს, 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; რამდენადაც მორწმუნე საზოგადოება ამ აზრს პატივს სცემს, ყოველი მართლმორწმუნე მუსლიმი თავს მოვალედ ჩათვლის, რაც შეიძლება მალე წარუდგინოს მწერალი ალაჰის სამსჯავროსო.

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

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

გასული წლის იანვარში საქართველოს სასამართლოს მიერ სამშობლოს ღალატში 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 კეთილშობილური 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 განმავლობაში, საქართველოს პატრიარქის ამრი არ შეეხებოდა. 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.

აღბათ ამ ასოციაციის გამო აღშფოთდება ჩვენი საზოგადოების ნაწილი. იტყვიან, რომ შედარება არასწორია. 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 ამრის გამოთქმის მხოლოდ ერთი ინსტანცია არსებობს, მაშინ საზოგადოების სხვა წევრებს რჩებათ მხოლოდ ასოციაციები, ვნებები, წარმოდგენები და, დაე, ნურავის დასწყდება გული, თუკი იქამდე, ვიდრე რწმენა სრულად დაეუფლება 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 ამრიც. 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 სფეროა, მაგალითად, მეცნიერება. ეს ჭეშმარიტების განსხვავებული სივრცეა. ნიუტონის რომელიმე კანონი ან ის, რომ ორჯერ ორი ოთხია, ვერ იქნება დამოკიდებული სასულიერო ავტორიტეტის სულიერ გამოცდილებაზე. იმედია, ჯერ არ წარმოადგენს აუცილებლობას შევახსენოთ საზოგადოებას ის ფაქტი, რომ დედამიწა ბრუნავს. მეორე მხრივ, როგორც რელიგიურ სამყაროს, ასევე თავისუფალი ნების არჩევანს ვერასოდეს აღწერს მათემატიკური ტიპის ჭეშმარიტება. 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.

მასხენდება 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, აზიისა და ამერიკის კონტინენტებზე ერთი და იგივე შედეგი არ მოუტანია.

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

ფორმალურად ერთსა და იმავე მოთხოვნას სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის შესახებ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ქვეყანაში სრულიად განსხვავებული მოვლენები სდევდა თან. 1918 წლის 5 თებერვალს საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გამოცემული დეკრეტი სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის შესახებ ეკლესიების ნგრევის, მათი ქონების ძარცვის, სასულიერო პირების წამებისა და განადგურების, მორწმუნეთა მრავალწლიანი დევნისა და გადასახლების ლეგალიზება იყო. ახლა, საბჭოთა კომმარის 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 ცხოვრობდნენ¹.

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

შესაძლოა უკმეხად და ცინიკურად ჟღერს, როდესაც არაერთი თაობის, რბილად რომ ვთქვათ, მძიმე გამოცდილების შემდეგ გეუბნებიან, რომ ეს ყო-

ველივე „არ ითვლება“ და „ეს იდეა თქვენს გარემოში არასწორად იქნა გაგებული, დავიწყით თავიდან“. მძიმეა, მაგრამ უნდა გვესმოდეს, რომ აქ საუბარი 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 უცნაური 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 დავიწყით თავიდან.

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

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

რაც შეეხება ემანსიპაციას, ლათინური emancipatio ნიშნავს შვილის განთავისუფლებას მამის ძალაუფლებისგან ან შვილის ოფიციალურ უარს საკუთრებაზე, რაც mancipatio-ს, ანუ საკუთრების იურიდიულ გაფორმებას, გულისხმობდა. ითვლებოდა, რომ როდესაც მამა საკუთრების უფლებას გადასცემდა შვილს, ეს უკანასკნელი თავისუფალი ხდებოდა.

ეკლესიისგან გამიჯვნის არსი გულისხმობს უპირატესად არა მასთან დაპირისპირებას, არამედ განთავისუფლებას და მემკვიდრეობითობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ საერო სივრცემ მემკვიდრეობად მიიღო ქრისტიანული ღირებულებები, იგი ბრდასრული შვილივით დამოუკიდებელი გახდა. თანამედროვე სამყაროს საფუძველი ქრისტიანული ღირებულებებია.

რასაკვირველია, შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ არაჯანსაღი ურთიერთობები მშობელსა და მემკვიდრეს შორის, როდესაც მამა ძალადობს შვილზე, ან, პირიქით, შვილს უჩნდება სურვილი გაანადგუროს მამა. ისტორიას ახსოვს მამის მკვლელობის მრავალი შემთხვევა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, უაზრობაა მემკვიდრეობითობის, ბრდასრულობისა და თავისუფლების შესახებ ვიმსჯელოთ პათოლოგიებით, ანუ შემთხვევებით, როდესაც თავისუფლება უბრალოდ ვერ განხორციელდა.

საქართველოში თავისუფლების, ემანსიპაციის, სეკულარიზაციის შესაძლებლობა 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 საფუძველების გაცნობიერებისათვის მნიშვნელოვანია „ქართლის ცხოვრებაში“ ხშირად ნახსენები ტერმინი სარწმუნოებით ქართველი ან სარწმუნოებით სომეხი. 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 ჰკითხო 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 სომეხებად იწერებიან, რადგან სარწმუნოებით სომეხნი არიან. სარწმუნოებით ქართველისათვის სარწმუნოებასა და ენას ტოლპირველადი მნიშვნელობა აქვს, რადგან სწორედ ქართული ენაა იმის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი საფუძველი, რომ ქრისტიანობა გადაიქცევა ქართულ სარწმუნოებად. წმიდა წერილის თარგმნა ქმნის რჩეული ერის ანალოგიის განცდას. თავის მხრივ ენა იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის სარწმუნოების ენად გადაიქცევა.

საყოველთაოდ ცნობილია, ქართული იდენტობის ერთ-ერთი პირველი ნიშნები სწორედ სასულიერო წრეებს უკავშირდება, – გველისხმობ 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 სჯულს, შესაბამისად, ექნებოდა ქართული წიგნი და იქნებოდა ბაგრატიონთა დინასტიის ქვეშევრდომი.

ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შუა საუკუნეებში, შესაბამისად, ახალ დრომდე, ქართველი წარმოადგენს არა ეროვნულ, არამედ სარწმუნოებრივ იდენტობას. ქართლელი, იმერელი, კახელი, მესხი, მეგრელი, 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 გავისხენებდი მის მიერ 1886 წელს დაწერილ წერილს „ირლანდია და ინგლისი“³. ილია ჭავჭავაძე აღნიშნავდა, რომ 1852 წლის შემდეგ ნაპოლეონ III-ის თაოსნობით პოლიტიკაში წამოიწია ეგრეთწოდებულმა ეროვნობამ „ნაციონალიზმამ“, გვარტომობამ ერისამ. ეს ნაციონალიზმი ზოგან ძლევით შეიმოსა: იტალიაში იტალია გააერთა, გერმანიაში – გერმანია და ამ სახით დაქსაქსულ ერს ერთის გვარტომისას ერთად მოუყარა თავი თავთავის ადგილას“⁴.

ეს ნაწყვეტი იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ცხადად წარმოაჩენს, რომ ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობა არ ყოფილა უბრალოდ თავის მამულზე შეყვარებული მეამბოხე თავადის განწირული სულისკვეთების გამოვლენა. ეს იყო თანამედროვე, შემეცნებელი 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 რელიგანტური 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 საუნჯის განთავსება. ილია აცალიბებს 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 ასი წლისთავისადმი მიძღვნილ წერილში ილია გაისხენებს ხალხურ ლექსს: „ვერ გაიგითა, ქართველნო,

შეგეხსნათ რკინის კარია, აღარ გყავთ მეფე ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარია“⁴⁵. 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 გამიჯვნა 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. ჩამოგდებული 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 პროცესმა 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, გაჩნდა 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 ნაციების 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 – გულისხმობს. ქრისტიანობა ქართველი ერის წარსულის უმნიშვნელოვანესი მსაზღვრელია. სარწმუნოებით ქართველის სეკულარიზაციით იბადება ქართველი ერი. საინტერესოა, რომ სწორედ მაჰმადიანი ქართველების პრობლემის განხილვისას ილია აღნიშნავს: „ჩვენი ფიქრით, არც ერთობა

ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალეს 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 პოლისის იდეა გზას უღობავდა ტოლერანტობის იდეას. რელიგიური ომები ამავდროულად პოლიტიკური ომები იყო, სადაც გამარჯვებული აფუძნებდა ჭეშმარიტებას. გამოსავალი მხოლოდ ერთი იყო: პოლიტიკა უნდა განთავისუფლებულიყო და კონფესიურ მიკუთვნებულობაზე მაღლა დამდგარიყო. ბოკენფორდი შენიშნავს, რომ ჰენრიხ IV ნავარელის მიერ კათოლიკობის მიღება ეს აღარ იყო „ჭეშმარიტი რელიგიის გამარჯვება“, როგორც ეს გარეგნულად მოჩანდა, არამედ ეს პოლიტიკის გამარჯვება იყო. საინტერესოა, რომ სწორედ ამ აქტის შემდეგ მოახერხა ჰენრიხ IV ნავარელმა ნანტის ედიქტის (1598 წ.) საფუძველზე ჰუგენოტებისათვის 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 ბუსტად, მორწმუნეს უნდა ჰქონდეს სახელმწიფოში ცხოვრების შესაძლებლობა, თავად სახელმწიფო უნდა იყოს ნეიტრალური, ანუ გამიჯნული ეკლესიისგან. საინტერესოა, რომ ჰეგელი სეკულარიზაციის პროცესს აფასებდა, როგორც გამოცხადების იდეის განხორციელებას.

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

ილიას გაცნობიერებული ჰქონდა თანამედროვე ერის ჩამოყალიბებაში ტოლერანტობის იდეის მნიშვნელობა, რადგან მას ესმოდა, რომ ეროვნული იდენტობა განსხვავდება რელიგიური იდენტობისაგან. წერილში „ოსმალის საქართველო“ ის წერს: „სარწმუნოების სხვა-და-სხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს. ქართველმა, თავისის სარწმუნოებისათვის ჯვარცმულმა, იცის პატივი სხვის სარწმუნოებისა... არ გვაშინებს მეთქი ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს, ოსმალის საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთი ვიძმოთ, და ქართველი, ჩვენდა სასიქადულოდ, კვლავ დაუმტკიცებს ქვეყანასა, რომ იგი არ ერჩის ადამიანის სინდისს“⁴⁶.

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 უბრუნია რწმენის თავისუფლებისათვის და რომელიც ერჩოდა სხვის სინდისს. 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 ილია 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 კანონების შემთხვევა), მაგრამ არა ვარ არც პარადოქსების (რადგან ის ვნება აზროვნებისთვის), არც კომედიის წინააღმდეგი, რადგან არის მასში რაღაც ღვთაებრივი.

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

შენიშვნები:

- 1 Max Weber; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie; Die protestantischen Sekten und der Geist der Kapitalismus; Tübingen 1920; გვ.207; ვებური 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.
- 2 სამაგალითოდ გავისენებდი იმ დროს, როდესაც კაზაკებმა ძველი სამხედრო ფორმების სიარული და სამხედრო ფორმირებების შექმნა დაიწყეს. იყო ლტოლვა, რომ დაბრუნებოდნენ თავიანთ მამა-პაპათა ცხოვრების წესს, შედეგად რუსეთის ხელისუფლებამ ეს თითქოსდა უკონტროლო ფორმირებები საომრად გამოუშვა აფხაზეთში.
- 3 ილია ჭავჭავაძე; თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 9, 1955, გვ. 9.
- 4 იქვე.
- 5 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 4, 1955, გვ. 267.
- 6 ილია ჭავჭავაძე, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, ტ. 4, 1955, გვ. 13.

საკუდარობები

მრავალწლიანი

საკუდარობებისა თუ დასაკუდარობების? 195

ადგილი შევქმნი

საქართველოსა და დასავლეთის ურთიერთშეთანხმებულად 202

მიზა ზელანია

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 კაბანოვა), „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 (saecularisatio) ლათინური ენის ტერმინია, რომელიც პირდაპირ არის გადაღებულ ინგლისურსა და რომანულ ენებში. გერმანულში არსებობს მისი შესატყვისიც, Verweltlichung, მაგრამ ასევე იხმარება Säkularisierung. რუსულში შეეცადა შესატყვისის პოვნას – о́смири́щение. 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 ხელისუფლისათვის გადაცემა; ტერმინის ეს ცვლილება მეტ-ნაკლებად ემთხვევა 1648 წელს ვესტფალიის ზავის შედეგად გაჩენილ სახელმწიფოთა თანამედროვე სისტემის წარმოშობას. შესაბამისად, ტერმინის ამ ახალი, პოლიტიკურ-იურიდიული მნიშვნელობით ხდება ეკლესიის ძალაუფლების შეზღუდვისა და საერო ხელისუფლების მონოპოლიის პროცესების ინვოცირება.

მაგრამ სეკულარიზაციის ცნება მალე 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 უმნიშვნელოვანესი 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. ფრიდრიხ 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 თემის მხოლოდ ისინი გვთავაზობენ, ვინც რელიგიის როლს ნეგატიურად აფასებს, ხოლო ისინი, ვისაც რელიგიისა და ეკლესიის დაცვა სურს, სეკულარიზაციის თემის უარყოფენ. არსებობს შემთხვევები, როდესაც სწორედ რწმენის ნიდაგზე წარმოშობილი კონცეფციების შიგნით ხდება სეკულარიზაციის თეორიის

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

სეკულარიზაციის ცნების ყველაზე მნიშვნელოვანი მნიშვნელობების გამოყოფას თუ მოვიხდომებთ, ესენი იქნება: ა) დიფერენციაცია – პროცესი, რომლის შედეგადაც რელიგია კარგავს გავლენას სხვა საზოგადოებრივ სფეროებზე (პოლიტიკა, ხელოვნება, მეცნიერება, სამართალი); ბ) პრივატიზაცია – როდესაც ამ დიფერენციაციის შედეგად რელიგია ადამიანის პირად საქმედ იქცევა და არა – კოლექტიური ცხოვრების აუცილებელ პირობად; გ) რელიგიის მნიშვნელობის დაკნინება – ეს უკანასკნელი წინა ორი პროცესის ლოგიკურ შედეგად წარმოიჩინდება ხოლმე თანამედროვე საზოგადოებაში.

არაა აუცილებელი, სეკულარიზაციის ამ სამი მნიშვნელობიდან სამივე შევინარჩუნოთ. დღევანელ დღეს, მაგალითად, უმრავლესობა სოციალურ მეცნიერებაში მოღვაწე მკვლევარებისა მიიჩნევს, რომ რელიგიის მნიშვნელობის დაკნინებას სულაც არ აქვს ადგილი – და ამ დროს ხდება მითითება ისლამის 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 განხორციელდა – ა) სხვადასხვა საზოგადოებრივი სფეროების დიფერენციაცია და ბ) რელიგიის პრივატიზაცია.

თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს კონცეპციებიც, რომლებიც ცდილობენ, სეკულარიზაციის მესამე მნიშვნელობაც შეინარჩუნონ. უკანასკნელი ასეთი თეორია, რომელიც, ამასთან, აქამდე არსებულ ყველაზე დიდ ემპირიულ (ძირითადად რაოდენობრივ კვლევებზე დაფუძნებულ) მასალას აჯამებს, არის რონალდ ინგლჰარტისა და მისი თანამშრომლების მიერ შემუშავებული სეკულარიზაციის კონცეპცია.⁴ მასზე ცალკე ღირს საუბარი, რადგან როგორც წინამდებარე კრებულში, ასევე სხვა ქართულენოვან პუბლიკაციებშიც არის ნაცადი მისი მიყენების მცდელობა ქართული კონტექსტისათვის.⁵

ინგლჰარტი ღირებულებათა სისტემების ანალიზს ცდილობს. ერთი მნიშვნელოვანი განზომილება ღირებულებათა სისტემებს შორის განსხვავებისა არის ტრადიციულსა და სეკულარულ-რაციონალურ ღირებულებებს შორის გავლენის მიჯნა. ეს მიჯნა ჰყოფს საზოგადოებებს, სადაც რელიგია ძალიან მნიშვნელოვანია მათგან, სადაც ეს ასე არაა. სხვა ორიენტაციათა ფართო სპექტრია დაკავშირებული ამ განსხვავებასთან. ტრადიციულ საზოგადოებებში მნიშვნელოვანია ავტორიტეტის მპატივისცემა, აბსოლუტური ნორმები და ტრადიციული ოჯახური ღირებულებები. საზოგადოებები, სადაც სეკულარულ-

რაციონალური ღირებულებებია დომინანტური, ყველა ამ პუნქტში საპირისპირო პრეფერენციებს ავლენენ.

ინგლჰარტის მიხედვით, არსებობს მეორე მნიშვნელოვანი განზომილებაც – ესაა გადარჩენისა და თვით-გამოხატვის ღირებულებათა სისტემებს შორის განსხვავება. მაგრამ რელიგიის ანალიზისათვის ის მეორადი მნიშვნელობისაა. ჩვენი კონტექსტისათვის უფრო საინტერესოა შემდეგი ფაქტი: ღირებულებათა მსოფლიო რუკაზე, რომელზეც 80-ზე მეტი ქვეყანაა დატანილი იმისდა მიხედვით, თუ რომელ ღირებულებათა სისტემას აქვს დომინანტური ადგილი თითოეულ მათგანში, საქართველო ზუსტად შუაშია ტრადიციულსა და სეკულარულ-რაციონალურ ღირებულებათა ღერძზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ გარდამავალ ეტაპზე ვიმყოფებით და ბოლომდე არც ერთ სისტემას მივყვებით, და არც – მეორეს. სახეზეა გარკვეულწილად ჰიბრიდული ღირებულებათა სისტემა, რომლის ასახსნელადაც საჭიროა არა მხოლოდ უკანასკნელი ოცი წლის მანძილზე ქვეყანაში გაუარესებული სოციალურ-ეკონომიკური პირობების გახსენება (რაც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს საზოგადოებაში არსებულ ღირებულებებზე), არამედ იმ ფაქტისაც, რომ საბჭოთა კავშირის შიგნით განხორციელებული მოდერნიზაცია მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა მოდერნიზაციის დასავლური მოდელისაგან (რასაც, როგორც ჩანს, მოჰყვარები ტრადიციული ტიპის საზოგადოებრივი სტრუქტურებისა და ღირებულებების შენარჩუნება საბჭოთა და პოსტ-საბჭოთა საქართველოში).

მაგრამ დავუბრუნდეთ ისევ სეკულარიზაციის თეორიას. ანალიზის ეს მოდელი ეფუძნება დაშვებას, რომლის მიხედვითაც მოცემული საზოგადოების სეკულარიზაციის დონე განისაზღვრება მის წევრთა რაოდენობით, რომლებსაც სწამთ რელიგიური დოგმებისა და რომლებიც მონაწილეობენ რელიგიურ პრაქტიკებში. მაგრამ სწორედ ეს დაშვებაა, რომელმაც ბევრი თანამედროვე სოციოლოგი სეკულარიზაციის თეორიის მთლიან უარყოფამდე მიიყვანა. ისეთი მკვლევარები, როგორებიცაა როდნი სტარკი და უილიამ ბეინბრიჯი⁶ სეკულარიზაციას მეცნიერულად მითად განიხილავენ. საქმე ისაა, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში მორწმუნეთა რაოდენობა სულაც არ კლებულობს. ხოლო თქვა საზოგადოებაზე, რომ ის სეკულარიზებულია მაშინ, როდესაც მისი წევრების უმრავლესობას ღმერთის სწამს – აბსურდია. მეტიც, ეს მკვლევარები ეჭვის ქვეშ აყენებენ რწმენის ეპოქის პროექციას შუა საუკუნეებში. თუ დღევანდელ ევროპაში საეკლესიო რიტუალებზე დასწრების პროცენტები მაღალი არ არის (რაც იქცა რიგი სოციოლოგებისათვის სეკულარიზაციის თემისის დამადასტურებელ 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, როგორც სეკულარიზაცია.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ წარმოდგენამ უკანასკნელ ათწლეულებში საკმაოდ 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 ეკონომიას, 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 ფაქტთან, რომ სხვა ადამიანები სხვაგვარად ფიქრობენ. არა, ესაა თავად იმ ფაქტის ინტეგრაცია, რომ არსებობს სხვაგვარად მოაზროვნეები, 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 დაუჯერებთ, აღარ ირჩევს რელიგიას მისი საყოველთაო ჭეშმარიტების 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 გამოშვებაა: „სუბიექტური სეკულარიზაცია“ (ანუ მორწმუნეთა და რელიგიის მიმდევართა რიცხვის შემცირება) იწვევს „ობიექტურ“ სეკულარიზაციას (ანუ რელიგიის უკანდახევას საჯარო სფეროდან) თუ პირიქით? ინგლჰარტის კონცეპცია პირველ პასუხს ირჩევს, მაგრამ უფრო დახვეწილი და კომპლექსური თეორია უდაოდ მეორე პასუხისაკენ გადაიხრება. სტრუქტურული ფაქტორი არის განმსაზღვრელი. ის შეიძლება იყოს გამოშვება 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 მორწმუნეების რიცხვის კლება. განსხვავება ისაა, რომ მორწმუნეს ტრადიციულ საზოგადოებაში სხვაგვარი რწმენა ჰქონდა; ის სხვა სამყაროში (ამ სიტყვის ჰაიდეგერიანული 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 კიდევ მას საკუთარი ნორმატიული წარმოდგენებით, რომლებიც იქცევა საზოგადოების ღირებულებების 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 გაყოფილი იყო (რამაც მიგვიყვანა თანამედროვე სეკულარული საზოგადოების ფორმასთან), ხოლო აღმოსავლურ ქრისტიანობაში პოლიტიკური პრინციპი დომინირებს რელიგიურზე (ბიზანტიაში ღმერთი იმპერატორის უმცროსი პარტნიორიაო, აღნიშნავს ერთი კომენტატორი). თუ ამ მარტივ სქემას დავყვრდნობით, 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, ოღონდ ეკლესიასა და სამოქალაქო საზოგადოებას შორის. ის გავლენა, რომელსაც ეკლესია სახელმწიფო პოლიტიკაზე ახდენს, სწორედ ამ ნიადაგიდან ამოიზრდება და არა – პირიქით (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 ვეძიოთ.

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.

ადეარე შჯეანი

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 დახმარებით. 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 ჰანთინგტონის ნაშრომიდან „ცივილიზაციათა შეჯახება და მსოფლიო წესრიგის ხელახალი ჩამოყალიბება“ მოკლე ციტატები შემოგთავაზოთ. ეს ნაშრომი ძალიან გავლენიან განცხადებას წარმოადგენს ცივილიზაციური კვლევების მიმართულებით და იგი მთავარი კონკურენტი თვალსაზრისისა ჩემს პოზიციასთან მიმართებაში.

ჰანთინგტონი უპირველეს ადგილს ანიჭებს 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; კონფუციანიზმში კეისარია ღმერთი; მართლმადიდებლობაში კი ღმერთი კეისრის შემწეა“. მისი აზრით, „მონათესავე კულტურები“ ცივილიზაციური ხასიათის კონფლიქტებში ერთმანეთის მხარედი მხარდაჭერით გამოირჩევიან. ამის აღნიშვნის შემდეგ ჰანთინგტონი 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 მექვიდრეობა თავისი წყობით, ავტორიტარიზმით, იერარქიითა და ინდივიდუალურთან შედარებით უფრო მეტად კოლექტიურობის ხაზგასმით, დაბრკოლებას წარმოადგენს დემოკრატიის გზაზე“. პოსტკომუნისტური ევროპის განხილვისას კი აღნიშნავს, რომ „მთავარი გამოყოფი 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

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

ცვლილებების მიმართ ძლიერი რეზისტენტულობა ახასიათებთ, ერთმანეთთან მტკიცედ არიან შეკავშირებულნი. ამრიგად, ჰანთინგთონის განაცხადის ძირითადი ბირთვი არა მხოლოდ იმის აღიარებაში მდგომარეობს, რომ დემოკრატია პირველად დასავლური ცივილიზაციის წიაღში წარმოიშვა, არამედ ის იმასაც გვაუწყებს, რომ მსოფლიოს დანარჩენ რელიგიურ-კულტურულ ცივილიზაციებს აკლიათ ის უნიკალური მახასიათებლები, რომლებიც აუცილებელია დასავლური ყაიდის დემოკრატიის მხარდასაჭერად.

თუკი აღნიშნულ საკითხს ინსტიტუციონალური მიდგომით განვიხილავთ, მიგვიყვანს თუ არა ეს დემოკრატიის შესაძლო კულტურული საზღვრების განსხვავებულ 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 მოთხოვნათა 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 იქნე ამგვარ თანამდებობებზე. – მთარგმ.); 5. პოლიტიკურ ლიდერთა მიერ ერთმანეთისთვის კონკურენციის გაწევის უფლება ხალხის მხარდაჭერისა და ხმების მოსაპოვებლად; 6. ინფორმაციის ალტერნატიული წყაროების ხელმისაწვდომობა; 7. თავისუფალი და სამართლიანი არჩევნები; 8. ინსტიტუტების არსებობა ხმის მიცემისა და სხვა მსგავსი აქციების საშუალებით სამთავრობო პოლიტიკის ჩამოსაყალიბებლად.⁴

ჩემი და ჩემი კოლეგის ჯ. ლინზის მოსაზრებით, დალის მიერ წარმოდგენილი ეს რვა გარანტია აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი საფუძველია დემოკრატიისთვის. არასაკმარისია, რადგან არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს თავისუფალ და სამართლიან არჩევნებს, თუკი თავად კონსტიტუცია არ იქნება დემოკრატიული და ადამიანის ფუნდამენტური უფლებების პატივისცემელი, უმცირესობების დამცველი და ა.შ. დემოკრატიულად არჩეულმა მთავრობამ ქვეყანა უნდა მართოს კონსტიტუციის ფარგლებში, ვერტიკალური და ჰორიზონტალური 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 გაგებით, იმას ნიშნავს, რომ სხვადასხვა ჯგუფები არ იყენებენ ძალადობას, არ არღვევენ სხვა მოქალაქეების უფლებებსა და დემოკრატიული თამაშის წესებს, ყველა ჯგუფი 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 ჯგუფებისა 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 ეკარნახათ დემოკრატიულად არჩეულ მთავრობებისთვის, თუ როგორი უნდა იყოს მათი საჯარო პოლიტიკა. ამავდროულად რელიგიური ჯგუფები 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, „არაქრისტიანულ“ 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, როგორცაა აღმოსავლური მართლმადიდებლობა, სადაც ხშირად ეკლესიას სახელმწიფო სტატუსი აქვს (established church), წარმოადგენს მნიშვნელოვან პრობლემას დემოკრატიის კონსოლიდაციისთვის. მაგრამ აქ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მივუთითოთ, რომ ევროკავშირის წევრ 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 კათოლიკეებს, 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 პროტესტანტიზმი 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 ორიოდ 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 საქართველოში და სეპარაცია (ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის) არ არის დემოკრატიასთან თვისებრივად დაკავშირებული, და, რომ მათი მჭიდროდ დაკავშირება არადემოკრატიულ 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.

კონფუციანიზმი: კანისარი ღმერთია?

კონფუციანიზმის მკვლევართა უმრავლესობა აღიარებს, რომ ტაივანში, სამხრეთ კორეასა და სინგაპურში კონფუციანური კულტურის მნიშვნელოვანი კომპონენტები არსებობს. მათივე აზრით, კონფუციანური მექვიდრეობა 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 ღირებულებები“ თავისი რეჟიმის ძირითად საყრდენად წარმოეჩინა, მას კორეის პრეზიდენტი კიმ დაე ჯუნგი და ტაივანის პრეზიდენტი ლი თენგ-ჰიუ დაუპირისპირდნენ, რომლებმაც განაცხადეს: „ჩვენ დემოკრატები ვართ და მნიშვნელოვან დემოკრატიულ ღირებულებებს ვეყრდნობით, რომლებიც კონფუციანურ ტრადიციაში მოიპოვება. მაგრამ შენ არ გაქვს დემოკრატია სინგაპურში და ამ მდგომარეობის გამართლებას კონფუციანობის ზოგიერთ არადემოკრატიულ ღირებულებაზე დაყრდნობით ცდილობ. ჩვენ უკეთესი დემოკრატები და ამიტომ უკეთესი კონფუციანელები ვართ, ვიდრე შენ. ასე რომ, ნურც ცდილობ ჩვენთვის ე. წ. „აზიური ღირებულებების“ თავს მოხვევას“.⁶

კიმ დაე ჯუნგის პასუხი ნათლად წარმოაჩინს წინამდებარე ნარკვევის მთავარ აზრს. მისი მტკიცებით, აზიური ღირებულებების 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 ჯუნგი 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 ნორმატიულ-ემპირიული მინიშნებები გააკეთეს, რომლებიც ძალზე მნიშვნელოვანია

თანამედროვე დემოკრატიული თეორიისთვის. ჩვენ არ უნდა ვიყოთ რელატივისტები. ნებისმიერი ქვეყანა ნებისმიერ კულტურულ გარემოში ერთსა და იმავე ინსტიტუციონალურ მოთხოვნებს უნდა აკმაყოფილებდეს. თუმცა ისიც უნდა ვალიაროთ, რომ დემოკრატიულ სამყაროში არსებობს მრავალი ქვესისტემა კონკრეტულად მათთვის დამახასიათებელი მეორეხარისხოვანი ნიშნებით: ზოგი სახელმწიფო დიდია, ზოგიც პატარა; ზოგი სახელმწიფო ინდივიდუალურ უფლებებს უფრო მეტად ანიჭებს უპირატესობას, ვიდრე კოლექტიურს; ზოგი მათგანი კი ორივე სახის უფლებებს უჭერს მხარს. მრავალი მეორეხარისხოვანი ღირებულება, რომელიც კორეულ და ტაივანურ დემოკრატიებს ამერიკული დემოკრატიისგან განასხვავებს, ეყრდნობა კონფუციანურ ტრადიციას, მაგრამ ეს „აზიური ღირებულებები“ აუცილებლად ანტიდემოკრატიული როდია.

ისლამი და „თავისუფალი არჩევნების მახე“

არსებობს მრავალი გამოკვლევა, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ისლამურ ტრადიციას აკლია დემოკრატიის მთავარი ასპექტები. რელიგიასა და სახელმწიფოს შორის გაუმჯობესება წინასწარმეტყველ მუჰამედის მიერ სამხედრო და სასულიერო ძალაუფლების გაერთიანებიდან მომდინარედ განიხილება. კანონების შექმნის პროცესში საზოგადოებრივი აზრის დემოკრატიული მონაწილეობის ნაკლებობა კი ყურანიდან მომდინარედ მიიჩნევა, რომლის მიხედვითაც ღმერთი კარნახობდა მუჰამედს იმ კანონების შინაარსს, რომელთა დაცვაც სავალდებულოა ლეგიტიმური ისლამური პოლიტიკისთვის. ინკლუზიური სამოქალაქო საზოგადოების ნაკლებობა კი ყურანის ინტერპრეტაციებიდან მომდინარედ ითვლება, რომელთა თანახმადაც ერთადერთი ჭეშმარიტი პოლიტიკა ისლამში ერთიანი რელიგიურ-პოლიტიკური თემია (არაბ. ummah), სადაც არ უნდა არსებობდეს კანონიერი ადგილი სხვა რელიგიისთვის. ისლამური ფუნდამენტალიზმის აღზევებასთან ერთად ასეთი მოწოდებები ხშირად გაისმოდა ზოგიერთი მუსლიმი აქტივისტის მიერ.

ყოველივე ამის გამო ამტკიცებენ, რომ ისლამი და დემოკრატია შეუთავსებელია. დასავლეთის ზოგიერთ პერიოდულ გამოცემაში სულ უფრო ხშირად ისმის გაფრთხილებები «ისლამური თავისუფალი არჩევნების მახესთან» დაკავშირებით. ამ აზრის მიხედვით, მსგავსი არჩევნები ხელს უწყობს ხელისუფლებაში იმ პოლიტიკური ძალის დემოკრატიულ მოსვლას, რომელიც შემდგომ თვით დემოკრატიას ანადგურებს.

რა შეიძლება ითქვას? ერთი რამ ნათელია: არავის შეუძლია იმის უარყოფა, რომ მრავალი დანაშაული ისლამის სახელით ხდება ზოგიერთ ქვეყანაში.

ალჟირში 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 გთავაზობს: „ისლამური სამყარო ჯერ კიდევ ძლიერ დაბრკოლებად რჩება დემოკრატიის გავრცელებისთვის“.⁷

სწორედ ამ კონტექსტში ამბობდა ჰანთინგტონიც, რომ დასავლეთისთვის პრობლემას წარმოადგენს «არა ისლამური ფუნდამენტალიზმი, არამედ თავად ისლამი». ისლამის მომავალთან დაკავშირებით ჰანთინგტონისეული ხედვა ადგილს არ ტოვებს ზოგიერთ ისლამურ ქვეყანაში დემოკრატიული ძალების დაწინაურებისთვის. დემოკრატიის მარცხი თითქმის საბოლოოდ არის დეტერმინირებული „მონათესავე კულტურების“ ავტორიტარულ სამყაროში, რომელსაც იგი აღწერს. როგორ უნდა პასუხობდეს ამას ემპირიული დემოკრატიზაციის თეორეტიკოსი?

ვფიქრობ, რომ მსჯელობა უნდა დავიწყოთ ჰიპოთეზით, 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 აიგივებენ 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 დემოკრატიისთვის, 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 მომავლისთვის 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) გავაანალიზოთ სამოქალაქო წინააღმდეგობის მოძრაობასთან დაკავშირებული საკითხი. როგორც ტრანსნაციონალურ, 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 ჯ. ლინზმა 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 „პროფეტული 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 ქვეყნებში. ამგვარ „ცეზაროპაპისტულ“ სისტემებში სახელმწიფო ხშირად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ეკლესიის დაფინანსებასა და იერარქიულ პოსტებზე შესაბამისი კანდიდატების დანიშვნაში.

ასეთი ეკლესიები მართლაც არ წარმოადგენენ მეტ-ნაკლებად ავტონომიურ ნაწილებსაც კი სამოქალაქო საზოგადოებისა, რადგან, ვებერის სიტყვებით რომ გავიმეოროთ, არსებობს მაღალი ხარისხი „სასულიერო ძალაუფლების სუბორდინაციისა სეკულარული ხელისუფლებისადმი“. საბჭოთა კავშირში სეკულარული ხელისუფლების როლი გულისხმობდა კვბ-ს მონაწილეობას მართლმადიდებელი ეკლესიის უმაღლესი საკანონმდებლო ორგანოების (სინოდების) საქმიანობაში.

როგორც ვებერი და ასევე სხვებიც აღნიშნავენ, მართლმადიდებლობა უფრო ლიტურგიკულ და მჭვრეტელობით ცხოვრებაზეა ორიენტირებული, ვიდრე 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 მჯერა, რომ აღმოსავლური ორთოდოქსია თავისებრივად ანტიდემოკრატიულ ძალას წარმოადგენს. თუ სახელმწიფოს მმართველი ელიტა და პოლიტიკური საზოგადოება ერთგულად და თანმიმდევრულად დაიცავს დემოკრატიულ ღირებულებებს, ეს ხელს შეუწყობს მართლმადიდებელი ეკლესიის ლოიალურობის გამოვლენას დემოკრატიის მიმართ საკუთარი ცეზაროპაპისტული სტრუქტურისა და დემოკრატიისადმი შეთავსებადი მულტივოკალური დოქტრინის წყალობით, როგორც ეს, მაგალითად, საბერძნეთში მოხდა 1975 წელს. მაგრამ თუ სახელმწიფოს მმართველი პოლიტიკური ელიტა თავისი არსით ანტიდემოკრატიულია, მაშინ სამოქალაქო საზოგადოების ბრძოლა ანტიდემოკრატიული ხელისუფლების წინააღმდეგ, როგორც წესი, ვერ პოვებს მნიშვნელოვან მხარდაჭერას ნაციონალური მართლმადიდებელი ეკლესიის მხრიდან.

საბერძნეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას სახელმწიფო სტატუსი აქვს. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასეთივე ვითარებაა დანიაში, ფინეთში, ნორვეგიაში, ინგლისსა და შოტლანდიაში. როდესაც 1974 წელს დემოკრატიული წყობა დამყარდა საბერძნეთში (სხვათა შორის, ამ ცვლილებებისთვის არავითარი წინააღმდეგობა არ გაუწევია ეკლესიას, პირიქით, მხარსაც კი უჭერდა), მოხდა არა ეკლესიის განსახელმწიფოებრიობა (disestablishment),

არამედ ეკლესიაში იმ არადემოკრატიული ელემენტების გაუქმება, რაც დემოკრატიული პოლიტიკის გატარებას უშლიდა ხელს. საბერძნეთის დემოკრატიულმა ძალებმა განახორციელეს ეს, მართლმადიდებელმა ეკლესიამ კი მიიღო იგი (ეს ცვლილება. – მთარგმ.). დემოკრატია არა მხოლოდ არ ითხოვს ეკლესიის გამიჯვნას სახელმწიფოსგან, არამედ იგი ყველანაირ დაბრკოლებას უხსნის ეკლესიას საჯარო სივრცეში გამოსასვლელად. ბერძნულმა დემოკრატია პატივი სცა რელიგიის ლეგიტიმურ ავტონომიურობას. გატარდა სათანადო ცვლილებები როგორც სახელმწიფოსა და საზოგადოებას შორის ურთიერთობებში, ასევე თავად ეკლესიაში, რამაც გააადვილა რელიგიისა და დემოკრატიული სისტემის ურთიერთშეთავსება.¹⁰

მცირედენი შემოკლებით

**ინგლისურიდან თარგმნა
დავით თინიკაშვილმა**

შენიშვნები:

- 1 კონფუციანიზმი უფრო კულტურული და ფილოსოფიური ტრადიციაა, ვიდრე რელიგიური. არ ჰყავს სამღვდლოება და არც რაიმე საეკლესიო სტრუქტურა გააჩნია. მიუხედავად ამისა, ბევრი ავტორი, მაქს ვებერით დაწყებული და სამუელ ჰანთინგტონით 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, პპ. 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 ბიბლიოგრაფიისთვის 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 ხმების მეთი მაგალითებისთვის იხ. წინამდებარე ნარკვევის ვრცელი ვერსია: "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'," 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 სახელმწიფოსთან მჭიდრო კავშირში მყოფ ეკლესიას (აქ ალბათ ზედმეტია იმის აღნიშვნა, რომ ამგვარი განსაზღვრებით ავტორი არ გულისხმობს ეკლესიას, რომელშიც მხოლოდ ერთი ეროვნების წევრები არიან) – (მთარგმნელის შენიშვნა).
- 10 მართლმადიდებლობის დემოკრატიასთან შეთავსებადობის (ჰანთინგტონის თეორიის საწინააღმდეგოდ) და მის მიერ შიდა ცვლილებების განხორციელების უნარის შესახებ მოცემული მშვენიერი ანალიზი იხ. Elizabeth H. Prodromou, "Paradigms, Power, and Identity: Rediscovering Orthodoxy and Regionalizing Europe," *European Journal of Political Research* 30 (September 1996): 125-54.

ფუნდამენტალიზმი

ბიზა ბუღია
ივანე 79 277

მიზა ზელანია

ირანი 79

რადიო „თავისუფლება“

„ან ჩვენ რაღაცას არასწორად ვაკეთებთ, ან ის ხალხი, ვინც ჩვენს ძალაუფლებას აპროტესტებს, გიჟები არიან. მაგრამ ისინი ძალიან ბევრნი არიან. ნუთუ შეიძლება, ამდენი ხალხი გიჟი იყოს?“.

ამ შეკითხვას ირანის შაჰი რეზა ფეჰლევნი უსვამდა საკუთარ თავს 1978 წელს.

„გიჟს“ 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 საუკუნის 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. შაჰზე ამბობდნენ, რომ მისი პასუხი რევოლუციაზე ჰამლეტისებური იყო: ის სულ ყოყმანობდა და ვერ იღებდა სწრაფ და საბოლოო გადაწყვეტილებას.

დავიწყოთ ამ უკანასკნელი პუნქტით: რატომ? იმიტომ, რომ შაჰმა იცოდა ის, რაც არ იცოდნენ სხვებმა: რევოლუციის დროს ის კიბოსგან კვდებოდა. ამ 58 წლის ადამიანს პოლიტიკური ცხოვრების გაგრძელების იმედი რომ ჰქონოდა, ის, ალბათ, სხვაგვარად მოიქცეოდა.

ფეჰლევი 37 წლის განმავლობაში მართავდა ირანს, 1941-იდან 1979-მდე. მცირე პაუზის აღება მას 1953 წელს მოუწია, როდესაც პრემიერ-მინისტრი აუჯანყდა. აშშ და ბრიტანეთი მაშინ პირდაპირ ჩაერივნენ (იმის შიშით, რომ ძალაუფლება კომუნისტებს არ აეღოთ ხელში და საბჭოთა კავშირის მეზობელი ირანიც არ „გაწითლებულიყო“); შაჰმა ძალაუფლება მალევე დაიბრუნა.

ფეჰლევის პოზიტიური მიზანი დაახლოებით იგივე იყო, რაც ქემალ ათათურქისა 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.

შაჰის დამმარცხებელი გახდა აიათოლა რუჰოლა ხომეინი, თუმცა, დღეს, როდესაც ჩვენ მას აიათოლად მოვიხსენიებთ, საკუთარ უვიცობას 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 რევოლუციას – 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 აგენტს). ამგვარად, ტექნოლოგიამ ხელი შეუწყო ძალაუფლების დამკვიდრებას, რომელიც საკუთარ მტრად აცხადებდა ამ ტექნოლოგიის წარმომშობ ცივილიზაციას.

საერთოდ, შიიტური ისლამი ძალიან დიდ როლს თამაშობდა შაჰის წინააღმდეგ მიმართულ რევოლუციურ პროცესში. ერთი მაგალითი რომ მოვიყვანო: 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.

შაჰის 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. შაჰის 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 მათს ჩინეთში.

ისტორიის ირონია აქ არ შეჩერებულა: რევოლუციური რეჟიმის მსხვერპლთა შორის რევოლუციის მომწყობი ბევრად უფრო მეტი აღმოჩნდა, ვიდრე შაჰის მომხრე.

ქართული კუილტურა

ზაად ანდრონიკაშვილი
თბილისი – კონსტანტინოპოლი 223

ნუგზარ პაპიაშვილი
საქართველო არაბულენა: ისრაელი და საქართველო 230

ნუგზარ პაპიაშვილი
სომხეთი და ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობები 240

გიორგი მანუჩაძე
არაბულენა 256

ნუგზარ პაპიაშვილი
მართლმადიდებლები და ქათოლიკეები საქართველოში 260

ზაად ანდრონიკაშვილი თბილისი – კოსმოპოლისი

ზაად ანდრონიკაშვილის 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 იქაა („მერანი“ ალბათ გეცნობ).

ამ მნიშვნელობებზე ლაპარაკი შეიძლება ღირდეს კიდევ, მაგრამ ახლა ამას არ ვაპირებ. ამჯერად, არა კოსმოპოლიტი და კოსმოპოლიტიზმი მაინტერესებს, არამედ კოსმოპოლისი. რა არის ეს კოსმოპოლისი, რატომ მაინტერესებს და რითი განსხვავდება ეს უცნაური ქალაქი-სამყარო უბრალოდ პოლისისგან (ქალაქი-სახელმწიფოსგან), ქალაქისგან, ან მეგაპოლისისგან (დიდი ქალაქისგან)? ამ შეკითხვას ცოტა მოგვიანებით ვუპასუხებ, ახლა კი დავიწყებ შეკითხვით რატომ?

ცოტა ხნის წინ ერთ ჩემს მეგობართან კამათი მომივიდა. პლექსანოვზე (ალმაშენებლის 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 „უცხოზე“, ამ შემთხვევაში თურქულზე რეაქცია დიდ ქალაქში. თან ისეთი რეაქცია,

რომელიც ამ უცხო 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: ქალაქი 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) ჯერ საერთოდ ქმნის და სწორედ ამ შექმნის მომენტში მას საზოგადოებრივ ცხოველად (ძონ პოლიტიკონ) აქცევს. ქალაქი სივრცის ტრანსფორმატორია: ის ქმნის ისეთ ადგილებს, სადაც კერძოს საზოგადოდ ტრანსფორმაცია ხდება. სწორედ ამ ხაზს 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“ „მეტაბაზისს“ ეძახის, არამედ ადამიანის თვისებრივ ცვლილებას. რომ განვმარტო რას ვგულისხმობ, მაგალითს მოვიყვან: სოფოკლეს „ანტიგონეში“ ქორო (ანუ გუნდი) ეუბნება ანტიგონეს, რომელსაც კრეონმა ცოცხლად დამარხვა მიუსაჯა: (ანტიგონემ, როგორც გახსოვთ, სამოქალაქო ომში დაღუპული ძმა, პოლინიკესი 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 დიდუღვაშა 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 გას-ცდეს, გახდეს უფრო მეტი, ვიდრე ის არის, მაგრამ ამავე დროს თავისი თავი შეინარჩუნოს კიდევაც. ერთდროულად იყოს მეც და მეზე მეტიც (ამის საპირის-პიროდ, 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 გადაეკვეთა), სადაც მას, როგორც დიდ გამონაკლისს, თითქმის ღვთაებრივ პატივს მიაგებდნენ ხოლმე. (მაგალითად, მას ისე მორთავდნენ ხოლმე, რო-გორც ზევსის ქანდაკებას. ხოდა, როდესაც ტრიუმფატორს იუპიტერის ტაძარში იუპიტერისთვის ორი ქათქათა თეთრი ხარი უნდა შეეწირა მსხვერპლად, თან, ქართულ პოლიტიკურ-კრიმინალურ, ან თუ გნებავთ, კრიმინალურ-პოლი-ტიკურ ენაზე რომ ვთქვათ, უნდა დაეგინებინა, ბოზიშვილი ვიყო თუ როდესმე რომის მეფობა მოვინდომო. თუმცა, პატივი, რომელიც ტრიუმფატორს გამო-ნაკლისის სახით ეკუთვნოდა, მოგვიანებით რომის იმპერატორებმა პერმანენტულად მიითვისეს). ესეც, (დაგინებას არ ვგულისხმობ) ტრაგედიის არ იყოს, ოღონდ სხვა ჟანრში, იმის გამოხატულება იყო, რომ ადამიანს, მცირე დროიც მაინც, დიდი ძალისხმევის შედეგად შეუძლია გახდეს არა იმდენად სხვა ადამი-ანებზე მეტი, არამედ თავის თავზე, როგორც ადამიანზე მეტიც.

ქართულ ლიტერატურაში (თუ არ მეშლება) ამისი მხოლოდ ერთი მაგალი-თი არსებობს: „მერანი“, რომელიც დასაწყისში უკვე ვახსენე. მერანის მხედა-რი სწორედ ამ რისკზე მიდის: არ დაიმარხოთ თავის მამულში, არ დაიტრონ იმათ, ვინც უყვარს, ოღონდ გადალახოს „ბედის სამძღვარი“. „მერანი“ კარგად აჩვენებს ერთ რაღაცას, რაც ბერძნულ ტრაგედიაშიც მართალია ჩანს, მაგრამ არა ასე ღიად: ტრაგედიის გმირი ატოპიურია, მისი ადგილი, ყოველ შემთხ-ვევაში ტრანსცენდენციის მომენტში, ლოკალიზირებადი არ არის. უფრო სწო-რად, ტრაგედიის გმირი კი არ არის ატოპიური, ტრანსცენდენციის მომენტია ატოპიური. აი ტრანსცენდენციის მომენტის ეს ატოპიურობა მიგვიყვანს კოს-მოპოლისთან.

მოკლედ, ამ ბერძნული პოლისის და რომის მაგალითის მოხმობა იმისათ-ვის დამჭირდა რომ მეჩვენებინა: ქალაქი არის ტოპოგრაფიული გამოხატუ-

ლება ადამიანის უნივერსალური უნარისა, გახდეს “უნივერსალური” (ბოდიშს ვიხდი ტავტოლოგიისათვის), გასცდეს საკუთარ საზღვრებს, ისევე უკეთესი ლათინური 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 ქალაქში დროთა გამწვანებაში ბუნებრივად ხდება). ქალაქს თვითონ შესწევს ტრანსცენდენციის უნარი. ეხლავე განვმარტავ რას ვგულისხმობ. მართალია, რომ ჩვენ ქალაქს ერთ ადგილზე მიბმულად წარმოვიდგენთ და ალბათ, მართლებიც ვართ კიდევაც. მაგრამ აი, მაგალითად რომელიც კინკოსი 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 დადგება, 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 ბერდებოდაო. 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, ამჯერად ტოპოგრაფიული ტრანსცენდენციის მაგალითია.

თუმცა გლობალიზაცია გლობალური სოფლის, სამყაროს პროვინციალიზაციის ისტორიაა, მე კი სხვა ამბის მოყოლა მინდა. იმისა, რომ ქალაქსაც (ისევე როგორც ადამიანს) შეუძლია იცვალოს ფუნდამენტური წესრიგი, ანუ ტრანსცენდირდეს საკუთარი ძირ-ფესვიდან, საფუძვლიდან და გახდეს უნივერსალური. 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 აიკრავს და სადმე, ვთქვათ ზღვის ნაპირას გადასახლდება. მოგზაურ ქალაქს არ აქვს სტაბილური „ფუნდამენტური წესრიგი“, გნებავთ ნაციონალური, გნებავთ იმპერიული, ის საერთოდ არ ემორჩილება ძალაუფლებას, თუმცა ძალაუფლებას მასში შეიძლება ბინა ედოს. მაგრამ ის პარალელურ, ამ ძალაუფლებისაგან თავისუფალ სივრცეს ქმნის, და ეს სივრცე სწორედ ის ატოპური სივრცეა,

სადაც კერძოს საზოგადოდ, პარტიკულარულის უნივერსალურად გადაქცევა ხდება. ნებისმიერი ქალაქი, დღეს-დღეობით მაინც, რამე ქვეყანაშია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ნიუ იორკი, ლონდონი ან ბერლინი მარტო ნაციონალური ქალაქები არ არიან. ისინი თავიანთი ნაციონალურობის ტრანსცენდენციას ახდენენ და ამის ხარჯზე ხდებიან მსოფლიო ქალაქები. (ნაციონალურის ანტონიმი ამ შემთხვევაში არ არის ინტერნაციონალური). ამ ქალაქებს შესწევთ უნარი, მათში ჩამოსული ადამიანი თავისიანად გახადონ – არა ამერიკელად, ინგლისელად ან გერმანელად, არამედ ნიუ-იორკელად, ლონდონელად ან ბერლინელად – არა სამუდამოდ, დროებით მაინც. (თან ყოველგვარი „ინტეგრაციული პოლიტიკის“ გარეშე, სწორედ იმის ხარჯზე, რომ ამ ქალაქებს თვითონ აქვთ ინტეგრაციის ძალა). აი ასეთი კოსმოპოლისის შესანიშნავი აღწერა (რომელთან ახლოსაც ვერ მივალ) დატოვა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ვალტერ ბენიამინმა. მის წიგნს, რომელიც პარიზს ეძღვნება „პასაჟები“ ქვია, ხოდა თავად წიგნის სათაურიც და წიგნის ფრაგმენტულობაც სწორედ კოსმოპოლისის ატოპიის 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 სომეხი, 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 სომეხი, სამ (ზოგიერთის თქმით) ხუთ ენაზე ლექსების მწერალი (ყველაზე მეტი ლექსი თურქულად აქვს დაწერილი). დიდი ხნის შემდეგ თბილისელმა სომეხმა, სერგო ფარაჯანოვმა, საიათ-ნოვაში თავისი წინამორბედი დაინახა და მას შესანიშნავი ფილმი მიუძღვნა კიდევაც.

ფარაჯანოვიც თბილისის უწესრიგო წესრიგის, თბილისის ატოპიის ერთ-ერთი სიმბოლოა. თუ გინახავთ ფარაჯანოვის ძველი (რომელსაც თბილისის მერიის საიტზე ქვეშ რატომღაც „ღვინის ღმერთი ბახუსი უწერია“ – ფარაჯანოვს ალბათ არ ეწყინებოდა) ის მიწაზე კი არ დგას, ყველა წესიერი და პატიოსანი ძველისაგან განსხვავებით, არამედ ჰაერში კიდა. ეს ჰაერში დაკიდებულობა კი ერთი მხივ შეიძლება იმას ნიშნავდეს, რომ სომეხმა 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 უჩვეულო იყო, თბილისში სტუმრად ჩამოსულმა ერთმა იმერელმა ბატონიშვილმა მინარეთიდან მკივან მოლას ესროლა და მოკლა.

საერთოდ, ქალაქის აკუსტიკური სურათი განსხვავებული იყო. აკუსტიკური კულისების დიდოსტატის, ოთარ იოსელიანის გიორგობისთვისა და „შამში“ უკანა პლანზე აღმოსავლური მუსიკა ისმის. ამ ფილმებზე ორმოციოდე წლით ადრე, თბილისში ჩამოსული პეტერბურგელი პოეტი ოსიპ მანდელშტამი თბილისის ხმას საზანდარიტ, აღმოსავლური კამერული ორკესტრით ახასიათებდა. თუ ვინმე იფიქრებს, მანდელშტამი საქართველოში ორიენტალურ ეკზოტიკას ეძებდაო, შეუძლია გადაფურცლოს იოსებ გრიშაშვილის „ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჭემა“ 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. უცხო სიმართ ეს ქალაქი ღია იყო, თან ისე, რომ ამ უცხო თავისად აქცევდა. მეცხრამეტე საუკუნის თბილისში იმერელი უფრო უცხო იყო, ვიდრე სომეხი ან თათარი. (თუ არ გჯერათ, 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 მესხზე წერდა „ვერ ისწავლა მესხიმ წერა, ვერა, ვერაო“.

მაგრამ სწორედ იმერეთიდან „ჩამოსულებმა“ დაამჩნიეს თბილისის განუმეორებელი კვალი: ცისფერყანწელების დიდი ნაწილი „არჩევანით“ თბილისელი იყო. ცისფერყანწელებმა (კერძოდ კი ტიციან ტაბიძემ) მოუძებნეს თბილისის ფორმულა: „პრუდონის ქილაში“ ჩადებული „ჭაფიზის ვარდი“. ცისფერყანწელებისა და რუსეთიდან რევოლუციას გამოქცეული არტისტების: მწერლების, პოეტების, მხატვრების, მსახიობების შეხვედრამ თბილისი ცოტა ხნით ნამდვილ კოსმოპოლისად აქცია: თბილისის ისეთი ქალაქი გახდა, რომელშიც მსოფლიოსათვის მნიშვნელოვანი თუ არა საინტერესო მოვლენები მაინც ხდებოდა.

თბილისს, როგორც კოსმოპოლისის 1921 წელს მოელო ბოლო. უცნაურია, მაგრამ ქართველი კომუნისტები, ფილიპე მახარაძე და ბუღუ 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 მილიონიან ქალაქად (მეტი დოტაციის მოპოვების მიზნით), ქალაქის სახე შეცვალა. შეიცვალა ეთნიკური ბალანსი, ამას კი 90-იან 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 უცხო სიმდიდრის საშუალებად კი არ აღიქვამს (ყველაზე მარტივი მნიშვნელობით ვაჭრობის გზით), არამედ საფრთხედ. მაშინ, როდესაც ის ტრანსცენდენციის ადგილი კი არა, იდენტობის ადგილი ხდება.

ნუგზარ კაკუაშვილი

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 ჯამე 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 ხმამ იმის თაობაზე, რომ ნიგვზიანელი და წინწყაროელი მართლმადიდებლები თანასოფლელ მუსლიმებს სალოცავად შეკრებისა და თანამორწმუნეების 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 სახეალეწილი, მუშტმოდერილი და ჯოხმომარჯვებული ადამიანები: ქალებიც და კაცებიც. ისინი თავიანთ თავს მამაპაპეული სარწმუნოების დამცველებად წარმოაჩინენ, ამ სარწმუნოებას მართლმადიდებლობას ეძახიან და გაიძახიან: ამ სარწმუნოების გულისათვის „სისხლს დავღვრით!“. აფორიაქების და ალელუების მიზეზად წინწყაროელი აქტივისტები და მათთან მისული პარლამენტის წევრები: სოსო ჯაჭვლიანი და

ვიქტორ ჯაფარიძე ასახელებენ იმ ჯვრების გაუჩინარების ფაქტს, რომლებიც ქრისტიანთა და მუსლიმთა საერთო სასაფლაოს გალავანსა და კარობჭებზე დაუმაგრებიათ და რომლებიც ვილაცას მალულად მოუხსნია თუ მოუგლეჯია.

ადგილობრივი მართლმადიდებელი აქტივისტები დარწმუნებული არიან, რომ ჯვრები მუსლიმებმა მოგლიჯეს. ამიტომ, მათი სიტყვით, უნდა დაისაჯოს ყველა მუსლიმი, იმ სოფელში მცხოვრები, იმით, რომ აეკრძალოთ ერთად ღოცვა და თანამლოცველი სტუმრების თავიანთ სამლოცველო სახლში (მეჩეთში) შეშვება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, აცხადებს ერთი მანდილოსანი, ჯობია, ჩემი ქმარიც და შვილიც ციხეში ჩაამწყვდიონო. მოკლედ, გაისმის ხმები, რომელთა დედააბრი ასეთია: ქრისტესა და მისი ეკლესიის გულისათვის, – მართლმადიდებლობის გულისათვის, – შური უნდა ვიძიოთ და, თუ საჭირო იქნება, კაციც უნდა მოვკლათ! მამ ჩვენი სიწმინდის, ჯვრის, შეურაცხყოფა ვინმეს შევარჩინოთ?! და როგორია რეაქცია იმ პარლამენტარების, რომლებიც ვახსენე და რომლებიც, ჩანს, თავს ასევე მართლმადიდებლებად განიხილავენ? – „დაპირისპირება თუ არ შეწყდა, სისხლისღვრა გარდაუვალია“. სათანადოდ არ აღშფოთებულა 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, წინწყაროელი მართლმადიდებლებო, თქვენი საქციელი და ის, რაც თქვენ მართლმადიდებლობა გგონიათ, მართლმადიდებლობა არ არის! თუკი თქვენ ჩაიდნით იმას, ანდა თუნდაც იფიქრებთ იმას, რასაც იმუქრებით, იცოდეთ, რომ ამით თქვენ ქრისტეს ხელმეორედ აცვამთ ჯვარზე! თქვენ, რომლებსაც ასეთი აზრები გაქვთ და ასე იქცევით, უფრო მეტად შეურაცხყოფთ ღმერთსაც და ჯვარსაც, ვირდე ის ბარბაროსები, რომლებმაც ჯვარი მოგლიჯეს! 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 ხელისუფლების წარმომადგენლები და ადგილობრივი მართლმადიდებლების ეპარხოზი, მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, რომელიც ეკლესიის ისტორიის პროფესორიცაა. შედგა მოლაპარაკება სოფლის აქტივისტებთან და შეთანხმდნენ: წინწყაროელ მუსლიმებს ექნებათ საშუალება შეიკრიბონ სალოცავად ოღონდ თანამლოცველი სტუმრების გარეშე!

რაც შეეხება ჯვრის მოხსნისა თუ მოგლეჯის ფაქტს, აქ ორი პრობლემა ერთიანდება:

1. რამდენად კანონზომიერია, რომ ჯვრით შევამკოთ ქრისტიანთა და მუსლიმ-

თა საერთო სასაფლაო? ჯვარი 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 თვალსაზრისით გამართლებული, იგი საერთო სიმბოლოს ფუნქციით თუ ნიშნით აღიშნათოს იმ სასაფლაოზე, სადაც ჯვრის თაყვანისმცემელთა და ჯვრის უარმყოფელთა გვამები გვერდიგვერდ განისვენებენ. ასეთი რამ მხოლოდ კონფესიურ ანუ სარწმუნოებრივ სასაფლაოებზეა დასაშვებიც და სასურველიც. ამდენად, თუკი ამა თუ იმ დასახლებული პუნქტის მართლმადიდებლებს თავიანთ სასაფლაოზე ჯვრის 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, ნახევარმთვარიით). ამის უფლებას ვერავინ ვერავის წაართმევს.

2. მეორე საკითხია, აქვს თუ არა ვინმეს უფლება, ხელყოს ამა თუ იმ რელიგიის წმინდა საგანი ანუ თვითნებურად, ცხდად თუ მალვით, 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 დასაჯონ დამნაშავეები. კეთილი. მაგრამ რა ვქნათ, თუ გამოიძიება უძლური აღმოჩნდება? სისხლი დავღვაროთ? ვისი სისხლი? საკანონმდებლო ორგანოსა და სამღვდელთა წარმომადგენლები, იმედაა, რომ აუხსნიან და გააგებინებენ შურისძიებით 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 დავაკონკრეტოთ: 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 სისხლთაგანნი 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 სახელმწიფოებრიობის განახლებისა და დემოკრატიზაციის პროცესში. გავიხსენოთ და გავითვალისწინოთ, რომ მუსლიმი და ქრისტიანი ქართველების ერთი და იმავე სხეულის ორ ცოცხალ ფილტვად გააზრება იმ ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პოზიციაა, რომელსაც მე-19 საუკუნის სამოციან წლებში დაიწყო და რომლის წინამძღვრებმა – ილიამ და აკაკიმ – ერის კონსოლიდაციის საშვილიშვილო პროგრამა შეიმუშავეს. ეს პროგრამა მიზნად ისახავდა არა მარტო სამშობლოს კოლონიური უღლისაგან გათავისუფლებას, არამედ მის გადაქცევას ისეთ ქვეყნად და სახელმწიფოდ, რომლის არსებითი ნიშანი, ილია მართლის თქმით, იქნებოდა „ძმობა, ერთობა, თავისუფლება და თანასწორობა“. ეს ნიშნავს, რომ საქართველოს თავისუფლება და დამოუკიდებლობა ამ იდეების მესაძირკვლეებს დემოკრატიისა და „კაცთა შორის სათნოებისაგან“ განუყოფლად ჰქონდათ მოაზრებული.

თავისუფლება და დამოუკიდებლობა საქართველომ ჩვენს ეპოქაში, საბჭოთა კავშირის დაშლის თანავე მოიპოვა და ველოდებოდით, რომ ამ პირობებში დემოკრატია 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 ჟამს თანაბრად იჩაგრებოდნენ როგორც მართლმადიდებლები, ისე მუსლიმები. და, აჰა, კომუნიზმი და მისი მანქანა დაიშალა. ეს მოსაწონი იყო და მოგვწონდა კიდევ, 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 ამოვიღოთ? – ის, რომ მოქალაქეთა თანასწორუფლებიანობის პრინციპის განხორციელებას პოსტ-საბჭოურ საქართველოში მართლმადიდებლური ნაციონალიზმი აბრკოლებს.

ყველაზე დიდ და მძიმე პრობლემად მაინც ის გარემოება მიგვაჩნია, რომ მართლმადიდებლობის დამჩემებელ მოქალაქეებს ეს მოვლენა მართლმადიდებელი ეკლესიის მოძღვრებისა და ცხოვრების ნორმა ჰგონიათ. არის თუ არა ეს ასე? ყოველთვის ასე იყო? რას გვასწავლი ჩვენი ქვეყნის ისტორია და რას გვასწავლიან ამ ქვეყნის ჩინებული შვილები? პასუხისათვის ორი გზა არსებობს: გამოვკვება იმისა, თუ რა ადგილი აქვს საქართველოს წარსულში ისლამს, და რა გვასწავლიან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ახალი ისტორიის მესაძირკვლეები, მათ შორის წმინდანები, ქართველი მუსლიმების ქართველობისა და მათი სინდისის ხელშეუხებლობის შესახებ. ეს ვრცელი თემებია. შევეცდებით მოკლე პასუხებით შემოვიფარგლოთ.

საქართველოში ისლამის გავრცელება არაბობის ხანიდან (VII-IX სს-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 ხელშეკრულებები ქართლის სხვა მხარეებთანაც გაფორმდა. ამ ხელშეკრულებათა პირობა ასეთი იყო: ან ისლამის აღიარება, ან ხარკი (ჯიზია), 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 მართო ცეცხლი და მახვილი კი არ შემოიტანეს, არამედ კულტურაც, ერთობ მდიდარი და მომხიბვლელი ისლამურ-არაბული კულტურა. გავისხენოთ 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 ემინოდათ, ქრისტიანი მეფე ჩვენს სარწმუნოებრივ უფლებებს შელახავსო, 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 ალაჰის, 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 აღნიშნავენ, რომ მეფე დავითი ყურანს კარგად იცნობდა და კამათი ჰქონდა განჯის ყადისთან იმის თაობაზე, „აღლაჰის სიტყვა“ ანუ, ამ შემთხვევაში (გონა ჯაფარიძის დაკვირვების თანახმად), იესო ქრისტე (ისა ბეიხანბერი) 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-თიფლისი, 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, კინსტანტინე II მაჰმადყულიხანი და სხვ. მათგან როსტომი და ვახტანგ V დაკრძალული არიან ირანის უდიდეს რელიგიურ ცენტრში, ყუმში, დიდ შიიტ წმინდანთა გვერდით. ქართველი მუსლიმების რიცხვს ის კახელებიც შეემატნენ,

რომლებიც შაჰ-აბასმა ირანში გადაასახლა და მათი შთამომავალნი დღესაც იქ ცხოვრობენ (ფერეიდნელი ქართველები), ასევე – ინგილოები, რომლებიც ორ რაიონში მოსახლეობენ: ბაქათალასა და ბელაქანში (აზერბაიჯანი). ასე რომ, ქართველი მუსლიმების რიცხვი საკმაოდ მასშტაბურია.

გავითვალისწინოთ ისიც, რომ არსებობს ქართულ-ისლამური წერილობითი კულტურაც, რომლის საუკეთესო წარმომადგენლებად უნდა დავასახელოთ XVII ს-ის ისტორიკოსი და ლექსიკოგრაფი ფარსადან გორგიჯანიძე და პოეტი იასე. ასევე: ცნობილია ქართული წარმოშობის ათობით სპარსელი პოეტის სახელი (მაგვი, მირზა მოჰამედ თაჰერ ნასრაბატი, ქაიხოსრო-ხანი, ზეინალ-ბეგი, ბურაბ-ბეგი, ქუჩუკ-ბეგი, მირზა ახმად გორჯი, იუსუფ გორჯი და ბევრი სხვა), რომელთა არაერთი სტრიქონი მსოფლიო პოემიის შედეგრთა 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 დაანგრეს.

საგანგებო მსჯელობას მოითხოვს თემა „ისლამი და ქართული სახელმწიფო“, თუმცა აქ მოკლე მონახაზით დავკმაყოფილდებით. XIX ს-ში, როდესაც თურქეთის ხელში მყოფი „სამუსლიმანო საქართველო“ (სამცხე-ჯავახეთი, აჭარა და ტაო-კლარჯეთი) საქართველოს შემოუერთდა, გამუსლიმებული ქართველები, შუასაუკუნეობრივი ეროვნულ-პოლიტიკური ხედვისა და მენტალიტეტის გავლენით, ქართველებად აღარ ითვლებოდნენ. ამ გაუგებრობისაგან მოსახლეობის დიდი ნაწილი გათავისუფლებული დღესაც არ არის, რაც ეროვნული ერთიანობის მიღწევას ხელს უშლის. ქართველი სახელმწიფო მოღვაწეები და ჰუმანისტები, – ილია ჭავჭავაძე, იაკობ გოგებაშვილი და სხვანი თანამემამულეებს თითოეული მოქალაქის სინდისისა და სარწმუნოების პატივისცემისაკენ მოუწოდებდნენ; ითვალისწინებდნენ იმ ფაქტს, რომ რელიგიური პლურალიზმი ცივილიზებული მსოფლიოს სტანდარტია და ამ მოვლენაში სახიფათო არაფერია. ი.გოგებაშვილმა, მაგალითად, მუსლიმი ბავშვებისათვის დედაენის საგანგებო ვარიანტი ჩამოაყალიბა, ხოლო ი.ჭავჭავაძემ და ზ.ჭიჭინაძემ ქართველ მუსლიმებთან ეროვნულ-საგანმანათლებლო მუშაობის ისეთი პროგრამები და მეთოდები შეიმუშავეს, რაც სარწმუნოებრივ აქცენტებს გამორიცხავდა. იმდროინდელი პრესა ყოველდღიურად აქვეყნებდა მასალებს მუსლიმთა სულიერი და ყოფითი პრობლემების შესახებ. XIX-XX სს-ის მიჯნაზე მემედ და ჰაიდარ აბაშიძეებმა „ქართველ მუსლიმთა საქველმოქმედო საზოგადოება“ და „სამუსლიმანო საქართველოს განმათავისუფლებელი კომიტეტი“ ჩამოაყალიბეს. 1919-1921

წწ-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 თანამორწმუნეებს 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 გამომხატვა ევალებოდა. მ.აბაშიძემ ერთ-ერთ ოფიციალურ სხდომაზე განაცხადა: „ნურავინ იფიქრებს, რომ სარწმუნოება და ეროვნება ერთი და იგივეა! გახსოვდეთ, რომ ჩვენი ხსნა, 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 წყაროთმცოდნეობით 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 ხედვებს 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 წმინდანებად არიან შერაცხილნი, რის გამოც მათ სიტყვას და აზრს დიდი ავტორიტეტი მოსავს და ეს სიტყვები და აზრები მართლმადიდებელი ქრისტიანებისათვის ანდერძის ტოლფასია. ისინი მკაფიოდ გვეუბნებიან და გვაგალებენ: 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 ვიქნებით თქვენი სარწმუნოების მფარველნი და მადლობელნი. იქონიეთ იმედი, არც ერთი ჩვენთაგანი თქვენს სჯულს და ამას წესსა და ჩვეულებას არავინ შეეხება ავად... შინ მშვიდობით დაბრუნდით და თქვენს სჯულზედ იყავით ფრთხილად და ამსრულებელი ისევე, როგორც თქვენი ისლამის წესია და ვაღდებულებანი“.

ამ სიტყვის გამომცემლის, პროფ. ელდარ ბუბულაშვილის კომენტარი ასეთია: „ალერსანდრე ეპისკოპოსი აღნიშნული სიტყვით გამოხატავდა იმდროინდელი ქართველი სამღვდელთა 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:

„შვილებო და ძმანო ქართველო მაჰმადიანებო, მოგილოცავთ ძმათა ერთობას და სიყვარულს... ძმანო და შვილნო მუსულმანებო, თქვენ არ იფიქროთ, რომ თქვენს სჯულს ვინმე ჩვენთაგანი შეეხოს 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 შევიერთო, მაგრამ არ მომდევს, თათარი ხარ და არ გამოგყვებიო. მე მას ასეთი პასუხი გავეცი: კაცი, რომელიც ცოლის შერთვის გულისათვის სჯულს გამოიცვლის, ის შემდეგ იქნება მარად ჟამს უბედური, შესაბრალი და ნამეტურ მოძულეებული 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 მკაფიო და გამჭვირვალეა, რომ სიტყვის გაგრძელება ზედმეტად კი უნდა იყოს. ერთადერთი კითხვა, რომლის დასმასაც ახლა ვაპირებთ, არის შემდეგი: ის, რაც ბოლო ოცი თუ ოცდახუთი წლის განმავლობაში საქართველოში ხდება (ნიგვზიანისა და წინწყაროს ამბები ზოგადი ტენდენციის კერძო გამოვლენაა) და რისი მიზანიც ქართველი მუსლიმებისათვის სინდისის თავისუფლების შეზღუდვაა, წინააღმდეგობაში ხომ არ მოდის იმ ანდერძთან, რომელსაც წმინდა ეპისკოპოსების: ალექსანდრესა და გაბრიელის ზემოთ მოყვანილი სიტყვები გულისხმობს?

იმ ჩვენი პოლიტიკოსებისათვის, რომლებიც ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად 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 მაჰმადიან ქართველების ერთობას. რჯული რჯულია, მაგრამ სისხლი და ეროვნება კიდევ სხვაა. ჩვენ მაჰმადიან ძმებს რჯული აერთებს სხვა მაჰმადიანებთან, მაგრამ ენით, სისხლით, იერით ქრისტიან ქართველებთან არიან... ქრისტიანი ქართველები არ ვიცნობთ მაჰმადის სარწმუნოებას და ბევრს ჰგონია, რომ იგი საერთოდ განათლებისა და დაწინაურების წინააღმდეგია. ეს მართალი არაა. არაბები და სპარსელები მაჰმადიანები არიან, მაგრამ ერთ დროს თავის განათლებით ევროპის ყველა ერზე მაღლა იდგნენ. თვითონ მოციქული მაჰმადი 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 მაჰმადის რჯულს, რომლის აღმსარებელია მრავალი მილიონი სხვადასხვა ხალხი და რომელსაც მისდევს ჩვენი ღვიძლი ძმებიც. მაჰმადის 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 მაჰმადიან და ქრისტიან ქართველებს, მაგრამ ორივენი ერთი საქართველოს შვილები ვართ. ერთი ენა, ერთი სისხლი, ერთი ხასიათი გვაქვს. ჩვენი ძალა შეერთებაშია. ბედნიერებას მხოლოდ ერთობა და ძმობა მოგვიტანს. 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 უნებლიეთ ვაღვივებთ, წინააღმდეგობაში ხომ არ არის დავით აღმაშენებლის, ილია ჭავჭავაძისა და კიდევ იმ პოლიტიკოსების მსოფლმხედველობასა და პოზიციასთან, რომელმაც ზემოციტირებული სამთავრობო განცხადება დაწერა?

ნუგზარ კაკუაშვილი

სომეხთა და ქართველთა

სარწმუნოებრივი ურთიერთობები

ჟურნალი „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 თანაღმობა, რაც სომეხთა და ქართველთა ისტორიის დასაბამს ამკობდა და რამაც ორივე ხალხის თვითდამკვიდრებას, – მათ მიერ სახელმწიფოების მშენებლობას და თითოეული ხალხის კულტურულ-სანერაღდ 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 თავსდებათ და საერთო სურათის დადგენა შეუძლებელია. პროცესს ცვალებადობა და ურთიერთგამომრიცხავი მოვლენების თანაარსებობა ახასიათებს, მაგრამ ვერავინ უარყოფს, რომ მემობელ ერებს შორის ინტენსიური ურთიერთობე-

ბი, რომლებიც არასდროს შეწყვეტილა, მუდამ კულტურათა დიალოგისა და ურთიერთგამდობების 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 მატრიანეებში 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 გამოსადეგ და ჭკუისსასწავლებელ მასალას იპოვის. მათ შორის აღმოჩნდება ისეთი მასალაც, რომელიც სარწმუნოებათა ურთიერთობის კულტურაზე, ტოლერანტობასა და რელიგიურობის ცივილიზებული გამოხატვის წესებზე მიგვანიშნებს; ამ საგანზე დავაფიქრებს, ზოგჯერ საკუთარი თავის მიმართ კრიტიკულად განგვაწყობს და უმჯობესი გზების ძიებისაკენ გვიბიძგებს. ამჯერად ჩვენი მიზანია, გავისხენოთ და გავაანალიზოთ რამდენიმე ფაქტი, მოვლენა და შეხედულება, რომლებიც ცნობილია საქართველო-სომხეთის ურთიერთობის ისტორიიდან და საგულისხმოა რელიგიურობის კულტურის თვალსაზრისითაც.

ერთი სარწმუნოების ეპოქა

ძველი საისტორიო წყაროების მიხედვით და თანამედროვე მეცნიერული ხედვითაც ქართველებისა და სომხების ერებად და, კერძოდ, პოლიტიკური ტვირთის მატარებელ ერებად, ე. ი. სახელმწიფოებად, ჩამოყალიბება ერთსა და იმავე გარემოში, ერთსა და იმავე სივრცესა და სულიერ ატმოსფეროში მოხდა. ორივე ხალხსა და ქვეყანას საერთო სამეზობლო ჰქონდათ და ამ სამეზობლოსთან მათ მეტწილად ერთნაირი კონტაქტები აახლოებდათ, – პოლიტიკური, ეკონომიკური და რელიგიური. ამის შესაბამისად ორივე ქვეყანაში თითქმის ერთი და იგივე სარწმუნოებრივი ვითარება სუფევდა.

ძველ დროს, წინარე ისტორიული ხანიდან გაქრისტიანებამდე, სომხებისა და ქართველების ავტოქტონური რელიგია წარმართობა იყო. ისინი ასულიერებდნენ ბუნებას და, ამის შესაბამისად, ჰქონდათ ქვათა, ხეთა, მთათა და წყალთა თაყვანისცემის რიტუალები, რომლებიც ადგილობრივი გარემოსაგან იკვებებოდა და ადგილობრივ კოლორიტს ატარებდა. პარალელურად საზღვარგარეთიდან 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. ამიტომაც, რომ სომხებისა და ქართველების ქრისტიანობამდელი მითოლოგია, ასახული ძველ (V-XI სს.) ლიტერატურულ ძეგლებში, მოიცავს როგორც წარმართული მრავალღმერთიანობის, 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 ელოდებოდა. 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, სომეხთა და კავკასიის სხვა ხალხების სახელმწიფოს წარმოადგენდა, აღნიშნული ერთიანობის მიმართ მძაფრი ნოსტალგია გაჩნდა და ხსენებული ლოდის განეიტრალებაზე ზრუნვა დაიწყო.

ლეონტი მროველის ზემოთ დასახელებული წიგნი, რომლის სრული სათაურია „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესავთა“ და რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ფუნდამენტს წარმოადგენს, ასე იწყება: „პირველად ვახსენოთ ესე, რამეთუ სომეხთა და ქართველთა, რანთა და მოვაკნელთა, ჰერთა და ლეკთა, მეგრელთა და კავკასიანთა... ერთი იყო მამა, სახელით თარგამოს“. თარგამოსმა, – ნოეს უფროსი ვაჟის, სემის, შვილიშვილმა, – ბაბილონის გოდოლის დაქცევის შემდეგ კავკასიის მთებს მი-

აშურა და იქ, არარატისა და მასისის სანახებში, დამკვიდრდა. მან რვა გმირი, რვა სახელოვანი შვილი გაზარდა: ჰაოს, ქართლოს, ბარდოს, მოვაკან, ლეკ, ჰეროს, კავკას და ეგროს. თარგამოსმა კავკასია რვა ნაწილად დაყო და შვილებს გაუნაწილა. ძმებს შორის, პირველ ყოვლისა კი ქართლოსსა და ჰაოსს შორის, ე. ი. ქართველთა და სომეხთა მამამთავრებს შორის, ერთგულება და სიყვარული სუფევდა. მაგრამ ბედნიერებას ერთი რამ აკლდა – თავისუფლება და დამოუკიდებლობა. ჟამთააღმწერლის თქმით, „ესე რვანივე ერთობით ჰმონებდეს ნებროთს გმირსა, რომელი იყო პირველი მეფე ყოვლისა ქვეყანისა“. ლაპარაკია ბიბლიურ ნებროთზე (ნიმროდზე), ქამის შთამომავალზე, ქუმის ძეზე, რომელმაც „იწყო თავისი ძალოვანების გამოჩენა მიწაზე. ის იყო ძალოვანი მონადირე უფლის წინაშე“ (დაბ. 10, 8-9). აი, ეს ნებროთი, დევკაცი და პირველი მეფე დედამიწაზე, იმჟამად, იტორიის წინარე ხანაში, თურმე კავკასიის ხალხებზეც ბატონობდა. თავისუფლების დროშა, ქართლის ცხოვრების უწყებით, პირველად სომეხთა მამამთავარმა ჰაოსმა ააფრიალა და შვილსავე ძმას მოუხმო. დაიწყო ომი, უღმობელი 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 მინიშნებულები კი, რომ თარგამოსიანელებს იმ ჭეშმარიტებისაგან გადაეხვიოთ, რომელიც მათ უშუალო წინაპარს, ნოეს, და მის ოჯახს ეპყრა. ასევე ვხედავთ, რომ მათ შორის სულიერი და მსოფლმხედველობრივი ჰარმონიაა; აქვთ ერთი სარწმუნოება და ეს სარწმუნოება, ეჭვი არაა, მამამთავარ ნოეს მართალი და ღვთის მოსაწონი სარწმუნოებაა. ასე რომ, ისტორიის გარიჟრაჟზე, შეიძლება ითქვას, კავკასიის ოქროს ხანაში, სომეხები და ქართველები, „ქართლის ცხოვრების“ მინიშნებით, არამართო 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 სომეხები და ქართველები წარმომავლობით, ძველი კულტურითა და რელიგიით მოძმე ხალხია, ცხოველმყოფელ ძალას ინარჩუნებდა. იმავე ქართველი ებისკოპოსის ცნობით, ქართველებსა და სომეხებს 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 სომეხების ერთობლივი ბრძოლები სპარსელების წინააღმდეგ ქართლის მეფეების ფარსმან ქველისა და ასფაგურის დროს (II-III სს.), რაც კოალიციური არმიის გამარჯვებით დამთავრდა. როდესაც ფარსმან ქველის ტახტი მისმა ძმამ მირდატმა ძალმომრეობის გზით მიისაკუთრა, სამართლიანობა მხოლოდ სომეხთა მეფის დახმარებით აღდგა (ქ. ცხ. I: გვ. 52-54). მართალია, ასეთ ურთიერთობას ალღაგ-ალღაგ ბზარეც უჩნდებოდა, მაგრამ სურათი მთლიანობაში იგივე რჩებოდა – კეთილი მეზობლობა. იყო შემთხვევა, ლეონტი მროველის უწყებით, როდესაც სომეხების წინააღმდეგ ქართველებმა და ოსებმა ერთობლივად გაილაშქრეს. ჯავახეთში მათ სომეხთა მეფის არტაშანის ძე ზარენი შეიპყრეს; წამოიყვანეს დარიალს, სადაც ოსებს მისი მოკვლა უნდოდათ, მაგრამ ქართველებმა მათ ამის საშუალება არ მისცეს. ვითარება დაიძაბა, მაგრამ ყველაფერი მოლაპარაკებით დამთავრდა და პრობლემები მოგვარდა. ამ ამბის თხრობას რუსის ეპისკოპოსი (მროველი) ამ სიტყვებით ამთავრებს: „მიერთგან იქმნეს მოყვარე სომეხნი და ქართველნი და ოგსნი. და სამივე ერთობით ბრძოდეს მტერთა“ (ქ. ცხ. I: გვ. 48-49).

ლეონტი მროველი, როგორც ამის თაობაზე ქართველ-სომეხთა ურთიერთობის თანამედროვე მკვლევარი ალექსანდრე აბდალაძე შენიშნავს, ასეთი შეტაკებების მიმართ „ამჟღავნებს ისეთ დამოკიდებულებას, რომ გრჩება შთაბეჭდილება, თითქოს ავტორი, მართლაც, ძმათაშორის გაჩაღებული ომის შესახებ გვიამბობდეს და მისთვის ერთნაირად არასასურველია რომელიმე მხარის გამარჯვება. ალღაგ-ალღაგ შეიძლება გამოვიცნოთ მისი სურვილი, რომ... ბრძოლაში სასურველია დამარცხდეს ის მხარე, რომელსაც ედება პასუხისმგებლობა ქართველთა და სომეხთა 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 ქალწულმოწამენი (წმ. ნინოს დობილნი) რიფსიმე და გაიანე, რომლებსაც ქართული და სომეხური საეკლესიო ტრადიცია (განსაკუთრებით XI ს-მდელი) თითქმის თანაბარი ქებით და დიდებით მოიხსენიებს. სომეხებისა და ქართველების რწმენაში ერთიანობის სიმბოლოდ წარმოგვიდგება წმ. შუშანიკი, რომელიც გვართობით სომეხი იყო, მაგრამ მოწამის გვირგვინი საქართველოს ეკლესიის წიაღში პოვა. როდესაც მისი მამა, სახელგანთქმული სარდალი ვარდან მამიკონიანი, შაჰმა სატახტო ქალაქ კტეზიფონში სიკვდილით დასაჯა, ობლად დარჩენილი ბავშვები ცურტავის პიტიანშიმამ არშუშამ საქართველოში წამოიყვანა და თავის შვილებთან ერთად გაზარდა. იქ შუშანიკი არშუშას რძალი გახდა. გავიხსენოთ, როგორ მოიხსენიებს იგი მამამთილს, როდესაც ქრისტესაგან გარემიქცეულ ქმარს, ვარსქენს, მიმართავს: „მამამან შენმან აღჰმართნა სამარტვილენი და

ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი; მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნე; 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.

ეკლესიათა გაყოფის ეპოქა

ქართლისა და სომხეთის ანუ, რაც იგივეა, მცხეთისა და ეჩმიადინის საკათალიკოსოებს შორის ევქარისტული 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 (ერთბუნებოვანი ანუ მონოფიზიტი) თუ – ბუნებით ღმერთიც და ბუნებით კაციც (ორბუნებოვანი ანუ დიოფიზიტი)? ეს საკითხი განიხილა 451 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ ქალკედონში და რომის პაპ ლეონის საღვთისმეტყველო ტრაქტატის („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 ვიფიქროთ, ადგილობრივი ეკლესიების მესვეურებმა საზღვარგარეთ გამგზავრება ვერ მოახერხეს.

თანამედროვე ისტორიოგრაფიაში გამყარებულია შემდეგი თვალსაზრისი: სადავო საკითხზე ქართველთა, სომეხთა და ალბანთა ეკლესიებმა თავიდან შედარებით ნეიტრალურ ანუ შუალედურ მიმართულებას დაუჭირეს მხარი. იგულისხმება 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 საგანზე საჯარო კამათს კრძალავდა.

კავკასიის ხსენებულმა ეკლესიებმა 506 წელს ქალაქ დვინში მოიწვიეს კრება, რომელზეც მათ ზენონის ჰენოტიკონის დებულებები შეიწყნარეს და, ამდენად, უნიონალური (შემრიგებლური და გამაერთიანებელი) პოზიცია შეიმუშავეს. შემ-

დედ 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 ყოყმანის შემდეგ, ქალკედონის კრების პოზიცია (დიოფიზიტობა) აღიარა. ქართველებიც მათ მხარეზე დადგნენ. აღმოსავლეთის ეკლესიათა გარკვეული ნაწილი, შინაგანი ნებით თუ მამბღენური ირანის ზეგავლენით, ანტიქალკედონიტობას (მონოფიზიტობას) მიემხრნენ. სომხებისა და ალბანელების დიდმა ნაწილმაც ეს გზა აირჩია – უარყო მეოთხე კრების (ქალკედონის) ავტორიტეტი და მხოლოდ წინა სამი კრების მადლმოსილება იწამა. 554 წელს მათ იმავე დღინაში მეორე საეკლესიო კრება მოიწვიეს და ანტიქალკედონური პოზიცია დაადასტურეს. ამ ფაქტის შემდეგ მოძვე ეკლესიები დოგმატიკის სფეროში ერთმანეთს გაემიჯნენ და მათ შორის ლოცვითი თანახმობა (ეგქარისტული კავშირი) შეჩერდა. ქალკედონიტი სომხები საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში აღმოჩნდნენ, ანტიქალკედონიტი ქართველები კი – სომხეთის ეკლესიის იურისდიქციაში. შუა საუკუნეებში 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: „ბერძენთა სარწმუნოება“ ანუ მართლმადიდებლობა (ქალკედონიტობა) და ბერძენი მართლმადიდებელი, ქალკედონიტის მნიშვნელობით, „ლათინთა სარწმუნოება“ ანუ კათოლიკობა და ლათინი (ასევე: ფრანგი) კათოლიკის მნიშვნელობით. ასეთივე ტრადიცია დამკვიდრდა კავკასიაშიც: ქალკედონიტები ქართველებად მოიხსენიებოდნენ და მოგვიანებით გაქართველდნენ კიდევ, ანტიქალკედონიტები – სომხებად და ისინიც გასომხდნენ.

და-ეკლესიების გაყოფამ (სქიზმამ) ორივე მემობელი ერი და ქვეყანა დაამარალა. მართალია, ეჩმიაძინის საკათალიკოსომ ლიბერალური და რბილი კურსი აიღო და არც მონოფიზიტობისადმი ერთგულებაში გამოუჩენია მას სიმტკიცე და თანმიმდევრულობა, მაგრამ იმ ურთიერთბრალდებებმა და ზოგჯერ არაკორექტულმა სიტყვებმა, რაც ორივე მხრიდან ისმოდა, ხალხებისა და ქვეყნების ტრადიციულ ურთიერთობას ბზარი გაუჩინა; ერთი და იმავე ღმერთის (იესო ქრისტეს) მადიდებელი ერები ერთმანეთს ისე ველარ უგებდნენ და ერთმანეთს იმავე თვალთ ველარ უმზერდნენ, როგორითაც ადრე; ალაგ-ალაგ მოყვასის დამცრობის მანკიერებამაც იჩინა თავი. აღმოცენდა პრობლემა, რაც ორივე ქვეყნისა და ეკლესიის ჭირისუფლებმა მალე გააცნობიერეს და მოსავლის ძებნა დაიწყეს. ამის დასტურია მიმოწერა კირიონ ქართლის კათალიკოსსა და აბრაამ სომეხთა კათალიკოსს შორის (VI-VII სს-ის მიჯნა), რომელიც სომხურ ენაზეა 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 იესო 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 ეპოსტოლეების 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 დედოფალ შუშანიკის მოწამებრივი ღვაწლი; იხსენებენ იმ დროს, როდესაც ქართველები და სომხები ერთად, ერთსა და იმავე ტაძარში ლოცულობდნენ: წმ. შუშანიკმა, მაგალითად, ცურტავის შერეულ სამრევლოებში ორენოვანი (ქართულ-სომხური) წირვა-ლოცვის პრაქტიკა დააწესაო.

ასეთი ნოსტალგია ეკლესიათა მესვეურებს და პოლემისტებს ჰკარნახობდა, რომ მათ, ურთიერთბრალდებებისა და დამუნათების გარდა, გაეხსენებინათ საერთო ისტორია როგორც ერთადყოფნის ჟამი – იდეალი და მისწრაფების საგანი. „სარწმუნოებრივ ერთობას და ორივე ჩვენი ქვეყნის მასპინძლობას ცურტავის ეკლესია ურყევი შეუვალობით იცავდა... სიყვარული, ხორციელი მოყვრობა და სულიერი ზიარება სრულდებოდა შვებით აღსავსე სიხარულით. აქედან მცხეთაში ჯვარს მიდიოდნენ და მანდედან წმინდა კათოლიკეს მოდიოდნენ“ (გვ. 66), – ამბობს აბრაამი. ლაპარაკია მოძღვრებაზე 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 მარზპანი 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, გვექონდეს 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 მოვლენის გამომწვევი მიზეზების მეცნიერული შესწავლა დაიწყო. დაიწერა გამოკვლევები და ტრაქტატები იმის გასარკვევად, თუ რომელმა ეკლესიამ გადაუხვია ტემპარატი მოძღვრებისაგან; რის გამო გადაუხვია, ვინ და რა ფაქტორმა შეასრულა ამ საქმეში ეშმაკის როლი და რით შეგვიძლია ვუმკურნალოთ 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 „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ (იხ. ე. ტელიძის დაზუსტებული გამოცემა), და, სომეხთა მხრიდან, ურჰაელი (ედესელი) ეპისკოპოსი უხტანესი, რომელმაც დაწერა ანალოგიური, ამასთანავე ერთობ წყაროთმცოდნეობითი, ნაშრომი „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“ (თარგმნა ზ. ალექსიძემ). ორივე ეკლესიის წარმომადგენლისა და აპოლოგეტის მიზანი იმაშიც მდგომარეობს, რომ, როგორც ქართველმა, ისე სომეხმა მკითხველმა შემდეგი გარემოება გაითვალისწინოს: მეზობელ ეკლესიებს შორის ურთიერთობის გამწვავებასა და განხეთქილებაში 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 მალავს იმის გამო, რომ ვერც ბიზანტიამ და ვერც სხვა ქვეყანამ (იგულისხმება: საქართველომაც) ვერ დაიცვეს მართლმორწმუნე სომეხთა ერი და სახელმწიფო ირანის თვითმპყრობელი შაჰის აგრესიისაგან. აგრესორმა მათ ულტიმატუმი წაუყენა: ან განემორეთ „ბერძენთა სარწმუნოებას“, ან მონობის უსასტიკეს უღელს შეეგუეთო. სომეხთის საერო და საეკლესიო ზედაფენამ, თანამედროვე ენითნრომ ვთქვათ, კონფორმისტული გადაწყვეტილება მიიღო და აღმოსავლელ მბრძანებელთა წინაშე ქედი მოიდრიკა, რაც ქალკედონის კრების მადლმოსილებს 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 სომეხი ერი უდანაშაულოა მათსა და ქართველებს შორის მახინჯი კედლის აღმართვაში. ეს ინტრიგის კედელია, რომელიც მესამე ძალამ საკუთარი პოლიტიკური ინტერესების შესაბამისად აღმართა. ამავე პოზიციაზე დგას უხტანესიც, რომელიც მომხდარში ქართლის მღვდელმთავარსა 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 რუსის ეპისკოპოსი ლეონტი, რომლის კონცეფციას უკვე შევხებით. მას შემთხვევით არ გაუმახვილებია ყურად-

ლება 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 გადაილახება, 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 ნათელღებულ ერებს ერთმანეთისაგან აუცხოვებს? დოგმატები, რომლებიც ერთს მეორისაგან და მეორეს პირველისაგან აშორებს, ძმობისა და სიყვარულის გზასაც უნდა ამრუდებდეს? დავით აღმაშენებელი და სამეფო კარი ლიბერალურ პოზიციაზე იდგნენ და „სომეხთა სარწმუნოებას“ ქვეყნისა და საზოგადოებისათვის საზიანო მოვლენად არ აღიქვამდნენ. ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ წმ. მეფემ საქართველოში სომეხთა დიდი ნაკადი შემოიყვანა და მათ ეკლესიები ააშენებინა. ლეონტი მროველიც ლიბერალური ეკლესიოლოგიის მიმდევრად წარმოგვიდგება. „სომეხთა სარწმუნოება“ მისთვის ან არ წარმოადგენს ერესს, ანდა მას მიანჩნია, რომ ერესი არ არის იმ რანგის მოვლენა, რომელმაც პოლიტიკური და კულტურული თანაარსებობის გზაზე უნდა დაგვაბრკოლოს. ამიტომაც, რომ იგი, მართლმადიდებელი მღვდელმთავარი, არ ამახვილებს ყურადღებას სარწმუნოებრივ ბარიერზე, რომელიც ქართველთა და სომეხთა შორის არსებობს.

ამასთანავე: თეორიულად დასაშვებია და ლიტერატურული წყაროებითაც დასტურდება, რომ აღნიშნულ ლიბერალიზმს ორივე მხრიდან ფანატიკოს-ფუნდამენტალისტები და რიგორისტები დაუპირისპირდნენ. ისინი ერთმანეთს მოურიდებლად და ჰაიჰარად ერეტიკოსებსა და მწვალებლებს ეძახდნენ. ამის დასტურია რადიკალური შინაარსის რამდენიმე დოკუმენტი, რომლებიც ბერძნულიდან ქართულად ამავე პერიოდში უნდა ეთარგმნათ: „უწყება პეტროს მკაწრველისათვის და ალაჯორისათვის და ალაჯორთა მარხვისა“, „უწყება სუბალისძის სუფსარქისისათვის“ და „თარგმანება სომეხთა წუალებათათვის, თუ რომლითა შეიჩვენებინა სომეხნი“. ანალოგიური (ოღონდ ანტიქალკედონური) ტექსტები სომხებსაც შეუდგენიათ. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ (1105 წ.), მაგალითად, იმ ანტიქალკედონიტი სომხების სრული ნათლისღება განაჩინა, რომლებიც ქალკედონიტთა ეკლესიასთან შეერთებას მოისურვებდნენ (კანონი 15). მაშასადამე, ამ კრებამ სომეხურ ანუ, მისივ კვალიფიკაციით, ერთბუნებთანთა ეკლესიაში შესრულებული წესი ბათილად გამოაცხადა, თუმცა რჯულის კანონი ამ საკითხზე სხვა მითითებებს შეიცავს. მაგალითად შეგვიძლია დავასახელოთ VI მსოფლიო საეკლესიო კრების (ტრულის) 95-ე კანონი, რომლის თანახმად მწვალებელთა გარკვეულ ჯგუფს, კერძოდ, მონოფიზიტებს, თუკი მართლმადიდებლად გახდომა უნდათ, მხოლოდ ხელწერილის დადება და ყველა წვალების,

ამ შემთხვევაში, ევტიქის, დიოსკორესა და სევეროზის, ე. ი. მათი ერესიარქების, შერყენება ევალეზათ და არა ახალი ნათლისღება. სავარაუდოა, რომ რუს-ურბნისის კრების აღნიშნული კანონი დავით აღმაშენებლისა და ლეონტი მროველის იდეოლოგიის მოწინააღმდეგეთა ზეგავლენით ჩამოყალიბდა.

ასეთ განწყობილებათა არსებობის მიუხედავად, თეოლოგიური და კულტურულ-შემოქმედებითი კონტაქტები ერთი წუთითაც არ შეწყვეტილა. ქართველი მწერლები დიდად აფასებდნენ საღვთო წერილისა და ეკლესიის მამათა მემკვიდრეობის სომხურენოვან თარგმანებს და ამ თარგმანებით ისინი ხშირად სოხეთის ეკლესიასთან ევქარისტიული ურთიერთობის გაწყვეტის მერეც სარგებლობდნენ. ამის საუკეთესო ნიმუშია ქართულ ენაზე თეოლოგიური ტრაქტატების უძველესი სქელტანიანი წიგნი “შატბერდის კრებული” (X ს.).

პრეპები და პაქრობები

ხელისუფლება ამჩნევდა, რომ ქვეყნის ერთიანობასა და მთლიანობას რელიგია სერიოზულ საფრთხეს უქმნიდა. ამ ნიადაგზე დაძაბულობის განმუხტვის იმედით მან XI-XII სს-ში რამდენიმე საჯარო პაექრობა მოაწყო. მათგან დოკუმენტურად სამია ცნობილი.

პირველი პაექრობა (სიტყვისგება) ბაგრატ მეოთხის დროს (1027-1072) ღრტილაში (არტანუჯში) შედგა. აქ ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ იერუსალიმიდან ჩამოსული ბერი ექვთიმე და სომეხი მოძღვარი სოსთენი. ქართული წყაროს მიხედვით (სომხური ცნობილი არ არის), ექვთიმემ სამოძღვრო-საპაექრო სახელმძღვანელოების (სომხურად პატიმოთინების) ისეთი ცოდნა გამოამჟღავნა, რომ მოწინააღმდეგემ კამათი ვეღარ გააგრძელა და მარცხი აღიარა (ბოლო გამოცემა: ლიტერატურული ძიებანი, თბ., 1983).

მეორე კრება დავით აღმაშენებლის დროს შედგა (ქ. ცხ. I: გვ. 356-357). ინიციატორი, „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისის“ მიხედვით, სომეხები ყოფილან, უკმაყოფილონი იმის გამო, რომ ქართველები მათ ერეტიკოსებს და მწვალებლებს ეძახდნენ. ამავე წყაროს სომხურ თარგმანში კი ვკითხულობთ, ეს მეფემ თვითონ მოინდომაო. ასეა თუ ისე, როგორც დედანი, ისე თარგმანი ცხადყოფს, რომ პაექრობა დილიდან დაღამებამდე გაგრძელებულა. იმის მიუხედავად, რომ მასში მონაწილეობა განთქმულმა ქართველმა ღვთისმეტყველმა არსენ იყალთოელმა მიიღო, დამაჯერებელი არგუმენტები ვერც ერთმა მხარემ ვერ მოიტანა. მემატანის თქმით, „იყო ორკერძოვე ძლევის მოყვარება და ცუდ სიტყვათა პაექრობა: რამეთუ შევიდიან შეუვალთა საქმეთა და ძნიად გამოსავალთა, რომელი 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 ქალკედონიტა 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 ბაქარიას მხარგრძელსა და ქალკედონიტ კათალიკოს იოანეს შორის. ეს პაექრობაც შებინძურებამდე გავრძელდა, დასკვნის გამოტანა კი მანაც შეუძლებელი გახდა. მაშინ ქართლის კათალიკოსმა წამოაყენა წინადადება, რომლის თანახმად ზიარებისეული პურის ნატვები (სეფისკვერები) სამი დღის ნაშიმშილებ დაღლებისათვის უნდა მიეცათ. რომელი ეკლესიის პურსაც დაღლი პირს დააკარებდა, იმ ეკლესიის ზიარება დაღამოკლებულად გამოცხადდებოდა. ეს ინიციატივა მეფე-დედოფალს არ მოეწონათ, მაგრამ ჩანს, პოლემისტები და მათი თანამდგომნი ისეთ ექსტაზში იყვნენ შესულნი, რომ მათ წინაშე ძლევა მოსილი ხელმწიფენიც კი „უღონოებამან მოიციუნა“ და კათალიკოსს მხოლოდ ეს უთხრეს: „რა ესე სთქვი, სასმენელადაც ზარია!“. გამოცდაში ქართველებმა გაიმარჯვეს: მათ პურს დაღლი პირი არ დააკარა, სომხებისას – კი. თუკი მთხრობელის ტექსტს გულდასმით 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, ქვეყანაში მშვიდობისა და სტაბილურობის გარანტო, კარგად არ ენიშნებოდათ ის, რაც „სასწაულს“ შედეგად მოჰყვა: სომხების ნაწილის გადანათვლა, მათ შორის, ბაქარიას ძმის, მსახურთუხუცეს ივანესი. „სასწაულს“, როგორც წესი, ყველა ერთნაირად არ აცნობიერებს. სავარაუდოა, რომ ამის გამო ქვეყნის უმაღლეს მოხელეებს – ამირსპასალარ ბაქარიასა და მსახურთუხუცეს ივანეს – შორის უთანხმოებამ დაისადგურა. მთავრობას არანაკლებ დააფიქრებდა ის გარემოება, რომ კათალიკოს იოანეს „სასწაული“ ერთი და იმავე სახელმწიფოს ორი ეკლესიის ურთიერთობას ვერანაირად ვერ წაადგებოდა. ეს კი სხვადასხვა სარწმუნოების მოქალაქეთა თანაცხოვრებას და, ამდენად, ქვეყნის პოლიტიკურ ინტერესებს დააზარალებდა.

ძნელბედობის ჟამი

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 დააახლოვა, რაც არამართო ყოფით ურთიერთობებში გამოიხატა, არამედ – თანალოცვაშიც. ამის საუკეთესო მაგალითია ბერთა ქალაქი გარეჯი, რომელშიც არა ერთი და ორი ძველი სომხური კედლის წარწერაა დადასტურებული. ისინი შესრულებულია სომეხი მომლოცველებისაგან, რომლებიც თითქოს იმავე ნოსტალგიით იყვნენ შეპყრობილნი, როგორითაც კათალიკოსი აბრაამი, რომელიც საქართველოში სიწმინდეთა მოსალოცად სიარულს ნეტარებით იხსენებდა.

მკვლევართა 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 სომეხთა, ველირსე წმიდა დავითის საფლავს. ვინც ერთი პირი შენდობა ბრძანოთ, მისითა მადლითა ცხონდებით...“ დაახლოებით ასეთივე შინაარსისაა სომხური წარწერებიც, რომელშიც იოვანეს შესატყვისია ჰოვანეს. ბუნებრივად დაისმის კითხვა იოვანე-ჰოვანეს აღმსარებლობის შესახებ. ბოლო ხანს გაირკვა, რომ ის სომხური სამოციქულო ეკლესიის შვილია. თემო ჯოჯუას 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 (ჯოჯუა 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 გიორგის დიდებით ხსენება გვარწმუნებს. იგულისხმება გიორგი VIII, რომელიც ქართლის ტახტს 1446-1466 წწ-ში განაგებდა. მის პოლიტიკას ინტერკონფესიური საქმიანობა ახასიათებდა. მან ევროპაში ელჩობა გაგზავნა და რომის პაპს ეკლესიათა დაახლოების 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 ჰქონდათ და სამადლობელ-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 შელა-

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 მეზობელი 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 ავტორს, 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 ფილიპე ყაითმაზაშვილი დაინიშნა. ის იმდენად განათლებული პიროვნება ყოფილა, რომ იმდროინდელი სწავლულები მას დოქტორად მოიხსენიებენ, რაც ქართულ სინამდვილეში პირველი შემთხვევაა. მან აღზარდა მთელი პლეადა ქართველ მოღვაწეთა, რომელთაგან დისიციპლ ნეკრესელისა და ანტონ ცაგერელ-ჭყონდიდელის დასახელებაც საკმარისია. მაღალი ერუდიციითა და ეკუმენური სულისკვეთებით გამოირჩეოდა ქართლ-კახეთში მცხოვრებ სომეხთა ეპისკოპოსი ავეტიქი. აი, რას ამბობს მდივანბეგი იოანე ორბელიანი მის შესახებ: „მოვიდა სამეფოდ საქართველოსად, ქალაქად ტფილისად, სომეხთა კათოლიკოსისა მიერ ეპისკოპოსად და ებგურად წარმოვლენილი საქართველოსად შინა მყოფთა სომეხთა ზედა ყოვლად ბრძენი ავეტიქი ეპისკოპოსი... კაცი ფრიადი საქოი და განსწავლული ხედვითისა და საქმითისა მეცნიერებითა“. აღსანიშნავია 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 სომეხებს შორის სარწმუნოების ნიადაგზე წარმოქმნილ პრობლემებს საქართველოს ახალი ისტორია არ იცნობს. პირიქით! ვხედავთ (განსაკუთრებით პრესაში), რომ ამ დროს ქართველები და სომეხები ყველაზე უკეთ სწორედ აღმსარებლობის სფეროში უგებენ ერთმანეთს; აქვთ საერთო სალოცავები და ერთადაც ლოცულობენ. გვახსენდება დიდი საზოგადო მოღვაწისა და პუბლიცისტის ნიკო ნიკოლაძის მოგონებანი, რომელშიც, სხვათა შორის, საუბარია იმის შესახებ, თუ როგორი ტოლერანტობა და სულიერი ჰარმონია სუფევდა ქუთაისში. ავადმყოფი ბაბუაჩემი, მაკურნებელ ძალას რომ ზიარებოდა, მამიდაჩემმა ქუთაისიდან ქართლში გადმოიყვანა, რათა ცხინვალსა და გორში მოგველოცა და კიდევ მოვილოცეთ მართლმადიდებლური და სომხური ეკლესიებით; მამაჩემი და მისი კოლეგები, ქუთაისელი

სომეხი და კათოლიკე ვაჭრები (იაკობ ნიკოლაძე, პეტრე მღებროვი და გაბრიელ ენდრონიკაშვილი), მოგზაურობაში გასვლის წინ ერთ სახლში ნათესავებთან ერთად იკრიბებოდნენ, მოიყვანდნენ დეკანოზს, ტერტერასა და პატრს და პარაკლისებს იხდიდნენო (ნიკოლაძე: გვ. 25).

„რათა სწრაფითა და ღუაწლითა ჩუენითა აღდგენილ იქმნეს ერთობაი ჩუენდამი რწმუნებულთა ერთაი“, – ეს უწმიდესისა და უნეტარესის საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ კირიონ მეორის სიტყვებია ეპისტოლედან, რომელიც მან 1917 წლის 14 ნოემბერს ყოველთა სომეხთა უმაღლეს პატრიარქსა და უწმიდეს კათალიკოსს გაუგზავნა („სვეტიცხოველი“, 1917, # 4). საქართველოს ახალაღსაყდრებულმა მწყემსმთავარმა ქრისტესმიერი სიყვარულით მოიკითხა „ჰაიკანის ღმრთივმოშიში ერი“ და მისი ეკლესიის საჭეთმპყრობელი. აღნიშნა, რომ საქართველოს ეკლესიამ განაახლა ავტოკეფალია და ამ ეკლესიას მოძმე სომეხი ერის ეკლესიასთან ძმური ურთიერთობის განახლება სურს: რადგან ამ ურთიერთობას ძველი და მყარი ტრადიცია აქვს, მისი განახლება ჭეშმარიტად ღირს არს.

„ძმური ნათესაობაი ქართლოსიან-ჰაოსიანთაი, მსლველობასა საუკუნეთასა განმტკიცებული, განბრწყინვებულ იქმნა ემბაზსა შინა იერუსალიემის ქრისტიანობისასა და ძმანი ესე ახოვანნი უხვად ჰფენდეს კედართა აღმოსავლისათა შარავანდთა ღმრთივ-მეცნიერებისა და კეთილმსახურებისათა.

გარნა მანქანებითა კაცთმოძულისა ეშმაკისაითა დაითესა ჩვენ შორის ღუარძლი სარწმუნოებითი ლაღვისაი და დასაწყისსა მეშვიდისა საუკუნისასა იქმნა განწუალებაი ერთმორწმუნეთა ძმათაი. განწუალებამან ჩვენმან წარმოშვა დაკნინებაი ჩვენი, ხოლო დაკნინებითა 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-დოღმატიკურსა, 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, განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა. სპეკალი სარ-წმუნოებისა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, თბ., 2007.
3. ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1968.
4. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, თბ. 1980.
5. ვ. ს. ნაღბანდიანი, თბილისი ძველ სომხურ მწერლობაში უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე, სომხურიდან თარგმნეს ნ. ჯანაშიამ და ე. ცაგარეიშვილმა, თბ., 1959.
6. ნ. ნიკოლაძე, მოგონებები, თბ., 1984.
7. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, 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. ჯოჯუა, გარეჯის უდაბნოს მონასტრის 1467 წლის ქართული და სომხური წარწერების ავტორის იდენტიფიკაციისათვის. ANALECTA IBERICA. ისტორიის, რელიგიისა და კულტურის საკითხები, 2001, #1.

ბიორბი მაისურაძე

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 ხატი“, დაახლოებით ისეთივე შინაარსის, როგორც 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 მიიჩნიათ, ლამის ინსტინქტურად, მის წინაპრებში სომხების ძებნა 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 დაკნინების, 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 პრეის-ტორიული ხანიდან იღებს სათავეს. ამასთანავე, მიუხედავად 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 მიზეზი 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 სომეხთა 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 მამდენური 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 „სომეხთა მეფე“ არა დაპყრობილი ტერიტორიის გამგებლობას, არამედ დინასტიის, როგორც ქართველებისა და სომხების მეფის, ლეგიტიმაციას ნიშნავდა. გასათვალისწინებელია, რომ შუა საუკუნეებში ლოიალობის სუბიექტია არა ქვეყანა („სომეხეთი“, „საქართველო“), არამედ მეფე და მისი დინასტია.

ქართულ-სომხური კონფლიქტის პირველი მნიშვნელოვანი საფუძველი სარწმუნოებრივი განხეთქილებაა: რამდენადაც შუა საუკუნეებში მონარქი-სადმი ლოიალურობასთან ერთად კოლექტიური იდენტურობის განმსაზღვრელი 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 სომეხი - „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 დაბევა, სხვათა შორის, ბიზანტიის სანქციითა და ხელშეწყობით, რომლის ქვეშევრდომი და მოხელეც დავითი იყო.

ეს პოლიტიკა რადიკალურად იცვლება 1045 წელს, ანისის მეფის გაგიკ II-ის გარდაცვალების შემდეგ, როდესაც აფხაზთა და ქართველთა მეფე ბაგრატ IV სომეხთა მეფედაც ცხადდება. დავით აღმაშენებელი და მისი შთამომავალი ბაგრატიონები ოფიციალურად სომეხთა მეფეებიც არიან. ამიტომაც, როდესაც თამარის დროს ქართველებმა თბილისში სომხური ეკლესია გადაწვეს, თამარი სასჯელად თბილისის ქართულ მოსახლეობას უნიშნავს საგანგებო ბეგარას სომხური ეკლესიის აღსადგენად. ერთიანი ქართული სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ, სომეხთა იდენტობის მთავარი განმსაზღვრელი სომხური ეკლესია რჩება.

ახალი ქართულ-სომხური დაპირისპირება კი XIX საუკუნეში გაჩენილმა ნაციონალიზმმა წარმოშვა და ამ დაპირისპირების გამწვავებაში, 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 აწმყოს საკომპენსაციოდ, წარსულის სულ უფრო განდიდებას ცდილობენ. სწორედ ასეთ პირობებში იწყებენ ქართველები და სომეხები საკუთარი ისტორიების გაყოფისათვის დავას, რომელიც დღესაც გრძელდება. რამდენადაც საქართველოსა და სომხეთის ისტორიები სიამის ტყუპებივით ერთმანეთზეა 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 გადაულახავს, 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 პატრონყმობას იყვინენ 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, რის გამოც მისი ქონების დიდი ნაწილი სომეხი ბურჟუაზიის ხელში გადადის. ასეთ პირობებში მდიდარი სომეხი გალატაკებული და დავალიანებული ქართველისათვის ისეთივე მტრისა და სისხლისმსმელის ხატებად იქცევა, როგორც მდიდარი ებრაელია გერმანელი ან რუსი ნაციონალისტებისათვის.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ნაციონალიზმი სწორედ სომხის, როგორც მოცილესა და „წამრთმევის“ ხატებაზეა დაფიქსირებული: „სომეხები გვართმევენ!“ – ესაა ქართული ნაციონალიზმის ყველაზე პანიკური ფობია. ეს ფიქსაცია იმდენად ღრმადაა გამჯდარი ქართულ ცნობიერებაში, რომ მისგან გათავისუფლებას მხოლოდ ნიჭიერება და განათლებულობა არ შევლის. ის არა მხოლოდ ახალ კონფლიქტურ კერებს წარმოქმნის ისედაც კონფლიქტებით მდიდარ საქართველოში, არამედ კულტურული შეზღუდულობისა და გამრუდებული თვითაღქმის 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 სომეხ მეწარმეებს – თამამშევს, მანთაშოვს თუ მელიქ-კაზარიანს, რომელთა ფულითაც არა მხოლოდ შენობები, არამედ არაერთი ქართული კულტურის კერა აშენდა, ისეთივე საპატიო ადგილი აქვთ საქართველოს ისტორიაში, როგორც სრულიად უნიკალურ სამეწარმეო თბილისელ სომეხ პოეტ საიათნოვას ან კინორეჟისორ სერგო ფარაჯანოვს, 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, არმენოფობიის გააზრება და მისგან გათავისუფლება არა მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისითაა უპრიანი, არამედ ის XIX საუკუნის ამროვნებიდან და ფეოდალური ცნობიერებიდან თავის დაღწევასაც უნდა ნიშნავდეს.

ნუგზარ კაკუაშვილი

მართლმადიდებლები და კათოლიკეები საქართველოში

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №4(31)

ვიდრე ერთმორწმუნეობის სამოსელი გაირღვიოდა

ქრისტეს ეკლესიის აკვანი, იერუსალიმისა და ანტიოქიის შემდეგ, რომში დაირწა. შეგვიძლია ასეც ვთქვათ: ახალი ერი – ეკლესია, რომელიც არის წუთისოფელში ჭეშმარიტების სვეტი და სინათლე (1 ტიმ. 3:15), იერუსალიმში დაიბადა, ანტიოქიაში ფეხი აიდგა, ხოლო რომში ცოდნითა და გამოცდილებით განმტკიცდა.

ეკლესიის წევრები და ჯგუფები ერთმანეთს ხშირად არა მხოლოდ ღვთისმეტყველების, არამედ წეს-ჩვეულებათა სხვადასხვაობის საფუძველზედაც უპირისპირდებიან. ასეთი განსხვავებები მეტწილად ადგილმდებარეობით გაყოფილ ეკლესიებს შორის იჩენს თავს, რის გამოც ზოგჯერ ეკლესიათა ურთიერთობა მწვავედება. ასე დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს რომისა და აღმოსავლეთის ეკლესიები ჯერ კიდევ II-IV საუკუნეებში შობისა და აღდგომის 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 პოზიციებზე (ნიკეა-კონსტანტინოპოლის მრწამსზე) მყარად იდგა, რის გამოც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის დროდადრო ლოცვითი თანაზიარება (ევეპარისტიული კავშირი) ფერხდებოდა, მაგრამ განახლებო-

და, როგორც კი აღმოსავლეთის საპატრიარქოებში ვითარება მართლმადიდებლობის სასარგებლოდ იცვლებოდა. ურთიერთობა IX-XI სს-ში უკიდურესად დაიძაბა. მთავარ მიზეზად ასახელებენ ბერძნულ ნაციონალიზმსა და რომაულ მთავრობისმოყვარეობას. ერთ მხარეს დგანან კონსტანტინოპოლის პატრიარქები ფოტიოსი და კერულარიოსი, მეორე მხარეს კი – პაპები ნიკოლოზი და ლეონი. დავა რამდენიმე საგანზე მიმდინარეობდა: რომელი ეკლესიის კანონიკურ სივრცეში უნდა შესულიყო ბულგარეთის ახლადმოქცეული სამთავრო? ვის სამწყსოდ უნდა გამოცხადებულიყო იტალიის ბერძნულენოვანი პროვინციები? არის თუ არა მრწამსის მე-8 წვერის 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. უთანხმოების მთავარი საგანი საეკლესიო პოლიტიკის სფეროს განეკუთვნებოდა: რომელ ეპისკოპოსს ეკუთვნის პირველობა – რომისას თუ კონსტანტინოპოლისას?

ამ ქაღალტების ეპისკოპოსებმა ერთმანეთი 1054 წლის 16-20 ივლისს შეაჩვენეს. ესაა დიდი სქიზმა, – აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა გაყოფის დღე. პირველს ისტორიამ დაუმკვიდრა სახელწოდება 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 აღება (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 (მარკომ 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, რადგან იქ წირვის დროს პაპის სახელი წარმოითქმოდა, მორწმუნეებმა ბოიკოტი გამოუცხადეს. ბერების, ხუცეებისა და მათი სულიერი შვილების დიდი არმია შეთანხმების უარყოფას მოითხოვდა და მასებს ანტისამთავრობო გამოსვლებისაკენ მოუწოდებდა. და ეს მაშინ, როდესაც მათი სამშობლოს, ბიზანტიის, ბედი ბეწვზე ეკიდა. ისტერია ხელისუფლების ზოგიერთ წარმომადგენელზეც გავრცელდა და მათგან ერთ-ერთმა მინისტრმა, ლუკა ნოტარისმა, პაპის მოციქულს, კარდინალ ისიდორეს, პირში მიახალა: „ჯობია სულთანის ჩალმას დავემორჩილოთ, ვიდრე პაპის ტიარას!“ მაშინდელი ბერ-მონაზვნები ავრცელებდნენ ხმებს და ხალხს აჯერებდნენ, რომ კონსტანტინეს ქალაქს ანგელოზები იცავენ, რის გამოც პაპისა და კათოლიკური ქვეყნების დახმარება მას არ სჭირდება; საგანგებო წამს, როდესაც მტერი კონსტანტინოპოლის კარიბჭეს მოადგება, ზეციური მხედრობა გამოჩნდება და ვაი მას, ვინც კურთხეულ ზღურბლს ავიზრახვით გადმოაბიჯებს; ანგელოზები საღვთო მახვილს შეაგებებენ მოძალადის ორღესულ ხმალსო. მხოლოდ სწორუბოვარი აიასოფიის კარის შეღეწვამ (1453 წლის 29 მაისს, განთიადზე) და მეცხეულად ამდინარებულმა სისხლმა აუხილა მათ თვალი და დაანახა უგუნურების, ფანატიზმის, ცრუმორწმუნეობისა და ზიზღის ნაყოფი: ქალაქთა მზის – კონსტანტინოპოლის – მიწასთან გასწორება. ამ დროს განრისხებული პაპიც ნიშნის მოგებით წარმოთქვამდა: „ჯობია კონსტანტინოპოლი თურქებმა დაიპყრონ, ვიდრე მწვალებლებმა!“

ეკლესიის ბევრი ისტორიკოსი დღეს გაკვირვებას ვერ ფარავს, როდესაც დიდი სქიზმის დოკუმენტებს ეცნობა. მთავარ მიზეზად ისინი სიყვარულის ნაკლებობას ასახელებენ. მაღალი ავტორიტეტის მქონე რუსი ღვთისმეტყველი ანტონ კარტაშევი ადანაშაულებს როგორც რომის, ისე აღმოსავლეთის ეკლესიათა წარმომადგენლებს. იგი ამბობს: „ისინი თავად არიან დამნაშავენი ამ დაყოფებშიც და ამ დაყოფებით ტკობაშიც. 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 ტურვები და ერთმანეთის გამანადგურებელი, ვითომცდა მსოფლიო კრებები, მორწმუნე ისტორიკოსზე შემადრწუნებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს, ურწმუნოთათვის კი შესანიშნავ მასალას იძლევა“ (კარტაშევი 2000: 33, 36).

წინააღმდეგობა კათოლიკეებსა და მართლმადიდებლებს შორის ყოველთვის და ყველგან ერთნაირი 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, უშეღავათო) 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 მიიჩნედათ. მათ დაიჯერეს, რომ ლათინთა შერყენილი რწმენა დამლუპველი 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: „საბედნიეროდ, 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“ (ეკლესიის საზღვრები: 251), რაც ნიშნავს, რომ ეს ეკლესია ცნობს კათოლიკურ ეკლესიაში აღსრულებული საიდუმლოებების მადლმოსილებას.

კათოლიკურ და მართლმადიდებელ ეკლესიათა დაახლოების პროცესი ახალ ფაზაში 1965 წელს შევიდა. ამა დროს, 7 დეკემბერს კონსტანტინოპოლში საზეიმოდ დახიეს ანათემათა ტექსტები, რომლებიც ცხრა საუკუნის წინათ დაიწერა. 1975 წლის 14 დეკემბერს ვატიკანში ზარ-ზეიმით 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 სავედრებელ-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 ყურადღების გამახვილებას, როგორცაა 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 ყურადღების საგანს წარმოადგენდა. ბოლოს და ბოლოს, საქართველო ხომ ის ქვეყანაა, სადაც მოციქულთა თავის და რომის პირველი პაპის პეტრეს ძმამ, ანდრიამ, იქადაგა? კოლხეთის მიწა გაიარა და მოიღვაწა კიდევ რომის ასევე პირველმა და დიდმა პაპმა კლიმენტიმ, როდესაც იგი ყირიმში გადაასახლეს, სადაც მოწამებრივად აღესრულა (+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 ემბაზად“ 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, ვკითხულობთ წმ. ნინოს ცხოვრების უძველეს რედაქციაში, „...მოიწია წიგნები ჰრომით წმიდისა პატრეაქისაი ნეტარისა ნინოსისა და მირიან მეფისა და ყოვლისა ერისა ქართველისა. და მოევლინა ბრავი მთავარდიაკონი ქებისა შესხმად და კურთხევისა მოცემად, და წმიდისა და ნეტარისა ნინოსის ლოცვისა წარლებად და მადლისა ზიარებად. და ჰქონდა წიგნი ბრანჯთა მეფისაი ნეტარისა ნინოსისა, 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 შექენილ გამოცდილებასაც უზიარებენ.

მკლესიათა ერთიანობის განცდა საქართველოში

საქართველოს მიწა-წყალი და ქართველი ხალხი ისეთი მოვლენების მომსწრე 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 დაუკავშირდა, დასავლეთ საქართველო – კონსტანტინოპოლს. ამის მიუხედავად რომის კათედრას ქართველების თვალში დიდი საღვთისმეტყველო და მორალური ავტორიტეტი ამკობდა. მათ, ცხადია, მოეხსენებოდათ აღმოსავლეთის დიდი წმინდანებისა და ეკლესიის მამების: ათანასე ალექსანდრიელის, იოანე ოქროპირის, მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის, თეოდორე სტუდიელისა და სხვათა მრავალთა ამაღლებული დამოკიდებულება რომის საყდრის მიმართ. მაშინ, როდესაც აღმოსავლეთის ეკლესიებში სხვადასხვა ჯურის ერესები და მწვალებლობები მძვინვარებდნენ, წმ. პეტრეს საყდარი ასეთი მმართველებისაგან თავისუფალი იყო. ეს ეპოქა არ იცნობს ერეტიკოს პაპს. ჰონორიუსი (625–638), რომელმაც მონოთელიტობის შექმნაში გარკვეული როლი ითამაშა, გამონაკლისია. აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი მოღვაწეები, დევნილნი 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 რეალიებსაც უკავშირდება.

რა პოზიციებზე იდგა საქართველოს ეკლესია დიდი სქიზმის დროს, ე.ი. IX–XI საუკუნეებში? მცხეთისა და ბიჭვინთის საყდართა ოფიციალური პოზიციები ცნობილი არაა (შესაძლებელია, არც გამოუხატავთ), მაგრამ შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ერთსულოვნება არც აქ სუფევდა. გავითვალისწინოთ, რომ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს გაერთიანების პროცესი სწორედ IX ს-იდან დაიწყო და ეს პროცესი ბიზანტიასთან 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 პრორო-

მაულ და ანტირომაულ საეკლესიო პარტიებს შორის. ეს რეგიონია ბიზანტია და მისი დედაქალაქი, სადაც IX ს-ის შუა წლებში ერთმანეთს ორი დიდი მღვდელმთავარი, წმინდანად შერაცხილი პატრიარქები – ეგნატე და ფოტიოსი (ფოტი) – ებრძოდნენ და სამღვდელმთავრო ტახტზე ერთმანეთს ცვლიდნენ. პირველი ცნობილია რომის ეკლესიის ერთგულებით, მეორე – მასთან დაპირისპირებით. წმ. ილარიონის ცხოვრება, რომლის ავტორად წმ. ექვთიმე მთაწმინდელი ითვლება, ჩვენი საკითხისათვის საყურადღებო ეპიზოდს შეიცავს. იგი გვაუწყებს: მაშინ როდესაც ბიზანტიაში ანტირომაული ისტერია მძვინვარებდა, წმ. ილარიონი „წინამძღვრებითა ღმრთისაითა და შეწევნითა წმიდათა მოციქულთაითა მიიწია ქალაქად ჰრომედ და ვითარცა ირემმან, სურვიელმან წყაროდ მიმართ წყალთაისა (ფს. 41:2)... მიისწრაფა ტაძრად წმიდათა და თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, და თაყვანის-სცა და ამბორს-უყო მოწლედ მხურვალეებითა სულისაითა წმიდათა სამარხოთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღვდელთმოდღვართა და მოწამეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვია. ხოლო დაყო ორი წელი ჰრომეს შინა ანგელოზებერ ცხორებითა და მოღუაწეობითა, რამეთუ მარადის ხედვასა ღმრთისასა შეემსჭვალა გონებაი თვისი და მუნცა მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი აღასრულნა უფალმან მის მიერ“. სასწაულთაგან, რაც მან რომში აღასრულა, კოჭლის („მკელობელის“) განკურნება გამოირჩევა. ირკვევა, რომ ილარიონი რომში 870-872 წლებს შორის იმყოფებოდა. შემდეგ კონსტანტინოპოლში დაბრუნდა, როდესაც იქ იმპერატორის კვერთხი ეპყრა ბასილს, რომელმაც ეკლესიაში პრორომაულ პარტიას დაუჭირა მხარი და საპატრიარქო ტახტზე ეგნატე დააბრუნა.

წმ. ილარიონის ბიოგრაფიას თუ კარგად დავაკვირდებით, მივალთ დასკვნამდე, რომ იგი ეგნატიელთა პოზიციაზე დგას. ერთხელ კიდევ გავითვალისწინოთ, რომ წმ. მამა ბიზანტიას მაშინ ეწვია, როდესაც იქ ფაქტობრივად საეკლესიო-სამოქალაქო ომი მძვინვარებდა. ფოტიელნი ძირითადად სამოქალაქო საზოგადოებაში იყვნენ მოკალათებულნი, ეგნატიელნი – მონასტრებში; პირველნი რომის პაპისა და მისი საყდრისადმი ანტიპათიით გამოირჩეოდნენ, მეორენი – სიმპათიით; პირველნი რომს ემიჯნებოდნენ, მეორენი – მისკენ ილტვოდნენ და მას სასოებდნენ. წმ. ილარიონი კონსტანტინოპოლში ეგნატეს მწყემსმთავრობის ჟამს შედის, 870 წლის ახლო ხანს, და იქიდან რომს მიემგზავრება. ამ ფაქტს თუ მის ასკეტურ სულისკვეთებასა და მწირმონაზვნურ ალტყინებას დავუმატებთ, თვალწინ ეგნატიელი წარმოგვიდგება, რომელსაც სარწმუნოებრივი იდეალი რომში ეგულის. კორნელი კეკელიძემ მართებულად შენიშნა: „ის ადგილი ცხოვრებისა, სადაც ლაპარაკია ილარიონის რომში ყოფნის შესახებ, გამსჭვალულია სიმპათიებით რომაელთა ქრისტიანობისადმი. ავტორი კრძალულებით მოიხსენებს რომაელთა ღვთისწიერებას 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 ილარიონი კონსტანტინოპოლსა და რომში ცხოვრობდა. ამიერიდან ბერძნები რომაელებს ისე აღარ იხსენიებენ, თუ არა ურწმუნოებად, უკეთურებად და მწვალებელ-სქიზმატიკებად. მაშასადამე, მეცხრე საუკუნის ბერძნისათვის შეუძლებელია ასეთი ატესტაცია რომაელთა ქრისტიანობისა“ (კეკელიძე 1957: გვ. 139).

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

იოანე მთაწმინდელი. წმ. იოანე (+1005) ათონში ქართველთა სავანის, ივირონის, დამაარსებელი და მისი პირველი წინამძღვარია. ბერძნულმა ნაციონალიზმმა და ამპარტავნებამ ეკლესიაში და, კერძოდ, ათონის წმ. მთაზე შეაღწია. ისინი ავიწროებდნენ ქართველებს და მათ უფლებებს ლახავდნენ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამანაც უბიძგა ივირონის წინამძღვარს საბერძნეთის დატოვება და ესპანეთში გადასახლება გადაეწყვიტა. მართალია, მან განზრახვა სისრულეში ვერ მოიყვანა (იმპერატორებმა კონსტანტინემ და ბასილიმ დარჩენაზე დაიყოლიეს), მაგრამ ფაქტია, რომ მას, სწორედ ბერძნულ-რომაული საეკლესიო ბატალიების ჟამს, რომის ეკლესიის წიაღში დამკვიდრების სურვილი ჰქონია.

შთამბეჭდავია ათონზე რომელი ბერების 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 საგნებზე (...ძეგლები II 1967: 54-55, 65-66).

გიორგი მთაწმინდელი. შეიძლება ითქვას, რომ წმ. გიორგი მთაწმინდელი (1009-1065) საქართველოს ეკლესიის ერთ-ერთი უდიდესი ავტორიტეტია. ასევე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა იგი ბიზანტიის კულტურულ ელიტაში, სადაც, ეჭვი არაა, ანტერესებდათ მისი თვალსაზრისი სქიზმის თაობაზე. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ 1065 წლის ივნისში, სქიზმიდან თერთმეტი წლის შემდეგ, მას იმპერატორმა კონსტანტინე დუკიწმა (დუკამ; 1059-1067) ასეთი კითხვა დაუსვა: რატომაა, რომ ჩვენ და თქვენ, ბერძენი და ქართველები, საფუარიანი პურით და წყალგარეული ღვინით ვწირავთ, რომაელები – ხმიადით და ზედაშეთი? პასუხად მიიღო: ბერძენთა შორის ძველადვე მრავალი წვალება შემოვიდა, მათ შორის – აპოლინარის ერესი, „რომელი-იგი ხორცთა მათ ქრისტესთა საუფლოთა უსულოდ და უგონებოდ იტყოდა“. ამის გამო ღვთისმსახურმა მეფეებმა საეკლესიო კრებები მოიწვიეს და დაადგინეს, „რათა მოვიღებდეთ ცომსა სახედ ხორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის ცომსა – სახედ სულისა გონიერისა, და მარილსა – სახედ გონებისა... და ღვინოისა თანა წყალსა ურევთ სახედ სისხლისა და წყლისა, რომელი გარდამოხდა გვერდსა მხსნელისასა... ესე არს განმარტებაი და მიზეზნი ამათ საქმეთაი! ხოლო ჰრომთა ვინაითგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდენ მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებანი შემოსრულ არს მათ შორის. და ვითარცა იგი მაშინ თავმან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლოი იგი მსხუერპლი და უმეტესადლა ვითარცა თვით თავადმან უფალმან მისცა მოწაფეთა ღამესა მას სერობისასა, ესრეთ აღასრულებენ იგინი. და არარაი არს ამას შინა განყოფილებანი, ოდენ სარწმუნოებანი მართალ იყოს“ (...ძეგლები II 1967: 179).

ნათქვამი რომ გავშიფროთ, ნიშნავს: აღმოსავლეთის ეკლესიებში საუკუნეთა მანძილზე ბორგავდა ქრისტეს ადამიანური ბუნებისა და ხორცის დამაკნინებელი-უარყოფელი ერესი. მარტივ მორწმუნეთათვის მაცხოვრის ტემპარიტი ხატი რომ წარმოედგინათ, მოგვიანებით იქ (აღმოსავლეთში) აფუებული პურით და წყლიანი ზედაშით ზიარების წესი შემოიღეს. რომის ეკლესიის წინაშე 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. შეგვიძლია დავასკვნათ: რომელიმე მათგანის გაფეტიშება უგუნურების ნიშანია. იმპერატორი, რომელიც (სხვა წყაროებიდანაც ცნობილია) ეკლესიათა შერიგების მომხრე იყო, პასუხით კმაყოფილი დარჩა. რომაელები აღფრთოვანდნენ. მათ მთაწმინდელი მამის პეტრეს ქალაქში ჩაყვანისა და პაპის წინაშე წარდგინების სურვილი გამოთქვეს. სომხებმა კი ყურები ჩამოყარეს. აგიოგრაფი არ აზუსტებს, ღირსი მამა გიორგი გამოეხმაურა თუ არა რომის დიდებულთა შეთავაზებას. ცნობილია მხოლოდ, რომ რამდენიმე დღის შემდეგ, 29 ივნისს, ორშაბათს, იგი გარდაიცვალა.

ირკვევა, რომ პოზიცია, რომელიც რომის საყდრის მიმართ გიორგი მთაწმინდელმა იმპერატორის წინაშე გამოამჟღავნა, მის თეოლოგიურ-ლიტერატურულ მემკვიდრეობაშიც აისახა. ამის დასტურია წმ. ათანასე ალექსანდრიელის რწმენის სიმბოლოს მისეული თარგმანი, რომელიც ბოლო დროს გახდა ცნობილი და რომელშიც წმ. სულის გამომავლობის მუხლი ასეა წარმოდგენილი: „სულიწმიდა არის მამისაგან და ძისა... გამოსვლით“. ეს სხვა არაფერია, თუ არა ფილიოკვე, რაც, როგორც ვხედავთ, არც გიორგი მთაწმინდელს და, ცხადია, არც მის თანამოსაგრეებს მწვალებლობად არ მიაჩნდათ. ხელნაწერს, რომელშიც ამ თარგმანის ტექსტია დაცული, ახლავს ანდერძი: „ესე მართლისა სარწმუნოებისა აღსარებაი ჰრომთა წიგნისაგან გარდმოვწერე. ვინ აღმოიკითხოთ, ლოცვა ყავთ გლახაკისა გიორგისათვის, რომელმან ესე ვთარგმანე“ (კოჭლამაზაშვილი, ლამბაშიძე 1999: 155).

ჯვაროსნები და საქართველო. მოგვეპოვება დოკუმენტები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ქართველებმა რომაელებთან ევქარისტიული კავშირი დიდი ათონელი მამების შემდეგაც შეინარჩუნეს. 1099 წელს, როდესაც ლათინებმა პალესტინის მთელ ტერიტორიაზე კონტროლი დაამყარეს და იერუსალიმის სამეფო დააარსეს, იმ ეკლესიებისა და მონასტრების რეორგანიზაციაც განახორციელეს, რომლებიც მათგან განსხვავებული კონფესიისად აღიქვეს. ამ დროს ისინი ქართველთა სავანეებს არ შეეხნენ, რადგან, როგორც ჩანს, ეს სავანეები უცხო სარწმუნოების ეკლესიებად არ მიუჩნევიათ. მათ ქართველებს თავიანთი ეკლესია-მონასტრების განახლებისა და მშვიდად ცხოვრების შესაძლებლობა მისცეს. იქაურ ქართველ ბერებს განსაკუთრებით თბილი ურთიერთობა ტამპლიერების (ტაძრისელთა) სარაინდო ორდენთან დაუმყარებიათ. ამის თაობაზე პირველ ყოვლისა ის ალაპები (სამადლობელი მოსახსენიებლები) მეტყველებს, რომლებსაც პალესტინაში მოღვაწე ქართველი ბერ-მონაზვნები ჯვაროსანი საერო და სასულიერო პირებისათვის განაწესებდნენ. იმდროინდელ ქართულ სააღაპე წიგნებსა და სხვადასხვა ანდერძმინაწერებში ვკითხულობთ: „ჯვარო პატიოსანო, შეიწყალე ძმაი ჩვენი ჯოფრე ფაუსათ“, „ადიდე და შეიწყალე ცირ პერ კუმანდური ტაძრელთა“, „უფალი ღმერთო, დაიცვე და შეიწყალე ძმაი ჩვენი სილგილამ დელოლეველ“, „ქრისტე ღმერთო, შეიწყალე ძმაი ჩვენი პერ მარტინე“ და სხვ. გარკვეულია, რომ აქ მოხსენიებული ადამიანები ტამპლიერთა 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 მოწოდებას საბერძნეთის ბევრი ეკლესია არ დაემორჩილა. ყველაზე დიდი წინააღმდეგობა ათონის მონასტრებმა გაწიეს. იმპერატორის ნებართვით ჯვაროსნები 1280 წელს შეესიენ ათონს და ბერებს უნიის მიღება მოსთხოვეს, რასაც ყველა

მონასტერი დათანხმდა ივირონის გარდა. ამის გამო ამ სავანის რბევა-აწი-
ოკება დაიწყო. ბერები, რომლებიც ხოცვა-ჟღეტას გადაურჩნენ, ორ ნაწილად
გაყვეს. ქართველები იტალიაში წაასხეს, ბერძნები (მაშინ ისინი იქ უმრავლე-
სობას წარმოადგენდნენ) ზღვაში გადაყარეს (კეკელიძე 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 ჟამისწირვის 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. არცაა მოსალოდნელი. მართა-
ლია, ჯვაროსანთა ლაშქრობები ბევრ სიკეთესთან ერთად სიავსაც შეიცავდა,
მაგრამ უკანასკნელს არ შეეძლო დაეჩრდილა ამ მისიის კეთილისმყოფელი
როლი საქართველოს ისტორიაში. ქართველებსა და ჯვაროსნებს ერთმანე-
თის მიმართ დიდი სასოება ჰქონდათ. ჩვენი მემკვიდრე XI-XII სს-ის მიჯნაზე
საქართველოს გაძლიერებას ჯვაროსანთა საღვთო ომებთან აკავშირებს და
ამბობს: „გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია, და შეწევ-
ნითა ღმრთისათა მოეშენა ქვეყანა ქართლისა, განძლიერდა დავით და განამ-
რავლნა სპანი. და არღარა მისცეს სულთანსა ხარაჯა, და თურქნი 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 ვისვენებთ: „ეჰა, მეომარნო ქრისტიანენო! თუ
ღვთის სჯულის დასაცავად წესიერად ვიბრძოლებთ, არამც თუ ეშმაკის ურიცხვ
მიმდევართა, არამედ თვით ეშმაკსაც ადვილად დავამარცხებთ“. სხვადასხვა
ქვეყნის მეცნიერები დღემდე ბევრს მსჯელობენ და წერენ იმ ლეგენდაზე, რო-
მელიც ჯვაროსანთა წრეში შეიქმნა და მთელი ევროპა მოიარა. აღმოსავლეთ-
ში, სპარსეთისა და სომხეთის ჩრდილოეთით, ცხოვრობს დიდი და აღმატებუ-
ლი პიროვნება – იოანე, რომელიც ერთდროულად არის მეფეც და ხუცესიც
(პრესვიტერი). იგი მოვლენილია, რათა გადაეღობოს ჩრდილოეთიდან შემო-
მავალ გოგსა და მაგოგს. მან ქრისტიანული მსოფლიო განსაცდელისაგან უნდა
დაიხსნას და დაიხსნის კიდევ, თუკი მოვუხმობთ. ფიქრობენ, რომ მეფე-ხუცე-
სის სახეში მითოლოგიური აზროვნებით დავით აღმაშენებელი და მისი შვი-
ლი დემეტრეა გაერთიანებული. ჯვაროსნების თვალში ასეთივე შარავანდედი
მოსავდა თამარს. „ფრანკი 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 ურწმუნო წარმართების წინააღმდეგ... ზემოაღნიშნული ჯარი მოეშურება, რათა გაათავისუფლოს იერუსალიმის წმინდა მიწა-წყალი და დაიპყროს წარმართთა მთელი სამყარო. მათი წარჩინებული მეფე 16 წლის ტახტუკია. იგი ალექსანდრე მაკედონელს ჰგავს ვაჟკაცობით და სათნოებით, მაგრამ არა სარწმუნოებით. ამ ტახტს 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 გუჯრებში, რომის პაპის პირველ ადგილზე მოხსენიების ტრადიცია გაგრძელდა. საგულისხმოა აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის დაკვირვება: „საქართველოში არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატიულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ. იქ, იმთავითვე, ბატონობდა მეორე მიმართულება, ლიბერალურ-სპირიტუალური, რომლის მკვეთრად გამოშატველია გიორგი მთაწმიდელი... ბერძნული შეხედულება კათოლიკობის შესახებ ჩვენში მყარდება გაცილებით გვიან, ვიდრე რომისა და საბერძნეთის გაყოფა მოხდა და ისიც თანდათანობით, თან ამ შეხედულებას ისეთი უკიდურესი ხასიათი და გონჯი სახე არ მიუღია, როგორც საბერძნეთში“.

„განიხიეთ ძონეული შვენიერი ერთმორწმუნეობისა“

– ესაა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ კირიონის (საძავლიშვილის) სიტყვები ეპისტოლედან, 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 ტრაგიკმის შეგრძნება და ეკლესიათა დაკარგული ერთიანობის მონატრება.

მეფე რუსუდანისა და მხედართმთავარ ივანე მხარგრძელის მიერ პაპ ონორიუს III ისაღმი მიწერილი წერილებიდან ჩანს, რომ საქართველო რომთან ეკლესიურ კავშირს XIII ს-ის 20-30-იან წლებში ჯერ კიდევ ინარჩუნებს; ქართველები აღიარებენ, რომ რომის ეპისკოპოსი „მთელი საქრისტიანოს მამა და მეთაურია“. იმის ნიშანი, რომ რომისა და საქართველოს ეკლესიები ერთ-

მანეთს უკვე სხვადასხვა აღმსარებლობად (კონფესიად) მოიაზრებენ, პირველად საქართველოს მეფემ, რუსუდანმა, გაამჟღავნა. 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 დგანან და ისინი ამ მხედრობას არ გაატარებენ. მეტიც: რომის ეკლესიასაც დიდი პრობლემები აქვს სარწმუნოების დაცვის საქმეშიო. ცხადია, იგულისხმება ისლამური ექსპანსია და პროტესტანტობა, 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 დაისხნას და აცხოვროს 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. შემოდრიოდნენ (სხვადასხვა დროს) ფრანცისკანელთა, თეატინელთა, 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 ტიპიკონს (რიტს, წესს) იყენებდნენ, თუმცა არსებობდნენ სომხური და ბერძნული (ოლონდ ქართულენოვანი) ტიპიკონის კათოლიკური ეკლესიებიც. ეს უკანასკნელნი (სომხური და ბერძნული ტიპიკონის ეკლესიები) უნიის პრინციპებს ექვემდებარებოდნენ და თავიანთ თავს მართლმადიდებლებს უწოდებდნენ (გულისხმობდნენ ღვთისმსახურების აღმოსავლურ, მართლმადიდებლურ, წესს).

კათოლიკური ეკლესიის საეპისკოპოსო 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 გულმხურვალეობა 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 თჰანაში, 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 ეკლესიის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენად ითვლება – თბილისის კათოლიკური საეპისკოპოსო კათედრის დაარსება. იგი თბილისში 1328 წელს იზმირიდან (სმირნიდან) გადმოიტანეს, რადგან იქ, თურქეთში, იმ დროს კათოლიკეებს სდევნიდნენ. ეს ეპარქია საქართველოში, თურქეთსა და ირანში მცხოვრებ კათოლიკეებს 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 საზრუნავს წარმოადგენდა. უნიის იდეას საქართველოში ბევრი მომხრე და ბევრიც მოწინააღმდეგე გამოუჩნდა. უეჭველია, რომ მომხრეთა შორის პირველ ადგილზე მეფე გიორგი ბრწყინვალე იდგა. მოწინააღმდეგეების როლში ძირითადად მართლმადიდებელი სასულიერო პირები გამოდიოდნენ. მოვლენათა შემდგომდროინდელ განვითარებას თუ გავითვალისწინებთ, მივალთ დასკვნამდე, რომ საერთო კლიმატის შექმნის თვალსაზრისით XV ს-ში წამყვანი პოზიციები ანტიკათოლიკურმა პარტიამ მოიპოვა. ამას ყველაზე ნათლად ფერარა-ფლორენციის საეკლესიო კრების მასალები ადასტურებს.

ქართველები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე

ირაკვეა, 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 ბერძენი დელეგატის ცნობით, მან თავი სალოსად (ქრისტესთვის სულელად) წარმოადგინა, მღვდელმთავრის სამოსელი გაიხადა და ქუჩაში ისე დადიოდა, როგორც შეშლილი და მაწანწალა; დატოვა ფერარა და იტალიის ქალაქებში ხეტიალი დაიწყო, შემდეგ ავად გახდა და მას ტორნოვოს ეპისკოპოსმა უპატრონა. ჩანს, ამ ფაქტმა პაპის, ეგგენიუს IV-ის, ყურამდე 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 თანამემამულეები ანტიოქიის პატრიარქის ინსტრუქციის მიხედვით მოქმედებდნენ: მან „აჩვენა ყველას ანტიოქიის პატრიარქის წერილი, რომელიც უბრძანებდა მათ, არანაირად არ დასთანხმებოდნენ სიმბოლოზე რაიმე დამატებას ან მოკლებას, თვით ერთი იოტის ან ერთი შტრიხისაც კი“. მართლაც, უკვე აღვნიშნეთ, რომ ერთადერთი პრეტენზია, რაც „იბერიის მეფის ელჩმა“ პაპს და, მამასადამე, კრებას წარუდგინა, სწორედ დამატებას, ფილიოკვეს, შეეხებოდა. ამ ერისკაცს ერთხელ ერთი განათლებული სასულიერო პირის მოხსენება მოუსმენია. მომხსენებელმა თურმე მრავალგზის დაიმოწმა არისტოტელე. ამ ამბის მომსწრე სილვესტროს სიროპულოსი გვიამბობს: “მას შემდეგ, რაც ივერმა ეს ორჯერ თუ სამჯერ მოისმინა, ხელი მკრა; მისკენ მივტრიალდი, რადგან ვერ მივხვდი, თუ რას მანიშნებდა. მან კი მითხრა: რა არის ეს არისტოტელე, არისტოტელე? არ არის კარგი არისტოტელე! როდესაც მე ვკითხე სიტყვიერადაც და ვანიშნე კიდევ – რა არის-მეთქი კარგი, ივერმა მიპასუხა: წმიდა პეტრე, წმიდა პავლე, წმიდა ბასილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ოქროპირი და არა არისტოტელე-არისტოტელე” (მჭედლიძე 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 ვიტყვოდით

იმის თაობაზე, თუ რას ფიქრობდნენ იმდროინდელი ქართველები ეკლესიების გაერთიანების პრობლემაზე. თუკი იმდროინდელი საქართველოს კულტურულ ელიტას ანტიკათოლიკობა ახასიათებდა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს ტენდენცია რატომ არ აისახა?

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

რომის მისია დასავლეთ საქართველოში

დასავლეთ საქართველოს ეკლესია უფრო აფხაზეთის ეკლესიის სახელითაა ცნობილი. IX-X სს-ში მან დამოუკიდებლობა მოიპოვა და მისი სამღვდელოება საქართველოს სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობის სამსახურში ჩადგა. სამღვდელოებას კათედრა ბიჭვინთაში მდებარეობდა, რის გამოც ეს ეკლესია ძველ წყაროებში ბიჭვინთის საკათალიკოსოდ მოიხსენიება. XVI ს-ის 60-70-იან წლებში, აფხაზეთში ისლამის გავრცელების გამო, საკათალიკოსო კათედრა გელათში გადაიტანეს, მაგრამ ბიჭვინთამ კათალიკოსთა საზღვრულ 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 მივიდნენ, რომლებმაც ანაკოფიაში, მდ. ფსირცხის შესართავთან, ციხე ააგეს და 1280 წელს სოხუმში სავაჭრო ფაქტორია დააარსეს. 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. გავიხსენოთ რამდენიმე იმის დასტურად, რომ კათოლიკეები მართლმადიდებლების ტაძრებში წირვას ხშირად უპრობლემოდ ასრულებდნენ. 1629 წელს ბიჭვინთის ეკლესიას დომინიკანელთა ორდენის ოთხი მისიონერი ეწვია. მისიონერი იოანე დე ლუკა გვიამბობს: ბიჭვინთას სულიწმინდის მოფენის დღეს მივადექით. იქ ერთადერთი მღვდელი იყო, ქართველი, რომელმაც მიგვიღო და ეკლესიაში შეგვიყვანაო. „რა შევედი ეკლესიაში, ისეთი რამ ვნახე, რასაც თავის დღეში ფიქრადაც ვერ წარმოვიდგენდი; ვნახე, რომ ის ეკლესია მსგავსი იყო წმინდა პეტრეს ეკლესიისა... წირვისათვის მოვემზადე, მაგრამ ვნახე, სეფისკვერი გაფუჭებული იყო. ქართველ მღვდელს გამოვართვი ცოტა ფქვილი, გავაკეთე ცომი და ორ გასუფთავებულ ფულში გამოვაცხე. დავიწყე წირვა. ხალხმა რომ ბარის ხმა გაიგონა, ყველანი მოვიდნენ, ვინაიდან ეკლესია სოფლის შუაა“. 1634 წელს გორიდან გურიაში ჩავიდნენ თეატინელი მისიონერები არქანჯელო ლამბერტი და ჯუმეპე 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 ალექსანდრე III-მ (1639-1660) კათოლიკეებს წმ. სოფიოს (სიფიას) ეკლესია გადასცა. წინამორბედების კვალს არც სოლომონ I-მა (1752-1784) უღალატა; მის კარზე კათოლიკე სამღვდელოება დიდი პატივით სარგებლობდა. ამ ქალაქში კათოლიკეების რიცხვი მას შემდეგ გაიზარდა, რაც იქ ამ აღმსარებლობის მოქალაქეები სოლომონ II-მ (1789-1810) ახალციხიდან გადმოსახლა და რიონის მარცხენა ნაპირზე დაასახლა. მათ ქუთაისის კულტურულ ცხოვრებაში ერთ-ერთი წამყვანი პოზიცია დაიმკვიდრეს.

რომის ეკლესიის წარმომადგენლობა დასავლეთ საქართველოში ჰუმანიტარულ მისიას XIX ს-ის პირველ ნახევარშიც კი აქტიურად ახორციელებდა. მისიონერი სასულიერო პირები და მათი თანმხლები ერისკაცები მუშაობდნენ ექიმებად, ინჟინრებად, ფინანსისტებად და ა.შ. განსაკუთრებით დიდი იყო მათი წილი სახალხო განათლების სფეროში. აკაკი წერეთელი, მაგალითად, როდესაც დედის ღვთისმოსაობასა და განსწავლულობაზე საუბრობს („ჩემი თავგადასავალი“), აღნიშნავს: „იმ დროს, როგორც სხვა ყოველ ქართველ დიდ-ოჯახებში, გურიელის სასახლეში თითქმის შინაკაცებად ითვლებოდნენ

ფრანგის პატრები და დიდი გავლენაცა ჰქონდათ ოჯახებზე. ამ ევროპიულად განათლებულმა და გონებაგანვითარებულმა მეცნიერებმა დედაჩემებდაც დიდი გავლენა იქონიეს: მათი მეოხებით შესწავლილი ჰქონდა, სხვათა შორის, ექიმობა და მეურნეობა“. ნიკო ნიკოლაძე იმასაც იხსენებს, რომ მის ოჯახში, სწორედ XIX ს-ის 40-50-იან წლებში, ხშირად იკრიბებოდნენ მართლმადიდებელი, კათოლიკე და სომეხი ვაჭრები; მოჰყავდათ თავ-თავიანთი სულიერი მოძღვრები და სამოგზაუროდ გასვლის წინ ერთობლივ ლოცვებს აღავლენდნენ. ეს მაგალითები მიგვანიშნებს, რომ აღნიშნულ დროს დასავლეთ საქართველოს მულტირელიგიური მოსახლეობა ურთიერთობის საკმაოდ მაღალი კულტურით გამოირჩეოდა.

რომის ეკლესიის შვილები და მემობრები 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 შეერთებინ, მაგრამ მის მიმართ კეთილგანწყობას ამჟღავნებდნენ და სამსახურსაც სთავაზობდნენ; აღიარებდნენ მას მადლმოსილად და სწამდათ, რომ საღვთო საიდუმლოებები იქაც სრულდება. მაშასადამე, ჩვენ იმ ქართველებზე ვსაუბრობთ, რომლებიც ან შეუერთდნენ რომის კათოლიკურ ეკლესიას, ან დაუმეგობრდნენ მას, რადგან მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას შორის არსებით განსხვავებას ვერ ხედავდნენ. წარმოვაჩინთ ზოგიერთი მათგანის პორტრეტს.

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

ქეთევანი იყო კახეთის დედოფალი, რომელიც შაჰ-აბასმა პოლიტიკური მოტივით დაატყვევა და 1614 წელს ირანში, შირაზში, გადაასახლა. იქ მის თანმხლებ მღვდელს, მართლმადიდებელს, ისლამზე გადასვლა მოსთხოვეს. ქართულ წყაროში აღნიშნულია, რომ მღვდელმა ვერ გაუძლო განსაცდელს და ქრისტეს სარწმუნოება უარყო. დედოფალი თანამორწმუნე ხუცესის გარეშე დარჩა. ამის გამო მან სულიერი ნუგეშისათვის, კათოლიკე მისიონერთა ცნობით, იმავე ქალაქში მყოფ კათოლიკე მღვდლებს მიმართა. როდესაც

მას მთელი სიმკაცრით მოსთხოვეს, ან გამოიცვალე რჯული, ან კოცონისა და შანთებისათვის მოემზადეო, კახეთის დედოფალმა განსასვენებელი ზიარება კათოლიკე მღვდლის ხელით მიიღო. შემონახულია ჩანახატი წარწერით: „ქეთევან დედოფალი მამა ამბროზიო დუშ ანჟუშისთან აღსარებაზე“. ქართული წყაროებიც ადასტურებს, რომ წმ. მოწამის გაუპატიოსნებლად დამარხული გვამი „ფრანგმა მღვდლებმა“ მოიპარეს და „წარიღეს ფრიადითა კრძალულე-ბითა და ლუსკუმი შეუმზადეს მას ფრიად კეთილი სურნელთა თანა მრავალ-თა და დაასხნეს საკურთხეველსა ზედა“. ამის შემდეგ ავგუსტინელმა ბერებმა ცხედარი დაანაწილეს: თავი და მარჯვენა ფეხი საქართველოში წამოაბრძანეს და მეფე თეიმურაზს, მოწამის ძეს, გადასცეს; ნაწილი ინდოეთში, გოაში, წაასვენეს, ნაწილი – რომში და დასავლეთ ევროპის სხვა წმინდა ადგილებშიც.

დედოფლის ტანჯვისა და წამების თვითმხილველმა ბერებმა რომის პაპის წინაშე დააყენეს საკითხი, რომ ის კათოლიკური ეკლესიის წმინდანად გამოცხადებულიყო. დაისვა კითხვა: არსებობს თუ არა დოკუმენტი, რომლის თანახმად ქრისტესთვის წამებულმა ქართველმა ქალმა კათოლიკური სარწმუნოება აღიარა და კათოლიკურ ეკლესიას შეუერთდა? ასეთი დოკუმენტი არ აღმოჩნდა და ეს ვერც წმ. მოწამის კათოლიკე მოძღვარმა ამბროზიომ დაადასტურა. შედგა კომისია, რომელმაც ასეთი დასკვნა გამოიტანა: ის ფაქტი, რომ მორწმუნე მართლმადიდებელმა გაჭირვების გამო კათოლიკურ ეკლესიას მიაკითხა და წმ. საიდუმლოებებს იქ მიეახლა, კათოლიკე წმინდანად გამოცხადებისთვის საკმარისი საბუთი არ არის. ამის მიუხედავად ამ საგანზე კამათი დიდხანს გაგრძელდა და დიდძალი მასალაც დაგროვდა. მას ჩვენს დროში თავი მოუყარა და ფრანგულ ენაზე გამოაქვეყნა რ. გულბეკიანმა სათაურით: „ნამდვილი ცნობები საქართველოს დედოფლის ქეთევანის მოწამებრივი სიკვდილის“ (თარგმნილია ქართულად). იქ მოყვანილია მამა ამბროზიოს სიტყვები, წარმოთქმული 1640 წელს, საკითხის უარყოფითად გადაწყვეტის შემდეგ: „სავარაუდოა, რომ დედოფალი ზეცაშია და ღვთის დიდებით ხარობს. მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ წეს-ჩვეულებას მისდევდა, იგი დიდი სიყვარულით ეკიდებოდა წმ. კათოლიკურ ეკლესიას და ყველა ლათინელს; მხურვალედ უყვარდა ისინი და რითაც შეეძლო, ეხმარებოდა მათ. გარდა ამისა, ჩვენთან ისეთ კარგ ურთიერთობაში იყო, რომ შეუძლებელია, წმ. კათოლიკური ეკლესიის მოწინააღმდეგე ყოფილიყო“. იქვე მოყვანილია პედრო დეშ სანტუმის დასტური, რომლის თანახმად იგი (პედრო) მამა ამბროზიოსთან ერთად „ეხმარებოდა და ანუგეშებდა ქეთევან დედოფალს, აზიარებდა მას და ყოველივეს აკეთებდა მისი სულის სახსნელად“ (გვ. 22).

ნიჰიფორე ირბაჰი (ჩოლოყაშვილი)

ქართული კულტურის სარბიელზე კათოლიკურმა ეკლესიამ ყველაზე თვალსაჩინო 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 ლაურეტანა“. კ. კეკელიძის 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 კეთილგანწყობით გამოირჩეოდა, რაზედაც ის ფაქტურ მტყვევლებს, რომ მშობლებმა ყმაწვილი სასწავლებლად რომში გაგზავნეს. იქ იგი წმ. ბასილი დიდის ორდენს (იხ. ქვემოთ: სულხან-საბა) დაუახლოვდა, ბერად აღიკვეცა და სამშობლოში დაბრუნდა. ამ დროს მეფე თეიმურაზი დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებისათვის ზრუნავდა და, ბუნებრივია, რომ მან ეს ამოცანა პროკათოლიკე ბერს, ნიკიფორეს, მიანდო. ნიკიფორე რომში 1628 წლის 20 ივნისს ჩავიდა. მან იქ ოფიციალურად აღიარა კათოლიკური სარწმუნოება და „კათოლიკედ მიღების“ შესრულა. პაპმა ურბანო VIII-მ ის მამობრივი სიყვარულით მიიღო, თეიმურაზს ალერსით სავსე წერილი გაუგზავნა და შემწეობის აღმოჩენას დაჰპირდა. პაპის ლოცვა-კურთხევით იმხანად სტეფანე პაილინი ზემოთ დასახელებულ წიგნებზე მუშაობდა, რისთვისაც მას ქართველი სწავლულის დახმარება სჭირდებოდა. დიპლომატმაც სიამოვნებით იღო თავს ეს სამსახური და მისი მონაწილეობით ქართული წიგნები დასაბეჭდად მომზადდა.

ნიკიფორე ირბაქს ამის შემდეგაც მაღალ საეკლესიო თანამდებობებზე ვხედავთ. არის იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მამა და არქიმანდრიტი, ხოფის მონასტრის წინამძღვარი; აკურთხებენ ეპოსკოპოსადაც და აირჩიევენ აფხაზეთის კათალიკოსად („პატრიარქად“). იგი მეგობრობს ისეთ ცნობილ მისიონერებთან, როგორებიც არიან: ჯუზეპე ჯუდიჩე, არქანჯელო ლამბერტი და კასტელი; ეხმარება მათ მორალურად და მატერიალურად, რის გამოც პაპის კონგრეგაცია მაღლობას უცხადებს და ამხნეებს, უწოდებს ერთგულ და საყვარელ შვილს.

სულხან-საბა ორბელიანი. იმ ქართველებს შორის, რომლებმაც კათოლიკეთა სარწმუნოება გაცნობიერებულად და საყოველთაოდ აღიარეს, ყველაზე გამორჩეული ადგილი სულხან-საბა ორბელიანს (1658-1725) ეკუთვნის. მკვლევრებმა, რომლებმაც საგანგებოდ შეისწავლეს მისი მსოფლმხედველობის საკითხები (გ. ლეონიძე, ი. ლოლაშვილი, ლ. ქუთათელაძე), შემდეგი დასკვნა გამოიტანეს: კათოლიკობისადმი სიმპათიები ამ საერო და საეკლესიო მოღვაწემ ახალგაზრდობის ასაკში გამოავლინა. სინამდვილეს შეესაბამება ის ცნობა, რომლის თანახმად მან, დიდგვაროვანმა თავადმა, კათოლიკე მორწმუნედ თავი ჯერ კიდევ 1687 წელს მიიჩნია; იმა წლის 15 აგვისტოს, ღვთისმშობლის მიძინების დღეს, კათოლიკე მოძღვარს პირველად გაანდო აღსარება და

რომის პაპი უმაღლეს ეპოსკოპოსად სცნო. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ მის იმდროინდელ, ე. ი. ბერობამდელ, ნაშრომში “სიტყვის კონა” ზოგიერთი კათოლიკური დოგმატის რწმენა იგრძნობა (მაგ. სალხინებლის).

საინტერესოა (და ერთი შეხედვით უცნაური) ის ფაქტი, რომ ეს მწერალი და თეოლოგი, რომელიც კათოლიკეებთან რწმენისმიერ თანაზიარებას არ ფიცავდა, 1698 წელს გარეჯის მრავალმთაში, ნათლისმცემლის საგანეში, ბერად აღიკვეცა საბას სახელით. ჩვენთვის ცნობილია დავით გარეჯის ლიბერალური და ეკუმენური ტრადიციები, კერძოდ ის გარემოება, რომ მის ტაძრებში შესვლისა და ღოცვის შესაძლებლობა ხშირად არამართლმადიდებელ ქრისტიანებსაც ეძლეოდათ (იხ. „სოლიდარობა“, 2009, #1, გვ. 13-14). ჩანს, ეს ტრადიცია XVII ს-შიც გრძელდებოდა, მაგრამ მაინც გასაკვირია, რომ კათოლიკეებისადმი გულახდილი თანაგრძნობით გამსჭვალული ბერი საბა-სულხანი იქ მოძღვარ-მქადაგებლის თანამდებობაზე დაინიშნა. თუმცა ეს უფრო დღევანდელი გადასახედიდანაა გასაკვირი. გავიხსენოთ ნიკიფორე ირბაქი. არ მოგვეპოვება ცნობა, რომ მას შინაგანი კათოლიკობის გამო საეკლესიო კარიერაში ხელი შეშლოდეს. საქმე ისაა, რომ ერთმაც და მეორემაც უნიატური მიმართულება აირჩიეს. ესაა აღმოსავლური წესის კათოლიკობა, რომელიც მღვდელმსახურებაში კათოლიკური ფორმულების წარმოთქმასაც კი არ აუცილებლობს; მორწმუნეები მრწამსს, თუ უნდათ, 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 დაუკონა. პაპმა დიდი აღერსი შეაგება; არ დააჩოქა, ისე ალაპარაკა; ჯვარი, კრიალოსანი, სანაწილე ხატი უბოდა და მისი ქვეყნისა და ხელმწიფისათვის სისხლის არდაშურება აღთქვა. თავად კი, მწირმა, ამ შორეული მოგზაურობის მიზეზად სამშობლოს ბედი და იქ „მართლმადიდებელი სარწმუნოების“ მძიმე ხვედრი დაასახელა, – იმ სარწმუნოებისა, რომლის სიწმინდის სრულყოფილად დაცვა, მისი რწმენით, მხოლოდ წმ. პაპის საფარველის ქვეშ არის შესაძლებელი. აქედან ჩანს, რომ სულხან-საბას ჭეჭმარიტ მართლმადიდებლობად კათოლიკობას მიიჩნევდა. როდესაც იგი საქართველოში დაბრუნდა (თურქეთში პაპისაგან ნაჩუქარი საგნები წაართვეს), მის მეტყველებაში ჩვენ ვხვდებით გამოთქმას „კათოლიკე მართლმადიდებელი“. ასე მოიხსენია მან ნათლიდედა, რომლის დახმარებითაც ბურსელი ვაჭარ-მოვალეები გაისტუმრა. მართლმადიდებლობა კათოლიკობის შინაარსითაა მოხსენიებული იმ ამბის მოთხრობაში, რომლითაც მისი „მოგზაურობა ევროპაში“ მთავრდება: „ქართველი ეპისკოპოსნი და სამღვდელონი რომს წასვლისათვის გამიმეტრდენ... შფოთი აღძრეს ჩემ ზედა. კრება და ბოროტის ქნა მოინდომეს. მაგრამ მეფე (იესე. – ნ. პ.) ვერ აიყოლიეს. სამ თთვე კიდევ იბატონა და მერმე მეფე ბაქარ დასჯდა მეფედ... მოატყუეს. მცხეთას, ჩემი სიყვარული და სამსახური სულ დაავიწყეს, კრება მიყვეს და წმიდის პაპის გინება მომიდევს (მომთხოვეს. – ნ. პ.). მე მართლმადიდებლობა ვერ უარ ვყავ. და მრავალი ავი მოინდომეს, მაგრამ ღმერთმან ყოვლისაგან დაგვისხნა. მეფემაც პატივი მოგვაპყრა და მათი ვერაგობაც გაცუდდა. ვახტანგ მეფეს სმენოდა, დიდად სწყენოდა და ყოველნი დაეტუქსა“.

მთავარი კითხვა, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის მსოფლმხედველობაზე საუბრის დროს წარმოიჭრება, არის შემდეგი: კათოლიკედ აღესრულა იგი თუ მართლმადიდებლად? მან 1724 წლის ზაფხულში დატოვა საქართველო და თავის აღზრდილს, ვახტანგ VI-ს, რუსეთში გაჰყვა. იქ იგი ჩასვლიდან რამდენიმე თვის შემდეგ, 1725 წლის 26 იანვარს, გარდაიცვალა და დაიმარხა მოსკოვს მეფე არჩილის კარის ეკლესიაში, რომელიც ვსესვიატსკოეს სახელითაა ცნობილი. ვარაუდობდნენ, კ. კეკელიძეზე დაყრდნობით, რომ საბა-სულხანი სიკვდილის წინ მართლმადიდებლობას დაუბრუნდა; წინააღმდეგ შემთხვევაში მართლმადიდებელთა ეკლესიაში არ დაკრძალავდნენო. ვინც ასე ფიქრობს, ავიწყდება, რომ კათოლიკობას არც მაშინ, არც მანამდე და არც მას შემდეგ ყველა მართლმადიდებელი ერთნაირი თვალთ არ უყურებდა. არაფერი გვიშლის ხელს ვიფიქროთ, რომ ვსესვიატსკოეს მაშინდელი ეკლესია ანუ საკრებულო (ისე როგორც პეტრე I-ის დროინდელი რუსეთი ზოგადად) კათოლიკეების მიმართ მეტწილად ლოიალურ 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 იალღუშის 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? ბავით აღიარა, მაგრამ გულით იცრუა? როგორ ვაკადროთ ასეთი რამ დიდ სულხან-საბას? ვის მოუბრუნდება ენა, რომ თქვას, ეს ლოცვა, უბის წიგნაკში შეტანილი, თვალთმაქცურიაო: „უფალო იესო ქრისტე, ღმერთო ჩვენი, სარწმუნოება აღაორძინე, მართლმადიდებლობა განამრავლენ, წმიდა ეკლესია აღამაღლე, ყოველი საეკლესიო წესი დაამტკიცე, რომის პაპის საწადელი აღასრულე, ქრისტიანი მეფენი მშვიდობით დაიცვენ, მწვალებელნი მოაქციენ, მტერნი ეკლესიისანი აღმოფხვრენ და ჩვენ სიყვარულსა შენსა ზედა განგვაძლიერენ და მოგვიტევენ ცოდვანი ჩვენი“ (ლოლაშვილი 1959: 115).

კათალიკოსი ანტონ I. კათოლიკობისადმი სიმპათიებს საქართველოში არცთუ იშვიათად მეფე-მთავრები და მღვდელმთავრები, მათ შორის კათალიკოს-პატრიარქებიც, გამოხატავდნენ, რაც ზოგჯერ დრამატულ მოვლენებს იწვევდა. ამის მაგალითია ქართველ იერარქთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე განათლებული კათალიკოს-პატრიარქ ანტონ I-ის (1720-1788) ბიოგრაფია. მან საქმიანი ურთიერთობა დაამყარა კათოლიკე სასულიერო პირებთან, რომლებიც მას საღვთისმეტყველო-პოლემიკური თხზულების „მზამეტყველება“ დამუშავებაში დაეხმარნენ და ეტვი 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 საზეიმოდ წარმოთქმით მთავრდება: ეს წიგნი დაიწერა „მამათ-მთავრობასა ჰრომაელთა ზედა ვენედიკტე მეთაერთმეტისასა“ (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 გამომავლობა. 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 სამღვდელთა ხარისხები დაუბრუნა, თუმცა ანტონის საქართველოში დატოვება მიზანშეწონილად არ მიიჩნია და იგი რუსეთში გადაასახლა. 1757 წლის მარტ-ში ანტონი პეტერბურგში ჩავიდა და წარდგა უწმინდესი სინოდისა და სამეფო კარის წინაშე. იქ მან თავი ასე იმართლა: კათოლიკე რომ ვიყო, რომს წავიდოდი, სადაც კარდინალობას მიბოძებდნენო. სინოდი დარწმუნდა მის გულწრფელობაში და ვლადიმირის ეპარქია ჩააბარა. ანტონი რუსეთიდან ერეკლე II-მ დააბრუნა და თანამდებობაზე აღადგინა.

საკითხავია: შეასრულა თუ არა ანტონმა დაპირება, რომ ის კათოლიკობისაკენ აღარ გაიხედავდა? – როგორც ჩანს, შეეცადა, მაგრამ ბოლომდე ვერ შეასრულა. მან რუსეთში დაწერა 50-ე ფსალმუნის („მიწყალეს“) ვრცელი განმარტება, რომლის ეგზეგეზიკები საქართველოშიც გამოგზავნა. აქ ტექსტი განიხილეს და მასში „პაპისტური აზრები“ დაადასტურეს. ამის გამო სამღვდელოების ნაწილი სამშობლოში მას უნდობლად შეხვდა, რადგან ფიქრობდნენ, კათოლიკეებს გული მოეცემათ და გათამამდებიანო. მოლოდინი გამართლდა: მეფე ერეკლესა და კათალიკოს ანტონის ხელშეწყობით მისიონერების ასპარეზი გაფართოვდა. პატრი ნიკოლა, გვარად რუტილიანო, მაგალითად, მეფის მრჩევლის მოვალეობას ასრულებდა. მან მეფე გიორგი XIII-ისა და დარბაზის ერის წინაშე მჭევრმეტყველური და ფრიად შინაარსიანი სიტყვა წარმოთქვა და იწინასწარმეტყველა შედეგი, რაც მოჰყვებოდა მეფის განზრახვას „რუსეთისადმი ქვეყნის გარდაცემის“ თაობაზე (პ. იოსელიანი, ცხოვრება მეფისა გიორგი მეათეამეტისა, თბ., 1978, გვ. 152). სამეფო კარზე კათოლიკეთა ასეთი აღზევების მიზეზად ზოგი, განსაკუთრებით კი დეკ. ზაქარია გაბაშვილი, კათალიკოს ანტონ I-ს ასახელებდა და მის წინააღმდეგ რუსეთის უწმინდეს სინოდში საჩივრებს გზავნიდა (მასალები ვრცლად: „საღვთისმეტყველო კრებული“, 1991, #1).

კათოლიკური ეკლესია საქართველოში

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

ლიკეები უფრო გულმხურვალედ იცავენ ქრისტიანობასო. ქართლის მეფეც ამავე პოზიციამე 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 გოაში, მოწამებრივად აღესრულა (გ. ბრაგანტინი, ნ. პაპუაშვილი, სიმართლისა და სამართლისათვის ივლიტის ეკლესიაზე, თბ., 2006, გვ. 42-45).

დიდია წვლილი, რომელიც რომის მისიასა და ადგილობრივ კათოლიკეებს მიუძღვით ქართული კულტურის, მეცნიერებისა და ეკონომიკის წინაშე. იმ სიახლეებიდან, რომლებსაც კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლებმა ჩაუყარეს საფუძველი, აღსანიშნავია: 1. პირველი ნაბეჭდი წიგნი ქართული ტექსტებით (რაზედაც ზემოთ უკვე ვილაპარაკეთ); 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 კათოლიკეები ტრადიციულად ვაჭრები და ბანკირ-ფინანსისტები იყვნენ, რის გამოც ისინი ხელს უწყობდნენ არამართო ქვეყნის ეკონომიკის, არამედ საგარეო დიპლომატიისა და, ზოგადად, უცხოეთთან ურთიერთობის განვითარებასაც. XVIII ს-ში დასავლეთ ევროპის კულტურულ სარბიელზე ქართველი კათოლიკეებიც იღვწოდნენ. გორელმა დავით ტულუკაშვილმა რომში XVIII ს-ის 20-30-იან წლებში თარგმნა და გამოაქვეყნა კათოლიკური აღმსარებლობის პირველხარისხოვანი ძეგლები: „საქრისტიანო მოძღვრება გინა წვრთნა შვიდთა საიდუმლოთა ზედა“ და თომა კემფელის „მიბაძვა ქრისტესი“. ამავე საუკუნეში რომში ქართული ენის მასწავლებლად მუშაობდა კათოლიკე პროფესორი გრიგოლ ბალინანთი (ბალინაშვილი), რომლის დახმარებით ვენის უნივერსიტეტის პროფესორმა ფრანც ალტარმა მოამზადა წიგნი „ქართული ლიტერატურის შესახებ“ (დაიბეჭდა 1798 წელს). ესაა პირველი ქართვლოლოგიური 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, ხარისტიანაშვილები, მელიქიშვილები, ყაუხჩიშვილები, გვარამაძეები, ფალიაშვილები, ზუბალაშვილები, გოკიელები და სხვები. იმერეთის მეფეს სოლომონ I-ს (1752-1784) უახლოეს მსახურად თანამემამულე კათოლიკე, გვარად დათიაშვილი, ჰყავდა. ქართველ კათოლიკეებს შესამჩნევი წონა ჰქონდათ აგრეთვე ერეკლე მეორის კარზე. მათ შორის განსაკუთრებული სახელი და ავტორიტეტი მოიხვეჭა რაფიელ დანიბეგაშვილმა, ერთობ განათლებულმა და უცხო ენების მცოდნე

პიროვნებამ, რომელიც მეფემ შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებში ელჩად გაგზავნა და რომელმაც სამოგზაურო ჟანრის საყურადღებო თხზულება დაგვიტოვა.

XIX-XX სს-ში ქართველი კათოლიკეების კულტურულ-საზოგადოებრივი და სამეცნიერო მოღვაწეობის შესახებ იმდენი მასალა არსებობს, რომ შესაძლებელია ტომებიც დაიწეროს. ბევრი რამ ფართო საზოგადოებისთვისაც ცნობილია. საკმარისია თვალი გადავავლოთ ახალციხის მუზეუმის ხალნა-წერთა აღწერილობას (თბ., 1987), რათა დავრწმუნდეთ, რაოდენ დულდა შემოქმედებითი პროცესი მესხეთის ქართველ და სომეხ კათოლიკეებში, 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 კათოლიკეებისათვის. 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 კათოლიკეებიც არიან: სტეფანე და პეტრე მელიქიშვილები, ზაქარია ფალიაშვილი, სიმონ ყაუხჩიშვილი, პეტრე ოცხელი და ბევრი სხვა, რომლებიც მამულის საქმისათვის მართლმადიდებელი თანამოქალაქეების გვერდით იდგნენ და შრომობდნენ. ზ. ფალიაშვილმა დეკ. (შემდ. კ-პ) კ. ცინცაძის თხოვნით ქაშვეთის ეკლესიისათვის შეადგინა ოთხხმიანი გუნდი და ნოტებზე გადაიღო იოანე ოქროპირის წირვა; მის მიერ დამუშავებული საგალობლებით ქართველი მართლმადიდებლები დღესაც სარგებლობენ.

მართლმადიდებლები და კათოლიკეები დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში

საქართველოს პოლიტიკური სუვერენიტეტის დაკარგვამ ამ ქვეყნის კათოლიკური ეკლესიების უფლებებიც შელახა. რუსეთის თვითმპყრობელმა მთავრობამ 1844-1845 წლებში კათოლიკე მისიონერები დასავლეთ ევროპის აგენტებად გამოაცხადა და ისინი ქვეყნიდან გააძევა. ამ გარემოებამ ქართველი კათოლიკეები 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 ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი იდგნენ და რომელმაც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენას დაუჭირა მხარი. ამ მოთხოვნას ქართველი კათოლიკეებიც მიემხრნენ, რადგან სწამდათ, რომ დამოუკიდებელ და დემოკრატიულ საქართველოში მათი უფლებები უკეთ იქნებოდა დაცული. ეს სულისკვეთება და იმედები ასახულია კათოლიკეთა ჟურნალში „ჯვარი ვაზისა“ (1906 წ.; რედაქტორი მღვდელი დომინიკე მულაშოვი-პაწაძე), რომელშიც მართლმადიდებელი საერო და სასულიერო პირებიც თანამშრომლობდნენ (ეპ. ლეონიდე ოქროპირიძე და სხვ.) და რომელიც ავტოკეფალიის აქტიურ მხარდამჭერად მოგვევლინა. ჟურნალი დიდ ადგილს უთმობდა აგრეთვე ქართულ სულიერსა და მატერიალურ კულტურას (მისი მეშვეობით გახდა ცნობილი ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის მშვენიება „შენ ხარ ვენახი“). ამის პარალელურად რომის ეკლესიასთან გაერთიანების სურვილი ქართველი მართლმადიდებელი სამღვდელოებისა და ერისკაცების თვალსაჩინო ნაწილმა გამოამჟღავნა. აქ პირველ ყოვლისა გელათის მონასტერი, ქუთაისის ინტელიგენციის წარმომადგენლები და ზოგიერთი მაღალი ავტორიტეტის პიროვნება მოიაზრება (ვარლამ ჩერქეზიშვილი და აკაკი წერეთელი). ისინი დაუკავშირდნენ მღვდ. მ. თამარაშვილს და მისი დახმარებით რომის პაპთან მოლაპარაკებას აწარმოებდნენ, მაგრამ ამ აქტივობამ ნაყოფი ვერ გამოიღო (ვრცლად ამის შესახებ იხ.: ელდარ ბუბულაშვილის სადოქტორო ნაშრომი).

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

მოვისმინოთ ინფორმაცია და კომენტარი, რომელიც ამ საგანზე საზოგადოებას გაზეთმა „საქართველომ“ მიაწოდა:

„აპრილის 27 ქართველ კათოლიკეთათვის ისტორიულ დღედ ჩაითვლება. ამ დღეს ქართველ კათოლიკეთა დელეგატებმა დიდი საეკლესიო საკითხი გადაწყვიტეს. ეკლესიის გალაგანში თავი მოიყარეს საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან მოსულმა დელეგატებმა. სულ მოგროვდა 49 დელეგატი, დროებით აღმასრულებელი კომიტეტი და დიდძალი ხალხი. საქმე ვედრებით დაიწყო. წირვას დაესწრნენ საქართველოს კათალიკოსის მოსაყდრე ლეონიდე, ეპისკოპოსი ანტონი და პიროსი და სხვ. კრება სკოლის დარბაზში გაიმართა... ქართული კულტურის ისტორიის წიგნში ქართველთა იმ ნაწილს, რომელსაც ქართველი კათოლიკენი ეწოდება, უსათუოდ საპატიო და საინტერესო 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 დაესწროს და მათ მოძღვრების სიტყვებს მოუსმინოს“ (ლ. ჯაფარიძე, ქართველ კათოლიკეთა დელეგატებისა და დროებით აღმასრულებელ კომიტეტის წევრთა კრება. „საქართველო“, 1917, 29.IV, #92).

საბჭოეთი და კონსტანტინეპოლი

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 კათოლიკეების მიმართ განსაკუთრებული ძალით იფეთქა, რადგან ისინი „იმპერიალისტური ევროპის“ პოტენციურ მოკავშირეებად აღიქვეს. მათი ეკლესიები დაანგრიეს ანდა არადანიშნულებისამებრ გადააკეთეს (თბილისის პეტრეპავლეს 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 გაუჭირდა თბილისის კათოლიკურ ეკლესიას, რომ იგი დახურვის საფრთხის წინაშე დადგა და დაიხურებოდა კიდევ, რომ კათალიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძეს არ გაეწოდებინა მისთვის დახმარების ხელი.

პერესტროიკის დროს საბჭოთა იდეოლოგიის ადგილი საქართველოში მართლმადიდებლურმა ნაციონალიზმმა დაიკავა. შემუშავდა თვითდაჯერება, რომ თითქოს ერის მთლიანობის აუცილებელი პირობა მონოკონფესიურობაა. შესაბამისად, – ყველა სხვადმადიდებელი, მათ შორის კათოლიკე, საქართველოსათვის უცხო და არასასურველ სხეულად გამოცხადდა. ამ რწმენით განსაკუთრებით პოლიტიკურ მოძრაობათა აქტივისტები განიმსჯვალნენ. 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 მართლმსაჯულე-ბამ 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 მთლი-ანობას. ადრე კათოლიკეებს ფრანგებს გეძახდნენ. დღეს მოგმართავთ რო-გორც ქართველებს: დედა-სიონში იარეთ!“ („თბილისი“, 1992, 26.VIII, #92, გვ.3).

ასეთი იდეოლოგიური კლიმატის ფონზე წარიმართა პაპ იოანე-პავლე II-ის ვიზიტი თბილისში 1999 წლის 8-9 ნოემბერს. იმის მიუხედავად, რომ იგი საქარ-თველოს პატრიარქმა ილია II-მაც მოიწვია, ამავე პატრიარქის იურისდიქცი-აში მყოფი მღვდლებისა და მათი სულიერი შვილების შესამჩნევმა ნაწილმა სტუმრის წინააღმდეგ დიდი საპროტესტო ტალღა ააგორა. მოეწყო აქციები, რათა არ შემდგარიყო 1. წირვა იქ, სადაც დაგეგმილი იყო, – რიყეზე (ეს ასი ათასი მოწამის სისხლით გაპატიოსნებული მიწაა) და 2. ერთობლივი ლოცვა. ამ მოთხოვნებს პატრიარქიც დაეთანხმა, თუმცა საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ რომის პაპთან თუ სხვა კათოლიკეებთან ერთად მას არაერთგზის ულო-ცია. იმჟამად კი მან და მისმა სინოდმა პაპი ცივად მიიღო; თუმცა რეზიდენციაში მიიწვიეს, მაგრამ ვიზიტის დაწყებიდან რამდენიმე საათის შემდეგ ინტერნეტის მეშვეობით ასეთი „შეხსენება“ და „გაფრთხილება“ გაავრცელეს: კათოლი-კეთა წირვაზე მისვლა ცოდვაა! ამის მიუხედავად სპორტის სასახლეში, სადაც წირვა შედგა, კაცი ადგილს ვერ იპოვიდა. საპატრიარქოს პოზიციას მაშინ ბევ-რი 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 აღმაშე-ნებლისეული“ („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 გვეძოდნენ წინაპრები?

ანტიკათოლიკური და, ზოგადად, ანტიდასავლური განწყობილებები საქართველოში დღესაც ეროვნული ინტერესების დაცვის იარაღით ინერგე-ბა. ავრცელებენ ხმებს, რომ ჩვენი ღირსი მამები და საამაყო წინაპრები ამა-ვე პლატფორმაზე იდგნენ და ამავე სტილის მართლმადიდებლები იყვნენო. საკმარისია თვალი გადავავლოთ ისტორიის ფურცლებს, რომ დავრწმუნდეთ: კათოლიკეთა მიმართ უარყოფითი ემოციები და ქმედებები ჩვენს წარსულ-შიც არაერთგზის გამოვლენილა, მაგრამ, კორნელი კეკელიძის ზემოთ და-მოწმებული 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 წმინდანანადაა შერაცხილი მღვდელმოწამის პატივით. აი, რა მისწერა მან რომის პაპს ალსაყდრებიდან (1917 წლის 14 ოქტომბერი) რამდენიმე დღის შემდეგ:

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

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

გარნა საქმითა ამით არა გულარძნილ იქმნა ეკლესიაი ჩვენი:

მოციქულნი და ქადაგნი ჰრომის საყდრისანი, რომელნი მეათსამეტე საუკუნითგან მოევლინეს ქვეყანასა ჩვენსა, შეუორგულეებლად იღვწოდეს საფარველსა ქვეშე ქართველთა მეფეთასა, ვითარცა მწყემსნი კეთილნი, მკურნალნი ხორცთანი და მომფენელნი ჩვენდა სწავლა-განათლებისანი. მათ აღაშენეს ქვეყანასა ჩვენსა ეკლესიანი თვისნი და დაუმოწაფეს საყდარსა შენსა არა მცირედნი ქართველნი, რომელნი მოაქამომდე აღიდებენ ღმერთსა წესისაებრ ჰრომთა ეკლესიისა და პატივსა სცემენ სახელსა შენის უწმიდესობისასა.

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

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

ეს არა მარტო დაპირება, არამედ ანდერძიცაა შთამომავლობისათვის.

ბამოყენებული ლიტერატურა:

1. მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, თფ., 1902.
2. მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბ., 1995.
3. მ. თარხნიშვილი, წერილები, თბ., 1994.
4. ა. კარტაშვი, ეკლესიათა ერთობა ისტორიის გადმოსახედიდან. 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. კოჭლამაზაშვილი, ა. ლამბაშიძე, ათანასე ალექსანდრიელის სიმბოლოს ძველი ქართული თარგმანი. 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. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბ., 1980.
11. მ. მჭედლიძე, ერთი ბერძნული წყაროს ცნობები ფერარა-ფლორენციის კრებაზე ქართულთა მონაწილეობის შესახებ. საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია „დიდაჭარობა“. ხულო-დიდაჭარა. 2009 წლის მაისი (მასალები).
12. მ. 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.

სსფუბარბასკონდოტბა

ბაად ანდრონიკაბვილი
ბადბთა სსფუბარბასკონდოტბა.
ჯთნიკური ნაბონადიბონი ბუნადობია 293

ზაალ ანდრონიკაშვილი

ხალხთა სტუმართმოყვარეობა. ეთნიკური ნაციონალიზმის გენეალოგია

ზაალ ანდრონიკაშვილის ბლოგი

ვდებ მოხსენების ტექსტს, რომელიც გრძელი და გაურედაქტირებელია, მაგრამ ნიგვზიანში მომხდარის გასაგებად საინტერესო: ტექსტში საუბარია ეთნიკურ ნაციონალიზმზე, მაგრამ პრინციპში ყველა ტიპის ქსენოფობიას ეხება.

დავიწყებ ორი ანდაზით. ქართული ანდაზა გვეუბნება: „სტუმარი ღვთისაა“. რუსული ანდაზა კი გვამცნობს: „незванный гость хуже татарина“ – დაუპატიუებელი 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 სუვერენიტეტის დათმობაზე. ქართველი სუვერენულობის 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 ანდაზა კი სუვერენულობის მტრისათვის დათმობაზე საუბრობს: დაუპატიუებელი სტუმარი ისტორიულ და ყველაზე დიდ მტერზე, მონღოლზე უარესია.

ამ წერილის პირველ, ყველაზე მოკლე ნაწილში უკვე დერიდას სემინარის მეშვეობით სტუმართმოყვარეობის შესახებ სტუმართმოყვარეობის თეორიულ საკითხზე ვისაუბრებ. მეორე ნაწილში გადავალ სტუმართმოყვარეობაზე, როგორც არქაულ კულტურულ პრაქტიკაზე და აქ მოვიშველიებ ფრანგი ლინგვისტის, ემილ ბენვენისტის ცნობილ ნაშრომს ინდოევროპული ინსტიტუციების შესახებ, ხოლო მესამე ნაწილში ძირითადად ვისაუბრებ სტალინურ ნაციონა-

ლურ პოლიტიკაზე და მოკლედ შევეხები ავტოქტონიის, როგორც ტერიტორიული ლეგიტიმაციის და სააზროვნო მოდელის საკითხს.

I.

ფრანგ ფილოსოფოს ჟაკ დერიდას მაინცა და მაინც დიდი წარდგენა არ ჭირდება, 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, „უცხოის 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 უცხო (რომელსაც აქვს უცხო სახელი და უცხო 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 განსხვავდება. „კლასიკური სტუმართმოყვარეობა“ – მაგალითად ისეთი, როგორსაც ჩვენ ქართულ ანდაბაში ვხვდებით – დერიდასათვის გულისხმობს სახლის პატრონს, სუვერენს, რომელიც უფლობს, ბატონობს სახლზე და განსაზღვრავს სახლის წესრიგს. ამ სუვერენტიტეტიდან, წერს დერიდა, ამ სასრული ძალაუფლებიდან, შეზღუდულ 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 მასპინძელი აძლევს, იქცევა პარაზიტად, რომელიც დაუკითხავად, უკანონოდ შემოიჭრა სახლში და რომელიც შეგვიძლია შევიპყროთ ან გავაძევოთ. ანტინომია სტუმართმოყვარეობის უპირობო კანონს (ანუ აბსოლუტურ სტუმართმოყვარეობას), რომელიც ჰიპერბოლურ 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 პრევერტირებულობას გავყვე, რომელსაც შეუძლია სტუმართმოყვარეობა მის საწინააღმდეგო რაღაცად გადააქციოს.

II.

სტუმართმოყვარეობა ტრადიციულ კავკასიურ სიქველედ ითვლება. ახლა არ ვისაუბრებ ზოგად შეკითხვაზე, არსებობს თუ არა ისეთი რაღაც, რასაც კავკასიური კულტურა შეგვიძლია დავარქვათ. მიუხედავად იმისა, რომ კავკასიაში ტოლერანტობა, შემწყნარებლობაც სიქველედ ითვლება და ვისაც არ ეზარება ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების მრავალსაუკუნოვან თანაცხოვრებას უმღერის დითირამებს, მთელი კავკასია დღემდე ეთნიკური კონფლიქტების კერაა. ქართველები და აფხაზები, ქართველები და ოსები, ოსები და ინგუშები, ჩეჩნები 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 მივაწებებთ, გაგვიჩივდება ჩავწვდეთ პრობლემის არსს: 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 კავშირი 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 სომეხმა მართოს, რადგანაც ეს ეთნიკური სომეხი, სომხეთთან ჰიპოტეტური კონფლიქტის შემთხვევაში თავისი ისტორიული სამშობლოს ინტერესებს დაიცავსო. У Саакашвили ведь мать армянка? – ეკითხება სტურუას ჟურნალისტი. — Нет, отец. პასუხობს სტურუა. Он наполовину армянин, и я сказал, что, когда, например, решается вопрос границ и территорий, твоя кровь все равно будет на стороне твоей нации. Хочет человек того или нет.

ამ განცხადების იმპლიციტური ფილოსოფია გულისხმობს დღემდე მოქმედ, თუმცა გამოუცხადებელ ეთნიკურ წესრიგს. ქართველები საქართველოს ტერიტორიაზე საკუთარ სახლში არიან, სომეხი, ან სავარაუდოდ სომეხი, 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 პირიქით. მოკლედ რომ ვთქვათ, ქართველები განსაზღვრავენ საქართველოს არაფორმალურ წესრიგს, რომელიც საქართველოს კონსტიტუციურ სამართალწესრიგს არ შეესაბამება. არსებობს დაუწერე-

ლი კანონები, რომლებიც პირდაპირ ეწინააღმდეგებიან დაწერილ კანონებს. „სუფთა ჯიშის“ და წარმომავლობის ქართველები ამ ქვეყანაში მასპინძლები არიან. მოდით ვიკითხოთ, რა სტატუსი აქვთ ამ ქვეყნის სხვა მოქალაქეებს 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 ინსტიტუტებს“ გადავავლოთ თვალი.

ემილ ბენვენისტი, ფრანგი სტრუქტურული ლინგვისტი და სემიოტიკოსი, (1902-1976) ფერდინანდ დე სოსიურის სკოლას ეკუთვნოდა, მისი მოსწავლის, ანტუან მეილეს მოსწავლე გახლდათ, 1937 წელს აირჩიეს კოლეჟ დე ფრანსში, საფრანგეთის ყველაზე სახელოვან კვლევით დაწესებულებაში. მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან გავისხენებ ორ ფუნდამენტურ კვლევას: „ზოგადი ლინგვისტიკის საკითხებს“ (1966-1974) და ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვან „ინდოევროპული ინსტიტუტების ლექსიკონს“ (1969). ეს ლექსიკონი სინამდვილეში სულაც არ არის ლექსიკონი. ბენვენისტი ლინგვისტური რეკონსტრუქციის მეშვეობით, ინდოევროპული ენების შედარებით აღადგენს ზოგადინდოევროპულ ინსტიტუტებს, როგორცაა მეფობა, თავისუფლება, მართველობის ფორმები და, სხვათა შორის, სტუმართმოყვარეობა. გოთურ სიტყვას „გასტ“ და ძველ საეკლესიო სლავურ 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 ნაცვალგებას, მისი წინაპირობა გარკვეული კონვენცია, გარკვეული შეთანხმებაა. ჰოსტის-ად მოიხსენიება არა ნებისმიერი არარომეული, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელთანაც თანასწორებაზე და ნაცვალგებაზე დამყარებული ურთიერთობა მყარდება. აქედან ბენვენისტს სტუმართმოყვარეობის მნიშვნელობა გამოჰყავს: წარმოდგენა, რომ ერთი ადამიანი დაკავშირებული მეორესთან ისე, რომ ის ვალდებულია დაუბრუნოს, გადაუხადოს მას გაწეული სამსახური. ბენვენისტი გვეუბნება, რომ იგივე სტრუქტურა აქვს ბერძნულ სიტყვას ხენოს. ეს სიტყვა მიგვანიშნებს ისეთი ადამიანების თანასწორ ურთიერთობაზე, რომლებიც რაღაც შეთანხმებით არიან „ხელშეკრულნი“, რომლიდანაც ზუსტი ვალდებულებები გამომდინარეობს, რომლებიც, თავის მხრივ, შტამომავლობაზეც გადადის. სემანტი-

კური ბირთვი, რომელიც სტუმართმოყვარეობის პირველად, ზოგადინდოევროპულ მნიშვნელობას წარმოადგენს, მიგვითითებს გაღმერთებულ საზოგადოებრივ ძალაზე, რომლის პერსონიფიკაციაც არის მაგ. მითრა ან არიმანი. (მითრა გახლავთ ძველირანული სამართლისა და ხელშეკრულების ღვთაება და მისი სახელიც პირდაპირ მიგვანიშნებს ხელშეკრულებაზე, ის ასევე გახლავთ სინათლისა და კოსმიურ წესრიგზე მზრუნველი ღმერთი. არიმანი კი ჰინდუისტურ მითოლოგიაში სტუმართმოყვარეობის ღმერთია). ოსური სიტყვა ლიმჷნ (მეგობარი) – კავკასიას რომ დავუბრუნდეთ – ბენვენისტის თქმით არის „არიმანის“ ონომატოპოეტური შესატყვისი. მოდით ახლა ვიკითხოთ, როგორ შეიძლება რომ მასპინძლობისა და ნაცვალგების ინსტიტუციები, რომელთა საშუალებითაც ერთი ტომის ადამიანი მეორე ტომში სტუმრად მიიღება, დებს საზოგადოებრივ შეთანხმებას და აწარმოებს ალებ-მიცემობას, გადაიქცეს საპირისპირო რაღაცად, მტრობად.

თვითონ ბენვენისტი ამ განვითარებას ზუსტად ვერ ასაბუთებს. გარკვეული ცვლილებების შედეგად, წერს ბენვენისტი, სიტყვამ ჰოსტის მიიღო „მტრობის“ მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, თავს ვერანაირად კომპეტენტურად ვერ ვგრძნობ, რაიმე ღირებული ვთქვა ინდოევროპული ინსტიტუტების შესახებ. შევეცდები, ბენვენისტის დახმარებით სტუმართმოყვარეობის მტრობად გადაქცევის სიუჟეტს გავყვე.

რომაულ თორმეტი დაფის კანონში – როგორც ბენვენისტი ამბობს – სიტყვა ჰოსტის „უცხო“ მნიშვნელობას ინარჩუნებს. ეს კანონი, მაგ. გვეუბნება, რომ რომაელის ქონებრივ პრეტენზიას უცხო მიმართ ვადა არ გასდის. ჰოსტის თავდაპირველად არც მტერია და არც ზოგადად უცხო, არამედ უცხო, რომელსაც ენიჭება ისეთივე უფლებები, როგორც რომის მოქალაქეს. მაგრამ ქონებრივი უფლება, რომელიც უცხო მიმართ მარადიულად ნარჩუნდება, მიგვითითებს იმ წარუშლელ განსხვავებაზე, რომელიც რომაელს და არარომაელს განასხვავებს, 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 ჩავეძიებთ, მაშინ მივადგებით ბერძნულ სიტყვას ელეუტჰეროს, რომელიც თავისუფალს ნიშნავს და შეესაბამება ლათინურ სიტყვას ლიბერ. ბენვენისტის მიხედვით სიტყვა თავისუფალი, ბერძნულადაც და ლათინურადაც თავდაპირველად რაღაცისგან თავისუფალს, დამოუკლებლს კი არ ნიშნავს, არამედ ეთნიკური ჯგუფის წევრს, რომელიც ხის ტოტად არის წარმოდგენილი (ანალოგიური მეტაფორით ვსარგებლობთ, როდესაც გენეალოგიურ ხეზე ვსაუბრობთ). ეს მიკუთვნებულობა წარმოადგენს პრივლეგიას,

რომელიც ვერ მიენიჭება უცხოელს ან მონას. მაშინ, როდესაც თავისუფალი ადამიანი გარკვეულ საზოგადოებაში მის წევრად იბადება, არათავისუფალი ადამიანი პირიქით, უუფლებო 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 შორის, 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 ნაცვალგებაზე დამყარებული ვალდებულების მეშვეობით. მოვიყვან ერთ ციტატას ბენვენისტის „ინდოევროპული ინსტიტუციებიდან“, რომელიც ჩვენი კონტექსტუალთვის 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 გადაქცეული 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 გადაქცეული უცხო, მტრად? როგორ გადაიქცევა სტუმართმოყვარეობა თავის საპირისპირო რალაცად?

აქ კი თავს პატარა თემისის უფლებას მივცემ: თუკი სტუმართმოყვარეობის კანონები საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაზე მიგვანიშნებს, მაშინ ჩვენ უნდა ვეძებოთ ამ ხელშეკრულების გაუქმების, მისი შეწყვეტის, ანუღირების შემთხვევები და შესაძლებლობები, რომლებიც მოყვარეს მტრად აქცევს. ერთი მაგალითი, რომელიც ბენვენისტს მოჰყავს, ჰომეროსის ილიადას მეცხრე სიმღერიდან არის (9, 63). სადაც წყევლიან 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 გავისხენებთ, განსაკუთრებით ვაჟა-ფშაველასთან. „სტუმარ-მასპინძლის“ და „ალუდა ქეთელაურის“ სიუჟეტების შესხენება მგონი არავის დასჭირდება. ვაჟა ცალკე მოხსენების თემაა, უბრალოდ მინდა რომ ხაზი გავუსვა ერთ კონსტანტას: ეს გახლავთ საკუთარი თემის საზღვრებიდან გასვლა უფრო დიდი ფასეულობის, ინტერკონფესიური მოყვრობის სასარგებლოდ. ჩვენ უფრო ისეთი სიუჟეტები გვჭირდება, სადაც სტუმარი სტუმართმოყვარეობის წესებს არღვევს და მტრად იქცევა. ასეთ მაგალითს მივაგნებთ აკაკის პოემაში „გამზრდელი“. დარწმუნებული ვარ, რომ „გამზრდელიც“ შესანიშნავად გახსოვთ, მაგრამ სიუჟეტზე მანაც მოკლედ შევჩერდები: 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 სათქმელად 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 შემთხვევით, 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 უმტკიცესად“. საფარ-ბეგი სწორედ ასეთ შეცოდებას ჩადის და მოყვარიდან გადაიქცევა მტრად. როგორც ვხედავთ, არსებობს დანაშაული, რომელიც არღვევს სტუმართმოყვარეობისწესებს და რომელსაც მივყვართ საზოგადოებრივი ხელშეკრულების გაუქმებამდე.

III.

ახლა კი ვიკითხოთ, რა აქვს ყველაფერ ამას საერთო ეთნიკურ კონფლიქტებთან და ეთნიკურ ნაციონალიზმთან, რომელზეც დასაწყისში ვსაუბრობდი? აქ ცოტა დიდი ნახტომის გაკეთება მომიწევს წინამოდერნული პრაქტიკებიდან 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-უნგრულ სოციალ-დემოკრატებს აკრიტიკებს, რომლებიც ამბობენ, რომ პროლეტარი-ატი 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 ერზე ვილაპა-რაკებთო. ეს მნიშვნელოვანი ბირთვია, რომელიც სტალინიზმში მოგვიანებით განვითარდა.

საბჭოთა კავშირის მომავლის შესახებ დებატების ორი მთავარი პროტაგო-ნისტი სტალინი და ტროცკი იყვნენ. ორი მთავარი დაპირისპირებული თეორია კი – მსოფლიო რევოლუცია და სოციალიზმის გამარჯვებაა ცალკე აღებულ ქვეყანაში. ტროცკი ფიქრობდა, რომ რევოლუცია უნდა მოხდეს მთელ მსოფ-ლიოში, სტალინი კი ემხრობოდა იდეას, რომ შესაძლებელი იყო სოციალიზმის ერთ სახელმწიფოში გამარჯვება. სოციალიზმის გამარჯვება ერთ სახელმწი-ფოში ტერიტორიულ შეზღუდულობას ნიშნავს. თუკი 1931 წელს, საბჭოთა კავ-შირის 10 წლის თავთან დაკავშირებით შეიძლება საიუბილეო წიგნი გამო-სულიყო, 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 იდენტიფი-კაცია. თრანსნაციონალური წამონაქმნები, მაგ. ამიერკავკასიის ფედერაცია, რომელიც ქართველებს, სომხებს, აზერბაიჯანელებსა და აფხაზებს აერთი-ანებდა, დაშალეს – ეს სტალინური პოლიტიკის რადიკალური ცვლილება იყო. 1936 წლის კონსტიტუციის შემდეგ საქართველო აღარ იყო ამიერკავკასიის ფე-დერაციის შემადგენლობაში. (მიუხედავად იმისა, რომ ეს აბრი 12 წლით ადრე ნაციონალურ უკლონად იყო შეფასებული) საბჭოთა ეროვნულმა პოლიტიკამ ყველა ერს და ეროვნებას თითქოს საკუთარი ადგილი მიუჩინა. ამან მიგვიყვა-ნა იქამდე, რომ ეროვნული ეთნიკურს გაუთანაბრდა.

ამავე განვითარების გამოხატულება იყო სტალინის სტატია პრავდაში „მარქსიზმი და ენათმეცნიერების საკითხები“ (1950), სადაც ენის ნიკო მარი-სეული კლასობრივი თეორია ჩანაცვლებული იყო (არანაკლებ პოლიტიზი-რებული) ნაციონალური თეორიით. ეს სტატია, რომელსაც პოლიტიკასთან თითქოს არაფერი ჰქონდა საერთო, „საბჭოთა“ (არატერიტორიულ) პროექტზე

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 ტერიტორიასთან იყო ასოცირებული და შესაბამისად, ერის და ეროვნების ცნება ამ სახელმწიფოში თუმცა დაუსახელებელი, მაგრამ განმსაზღვრელი აღმოჩნდა. საქართველოს ტერიტორიაზე შეიქმნა ავტონომიები, იმისათვის, რომ ოსების და აფხაზებისათვის „თავისუფალი“ განვითარების საშუალება მიეცათ. კოსმოპოლიტიზმის საფარვეტში გაჩაღებული ანტიემიტური 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 ეცხოვრა, ეს პრინციპი „წმინდა“ ფორმით მანც 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 ხვდებოდა 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 ერი“ 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 ჩანტლადის მოთხრობა „პროხორ“, სადაც ვკითხულობთ, რომ მუშა პროხორი, რომელსაც ჭამის და ლატარეაში მოგების მეტი არაფერი აინტერესებს,

ცხოვრობდა „თბილისის ერთ-ერთ ქუჩაზე, სადაც უმეტესად სარდაფში ქურ-
თები, პირველ სართულზე რუსები, მეორეზე სომხები, მესამეზე კი ქართველე-
ბი ცხოვრობენ“. სართულების იერარქიას დიდი განმარტება არ სჭირდება, და-
ვამატებ, რომ ქართველის თვალით აღწერილი ეს წესრიგი რუს პროხორს და
მის შვილიშვილ ნატაშას პრომისკუიტეტის და დეგრადაციის მდგომარეობაში
აღწერს, რომელზე ოდნავ უფრო მაღლა დგას ნატაშას საყვარელი სომეხი
მუშა არტაშა.

ამ ეთნიკურ წესრიგს უზარმაზარი მითოგენური პოტენციალი გააჩნდა,
რომელიც რომელიმე ეთნოსის ფაქტობრივად შექმნილ არაფორმალურ სუ-
ვერენულ უფლებებს ისტორიულ ან მითოლოგიურ ლეგიტიმაციას უგონებდა.
ახლა კი კიდევ ერთი თეზისის უფლებას მივცემ თავს: საბჭოთა კავშირში გაჩნ-
და კავშირი სტალინურ ეროვნულ პოლიტიკას და წინამოდერნულ, არქაულ
სალეგიტიმაციო სტრატეგიებს შორის. ასეთი სტრატეგია იყო მაგალითად ავ-
ტოქტონია, რომელსაც უნდა გაემყარებინა რომელიმე ეთნიკური ჯგუფის უფ-
ლებები გარკვეულ ტერიტორიაზე.

ავტოქტონი, მოგეხსენებათ მიწიდან (თავისით) დაბადებულს, მიწის ნაშობს
ქვია. ასეთი წარმოდგენა თავდაპირველად ძველ საბერძნეთში გვხვდება. ჩვე-
ნი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნის ბერძენი გეოგრაფი პავსანიასი ავტოქ-
ტონიას აღწერს როგორც მცენარის მოდეფს – ადამიანი მცენარედ არის წარ-
მოდგენილი, რომელიც მიწიდან იზრდება და გენეალოგიურად არის დაკავ-
შირებული დედა-მიწასთან. გენეალოგიის და ტოპოგრაფიის კავშირი განსაზ-
ღვრავს მიწაზე მიბმულ, ავტოქტონურ იდენტურობას. სამშობლოს მითოვება
– რაც მცენარისათვის დალუპვის ტოლფასია, არსებული წესრიგის ნგრევის და
დალუპვის ტოლფასია, როგორც ყველაზე ცნობილი ავტოქტონის, ოიდიპოსის
ისტორიიდან შესანიშნავად ვიცით. ოიდიპოსს რომ თავი დავანებოთ, ამ აზ-
როვნების შესანიშნავი მაგალითი სულ რამდენიმე დღის წინ მოგვცა საქარ-
თველოს პრემიერ-მინისტრობის კანდიდატმა, ბიძინა ივანიშვილმა. „У грузин это
генетическое – домой вернуться». – განუცხადა მან ჟურნალისტ ევგენია ალბაცს
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 მეომ-
რები იზრდებიან, ვიცით თებედან, ოიდიპოსის სამშობლოდან და კოლხეთი-

დან. ათენურ ავტოქტონიას, როგორც პოლიტიკური ლეგიტიმაციის და სხვა ბერძნულ ქალაქ სახლემწიფოებზე უპირატესობის დასაბუთების წყაროს შესანიშნავი წიგნი მიუძღვნა ფრანგმა კლასიკურმა ფილოლოგმა ნიკოლ ლორომ. დღეს არ ვისაუბრებ ზოგადად ავტოქტონიაზე, არამედ ავტოქტონიისა და სტუმართმოყვარეობის კავშირზე და საილუსტრაციოდ 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, უნებლიე დიდი ცოდვა, ამ შეკითხვებზე პასუხს რომანში პირდაპირ ვერ მივაკვლევთ. სამაგიეროდ შეგვიძლია მინიშნება რომანის პირველივე გვერდზე მივავნოთ. ზღვა პირველად უკან დაიხევს, როდესაც პირველი ბერძენი დადგამს ფეხს კოლხურ მიწაზე. ეს პირველი ბერძენი არის ფრიქსე, ბეოტიის ხელმწიფის დევნილი შვილი, რომელსაც პატარაობაში ფრთოსან ვერძთან ერთად ზღვაში იპოვნინან. აიეთი ფრიქსეს იშვილებს და მოგვიანებით თავის ქალიშვილსაც მიათხოვებს. ერთ-ერთი შესაძლო გასაღები, ვანელების პირველცოდვის ასახსნელად სწორედ უცხო, 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 უცხო სივრცულ და დროით სტრუქტურას განსაზღვრავს. უცხოისათვის 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 მათთვის (ვანელებისათვის) არარსებული წარსული ჰქონდა. ამიტომაც უცხო სივრცისა და დროის „იმპორტი“ იმავდროულად ავტოქტონიის ციკლურ, სამოთხისეულ დროში წრფიული, ისტორიული დროის შემოტანასაც გულისხმობს. შესაბამისად მგზავრი და უცხო ავტოქტონიის დროით წესრიგს ანადგურებს. ავტოქტონური პარადიგმაში შეუძლებლად მიჩნეული ცვლილება სხვადასხვა ფობიების, პირველ რიგში კი ქსენოფობიის წყარო ხდება.

„იმითომ, რომ ოჯახში შემოშვებული უცხო კაცი, ვინც არ უნდა იყოს იგი, შენს მხეს მაინც არასოდეს დაიფიცავს, რადგან შენს მხეს თავისი გოგრის თესლუ ურჩევნია და ვიდრე შენთან მოვიდოდა, თავისი მზე ჰქონდა და ახლა ის მზე, რომელიც სადღაც ისევ არსებობს, სიშორისა და მიუღწევლობის გამო, ასმაგად საყვარელი და სანატრელი გახდომია.“ აიეთი მაშინ დაფიქრდება თავის შეცდომაზე, როდესაც ფრიქსის კვალდაკვალ იასონიც ჩამოაღწევს კოლხეთში და ოქროს საწმისს მოითხოვს. „აიეთი უკვე გრძნობდა, შეცდომა რომ ჩაედინა, როცა მშობლებისაგან განწირული ფრიქსე შინაური კაცივით მიიღო სასახლეში და მერე დაინათესავა კიდეც. ახლა ფრიქსეს კვალზე მთელი ხომალდი მოსულიყო, ხვალ კი, შეიძლება მთელი საბერძნეთი მოსდგომოდა კარს.“ მაშინაც კი, როდესაც აიეთი თავის შეცდომას სტუმართმოყვარეობის კანონებით ამართლებს, – „როგორ მეკრა ხელი ობობლი ბიჭისათვის, ქვეყანა მოსაკლავად რომ დასდევნებოდაო“ – და მზადაა ეს შეცდომა კიდეც ერთხელ გაიმეოროს, ავტოქტონური წესრიგი პრინციპში გამოირიცხავს სტუმართმოყვარეობას. ქსენოსი, უცხო, მიუხედავად თავისი პიროვნული თვისებებისა გადაიქცევა მტრად, მეხუთე კოლონად პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით. ფრანგი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი მიშელ დე სარტო სახელმწიფოს დაპყრობის სურვილი და ემიგრაციაში წასვლა ერთ საერთო პრინციპამდე დაჰყავს: ადგილის წესრიგის და საბოლოო ჯამში ავტოქტონიის კანონის დარღვევამდე. თუკი დე სარტოს ინტერპრეტაციას დავუჯერებთ, 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 ჯაშუში, რომელიც კოლხეთის ოკუპაციას ამზადებს. ეს სიუჟეტური შემობრუნება თალასოფობიას, ქსენოფობიას და ანტიიმპერიულ აფექტს აერთიანებს.

ავტოქტონია ქართულ და აფხაზურ პოლიტიკურ დისკურსებშიც უზარმაზარ როლს თამაშობს. ლოგორც ვნახეთ, ავტოქტონიას არა მარტო დადებითი, პირველმოსახლის უფლებების იმპლიკაციები აქვს, არამედ უარყოფითი, უცხოის და ცვლილების მიუღებლობის იმპლიკაციებიც. აფხაზეთშიც და საქართველოშიც „ისტორიული სამშობლოს“ და ავტოქტონიის „პათოსფორმულების“ გამოყენება, თავის მხრივ, იწყება პოლემიკიდან, რომელიც ქართველმა ლიტერატურათმცოდნემ, პავლე ინგოროყვამ დაიწყო 1954 წელს. ინგოროყვას თეზისმა, რომ დღევანდელი აფხაზები არ იყვნენ ქართველებთან მონათესავე შუა საუკუნეების აფხაზების შტამომავლები, დიდი გამოხმაურება გამოიწვია ქართულ საბჭოთა პრესაში (მაგ. 1954 წელს ზარია ვოსტოკაში), სამეცნიერო პერი-

ოდიკაში (მაგ. მნათობში 1956-1957 წლებში), აფხაზურ საზოგადოებაში და ბოლოს აფხაზეთის, საქართველოს და სსრკ-ს პარტიულ ორგანოებამდეც მიაღწია. ინგოროყვას 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 ამაღგამა. 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 მოკვლა 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.

ლიტერატურა

თაბაჩიანი მანუჩი
ახალი ქართული 309

თამაზ ჩხენკელი ალუდა ქეთელაური

წიგნიდან: „ტრაგიკული ნიღბები“

თამაზ ჩხენკელი. პოემა იწყება რიტმულად მძაფრი, აჩქარებული, დინამიკური სურათით. პირველივე ორი სტრიქონით გადმოცემულია ბრძოლის საგანგაშო მდგომარეობა და ეს მიღწეულია მაქსიმალურად, მხედრული ლაკონიზმით გამოთქმულ ფრაზაში: „მაცნე მოიდა შატილსა: ქისტებმა მოგვცეს ზიანი“. შემდეგი ორი სტრიქონი დაკონკრეტება იმისა, რაც მოხდა და იქვე, სულმოუთქმელად იწყება იმ კაცის დახასიათება, ვისაც უშუალოდ ეხება ეს ამბავი და ვისაც ყველაზე უკეთ შეუძლია მომხდარ სიტუაციაზე რეაგირება. მოკლედ მოჭრილი სიტყვით მკითხველი ეცნობა ალუდა ქეთელაურს, „დავლათიან“, ჭკვიან თავკაცს, ფიცხ და შემმართებელ მეომარს. პოემის ეს პირველი მონაკვეთი ერთი რითმითაა გაწყობილი, რითაც ხაზგასმულია განუყოფლობა სახიფათო სიტუაციისა და მასში სამოქმედოდ აღძრული გმირისა. იგი მთავრდება თვალისმომჭრელი, უჩვეულო პოეტური სახით:

ქისტებს წაუსხამ ცხენები
ალუდაისაც ფთიანი.
გუმან აქვთ, გადაავლიონ
არხოტის თავი მთიანი,
გადაბერტყინონ ნალითა
ქუჩი მთებისა ცვრიანი.

უჩვეულო-მეტყი, იმოტომ, რომ მეომრული განწყობილების ფონზე, რომელიც საზოგადოების ინტერესების შელახვამ გამოიწვია, პოეტი სწრაფად

შენაცვლებული რაკურსით, დიდ პლანში გვიჩვენებს თითქოსდა უმნიშვნელო რასმე: ქისტების ცხენთა ნალებით გადაბერტყილ მთების ცვრიან ქუჩს. ქუჩი მთის წმინდა ბალახია და აქ ბუნების შეუბღალავ სიმშვენიერეს ასახიერებს. ამ პოეტური სახის უცნაურ ნათელში, რომელსაც მომდევნო სტრიქონებში დახატული გარიჟრაჟის მშვიდი სურათი ამაგრებს („გათენებისას ჭიუნში შურთხმა დარეკა ზარიო, ძალღებს კი სძინავ თეოზე, ჯერ არ გაშლილა ცხვარიო“), კონტრასტის ხერხით აქცენტირებული უნდა იყოს წუთისოფელში კაცთა მდრტვი-ნავი და შფოთით სავსე ცხოვრების დაუდგრომლობა.

ალუდა – „კლდის შავარდენი“ მალე დაეწევა ქისტებს.

მარჯვედვე გადაეწია,
თოფმა გაიღო ჩქამიო:
ერთ ქურდ-კანტალას ღილღველსა
ცუდი დაუდგა წამიო.
გადავარდება ცხენზეთ
ყელთავქვე ეკიდებისა,
ნატყვიარი სჭირს ბეჭის თავს
ზედ ცეცხლი ეკიდებისა:
ამხანაგმოკლულ ღილღველი
ჩახმახსა ეზიდებისა.

უკიდურესი თვალსაჩინოებით წარმოსახული ბრძოლის ამ სურათით იწყება 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 ყელთავქვე დაკიდებული კაცის მიწაზე ხათქახუთქის ბგერით-რიტმული შთაბეჭდილებაა გადმოცემული. რითმები სულმოუთქმელად ერწყმიან ერთმანეთს, რითაც სისწრაფის უცნაურად ცხოველი შეგრძნება ეუფლება მკითხველს.

ამ ნაწყვეტში, ისევე, როგორც მის მომდევნო ბრძოლის აღწერილობაში, ვაჟას პოეტური მეტყველების ბგერით-რიტმული სტრუქტურა სრულყოფილად განგვაცდევინებს მეზობლთა ფიზიოლოგიური, ფსიქიკური და ფიზიკური მოძრაობის დინამიკას. ორივე მეომარი თავდავიწყებით, პიროვნული განცდების მთელი სისავსითა და სიღრმით არის ჩაბმული ბრძოლის მდინარებაში. მოწინააღმდეგენი სამ-სამჯერ ესვრიან ერთმანეთს, მესმე ტყვიით ალუდა ჰკლავს ქისტს. პოეტური გენიის ამაზრზენად ხელშესახები თვალსაჩინოებით არის წარმოსახული მუცალის უკანასკნელი გაბრძოლება:

მუცალს არ სწადის სიკვდილი,
 ფერს არა ჰკარგავს მგლისასა,
 მაჰგლეჯს, დაიფევეს წყლულშია
 მწვანეს ბალახსა მთისასა...
 ერთიც ესროლა ალუდას,
 ხანს არა ჰკარგავს 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 აჰყრის მუცალს, არამედ ხელსაც არა სჭრის. მაგრამ ჩვენ უკვე ვიცით, ხოლო შემდეგ ვიგებთ, რომ მან „ბევრ ქისტს მათჯრა მარჯვენა“, რომ მის ქავზე „მარჯვენების ხილია“. მტრის განწირული შემართებით გულშეძრული ალუდა დაითრებს 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 გამოუმჯღავნებია 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 შეიძლება მომხდარიყო ეს ფერისცვალება?

ალუდა ქეთელაური აქტიური, ძლიერი ნიშატის ადამიანია. იგი მონოლითური ხასიათის კაცია. საზოგადოებაში მისი მდგომარეობა მისი პიროვნული ბუნებიდან მომდინარე შემართებით არის განპირობებული უპირატესად. იგი ფიცხი და სახელლოვანი მეომარია. მისი ძალგულოვანი ტემპერამენტი სრულად მხოლოდ ღირსეულ მოწინააღმდეგესთან ბრძოლას შეეძლო გამოევილინებინა. მხოლოდ განსაკუთრებულად მძვინვარე 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 ხოლმე თავს. მასში უნდა ამოქმედებულიყო პოტენციურად მთვლემარე ინსტიქტების უღრმესი შრეები. 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 მძვინვარე გულწრფელობით აღსავსე შეძახილით გადაუგდო ალუდას თოფი. მუცალი შინაგანი წვდომის ამ დაბალ საფეხურზე დარჩა, რაკი კვლავ გაიმეორა ტრადიციული „რჯულძაღლო“. თვისტომებთან საუბრისას ალუდა აღელვებით იკონებს ამ ამბავს: „სულს არ აცლიდა ამოსვლას, კიდევ მიხსენა რჯულიო“. ალუდას ქვეცნობიერი წვდომა უფრო ღრმაა. ალუდა ინსტიქტურად ხვდება, რომ მუცალი მისივე მსგავსი ადამიანია. „ღმერთმა გაცხონოს“ ეტყვის იგი მუცალს, იქვე, ბრძოლის დასრულებისას, ხოლო შემდეგ, უყვება რა ხევსურებს მტერთან ბრძოლის ამბავს, კვლავ იმეორებს: „იმ ცხონებულსა მუცალსა რკინა სდებიყო გულადა“. როცა მას შენიშნავენ, ქისტის ცხონება არ შეიძლებაო, ალუდა პასუხობს: „მით ვაქებ ვაჟკაცობასა, არ იყიდება ფულადა“. ალუდასათვის 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 აზრამდე მიდის, რომ განსხვავებული სარწმუნოება არ იძლევა ადამიანთა შორის განსხვავების მყარ საფუძველს. „კარგი გყოლია გამდელი, ღმერთმ გიღვგვრძელოს გვარია“, ლოცავს მოკლულ მტერს ალუდა, ხოლო შინ მობრუნებული ხევსურებთან საუბარში ეჭვით ამბობს:

ჩვენ ვიტყვით, კაცნი ჩვენა ვართ,
მარტო ჩვენ გვზდიან დედანი.
ჩვენა ვსცხონდებით, ურჯულოთ
კუპრში მიელით ქშენანი.
ამის თქმით ვწარამარაობთ,
ღთისშვილთ უკეთეს იციან.
ყველანი მართალს ამბობენ
განა, ვინაცა ჰფიციან?!

ალუდას უკვე ახლა ევიწროება ტომობრივი ფანატიზმით შეზღუდული სარწმუნოება. მას ეეჭვება სისწორე ზოგიერთი ტრადიციული დოქტრინისა, თუმცა სწამს, რომ „ღთისშვილთ უკეთეს იციან“. ამის რწმენა გააბედვინებს შემდგომში ალუდას უფლისად მსხვერპლის შეწირვას მუცალის სულის მოსახსენებლად.

ალუდა მარჯვენის მოსაჭრელად ვერ იმეტებს მოკლულ მუცალს. რატომ? იმიტომ, რომ მასში გაღვიძებული უღრმესი ადამიანური ინსტიქტი ჰკარნა-

ხობს, რომ ეგე ადამიანისათვის არაბუნებრივი საქციელია: „გული გამიწყრა, არა ჰქნა, რაც საქნელია ძნელადა“. ალუდა ველარ ეგუება ასეთ სიველურეს. როცა მინდია მუცალის მოჭრილ მარჯვენას მოუტანს, მას შეხედვად ეზარება იგი: „წაიღე, თუ გწამ უფალი, ნულარ მაჩვენებ თვალითა“. ამას ამბობს ალუდა ქეთელური, რომლის ქავზე „ხელებ ჯღრდესავით ჰკიდა“.

ამრიგად, მუცალთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ორთაბრძოლაში პიროვნული განცდების მთელი სიღრმითა და სისავსით ჩაბმულ ალუდას ინსტინქტურად გაეხსნა რალაცნაირი შინაგანი თვალი თუ გულისყური. ამ წამიდან იგი დაჟინებით უსმენს საკუთარი არსების უღრმეს შრეებში განხმულ, მისთვის ჯერ კიდევ ბუნდოვან ტემპარიტებათა ხმას.

ალუდა დანთქმულია საკუთარ გულში. მას „პირს დასწოლია ნისლეები, გულით ნადები შავია“, რაც სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მძიმე ფიქრები, გამარჯვებულ ალუდას „არ ეწონება თავია“. შინაგანად ფერშეცვლილი ალუდა უახლოვდება შატილს. მაგრამ შატილი ისევე ისეთია, როგორც ალუდას წასვლამდე იყო: შეურყეველი, გველისაგან ლიბოგაუჭრელი ქავებით, რომლებზეც ურჯულოთა ხელებს მზის მწვავე სხივები ადნობს. და მომდევნო მონაკვეთში ვაჟა დანტეს ვიზიონერული ხილვით აღწერს წუთისოფელში კაცთა მტრობის ამაზრბენ, ჯოჯობეთურ სურათს. შატილის პირქუში ცხოვრების ფონზე ეს წიაღსვლა ალუდას მძიმე, ქვეცნობიერი განწყობილების შესატყვის აზრთა მდინარებას უნდა გამოხატავდეს:

ვისაც მტერობა მასწყურდეს,
გაალოს სახლის კარია,
სისხლ დაიგუბოს კერაში,
თვითანაც შიგვე მდგარია,
ღვინოდაც იმას დაჰლევედეს,
პურადაც მოსახმარია.
პირჯვარი დაიწეროდეს,
მითამ საყდარში არია.
სისხლშია ჰქონდეს ქორწილი,
იქ დაიწეროს ჯვარია,
დაიპატიჟოს სტუმრები,
დაამწყრიოდეს ჯარია.
სისხლში დაიგოს ლოგინი,
გვერდს დაიწვინოს ცალია.
ბევრი იყოლოს შვილები,
ბევრი ვაჟი და ქალია.

იქვე საფლავი გათხაროს,
იქ დაიმარხოს მკვდარია.
შენ რო სხვა მაჰკლა, შენც მოგკვლენ,
მკვლელს არ შაარჩენს გვარია.

აღუდა ამ მარადი მტრობის მორევშია ჩათრეული. დაბადებიდან სიკვდილამდე სისხლში დგას კაცის მკვლელი კაცი, იგი სისხლსა სვამს ღვინოდ და სისხლსა ჭამს პურად. მისი ხვედრი 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 აღუდას სიზმარი, სადაც კონკრეტული თვალსაჩინოებითაა მოცემული ის, რაც ზოგადად არის გამოთქმული პოემის მეორე თავში.

აღუდას სიზმარი ფსიქოლოგიურად უაღრესად საინტერესო ადგილია, სადაც გმირის სულში მიმდინარე უღრმესი პროცესები არის ნაჩვენები. ეს უკვე აღარ არის რემარკი, სიზმარს თავად აღუდა ჰყვება, რაც არა მარტო იმაზე მეტყველებს, რომ მას კარგად ახსოვს სიზმარი (და ამდენად სიზმარი მნიშვნელოვანია მისთვის), არამედ იმაზედაც, რომ ადრე თუ გვიან აღუდა მის სრულ ობიექტივაციას მოახდენს. სიზმარი ასე იწყება: მიცვალებულის ირგვლივ სალაშქროდ გამზადებული ხევსურები ისხდნენ და იდგნენ. აღუდაც იქ იყო და სხვებსავით „სალაშქროდ ჰქონდა გუმანი“. სიზმრის ასეთი დასაწყისი იმას გვაუწყებს, რომ აღუდა ქეთელაურში ძველი ჩვევა მოკლულისათვის სისხლის აღებისა ჯერ კიდევ ძლიერია, რომ მას საბოლოოდ არა აქვს დათრგუნული დაბადებიდან სისხლში გამძდარი ტრადიციული ზნეჩვეულებანი. „ხანი მოვიდა წასვლისა“ და ამ დროს აღუდას „ხანჯრის ტარი“ ჩაუდვა ხელში ვიღაცამ. აღუდამ შეხედა და მუცალი იცნო. მაგრამ როგორ წარმოუდგა ქეთელაურს მუცალი?

გულზე ემჩნია ნიშანი
მე-დ იმის ბრძოლის წამისა,
ეფინა ნატყვიარშია
ლევა საფევი ბრძამისა.
კლდედ იდგა, გაუტეხლადა...

ეს ნაწყვეტი ანალოგიურია შატილს მობრუნებული აღუდას მიერ მოყოლილი ბრძოლის სურათისა. აღუდა ხევსურებს უყვება მუცალთან თავისი ბრძოლის ამბავს და არ ავიწყდება აღნიშნოს, რომ:

მკერდზე ნაკრავმა ტყვიამა
 გაუნადოდა გულია.
 ნატყვიარს ბრძამით იფევდა
 ისრე დაღია სულია,
 სულს არ აცლიდა ამოსვლას,
 კიდევ მიხსენა რჯულია.

აღუდას ცხოვლად ჩარჩა გულში სახე თავგანწირული შემართებით მებრძოლი მუცალისა, იმიტომ, რომ ბრძოლის ამ კულმინაციურ მომენტთანაა დაკავშირებული ქეთელაურში მომხდარი დიდი ფერისცვალების აქტი. სიზმარში, სალაშქროდ გამზადებულ აღუდას, რაც მისგან უარყოფილი ძველი ჩვევების კვლავ გამარჯვების ბადალი იქნებოდა, მუცალის სახით მოვლენილი მასში ახლად გაცნობიერებული ჰუმანურობის ინსტიქტი აჩერებს. ძველი გზით სიარული მას უკვე აღარ შეუძლია. უცრემლო მუცალი სიკვდილს ევედრება აღუდას:

თქვენ დაგრჩეს წუთისოფელი,
 მე კი წავიდე ქვეყნითა.
 დაძელით, ხევსურთ შვილებო,
 ლაშქრობით, ხმლების ქნევითა.

მუცალის ეს სიტყვები თვალნათლივ დაანახებს აღუდას თავის უკვე განვლილ, სისხლიან ცხოვრებას, რომელშიაც იგი სისხლს ღვინოდ და პურად ხმარობდა. აღუდა მთელი სისხვსით და სიცხადით საცნაურყოფს, თუ რას ნიშნავს „ლაშქრობით ძლომა“.

დავჯე, ჯამ ვინამ დამიდგა,
 კაცის ხორც იყო წვნიანი,
 ვსჭამდი, მზარავდა თუმცალა
 კაცის ხელ-ფეხი ძვლიანი.
 რასა ვსჩადიო, ვსჯავრობდი,
 უმსგავსი, შაჩვენებული,
 ჭამეო, რამამ მიძახა,
 ნუ ჰხდები გაშტერებული...

აღუდა ქეთელაურის გაღვიძებულმა ადამიანურმა გულმა იგემა საშინელება კაციჭამიობისა და ტანჯვითა და წამებით განვლო ეს ჯოჯოხეთი, რათა მეტად არასოდეს მობრუნებოდა მას.

„აღუდა 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: აღუდამ მოჰკლა მუცალი და ხელი არ მოსჭრა მას. მეორე თავში გაკვრით ნათქვამი ორი სტრიქონით მკითხველი მოულოდნელად იგებს, რომ მუცალის ძმას აღუდამ ხელი მოსჭრა: „ტახტაზე დაუკიდებავ მუცალის ძმისა მკლავია“. როდის უნდა მოეჭრა მუცალის ძმისათვის მარჯვენა აღუდას? რა თქმა უნდა, მუცალის მოკვლის შემდეგ. მუცალის სიკვდილის პირველივე წუთებში აღუდა, როგორც აღინიშნა, დიდ ფსიქიკურ შერყევას, ფერისცვალებას განიცდის. მაგრამ ერთის მხრივ, ეს ფერისცვალება გაუცნობიერებელია და ამიტომ იმ კონკრეტული ობიექტის ფარგლებიდან არ გადის, რამაც იგი გამოიწვია. მეორე მხრივ, აღუდას ბიოლოგიასა და ფსიქიკაში იმდენად მძლავრადაა გამჭდარი ძველი ჩვევები, რომ მას არ შეუძლია ერთბაშად დასძლიოს ისინი. აღუდა ჩვევის მექანიკური პროცესის ძალით მარჯვენასა სტრის მუცალის ძმას და ვაჟა პოემაში ამას არ გვიჩვენებს.

ქისტებმა ხევსურებს მოპარეს ცხენები, რომლებშიც აღუდას „ფთიანიც“ ერია. აღუდა ცხენების დასაბრუნებლად დაედევნება ქისტებს. მისი მთავარი მიზანი ეგ იყო. პოემის მთელ მანძილზე ერთი სიტყვაც აღარ არის დაძრული ამ ცხენებზე და მხატვრული თვალსაზრისით ეს სავესებით გამართლებულია. პოემის მაგისტრალური იდეის სიმძიმე სხვა პრობლემებზეა გადატანილი, რომლის მიმართ ცხენების წასხმა მხოლოდ საბაბის მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

აღუდამ მარჯვენა არ მოსჭრა მუცალს. შატილიონებს ჰგონიათ, რომ ქეთელაური გამოექცა ქისტისშვილს. „მართალის“ გასაგებად ბრძოლის ადგილზე მიდის დარბაისელი მინდია: „დღესავ მოგივათ მინდია, მანამ დაბძანდეს მრავალი“, ე.ი. დაღამებამდე მოვალო.

აღუდა ცისკრის ჟამს წავიდა საომრად და შუადღეს დაბრუნდა შატილს, ამიტომ მინდიას ეს სიტყვები დამაჯერებლად ჟღერს. მინდია მიდის. ამ ადგილს მესამე თავი მოსდევს, სადაც აღუდა უარს ამბობს ვახშამზე, „წუხელ ცუდ სიბრებ ვსინჯო“. „წუხელში“ ნაგულისხმევია აღუდას 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? მე ვფიქრობ, მესამე თავის ჩამატებას, რომელიც სიუჟეტური ხაზის გარედან დგას და რომელიც აუცილებელი იყო აღუდას 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 სიძიმე გადატანილია ისეთ ადგილებზე, რომელთაც უშუალო კავშირი არა აქვთ სიუჟეტურ ხაზთან: „აღუდა ქეთელაურიში“, ვაჟას სხვა პოემებისაგან განსხვავებით, ეს პროცესები მხოლოდ ნაწილობრივ იხსნება სიუჟეტის საზღვრებში, სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა აღუდას მთლიანობაში წარმოდგენა. მას მუცალთან ორთაბრძოლის შემდეგ დიდი საფიქრალი გაუჩნდა და აღუდასაგან იგი ღრმა დაუნჯებას მოითხოვდა, ბრძოლიდან შატილს წასულ აღუდას „გულით ნადენი შავი ნისლი დასწოლია პირზე“. როცა აღუდა მუცალთან ბრძოლისა და ხელის არმოჭრას მოუყვება თვისტომთ, ისინი „ტყემლად“ გადაიქცევიან, „ხმელად შეუძრახნიან“ და „ქალად გადაქცევას“ დააბრალებენ აღუდას. მოსალოდნელი იყო, რომ ფიცხი აღუდა გაბრაზდებოდა ამ სიტყვებზე. მაგრამ იგი ინდიფერენტულად შეხვდება მათ კიცხვას. აღუდა არავითარ რეაქციას არ ამჟღავნებს იმიტომ, რომ მას უფრო დიდმნიშვნელოვანი რამ აღეღვებს, რაზეც გამუდმებით ფიქრობს.

პოემის მეორე და მესამე თავები აღუდას ქვეცნობიერი განწყობილებებისა და ფიქრების შესატყვის აზრთა მდინარებას გამოჰხატავენ. იგი ხატობაზე დაფიქრებული მოვა – „ნისლივით მოდგება“, როგორც ვაჟა ამბობს. არის ცთუნება, ეს პოეტური სახე გაიაზრო, როგორც მუცალთან აღუდას შერკინების შემდეგ ქეთელაურის გულიდან „ნადენი ნისლის“ ანუ ფიქრის მიერ მისი არსების სრულად გამსჭვალვა. აღუდა თითქოს საკუთარ გულში აღძრულმა ფიქრმა, ე.ი. ნისლმა სრულად მოიცვა და ამიტომ თითქოს „ნისლივით მოდგა“. რა თქმა უნდა, ნაკლებად დამაჯერებელია, რომ ვაჟას ასეთი გააზრება ჰქონოდა, მაგრამ გამორიცხული არც ისაა, რომ ავტორის უნებურად ამ პოეტურ სახეს სწორედ ეს აზრი ჰქონდეს.

ხატობაზე გამოაშკარავდება უკვე მომწიფებული კონფლიქტი აღუდას უჩვეულოდ გაზრდილ პიროვნებასა და შატილის კონსერვატულ საზოგადოებას შორის. ეს საზოგადოება ხევისბერის პირით დასწყევლის და მოიკვეთს ქეთელაურს, როგორც უღირსსა და მისთვის საშიშ პიროვნებას. „პოემა მთავრდება კლასიკური ტრაგედიის ღირსი გრანდიოზული სურათით“ (გ. ქიქოძე). თოვლსა და ქარბუქში, მთის გაუკვალავ ბილიკებზე მიდის მგზავრი, რომელსაც უკან ჯალაბი მიჰყვება. მგზავრს 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 გამოემშვიდობოს თავის სალოცავებს, მიწა-წყალს, სახლ-კარსა და „შტერად დამდგარ“ მწვერვალებს.

გადვიდენ, ქედი გარდავლეს,
თხრილი აღარ ჩანს კვალისა.
ერთი მაისმა შორითა
მწარე ქვითინი ქალისა.

აღუდა ქეთელაური ზოგადი სახეა ადამიანისა, რომელიც რაკი ერთხელ მისწვდება მისთვის მანამდე დაფარულ ჭეშმარიტებას პიროვნული ძლიერებისა, და მონოლითური ბუნების გამო, ბოლომდე ჩახყვება და გაცივობიერებს მას, ხოლო შემდეგ შეუდრეკლად მოახდენს მის აქტივაციას, აქედან გამომდინარე მისთვის სახიფათო შედეგების მიუხედავად, აღუდა ტიტანურ სულიერ ენერჯიას ამჟღავნებს, სძლევს რა მისთვისა და მთელი მისი გვარტომისათვის სისხლხორცეულად გაშინანებულ მამაპაპურ ჩვევებსა და რელიგიურ კანონებს. აღუდას 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... აღუდა მხოლოდ მის გაქვავებულ ფორმებს უარყოფს, ფორმებს, რომლებიც აღარ შეესაბამებიან პიროვნებაში გაღვიძებულ ახალ ჭეშმარიტებათა უფრო მაღალ შინაარსს. ქეთელაურს სწამს უზენაესობა გუდანის ჯვარისა, ამიტომ ახვეწებს ასეთი გულმხურვალეებით ბატონს მუცალის სულს და ამიტომვე სტუქსავს დიაცებს პოემის უკანასკნელ თავში. „ჯვარს არ აწყინოთო“. მაგრამ იგი არ იზიარებს ტომობრივი ფანატიზმით შებოჭილ მის დოქტრინებს, რომლებიც მას „მოუნათლავში“ გმირის, ე.ი. თავისი მსგავსი ადამიანის დანახვას უკრძალავენ.

„აღუდა ქეთელაური“ აგებულია მარტივ ხევსურულ თქმულებაზე, რომელიც ემბრიონულად შეიცავდა 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.

კონო

ბიოლოგიური მკვლევარები
ქართული და მრავალფეროვანი ვატი

ბიორეზი გვანარია ერთიანი და მრავალფეროვანი

ყველაზე იდეალური იდეა კინოში

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2008 №6(27)

კინორეჟისორის ხელობის სწავლება, როგორც წესი, ე.წ. „კულემოვის ეფექტით“ იწყება ხოლმე. ესაა მარტივი ექსპერიმენტი, რომელიც რუსმა კინორეჟისორმა, ლევ კულემოვმა, გასული საუკუნის 20-იან წლებში ჩაატარა. დაჭრა ერთი რუსული ფილმი, იმ პერიოდის კინოვარსკვლავით, ივან მოჟუხინით მთავარ როლში და მოჟუხინის ყველაზე ნეიტრალურ ახლო ხედს „მი-აწება“ კადრები სხვა ფილმებიდან; ერთ კადრში სუბის ცარიელი თეფში იყო წარმოდგენილი, მეორეში – ვირთხა, მესამეში – კუბო. სხვადასხვა ფილმის კადრებით აწყობილმა მონტაჟურმა ფრაგმენტმა ლევ კულემოვი 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.

კულემოვის ექსპერიმენტიც ასეა – ივანე მოჟუხინი სადღაც კადრს მიღმა „იყურება“. მისი გამოსახულება არ იცვლება, მაგრამ განსხვავებულ კადრებთან „კონტაქტში“ ხან დამშეულის (სუბის თეფში), 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 ეიმენშტეინი მონტაჟზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რეალური „მოცემულობა“, ის, რასაც ვხედავთ, რაც შემოსაზღვრულია დროსა და სივრცეში, მეორე „მოცემულობასთან“ კონტაქტში ბადებს „არაბორცვსხმულ 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 – ისევე კულემოვის 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 ჰოლივუდში, 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 ამოიცილობს ცხენის გამოსახულებას, როგორც თურქი. გამოსახულება უნივერსალური სიმბოლოა, ხოლო მოძრავი გამოსახულება უნივერსალური ენა. ამ მხრივ კინომ შეიძლება ბაბილონის გოდოლის მიერ დაყენებული პრობლემაც კი გადაწყვიტოს“.

გრიფიტი, რომელიც კინოს ენის შემქმნელად ითვლება, აღფრთოვანებული იყო ტრანსცენდენტალისტების და პირველ რიგში ამერიკელი პოეტისა და ფილოსოფოსის რაფაელ უოლდოუ ემერსონის მოძღვრებით, კერძოდ, ბუნების, როგორც ენის, იდეით. ბუნებისა, რომელიც ერთდროულად მრავალფეროვანიცაა 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 თეორეტიკოსებმა „კულეშოვის 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, რომლებიც ერთმანეთზე ზემოქმედებენ. გენეტიკური ენის ამოცანაა, შეინახოს შევროვილი ინფორმაცია და გადასცეს მომდევნო თაობებს. ეს ტექსტები დაზღვეული არ არის გრამატიკული შეცდომებისგან (რაც შეიძლება მისი „მფლობელის“ სიკვდილითაც კი დასრულდეს), მაგრამ ევოლუციის შემოქმედებითი პროცესი არ არსებობს გენეტიკური ტექსტების ცვლილების გარეშე. ამას ემატება ცალკეული გენეტიკური ფრაგმენტების ახალი და ახალი რეკომბინაციები, რაც, თავის მხრივ, ქმნის კიდევ მრავალფეროვნებას ბუნებაში.

ბუნება ებრძვის ერთნაირობას და ერთფეროვნებას. ის ამ ბრძოლაში სპეციალურ „იარაღს“ იყენებს. თანასწორობა, რომელიც „ერთნაირობას“ გულისხმობს, არ არსებობს და თუ არსებობს დამლუპველია. ერთნაირი არსებების გაერთიანება მთლიანად განადგურდება მოულოდნელი აცივებით, მაღალი რადიაციით, სტრესებით, შიშით.... ხოლო მრავალფეროვან გაერთიანებაში 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 ჰუმანური? რატომაა, რომ ევოლუციის პროცესში არსებობას მხოლოდ ძლიერები ინარჩუნებენ, სუსტები კი ქრებიან? ანდა, ისევ კინემატოგრაფიული მონტაჟს თეორიას რომ დავუბრუნდეთ, რატომაა, რომ ფილმის აწყობის პროცესში რეჟისორი და მემონტაჟე იძულებულნი არიან უზარმაზარ მასალას შეელიონ და სამონტაჟო ვედროში უკრან თავი. რა „დააშავა“ იმან, რაც ნაგავში მოისროლეს? 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 შემდეგ 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 მნიშვნელოვანია, რომ ჰოლივუდი ძირითადად ევროპიდან დევნილმა ებრაელებმა

ააშენეს, ე.ი. იმათ, ვისაც პოგრომების დროს „ურჯულოებს“ ეძახდნენ). მონტაჟური კინოს მთავარი დამცველი, ეიზენშტეინი, მაგალითად, ამბობდა, რომ გამოთქმა „ყველა, როგორც ერთი“ („ჯავშნოსან პოტიომკინში“ რომ ჩნდება წარწერის სახით, როცა ოდესის კიბეზე მანიფესტაციის დამშლელი სამხედროები გამოჩნდებიან) სხვას ნიშნავს, ხოლო გამოთქმა „ერთი ყველასთვის და ყველა ერთისთვის“ სულ სხვას. ერთია უსახო ადამიანთა სიმრავლე, უნიფიცირებული მასა და მეორეა განსხვავებული ხმებით შექმნილი პოლიფონია. ერთია, ერთიანობა ძალადობრივი, ერთიანობა სტატიკური, ერთიანობა ფორმალური, ერთიანობა დინამიკის, პროცესის გარეშე და მეორეა დიალოგის „რეჟიმში“ მყოფი განსხვავებული არსებები, კულტურები, რომლებიც, ეიზენშტეინის თქმით, ისე არიან განლაგებულნი, როგორც „მუსიკალური ინსტრუმენტები ბახის „ჩაკონებში“... სადაც ყოველი ინსტრუმენტი უსმენს სხვას და ელოდება, როდის დადგება მისი ჯერი“.

ამ სიტყვების დაწერიდან სულ რამდენიმე წელიწადში დაიწყება ერთიანობის იდეის დისკრედიტაცია სახელმწიფოს, ერთი მხრივ, ფაშისტურ და, მეორე მხრივ, სტალინურ ინტერპრეტაციაში. ერთიანობა გაგებული იქნება როგორც მექანიზებული ჯოგი, რომელმაც პიროვნება და კულტურა უნდა გაანადგუროს. ცრურწმენაზე, უწიგნურობაზე, აკვიატებულ 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 დაადასტურა, რომ საყოველთაო ერთიანობის იდეა შესაძლოა იდეალურია ყველა იდეასთან შედარებით, მაგრამ როგორც კი ეს იდეა მეცნიერების ანდა ხელოვნების სფეროს („იმაგოს“) გაცდება და „მიწიერ რეალობაზე“ აირეკლება, როგორც წესი, სრულიად საწინააღმდეგო მნიშვნელობას იძენს ხოლმე.

და მაინც, კულტურა ვერასდროს იტყვის უარს იმ ცდუნებაზე, რასაც „ერთიანობა“ ჰქვია... კი, კულტურული მრავალფეროვნების აღიარება უფრო საინტერესოს ხდის ცხოვრებას, აადვილებს კომუნიკაციას, თუმცა კულტურული მრავალფეროვნების აღიარებასთან ერთად დაუყონებლივ დაისმება ხოლმე ეთნოკულტურული ერთიანობის აუცილებლობის პრობლემა; ასეთი ერთიანობის გარეშე სახელმწიფო, როგორც ასეთი, უბრალოდ ვერ იარსებებს... კი, კულტურული მრავალფეროვნება ისე სჭირდებათ ადამიანებს, როგორც ბუნებას 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 მაინც რეალობა. ისევე როგორც რეალობაა მხატვრული ნაწარმოების ერთიანობის ძველთა ძველი იდეა, რომელსაც ეყრდნობა კინოფილმის სტრუქტურა, კინოს ენა. პირველ რიგში კი მონტაჟი, რომელიც, ფრანგი კინოს თეორეტიკოსის სერჟ 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 არსს არა პერსონიფიკაცია, არამედ ურთიერთობა განსაზღვრავს, არა ჩაკეტილობა – არამედ განუწყვეტელი გახსნა, როგორც მხატვრული სახის პრინციპი“.

„კულემოვის ეფექტისა“ არ იყოს, პერსონათა ამ ურთიერთობას მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეაქვს თავად პერსონაში – იდენტურობის დაკარგვამდე, უფრო მეტიც – სრულ განადგურებამდე. საინტერესოა, რომ კინოს თეორიაში ანტიმონტაჟური 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 „კაიე დიუ სინემას“ დამაარსებლის, ანდრე ბაზენის გარშემო ტრიალებს. ბაზენი და მისი „მოდერნისტი“ მოწაფეები ფრანგული „ახალი ტალღიდან“ განუწყვეტლივ წერენ და საუბრობენ იდეალურ ფილმზე, რომლის გადასაღებად 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“, „სატეროდ“ და „ზედმეტად“ დაყოფის გარეშე. „ბაზენისტები“ ამტკიცებდნენ, რომ კინო რეალობის, დროის, კულტურის „მუმიფიცირებას“ ახდენს და განადგურებისგან იცავს იმას, რასაც სიკვდილი ემუქრება. „ფაქტში ალბეტი-დილი დრო“ – პირდაპირ ასე უწოდებს თავის წერილს ანდრე ბაზენის თეორიის დიდი მიმდევარი – ანდრეი ტარკოვსკი. 50-60-იანი წლებში უკვე ღიად გამოეცხადა ომი არამართო მონტაჟურ კინოს, არამედ საერთოდ, ერთიანობის

იდეას, რომელსაც კინოხელოვნების პიონერები ასე დაჟინებით ამკვირებდნენ. საქმე იქამდე მივიდა, რომ დიდი საერთაშორისო კინოფესტივალების დირექცია დემონსტრაციულად უარს ამბობდა ჰოლივუდის პროდუქციის ჩვენებაზე. „ჩვენ ყველაფერი უნდა ვიღონოთ, რათა ეკონომიკურად ძლიერმა და მდიდარმა არ დათრგუნოს და გაანადგუროს ღარიბი... მაგალითად, ჰოლივუდმა – მექსიკური კინემატოგრაფი“, – სწერდა 70-იან წლებში საფრანგეთის კულტურის მინისტრი ჟაკ ლანგი კანის ფესტივალის დირექციას.

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 თანასწორობისთვის, არამედ სწორედ 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 კიშლოვსკიმ აღიარა, რომ ავტორი დემიურგია, რომელსაც ადვილად შეუძლია მართოს ადამიანები (და არამართო 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 ვნება თავად ადამიანშია. და თავისებურად შეკრა კიდევ ტრილოგიის წრე – შეგვიცვალა დამოკიდებულება ტრილოგიის პირველი ფილმის, „ლურჯის“, ფინალის მიმართ. „ლურჯი“ ხომ გაერთიანებული ევროპისადმი მიძღვნილი პათეტიკური ჰიმნით მთავრდება... თუკი „ჰორიზონტზე 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 ორეულს 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 – ერთნი „მონტაჟურ-გლობალური კინოს“ იდეას უჭერდნენ მხარს, მეორენი კი ტარკოვსკი-კიშლოვსკის ე.წ. „საავტორო კინოს“, რომელშიც მთავარი აქცენტი პერსონაზე და პერსონიფიკაციაზე კეთდება. კინოზე კამათი ბოლოს მაინც პოლიტიკურ დისკუსიაში გადაიზარდა. ვილცამ შვეიცარიის მაგალითი და ფრიდრიხ დიურენმატის სიტყვები გაიხსენა: „შვეიცარიაში ურთიერთგანსხვავებული კულტურების ხალხი ერთად კი არ ცხოვრობს, არამედ ერთმანეთის გვერდით“, – წერდა დიურენმატი.

როგორ შეიძლება დიურენმატის ეს გამონათქვამი კინოს მივუსადაგოთ? იქნებ სწორედ ესაა ოქროს შუალედი, რომელსაც კინო თავისი არსებობის მანძილზე ეძებდა? და არა მარტო კინო, მთლიანად სამყარო ეძებდა და მიაგნო კიდეც ერთხელ თბილისელი რეჟისორის, სერგო ფარაჯანოვის, შემოქმედებაში.

განა ეს არ არის დიურენმატის მიერ დანახული შვეიცარია? ერთმანეთის გვერდით მშვიდობიანი ცხოვრების იდეის დამკვირდება? თანაც სად? კაკვასიაში!

ფარაჯანოვის 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 ყველაფერისთვის და ყველასთვის არის ადგილი.

ფარაჯანოვის ფილმებში მოძრაობის უარყოფა, შეიძლება ითქვას, ისტორიის, როგორც ქალისა და სისატიკის, შიში ქმნის კინოს პიონერის, ჟორჟ მელიესის ფილმების ასოციაციას, განსაკუთრებით ფარაჯანოვის უკანასკნელ ფილმში „აშუღ ყარიბი“, რომელშიც ორნამენტული პრიმიტივიზმი კულმინაციას აღწევს. მელიესის ფილმების მსგავსად, ფარაჯანოვის 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, უშრეტო ფანტაზია, ხაზგასმული ნარცისიზმი, რასაც განუწყვეტელივ 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 გამოჩნდება, 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, „ინტერმეცოს“, 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 ფარაჯანოვი 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 ფარაჯანოვმა „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 ცეკვა-ცეკვაში ირყევა ივანის მკვდარი სხეული. სიკვდილი იხატება როგორც „ფერხული-მისტერია“, დატირება კი – როგორც ოდნავ მანკიერი დღესასწაული, რომელშიც თან დასტირიან მიცვალებულს და თანაც, სჯერათ, რომ სიკვდილი არ არის დასასრული.

სიცოცხლის მიწურულს ფარაჯანოვი ქმნის თოჯინას, რომელსაც ტარკოვსკის ხსოვნას უძღვნის, უფრო სწორად, ქმნის კომპოზიციას, რომელიც ორი თოჯინისგან შედგება, და თავის ერთ-ერთ უკანასკნელ ნამუშევარს ისევე „პიეტას“ არქმევს. ღვთისშობლის როლში ფარაჯანოვს გამოჰყავს ჯამბაზივით ჩაცმული არლეკინი, მტრედით თავზე, შავი სათვალით. ჯამბაზი დასტირის პატარძალივით თეთრ, გამჭვირვალე მოსასხამით შემოსილ ჰუსარს, რომელსაც თვალი ღია აქვს, მზერა – მანკიერი, და, რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, ეპისკოპოსის მაქმანებით მორთული ფელონი აცვია. საბჭოთა კავშირის ნგრევის ეპოქაში შექმნილი ეს თოჯინა იმხანად ყველამ აღიქვა როგორც „ჰუსარი-რუსეთის“ დატირება, გამომშვიდობება „ერთმორწმუნე ჯარისკაცთან“, რომელიც თავის თავს უმანკო ქალწულად ასაღებს, თითქოსდა მკვდარია, უძღური (რამდენიმე წლით ადრე ფარაჯანოვმა ტარკოვსკის კიდეც ერთი თოჯინა შექმნა – რუსი რეჟისორი უმანკო ბიჭუნას სახით წარმოგვიდგინა). არ არის ალბათ შემთხვევითი, რომ რუსეთის სიმბოლოდ ფარაჯანოვმა სწორედ ტარკოვსკი მოიარა – რეჟისორი-ხატმწერი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ კინომ „აღბეჭდილი დრო“, „აღბეჭდილი სივრცე“ უნდა გამოხატოს.

ჯამბაზი, კინტოსი არ იყოს, ისევე როგორც საიათნოვა – აშუღ ყარიბი, კონკრეტულ დროს არ მიეკუთვნება. მას არა აქვს სახე და ფარაჯანოვის თოჯინაში დასტირის (და არ მისტირის) სწორედ შეჩერებულ, აღბეჭდილ დროს, პერსონალიზაციის მანკიერებას, ჩაკეტილობას, შეზღუდულობას, მესიანურობას, ნაციონალურ სტერეოტიპებს – ყველაფერს, რაც გარკვეულ ეტაპებზე მნიშვნელოვნად აბრკოლებდა ქართული კინოს განვითარებას, საერთოდ, ქართული ცნობიერების განვითარებას.

მედიკა

თავარ კონსულტაციები
ფორმალური სერვისი 333

ანტიბიოტიკების
სიხშირის მართვა და რეგულაცია –
მედიკალინური მართვაში ანტიბიოტიკების
მართვა 338

თავარ კინეზოლოგიის ტოლერანტობის ტესტი

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2010 №5(28)

**„სიამამის ტესტი მაშინ დგება, როცა ჩვენ უმცირესობაში ვართ,
ტოლერანტობის კი – უმრავლესობაში ყოფნისას“.**

რაღა უ. სოკმენი

როცა უცხოელ სტუმრებს საჯარო 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 განზრახ დისკრიმინაციასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ უბრალო ჩვევასთან. ერთა შორის მშვიდობიანი თანაცხოვრება ხომ საბჭოეთში დემონსტრაციულ ხასიათს ატარებდა, უმცირესობათა ჩართულობა ქვეყნის მართვაში კი კვოტირებულ-გეგმიური მოვლენა იყო. ჩვენში ამ მენტალიტეტის დაძლევა ალბათ გარკვეული დრო დასჭირდება, თუმცა იმის თქმა, რომ პოსტრევოლუციურმა 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 საჯარო 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 წინ დაიწყო. ამისათვის კი იმის გააზრება მოგვიწევს, თუ რის ხარჯზე მოხდა ჩვენში ეს გარდატეხა: 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 „ღია 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 ძალზე დაბალია ნდობის ხარისხი ქვეყანაში მცხოვრები ეთნიკური არაქართველებისა და არამართლმადიდებლური ჯგუფების მიმართ. უფრო მეტიც, როლანდ ინგლჰარტისა და პიპა ნორისის თანახმად, საზოგადოების შემწყნარებლობის დასადგენი ყველაზე კარგი ინდიკატორი არის მისი დამოკიდებულების განსაზღვრა ყველაზე მარგინალური ჯგუფებისადმი, ასეთად კი ისინი ჰომოსექსუალებს 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 სახელისუფლებო ინსტიტუტების პრიზმიდან შევხედავთ, ცხადია, ინსტიტუციური და მმართველობითი ფაქტორები ურთიერთკავშირში უნდა განვიხილოთ.

ისეთი ტრადიციული დემოკრატიის ქვეყანაშიც კი, როგორც დიდი ბრიტანეთია, არაპროფესიონალიზმთან ერთად სწორედ ინსტიტუციონალურმა ფაქტორმა და მენეჯმენტის უუნარობამ განაპირობა ის, რომ ერთ-ერთი ყველაზე გახმაურებული მკვლევლობა, 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 დაგვიკონკრეტდებით, ტერმინ „ინსტიტუციონალური რასიზმის“ ეფექტის ზემოქმედება პოლიციაზე, როგორც ინსტიტუტზე.

რაც შეეხება მედიის როლს რასისტული მოტივით ჩადენილ და რასისტული მოტივითვე გამოუძიებელ საქმეში, უნდა ითქვას, რომ ის მხოლოდ ფაქტების მშრალად აღწერით არ შემოიფარგლებოდა და გარკვეულწილად პროვოკაციულ ხასიათსაც კი ატარებდა. მაგალითად, 1997 წლის 14 თებერვალს „დეილი მეილმა“ ხუთი ევგმიტანლის გამოწვევა იმ პუბლიკაციით სცადა, რომელშიც ისინი „მკვლელებად“ გამოაცხადა, და მოუწოდა მათ, თუ ეს სიცრუე იყო, გაზეთისთვის, ცილისწამების 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, გაზეთის წინააღმდეგ სარჩელის ინიცირება არ მოჰყოლია.

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“ შემდეგი დეფინიცია შემოგვთავაზა:

„ორგანიზაციის კოლექტიური უუნარობა, უზრუნველყოს 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 გამიჯვნა და მოვლენებისათვის თავისი სახელის დარქმევა გახდა მკვლევლების 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 პასუხისგებაში განმეორებით მიცემის საუკუნოვანი სტანდარტი. თუმცა მკვლევლობის 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 ჯგუფებისადმი 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 საგრძნობია. ბუნებრივია, ყოველივეს გათვალისწინებით, პროცესების შეუქცევადობა იმაზეა დამოკიდებული, ვინ მართავს მას და რა ღირებულებებითა და ორიენტირებით ხელმძღვანელობს ის, ვინც მართვის ბერკეტებს ფლობს. მიუხედავად პირადად ჩემი ოპტიმიზმისა, ვფიქრობ, ტოლერანტობის ტესტი ჯერ კიდევ ჩასაბარებელია და ამისათვის პრობლემებზე თვალის დახუჭვა გამოსავალი სრულებითაც არ არის. ამ პროცესში და საზოგადოებრივი განწყობების გაჯანსაღების საქმეში ხელისუფლებას პარტნიორობა სამოქალაქო სექტორმა, 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“.

სტივენ ლორენსის საქმის არსი

1993 წლის 22 აპრილს 18 წლის შავკანიანი 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 ეჭვმიტანილთა 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 ჯეკ სტროუმ ოფიციალური გამოძიების ინიცირება მოახდინა. 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.

სიტყვის თავისუფლება და რელიგია – მუდმივი კონფლიქტი მოდერნიზაციის პერიოდში

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2010 №3(24)

სიტყვის თავისუფლება, ისევე როგორც თანასწორობის პრინციპი და აღმსარებლობის თავისუფლება, ფუნდამენტური სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებებია. ლიბერალურ-დემოკრატიულ საზოგადოებაში მისი დაცვა ცენტრალურ ადგილს უნდა იკავებდეს. სიტყვის თავისუფლება ნიშნავს ნებისმიერი ადამიანის უფლებას გაავრცელოს ინფორმაცია და გამოხატოს იდეები სახელმწიფოს ჩარევისა და კონტროლის გარეშე, ქვეყნებს შორის საზღვრების მიუხედავად.

ადამიანის უფლებების საერთაშორისო აქტები ფართოდ განსაზღვრავს სიტყვის თავისუფლებას, მაგრამ აშშ-ის კონსტიტუციის პირველი შესწორებისგან განსხვავებით, გარკვეულ გამონაკლისებსაც შეიცავს. ამრის 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 შეიბღალოს ამ უფლების არსი. ამიტომ უკიდურესად მნიშვნელოვანია, რომ ამგვარი გამონაკლისების ინტერპრეტაციას 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 განხორციელებისაგან მოუწოდებს, გამოსვლები, რომლებიც უპატივცემლობას გამოხატავს ამა თუ იმ კონფესიის მიმართ, კანონით უნდა იყოს დაცული, მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლება ისინი შეურაცხმყოფელი იყვნენ და რელიგიური სწავლებებისა და კულტების მიმართ კრიტიკას შეიცავდნენ.

რელიგიური სიძულვილის პროპაგანდის აღკვეთა და მის გამო ვინმეს დასჯა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის ძალადობისაგან, მტრობისა და დისკრიმინაციისაგან 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 ძალადობისაგან, 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, ყველანაირი მოწოდება რასობრივი დისკრიმინაციისაგან 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 გააკეთეს 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 მიიღებენ სპეციალურ კანონს, რომელიც შეზღუდავს 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 სასჯელი?
- ასეთი ქმედება მხოლოდ მუქარას მოიცავს თუ მასთან ერთად – შეურაცხმყოფელ ქმედებებსა და გამონათქვამებსაც?

- იგი მხოლოდ წინასწარგანზრახული ქმედებებით შემოიფარგლება თუ შედეგებისადმი ზერელე 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 გაუზრდეს მის შესახებ არაზუსტი დეფინიციებისა და სამართლებრივი პრაქტიკის გავლენას?
 - არსებობს 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 გარანტი გახდება თუ, პირიქით, პოლიტიკური მანიპულაციების მიზეზად იქცევა და ხელს შეუწყობს სამართალში ორმაგი სტანდარტების დამკვიდრებას?
 - ამგვარი ნორმების 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 გაეცემა მათ, დამოკიდებულია საზოგადოების მიმართება რელიგიური სწავლებების შეურაცხმყოფელი კრიტიკისადმი. მუჰამედის კარიკატურების დანიური პუბლიკაციები, პარალელები, რასაც ავლებენ ისლამსა და ტერორიზმს შორის, მუსლიმთა მასობრივი გამოსვლები მთელ მსოფლიოში იმაზე მეტყველებს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანია ყურადღებით მოვევიდოთ სამართლის ამ სფეროს, სამართლებრივ და უფლებრივ ნორმებს იმ პრინციპებთან შესაბამისობაში, რომლებსაც სიტყვის თავისუფლება და მისი შეზღუდვები ეფუძნება. ამგვარი მასობრივი გამოსვლები ფაშისტური ტიპის 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 უფლებებზე – შეურაცხმყოფელად დაეგმო ჰომოსექსუალიზმი, 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 ჯგუფის 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 ამრის გამოხატვა არ არის დასჯადი და ის ცენზურას არ ექვემდებარება. აშშ-ის კლასიკური პოზიცია ასეთია: შეურაცხმყოფელი გამოთქმებისათვის არავინ უნდა დაისაჯოს მანამ, სანამ ეს გამოთქმები განზრახ 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 დასჯადია იმ შემთხვევებშიც კი, როდესაც გამონათქვამი არ ემუქრება საზოგადოებრივ წესრიგს (უფრო ფართო გაგება, ვიდრე ძალადობა).

სტრასბურგის სასამართლო პრაქტიკა ამ საკითხთან მიმართებით ბოლომდე განვითარებული არ არის. მაგრამ სტრასბურგის სასამართლოს გადაწყვეტილებების საფუძველზე შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ, სასამართლოს ამრით, გამოთქმები, რომლებიც უბიძგებს ძალადობისაკენ და სიძულვილის გამოვლენისაკენ, დასჯადია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ პირი განზრახ უბიძგებდა სხვებს ძალადობისა და სიძულვილისაკენ და რეალურად შეეძლო ამ შედეგის მიღწევა.

და ბოლოს, კომენტარს გავაკეთებდი დანიური კარიკატურების გამო. მიუხედავად მათი უადგილობისა და უსარგებლობისა, ჩემი ამრით, ისინი არ იყვნენ საფრთხის შემცველნი 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, როგორცაა უფლება არ იყო შეურაცხყოფილი;

- კრიტიკული შენიშვნა არ შეიძლება იყოს გამოთქმული ნაკლებ შეურაცხმყოფელი 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 (ნებისმიერი) უნდა იცავდეს დემოკრატიის პრინციპებს და არა პირიქით.
- მკრეხელობის საწინააღმდეგო ახალი კანონების მიღების საფრთხე შესაძლებელია შეფასდეს იმ ქვეყნების მაგალითზე, სადაც სისხლისსამართლებრივად დასაჯეს გაზეთების 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. საზღვარი, რომელიც რელიგიურ რწმენას პოლიტიკური შეხედულებებისაგან მიჯნავს, მკაფიო არ არის, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ რელიგია ხშირად გამოიყენება პოლიტიკური მიზნებისათვის. ასევე ძალიან არაზუსტია განსხვავება მორწმუნისადმი აგრესიულ სიძულვილსა და მისი შეხედულებების აბსტრაქტულ, არაპერსონიფიცირებულ მიუღებლობას შორის.

კარგი იქნებოდა მუდამ გვახსოვდეს სოლი სარაბჯის, 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 ინდუსები 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 დავძლიოთ ფანატიზმი და მივაღწიოთ შემწყნარებლობას საზოგადოებაში“. კარგი იქნებოდა ამ რჩევისათვის ყური დაგვეკვდო.

ՁՆՆԱԿԱՆ ԿՐԹԱԿՆՆԱԿԱՆ ԿՐԹԱԿՆՆԱԿԱՆ

ՁՆՆԱԿԱՆ ԿՐԹԱԿՆՆԱԿԱՆ
ԿՐԹԱԿՆՆԱԿԱՆ ԿՐԹԱԿՆՆԱԿԱՆ ԿՐԹԱԿՆՆԱԿԱՆ 345

შოთა ხინიაშვილი მულტიკულტურალიზმის გამონვევები

ჟურნალი „სოლიდარობა“, 2009 №6(33)

„გახდე ფრანგი – ნიშნავს ალიარო ცივილიზაციის ფორმა, ღირებულებები, ტრადიციები... საფრანგეთი ის ქვეყანაა, სადაც ეკლესია სახელმწიფოსგან გამიჯნულია და ყველას რწმენა პატივცემულია. მაგრამ საფრანგეთში ბურკას ადგილი არაა. ჩვენ ვერ შევგუებით იმას, რომ ქალები, პირბადის მიღმა, ტყვეებად დარჩნენ, მოკლებულნი იყვნენ საზოგადო ცხოვრებაში მონაწილეობის შესაძლებლობას, საკუთარი იდენტობის ქონის უფლებას“,

ნიკოლა სარკოზი, 2009 წელი

„ვისაც სომეხი ეზიზღება, იმისთვის ვიქნები სომეხი დიდი სიამოვნებით, ვისაც ეზიზღება აზერბაიჯანელი, ვიქნები აზერბაიჯანელი, ვისაც ოსი, სულ ვიძახო-დი, რომ ვარ ოსი და არსებობენ ოსი სააკაშვილებიც, ვისაც ეზიზღება ებრაელი, ვიქნები ებრაელი, მაგრამ დავრჩები ყველაზე მეტად ქართველად“,

მიხეილ სააკაშვილი, 2008 წელი

მულტიკულტურალიზმთან დაკავშირებული პრობლემატიკა მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრისა და ჩვენი თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე აქტუალური სფეროა, რომელიც როგორც აკადემიურ, ისე, რასაკვირველია, პრაქტიკულ-პოლიტიკურ ინტერესს იმსახურებს. სტატია ვრცელი საკითხის მხოლოდ მოკლე, ზოგადი მიმოხილვის მცდელობაა.

მულტიკულტურალიზმის ცნება, არსი და ზოგადი თიკოლოგია

XX საუკუნეში ჩამოყალიბებულ საერთაშორისო სისტემაზე ზედაპირული დაკვირვებაც საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ თანამედროვე ეპოქის სახელმწიფოთა უმრავლესობა კულტურულად ჰეტეროგენულია, ანუ „მულტიკულტურულია“. 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 ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების ფაზაშია. მულტიკულტურალიზმი შეიძლება სეცესიური, სეპარატისტული პროცესების წინააღმდეგ არსებულ მზა, ეფექტურ „პოლიტიკურ რეცეპტადაც“ განიხილებოდეს, რომელსაც შეუძლია უმცირესობათა ინტერესების დაკმაყოფილება (Eagan 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, ჯეფრი ალექსანდერის (2001) ტერმინი რომ გამოვიყენოთ, პოლიტიკური „ინკორპორაციის ფორმათა“ შორის ერთერთია, 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, სახიფათო 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 (კოჰეზიურობა), მისი ქვეჯგუფებისა და სუბკულტურების ჰარმონიული თანაარსებობა.

მულტიკულტურული პოლიტიკის უმთავრეს სიძლიერეს მდიდარი და მრავალფეროვანი, ღია სამოქალაქო საზოგადოების არსებობა განაპირობებს: ინდივიდებს (მოქალაქეებს) შესაძლებლობა ეძლევათ იარსებონ და იმოღვაწეონ ჰომოგენური (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 წარმოადგენს „უცნობს“, რომლისგანაც არ იცი, რას უნდა ელოდე (ეს უკანასკნელი გარემოება ქსენოფობიის ზრდის ერთ-ერთ ფაქტორად შეგვიძლია ვივარაუდოთ). მულტიკულტურალიზმის მთავარი ამოცანაა დაძლიოს უმრავლესობა-უმცირესობის ურთიერთობებში გაუცხოებისა და უნდობლობის სინდრომი, გააფართოოს თითოეული მოქალაქის ცნობიერი „კულტურული ჰორიზონტი“ (გამდიდროს ერთ გარემოში არსებული მრავალფეროვნების შესახებ თითოეული მოქალაქის ცოდნა და „ინტერკულტურული კომპეტენცია“) და ყველა საზოგადოებრივი სემენტი 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 პრინციპზე ნაგები „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 სამყაროდან მიმდინარე ფართომასშტაბიანმა 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 მტკივნეული პრობლემის წინაშე დადგნენ⁴.

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 დასავლური დემოკრატიებისათვის მიმზიდველ ცნებად იქცა, მიუხედავად იმისა, რომ ოფიციალური პოლიტიკა ყოველთვის ამ ტერმინით არ აღინიშნებოდა. მულტიკულტურული პათოსი ისეთმა შედარებით ჰომოგენურმა ქვეყნებმაც აიტაცეს, როგორც 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) შემლუდული წარმატება – უთანასწორობა შავკანიან და თეთრკანიან მოსახლეობას შორის ჯერ კიდევ არ იყო აღმოფხვრილი. ამის საფუძველზე

გამოიკვეთა მულტიკულტურალიზმის სპეციფიკური ფორმა, რომელიც ძირითადად აფირმაციულ ქმედებაზე შემუშავებულ სპეცპროგრამებს 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 (ე.წ. Black studies) და შესაბამისი პროგრამები. 1996 წელს პიკს მიაღწია დავამ სასწავლებლებში აფრიკულ-ამერიკული („არასტანდარტული“) ინგლისური დიალექტის შემოღების მიზანშეწონილობაზე.

საინტერესოა კანადის გამოცდილებაც. ეს ქვეყანა განსხვავდება დასავლეთ 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 პრობლემადა და მორიგ საფრთხედ იქნა აღქმული. პოლიტიკური და სამართლებრივი სტატუსის თვალსაზრისით, მულტიკულტურულმა პოლიტიკამ ფრანგულენოვანი მოსახლეობა კანადური სახელმწიფოებრიობის თანადამფუძნებელი ნაციიდან მოკლე ხანში კანადის ეთნოკულტურულ უმცირესობათა ერთ-ერთ ჯგუფად აქცია (აღსანიშნავია, რომ ეს დებულება კოლექტიური აღქმა 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. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ერთი მხრივ, ანგლოფონ და ფრანკოფონ „ფუძე-ერთა“ პოლიტიკური დაპირისპირება შეინიშნება, მეორე მხრივ კი - ორივე მხარის მიერ მულტიკულტურალიზმის სპეციფიკური ინსტრუმენტალიზაცია (კვებეკელი ნაციონალისტები სათავისოდ იყენებენ მულტიკულტურალიზმს, პრინციპით „ღია ვართ ყველასთვის... 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 განსჯის 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 საჯარო და პირადი სფეროების ერთმანეთისგან გამიჯვნის სირთულე. უმრავლეს შემთხვევაში მულტიკულტურალიზმის პრინციპები პირად სფეროში მოქმედებს: მოქალაქეები თავისუფალნი არიან ყოველგვარი შევიწროების გარეშე შეინარჩუნონ, მისდიონ, დაიცვან და გამოხატონ საკუთარი რელიგიური, ენობრივი თუ წეს-ჩვეულებითი უნიკალურობა, მაგრამ ქვეყნის კანონმდებლობაში, საგანმანათლებლო სფეროში თუ პოლიტიკურ განზომილებაში ამ თავისებურებათა ტრანსლაცია ხშირად პრობლემურია.

მიმდინარე ინდივიდუალური 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 ამერიკელი სოციოლოგი ტოდ გიტლინიც (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 მემარჯვენეები, ასევე მემარცხენეები არიან (Kukathas 2004: 15-20). თუმცა, საერთო ჯამში, მულტიკულტურალიზმი მაინც მემარცხენე ლიბერალთა იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ მემკვიდრეობად ითვლება და ამ თეორიის მთავარ კრიტიკო-

სებად მემარჯვენეები გვევლინებიან. ეს უკანასკნელნი ოპონენტებს ხშირად ამხელენ ანტიკაპიტალისტური შეხედულებების გავლენით არადასავლური კულტურების იდეალიზაციასა და, ზოგჯერ, ანტივესტერნიზმში (Dewiel 2005: 116).

მემარცხენე კრიტიკოსების მთავარი პრეტენზია თანასწორობის პრინციპის ირიბი შელახვაა; მათი აზრით, ამა თუ იმ ქვეყანაში წარმოდგენილი კულტურის (ქვე-ჯგუფის) ჩაგრულად გამოცხადება და, რაც მთავარია, მის მიმართ პრე-ფერენციული ზომების გატარება, გარკვეულწილად დაღს ასვამს მის წევრებს, უღვივებს განსხვავებულობის შეგრძნებას, იწვევს ამ ჯგუფის გეტოიზაციას. ერთი მხრივ, ჩაგრული ჯგუფი ზოგადად შეიძლება იმსახურებდეს წარსულის ბარალისა და ჩაგვრის შედეგების აღმოფხვრისკენ მიმართულ საგანგებო პრივილეგიებს (ისტორიული სამართლიანობის აღდგენის კონცეფცია, რომლის რაციონალურ ბუნებაზე კამათი ასევე შესაძლებელია), და, საბოლოოდ, ასეთი პოლიტიკა ხელს უწყობდეს გარკვეულ ჯგუფში 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 აფერხებს 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, „პოზიტიური“ 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: რიც შემთხვევებში კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება, რამდენად სასურველია წარსულში დაზარალებული თუ ჩაგრული ჯგუფისთვის, რომელმაც საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობის კვალდაკვალ მეტნაკლებად დაიცვა კოლექტიური ინტერესები და მოახერხა შესაბამისი ჯგუფური იდენტობის კულტივირება, შეერწყას დომინანტ ჯგუფსა და გაბატონებულ სოციოკულტურულ სისტემას⁷.

მემარცხენეები მულტიკულტურულ პოლიტიკას ზედაპირულობაში ამხე-
ლენ; მათი აზრით, მრავალფეროვნებისა და მისდამი ღიაობის დეკლარაცია,
თავისი თანმდევი კულტურული ფესტივალებითა და სხვა საჯარო ღონისძი-
ებებით, მხოლოდ „კოსმეტიკური“ პოლიტიკური ცვლილების შეზღუდული
ფორმატია, რომლის ფონზე უთანასწორობის რეალური – ეკონომიკური და
სოციალური – მიზეზები (სტრუქტურულ-სისტემური ფაქტორები) შეუმჩნეველი
რჩება. ნეომარქსისტი ფილოსოფოსი სლავოი ჟიჟეკი საჯარო გამოსვლებში
ხშირად აღნიშნავს ხოლმე, რომ მარტინ ლუთერ კინგისთვის „ტოლერანტო-
ბის“ ცნება სრულიად უცხო იყო, რადგან მასთან ასოცირებული მოძრაობა
სოციალურ-ეკონომიკური სამართლიანობის მიღწევამდე იყო ორიენტირებუ-
ლი, რაც „მულტიკულტურული ტოლერანტობისგან“ განსხვავებით, ჩაგრულთა
ემანსიპაციის რეალური წინაპირობაა.

მემარჯვენეების კრიტიკა როგორც კლასიკურ ლიბერალურ, ისე ცენტრის-
ტულ-კონსერვატორულ იდეებს ეფუძნება და ზოგჯერ რელიგიური მრავალ-
ფეროვნების 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 შესაძლებ-
ლობას.

ერთ-ერთი პირველი მემარჯვენე, რომელმაც ამერიკული „კულტურულად
მგრძობიარე“ პოლიტიკის წინააღმდეგ გაილაშქრა, ცნობილი ისტორიკოსი
და პუბლიცისტი არტურ შლეზინგერი იყო. მისმა 1992 წლის ნაშრომმა „ამე-
რიკის დაშლა“ დიდი ინტერესი გამოიწვია. კანადის მულტიკულტურულ პო-
ლიტიკასაც არ აკლდა მოწინააღმდეგეები; 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“, ემიგრან-
ტიც იზიარებს⁹.

კოლექტიური 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 ფორმული-
რებული 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 ჯგუფს (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 ჯგუფური მიდგომა არა კოლექტიურ მოთხოვნებზე, არამედ ჯგუფთაშორის ურთიერთობებში სამართლიანობის მაქსიმალიზაციამდე ორიენტირებული და მისი მთავარი არსიც ამაში მდგომარეობს. ამ მოსაზრების თანახმად, დაცული უნდა იქნეს ლიბერალური ტრადიციისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი პრინციპი: ჯგუფი, 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 ჯგუფების ავტონომიურობა და დაცულობა უმრავლესობის ჯგუფის ზედმეტი გავლენისგან (და, ხშირად, ძალმომრეობისგან). ამრიგად, ლიბერალური ნაციონალიზმი უარყოფს ვარაუდს, თითქოს კოლექტიური, ჯგუფების მიხედვით დიფერენცირებულ-განსაზღვრული უფლებების არსებობა (მაგალითად, გარკვეულ პირველმოსახლე თემს განსაკუთრებული უფლებები ჰქონდეს ამა თუ იმ ნაკრძალზე და მის რესურსებზე) ინდივიდუალიზმის შემზღვევა-დაკნინებას უშვებდეს; ის აუცილებლად მიიჩნევს ინდივიდუალური უფლებების გვერდით მათ არსებობას.

ზემოთ აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას ჩნდება „ზღვარდაუდებლობის პრობლემა“: ყოველ სუბნაციონალურ კულტურულ ჯგუფში, რომელიც შეიძლება იყოს კოლექტიური უფლებების მატარებელი, არსებობენ კიდევ უფრო „წვრილი“ ქვე-ჯგუფები, 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 კონცეფცია.

ისევ მულტიკულტურალიზმის გამოწვევებზე

დღეს სახელმწიფოთა უმრავლესობა მრავალკულტურულია. ვაჭრობა, ტურიზმი, ხელოვანთა და მეცნიერთა შორის საერთაშორისო დიალოგის გააქტიურება, პროფესიული ჯგუფების მობილობა და მიგრაცია ერი-სახელმწიფოების მულტიკულტურულ შეფერილობას განაპირობებს. პრაქტიკულად წარმოდგენელია 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.

იკვთება 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 ოჯახის 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, თავად უნდა იყოს ამ ჰეტეროგენულობის შენარჩუნებაზე მზრუნველიცა და მთავარი „მეურვეც“? რთულია იმის უარყოფა, რომ ტრადიციული ლიბერალური დემოკრატია არ იძლევა მზა პასუხებს ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა საჯარო და, განსაკუთრებით, სახელმწიფო ინსტიტუტებში საქმის წარმოებისა და განხილვებისათვის განსაზღვრული სამუშაო ენის ექსკლუზიურობა, სამოქალაქო „უქმე დღეების“ დაწესებისას მულტიკულტურული პრინციპის გათვალისწინება, საზოგადოებრივ ადგილებსა და საჯარო დაწესებულებებში კულტურ-

რული (განსაკუთრებით, რელიგიური) იდენტობის გამომხატველი სიმბოლური აქსესუარების ტარების რეგულირება და ა.შ.

კულტურული მრავალფეროვნება ხშირად ხდება თემთა შორის უთანხმოებების, დაძაბულობისა და ღია კონფლიქტის საფუძველი. ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია საფრანგეთში მცხოვრებ მუსლიმთა პროტესტის გახსენება, რომელიც მოჰყვა 2004 წელს სახელმწიფო (საჯარო) 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, სიკვების 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 დასავლური 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 მემარჯვენეები ევროსკეპტიკურ დისკურსთან თანაშემრდილ ნეოპოპულისტურ, ხშირად ღია ქსენოფობიურ გამოსვლებში აქტიურად ახდენენ ანტიდასავლური ექსტრემიზმის ცნობილი შემთხვევების სიმბოლიზებას. ბუნებრივია, 2001 წლის 11 სექტემბრისა და მადრიდის ტერორისტული აქტების, 2005 წლის ნოემბერში საფრანგეთში სამოქალაქო არეულობებისა თუ „მუჰამედის კარიკატურების სკანდალის“ ფონზე ანტიისლამური და ანტიემიგრაციული განწყობის სტიმულირება რთული არ ყოფილა. როგორც როჯერ გრიფინი აღნიშნავს (2006: 25, 452), ეს დაჯგუფებები

ფსევდოქსენოფილურ ნიღაბს არიან ამოფარებულნი, დიდი ხანია უკუავადეს სახელგატეხილი ბიოლოგიური და რასობრივი აღმატებულობის არგუმენტაცია და ამჟამად ავისმომასწავებელ „კულტურულ გენოციდსა“ და დასავლური ღირებულებების დაცვაზე საუბრობენ, ცდილობენ რა ამით საკუთარ ქვეყნებში სამემიგრაციო-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: „გვსურს 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 თანამდეგ ფენომენად განიხილება (Magill 2005: 30). მიუხედავად იმისა, რომ ლიბერალური მულტიკულტურალიზმის პლურალისტური ფილოსოფია სრულიად დაცლილია და უპირისპირდება კიდევ მონიზმს (აქ: ერთფეროვნებას, როგორც მიზანსა და ღირებულებას), ის პრაქტიკულად შთანთქმულია ანტიგლობალისტთა კულტურული ჰომოგენიზაციისა 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 არამართო რასობრივ და ეთნოკულტურულ უმცირესობათა სფეროს, არამედ სხვა სუბკულტურებთან დაკავშირებულ პრობლემატიკასაც, როგორიცაა სექსუალური ორიენტაცია (ჰომოსექსუალთა, 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,

ჯერ კიდევ განხილვის საგნად რჩება. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ჩარლზ მილსის მოსაზრება, რომელიც მემარცხენეების ზემოთ ხსენებულ კრიტიკას გაგვახსენებს. ამერიკელი პროფესორი აღნიშნავს, რომ ხსენებული კატეგორიის რიგიდულ ბიოლოგიურ მოცემულობად აღქმის იდეოლოგიურმა დელეგირაციამ 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 გაუზარებლობაა, არამედ პირველ ყოვლისა რასიზმის კლასიკური ბოროტება – თავად განსხვავებულ კულტურათა წარმომადგენლების თანაბარი ადამიანური ღირსების აღიარების უუნარობაა. ამ ორს შორის კორელაციის სიხშირე უდავოა, მაგრამ ანალიტიკური სიბრძნის 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 – დამანგრეველი 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 პერსპექტივაზე ალაპარაკა (Van den Brink 2007: 351). ხომ არ იყო ეს იმ სახის მოვლენა, რომელსაც, ერთი შეხედვით, თითქოს მულტიკულტურალიზმი ებრძვის, ამავე დროს კი თავად მულტიკულტურალიზმის იდეოლოგიის კულტურულ-კოლექტივისტური დისკურსი ბადებს?

დროთა განმავლობაში მულტიკულტურალიზმის საკითხი სულ უფრო და უფრო მეტ პასუხაუცემელ კითხვას ბადებს, თუმცა საერთაშორისო აკადემიური საზოგადოების მხრიდან ამ ფენომენს სათანადო ყურადღება ეთმობა. პოსტტოტალიტარულ სივრცეში, რომლის ნაწილი საქართველოც არის, კულტურული მრავალფეროვნების პოლიტიკა არანაკლებ მტკივნეული და რთული საკითხია. დასავლეთისა და ზოგიერთი აზიური სახელმწიფოს დადებითი გამოცდილების (ისევე, როგორც თანმდევნი 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, ეთნიკური თუ სხვა (შერეული განმასხვავებელი ნიშნების მქონე) სახის უმცირესობა 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 ვიგულისხმოთ.
- 2 მულტიკულტურულობისა და მულტიკულტურალიზმის ერთმანეთისგან გამიჯვნის გათვალისწინებით, „მულტიკულტურულ პოლიტიკაში“, 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 დამკვიდრებული ტერმინების ქართულ ენაზე პირდაპირი თარგმანით მიღებული არაბუნებრივი და ყურისმომჭრელი ხასიათი მაფიქრებინებს მკითხველს ალტერნატიული ეკვივალენტი შევთავაზო – „პასიური მულტიკულტურალიზმისა“ 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 დეკლარირებულ, ამ სახელწოდებით ცნობილ ფედერალურ პოლიტიკას.
- 7 ამის კლასიკურ მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ კულტურულ-იდენტოლოგიური მოძრაობა „შავი მშვენიერია“ (Black is Beautiful), რომელიც საზოგადოებაში გავრცელებული პეიორატორულ-რასისტული შეხედულებების წინააღმდეგ ილაშქრებდა. მათ მოჰყვა თავადაც რასიზმნარევი პოლიტიკური მოძრაობა, ე.წ. „შავი ძალა“ (Black Power) და, ზოგადად, „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, ავსტრალიო-კანადელი ნილ ბისუნდათი (1994) და ინდო-ბრიტანელი კენან მალიქი (2002).
- 9 ამ გავებით, 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, ნანახია 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.

ტელერანდობისა და მრავალფეროვნების ინსტიტუტი