

Die Religion, die Gesellschaft und der Staat

რელიგიათმცოდნე უნდა მოახდინოს საკუთარი რელიგიურობისაგან დისტანცირება, მაგრამ ამავე დროს, იმის შესაგნებად, თუ რა არის რელიგიური გამოცდილება, საჭიროა ამ გამოცდილების განცდა, რადგან განუცდელად შეუძლებელია მისი რეფლექსირება.

გიორგი ჩისტიაკოვი

არც სახელმწიფო და არც სამოქალაქო საზოგადოება არაა ვალდებული და არც ძალა შესწევს თავის თავზე აილოს ქვეყნის და ცდომილების არბიტრის როლი სარწმუნოების საკითხებში. ამიტომ აუცილებელია ვალიაროთ ყველა რელიგიური აღმსარებლობის თანასწორობა კანონის წინაშე.

ნოდარ ლადარია

ბერ-მონაზონთა და მათი მხარდამჭერი სხვადასხვა ფუნდამენტალისტური დაჯგუფების ზენოლით რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის იერარქია ისწრაფვის სულ უფრო და უფრო კონსერვატიული და ტრადიციონალისტური მოთხოვნებისკენ, რომლებიც მის გარეთაა მიმართული.

ნიკოლაი მიტროხინი

ვიქტორ იანუკოვიჩის გუნდმა მაქსიმალურად გამოიყენა ეკლესიის დახმარება და ავტორიტეტი თავის საარჩევნო სტრატეგიის განხორციელებისას. ამან არა მარტო არ მოიტანა სასურველი შედეგი, არამედ გააღვიძა თვითშენარჩუნების ინსტინქტი და გააერთიანა ყველა სხვა რელიგიური სტრუქტურები არა მარტო ამ იდეოლოგიის, არამედ მისი წარმომდგენი საპრეზიდენტო კანდიდატის წინააღმდეგ.

ანდრეი იურაში

რელიგიური სიტუაციის მოუწესრიგებლობის მიზეზი არის საქართველოს ხელისუფლების ყველა შტოს არასწორი, არადემოკრატიული მიდგომა რელიგიური ორგანიზაციების მიმართ. ეს მიდგომა ერთის მხრივ იმპერატიულია: ხელისუფლება ცალმხრივად იღებს გადაწყვეტილებას, თუ როგორი სტატუსი უნდა ჰქონდეს

Heinrich Böll Stiftung
Regionalbüro Sýdkaukasus
5, Radiani St., Tbilisi 0179, Georgien
Tel. (+995 32) 227705
Fax. (+995 32) 912897
E-mail: info@boell.ge
www.boell.ge



ღსთ ქვენების ხელიგათმცოდნეთა ინიციატივა.
ჰაინრიხ ბოლის ფონდის სამხეთ ქავკასიის
ხეგიონანდუი ბიუხოს მხახდაქუიით

რელიგია, საზოგადოება და სახელმწიფო

რელიგია,

საზოგადოება

და სახელმწიფო

სტატიების კრებული



რელიგიათმცოდნეთა ქართულ-რუსული ინიციატივა
ჰაინრიჰ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის
რეგიონალური ბიუროს მხარდაჭერით

რელიგია, საზოგადოება და სახელმწიფო

წაკითხულ ლექციათა მასალები

თბილისი 2005
Heinrich Böll Stiftung

ჰაინრიჰ ბიოლის ფონდის სამხრეთ კავკასიის
რეგიონალური ბიურო

სარჩავი

**რელიგია, საზოგადოება
და
სახელმწიფო**

რედაქტორი: ლევან აბაშიძე,

თბილისი 2006

Religion, Gesellschaft und Staat

ISBN 99940-755-3-5

© ჰაინრიჰ ბიოლის ფონდი

© Heinrich Böll Stiftung

© ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტის გამომცემლობა

წინათქმა 4

მღვდელი გიორგი ჩისტიაკოვი
ქრისტიანობა და თანამედროვე ჰუმანიტარული
ცნობიერება: რელიგიათმცოდნეობის საგნის არსი 11

ნოდარ ლადარია
რელიგიური შემწყნარებლობის იდეა
ქრისტიანულ ევროპაში 33

რუსეთი

ნიკოლაი მიტროხინი
რელიგიური აღმსარებლობა პოსტკოტალიტარულ
საზოგადოებაში რუსეთის
მართლმადიდებელი ეკლესიის მაგალითზე 69

საქართველო

ლევან აბაშიძე
რელიგიური კანონმდებლობის პერსპექტივები
საქართველოში 86

უკრაინა

ანდრია იურაში
რელიგიური ფაქტორი არჩევნებზე: სიტუაციური
ანალიზისა და ფიქსაციის მეთოდები (თანამედროვე
უკრაინის მაგალითზე) 106

ანდრია იურაში
რელიგიური იდენტობები და საარჩევნო პროცესები:
უკრაინის 2004 წლის საპრეზიდენტო არჩევნების
მედიაკონტექსტი 138

წინათქმა

წინამდებარე კრებული წარმოადგენს ჰაინრიჰ ბიოლის ფონდის ინიციატივითა და მხარდაჭერით ჩატარებულ ლექციათა და სემინართა შედეგს. 2004-2005 წლებში თბილისში ჩატარდა ექვსი ლექცია და ამდენივე სემინარი, რომლებშიც მონაწილეობა მიიღეს რელიგიათმცოდნეებმა რუსეთიდან, საქართველოდან და უკრაინიდან.

ახალი დროის ისტორიის მანძილზე თითქმის ბანალურ ჭეშმარიტებად იყო მიჩნეული, რომ რელიგია თავის მნიშვნელობას დაკარგავდა, ან საერთოდ გაქრებოდა საზოგადოების ცხოვრების უმთავრესი სფეროებიდან. აკადემიურ, ლიტერატურულ და დიპლომატიურ წრეებში მიღებული იყო აზრი, რომ მეცნიერებისა და განმანათლებლობის იდეების გავრცელების შედეგად, დავიწყებას უნდა მისცემოდა წმინდისა და მიღმიერის გაგება და ნებისმიერი სხვა “ცრუმორწმუნეობა“. ასევე მიჩნეული იყო, რომ დარჩენილი რელიგიები მიიღებდნენ უფრო შემწყნარებლურ, განმანათლებლურ და ფილოსოფიურ ფორმებს. ეს კი ნიშნავდა, რომ საწმენოება აღარ უნდა ყოფილიყო ადამიანთა გაერთიანებისა და პოლიტიკური აქტივობის მამოძრავებელი ძალა, იქნებოდა ეს ბრძოლა პოლიტიკური ძალაუფლებისთვის, თუ ადამიანის უფლებებისთვის.

მაგრამ ეს წინასწარმეტყველება არ გამართლდა. ვერც მეცნიერების სწავლებამ, ვერც ფართო განმანათლებლობამ, და ვერც XX საუკუნის ტოტალიტარულმა რეჟიმებმა (რომლებიც რელიგიას სასტიკად დევნიდნენ) ვერ განდევნეს რელიგია საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან. მსოფლიოს მოსახლეობის მხოლოდ მცირე ნაწილი ხედავს საკუთარ თავს ყოველგვარი რელიგიის ფარგლებს გარეთ. რელიგია ხშირად წარმოჩნდება მნიშვნელოვან ფაქტორად, რომელსაც გულწრფელად თუ ანგარებით იყენებენ ხალხის დასარაზმავად, დაწყებული, ადამიანის უფლებების დაცვისათვის საბრძოლველად, დამთავრებული საარჩევნო კამპანიებით, რომ აღარაფერი ვთქვათ ტერორისტული მეთოდე-

ბით წარმართულ ომზე, რომელიც რელიგიური რიტორიკის ფონზე მიმდინარეობს.

ამ მხრივ ყოფილი საბჭოთა კავშირის სივრცე გამონაკლისს არ წარმოადგენს. აქაც არ გამართლდა პოლიტიკოსთა და სოციოლოგთა ვარაუდი, რომ რელიგიური ფაქტორი უმნიშვნელო იქნებოდა. მიუხედავად ათწლეულების განმავლობაში მიმდინარე დევნისა და ათეიზმის დანერგვისა, მიუხედავად დანგრეული და დაცარიელებული ეკლესიებისა და მეჩეთებისა, პოსტკომუნისტურ ეპოქაში რელიგიას ისევ მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ადამიანთა თვითიდენტიფიკაციისთვის, და სხვადასხვა ჯურის პოლიტიკოსები ფართოდ იყენებენ რელიგიურ ფაქტორს თავიანთ რიტორიკაში. ამიტომ აუცილებელია რელიგიის და საზოგადოებაში მისი ადგილის შესწავლა თანამედროვე მეცნიერული მეთოდებით.

საბჭოთა კავშირში იდეოლოგიური წნეხის გამო ნორმალურად ვერ ვითარდებოდა შესაბამისი მეცნიერებები – სოციოლოგია, რელიგიათმცოდნეობა. ეს უკანასკნელი ჩანაცვლებული იყო “მეცნიერული ათეიზმით“, რომლის ფარგლებშიც მართალია, შეისწავლებოდა რელიგიები, მაგრამ ის არ იყო მეცნიერული და მიუკერძოებელი, ვინაიდან მკაცრი იდეოლოგიზირების გამო ყველა რელიგიას განიხილავდა, როგორც ცრურწმენასა და წარსულის გადმონაშთს. ხელოვნური ბარიერები იქმნებოდა მსოფლიოს წამყვან რელიგიათმცოდნეთა და სოციოლოგთა ნაშრომების გასაცნობად (მაგ. მიჩა ელიადე, რუდოლფ ოტტო, მაქს ვებერი და სხვ.).

ამ ხარვეზის ნაწილობრივ ამოვსებას ისახავს მიზნად წინამდებარე კრებული. აქ შეკრებილ სტატიათა ავტორები სამ პოსტსაბჭოთა ქვეყანას წარმოადგენენ – რუსეთს, საქართველოს და უკრაინას. ამ სამ ქვეყანას და მათ საზოგადოებებს ბევრი აქვთ საერთო. გარდა რამდენიმე საუკუნის ერთობლივი ცხოვრებისა ერთ იმპერიაში, სამივე მათგანში მოსახლეობის უმრავლესობა თავს მართლმადიდებელ ქრისტიანად მიიჩნევს.

სტატიები არ ჯგუფდება მხოლოდ ქვეყნების მიხედვით.

ორი სტატია ზოგადი შესავალის ხასიათისა: მღვდელი გიორგი ჩისტიაკოვი თავის ვრცელ სტატიაში გადმოსცემს რელიათმცოდნეობის არსს, მის მოკლე ისტორიას და ადგილს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა რიგში. ნოდარ ლადარია კი მიმოიხილავს ევროპის რელიგიურ ისტორიას და კერძოდ, შემწყნარებლობის იდეის ევოლუციას და მის დანერგვას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და ევროპულ სამართალში. ეს მნიშვნელოვანი თემა, ვინაიდან სწორედ ევროპაში ჩამოყალიბდა რელიგიისა და საზოგადოების, რელიგიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის ის პრინციპები, რაც დღეისათვის საყოველთაოდ აღიარებულ ნორმებს წარმოადგენენ.

დანარჩენი სამი ავტორი მოგვანვდის ცნობებსა და საკუთარ ანალიზს რელიგიური მდგომარეობის შესახებ აღნიშნულ სამ ქვეყანაში. ნიკოლაი მიტროხინი ანალიზებს რუსეთის ეკლესიის ადგილსა და გავლენას რუსეთის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რომელიც არ შემოიფარგლება მხოლოდ რუსეთით. რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის საზღვრები მნიშვნელოვნად სცილდება დღევანდელი რუსეთის სახელმწიფო საზღვრებს და ამის გამო რუსეთის ეკლესიის პოლიტიკა დიდ საერთაშორისო მნიშვნელობას იძენს.

ანდრია იურაში გვანვდის საინტერესო ანალიზს უკრაინის 2004 წლის საპრეზიდენტო არჩევნებში რელიგიური ფაქტორის შესახებ. სტატიები მოვლენების ცხელ კვალზეა დაწერილი და ისინი უდავოდ საყურადღებო იქნებიან ქართველი მკითხველისთვის. ამ კუთხით, უკრაინაში უმთავრესი შედეგი არის ის, რომ არჩევნებში გამარჯვებულმა ვიქტორ იუშჩენკომ პირველად უკრაინის უახლეს ისტორიაში საარჩევნო კამპანიაში გამოკვეთილად ნეიტრალური პოზიცია დაიკავა სხვადასხვა რელიგიათა და კონფესიათა მიმართ, მაშინ როდესაც მეორე კანდიდატი (ვიქტორ იანუკოვიჩი) მაქსიმალურად იყენებდა უკრაინაში ყველაზე მრავალრიცხოვანი კონფესიის მხარდაჭერას. იუშჩენკოს გამარჯვების ეს ასპექტი საინტერესო უნდა იყოს ქართველ პოლიტიკოსთათვის.

ამ სტრიქონთა ავტორი თავის სტატიაში ანალიზებს საქართველოში რელიგიურ ორგანიზაციათა მდგომარეობას და მათ ურთიერთობას სახელმწიფოსთან. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა რელიგიურ კანონმდებლობას. ამ თემის აქტუალურობა კიდევ ერთხელ დადასტურდა სახალხო დამცველის 2005 წლის მოხსენების წარდგენისას საქართველოს პარლამენტში. მოხსენებაში აღნიშნულმა კრიტიკამ საქართველოს რელიგიური კანონმდებლობის მიმართ და რეკომენდაციამ, აღმოიფხვრას რელიგიური დისკრიმინაცია, გამოიწვია მძაფრი კრიტიკა, როგორც მმართველი პარტიის, ისევე ოპოზიციის წარმომადგენელთა მხრიდან და მათი გაერთიანება მართლმადიდებლობისა და ქართული ტრადიციების დასაცავად.

ავტორები მადლობას უხდებიან ჰაინრიხ ბიოლის ფონდს მხარდაჭერისთვის და იმედოვნებენ, რომ კრებული საინტერესო იქნება ქართველი მკითხველისთვის.

ლევან აბაშიძე

Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis einer auf Initiative und Förderung der Heinrich-Böll-Stiftung durchgeführten Vorlesungs- und Seminarreihe. In den Jahren 2004 und 2005 wurden in Tbilissi sechs Vorlesungen und Seminare organisiert, an denen Religionsforscher aus der Russischen Föderation, Georgien und der Ukraine teilgenommen haben.

Während der neuesten Geschichte schien man fast davon überzeugt, dass die Religion an Bedeutung verlieren oder aus den wesentlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens verschwinden würde. In akademischen, literarischen und diplomatischen Kreisen war die Meinung vorherrschend, dass infolge der Weiterentwicklung der Wissenschaft und der Verbreitung der Ideen der Aufklärung die Begriffe *des Heiligen* und *des Jenseitigen* sowie andere Formen von „Aberglauben“ in Vergessenheit gerieten. Ebenso wurde angenommen, dass die weiterhin bestehenden Religionen tolerantere, aufgeklärte und philosophische Ausrichtungen ausbildeten. Gleichzeitig würde dies allerdings bedeuten, dass der Glaube im gesellschaftlichen und politischen Zusammenleben keine entscheidende Triebkraft mehr darstellte.

Diese Prognose erwies sich als falsch. Weder die Wissenschaft und Aufklärung, noch totalitäre Regime, unter welchen die verschiedenen Religionen streng verfolgt wurden, konnten die Religion vollends aus dem gesellschaftlichen Leben drängen. Lediglich ein geringer Teil der Weltbevölkerung rechnet sich heutzutage zu den Atheisten. Im Gegensatz erweist sich Religion oft als wichtiger Faktor, der sowohl direkt als auch indirekt benutzt wird, um den Menschen in vielerlei Hinsicht zu beeinflussen. Die Bereiche, in denen eine solche Einflussnahme angestrebt wird, sind sehr heterogen: beispielsweise spielt Religion im Kampf um die Durchsetzung von Menschenrechten ebenso eine Rolle wie bei terroristischen Aktionen, welche mithilfe der Religion begründet werden.

Die Länder der ehemaligen Sowjetunion sind in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Auch hier täuschten sich Politologen und Soziologen, die

annahmen, dass religiöse Faktoren an Einfluss verlieren würden. Trotz der jahrelangen Verfolgung der Religionen und der Propagierung atheistischer Theorien, trotz geplündeter Kirchen und Moscheen spielt die Religion in der postkommunistischen Epoche in Bezug auf Selbstbestimmung und Identitätsfindung des Menschen eine wichtige Rolle. Dies wird schon allein daran deutlich, dass auch in der Politik immer wieder unter Zuhilfenahme von Religion bzw. religiöser Faktoren argumentiert wird.

Religion und ihre Rolle im gesellschaftlichen Leben scheint daher ein wichtiges Themenfeld zu sein, welches unter Anwendung moderner sozialwissenschaftlicher Methoden erforscht und analysiert werden sollte.

Zur Zeit der Sowjetunion konnten die entsprechenden Wissenschaftsbereiche, wie Soziologie und Religionskunde, aufgrund ideologischen Druckes nicht im notwendigen Masse entwickelt werden. An ihre Stelle trat der sogenannte „wissenschaftliche Atheismus“, in dessen Rahmen Konfessionen zwar als Forschungsthema behandelt wurden, allerdings fehlte diesen Forschungen die notwendige wissenschaftliche Objektivität. Innerhalb des damaligen ideologischen Gefüges galten Religionen und Aberglaube als „Überbleibsel des Alten“ und waren somit zu bekämpfen. Die Werke führender Religionsforscher und Soziologen wie beispielsweise Mircha Eliade, Rudolf Otto und Max Weber waren verboten.

Der vorliegende Band hat den Anspruch, diese Lücke wenigstens teilweise zu füllen. Die im Buch vertretenen Autoren stellen drei postsowjetische Staaten vor: Russland, Georgien und die Ukraine. Zwischen diesen Ländern und ihren Bevölkerungen lassen sich verschiedene Gemeinsamkeiten feststellen. So waren sie lange Zeit in einem Grossreich vereint und die Mehrheit ihrer Gesellschaften betrachtet sich konfessionell als orthodoxe Christen.

Die einzelnen Beiträge in diesem Band sind nicht nach Ländern geordnet. Die Beiträge von Giorgi Chistyakov und Nodar Ladaria haben einleitenden Charakter. Der Geistliche Chistyakov beschäftigt sich in seinem Artikel mit dem Wesen der Religionswissenschaft, deren Geschichte und ihrer Stellung unter den Geisteswissenschaften. Ladaria behandelt im Rahmen der Religionsgeschichte Europas die Evolution der Idee der Toleranz und deren Verbreitung in gesellschaftlichem Leben und europäischem Recht. Dieses Thema ist insofern von besonderer Tragweite, als dass sich gerade in Europa die bis heute allgemein anerkannten Normen in der Auseinandersetzung zwischen Gesellschaft und Religion sowie zwischen Staat und Religion herausgebildet haben.

Bei den Artikeln von Nikolai Mitrokhin, Andria Jurasch und Levan Abaschidse handelt es sich um Analysen der oben genannten Länder. Mitrokhin widmet sich in seinem Beitrag der Russischen Kirche, welche über die Grenzen

Russlands hinaus über Einfluss verfügt. Er analysiert sowohl den Einfluss der Russischen Kirche auf das politische Leben Russlands als auch deren internationale Bedeutung. Die Präsidentenwahl 2004 in der Ukraine ist das zentrale Thema in Juraschs Artikel, welcher unmittelbar nach den Ereignissen entstanden ist. Jurasch untersucht in welcher Weise die Kontrahenten Viktor Yanukovich und Viktor Yushchenko von religiösen Faktoren in ihrem Wahlkampf Gebrauch machten. Abaschidze untersucht in seinem Beitrag die Lage der Religionsgemeinschaften und ihr Verhältnis zum georgischen Staat. Ein besonderer Schwerpunkt wird auf das Religionsrecht gelegt. Die Übermittlung des zu diesem Thema kritisch Stellung beziehenden Berichts des Ombudsmanns für Georgien an das georgische Parlament im Jahr 2005 bestätigt die Aktualität der Untersuchung.

Die Autoren bedanken sich bei dem Regionalbüro Südkaukasus der Heinrich-Böll-Stiftung für die Unterstützung und Zusammenarbeit und hoffen, dass der Band beim georgischen Leser auf grosses Interesse stösst.

Levan Abashidze

მღვდელი გიორგი ჩისტიაკოვი

ქრისტიანობა და თანამედროვე ჰუმანიტარული ცნობიერება: რელიგიათმცოდნეობის საგნის არსი

რელიგიათმცოდნეობის მთავარი განსახვავება ღვთისმეტყველებისა და მეცნიერული ათეიზმისაგან პრობლემატიკის სფეროში ისაა, რომ თუ ღვთისმეტყველებასა და მეცნიერულ ათეიზმში ქვეყნიერების ჭეშმარიტი სურათის გარკვევა მთავარ პრობლემას წარმოადგენს, რელიგიათმცოდნეობის წინაშე ასეთი ამოცანა საერთოდ არ დგას. თუ, მაგალითად, ღვთისმეტყველება და მეცნიერული ათეიზმი აუცილებლად პასუხობენ შეკითხვას, როგორაა მონყობილი ქვეყნიერება?, რელიგიათმცოდნეობა იფარგლება სხვა შეკითხვით: რას გვეუბნებიან ქვეყნიერების მონყობაზე სხვადასხვა რელიგიები?

ამასთან ერთად, რელიგიათმცოდნეობა, რომელიც მრავალმხრივ ეყრდნობა რელიგიის ფილოსოფიას და მასთან ძალიან ახლოს მდგომი დისციპლინაა, ყოფილი საბჭოთა კავშირის ქვეყნებში შეისწავლება კათედრებზე, რომლებიც სულ ცოტა ხნის წინათ ფილოსოფიისა და ათეიზმის კათედრები იყო. ამიტომაც ხშირად რელიგიათმცოდნეობაში შეინიშნება მისთვის შეუფერებელი მიდგომა, რომელიც წარმოადგენს ძველი მეთოდის ტრანსფორმაციას “ახალი დროების” სულისკვეთებით. ამიტომ მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქმა, ალექსი მეორემ განაცხადა: “ჩვენ კატეგორიულად ვენიშნავდებით “რელიგიათმცოდნეობის” საგანს, რადგან მას ხშირად ასწავლიან

მეცნიერული ათეიზმის ყოფილი ლექტორები, რითაც ხდება მართლმადიდებლობის საფუძველთა ძირის გამოთხრა“.

თუ მივიღებთ პატრიარქის თეზისს, რომლის თანახმად, რელიგიათმცოდნეობა არ უნდა იყოს მეცნიერული ათეიზმის “ახალი გამოცემა“, მაინც უნდა აღვნიშნოთ, რომ როგორც ღვთისმეტყველება, ასევე მეცნიერული ათეიზმი მსმენელს რელიგიის შესახებ ინფორმაციას აწვდის, მაგრამ ამგვარი ინფორმაციის მიწოდება მათთვის სწავლების მიზანი კი არ არის, არამედ მხოლოდ საშუალებაა. მიზანს კი რელიგიის მიმართ გარკვეული დამოკიდებულების გამოქვეყნება წარმოადგენს. მხოლოდ რელიგიათმცოდნეობაში იქმნება ისეთი ვითარება, როცა რელიგიის შესახებ ინფორმაციის მიწოდება სწავლების საშუალება კი არა, მისი მიზანია. ღვთისმეტყველება ეს არის საგანი, რომლის სასწავლო-შემეცნებითი მიზანია ისეთი შეხედულების ფორმირება, რომლის თანახმად, მხოლოდ ერთი რელიგია შეიცავს ჭეშმარიტებას. რელიგიათმცოდნეობა კი საერთოდ არ ეხება საკითხს რელიგიური ჭეშმარიტების შესახებ და შეისწავლის მხოლოდ რელიგიებს. როგორც წერდა იუნგი, “ფსიქოლოგი, სანამ ის მეცნიერად რჩება, არ უნდა იღებდეს მხედველობაში ამა თუ იმ მოძღვრების პრეტენზიებს უნიკალობასა და მარადიული ჭეშმარიტების ფლობაზე. მან უნდა შეისწავლოს, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური პრობლემის ადამიანური მხარე, მიმართოს პირველად რელიგიურ გამოცდილებას დამოუკიდებლად იმისაგან, როგორ იყო ეს გამოცდილება გამოყენებული სხვადასხვა მოძღვრებებში (“არქეტიპი და სიმბოლო“). იმის შესახებ, თუ რას გულისხმობს იუნგი, როცა პირველად რელიგიურ გამოცდილებაზე ლაპარაკობს, ქვემოთ მოგახსენებთ.

იმისათვის, რომ “არ მიიღოს მხედველობაში ამა თუ იმ მოძღვრების პრეტენზია უნიკალობასა და მარადიული ჭეშმარიტების ფლობაზე“, რელიგიათმცოდნემ უნდა მოახდინოს საკუთარი რელიგიურობისაგან დისტანცირება, მაგრამ ამავე დროს, იმის შესაგნებად, თუ რა არის რელიგიური გამოცდილება, როგორც ამას იუნგი მოითხოვს, სა-

ჭიროა ამ გამოცდილების განცდა, რადგან განუცდელად თითქმის შეუძლებელია მისი რეფლექსირება. რელიგიათმცოდნეობის მთავარი ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ განვუმარტოთ მოსწავლეებს, თუ რას ნიშნავს “ღმერთთან ზიარების“ ფენომენი სხვადასხვა რელიგიებში, მაგრამ ამ დროს რელიგიათმცოდნეობა, უპირველეს ყოვლისა, მეცნიერებაა და განზე დგას რელიგიათშორისი შუღლისგან, ემსახურება არა ამა თუ იმ რელიგიის აღზევებას, რამედ მათ გამოკვლევას.

არაა შემთხვევითი, რომ ღვთისმეტყველები, ზოგჯერ კი ფსიქოლოგებიც, ხშირად იმაზე მიუთითებენ, რომ რელიგიის შესწავლა რაციონალური მეთოდებით შეუძლებელია, რადგან ის თავის თავში ირაციონალურ, ღვთისმეტყველების ენაზე კი “ზეგონებრივ“ ელემენტებს შეიცავს. ასე მაგალითად, კ. გ. იუნგი წერდა: “მეცნიერი ძალიან ადვილად ივინყებს, რომ მასალის ობიექტური ანალიზი ალბათ მიუტევებლად დიდი მასშტაბის ზიანს აყენებს მის ემოციურ მხარეს. მეცნიერული ინტელექტი არაადამიანურია და თავს უფლებას ვერ მისცემს, სხვაგვარი იყოს. მას არ ძალუძს თავი აარიდოს ამგვარ ურცხვობას, თუმცა განზრახვები კი უაღრესად კეთილი აქვს. ფსიქოლოგი, რომელიც საკრალურ ტექსტს ანალიზებს, ვალდებულია იმას მაინც გაუწიოს ანგარიში, რომ ეს ტექსტი გამოხატავს ფასდაუდებელ რელიგიურ და ფილოსოფიურ საუნჯეს, რომელიც არ უნდა წაიბილწოს პროფანთა ხელით“ (“აღმოსავლურ რელიგიათა ფსიქოლოგიისთვის“). ამას შეიძლება ისიც დავუმატოთ, რომ თვით რელიგიურობის ფენომენი იმგვარია, რომ ხშირად გარეგან დამკვირვებელს არ შეუძლია ჩასწვდეს მას, თუ საკუთარი გამოცდილებით არ იცის, რა არის რწმენა. ამ მიზეზით, რელიგიათმცოდნის საკუთარი რელიგიურობა სასარგებლოა მისი კვლევითი საქმიანობისთვის, თუ არ შეაქვს მის მუშაობაში აპოლოგეტიკის ელფერი.

ყველამ ვიცით, რას წარმოადგენს ეს თუ ის კონკრეტული რელიგია, მაგრამ ყოველთვის არა გვაქვს უნარი, მოვახდინოთ იმის ფორმულირება, რას წარმოადგენს რელი-

გია, როგორც ასეთი. ამისთვის მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ ევროპულ ენათა უმრავლესობაში თვით სიტყვა “რელიგია“ მხოლოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების პერიოდში გაჩნდა, როცა რელიგიურობა და რელიგია ხანგრძლივი კრიზისის მდგომარეობაში შევიდა. ეს შემთხვევითი როდია. იმისათვის, რომ მოვახდინოთ იმის რეფლექსირება, თუ რა არის რელიგია, აუცილებელია მისგან ოდნავი დისტანცირება მაინც მოვახდინოთ. პირველი რუსი მარქსისტი, გ. ვ. პლესანოვი მეტად მნიშვნელოვან და, თუ გნებავთ, არსებით მასასიათებლად მიიჩნევდა ზებუნებრივის რწმენის არსებობას. ყოფითი ცნობიერებისთვის ეს დებულება სრულიად წონადი და საფუძვლიანია. მართლაც, რომელი რელიგია შეიძლება არ შეიცავდეს ზებუნებრივის რწმენას? მაგრამ როგორც კი ჩვენ ამ დებულების თეორიულ ანალიზს ვინწყებთ, მაშინვე ვანწყდებით პრობლემათა მთელ რიგს. ჯერ ერთი, სიტყვა “ზებუნებრივი“ აქ ყოველგვარი რეფლექსიის გარეშეა გამოყენებული და საჭიროებს გარკვევასა და განსაზღვრას.

სხვათა შორის, ზებუნებრივის მისაღები განსაზღვრის მოცემა არ მოხერხდება, რადგან ამგვარი განსაზღვრება აუცილებლად იქნება განპირობებული კულტურულ კოორდინატთა სისტემით. ველურისათვის, მაგალითად, ზებუნებრივია მიკროსკოპი, ხოლო თანამედროვე ქალაქის მცხოვრებისათვის ზებუნებრივის სფეროში შედის გამოუცნობი მფრინავი ობიექტი ან პოლტერგეისტი, ან ტყის სულები, რომლებიც საკმაოდ ბუნებრივნი არიან ველურისათვის. მორწმუნე ადამიანისთვის კი ღმერთი და “უნილავი სამყაროს“ სხვა მოვლენები სრულიად “ბუნებრივია“. საზოგადოდ, ტერმინები “ბუნებრივი“ და “ზებუნებრივი“, წარმოადგენენ საკმაოდ სპეციფიკური კულტურული გარემოს პროდუქტს. ეს გარემო არათუ რენესანსის, არამედ XVIII საუკუნის ევროპული განმანათლებლობის წიაღში წარმოიშვა.

ამასთან ერთად, შეგვიძლია თუ არა ვთქვათ, რომ ყველა რელიგიასა და ყველა რელიგიურ რწმენაში ვხვდებით ჩვენ ამ “ზებუნებრივს“? არავითარ შემთხვევაში. უპირვე-

ლეს ყოვლისა, “ზებუნებრივის რწმენის“ კრიტიერიუმს, როგორც ე. ა. ტორჩინოვი აღნიშნავს, არ აკმაყოფილებენ სულიერი კულტურის ფენომენები, რომლებსაც ჩვეულებრივ მიაკუთვნებენ რელიგიის პრიმიტიულ ან ადრეულ ფორმებს. ყველაზე დამასასიათებელი მაგალითია მაგია. “ჩინეთის რელიგიები, — წერს ტორჩინოვი, — ამჟღავნებენ ზებუნებრივის რწმენის კიდევ უფრო მცირე მიდრეკილებას, გაუგებარიც კია, როგორ უნდა ვთარგმნოთ თვით სიტყვა “ზებუნებრივი“ ძველ ჩინურ ენაზე. ნიშანდობლივია, რომ დაოსური რელიგიის იდეალი სხვა არაფერია, თუ არა ბუნებრიობა და ყოველივე, რაც ბუნებრივია“.

კარგადაა ცნობილი, რომ არსებობს მოძღვრებები, რომელთაც ერთხმად მიაკუთვნებენ რელიგიებს, მაგრამ მათში სრულიად არ არსებობს ამგვარი რწმენა. ზოგჯერ მათ “ათეისტურ“ ანუ “ულმერთო“ რელიგიებსაც კი უწოდებენ, რაც, სხვათა შორის, სულაც არაა მართებული, რადგან თანამედროვე ენებში სიტყვა “ათეიზმი“ ურელიგიობას ნიშნავს და არა ულმერთობას, რის გამოც ამ ტიპის რელიგიებს უკეთესი იქნება, დავარქვათ არათეისტური, როგორებიცაა, მაგალითად, ბუდიზმი, ჯაინიზმი და დაოსიზმი. ამიტომ ღვთის ან ღმერთების რწმენის არსებობა ვერ მიიჩნევა რელიგიის არსებით ნიშნად. რელიგიები მრავალნაირია, ჩვენ ვერ გამოვიყენებთ მათ მიმართ ისეთ ევროპოცენტრულ კრიტიერიუმს, როგორიცაა ღვთის რწმენის არსებობა.

“საკრალურსა“ და “პროფანულს“ შორის დაპირისპირების (დინოტომიის) არსებობა ასევე წარმოადგენს კრიტიერიუმს ამა თუ იმ შეხედულების, სარწმუნოებისა თუ დოქტრინის რელიგიური ხასიათის დასადგენად, იმის გასარკვევად, თუ რა არის ფუნდამენტური რელიგიისთვის. ეს იდეა მომდინარეობს მ. ვებერის, ე. დიურჰეიმისა და რუდოლფ ოტოს ნაშრომებიდან (იხ. მაგალითად, ამ უკანასკნელის წიგნი *Das Heilige*), მაგრამ რელიგიათმცოდნეობაში ფართო გავრცელება ამ იდეამ პოვა მირჩა ელიადეს თხზულებების წყალობით. ერთი შეხედვით, ამ კრიტიერიუმს პირველთან შედარებით საკმაო უპირატესობა უნდა ჰქონ-

დეს. მართლაც, საკრალური (წმინდათაწმინდა) სულაც არაა აუცილებელი იყოს ზებუნებრივი, მილმიერი, ბუნებას მონყვეტილი ან, თუ რ. ოტოს ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, ganz andere — სულ სხვა. საკრალურობა შეიძლება ჰქონდეს ნებისმიერ არსებას, ბუნების ნებისმიერ ნაწილს ან მთლიანად ბუნებას.

შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ რელიგიური გრძნობების წყარო არის მისტიკური გამოცდილება და დარწმუნებულობის მდგომარეობა (უილიამ ჯემსის ტერმინოლოგია), თანაც მისტიკური და ცნობიერებითი მდგომარეობის ცვლილების გამოცდილება არის რელიგიური გრძნობის წყარო არა მარტო იმ ადამიანისთვის, ვინც უშუალოდ განიცადა, არამედ მისი გარემოცვისა და მიმდევრებისთვისაც, რადგან ამ ადამიანის გარშემო აუცილებელ ქარიზმას ქმნის. მართლაც, პრაქტიკულად ყველა ცნობილი რელიგიის ფუძემდებლები და უმსხვილესი რეფორმატორები იყვნენ ადამიანები, რომლებმაც მრავალჯერ განიცადეს რელიგიური ტრანსი და დიდი მისტიკური გამოცდილება შეიძინეს.

მაგრამ ეს განსაზღვრებაც არაა საკმარისი. ე. ფრომის თანახმად (“ქონა თუ ყოფნა”) “რელიგიაში იგულისხმება შეხედულებათა და მოქმედებათა ნებისმიერი სისტემა, რომელსაც მისდევს ადამიანთა რომელიმე ჯგუფი და რომელიც აძლევს ინდივიდს ორიენტირების სისტემასა და თავყვანისცემის ობიექტს“. ამ განმარტებაში ყურადღებას იქცევს სამი საკვანძო სიტყვა: ჯგუფი, ინდივიდი, თავყვანისცემა.

პირველი — ჯგუფი. აუცილებელია გარემო, რომელშიც რელიგია წარმოიშობა და არსებობს სწორედ, როგორც სოციალური ფენომენი. ამიტომაც, რომ რელიგიათმცოდნეობა შეუძლებელია რელიგიის სოციოლოგიის გარეშე, იმის გარეშე, რომ შევისწავლოთ საეკლესიო ორგანიზაცია ან თემი, მისი ფუნქციონირება საზოგადოებაში, მისი როლი ისტორიაში და ა. შ. ამ თემს, ჩვეულებრივ, აქვს საკუთარი ეთიკური, პოლიტიკური და სხვა განწყობები, ამ განწყობათა ადებტებად მიტანის საკუთარი ხერხები, ბოლოს და

ბოლოს, საკუთარი ტექნოლოგია, რომელსაც იყენებს იერარქია მორწმუნეთა სამართავად და ა. შ.

მაგრამ მეორე საკვანძო სიტყვაა რელიგიის ფრომისეულ განმარტებაში “ინდივიდი“. რელიგია შეუძლებელია ინდივიდის პირადი ძიების გარეშე, მისი პირადი სწრაფვისა და პირადი დამოკიდებულების, მისი პირადი პრაქტიკის გარეშე. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ლმერთის განმარტება, რომელსაც იძლევა ბ. სპინოზა (მას იშვიათად აქცევენ ყურადღებას, რადგან ის შენარჩუნდა არა დიდი ჰოლანდიელის თხზულებათა კორპუსში, არამედ უცნობი და ჩვენამდე მიუღწეველი წერილის ნაწყვეტიდან, რომელიც ციტატად მოჰყავს ვოლტერს): “A l’égard de l’amour de Dieu... cette idée... me fait connaître que Dieu est intime à mon être qu’il me donne l’existence et toutes mes propriétés; mais qu’il me les donne libéralement, sans reproche, sans intérêt, sans m’assujettir à autre chose qu’à ma propre nature. Elle bannit la crainte, l’inquiétude, la défiance, et tous les défauts d’un amour vulgaire ou intéressé. Elle me fait sentir que c’est un bien que je ne puis perdre, et que je possède d’autant mieux que je le connais et que je l’aime“ (რაც შეეხება ღვთის სიყვარულს... ეს იდეა... მაძლევს საშუალებას გავიგო, რომ ღმერთი ღრმად შინაგანია ჩემი არსებისთვის და ისიც, რომ ღმერთი მაძლევს ჩემს არსებობასა და ყველა თვისებას. მაგრამ მაძლევს ყოველივე ამას გულუხვად, შიშისა და საყვედურის გარეშე და არც იმას ცდილობს, რომ დამამორჩილოს რაიმეს, ჩემი საკუთარი ბუნების გარდა. ეს იდეა დევნის სიმხდალეს, შფოთვას, ურწმუნობას, მდაბიო ან ანგარებანი სიყვარულის ყველა შეცოდებას. ეს იდეა მაგრძობინებს, რომ ესაა სიკეთე, რომელიც არ უნდა დავკარგო და რომელსაც მით უფრო ვფლობ, რაც უფრო შევიმეცნებ და მიყვარს).

საკმაოდ მოკლე ტექსტში სპინოზა 12-ჯერ იყენებს პირის ნაცვალსახელს “მე“, რითაც გვიჩვენებს, რომ მისი აზრით, ღმერთის მიღება და სიყვარული შესაძლებელია მხოლოდ საკუთარი გამოცდილებიდან გამომდინარე, მხოლოდ საკუთარი “მე“-ს ან, როგორც სპინოზას უყვარს თქმა, ბუნების სიღრმისეული დაკვირვებით. უფრო მეტიც, რო-

გორც ღმერთი, ისევე მისი წმინდათა წმინდა ნება, შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ ჩემი მისდამი დამოკიდებულებიდან., მასთან ჩემი ბრძოლის ან შესხვედრის გზით. და პირიქით, თუ ჩემი “მე“-სგან მოვასხდენ აბსტრაგირებას და გარეშე მაყურებლად ვიქცევი, მშვენივრად შემიძლია გარემო სამყაროს ჭვრეტა, მაგრამ ღმერთს ამგვარად ვერც ვიგრძნობთ და ვერც დავინახავთ.

ფრომის განმარტებაში მესამე საკვანძო სიტყვა არის “თაყვანისცემა“. “უფალსა ღმერთსა შენსა თაყუანის-ეც და მას მხოლოსა ემსახურე“ — მიუგებს იესო მაცდურს. საზოგადოდაც, ბიბლიაში ღვთისადმი დამოკიდებულება გამოიხატება სიტყვით “თაყვანისცემა“. Venite adoremus.....როგორც, მაგალითად, 94-ე ფსალმუნშია — venite, prostrati adoriamo — “მოვედით, თაყუანის-ვცეთ და შევეურდეთ, მოვიდრიკოთ მუხლი უფლის, ჩვენი შემოქმედის წინაშე“, ან 4. მეფ. 17:36 — “უფალს, რომელმაც გამოგიყვანათ თქვენ ეგვიპტის ქვეყნიდან დიდითა ძალითა და მკლავითა მალღითა, მისი გემინოდეს და მას თაყვანი ეცით“.

პროსკინეზისი (ეს სიტყვა, უნდა აღვნიშნოთ, გამოიყენება ასამაღლებელში, რომლითაც სრულდება დიდი კვერეხი ლიტურგიის დასაწყისში: “რამეთუ შენი არს ყოველი დიდება, პატივი და თაყუანისცემა“), ანუ მბრძანებლის წინაშე მინაზე მთელი სხეულით განრთხმის წესია. ადორაცია (ლათინური adoratio — თაყვანისცემა სიტყვიდან ad os (oris) — “პირზე“, რაც ნიშნავს წარმართებთან საკრალურ გამოსასულებათა ამბორის რიტუალს პირთან ხელების მიტანით). ეს სიტყვა გამოიყენება დიდ დიდებისმეტყველებაში, რომლითაც მართლმადიდებლურ ლიტურგიაში სრულდება ცისკარი, ხოლო კათოლიკე ეკლესიაში იწყება ლათინური მესა: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus Te, benedicimus Te, adoramus Te.

ხოლო რაც შეეხება თაყვანისცემის თვით არსს, ამაზე შესანიშნავად ლაპარაკობს თავის ლექსებში ცნობილი სუფი პოეტი, იბნ ალ-ყაიმი:

“უმონყალესის თაყვანისცემა
მისდამი სიყვარულის უმაღლესი საფეხურია

თაყვანისმცემლის სიმდაბლესთან ერთად.
და ეს ორი პოლუსია,
რომლის გარშემო ბრუნავს თაყვანისცემის ცარგვალი,
და არ დაიწყებს ის ბურუნვას,
სანამ ორივე პოლუსი არ გაჩნდება!

ისლამში თაყვანისცემა (არაბულად “იბადა“) არის ტერმინი, რომელიც არაბულ მუსლიმურ აზროვნებაში წარმოადგენდა ქვეყნიერების პირველსაწყისადმი ადამიანის დამოკიდებულების უზოგადეს აღმნიშვნელს. ადამიანი ამ თვალსაზრისით განიხილება როგორც “მონა“ (აბდ). ისლამის თანახმად, თაყვანისცემა აუცილებელი პირობის სახით გულისხმობს მოქმედების შეგნებულობასა და მისი შესრულების მტკიცე და წრფელს განზრახვას. ადამიანის მდგომარეობა, როგორც “თაყვანისმცემელი მონისა“, დაკავშირებულია მის დედამიწაზე ღმერთის ნაცვლის, ანუ ხალიფის მდგომარეობასთან. ადამიანი-ხალიფი სრულუფლებიანად განაგებს დედამიწის სიმდიდრეებს ღვთის მაგიერ. თაყვანისცემის ძირითადი და ამავე დროს, ყველაზე სრულყოფილი სახეა ლოცვა (სალათი).

ფრომი ლაპარაკობს იმაზე, რომ რელიგიები იყოფიან ავტორიტარულებად და ჰუმანისტურებად (“ქონა თუ ყოფნა“). ავტორი ეყრდნობა ინგლისური ენის ოქსფორდის ლექსიკონს, სადაც რელიგია განმარტებულია, როგორც “ადამიანის მიერ აღიარება რაღაც უზენაესი უხილავი ძალის არსებობისა, რომელიც ახორციელებს კონტროლს ადამიანის ბედზე და აქვს უფლება, მოითხოვოს მორჩილება, მონივნება და თაყვანისცემა“. “ავტორიტარულად, — ამბობს ფრომი, — რელიგიას აქცევს იდეა, რომლის თანახმად ამ უზენაეს ძალას, ადამიანზე ძალაუფლების გარდა, აქვს უფლება, მოსთხოვოს მას მორჩილება, მონივნება და თაყვანისცემა“. სიტყვების “აქვს უფლება, მოსთხოვოს“ გამოყოფით ფრომი ხაზს უსვამს, რომ ავტორიტარულ რელიგიებში თაყვანისცემის მიზეზი “ფესვგადგმულია არა ღმერთის ზნეობრივ თვისებებში, არა სიყვარულსა და სამართლიანობაში, არამედ იმ გარემოებაში, რომ ეს უზენაე-

სი ძალა ახორციელებს კონტროლს, ანუ აქვს ძალაუფლება ადამიანზე. ავტორიტარული რელიგიების ძირითადი განწყობებია სევდა და დანაშაულის გრძნობა. ჰუმანისტიკური რელიგია კი, პირიქით, კონცენტრირებულია ადამიანსა და მის შესაძლებლობებზე. ჰუმანისტიკურ რელიგიებში უდიდესი ადგილი უჭირავს “რელიგიურ განცდას... ყოველივე არსებულთა ერთიანობას, რომელიც სამყაროსადმი ნათესაური დამოკიდებულებითაა გამოწვეული, ეს დამოკიდებულება კი შეგნებულია აზრისა და სიყვარულის საშუალებით“. ჰუმანისტიკურ რელიგიებს ფრომი მიაკუთვნებს ადრეულ ბუდიზმს, დაოსიზმს, ესაიას, იესოს, სპინოზას რელიგიებს, ქრისტიანულ მისტიციზმს. თუმცა გასაგებია, რომ ერთი და იმავე რელიგიის ფარგლებში არსებობს როგორც ავტორიტარული, ასევე ჰუმანისტიკურ ელემენტები.

“როდესაც მე ვკითხულობ, — წერდა სიმონა ვეილი, — ტრიდენტის საეკლესიო კრების კატეხიზმოს, მგონია, რომ არაფერი მაქვს საერთო მასში აღწერილ რელიგიასთან. როცა ვკითხულობ ახალ აღთქმას, მისტიკოს ავტორებს, ლიტურგიულ ტექსტებს, როცა ვესწრები ღვთისმსახურებას, ვგრძნობ, თითქმის დარწმუნებული ვარ, რომ ეს ჩემი სარწმუნოებაა, უფრო სწორად, შეიძლებაოდა ჩემი გამხდარიყო, რომ არ ყოფილიყო ჩვენს შორის ჩემი არასრულყოფილებით განპირობებული მანძილი“. მართლაც, დაახლოებით იმავე დროს, 30-იანი წლების ბოლოს, ამასვე ამბობდა კარლ გუსტავ იუნგი, როცა წერდა, რომ “თითოეული, რომელიც იძენს გამოცდილებას ღმერთთან უშუალო ურთიერთობით, მცირედ მაინც შეუსაბამო აღმოჩნდება ეკლესიის მიერ დამყარებული წესრიგის მიმართ“. მაგრამ ადამიანები ადვილად ივიწყებენ, დასძენს იუნგი, რომ თვით ეკლესიაც არ შეიქმნებოდა, ღვთის ძე კანონმორჩილი ფარისეველი რომ ყოფილიყო.

სტანისლავ გროფი წიგნში “საკუთარი თავის ძიებაში“ ამბობს, რომ ღრმა თვითგამოკვლევით შეძენილი სულიერი გამოცდილება ყოველთვის არ აახლოებს ადამიანს ოფიციალურ რელიგიასთან და არ აიძულებს მას ფორმალურ

ღვთისმსახურებებზე დასწრებას. უფრო სწორად, ამბობს სტანისლავ გროფი, ამ გამოცდილებას მივყავართ ოფიციალური რელიგიის წინაშე მდგომი პრობლემების და მისი ზოგადი შეზღუდულობის გაგებაზე, იმის აღმოჩენამდე, სად და როდის გაეყარა რელიგია ჭეშმარიტ სულიერებას და დაკარგა მასთან კონტაქტი.

იუნგის ციტირებისას, რომელმაც ერთხელ თქვა, რომ ფორმალიზებული რელიგიის ძირითადი ფუნქცია ისაა, რომ დაიცვას ადამიანები ღმერთის უშუალო განცდისაგან, გროფი შენიშნავს, რომ ამ დროს უშუალო სულიერი განცდები სრულიად შეესაბამება დიდი მსოფლიო რელიგიების მისტიკურ განშტოებებს, ისეთებს, როგორებიცაა ქრისტიანული მისტიციზმის სხვადასხვა მიმართულება დასავლეთსა და აღმოსავლეთში, სუფიზმი, კაბალა და ხასიდიზმი. “სულიერების სამყაროში, — ამბობს ავტორი, — მნიშვნელოვანია არა ის, რაც ასხვავებს ერთ ფორმალურ კონფესიებს სხვებისგან, არამედ ის, რაც გამოყოფს მათ მისტიკური განშტოებებისგან“.

სწორედ ამაზე საუბრობს სიმონა ვეილიც, როცა შენიშნავს, რომ თითქმის ყველა რელიგიური ტრადიციის მისტიკოსთა თვალსაზრისები თითქმის სრულ იგივეობამდე ემთხვევა ერთმანეთს და წარმოადგენს თითოეული ამ ტრადიციის ჭეშმარიტებას. სიმონასათვის ტკივილამდე ძვირფასია კათოლიციზმი, თუმცა იგი სიკვდილამდე არ მონათლულა, რადგან არ ისურვა მოწყვეტა თავისი ერისაგან, რომელსაც იმ დროს მაიდანეკისა და აუშვიცის ღუმელებში წვავენ. სიმონასათვის ტკივილამდე ძვირფასია კათოლიციზმი, მაგრამ არა ტრიდენტის საეკლესიო კრების კატეხიზმო, ანუ ოფიციალური დოკუმენტების კათოლიკობა, რომელიც მორწმუნეთა ქცევის მკაცრ რეგლამენტაციას ახდენს. მას უყვარს წმინდა ფრანჩესკოსა და იმ ლოცვათა კათოლიციზმი, რომლებიც ღვთისმსახურებაზე ყლერს, სულიერი აღმადგინების ის ატმოსფერო, რომელსაც ღვთისმსახურებაზე ყოფნისას მორწმუნე ადამიანი გულის სიღრმეში განიცდის.

მსგავსი სიტუაციის განსახილველად სტანისლავ გრო-

ფი ეყრდნობა ამერიკელ ბენედიქტელს, დევიდ შტაინდლ-რასტს, რომელიც პირველ მისტიკურ განცდას ადარებს ვულკანიდან ამოფრქვეულ გავარვარებულ მაგმას, გასაოცარს, მოძრავს, ცოცხალს. მას შემდეგ, რაც ამ განცდას შევიგრძნობთ, ამბობს გროფი, გვიჩნდება აუცილებლობა, დავატიოთ ის მსოფლმხედველობით ჩარჩოებში და გამოვიშვათ დოქტრინა. მისტიკური განცდა ჩვენთვის ძვირფას მოგონებას წარმოადგენს და ამ უმნიშვნელოვანესი მოვლენის მოსაგონებლად შეიძლება რიტუალიც შექმნათ. ამ დროს ორგანიზებული რელიგია ამჟღავნებს თავის სულიერ პირველწყაროსთან კონტაქტის დაკარგვის მიდრეკილებას, ხოლო იმის ნარჩენები, რაც ოდესღაც ცოცხალი სულიერი მთლიანობა იყო, ახლა სულ უფრო მეტად გვაგონებს გაცივებულ ლავას და არა თავდაპირველ მღვდლვარე, წარმტაც ლავას მისტიკური განცდისა, რომელმაც წარმოშვა ეს გაცივებული მაგმა – ორგანიზებული რელიგია.

რელიგიის კიდევ ერთ განსაზღვრებას იძლევა კ. გ. იუნგი, რომელიც (“ღვთაებრივი ყრმა“) ამბობს, რომ “რელიგია არის ცოცხალი კავშირი სულის პროცესებთან, რომლებიც ცნობიერებაზე კი არაა დამოკიდებული, არამედ სადღაც მის მიღმა, სულის ბნელ კუნჭულებში მიმდინარეობს. თუმცა ამ არაცნობიერ პროცესთაგან მრავალი სათავეს არაპირდაპირი გზით ცნობიერებისაგან იღებს, მაგრამ არა მისგან იძულებით. სხვა პროცესები თითქოს სპონტანურად იწყება, ანუ ცნობადი და ცნობიერებით განპირობებული მიზეზების გარეშე“. “სხვადასხვა ფორმის რელიგიური რიტუალები, — ამბობს იუნგი (“ღმერთი და არაცნობიერი“), — იმ ჭურჭლის როლს ასრულებენ, რომელსაც შეუძლია დაიტიოს არაცნობიერის მთელი შინაარსი“. რელიგია ყოველთვის ეყრდნობა ცოცხალ ნუმინოზურ¹ გამოცდილებას. მიტროპოლიტი ანტონი მოგვითხრობს, რომ რუსეთის სტუდენტური ქრისტიანული მოძრაობის ფუძემდებელმა, ბარონმა ნიკოლაიმ “ რომელმაც

¹ ნუმინოზური – ზებუნებრივი, მისტიკური; სახსე ღვთიური განცდით. (მთარგმნ.).

ღმერთის შესახებ თავისი ამხანაგებისა და თანატოლებისაგან გაიგო, იგრძნო, რომ იმის გამოკვლევა სურს, მართლა არსებობს ღმერთი, თუ არა? დარწმუნების ამ წყურვილმა აიძულა იგი ერთხელ ტყეში მყოფს ნამოქდახა: ღმერთო! თუ არსებობ, გამოჩნდი! შედეგად, რაღაც ღრმა შეგრძნება გაუჩნდა და მორწმუნე გახდა“ (“საუბრები ლოცვაზე“). “ზშირად მორწმუნე იმიტომ ლოცულობს, რომ მის არსებას ღვთის სიხსლოვის ცოცხალი და ღრმა შეგრძნება მოედო. ეს შეიძლება მოხდეს ეკლესიაში, შინ, ველად ან ტყეში: უცებ ადამიანი იგრძნობს, რომ ღმერთი ახლოა, გული აღსავსეა სიყვარულით და თრთოლვა ავსებს მას“.

სტანისლავ გროფი: “განცდები, რომლებიც სათავეს იღებენ ფსიქიკის უფრო ღრმა დონეებზე (ჩემი ტერმინოლოგიით, “პერინატალური“ ან “ზეპიროვნული“ განცდები), ერთი გარკვეული თვისებით გამოირჩევიან, რომელსაც იუნგმა რუდოლფ ოტოს კვალზე ნუმინოზურობა დაარქვა. ცნება “ნუმინოზური“ საკმაოდ ნეიტრალურია და ამიტომ უპირატესობა აქვს სხვა მსგავს სახელმწოდებებთან შედარებით, როგორებიცაა რელიგიური, მისტიკური, მაგიური, წმინდა და საკრალური, რომელთაც ძალიან ხშირად იყენებენ გაუგებარ კონტექსტში და ამით ადვილად იკარგება საზრისი. უჩვეულო გრძნობა დამყარებულია იმის უშუალო შეგრძნებაზე, რომ ჩვენს თავს გადახდენილი უფრო მაღალი რიგის სინამდვილის სამყაროს მიეკუთვნება, რომელი სინამდვილეც წმინდაა და ძირეულად განსხვავდება მატერიალური სამყაროსაგან“ (“მომავლის ფსიქოლოგია“).

ამ განსაზღვრებას ეყრდნობა ე. ა. ტორჩინოვიც. “რელიგიაში ჩვენ ვიგულისხმებთ წარმოდგენათა, რწმენათა, დოქტრინათა, კულტის ელემენტთა, რიტუალთა და პრაქტიკის სხვა ფორმათა კომპლექსს, რომელიც ეფუძნება ამა თუ იმ ტიპის ტრანსსპერსონალურ განცდას და გულისხმობს ამ საბაზო გამოცდილების განმეორებადობას“.

როცა რელიგიაზე ვლაპარაკობთ, ჩვენ ობიექტურად და მახსიმალური სიზუსტით აღწერთ კონკრეტულ რელიგიურ სისტემებს, მათ ისტორიას და მათ წარმომადგენელ-

თა ფსიქოლოგიას, ვსწავლობთ რელიგიის სოციოლოგიას, რელიგიურ ტექსტებს და ა. შ. ამავე დროს, განზე გვრჩება თვით რელიგიის არსი — რელიგიურობა (religiositas, ანუ ღვთისმოსაობა და კეთილკრძალებულება ამ სიტყვათა საუკეთესო მნიშვნელობით) როგორც ფენომენი. შედეგად ვღებულობთ, რომ საკმაოდ კარგად ვიცნობთ რელიგიის კონკრეტულ ფორმებს, მაგრამ სწორად წარმოდგენაც არა გვაქვს იმაზე, რა არის რელიგიურობა როგორც ასეთი, რაში მდგომარეობს მისი არსი, როგორ შეიძლება განვსაზღვროთ ისეთი მოვლენა, როგორცაა რელიგიური ნიჭი. ეს მოვლენა, უეჭველია, არაა დამოკიდებული არც კულტურულ დონეზე და დაგროვილ ცოდნაზე, არც ნაციონალურ თუ რასობრივ კუთვნილებაზე, არც პოლიტიკურ, ფილოსოფიურ თუ სხვა შეხედულებებზე. რელიგიურად ნიჭიერი ადამიანი ერთნაირად შეიძლება იყოს მაღალგანათლებული სწავლული და ბრწყინვალე ინტელექტუალი, როგორც თომა აკვინელი ან პაველ ფლორენსკი, შეიძლება იყოს წერა-კითხვის უცოდინარი უბრალო კაციც, როგორც “მწირობის გულწრფელ მოთხოვნათა” ავტორი.

რელიგიაში მთავარია (რა თქმა უნდა, თუ საქმე თეისტურ რელიგიას ეხება) ის, რომ იცოდე არა რაღაც (თუნდაც ყველაფერი!) ღვთის შესახებ, არამედ ის, რომ იცნობდე ღმერთს. ამაზე მშვენივრად ლაპარაკობს ერის ფრომი თავის წიგნში “სიყვარულის ხელოვნება”. “მისტიციზმში, რომელიც მონოთეიზმის ლოგიკური შედეგია, — წერს ფრომი, — უარყოფილია ღმერთის რაციონალური შემეცნების მცდელობა. მის ადგილს იკავებს ღმერთთან ერთიანობის განცდა, როცა ღვთის შესახებ ცოდნისათვის აღარც ადგილი რჩება და აღარც აუცილებლობა“. (ფრომი. “სიყვარულის ხელოვნება“). მაიმონიდზე დაყრდნობით ფრომი შემდეგ შენიშნავს, რომ თუ ამგვარ რელიგიურობაში რაღაც მაინც რჩება ღვთის შესახებ ცოდნიდან, ეს ისაა, რასაც ღმერთი არ წარმოადგენს. პირველი საუკუნის ქრისტიანებმა ეს შესანიშნავად იცოდნენ, მიუხედავად გაუთავებელი დოგმატური კამათებისა, რომლებიც სწორად ნამდვილ ომებში გადაიზრდებოდა. მაგალითად, იოანე ოქრო-

პირის ლიტურგიის დასაწყისში არის ლოცვა, რომელშიც ღმერთი განისაზღვრება ოთხი უარყოფითი პრეფიქსის a-ს (ბერძნულად “არა“) საშუალებით. აქ ლაპარაკია, რომ ღმერთის ძალაუფლება არის aneikaston, მისი დიდება — akatáľptos, მოწყალება — amétrcton, კაცთმოყვარეობა — áphatos. ანუ ღვთის ძალა გამოუხატავია, მისი დიდება მიუწვდომელია, მოწყალება — განუზომელი, კაცთმოყვარეობა კი — სიტყვით გამოუთქმელი.

თანაც აქ ლაპარაკი არაა იმაზე, რომ ღმერთი იმდენად ყოველის შემძლეა, რომ გონებით მისი წარმოდგენა შეუძლებელია, არამედ უბრალოდ იმაზე, რომ გამოხატვის ყველა საშუალება — ხილული სახეები, გონებრივი კონსტრუქციები, რიცხვები და სიტყვები — უძლურია, როცა საქმე ღმერთს ეხება. Non valet lingua dicere, nec littera exprimere, ანუ ენას არ ძალუძს გამოთქმა, არც დაწერილ ასოს — გამოხატვა, როგორც იტყვის ქრისტიანულ დასავლეთში ბერნარ კლერვოელი. ამაზევე დაწერს XX საუკუნის დასაწყისში არა ფილოსოფოსი ან ღვთისმეტყველი, არამედ პოეტი ნიკოლოზ გუმილიოვი: “განა ღმერთს ქიმიით დაამტკიცებ? გულით უნდა გრძნობდე მას...“ (“აფრიკული ნადირობა“).

ამ აბსოლუტურად ირაციონალური შეგრძნებიდან იზადება ღმერთის გრძნობა, რომელიც შემდგომში მტკიცდება და თითქოს საბუთთდება ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის საშუალებით. მაგრამ აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ყოველი ინდივიდის ამ სრულიად პირადული და ადამიანის “მე“-ს სიღრმეებში დაფუძნებული გრძნობის გარეშე, გრძნობისა, რომელიც ბენედიქტე სპინოზამ ოდესღაც ლათინურად აღნიშნა როგორც de Deo sentire, არ არსებობს და ვერც იარსებებს ვერავითარი რელიგიურობა. ამის გარეშე შეიძლება ვილაპარაკოთ რაღაც ცდუნებაზე, რომელიც ადამიანს გარდაუვლად მიიტყუებს საფანგში, სადაც ღმერთს კი არ ეთაყვანებიან, არამედ რიტუალს, არა ღმერთს, არამედ კონკრეტულ აღმსარებლობას, არა ღმერთს, არამედ ადათ-წესებს და ა. შ. ასეთი წმინდად მსოფლმხედველური ან იდეოლოგიური, ან მორალისტური, ან ესთეტიკური რელიგიურობა, გარდაუვლად იწვევს

იმას, რომ რომელიმე სერიოზული გამოცდის, უბედურების ან ცხოვრებისეული სიძნელის მომენტში მისი წარმომადგენელი ან საკუთარი ესე იგი ერთადერთი მართებული მოძღვრების დაბოლმოდ და შეურიგებელ ადებტად იქცევა, ან უბრალოდ უარს ამბობს ამ მოძღვრებაზე, რადგან ესმის მისი ხელოვნურობა და ცხოვრებისგან მოწყვეტილობა.

სწორედ ამაზე ლაპარაკობს 1930 წელს გამოცემულ თავის სახელგანთქმულ ნიგნში “მითის დიალექტიკა“ ა. ფ. ლოსევი. აქ ავტორი იძლევა რელიგიის შემდეგ განმარტებას: “ეს არის, უპირველეს ყოვლისა, გარკვეული სახის **ცხოვრება**. ის არაა არც მსოფლმხედველობა, თუნდაც ეს მსოფლმხედველობა მაქსიმალურად რელიგიური და მისტიკური იყოს, არც მორალი, თუნდაც ის ყველაზე მაღალი და ყველაზე რელიგიური იყოს, არც გრძნობა და ესთეტიკა, როგორც ცეცხლოვანიც არ უნდა იყოს გრძნობა და მისტიკური — ესთეტიკა. რელიგია არის მსოფლმხედველობის განხორციელებულობა, მორალის ნივთიერი სუბსტანციურობა, გრძნობის რეალური განმტკიცება, თანაც ეს განხორციელებულობა საყოველთაოა, უპირველეს ყოვლისა კი სუფთად სხეულებრივი, სუბსტანციურობაც საყოველთაოა და უპირველეს ყოვლისა, ფიზიოლოგიურად შეგრძნებადი“.

როდესაც რელიგიურობის სხეულებრიობაზე, უფრო მეტიც, ფიზიოლოგიურობაზე მიუთითებს, ლოსევი რელიგიას მტკიცედ უკავშირებს კონკრეტული ადამიანის კონკრეტულ პიროვნებას, მის, ასე ვთქვათ, “უპირობო რეფლექსებს“, სხვა სიტყვებით, არა იმას, რაც შეიძინება სხვა ადამიანებთან ურთიერთობის შედეგად მათი გავლენის ქვეშ, არამედ იმას, რაც ყოველი ჩვენგანის შიგნით აღმოცენდება. შემთხვევითი არაა, რომ ნ. გუმილიოვი, რომელიც კარგად გრძნობდა, როგორ “კივის ჩვენი სული“, როგორ “იტანჯება ხორცი, როცა ბადებს მეექვსე გრძნობის ორგანოს“, თავის მოთხრობაში “მზიარული ძმები“ პირდაპირ ლაპარაკობს რელიგიური გრძნობის სხეულებრიობაზე.

“... ცხოველის წინაშე გახსნილია, — ამბობს გუმილიოვის პერსონაჟი, — სივრცის სამი განზომილება. დააკვირდით თხრილზე გადებულ ვიწრო ხიდზე მიმავალ ცხენს. ხე-

დავს ის, რომ თხრილი ღრმაა და ეშინია, რომ ხიდი ვინცაა, ფრთხილად აბიჯებს, მაგრამ როცა ნაპირს მიუახლოვდება, სწრაფად მიდის. ესე იგი სიგრძეს, სიღრმესა და სიგანეს გრძნობს. ადამიანის წინაშე კი შინაგნობაცაა გახსნილი. მას საკუთარი თავის სიღრმეში სულიერი თვალთ შელწევა დაუსრულებლად შეუძლია, ისევე როგორც ამქვეყნიურ განზომილებებში. სწორედ ესაა, მეოთხე განზომილება, ანუ, უკეთესად რომ ვთქვათ, პირველი განზომილება ახალი რიგისა, რომელიც არის ღმერთი...“.

შინაგნობაზე წმინდად მხატვრული საშუალებებით ლაპარაკისას გუმილიოვი ბრწყინვალე ფორმულას გვთავაზობს საკუთარი “მე“-ს სიღრმეებში ღვთის ძიების შესახებ იმ მოძღვრების პოსტულატებს, რომელიც ოდნავ მოგვიანებით განავითარა გერმანიაში ე. ჰუსერლის მონაწილე, ედიტ შტაინმა, რომელიც მოგვიანებით კარმელიტი მონაზონი გახდა და როგორც ებრაელი, გაზის კამერაში დაიღუპა, მოგვიანებით კი იოანე პავლე მეორის ძალისხმევით წმინდანად იქნა შერაცხული. მაგრამ აუცილებელია გავიგოთ ისიც, რომ შინაგნობა, ანუ ღმერთი, თითოეულის მიერ საკუთარი სულის სიღრმეებში აღმოჩენილი, ამის შემდეგ უკვე ყველგან და ყველაფერში იწყებს გამჟღავნებას — ბავშვის ტირილსა და მზის ბრწყინვალეობაში. “ადამიანის სრულყოფილება, — გვეუბნება ერთი სუფისტური ტექსტი, — მჟღავნდება მაშინ, როცა იგი ყველაფერში ღმერთს ხედავს, რასაც მისი მზერა შეეხება“.

ამასვე ლაპარაკობს გუმილიოვის პერსონაჟი, როცა წამოიძახებს: “... როცა შეხედავ ბალახის ღეროს, ან პატარა ღრუბელს, ან მშვენიერ გოგონას, ან საკუთარ თავს, მაშინვე დაინახავ, რომ ეს ყველაფერი ერთიანი იყო და მუდამ იქნება, რადგან ღმერთმა გაიცინა...“. ღმერთის ღიმილი (მაშინვე მოგვაგონდება თ. ი. ტიუტჩევის სიტყვები — “ყველგან ღიმილი და ყველგან სიცოცხლე“, როგორც პოეტი ახასიათებს ბუნების საკუთარ აღქმას!) — საღვთო წერილიდან ცნობილი ტერმინია. სოლომონის იგავთა ნიგნში (8; 29-31) ღვთის განსახიერებელი სიბრძნე საკუთარ თავზე ამბობს, რომ ღმერთი “როდესაც ქვეყანას საფუძველს

უყრიდა, მაშინ მე გვერდით ვყავდი, როგორც ოსტატი, დღენიადგან სიხარული ვიყავი და ყოველ ჟამს მის წინაშე ვლალობდი, ვლალობდი სამყაროში მის მიწაზე და ადამის მოდგმაში იყო ჩემი სიხარული“.

სწორედ ეს ლალობა ან ღიმილი, lo riso de la Sapienza (სიბრძნის ღიმილი), რომელშიც, როგორც დანტე ამბობს თავის ტრაქტატში “ნადიმი“, წარმოჩნდება სიბრძნის “შინაგანი ნათელი“ და იქცევა მორწმუნე ადამიანისთვის იმ გასაოცარ და უხილავ ძალად, რომელიც კარდინალურად გარდაქმნის ცხოვრებას, შეაქვს მასში საზრისი. ნათელი, სახელდობრ, “შინაგანი ნათელი“, ცნობილი ლოცვის “ნათელი მხიარული“, რომელსაც მართლმადიდებლური მწუხრის ლოცვაზე უგალობენ, ღიმილი და მისი ნათება - Lo riso de la Sapienza - არის არა ოლიმპიელი ღმერთების ჰომერული ხარხარი, არამედ ბუნების წყნარი, თითქმის შეუმჩნეველი ღიმილი, რომლის დანახვა ასე შესანიშნავად შეეძლო ფრანჩესკო ასიზელს. აი, ორი ძირითადი მდგენელი იმისა, საიდანაც აღმოცენდება ადამიანის რელიგიურობა. აქ არ უნდა გვემინოდეს სანტიმენტალობის. რწმენა ხშირად ნამდვილად მამაცურია, ის აძლევს ადამიანს ძალას, არ ემიწოდებს სიკვდილის, წამებისა და ტანჯვის, მაგრამ ამავე დროს, რწმენა ყოველთვის ეფუძნება ადამიანის სულში იმ ღიმილის არსებობას, რომელსაც ინვეს იესოს მიერ ნახსენებ ველის შრომანთა, ან მცირე ჩიტების ხილვა, ორ ასარად რომ იყიდება.

არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ lo riso de la Sapienza მუდგანდება როგორც ბუნებაში, ასევე ადამიანის სულის სიღრმეში. ამაზე წერდა სქემონაზონი ილარიონი წიგნში “კაკვასიის მთებზე“: “მზის თვალისმომჭრელი სხივები, როცა თოვლის სითეთრეს ერევა, მათა ხილვას აბრკოლებს. მთები თითქოს სინათლის, ელვარებისა და აუტანელი კაშკაშის ზღვად იქცა. სასწაულებრივი და მედიდური სანახაობაა!.. თუ ასეთი საოცარი ელვარება შექმნილი სინათლისგან გამოდის, რაღა უნდა იყოს შეუქმნელი სინათლე?.. მარადიული, პირველყოფილი სინათლე ღვთისა?“. მართლაც, ბუნებისაგან მოწყვეტილი, მის ჭვრეტას, შეგრძნებას, მის წინა-

შე მოწინებსა გადაჩვეული ადამიანი კარგავს საკუთარ თავში ჩახედვის უნარს, მას აღარ შეუძლია სხვისი დაკვირვება, სხვისი გრძნობებისა და ტკივილის აღქმა.

თანამედროვე ფსიქიატრიის ენაზე ამის შესახებ წერს თავის ჯერ კიდევ გამოუქვეყნებელ ნაშრომში მოსკოველი ექიმი ფსიქიატრი ს. ვ. ილიუშენკო: “XX საუკუნეში მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი საცხოვრებლად ქალაქებში გადავიდა და უპირატეს ფსიქოლოგიურ სიძნელედ ცნობიერებაში სივრცისა და დროის ინდივიდუალობის დაკარგვა იქცა. ადამიანისთვის აპრიორულად აუცილებელია მუდმივად სცნოს საკუთარი თავი (შექმნას საკუთარი თავი) უნიკალურ ობიექტებთან მიმართებაში. ქალაქებმა ვერ შეცვალეს ბუნება, ისინი ვერ გახდნენ ისეთ უნიკალურ ობიექტებად, ვინაიდან ადამიანისთვის შეუფერებლობა და მათი ერთნაირობა ხელს გვიშლის ვცნოთ მათში შემოქმედი, რომლის ხატი ბუნებაა. განსაკუთრებით ჩვენს კლიმატურ სარტყელში, სადაც სიბნელისა და სიცივის გამო ქალაქები “შიგნით“ ცხოვრობენ (მაგალითად, არსებობს ბერძნული ქალაქური წესი სახლის გარეთ, ქუჩაში ცხოვრებისა), ხოლო ქალაქის მცხოვრები კარგავს სულიერი ცხოვრებისთვის საჭირო მრავალ გრძნობიერ საფუძველს. ადამიანთა მხოლოდ მცირე რაოდენობა იტანს ამ ბუნებრივ დეფიციტს იმის ძალით, რომ ურთიერთობებსა და აზროვნებაზე არიან ფოკუსირებული“.

თუ ინდივიდის რელიგიურობა ეფუძნება შინაგნობის შეგრძნებასა და ღმერთის ფუნდამენტურ გრძნობას, რომელიც საკუთარ ხორციელებაშია ჩაბუდებული, რაზეც ლაპარაკობს ლოსევი (ე. ფრომი სწორედ ამგვარ რელიგიურობას უწოდებს “ყოფიერების პრინციპის მიხედვით რწმენას“), მაშინ აუცილებლად აღმოჩნდება, რომ ამ ინდივიდს სხვისი რელიგიურობის მიღება და შეწყნარებაც შეუძლია, თუნდაც ეს რელიგიურობა სულ სხვა ცნებებსა და ხილულ სახეებში იყოს გამოხატული, სხვა აღმსარებლობის ან სხვა რელიგიის საზღვრებში. ასეთ ადამიანს ესმის, რომ მისი რელიგია აბსოლუტურია, მაგრამ არა ექსკლუზიური. აბსოლუტურია, რადგან “რწმენა“ (ლათინურად crede-

re, ანუ cor dare — გულის მიცემა) ნიშნავს მთლიანად, მთელი გულით ყოველგვარი “მაგრამ“-ის გარეშე აღიარო ის, რაც გჯერა, მიიღო რელიგიური ჭეშმარიტება, შესაძლოა, არა შენი აღმსარებლობის, არამედ შენი საკუთარი ჭეშმარიტება, მაგრამ სწორედ რომ აბსოლუტური.

ამ დროს ადამიანი, რომელიც იღებს რელიგიურობას არა როგორც გარეგან ნორმას, არამედ ისე, რომ განცდილი აქვს საკუთარი რელიგიური აღმოჩენა, ყოველთვის მისვდება, რომ მისი აბსოლუტური ჭეშმარიტება ექსკლუზიური არაა, რადგან სხვასაც შეუძლია მიიღოს ამგვარივე აღმოჩენა, მაგრამ სხვანაირად. “ღმერთის ასეთი რწმენა, — ამბობს ე. ფრომი წიგნში “ქონა და ყოფნა?“, — ადამიანს უნარჩუნდება საკუთარ თავში ღვთაებრივი სანყისების მისთვის დამახასიათებელი შეგრძნებით; ეს საკუთარი თავის წარმოქმნის უწყვეტი პროცესია, ანუ, როგორც მაისტერ ეკჰარტი ამბობს, ქრისტეს მარადიული შობა ჩვენში“.

და მაინც, თუ ფრომის განსაზღვრებას გამოვიყენებთ, მრავალთათვის, საკუთარი სარწმუნოება არის “რაც პასუხის ფლობა, რომელსაც არ სჭირდება არანაირი რაციონალური მტკიცებულება“. “ეს პასუხი, — განაგრძობს ფრომი, — შედგება სხვათა მიერ შექმნილი ფორმულებისაგან, რომლებსაც ადამიანი იღებს იმიტომ, რომ ამ “სხვებს“ ემორჩილება“. ამგვარ სარწმუნოებას ფრომი უღმობლად ახასიათებს როგორც “ერთგვარ საშვს, რომელიც საშუალებას იძლევა, შეუერთდე ადამიანთა დიდ ჯგუფს. ეს საშვი ათავისუფლებს ადამიანს დამოუკიდებელი აზროვნებისა და გადანყვეტილებების მიღების მძიმე აუცილებლობისგან“. ყოველი, ვისთვისაც საკუთარი რწმენა ამგვარ პასუხად იქცა, მზადაა არა მარტო რელიგიური კონფლიქტებისთვის, არამედ, ჩვეულებრივ, სწორედ კონფლიქტზეა ორიენტირებული. “ასეთი რწმენა, — მიაჩნია ფრომს, — საკუთარ თავში დარწმუნებულობას ჰმატებს. ის პრეტენზიას აცხადებს აბსოლუტური უეჭველი ცოდნის ფლობაზე, რაც სინამდვილეს ჰგავს, რადგან ურყევია მათი ძალა, ვინც ავრცელებს და იცავს ამ სარწმუნოებას“. ამგვარია რწმენა, რომელსაც საფუძვლად ფლობის პრინციპი უდევს:

ის სრულიად თავსდება ცნობილ ფორმულაში *beati possidentes* (ნეტარ არიან მფლობელები).

რელიგიურ კონფლიქტთა უმრავლესობას იწვევენ და იწყებენ ისინი, ვინც საკუთარ სარწმუნოებას *beati possidentes* პრინციპით აღიარებს. რა თქმა უნდა, ამის კონსტატირებით ჩვენ არ ვუახლოვდებით რაღაც ისეთი მეთოდისკენ შეთავაზებას, რომლის საშუალებითაც შესაძლებელი იქნებოდა ამ კონფლიქტების თავიდან არიდება ან შეჩერება — ჩვენ უბრალოდ გადმოვცემთ მათ წარმომშობ მიზეზებს.

მშვენივრად ვაცნობიერებთ, რომ რელიგიური გრძობის სიტყვიერი აღწერის ამოცანა თითქმის შეუსრულებელია, უფრო მეტიც, ამის წამომწყები ადამიანი ერთი სუფისტური იგავის გმირებს ემსგავსება, რომლებიც სრულ უკუნში ხელის ცეცებით სწავლობდნენ სპილოს აგებულებას (ვინც სპილოს ფეხს ეხებოდა, იფიქრა, რომ სპილო სვეტის მსგავსია, ხორთუმის ახლოს მოხვედრილმა ის მიღს შეადარა და ა. შ.). და მაინც დაუინებით ვიმეორებ, რომ რელიგიათმცოდნეობის კურსი აუცილებლად უნდა შეიცავდეს ამ თემას, რადგან მხოლოდ ის იძლევა პასუხს შეკითვაზე: რა საჭიროა რელიგია?

თანამედროვე რელიგიათმცოდნე ნ. სმარტი გვთავაზობს, სრულიად ამოვიღოთ რელიგიის განმარტებიდან ღვთის არსებობის პრობლემა, რომელიც, როგორც ხაზგასმით აღნიშნავდა იოანე პავლე მეორე, მხოლოდ ევროპული კულტურისთვისაა დამახასიათებელი, და შევიტანოთ მასში შემდეგი შვიდი “განზომილება“, რომელთა მიხედვით შესაძლებელია რელიგიის ფენომენის შესწავლა:

1. პრაქტიკულ-რიტუალური (საზოგადო და კერძო ღვთისმსახურება, ყველა რიტუალის ერთობლიობა);
2. ემპირიულ-ემოციური (ლოცვა, მედიტაცია, სულიერი სავარჯიშოები და ა. შ. — პირადი რელიგიურობა);
3. ნარატიულ-მითოლოგიური (საკრალური ტექსტები);
4. დოქტრინალურ-ფილოსოფიური (ქრისტიანობისთვის — ღვთისმეტყველება);
5. ეთიკურ-სამართლებრივი (10 მცნება, სჯულის კანონი და ა. შ.);

6. სოციალურ-ინსტიტუციური (თემი, საეკლესიო სტრუქტურები, იერარქია);

7. მატერიალური (ტაძრები, სატეები, ამა თუ იმ რიტუალის აღსასრულებლად საჭირო საგნები).

მიმაჩნია, რომ ნ. სმარტის შვიდი განზომილება ყველაზე უფრო ადეკვატური ცდაა რელიგიის ფენომენის განმარტებისა და ერთდროულად მისი შესასწავლი გზების დასახვისა. ვფიქრობ, რომ ეს შვიდი განზომილება ის საგზაო რუკაა, რომლის გამოყენება ნარმატებით შეუძლია დღეს რელიგიათმცოდნეს, რომელიც საკუთარი კვლევის ფარგლებს საზღვრავს. დღეს დროის უმთავრესი ნაწილი რელიგიის მეორე, ემპირიულ-ემოციურ განზომილებას მიეუძღვნე, მაგრამ თქვენი კურსი მხოლოდ იწყება, ამიტომ იმედი მაქვს, რომ დანარჩენი მომავალში გელით.

ნოდარ ლადარია

რელიგიური შემწყნარებლობის იდეა ძრისტიანულ ეპროპაში

როცა დისკუსია რელიგიურ შემწყნარებლობას ეხება, ძალიან სწირად გავიგონებთ ხოლმე ერთ ისტორიულ “არგუმენტს”: საქართველოს მეფე დავით აღმაშენებელი პარასკეობით მეჩეთს მოინახულებდა ხოლმე. მართალია, 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 წარმოადგენს 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 შეიძლება ქცეულიყო მხოლოდ ორი პირობით: 1) აუცილებელი იყო სხვადასხვა რელიგიების ან ერთი რელიგიის ფარგლებში წარმოშობილი სხვადასხვა იდეური მიმართუ-

ლების 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 პირობის 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.

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

მიკურ დატვირთვას.

ებრაული დიასპორა სათავეს ძველი წელთაღრიცხვის VI საუკუნეში იღებს. იუდეველთა მძლავრი პოპულაციები ჯერ შუამდინარეთში 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 სელოსნობას, კომერციას, ზოგჯერ მინათმოქმედებას. 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 გამოირჩეულ 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, აპონი, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ცხოვრობდა, თავის ნაწარმოებში “ეგვიპტის ისტორია“ უკვე ღიად გამოხატავს მძაფრ ანტისემიტურ 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 სხირად პოლიტიკურ წარმატებასაც.

ამის გამო უკვე ანტიკური რომში, როგორც რესპუბლიკის პერიოდში, ასევე იმპერიულ ხანაშიც ტიბერიუსისა და კლავდიუსის დროს ვხვდებით ებრაელთა რომიდან ძალმომრეობითი გასახლების ფაქტებს. იმპერიის პერიოდში

ზე 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 ანტისემიტიზმი ვერ წარმოიშობოდა საკუთრივ ქრისტიანული იდეური რესურსების საფუძველზე, ფაქტობრივად, ის უკვე არსებული წარმართული ანტისემიტიზმის ქრისტიანულად გაფორმებული გაგრძელება იყო.

შუა საუკუნეები

მეორე ათასწლეულის ზღურბლზე ევროპაში წარმოიშვა რელიგიურ ერთიანობაზე დაფუძნებული პოლიტიკური საზოგადოება, რომელსაც ხშირად ქრისტიანულ რესპუბლიკადაც მოიხსენიებენ. — 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 ჰიპონის ეპისკოპოსის, წმ. (ალმოსავლურ ტრადიციაში ნეტარი) ავგუსტინე ავრელიუსის მიერ განცხადებული პრინციპი: *credere homo non potest nisi volens* — ადამიანს არ შეუძლია ირწმუნოს, თუ არ სურს. მიუხედავად ამგვარი თეორიული განწყობისა, პრაქტიკაში ძალას საკმაოდ ხშირად იყენებდნენ, მაგალითად, ესპანეთის ვესტგოთი მეფეები ებრაელთა წინააღმდეგ და, განსაკუთრებით, კარლოს დიდი საქსონიელების მოსაქცევად. მაგრამ საეკლესიო იერარქია, თუნდაც *post factum*, მაინც კიცხვდა 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: *accipire 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 მინიერი 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 გერმანიაში 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 მო-

რალურ-ეთიკური მხარისაგან დისტანცირებისათვის საკმაოდ მომნიშვნელო ნიადაგი. მით უმეტეს, რომ ამ მხრივ საკმაოდ 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 საკმაოდ ცვლილება განიცადა და ყოველი ეს ცვლილება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კონკრეტულ რელიგიურ და პოლიტიკურ მოთხოვნებთან. მოკლედ, ინკვიზიციის გარშემო ისტორიული სიტუაცია იმით შეიძლება აღვწეროთ, რომ მის ევოლუციაში გამოვყოთ ოთხი ძირითადი ფაზა:

1. ეპისკოპოსთა ხანა: ერესის აღკვეთა ეპისკოპოსებს დაევა. მათ რეგულარულად უნდა შეემოწმებინათ თავიანთი ეპარქიები საერო პირთა და სანდო მღვდელთა დახმარებით. ამ პირებს სინოდური მოწმებები 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 შესვლამდე ერთმანეთს პაპი, ლუციუს III და იმპერატორი ფრიდრიხ ბარბაროსა.

2. ლეგატების პერიოდი: რადგანაც ეპისკოპოსები ყოველთვის ვერ ამართლებდნენ დაკისრებულ ვალდებულებებს, სარწმუნოებრივი სინმინდის დაცვა პარალელურად დაევა 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 მწვეარი ძალდი იყო, რომელიც პატრონმა დიდი პატივით მიაბარა მინას. ძალდის 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 დაევა რელიგიურ ორდენებს (ფრანცისკელებსა და დომინიკელებს), რომლებიც არ იყვნენ ეპარქიათა საზღვრებთან დაკავშირებული და იურიდიული თავისუფლებითაც სარგებლობდნენ.

4. ექვმიტიანილთა წამების შემოღება: ინოკენტი IV-მ დაუშვა წამების გამოყენება, მიუხედავად ნიკოლოზ I-ს გაფრთხილებისა, რომელიც 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 ანტისემიტიზმის განსამტკიცებლად უკვე საკმაოდ იდეური მუხტი და გამოცდილება დააგროვა. თავიდანვე ეკლესია და სინაგოგა მწვავე და თითქმის გადაუღალავმა 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 ტერტულლიანესთან და სხვაგან.

თავის მხრივ, ქრისტიანები ებრაელებს საშიშ კონკურენტებად განიხილავდნენ, სწამდათ, რომ იუდეველებმა სა-

კუთარი 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 დანერილ სხვადასხვა თეოლოგიურ მონოგრაფიას. იერონიმე კი — ებრაული ენის მთელ ანტიკურ სამყაროში სწორუპოვარი მცოდნე — ებრაელებისთვის არ იშურებს ყველაზე უფრო დამამცირებელ ეპითეტებს: მგმობელნი, მარადიული სიბრმავით მოცულნი, ამპარტავანნი, ღორმუცელები, ძუნწები, წარსაწყმედად განმზადებულნი.

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

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

ლურ 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 არქეტიპზე წარმოიშვა ქრისტიანთა შორის გავრცელებული ზოგადი წარმოდგენა ებრაელზე: დანყველილი, ბინიერების ჭურჭელი, ქვეყნიერების სირცხვილი, რომელიც ამაოდ ცდილობს საღვთო სასჯელის ჩამოშორებას და გაურბის მას თავის მარადიულ სეტიალში.

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 ანტისემიტისმის 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 უფროსილდება ებრაელების შენარჩუნებას იმავე მიზნით, რა მიზნითაც შეუნარჩუნა სიცოცხლე ძმის მკვლელ კაენს: ებრაელებმა ბოლომდე უნდა შეს-

ვან საღვთო რისხვის სასმისი. ებრაელებმა ჯვარს აცვეს უფალი იესო ქრისტე, ამიტომაც მათი ამქვეყნიური ტან-ჯვა მაცხოვრის ღვთაებრიობის ირთი დადასტურებაა. ისრაელი განაგრძობს არსებობას არა საკუთარი კეთილდღეობისათვის, არამედ სხვათა უპირატესობის დასამტკიცებლად. ებრაული ენა და ტრადიცია საღვთო წერილის მატარებელია, რათა არავინ გაბედოს ფიქრი, რომ ქრისტიანებმა თვითონ მოიგონეს წინასწარმეტყველება მაცხოვრის მოსვლის შესახებ. მაგრამ ისრაელიანებმა ისააკის ძის, ესავის მსგავსად, დაკარგეს პირმშობის 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 დამონმებულიყო... მათ შესახებ ითქვა — ნუ დახოცავთ! — რათა ებრაელთა მოდგმას ეცოცხლა და მათი არსებობის საფუძველზე გაზრდილიყო ქრისტიანთა სიმრავლე“.

მაგრამ რელიგიურის გარდა, შუა საუკუნეების ანტი-სემიტიზმს 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 ქონა, არც ერთ მათგანს არ ვრთავთ ნებას, შეასრულოს თემის დამცველის მოვა-

ლეობა 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, ვიდრე წესი. მაგრამ XI საუკუნიდან, როცა ევროპაში ჯვაროსნული ლაშქრობები დაიწყო, იუდეველთა გარშემო დაძაბულობა მატულობს. ამ მდგომარეობას ხელს უწყობენ ქრისტიანი მწერლები: კლუნის საბატოს წინამძღვარი პეტრე მალალირსი, ბენარ 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 სშირად ისმის ებრაელთა მიმართ სოციალური და ეკონომიკური ბრალდებები. ყველაზე სშირად ისმის რიტუალურ მკვლელობათა და მეფასშეობის თემა.

ისინი, ვისაც ადრე მხოლოდ ღვთის მკვლელებს უწოდებდნენ, ახლა უკვე ღარიბთა და უპოვართა მტარვალეობად წარმოჩნდებიან. მეფასშეობის თემას სხვადასხვა ახსნა აქვს. უფრო პრიმიტიული და მტრულად განწყობილი ადამიანები მას ებრაელთა “გენეტიკურ“ თვისებებს უკავშირებენ. უფრო სერიოზული ადამიანები კი შენიშნავენ, რომ მეფასშეობას ყოველთვის მისდევენ იმიგრანტები, რომ-

ლებსაც სხვადასხვა მიზეზების გამო არა აქვთ საშუალება მინათმოქმედებას 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 იქცნენ. უფრო გვიან, ლატერანის მეოთხე საელესიო კრებაზე (1215) დადგინდა, რომ ებრაელებს აუცილებლად უნდა ეტარებინათ განსაკუთრებული ტანსაცმელი, რათა ყველას ადვილად და შორიდან ეცნო ისინი.

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

ფა 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, განსხვავებულის 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 მინათმოქმედების 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 ხერ-

ხით კაპიტალის დაგროვება ცოდვად იყო მიჩნეული და ქრისტიანებს ეკრძალებოდათ. ებრაელები ევროპული საზოგადოების ერთადერთი სოციალური ჯგუფი აღმოჩნდა, რომლისთვისაც ეკლესია ისედაც არ ითვალისწინებდა მარადიული სასუფეველის დამკვიდრებას, რის გამოც მას შეეძლო, საბანკო-საკრედიტო ფუნქცია სულის ცხოვნებისათვის ყოველგვარი დამატებითი საფრთხის გარეშე აელო 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 გამომწვევჭეშმარიტ მიზეზებს.

ამგვარად, ებრაელების მდგომარეობა ევროპაში სწორედ მაშინ გაუარესდა, როცა მათთვის შემოსავლის წყარო გამოჩნდა. XII საუკუნიდან მოყოლებული, მთელს ევროპა-

ში 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 ჯვარცმამი 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 ქირმა იმსხვერპლა. ეპიდემიის მთავარ მიზეზად კუდიანთა და ებრაელთა მავნებლობა და მისტიურ ბოროტებასთან კავშირი დასახელდა. სწორედ ამ დროიდან მოდის, მაგალითად, ნეაპოლის ერთ-ერთი ქუჩის დასახელება — “სკანაჯუდეი“, რაც იუდეველთა ჟლეტას ნიშნავს.

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

გვიან შუა საუკუნეებში გავრცელდა ებრაელთა წინააღმდეგ კიდევ ერთი ბრალდება: მათ ეკლესიებიდან ნაკურთხი ძღვენის პარვასა და შეურაცხყოფას აბრალდებდნენ. კიდევ უფრო საზარელი იყო ებრაელთა დადანაშაულება ქრისტიანთა რიტუალურ მკვლელობებში. ლვთისგან კურთხეული აბრაჰამის მოდგმას ძვირად დაუჯდა ეს ბრალდებები.

ამ თვალსაზრისით შეიძლება გავისხენოთ “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 მონამედ 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 ყლევასთან 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 ჩაეზარებინათ 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 ანტისემიტიზმის ენერგია 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 ბაზელის საეკლესიო კრებამ კიდევ უფრო მწვავედ მოითხოვა ქრისტიანებისა და ებრაელების სეგრეგაცია, ქრისტიანული ანტისემიტიზმის ლიდერად იქცა ფრანგი ეპისკოპოსი ბოსიუე. მისი ნაწერები შეიძლება შევადაროთ იოანე ოქროპირისა და ნეტარი ავგუსტინეს ანტიებრაულ თხზულებებს, თუმცა ბოსიუე ოქროპირზე უფრო ზომიერი და ავგუსტინეზე უფრო მჭევრმეტყველი იყო. ამის გამო იგი მეტად დამაჯერებელიც აღმოჩნდა და ქრისტიანული ანტი-სემიტიზმი 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 მონოპოლიის იდეა 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 ცოდვად ჭეშმარიტების წინააღმდეგ.

კალვინის შეხედვაში, 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 — ინდიფერენტიზმს. 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 დასთანხმდებოდა ზეციერი მეუ-

ფის უარყოფელთა ხელმწიფობაზე, რომ უფრო ადვილად დასთანხმდებოდა, ათასგზის დაეკარგა სიცოცხლე, ვიდრე უფლის ამგვარი შეურაცხყოფა აეტანა.

არანაკლებ უკომპრომისო იყო პროტესტანტი კალვინი, რომელიც 1554 წელს გამოცემულ თავის ნაშრომში “ორთოდოქსული სარწმუნოების განცხადება“ მრავალგზის იმონებებს 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 ბრალმდებელი იყო გალილეო გალილეი წინააღმდეგ აღძრულ პროცესში, თომა აკვინელზე არანაკლები კატეგორიულობით აცხადებს, რომ ერეტიკოსი გაცილებით უფრო საშიშია მეკობრეზე, რადგანაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ დროებით სიცოცხლეს ართმევს თავის მსხვერპლს, პირველი კი — საუკუნო ცხოვრებას.

ჟან კალვინი უკვე ხსენებულ ტრაქტატში წერს: “ერეტიკოსთა შემწყნარებლების ჰუმანიზმი უფრო სასტიკია, რადგანაც მგლის გადასარჩენად ისინი მას ცხვრებს მიუგდებენ საჯიჯგნად“.

თვით XIX საუკუნეშიც კი სამღვდლოება 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 მდაბიო, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არა განათლებული პიროვნება!“.

3. დანაშაული სამშობლოს წინააღმდეგ. თუ რელიგიურ პლურალიზმს დაუშვებთ, ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ერთიანობა დაზარალდება, რადგანაც ის საერთო სარწმუნოებას ეყრდნობა. 1560 წლის 13 დეკემბერს, ფრანგული პარლამენტის, ე. წ. გენერალური შტატების სხდომაზე მი-

შელ დე ლ., ოპიტალი განაცხადებს: “სიგიჟეა, სიმშვიდის, კეთილგანწყობის, მეგობრობის იმედი გვექონდეს განსხვავებული სარწმუნოების ადამიანთა შორის ... ერთმორწმუნე ფრანგი და ინგლისელი გაცილებით უფრო ახლოს დგანან ერთმანეთთან, ვიდრე ერთი და იმავე ქალაქის, მაგრამ სხვადასხვა აღმსარებლობის ამლიარებელი 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 Cum nimis absurdum 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 შესაშური 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 კანონმდებლობა 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 მკურ-

ნალობის უფლება ჰქონდათ. თუმცა რეალურად თვით პაპებიც კი ავადმყოფობის შემთხვევაში ებრაელ ექიმებს მიმართავდნენ. ამას ხელი არ შეუშლია იულიუს III-თვის, კონცონზე დაენვა 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 შეუწყო 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 მანც 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 სხამაღლა 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, ერანზმ როტერდამელი.

მოგვიანებით დოგმატური მინიმალიზმი დოგმათა მიმართ ერთგვარ ინდიფერენტიზმში გადაიზარდა. მაგალითად, XVI საუკუნის ფრანგი მოღვაწის, სებასტიენ შატიონის აზრით, ქრისტიანობა თითქმის მთლიანად ამოიწურება ცხოვრების წმინდა წესით. ზეციერმა მეუფემ თავის მიმდევრებს უბრძანა, რომ მისი მოსვლისთვის სპეტაკი სამოსელი შეენარჩუნებინათ, მათ კი დოგმატურ კამათში დაკარგეს დრო და პირვანდელი სისპეტაკეც გაქრა. კიდევ უფრო შორს წავიდა ფაუსტო სოჩინი, იტალიელი, რომელიც XVI საუკუნის ბოლოს 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 მონინავე ადამიანები ეძებდნენ ისეთ საფუძველს, რომელიც ერ-

თდროულად 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 ლა, ოპიტალი ხელმძღვანელობდა, გააკრიტიკა “ერთი მეფის, ერთი კანონისა და ერთი სარწმუნოების“ პრინციპი. მათ განმარტეს, რომ, შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენებისაგან განსხვავებით, სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის ისეთივე განსხვავებაა, როგორც მინიერ და ზეციურ სამყაროს შორის, ამიტომაც სახელმწიფოს ერთიანობის დაფუძნება რელიგიის ერთიანობაზე სრულიად გაუმართლებელია.

ეს პრობლემა კიდევ უფრო ღრმად განიხილა ცნობილმა გერმანელმა იურისტმა, სამუელ პუფენდორფმა (1632-1694) თავის ნაშრომში ბუნებითი სამართლის შესახებ, რომელმაც გასაოცარი გავრცელება პოვა ევროპულ 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 დანვრილებით 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 “არეოპაგიტიკა” მიუძღვნა. პოლონეთის 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 გაიგო-

ნებდა 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 უღერადობა და დანერილობა 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. ამ ტექსტში დიდი ადგილი უკავია 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 ხელისუფლებისა 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 უან უაკ რუსოს “საზო-

გადოებრივი 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 მიანერდა.

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, გერმანია და სხვ. ამ ქვეყნების არსებობაზე რეაქცია იყო ერის კონცეფციის ანალიზით გატაცება. გერმანელები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ერის ბუნებრივ საფუძველს, ტომობრივი ჩამომავლობის ერთიანობას, ლათინი ერები, ფრანგები და იტალიელები, უფრო დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ სულიერ ერთობას, საზიარო ისტორიულ მემკვიდრეობასა და მისი დაცვის სურვილს. უკვე მიიჩნევა, რომ ყველა ერს 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 უძლეურია, იმსჯელოს და გადანყვიტოს ამა თუ იმ რელიგიის ჭეშმარიტების საკითხი. გარდა ამისა, სახელმწიფო ვალდებულია, ერთნაირი მზრუნველობით მიუდგეს ყველა მოქალაქის უფლებებს. პაპ ლეონ XIII-ის (პონტიფიკატი 1878-1903) ენციკლიკაში

კვითხულობთ: “სინდისისა და კულტმსახურების თავისუფლება ყოველი ადამიანის თანდაყოლილი უფლებაა, რომელიც სამართლიანად მოწყობილ ყოველ სამოქალაქო საზოგადოებაში უნდა იყოს კანონის მიერ აღიარებული და დაცული... არც ერთ ძალაუფლებას — არც საეროს, არც საეკლესიოს, — არა აქვს უფლება აუკრძალოს რომელიმე პიროვნებას საკუთარი მრწამსის საჯაროდ განცხადება და ზეპირად, წერილობით ან სხვა რაიმე სახით მისი გავრცელება“. უნდა ითქვას, რომ XIX საუკუნისათვის შემწყნარებლობის იდეა (რომლის ირგვლივაც ამდენს კამათობენ დღევანდელ საქართველოში) უკვე კარგა ხანია, დაძლეულ იყო და მის ნაცვლად გაცილებით უფრო მაღალი ცნება — სინდისის თავისუფლება განისილებოდა. სახელმწიფო და სამოქალაქო საზოგადოება არაა ვალდებული და არც შეუძლია ერთმანეთისგან განასხვავოს ქვეყნის მართვა და ცდომილება, ამიტომაც საჭიროა ვალიაროთ 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, თუმცა 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 სანინააღმდეგო 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 დღე-

სასწაულები, შეენახა მარხვა, დასწრებოდა ღვთისმსახურებას. ამგვარი პრაქტიკა დროთა განმავლობაში სრულიად აღმოიფხვრა.

მეორე მხრივ, ახალი ტიპის სახელმწიფო სამღვდლო პირს ვერანაირ განსაკუთრებულ სტატუსს ვერ მისცემს. სამღვდლო 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 სამღვდლოების 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 ერთი პუნქტი, რომელიც ითვალისწინებდა საეკლესიო ცენზურის მიერ აკრძალული პირის საჯარო მოღვაწეობის შეზღუდვას. პიუს XI-მ ეს პუნქტი სწორედ ბონაიუტის წინააღმდეგ მოითხოვა. კონკორდატის ძალით დისიდენტი მღვდელი რომის უნივერსიტეტში არ შეუშვეს ლექციების წასაკითხად. ერნესტო ბონაიუტის მიერ შემოთავაზებული მრავალი იდეა ორმოცი წლის შემდეგ, ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებაზე იქნა მიღებული. მაგრამ 1962 წლის 14 ივ-

ნისს მონვეულმა იტალიის საკონსტიტუციო სასამართლომ “ბონაიუტის პუნქტის“ გაუქმებაზე გადაწყვეტილება ვერ გამოიტანა. სამართლიანობის აღდგენას კიდევ ათი წელი დასჭირდა.

სამოქალაქო კანონმდებლობა ვერავის დასჯის იმ ქმედებებისათვის, რომლებიც სჯულის კანონის თანახმად, სინმინდის 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 მიჩნეულია 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. მალალ 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 ნყვეტდა, 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 მონმეების 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 გაიარეს.

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, ყურნალ-გაზეთებს თანამედროვე ისტორიის საკითხების განხილვის საშუალება მისცეს, მაგრამ შეინარჩუნეს სახელმწიფო ცენზურა. თვითონ კათოლიკურმა ეკლესიამ 1848 წლის 2 ივნისის განჩინებით შეზღუდა ყოველ

ნიგნზე 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 ფორმლობაა.

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 სხვა ათასგვარი საქველმოქმედო საქმიანობა ობოლთა თავშესაფრებიდან საავადმყოფოებამდე. მოყვასის მიმართ ქრისტეს სახელით განეული 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 დეველვაცია 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 გამოჩნდა საგანმანათლებლო პროგრამაში, რომელიც ჩრდილოიტალიის რეს-

პუბლიკის მთავრობას წარუდგინა ლორენცო მასკერონი 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 სწორედ ტრადიციულად კათოლიკურ ქვეყნებში მოხდა. კერძოდ, იტალიაში საღვთისმეტყველო ფაკულტეტები 1873 წელს გაუქმდა.

6. ბოლო მოელო 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 გავისწინოთ ალექსის დე ტოკვილის უკვე ნახსენები თეზისი: “მე ეჭვი არ მეპარება, რომ ყოველივე, რაც რევოლუციამ გააკეთა, ურევოლუციოდაც გაკეთდებოდა“.

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 მღვდლისადმი დაკისრებული სულიერი მოვალეობის ბოროტად გამოყენება: ადამიანი, რომელმაც სხვათა სულების გადარჩენისთვის უნდა იზრუნოს, არ შეიძლება უსამართლო სიკეთით სარგებლობდეს და მასზე მობარებულ სულებთან შედარებით განსა-

კუთრებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდეს.

ახსოლუტისტური ეპოქის განმავლობაში, XVII-XVIII საუკუნეებში, იერარქია დარწმუნებული იყო, რომ ავტორიტეტის შენარჩუნება ერთადერთი გზით შეიძლებოდა: არ უნდა გამჟღავნებულყო სამღვდლო პირთა დანაშაულებანი. დღეს, სულიერად ბევრად უფრო მომწიფებული საზოგადოებრივი აზრი დარწმუნებულია, რომ ცალკეული სასულიერო პირები შეიძლება ჩადიოდნენ სხვადასხვა სიმძიმის ზნეობრივ, ან თუნდაც სისხლის სამართლის დანაშაულებს, მაგრამ სწორედ ამ დარწმუნებიდან გამომდინარე, უფრო მიდრეკილია გაგებისა და პატიებისადმი. ბუნებრივია, რომ თვით სასულიერო პირის მიერ ჩადენილ დანაშაულზე გაცილებით უფრო დიდი დაბრკოლება იქნებოდა მორწმუნე მრევლისათვის იერარქისადმი 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 სინამდვი-

ლეში 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: “სამოქალაქო 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 ხორციელდებოდა პრინციპი: “თავისუფლება და თანასწორობა — ყველას, პრივილეგიები — არავის“.

კანონპროექტის მოწინააღმდეგენი ეყრდნობოდნენ კონსტიტუციის იმ პუნქტს, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის უპირატესობას აღიარებდა და აცხადებდნენ: “კონსტიტუცია აღიარებს მოქალაქეს, 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 პარალიზებულნი იქნებიან მათს მსახურებაში, რადგანაც მათ წაერთმევა გარე ძალაუფლების უკანასკნელი ნარჩენიც... თუ ეპისკოპოსებს აღარ ექნებათ სასამართლო ძალაუფლება, მაშინ ძალიან შესუსტდება მათი გავლენა მათდამი დაქვემდებარებულ სამღვდლოებაზე“.

თვით სამღვდლოებაც უაღრესად შეზღუდულ მდგომარეობაში აღმოჩნდება, რადგანაც სრულიად გაუთანასწორდება საერო მოქალაქეებს... აქედან გამომდინარე, წმინდა საყდარი ვერ დაეთანხმება ყველა ჩასატარებელ ცვლილებას, რადგანაც ეპისკოპატი უკმაყოფილებით შესვდება თავისი ძველი უფლებებისგან განძარცვას, ვერც სამღვდლოება 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.

ნიკოლაი მიტროხინი

რელიგიური აღმსარებლობა პოსტმოდერნული საზოგადოებაში რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის მაგალითზე

რელიგიური ორგანიზაციები ადამიანურ ერთობათა ერთ-ერთი უძველესი ფორმაა. მათ შეძლეს ახალი ტიპის სოციალურ კავშირებთან ადაპტირება და საკმაოდ დიდი პოპულარობით სარგებლობენ დღეს. ჩვენი პლანეტის ექვსმილიარდიანი მოსახლეობის მხოლოდ მცირე ნაწილი თუ ხედავს საკუთარ თავს ყოველგვარი რელიგიური ორგანიზაციის ფარგლებს გარეთ, მნიშვნელოვანი ნაწილი მათ მიმართ ინდიფერენტულადაა განწყობილი, რადგან “ნომინალურად“ მორწმუნეებს წარმოადგენს, დანარჩენები კი მეტ-ნაკლები ინტენსიობით მონაწილეობენ მათ საქმიანობაში.

ამ კონტექსტში ძალიან მნიშვნელოვნად მიმაჩნია სოციალური ფილოსოფოსის, ფ. ჰაიეკის სიტყვები, რომელიც აღნიშნავდა, რომ “მრავალი ადამიანის დამოუკიდებელმა მოქმედებამ ჯამში შეიძლება მოგვცეს შეთანხმებული ერთიანობები, მიმართებათა მდგრადი სტრუქტურები, რომლებიც მნიშვნელოვან ადამიანურ მიზნებს ემსახურება, თუმცა თავდაპირველად ამისათვის არავინ ითვალისწინებდა მათ. [...] ამის ვერგაგებას მივყავართ სოციალური ინსტიტუტების “პრაგმატულ“ ინტერპრეტაციამდე, როდესაც ადამიანური მიზნების მისაღწევად განკუთვნილი ყველა სოციალური სტრუქტურა განიხილება, როგორც

შეგნებული განზრახვის შედეგი და უარყოფილი რაიმეს მონესრიგებული ან მიზანშეწონილი მონყობის შესაძლებლობა, თუ ეს რაიმე იქმნებოდა წინასწარ მოფიქრებული გეგმის გარეშე. [...] მეტად არსებითია, რომ ჩვენ, როგორც ინდივიდუუმები, ქედს ვიხრიდეთ იმ ძალათა წინაშე და ვემორჩილებოდეთ იმ პრინციპებს, რომელთა წვდომას ვერასოდეს შევძლებთ, მაგრამ რომლებზეც დამოკიდებულია ჩვენი ცივილიზაციის განგრძობა და თვით შენარჩუნებაც კი. ისტორიის მსვლელობაში ეს მიიღწეოდა სხვადასხვა სარწმუნოებრივ მოძღვრებათა, გარდა ამისა, ტრადიციათა და ცრურწმენათა გავლენის წყალობით, რომლებიც მიმართავდნენ ადამიანის ემოციებს უფრო, ვიდრე გონებას და აიძულებდნენ მას, დამორჩილებოდა ამ ძალებს“.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ ღვთის რწმენის შენარჩუნება და გაძლიერება, ანუ ყოველი რელიგიის მისტიკური, ირაციონალური მდგენელი წარმოადგენს რელიგიური ორგანიზაციის (ან, როგორც ქრისტიანობაში უწოდებენ მას, ეკლესიის) მხოლოდ ერთ-ერთ სოციალურ ფუნქციას. უძველესი დროიდან დღემდე რელიგიურ ორგანიზაციას ადამიანებისთვის მნიშვნელოვანი სხვა მრავალი ვალდებულებაც აკისრია. ღვთისმსახურები (რელიგიური ორგანიზაციის როგორც წესი დაქირავებული მუშაკები) ასდენდნენ კანონთა ფორმულირებას, კოდიფიცირებასა და განმარტებას, რითაც არ აძლევდნენ საშუალებას ადამიანებს, დაეხოცათ ერთმანეთი წვრილმანი წყენის ან აგრესიული სურვილების მიზეზით. ღვთისმსახურები ხშირად თვალს ადევნებდნენ კანონის შესრულებასაც. ისინი ანაწილებდნენ საზოგადოებრივ პროდუქტს უძღურთა სასარგებლოდ, ზრუნავდნენ რელიგიის მიმდევართა მთელი ჯგუფის თანასწორი განვითარებისთვის. ისინი აღმოუჩენდნენ ადამიანებს ფსიქოლოგიურ დახმარებას, ნუგეშს სცემდნენ მათ ტანჯვაში და რჩევებს აძლევდნენ უბედურებისა და რთული ცხოვრებისეული ვითარების შემთხვევაში. ისინი ავითარებდნენ განათლებასა და მეცნიერებებს, რომლებიც მმართველთა, ხელოსანთა, მინათმოქმედთა და ვაჭართა აზრით, არ იძლეოდა უშუალო მოგე-

ბას, თუმცა მოქონდა სტრატეგიული (არც თუ ისე თვალსაჩინო) სარგებელი მომავალ პრესპექტივაში. და ბოლოს, მრავალი მორწმუნისათვის თვით ღვთისმსახურება იყო ფერადოვანი, უჩვეულო, “არამიწიერი“ სანახაობა, წარმოდგენა, მაღალი ხელოვნების ერთადერთი მისაწვდომი დარგი. აუცილებლობის შემთხვევაში, რელიგიური ორგანიზაციები ასდენდნენ სახელმწიფოს დუბლირებას სოციალური ორგანიზაციისა და საერთო პრობლემების გადასაჭრელად მობილიზაციის ერთგვარი სათადარიგო მექანიზმის სახით. სახელმწიფო მმართველობის აპარატის კრახის შემთხვევაში ეკლესიის ხელმძღვანელს შეეძლო ქვეყნის სათავეში ჩადგომა, ხოლო მისდამი დაქვემდებარებულ სამღვდელოებსა და მოხელეებს — თავიანთ თავზე აეღოთ სახელმწიფო თავდაცვის საკითხები, წესრიგის დამყარება ან რესურსების განაწილება. დროთა განმავლობაში სოციალურ კავშირთა და პროფესიულ ერთობათა ახალი ფორმები თანდათანობით ართმევდნენ რელიგიას ზოგიერთ საზოგადოებრივ ფუნქციას. ეს ხანგრძლივი, მტკივნეული და ხშირად დრამატული პროცესი დაჩქარდა ბოლო 500 წლის განმავლობაში ე. წ. აბრამულ რელიგიათა ფარგლებში (იუდაიზმი, ქრისტიანობა, ისლამი). ხელოვნებამ, მეცნიერებამ და სხვადასხვა სპეციალიზაციებმა დამოუკიდებელი (და არცთუ იშვიათად რელიგიის მიმართ ოპოზიციური) არსებობა დაიწყეს; სახელმწიფომ, პოლიტიკურმა და საზოგადოებრივმა ორგანიზაციებმა, პრესამ და ადგილობრივმა თვითმმართველობამ თავიანთ თავზე აიღეს კანონის ფორმულირების, მისი განმარტებისა და შესრულებაზე ზედამხედველობის ფუნქციები. გარდა ამისა, საზოგადოების თანაბარი განვითარებისთვის ზრუნვის დიდი ნაწილი; ბოლოს და ბოლოს, ფილოსოფოსებმა, ფსიქოლოგებმა და ფსიქოანალიტიკოსებმა შესთავაზეს ადამიანებს დახმარება ტანჯვის დაძლევისა და ცხოვრებისეული საზრისის ძიებაში.

ისტორიულ პერსპექტივაში ეს პროცესი ერთიანი სცენარის მიხედვით მიმდინარეობს, თუმცა კი თან ახლავს დროში ერთგვარი (შესაძლოა, არსებითი) წანაცვლება.

ფეოდალური საზოგადოების კრიზისი დაიძლევა სახელმწიფოს როლის გაძლიერების ხარჯზე: სახელმწიფო ითავისებდა ეკლესიას, ართმევდა მას სამხედრო და პოლიტიკურ გავლენას, მკვეთრად ზღუდავდა მის როლს კანონთა განმარტებასა და აღსრულებაში. ძლიერი სახელმწიფო თავის თავზე იღებდა მეცნიერთა და ხელოვანთა მფარველობას, იწყებდა განათლების სფეროზე თავისი კონტროლის გავრცელებას. რელიგიური ინსტიტუტები ამას პასუხობდნენ თავის მომხრეთა კონსოლიდაციით, თვითრეფორმირებით (ზოგჯერ საკმაოდ რადიკალურითაც, რამაც, მაგალითად, წარმოშვა პროტესტანტიზმი) და ეს იწვევდა ახალი ტიპის მომხრეთა წარმოშობას, რომლებიც საეკლესიო ცხოვრებაში თავიანთ მონაწილეობას განიხილავდნენ, როგორც თვითრეალიზაციის საშუალებასა და სოციალური სახელმწიფოსაგან დაცვის (ან პროტესტის კონსოლიდაციის) ფორმას (მაგალითად, ჰუსიტები, პურიტანები და სტაროვერები). სახელმწიფოს აპოსტასიაში (სარწმუნოებისაგან განდგომაში) ისინი ამა თუ იმ სოციალური კატაკლიზმის მიზეზს ხედავენ. მსგავსი კონტრეფორმაცია იშვიათად აღწევს სრულ წარმატებასა და რელიგიური აღმსარებლობის დიქტატურით აღბეჭდილ სახელმწიფოთა წარმოშობას, თუმცა ამგვარი მაგალითები არსებობდა ისტორიაში (კალვინისა და ცვინგლის დროინდელი ციურისი და ყენევა, სავონაროლას დროინდელი ფლორენცია, იეზუიტური სახელმწიფოები ლათინურ ამერიკაში, საუდის არაბეთი, პამირის ისმაილიტები და სხვა), მაგრამ ეს დიქტატურა აიძულებს სახელმწიფოსა და სამეცნიერო-კულტურულ ელიტას, მიიღონ უფრო მკაცრი ღონისძიებები ეკლესიის საზოგადოებაზე გავლენის შესაზღუდად.

სეკულარიზაციის პროცესმა, რომელიც ევროპის სახელმწიფოთა უმრავლესობამ XVIII-XIX საუკუნეებში განიცადა, გამოიწვია ფეოდალიზმის ხანაში დაგროვილი საეკლესიო საკუთრების საგრძნობი (თუ არა უმეტესი) ნაწილის ექსპროპრიაცია, სახელმწიფო კონტროლი ეკლესიის საგანმანათლებლო და სხვადასხვა სახის სოციალურ საქმიანობაზე, ხშირად მის საკადრო პოლიტიკაზეც. არსები-

თია, რომ სეკულარიზაცია იწვევს საზოგადოების გაყოფას “ჩვეულებრივ” ადამიანებზე, რომლებიც უპირატესად სახელმწიფო კანონებით ხელმძღვანელობენ და თაობიდან თაობამდე სულ უფრო სუსტად ითვალისწინებენ ეკლესიის თვალსაზრისს, და “სარწმუნოებით” მცხოვრებ ჩაკეტილ ერთობებზე, რომლებიც თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებას, რაციონსა და სამოსის სტილსაც კი უმორჩილებენ აღმსარებლობის ან “სულიერ მოძღვართა” მოთხოვნებს. ამ ჯგუფთა ნაწილი წარმოადგენს კონტრეფორმაციის ძალთა ნარჩენებს (ამიშები, პურიტანები, სტაროვერები), ნაწილი წარმოიქმნება სეკულარიზაციის პასუხად (ძველი კათოლიკეები, პოსტ- და მეორადი პროტესტანტები (მორმონები, ადვენტიტები, იელოვას მონაწილეები), დუხოზორები, მალაკები, ხასიდები, სალაფიტები).

ამგვარი ჯგუფების მომხრეთა პირველადი მიმართულება შეიძლება საკმაოდ დიდი ან, პირიქით, მცირე იყოს და მომავალში მათ სხვადასხვა ბედი ელით. ერთნი იკავებენ ნიშებს სეკულარიზებულ საზოგადოებაში და ახალ მომხრეებსაც კი პოულობენ — ზოგჯერ წარმოქმნის ადგილიდან ათასობით კილომეტრის მანძილზე მდებარე ქვეყნებში. სხვები იკეტებიან თანამორწმუნეთა წრეში და თანდათანობით კარგავენ რიცხოვნებას, თუმცა, ჩვეულებრივ, სწორედ ასეთ ერთობებში შეინიშნება შობადობის მაღალი დონე.

მაგრამ ადამიანები ამგვარი მწყობრი რელიგიური მსოფლმხედველობით, პრაქტიკულად, ნებისმიერ თანამედროვე საზოგადოებაში უმცირესობას წარმოადგენენ და უმრავლეს შემთხვევებში, გარეგანი გავლენებისაგან ყრუ თავდაცვის მდგომარეობაში იმყოფებიან. ამგვარი ერთობების აღსანიშნავად რელიგიის თანამედროვე სოციოლოგია იყენებს ტერმინს “ტრადიციონალისტები”. ეკლესიის სოციალური გავლენის შეზღუდვის ზოგადი კანონები ექვემდებარება ეგრეთ წოდებული “უკან მიდევნებული განვითარების” ფაქტორის არსებით გავლენას. საზოგადოებებში, რომლებსაც სურდათ მოკლე ხანში მიეღწიათ “ლიდერ-სახელმწიფოთა” სამხედრო და ეკონომიკურ გან-

ვითარებისთვის (ამ უკანასკნელთ მიეკუთვნება, რა თქმა უნდა, რამდენიმე ევროპული სახელმწიფო, რომლებიც კოლონიათა მნიშვნელოვან რაოდენობას ფლობდნენ XVI-XX საუკუნეებში, და აშშ), დიდი გავრცელება მოიპოვა მოქალაქეთა ტოტალური მობილიზაციის იდეებმა. ეს იდეები გარდაუვლად ატარებდა სოციალური უტოპიის ხასიათს, ამიტომაც თავისი არსით წარმოადგენდა რელიგიურ დოქტრინებს (მათ აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინი “პოლიტიკური რელიგიები”), რომლებშიც ღმერთის (ანუ მობილიზაციას დაქვემდებარებულთა მიზნებისა და ამოცანების განმსაზღვრელი, ჭეშმარიტების კრიტერიუმის დამდგენი აბსოლუტური და უნივერსალური ღირებულების) ადგილს იკავებდა სოციალური კლასი, ნაცია, რასა ან ერთპიროვნული ლიდერის მიერ უკიდურესად ვიწროდ განმარტებული რელიგიურ კანონთა კრებული. ღმერთის მიწიერ ნაცვალად იქცეოდა პოლიტიკური პარტიის ბელადი, რომელიც მოუწოდებდა აჩქარებული მოდერნიზაციისკენ (იგივე ლიდერი იყო მონამეობის ცოცხალი მაგალითი, წმინდანი, მოსაგრეობის ნიმუში), ხოლო პარტიის აქტივისტები ხდებოდნენ ადებტები მოძღვრებისა, რომელიც გავლენას ახდენდა მათი ყოველდღიური ცხოვრების სტილზე (ასკეტიზმი, ჩაცმის განსაკუთრებული სტილი, მორალური მოთხოვნები). რელიგიური მსოფლმხედველობის შესაბამისად, აირჩეოდა ერთადერთი, მაგრამ მუდმივი მტერი (ბოროტი ძალის მიწიერი სახე), რომლის დემონიზაციას საგულდაგულოდ ახდენდნენ. რელიგიურ მოძღვრებათა მსგავსად, საყოველთაო მობილიზაციის კვაზირელიგიური დოქტრინები ესწრაფოდნენ კერძო ცხოვრებაზე, განათლებაზე და საოჯახო ურთიერთობებზე კონტროლსაც. “პოლიტიკური რელიგიის” ზოგად თვისებებს ვამჩნევთ ლენინურ-სტალინურ საბჭოთა კავშირში, ფაშისტურ იტალიაში, ქემალისტურ თურქეთში, ჰიტლერულ გერმანიასა და მაოისტურ ჩინეთში, თანამედროვე ჩრდილოეთ კორეასა და კუბაში, ბაასისტურ ერაყსა და ხომეინისტურ ირანში, ისევე, როგორც მრავალ სხვა სახელმწიფოში. მსგავს კვაზირელიგიურ დოქტრინებს ტოტალიტარულს უწოდებენ,

იგივე სახელს ატარებენ მათი გავლენის ქვეშ მყოფი საზოგადოებები (ჩვეულებრივ ეროვნული სახელმწიფოს საზღვრებში). ყველა ამგვარ შემთხვევაში ინსტიტუციონალიზებული რელიგია ახალი რელიგიის მტრად განიხილებოდა, რადგან პრეტენზიას აცხადებდა იგივე სოციალურ ფუნქციებზე, რაზეც ტოტალიტარული ტიპის პოლიტიკურ პარტია. გარდა ამისა, ტრადიციული რელიგიური ინსტიტუტები, რომლებიც სეკულარიზაციის ეპოქაში სახელმწიფოს კონტროლს დაექვემდებარნენ, “ხალხთა მასების” შეგნებაში თვით სახელმწიფოს გაუიგივდნენ, უფრო მეტიც, ეს ინსტიტუტები ცდილობდნენ სტაბილურობის შენარჩუნებასა და “პოლიტიკურ რელიგიებთან” ბრძოლას. “პოლიტიკური რელიგიის” მიერ ძალაუფლების დაპყრობის შემდეგ ამა თუ იმ ქვეყანაში გარდაუვლად იწყებოდა პროცესი, რომელსაც შეიძლება ვუწოდოთ “ექსტრასეკულარიზაცია“, სახელდობრ, ყველა რელიგიურ ორგანიზაციათა ინსტიტუციური საქმიანობის ჩახშობა, რადგან ასეთი ორგანიზაციები გონებაში ასოცირდებოდა ძველ სახელმწიფო მანქანასთან. ასეთივე ჩახშობას ექვემდებარებოდნენ ისინი, ვინც ძველ სახელმწიფოსთან ოპოზიციაში იყო, მაგრამ ინარჩუნებდა ახალი ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებლობას.

სწორედ ამიტომ მოხდა, რომ ტოტალიტარიზმგადატანილ სახელმწიფოებში ტრადიციულმა რელიგიურმა ინსტიტუტებმა გაცილებით მეტი დანაკარგი განიცადეს (და დღემდე განიცდიან), ვიდრე მონინავე ქვეყნებში. სწორად ასეთი ინსტიტუტების ინფრასტრუქტურა სრულიად დანგრეულია, ხოლო კადრები და მხარდაჭერის ჯგუფი — ფიზიკურად განადგურებული (განსაკუთრებით თვალსაჩინო მაგალითებია ალბანეთი და კამბოჯა). სიტუაციის უნიკალურობა პოსტსაბჭოთა სივრცეში არა მხოლოდ იმაშია, რომ სსრკ იყო პირველი ტოტალიტარული სახელმწიფო და მასში არსებული იდეოლოგია ყველაზე დიდხანს იყო შენარჩუნებული სხვა სახელმწიფოებთან შედარებით. არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რომ ყოფილი სსრკ-ს ქვეყნებმა 1990-იან და 2000-იან წლებში რელიგიურ ორგანიზაციებს

მისცეს უნიკალური შესაძლებლობა, აღედგინათ სოციალურ ფუნქციას და ქონების ნაწილი, რომელიც ადრე სახელმწიფომ წაართვა, რითაც სეკულარიზაციის პროცესი ერთგვარად აღმა წარიმართა.

საბჭოთა სახელმწიფოში 1918-1964 წლებში გატარებული მასშტაბური რეპრესიები რელიგიური ორგანიზაციების წინააღმდეგ სოციალურ ფუნქციას ასეთი გადანაწილების ერთ-ერთი მაგალითია. ადამიანებს, რომლებმაც 1917 წლის გადატრიალება მოახდინეს და შექმნეს სსრკ, გულწრფელად სწამდათ, რომ ერთადერთი სასარგებლო სტრუქტურა სახელმწიფოა, ყველა დანარჩენი კი ან უნდა განადგურდეს, ან სახელმწიფოს სრულ კონროლს დაექვემდებაროს.

1991 წლისთვის გრანდიოზული სოციალური ექსპერიმენტი დასრულდა. გასაგები გახდა, რომ სოციალური რეგულირების ბაზარზე მონოპოლია შეუძლებელია. მაგრამ სახელმწიფოს ალტერნატიული ინსტიტუტები გათელილი იყო, მათ არ შეეძლოთ ეფექტური მოქმედების დაუყონებლივ დაწყება. ზოგიერთმა ეს უფრო სწრაფად მოახერხა (საზოგადოებრივი ორგანიზაციები, პრესა, ორგანიზებული დანაშაულებრიობა), სხვებმა დღემდე ვერ გაართვეს თავი ამ ამოცანას (დამოუკიდებელი სასამართლო სისტემა, ადგილობრივი თვითმმართველობა, პროფკავშირები).

იმ ინსტიტუტთა რიცხვს, რომლის აღდგენას პოსტკოტალიტარული საზოგადოება ელოდება, მიეკუთვნება რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიაც (შემდეგში რმე). ეს პოსტსაბჭოთა სივრცეში ყველაზე მსხვილი რელიგიური ორგანიზაციაა და მან შეინარჩუნა მთელი მართლმადიდებლური ინფრასტრუქტურა (ძირითადად, სატაძრო შენობები და სამონასტრო კომპლექსები), რომელიც შეიქმნა რუსეთის გაქრისტიანებიდან გასული ათასწლეულის განმავლობაში. საბჭოთა პერიოდში რმე-ს ჩამოართვეს საკუთრების დიდი ნაწილი და მან განიცადა მასობრივი რეპრესიები, თვით ათეულობით ათასი მღვდელმსახურისა და მონესის, ასეულობით ათასი აქტიური მრევლის ფიზიკურ განადგურებამდე. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ეკლესიამ

სცნო საბჭოთა სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა და დაიწყო ხელისუფლებასთან აქტიური თანამშრომლობა (მათ შორის, ლვთისმსახურთა დანიშვნის საკითხშიც), ეკლესიას არსებობის ნება დართეს. მაგრამ მისი სოციალური ფუნქციები რადიკალურად იყო შეკვეცილი. ფაქტობრივად, ეკლესიას უფლება ჰქონდა, ეწარმოებინა მისტიკური (ლიტურგიისა და სხვა საიდუმლოთა აღსრულება), ნაწილობრივ ფსიქოლოგიური (ნუგეშისცემა) და მეტად შეზღუდული ეკონომიკური საქმიანობა.

1990-იანი წლების დასაწყისიდან ეკლესია კვლავ ახალ ვითარებაში აღმოჩნდა. მან მიიღო თავისუფლება და დამოუკიდებელი საქმიანობის შესაძლებლობა. ვეებერთელა ქვეყნის რელიგიურ რუკაზე, სადაც რევოლუციამდე მოსახლეობის უმრავლესობა მართლმადიდებელი იყო (აქედან არანაკლებ 10% სტაროვერულ ეკლესიას მიეკუთვნებოდა), შეფენილიყო მცირე კუნძულები — რმე-ს სამრევლოები და ეპარქიები. ეკლესიას, როგორც ორგანიზაციას, უნდა აღედგინა ნაწილობრივ სუსტი და ათწლეულობით დარღვეული, ნაწილობრივ კი არასოდეს არსებული კონტაქტი მოსახლეობის უფართოეს მასებთან. საჭირო იყო არა იმდენად რელიგიური კულტურის ტრადიციასთან რეკონსტრუქცია (ეს ამოცანა შესაძლებელია, თუ დღეს მცხოვრები ადამიანები ამ ტრადიციებს იცნობენ ბავშვობისა და ყრმობის პრაქტიკული გამოცდილებიდან), რამდენადაც ამ ტრადიციასთან ხელახალი შემოღება, არა დამწვარი და სწეული ხის მკურნალობა, არამედ ხმელ ჯირკზე ახალი ყლორტის დამცობა. რმე-ს ამოცანა უადვილდებოდა იმით, რომ დაქუცმაცებული სსრკ-ს მოსახლეობის უმრავლესობა მას ენდობოდა და იმედი ჰქონდა, რომ ეკლესია “ყველასათვის“ რალაც კეთილს მოიმოქმედებდა. სახელდობრ რას, იმ ვითარებაში მაინცდამაინც გასაგები არ ყოფილა, მაგრამ ეკლესიას მოქმედებისთვის უზარმაზარი საზოგადოებრივი სივრცე გამოუყვეს.

საყოველთაო თანხმობა იმაზე, რომ ეკლესიას დაკარგული საკუთრება უნდა დაბრუნებოდა, არ ნიშნავდა, რომ ეს პროცესი რმე-ს სამღვდელოების მიერ დანერგილი სცე-

ნართ წარმართებოდა. იმის გაგება, თუ რითი ხელმძღვანელობს ეკლესია თავისი სცენარის შედგენისას, შეუძლებელია ერთი საკითხის გაურკვეველად: რას წარმოადგენს ეკლესია დღეს, რითი ცოცხლობს ეს ვეებერთელა სოციალური სტრუქტურა, როგორია მისი გავლენის ქვეშ მყოფი ჯგუფები და როგორ მოქმედებს ის საზოგადოებასა და სახელმწიფოში მიმდინარე უმნიშვნელოვანეს პროცესებზე?

საზოგადოებასა და სახელმწიფოში არსებული სხვადასხვა ჯგუფები გამოიმუშავენ საკუთარ დამოკიდებულებას იმისადმი, თუ სად უნდა გადიოდეს ეკლესიის გავლენის სფეროს საზღვარი იმის მიხედვით, რამდენად გროვდება სამღვდლოებასა და მორწმუნეებთან პრაქტიკული ურთიერთობის გამოცდილება. ჯერ არაა დამყარებული ახალი ბალანსი რმე-ს, საზოგადოებასა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობებში, თუმცა ზოგიერთი ტენდენცია საკმაოდ გარკვეულია.

ცალკე საკითხია ის, თუ რა პრობლემებს აწყდება ეკლესია, როცა მისი საქმიანობა გამოდის რუსეთის სახელმწიფოსა და საზოგადოებასთან ურთიერთობის ფარგლებიდან, რომლებსაც ის, მიუხედავად წარსული და ახლანდელი პრობლემებისა, “თავისად“ მიიჩნევს. აქ განხილულია ურთიერთობა სხვა აღმსარებლობებთან, კონკურენტებთან რელიგიურ ასპარეზზე. ასევე, ცალკე უნდა განვიხილოთ ეკლესიის არსებობა განსხვავებული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარების მქონე სახელმწიფოებში, რაც აიძულებს ეკლესიას, შეცვალოს თავისი პოლიტიკა და დათმოს ის პრინციპები, რომელიც რუსეთში მტკიცედ და ურყევად მიაჩნია. ეს გვაძლევს საშუალებას, გავიგოთ, როგორი ვარიანტებია პრინციპულად შესაძლებელი სახელმწიფოსა და რმე-ს ურთიერთობაში? ისტორიული, სოციოლოგიური და პოლიტოლოგიური თვალსაზრისით, — თანამედროვე რმე წარმოადგენს მსხვილ საზოგადოებრივ ორგანიზაციას, პროფესიულ კორპორაციას, რომელიც შეიცავს რამდენიმე ათეულ ათას საშტატო თანამშრომელს (სამღვდლოებას, საეკლესიო მსახურებსა და ტექნიკურ პერსონალს) და რამდენიმე მილიონ ნებაყოფლობით

წევრს. ყოფილი სსრკ-ს ქვეყნების მოსახლეობის ძირითადი მასა, თუმცა კი აღიარებს თავის “მართლმადიდებლობას“ (და საეკლესიო ნათლობასაც იღებს), რეალურად არანაირად არ მონაწილეობს რმე-ს საქმიანობაში და, შესაბამისად, არ განიხილავს მის აპარატს (ცენტრალურს და ადგილობრივსაც) როგორც თავისი სასიცოცხლო ინტერესების გამომხატველს. ამგვარად, სამღვდლოება, როდესაც სახელმწიფოსა და საზოგადოებას მიმართავს, წარმოადგენს არა რუსეთის, უკრაინის, ბელარუსის ან მოლდოვის თითქმის მთელ მოსახლეობას (რომელსაც ემატება დსთ-ს სხვა ქვეყნების რუსულენოვანი მცხოვრებლები), არამედ იცავს საკუთარ და ნაწილობრივ ეკლესიურ მორწმუნეთა ვიწრო წრის ინტერესებს.

ამ ინტერესთა უდიდესი ნაწილი განისაზღვრება არა კანონიკური დადგენილებებით (ანუ უცვლელი და მუდმივი, “ღვთის მიერ მოცემული“ კანონებით), არამედ ყოველდღიური და ცვალებადი მოთხოვნილებებითა და ეკლესიის წიაღში მოქმედი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ინტერესთა მქონე ჯგუფების დაპირისპირებით.

რმე-ს ისტორიის საბჭოთა პერიოდმა და პოსტსაბჭოთა რეალიებმა გამოიწვიეს იერარქიის (ანუ ეპისკოპატისა და მასთან დაახლოებული მღვდლების) გავლენის მკვეთრი ზრდა — იერარქია ისწრაფვის, მართოს ეკლესია პირდაპირი ადმინისტრაციული მეთოდებით, ახდენს არსებული წარმომადგენლობითი და სათათბირო ორგანოების (კრებები, ეპარქიული საკრებულოები) იგნორირებას, მაგრამ ამასთან ერთად იძულებულია გადასცეს იერარქიული პირამიდის დაბალ სართულებს ეკონომიკურ საკითხებთან დაკავშირებული გადაწყვეტილებები (მე იძულებული ვარ, დავარქვა ამას “მმართველობის საადგილ-მამულო სისტემა“). თავის მხრივ, რიგითმა მღვდლებმა, მრევლმა და ბერ-მონაზვნებმა შექმნეს მექანიზმები, რომლებიც მათ საკუთარი ინტერესების დაცვის საშუალებას აძლევს: ასე მოხდა მოძღვართა სისტემის ტრანსფორმაცია, რის შედეგად წარმოიშვა “ანტიიერარქიული მოძრაობა“ და საეკლესიო “კითხვის“ (±ბაí èá) ფენომენი. იერარქიით უკმაყო-

ფილება, რომელიც ძლიერდება რმე-ში, ამძლავრებს მონასტერთა და ბერ-მონაზონთა პოზიციებს, ესენი გადაიქცნენ საეკლესიო ძალაუფლებისა და მმართველობის პარალელურ ცენტრად. სახელმწიფოსა და ეკლესიისთვის საეკლესიო მმართველობის მექანიზმის კორექტირება (კერძოდ, იერარქიას, რიგით სამღვდელეობას, ბერ-მონაზვნებსა და “ეკლესიურ მორწმუნეთა“ შორის ძალაუფლების გამუდმებული გადანაწილება) არ იქნებოდა განსაკუთრებული პრობლემა, რომ არა ერთი გარემოება: ბერ-მონაზონთა და მათი მხარდამჭერი სხვადასხვა ფუნდამენტალისტური დაჯგუფების ზენოლით რმე-ს იერარქია ისწრაფვის სულ უფრო და უფრო კონსერვატიული და ტრადიციონალისტური მოთხოვნებისკენ, რომლებიც მიმართულია მის გარეთ.

თუ გავითვალისწინებთ რმე-ს შიგნით არსებული მსხვილი დაჯგუფებების ურთიერთობასა და ბრძოლას, არ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ ყოველი მათგანი, თავის მხრივ, დაყოფილია მრავალ უფრო მცირე დაჯგუფებად, რომლებსაც გარკვეულ სიტუაციებში, ზოგიერთი საკითხის გარშემო შეუძლიათ კონსოლიდირებული მოქმედება, სხვა საკითხების ირგვლივ კი ერთმანეთთან კონფლიქტში შედიან. ამიტომ ყველა დონეზე — სადაბოდან დაწყებული ვიდრე ეროვნულამდე — რმე-სა და სახელმწიფოს ურთიერთობის კონკრეტული საკითხები დამოკიდებულია არა “საერთო საეკლესიო პოზიციაზე“ (საბედნიეროდ, ის ყოველთვის არაა ცხადად გამოხატული) და არც იმაზე, თუ რამდენად აქვთ შეგნებული ეკლესიის წევრებს თავიანთი თავის ამა თუ იმ კატეგორიისადმი მიკუთვნება, არამედ ამა თუ იმ მღვდლების, საერო პირებისა და მათი გამაერთიანებელი ჯგუფების კერძო ინტერესებზე.

იდეურად და პოლიტიკურად რმე-ს წევრთა უდიდესი უმრავლესობა საკუთარ თვალსაწიერს XIX საუკუნისკენ მიმართავს და იზიარებს ტრადიციონალისტურ შეხედულებებს ეკლესიის, სახელმწიფოსა და საზოგადოების ურთიერთობაზე. საზოგადოებას (უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოებრივ ორგანიზაციებსა და მედიას) ეს ადამიანე-

ბი აკისრებენ პასუხისმგებლობას იმაზე, რომ “უბრალო ხალხი“ ეკლესიას “ჩამოშორდა“ და, გარდა ამისა, 1920-1960-იანი წლების ანტირელიგიურ რეპრესიებზეც. თავის მხრივ, 1990-იანი წლებთან შედარებით, საზოგადოება საგრძნობლად გულგრილი გახდა ეკლესიის მიმართ. სახელმწიფო, მიუხედავად XX საუკუნეში დაგროვილი გამოცდილებისა (და წინა საუკუნეების ნეგატიური ეპიზოდებისა), ეკლესიის აზრით, მისი ერთადერთი სტრატეგიული პარტნიორია.

მას შემდეგ, რაც რმე-მ საკმაოდ სწრაფად და ფხიზლად შეაფასა თავისი მოკრძალებული პერსპექტივები იმ შემთხვევისთვის, თუ დამოუკიდებლად იმოქმედებდა პოსტსაბჭოთა სივრცეში, მტკიცედ განაცხადა, რომ სურს ისარგებლოს სახელმწიფოს დახმარებითა და მფარველობით. რმე სახელმწიფოს სთავაზობს თავის დახმარებას მოსახლეობაში ზნეობრიობისა და პატრიოტიზმის განსამტკიცებლად, ასევე სოციალური პროგრამების განხორციელებაში, ოღონდ, სანაცვლოდ ითხოვს სახელმწიფო ფინანსირებასა და კონკურენტთა საქმიანობისაგან დაცვას (ეს უკანასკნელი თემა დაწვრილებითაა განხილული ნაშრომის შემდეგ ნაწილში). რმე-ს მიერ გაკეთებული განცხადებები წინააღმდეგობრივად იქნა მიღებული სახელმწიფოს მხრიდან: ჯერ ცენტრალურ დონეზე მათ კეთილგანწყობით შეხვდნენ, მაგრამ ადგილობრივ დონეზე ზოგჯერ უკმაყოფილებას იმსახურებდნენ. ამის შემდეგ ეკლესიამ მოახერხა ლობისტური ჯგუფების შექმნა სხვადასხვა საზოგადოებრივ ინსტიტუტებში (მათ შორის, რეგიონალურ დონეებზეც), მაგრამ ცენტრალურ ხელისუფლებასთან ურთიერთობა დღეს, საზოგადოდ, უარესია, ვიდრე 1990-იანი წლების მეორე ნახევარში.

შედეგად, პირველ პირებთან ნდობის კრედიტით განპირობებული საეკლესიო-სახელმწიფოებრივი ურთიერთობების დამყარებიდან რმე გადავიდა მხარდაჭერის მდგრადი ჯგუფების შექმნაზე. ამ უკანასკნელთა რეალურმა მოქმედებამ მალე გამოიწვია საპასუხო რეაქცია (ურთიერთქმედებიდან წინააღმდეგობამდე) სხვა არაფორმალური

ინსტიტუციების მხრიდან: დადებით მხარეს გამოხატავდნენ, ნაწილობრივ, სამხედროები, რომლებიც მართლმადიდებლობაში “პატრიოტულ” რელიგიას ხედავდნენ, უარყოფითს კი - მასწავლებლები, რომელთაც არ მოსწონდათ ეკლესიური კოლეგებისაგან მომდინარე გამუდმებული ჭკუის სწავლება.

ამ განსხვავებული ჯგუფების ურთიერთქმედება განსაზღვრავს დღეს ეკლესიის გავლენის სფეროს რეალურ საზღვრებს. თუ ეპისკოპოსსა და გუბერნატორს შეუძლიათ ხელშეკრულებაზე ხელის მოწერა, მისი განხორციელება მხოლოდ კონკრეტულ ადამიანებს ძალუძთ. უფრო მეტიც, რეალურად დაინტერესებული პირების გარეშე ეს ხელშეკრულება არასოდეს შესრულდება. თუ 1990-იანი წლების საეკლესიო-სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო-საზოგადოებრივი ურთიერთობების შედეგი იყო რმე-ს პოლიტიკის გამტარებელ პირთა წრის განსაზღვრა, მათი კონსოლიდაცია და მრავალი საკითხის შესახებ ეკლესიის პოზიციის ფორმირება (ამ პოზიციების დეკლარირება მოხდა “რმე-ს სოციალური კონცეფციის საფუძვლებში”, რომლებიც მიღებულ იქნა 2000 წელს), 2000-იანი წლებში მნიშვნელობა შეიძინა სხვა საკითხმა: როგორ რეაგირებს ქვეყნის დანარჩენი მოსახლეობა ეკლესიის ინიციატივებზე? სად სურს მას, დაინახოს ეკლესიის გავლენის სფერო?

საკმაოდ ზუსტი საზღვრები შემოიხაზა პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, თავდაცვით, საერთაშორისო, საინფორმაციო და კულტურულ სფეროებში. აქ სახელმწიფო და საზოგადოება რმე-სადმი პატივისცემას გამოხატავენ, მაგრამ რეალურად არიან მას გავლენის ყველა ბერკეტს, რაც არ გამოორიცხავს კეთილგანწყობის ეპიზოდურ ფესტებს. ეკლესიას არ უბრუნებენ უძრავი ქონების ასეულობით ობიექტს, მაგრამ ორ წელიწადში ერთხელ შეიძლება დაუბრუნონ კონკრეტული და მცირედ ღირებული ნაგებობა. ეკლესიას სარგებლობაში არ აძლევენ ტელეარხს, მაგრამ სახელმწიფო ხარჯზე შეუძლიათ ცენტრალურ არხზე არაპრესტიჟულ დროს მოაწყონ მართლმადიდებლური გადაცემა.

სოციალური უზრუნველყოფის სფეროში, განსაკუთრებით, ლარიბი მოსახლეობის დახმარების დარგში, ვითარება წინააღმდეგობრივია. ფედერალური ხელისუფლება საკმაოდ სეკუტიკურადაა განწყობილი, რეგიონალურს კი ჯერაც შერჩა საეკლესიო-სახელმწიფოებრივი პროექტების წარმატების იმედი. მაგრამ თვით საეკლესიო ქველმოქმედების ენთუზიასტებსაც ესმით, რომ ეკლესიას მეტად შეზღუდული საკადრო (რომ არა ვთქვათ ფინანსური) შესაძლებლობები აქვს. რმე-ს როლი განათლებისა და მედიცინის სფეროებში ამჟამად მწვავე საზოგადოებრივი დისკუსიის საგანია. ეკლესიის კატეხიზატორული და მისიონერული მოღვაწეობის მარცხი 1990-2000-იანი წლებში აიძულებს ეკლესიას საერო საგანმანათლებლო სისტემის დაპყრობასა და მომავალი თაობების “მართლმადიდებლურ” აღზრდაში დაინახოს უკანასკნელი შანსი თავის რიგებში მოსახლეობის მართლაც მნიშვნელოვანი რაოდენობის მოწვევისა. ეტყობა, ამ ამოცანის განსახორციელებლად ეკლესია მზადაა, მრავალ სხვა ამბიციამდე თქვას უარი.

ამასთან ერთად, სხვადასხვა ქვეყნებსა და კონტინენტებზე მოღვაწე რმე შეიძლება განდეს დიქტატორთა მოკავშირე სხვადასხვა აღმსარებლობათა დათრგუნვაში, წარმოადგინოს დისკრიმინაციის ქვეშ მყოფი უმცირესობის ინტერესები, ადეკვატური მონაწილეობა მიიღოს ტოლერანტული პრინციპების მქონე რელიგიათშორის დიალოგში, იყოს წარმატებული მისიონერი. რმე თავს მშვენივრად გრძნობს ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებში, პარლამენტარიზმის სამშობლოსა და გარდამავალი დემოკრატიის პირობებშიც. ერთი მხრივ, ეს მეტყველებს, რომ ეკლესიას დიდი უნარი აქვს, მოახდინოს თავისი პოლიტიკის ადაპტაცია სხვადასხვა პირობებში, მაგრამ, სხვა მხრივ, ამტკიცებს იმას, რომ საზოგადოებასთან ურთიერთობაში ის არაფრად დაგიდევთ ურყევ პრინციპებს.

1990-იანი და 2000-იანი წლების გამოცდილებამ გვაჩვენა, რომ ეკლესიას აქვს საშუალება, განავითაროს თავისი სამრევლო ქსელი ახალ ქვეყნებსა და კონტინენტებზე

(განსაკუთრებით, თუ რუსულ სახელმწიფო მხარდაჭერას დაეყრდნობა), მაგრამ მისი პოზიციები მოღვაწეობის ტრადიციულ არეალში — ყოფილ სსრკ-ს ქვეყნებში — ტრადიციული და ახალი რელიგიური კონკურენტების მხრიდან სულ უფრო ძლიერ ზენოლას განიცდის. დსთ-ს ყველა ქვეყანაში, რუსეთის გარდა, რმე-ს სამრევლო თემები უმცირესობაა რეგისტრირებულ თემთა საერთო რიცხვში, ცენტრალური აზიაში, რუსეთისა და უკრაინის ზოგიერთ რეგიონებში კი მრევლის რაოდენობით რმე უთმობს არა მარტო ტრადიციულ, არამედ შედარებით ახალ აღმსარებლობებსაც. ასეთი რეალობა ამტკიცებს, რომ “კანონიკური ტერიტორიის“ კონტროლსა და განსაკუთრებულ პრივილეგიებზე რმე-ს პრეტენზიები უსაფუძვლოა.

ერთი შეხედვით, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ საერთო ჯამში, რმე-ს სწრაფვა, განახორციელოს თავისი ამოცანები კონფესიათაშორის სფეროში, აშკარად აცდენილია მიზანს. მთავარ მეტოქედ იგი რუსეთის კათოლიკურ ეკლესიას მიიჩნევს, რომელსაც დსთ-ში მეტად მოკრძალებული რეალური გავლენა აქვს, სამაგიეროდ, მრავალრიცხოვანი პროტესტანტული ჯგუფები, რომლებიც ინტენსიურად ვითარდებიან და შეაქვთ ქრისტიანობა ურწმუნო მოსახლეობაში (მათ შორის “ტრადიციულად მუსლიმურ ხალხებშიც“), რეალურად რმე-ს ყურადღების სფეროს გარეთ რჩებიან. მაგრამ ამ ვითარების შინაგანი ლოგიკა სულ სხვაა. რმე-მ უკვე კარგა ხანია, დაკარგა თავისი მისიონერული პოტენციალი და რელიგიური კონკურენტების მიმართ მისი მოქმედება აღარ განისაზღვრება მათი მხრიდან არსებული რეალური “საფრთხით“ - პოტენციური სამწყსოს მოქცევის ან რეალური მრევლის გადაბირების საქმეში. ეს მოქმედება მთლიანად განსაზღვრულია რმე-ს წიაღში მოქმედი ფუნდამენტალისტური დაჯგუფებების ზენოლით: ეს ჯგუფები იყენებენ კათოლიციზმის მიმართ სიმპათიებში დადანაშაულებას ეპისკოპატის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამიტომაც ეპისკოპატი იძულებულია ამტკიცოს საწინააღმდეგო და ვერბალურ დონეზე მაინც “ეომოს“ კათოლიკეებს. სხვათა შორის, არცთუ მცირე მნიშვნელობა აქვს რმე-

ს წიაღში გავრცელებულ ქსენოფობურ მიტებს, რომლებიც მიმართულია როგორც კათოლიკეთა და მუსლიმთა, ასევე სხვა მორწმუნე ჯგუფების წინააღმდეგ.

სტრატეგიული თვალსაზრისით, არაცივილური რიტორიკა და მოქმედება რმე-ს საწინააღმდეგოდ მოქმედებს. მონამე ეკლესიის სახე, რომელსაც შეიძლება ვაპატიოთ აგრესიული ქცევა, 1990-იანი წლების განმავლობაში ელვისებური სისწრაფით გახუნდა ევროპული და ამერიკული რელიგიური ორგანიზაციების თვალში. ამათ კი ხელთ უპყრიათ საკუთარ მთავრობებზე გავლენის ბერკეტები და ფინანსური რესურსები რუსეთში მცხოვრებ ერთმორწმუნეთა დასაცავად, თუმცა ამ ფინანსურ რესურსებს 1990-იანი წლების პირველ ნახევარში რმე-ს მხარდასაჭერადაც იყენებდნენ. დსთ-ს ფარგლებში სექტანტთა და სხვა კონფესიათა “მხილება“ ხელს არ უშლის მათ საქმიანობას, სამაგიეროდ, აზარალებს ყველა რელიგიური ორგანიზაციისადმი პატივისცემას “საშუალო“ ადამიანის, საბოლოო ჯამში კი, თვით სახელმწიფოს მხრიდან. რმე-სათვის, რომელიც ხელისუფლებაში ეძიებს კონკურენტებისაგან დაცვას, ეს არცთუ სახარბიელო შედეგია.

ლევან აბაშიძე

რელიგიური კანონმდებლობის პერსპექტივაში საქართველოში

1. ისტორია

მეოთხე საუკუნეში, კონსტანტინე დიდის ეპოქაში, ქართლის (იბერიის) სამეფომ ქრისტიანობა მიიღო.

კავკასიის ხალხებისთვის და ქვეყნებისთვის საბედისწერო აღმოჩნდა V საუკუნის საეკლესიო განყოფა (სქიზმა). ამ განყოფის შედეგად ერთ მხარეს აღმოჩნდნენ რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიები, რომლებმაც ქალკედონის საეკლესიო კრების აღმსარებლობა მიიღეს, ხოლო მეორე მხარეს — აღმოსავლეთის ე. წ. ნაციონალური ეკლესიები: კოპტური, სირიული და სხვა. კავკასიაში, ხანგრძლივი დავისა და კამათის შემდეგ, VII საუკუნისთვის გაირკვა, რომ საქართველოს ეკლესიამ ქალკედონის აღმსარებლობა აღიარა (ანუ ერთობაში დარჩა რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიასთან), ხოლო სომხეთისა და ალბანეთის ეკლესიებმა ანტიქალკედონური პოზიცია დაიკავეს. ამან გაართულა აქამდე ერთმორწმუნე ხალხებისა და სამეფოების ურთიერთობა.

საქართველოს ეკლესიის ქალკედონური აღმსარებლობა განსაზღვრავდა საქართველოს განსაკუთრებულ კულტურულ ურთიერთობას რომის აღმოსავლეთ იმპერიასთან

(ბიზანტიასთან).

აღმოსავლეთ და დასავლეთ ეკლესიებს შორის განხეთქილების შემდეგ (რომლის კულმინაცია იყო 1054 წლის ანათემები) საქართველო აღმოსავლეთის მხარეს აღმოჩნდა. თუმცა აღსანიშნავია, რომ საქართველოს ეკლესიას განსაკუთრებული დამოკიდებულება ჰქონდა რომის კათოლიკურ ეკლესიასთან. რომის ეკლესია მიიჩნევდა, რომ საქართველოს ეკლესია არ იყო სქიზმის ინიციატორთა შორის, არამედ იგი მხოლოდ მიუერთდა მას. საქართველოს ეკლესია პატივისცემით იყო განწყობილი რომის ეკლესიისადმი და არ ებმებოდა აქტიურ ანტილათინურ პოლემიკაში. რომის კათოლიკურ მისიას, XVI საუკუნიდან მოყოლებული, გარკვეული წარმატება ჰქონდა საქართველოში, და ქართველთა შორის ოსმალეთის იმპერიაში. დღეისათვის საქართველოში არის კათოლიკური თემი, რომელსაც თავისი ხანგრძლივი ისტორია და ტრადიცია აქვს.

საქართველოს განსაკუთრებულად მძიმე პერიოდი დაუდგა XVII-XVIII საუკუნეებში, როდესაც მის პოლიტიკურ დამოუკიდებლობასა და კულტურულ თვითმყოფადობას საფრთხე შეექმნა დასავლეთით ოსმალეთის და აღმოსავლეთით სპარსეთის მხრიდან. საქართველო დაიყო სამთავროებად, რომლებიც ვასალურ დამოკიდებულებაში იყვნენ აღნიშნულ სახელმწიფოებთან. საქართველოს მმართველები (მეფეები) ეძებდნენ მოკავშირეს/მფარველს და არჩევანს უფრო სშირად ერთმორწმუნე რუსეთზე აკეთებდნენ.

აღმოსავლეთ-მართლმადიდებლურმა აღმსარებლობამ განაპირობა ქვეყნის ბედი XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე. საქართველოს პოლიტიკური მმართველები (მეფეები) ერთმორწმუნე რუსეთისაგან მოელოდნენ დახმარებას და საქართველოსთვის რუსეთის პროტექტორატის მოპოვებას ცდილობდნენ. ამან საბოლოოდ განაპირობა ქართული სამთავროების გაერთიანება რუსეთთან 1801-1812 წლებში.

გაერთიანება, ანუ რუსეთთან სრული ინკორპორაცია არ შედიოდა ქართველთა გეგმებში. 1783 წლის ტრაქტატის მიხედვით საქართველოს რუსეთის პროტექტორატი უნდა მიეღო, რაც იმას ნიშნავდა რომ რუსეთი თავის თავ-

ზე იღებდა თავდაცვისა და საგარეო პოლიტიკის საკითხებს, ხოლო საქართველო იტოვებდა სუვერენიტეტს ქვეყნის შიდა საქმეებში, რომელიც ისევ ბაგრატიონთა ქართულ დინასტიას უნდა ემართა. გარდა ამისა, ტრაქტატის მიხედვით საქართველოს ეკლესია ინარჩუნებდა ავტოკეფალიას. მაგრამ რეალობა სხვაგვარი აღმოჩნდა და რუსეთის მხარემ დაარღვია ტრაქტატი. პოლიტიკური დამოუკიდებლობის სრულ დაკარგვას ასევე მოჰყვა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება და მისი რუსეთის ეკლესიის ნაწილად გამოცხადება 1811 წელს. ამის მიუხედავად, საერთო რუსოფილური განწყობები იმდენად ძლიერი იყო, რომ საქართველოს პოლიტიკურმა ისტებლიშმენტმა ძირითადად მიიღო ამგვარი მდგომარეობა და რუსეთის იმპერია ფაქტობრივად უბრძოლველად გაფართოვდა ამიერკავკასიაში.

საქართველოში ამგვარი პოლიტიკური ცვლილება არ აღიქმებოდა უცხო ძალის მიერ ქვეყნის დაპყრობად. ქართულ საზოგადოებაში XIX საუკუნის განმავლობაში გაბატონებული შეხედულების მიხედვით, საქართველოს მეფემ ნებაყოფლობით (მძიმე გარემოებათა გამო) გადასცა საქართველოს ტახტი რუსეთის მეფეს, და ამიტომ ქართველთა ქვეშევრდომული გრძნობები ბუნებრივად გადავიდა რუსეთის ტახტისკენ. რუსეთთან შეერთებას ბევრი დადებითი მხარე ჰქონდა: ხალხმა დაისვენა გაუთავებელი ბრძოლებისგან, შინაომებისა და ჩრდილოკავკასიელთა თავდასხმებისგან. ქართველ თავად-აზნაურობას შეუნარჩუნდა წოდებები და ყველა გზა გაეხსნა სახელმწიფო სამსახურში შესასვლელად. რაც მთავარია, XIX საუკუნეში, რუსეთის შემადგენლობაში, საქართველო ეზიარა თანამედროვე ევროპულ ცივილიზაციას და ამავე საუკუნეში ჩაეყარა საფუძველი ქართველთა თანამედროვე ნაციად ჩამოყალიბებას. საგულისხმოა, რომ რუსეთის კავკასიურ ომში ქართველი თავადაზნაურობა არასდროს არ მიიჩნევდა თავს კავკასიელებად, არამედ ერთგულად და თავგამოდებით ემსახურებოდა რუსეთის ტახტს. საკმარისია, თუნდაც გენერალ გრიგოლ ორბელიანის ღვაწლი ვახსენოთ კავკა-

სიურ ომში.

რასაკვირველია, საქართველო ისევ აღმოჩნდა თვითმყოფადობის დაკარგვის საფრთხის წინაშე, ამჯერად რუსიფიკაციის გზით, რასაც კონფესიური ერთობა აადვილებდა. რუსული ენა თანდათან განდევნიდა ქართულს, როგორც საჯარო სამსახურიდან, ისევე ეკლესიიდან და სკოლიდან, მაგრამ XIX საუკუნის ბოლო ათწლეულებში შედარებით ლიბერალური პოლიტიკის წყალობით, შესაძლებელი გახდა ქართული ენის აღდგენა ეკლესიასა და სკოლაში, ისევე როგორც ქართულენოვანი პრესისა და წიგნის ბეჭდვის შემდგომი განვითარება.

საქართველო ყოველთვის იყო მულტიეთნიკური ქვეყანა. ქართველთა მეზობლად ცხოვრობდნენ ეთნიკური უმცირესობები: სომხები, აზერბაიჯანელები, სპარსელები და სხვანი. ამგვარ თანაცხოვრებას თან სდევდა გარკვეული პოლიტიკური და რელიგიური ტოლერანტობა, რაც აუცილებელი იყო ქვეყნის სტაბილურობისთვის. რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში ყოფნისას ეს ეთნიკურ-რელიგიურ სურათი გარკვეულად შეიცვალა და საქართველოში ჩამოსახლდნენ რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები ხალხები.

პირველი მსოფლიო ომის პერიოდში რუსეთის დედაქალაქში მოხდა რევოლუცია, რომლის შედეგადაც იმპერიამ რღვევა დაიწყო. ამის შედეგად 1918 წლის 26 მაისს გამოცხადდა საქართველოს რესპუბლიკა, ხოლო მანამდე 1917 წელს ქართველმა ეპისკოპოსებმა გამოაცხადეს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობის (თვითმმართველობის) აღდგენა. ამას არ დაეთანხმა რუსეთის ეკლესია და საქართველოში მყოფი რამდენიმე რუსი ეპისკოპოსი. მხოლოდ 1943 წელს სცნო რუსეთის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ (მოსკოვის საპატრიარქომ) საქართველოს ეკლესია. 1917-1943 წლებში საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას არც ერთი სხვა მართლმადიდებელი ეკლესია არ სცნობდა. სწორედ 1943 წლიდან, რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ურთიერთობის მოწესრიგების შემდეგ გაიხსნა გზა სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიების მიერ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ცნობისა.

საქართველოს რესპუბლიკამ იარსება სამი წელი, 1921 წლის თებერვლამდე, როდესაც ის ბოლშევიკური რუსეთის მე-11 არმიამ ომის შედეგად დაიპყრო. საქართველო გამოცხადდა საბჭოთა რესპუბლიკად, რომელიც მოგვიანებით საბჭოთა რესპუბლიკათა კავშირში გაერთიანდა.

საბჭოთა პერიოდში საქართველოში რელიგიურ გაერთიანებათა მდგომარეობა ისეთივე მძიმე იყო, როგორც მთლიანად საბჭოთა კავშირში. 1920-30-იანი წლების დევნა შეცვალა 1940-50 წლების შედარებით მშვიდობიანმა პოლიტიკამ. თუმცა საბჭოთა ხელისუფლება ყოველთვის მკაცრად ადევნებდა თვალს და აკონტროლებდა ეკლესიათა საქმიანობას და არ წყვეტდა ათეისტურ პროპაგანდას. 70-იანი წლებისთვის ეკლესიის აქტიურ წევრთა რიცხვი ძალიან მცირე იყო, თუმცა მოსახლეობის დიდი ნაწილი ტრადიციულად ნათლავდა ბავშვებს და ხანდახან შედიოდა ეკლესიაში სანთლის დასანთებად და მოკლე ლოცვის აღსავლენად. რელიგიური განათლებისთვის ეკლესიებს მეტად მცირე საშუალებები ჰქონდა.

ამავე დროს, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია რჩებოდა ერთადერთ ინსტიტუტად, რომელიც (ფორმალურად მაინც) დამოუკიდებელი იყო მოსკოვისაგან. ამის გამო საქართველოს ეკლესია მიმზიდველი იყო ნაციონალურ-დისიდენტური მოძრაობისთვის.

2. რელიგიურ-სოციოლოგიური მონაცემები

2002 წლის იანვრის საყოველთაო აღწერის მონაცემებით, კითხვაზე “რომელ სარწმუნოებას ეკუთვნით?”, 99%-ზე მეტმა დაასახელა ესა თუ ის სარწმუნოება და მხოლოდ 0,6% აღიარა, რომ არც ერთს არ ეკუთვნის.

რასაკვირველია, ეს მონაცემები ასახავს მოსახლეობის რელიგიურ მიკუთვნებას კულტურული და ეთნიკური ნიშნით და არა რეალურად არსებულ რელიგიურობას. კრიტიკურიუმად, რომ აგველო რეგულარულად ღვთისმსახურებაზე დასწრება (თუნდაც თვეში ერთხელ), მორწმუნეთა რიცხვი ბევრად ნაკლები იქნებოდა, და 5 %-ს არ ასცდებო-

და.

აღწერა არ ჩატარდა საქართველოს ხელისუფლების მიერ აფხაზეთისა და ცხინვალის რეგიონის არაკონტროლირებად ტერიტორიებზე. ეს ხარვეზი შევსებულია სტატისტიკის სამმართველოს სხვა მონაცემებიდან, თუმცა ნებისმიერ შემთხვევაში, ეს მონაცემები არ შეიტანდა მნიშვნელოვან ცვლილებებს მოსახლეობის სარწმუნოებრივი მიკუთვნების პროცენტულ მაჩვენებლებში.

აღწერის შედეგები ასე გამოიყურება:
მოსახლეობა სულ – 4371,5 ათასი.

მართლმადიდებელი	83,9%
მუსლიმი	9,9%
სომხური სამოციქულო ეკლესია	3,9%
რომის კათოლიკური ეკლესია	0,8%
იუდეველი	0,1%
სხვა რელიგიები	0,8%
არარელიგიური	0,6%

გამოკითხვისას არ ხდებოდა დაზუსტება, თუ ისლამის რომელ მიმდინარეობას ეკუთვნის რესპოდენტი. ამიტომ როგორც შიიტური, ისევე სუნიტური ისლამის მიმდევრების რაოდენობა ერთად იქნა დაჯამებული.

კონფესიური და ეთნიკური საზღვრები ერთმანეთს არ ემთხვევა. ეთნიკურ ქართველთა ნაწილი ისლამს, ხოლო ნაწილი კათოლიკური ქრისტიანობის მიმდევარია. მეორეს მხრივ, მართლმადიდებელ ეკლესიას მიეკუთვნებიან როგორც ქართველები, ასევე რუსები, ბერძნები, ოსები, და აფხაზთა დიდი ნაწილი._

3. რელიგიური კანონმდებლობის წყაროები

3.1. კონსტიტუცია და საერთაშორისო კონვენციები.

რელიგიური კანონმდებლობის უმთავრესი წყარო საქართველოს კონსტიტუციაა.

ადამიანის რელიგიურ უფლებებსა და თავისუფლებებს კონსტიტუციის შემდეგი მუხლები განსაზღვრავს:

მუხლი 7: სახელმწიფო ცნობს და იცავს ადამიანის საყოველთაო აღიარებულ უფლებებსა და თავისუფლებებს, როგორც ნარუვალ და უზენაეს ადამიანურ ღირებულებებს. ხელისუფლების განხორციელებისას ხალხი და სახელმწიფო შეზღუდული არიან ამ უფლებებითა და თავისუფლებებით, როგორც უშუალოდ მოქმედი სამართლით.

მუხლი 14: ყველა ადამიანი დაბადებით თავისუფალია და კანონის წინაშე თანასწორია განურჩევლად რასისა, კანის ფერისა, ენისა, სქესისა, რელიგიისა, პოლიტიკური და სხვა შეხედულებებისა, ეროვნული, ეთნიკური და სოციალური კუთვნილებისა, წარმოშობისა, ქონებრივი და ნოდებრივი მდგომარეობისა, საცხოვრებელი ადგილისა.

მე-9 მუხლში „სახელმწიფო აღიარებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას...“

გარდა ამისა, მე-9 მუხლი განსაზღვრავს სახელმწიფოს ურთიერთობას მართლმადიდებელ ეკლესიასთან, რასაც ქვემოთ განვიხილავთ.

საქართველო შეუერთდა საერთაშორისო ხელშეკრულებებს, რომლებიც განსაზღვრავს ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების (მათ შორის რწმენის თავისუფლების) დაცვას:

1993 წელს - გაეროს სამოქალაქო და პოლიტიკური უფლებების საერთაშორისო პაქტს

1999 წელს - ადამიანის უფლებათა ევროპულ კონვენციას.

ეს უკანასკნელი გულისხმობს სტრასბურგის ადამიანის უფლებათა ევროპულ სასამართლოში სარჩელის შეტანის შესაძლებლობას, მათ შორის, სარწმუნოებრივი უფლებების და თავისუფლებების დარღვევის შემთხვევაში.

3.2. სისხლის სამართლის კოდექსი

სისხლის სამართლის კოდექსის 2001 წლის 1 ივნისის მდგომარეობის მიხედვით დასჯადია:

- ადამიანთა თანასწორუფლებიანობის დარღვევა (მუხ-

ლი 142).

- რელიგიური წესის აღსრულების ხელის შეშლა (მუხლი 155).

- დევნა რწმენის, ან რელიგიური მოღვაწეობის გამო (მუხლი 156).

- რელიგიური გაერთიანების შექმნისა და საქმიანობისთვის ხელის შეშლა (მუხლი 166).

- ისეთი რელიგიური, ... ორგანიზაციის შექმნა, ანდა ხელმძღვანელობა, რომლის საქმიანობასაც თან ახლავს ძალადობა ადამიანს მიმართ“ (მუხლი 252).

სასჯელი ყველა ამ დარღვევისთვის მსგავსია: ჯარიმა თავისუფლების შეზღუდვით ან თავისუფლების აღკვეთით 3 წლამდე.

3.3. სპეციალური კანონის შესახებ

სპეციალური კანონი, რომელიც დაარეგულირებდა ურთიერთობას სახელმწიფოსა და რელიგიურ ორგანიზაციებს შორის, არ არის მიღებული, თუმცა იყო რამდენიმე პროექტი, რომლებიც საპარლამენტო მოსმენამდე იქნა უკუგდებული. პარლამენტის წევრთა და პოლიტიკოსთა ნაწილი მომხრეა რელიგიური უმცირესობების უფლებების შეკვეცისა და ამ გზით ტრადიციული სარწმუნოების (მართლმადიდებელი ეკლესიის) მხარდაჭერისა. მათი შეხედულებით, კანონს ამგვარი შემზღუდველი ფუნქციები უნდა ჰქონდეს. ზოგიერთ ვარიანტში ვხვდებით საქართველოსათვის ტრადიციული და არატრადიციული რელიგიების მკვეთრ გამიჯნვასა და ამ უკანასკნელთა უფლებების მკვეთრ შეზღუდვას.

მიუხედავად ამგვარი მისწრაფებებისა, კანონი თანხმობაში უნდა იყოს კონსტიტუციასთან და საერთაშორისო კონვენციებთან. კომპრომისული ვარიანტის გამოჩნება შეუძლებელი აღმოჩნდა. სავარაუდოდ, სწორედ ამ წინააღმდეგობების გამოა, რომ პარლამენტი წლების მანძილზე თავს არიდებს კანონის მიღებას.

ადამიანის უფლებათა დამცველებს და რელიგიური უმცირესობების წარმომადგენლებს შორის გაგრძელებულია

მოსაზრება, რომ ამ ეტაპზე საქართველოსთვის უმჯობესია, არ იქნეს მიღებული ეს კანონი, ვინაიდან დღევანდელი პოლიტიკური ისტებლიშმენტის მისწრაფებების გათვალისწინებით (იმის მიუხედავად, გულწრფელია ეს მისწრაფება თუ პოპულიზმით ნაკარნახევი) მიღებული კანონი დისკრიმინაციული იქნება რელიგიურ უმცირესობათა მიმართ და მათ მდგომარეობას დაამძიმებს. ამიტომ უმჯობესია, რელიგიური კანონმდებლობის სფეროში შემოვიფარგლოთ კონსტიტუციითა და საერთაშორისო კონვენციებით, რომლებსაც უშუალო სამართლებრივი მოქმედების ძალა აქვს და კარგ საფუძველს იძლევა ადამიანის სარწმუნოებრივი უფლებებისა და თავისუფლებების დასაცავად.

სამწუხაროდ, რეალური მდგომარეობა არ შეესაბამება კანონმდებლობას. კონსტიტუციისა და კონვენციების შესაბამისი პუნქტები უხეშად ირღვეოდა, რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი. ამგვარ დარღვევებს ხშირად ამართლებდნენ იმით, რომ ქვეყანას არა აქვს კანონი რელიგიური ორგანიზაციების შესახებ, რაც სრულიად უმართებულო არგუმენტია, ვინაიდან, როგორც აღვნიშნეთ, კონსტიტუციასა და საერთაშორისო კონვენციებს არათუ უშუალო მოქმედების ძალა აქვთ, არამედ ნებისმიერ კანონთან წინააღმდეგობაში მოსვლის შემთხვევაში, უპირატესი ძალა ენიჭებათ.

3.4. ურთიერთობა სახელმწიფოსა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის. კონსტიტუციური ხელშეკრულება

1995 წელს მიღებული კონსტიტუციის მიხედვით:

„სახელმწიფო აღიარებს ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში, ამასთან ერთად, აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას, ეკლესიის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან.“

საქართველოს ისტორიაში ქართული მართლმადიდებლური (ტრადიციულად ითქმის საქართველოს მართლმა-

დიდებელი) ეკლესიის განსაკუთრებული როლის აღიარება დეკლარაციული ხასიათისაა და მას სამართლებრივ შედეგები არ მოჰყვება. მსგავსი განცხადებები პრეამბულისთვის არის დამახასიათებელი.

90-იან წლებში გაჩნდა იდეა განსაკუთრებული შეთანხმებისა სახელმწიფოსა და საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის. ეს იდეა აშკარად ინსპირირებულია კონკორდატით, - ხელშეკრულებით, რომელიც წმიდა საყდარმა (ვატიკანმა) დადო სხვადასხვა სახელმწიფოსთან.

კონკორდატი არის საერთაშორისო ხელშეკრულება, რომელიც ორ სახელმწიფოს შორის იდება. აქედან ერთი არის წმიდა საყდარი (ვატიკანი), სახელმწიფო, რომლის თავი არის რომის ეპისკოპოსი (პაპი). ამ ხელშეკრულების საგანი არის სახელმწიფოს ურთიერთობა კათოლიკურ ეკლესიასთან, უპირველეს ყოვლისა კათოლიკურ ეკლესიასთან (კათოლიკეებთან) იმ ქვეყანაში, რომელთანაც იდება ხელშეკრულება.

საქართველოს შემთხვევაში ამგვარი კონკორდატის დადება სახელმწიფოსა და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიას შორის შეუძლებელი იყო. არ არის საერთაშორისო სამართლის სუბიექტი, რომელიც წარმოადგენს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას, როგორც წმიდა საყდარი წარმოადგენს რომის კათოლიკურ ეკლესიას. პრობლემატურია ამგვარი სახელმწიფოს შექმნის პერსპექტივაც.

შესაძლებელი იყო ზოგიერთი ევროპული ქვეყნის პრაქტიკის გათვალისწინებით (იტალია, ესპანეთი), შემუშავებულიყო შეთანხმება სახელმწიფოსა და ამ სახელმწიფოში არსებულ ეკლესიას შორის. ამგვარ შეთანხმებას, პარლამენტის მიერ რატიფიკაციის შემდეგ კანონის ძალა ენიჭება. ამ ტიპის ხელშეკრულება არ წარმოადგენს საერთაშორისო ხელშეკრულებას, და იგი ყველა იმ რელიგიურ ორგანიზაციასთან ფორმდება, რომელიც სურვილს გამოთქვამს და რომელთანაც მოხერხდება შესაბამისი კონკრეტული შეთანხმების მომზადება.

ეს გზაც უარყოფილი იქნა, ვინაიდან შეთანხმების ავ-

ტორებს სურდათ სრულიად გამორჩეული, საერთაშორისო ხელშეკრულების (კონკორდატის) რანგის შეთანხმების დადება, რომელიც მხოლოდ საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან დაიდებოდა.

შედეგად შეიქმნა ე. წ. კონსტიტუციური შეთანხმების პროექტი, რომელიც წარმოადგენს ზემოთ აღნიშნული ორი ვარიანტის შეჯვარებას. ერთის მხრივ ის წარმოადგენს შეთანხმებას სახელმწიფოსა და ამავე სახელმწიფოში არსებულ ეკლესიას შორის. მეორეს მხრივ კი, ის ატარებს საერთაშორისო ხელშეკრულებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს: მას ხელს აწერს ქვეყნის პრეზიდენტი, კანონთან წინააღმდეგობის შემთხვევაში მას უპირატესი ძალა ენიჭება და სხვ.

ეს უცნაური შეთანხმება, რომელსაც მსოფლიოში ანალოგი არ მოეძებნება, სამწუხაროდ ბევრ გაურკვეველობებს შეიცავდა, რაც აღნიშნულია ევროსაბჭოს ექპერტების მოხსენებაში¹. საბოლოო ვარიანტში ზოგიერთი შენიშვნა გათვალისწინებულია, მაგრამ მაინც რჩება გაურკვეველობები. ისეთ სამართლებრივი ნოვაციის განსახორციელებლად, როგორსაც კონსტიტუციური შეთანხმება წარმოადგენს, ბევრად უკეთესი მომზადება იყო საჭირო.

კონსტიტუციური შეთანხმება უნდა განვიხილოთ კონსტიტუციის ცვლილებასთან ერთად, რომელმაც გზა გაუხსნა კონსტიტუციურ შეთანხმებას. კონსტიტუციის ეს ცვლილებები 1999 წლის მონვევის პარლამენტმა მიიღო 2001 წლის მარტს:

“საქართველოს კანონი საქართველოს კონსტიტუციაში ცვლილებისა და დამატებების შეტანის შესახებ

საქართველოს პარლამენტი ადგენს:

I. საქართველოს კონსტიტუციაში შეტანილ იქნეს შემდეგი ცვლილება და დამატებები:

¹ Legal expertise of the Draft Constitutional Agreement between State of Georgia and the Apostolic, Autocephalous Orthodox Church of Georgia. Council of Europe. HRCAD (2001) 3. ქართული თარგმანი იხ. “თავისუფლება“ ## 9,10

1. მე-6 მუხლის მე-2 პუნქტს სიტყვის „კონსტიტუციას,“ შემდეგ დაემატოს სიტყვები „კონსტიტუციურ შეთანხმებას,“.

2. მე-9 მუხლი ჩამოყალიბდეს შემდეგი რედაქციით:
„მუხლი 9

1. სახელმწიფო აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას, ამასთან ერთად აღიარებს საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში და მის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან.

2. საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესიის ურთიერთობა განისაზღვრება კონსტიტუციური შეთანხმებით. კონსტიტუციური შეთანხმება სრულად უნდა შეესაბამებოდეს საერთაშორისო სამართლის საყოველთაოდ აღიარებულ პრინციპებსა და ნორმებს, კერძოდ, ადამიანის უფლებათა და ძირითად თავისუფლებათა სფეროში.“

3. 66-ე მუხლს დაემატოს შემდეგი შინაარსის II პუნქტი:

„II. კონსტიტუციური შეთანხმება დამტკიცებულად ითვლება, თუ მას მხარს დაუჭერს პარლამენტის სრული შემადგენლობის სულ ცოტა სამი მეხუთედი.“

4. 73-ე მუხლის პირველ პუნქტს დაემატოს შემდეგი შინაარსის „ა1“ ქვეპუნქტი:

„ა1) საქართველოს სახელმწიფოს სახელით დებს კონსტიტუციურ შეთანხმებას საქართველოს სამოციქულო ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან;“.

5. 89-ე მუხლის პირველი პუნქტის „ა“ ქვეპუნქტს სიტყვის „კონსტიტუციასთან“ შემდეგ დაემატოს სიტყვები „კონსტიტუციური შეთანხმების,“.

II. ეს კანონი ამოქმედდეს გამოქვეყნებისთანავე.“

როგორც ამ ცვლილებებიდან ჩანს, კონსტიტუციური შეთანხმება სრულიად გამორჩეულ სამართლებრივ სტატუსს იძენს და საქმე გვაქვს კონსტიტუციის სერიოზულ

ცვლილებებთან.

მაგალითად, კონსტიტუციის მე-6 მუხლის მე-2 პუნქტი ცვლილების შემდეგ ამგვარად იკითხება:

„საქართველოს კანონმდებლობა შეესაბამება საერთაშორისო სამართლის საყოველთაოდ აღიარებულ პრინციპებსა და ნორმებს. საქართველოს საერთაშორისო ხელშეკრულებას ან შეთანხმებას, თუ იგი არ ეწინააღმდეგება საქართველოს კონსტიტუციას, კონსტიტუციურ შეთანხმებას, აქვს უპირატესი იურიდიული ძალა შიდასახელმწიფოებრივი ნორმატიული აქტების მიმართ.“

ანუ, თუ რომელიმე საერთაშორისო შეთანხმება ეწინააღმდეგება კონსტიტუციურ შეთანხმებას, მაშინ პირველის იურიდიული ძალა მე-6 მუხლის მიხედვით კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება.

ამგვარად, კონსტიტუციური შეთანხმება, იურიდიული ძალით არათუ შიდასახელმწიფოებრივი ნორმატიული აქტების მიმართ ენიჭება უპირატესობა, არამედ თვით საერთაშორისო ხელშეკრულებასა და შეთანხმების მიმართაც. იურიდიული ძალით კონსტიტუციური შეთანხმება მხოლოდ კონსტიტუციას ჩამოუვარდება. კონსტიტუციის 89-ე მუხლის თანახმად, საქართველოს საკონსტიტუციო სასამართლო „იღებს გადაწყვეტილებებს კონსტიტუციასთან კონსტიტუციური შეთანხმების,... შესაბამისობის საკითხებზე“.

სამწუხაროდ, არც კონსტიტუციურ ცვლილებებს და არც თვით კონსტიტუციური შეთანხმების რატიფიკაციას ნინ არ უსწრებდა სერიოზული სამართლებრივი და რელიგიოზოლოგიური შეფასებები და საპარლამენტო დებატები. საკონსტიტუციო ცვლილებები ერთხმად იქნა მიღებული, ხოლო კონსტიტუციური შეთანხმების რატიფიკაციის წინააღმდეგ მხოლოდ ერთმა დეპუტატმა - მიხეილ ნანეიშვილმა - მისცა ხმა.

კონსტიტუციის ამ ძირეულ ცვლილებას და თვით კონსტიტუციურ შეთანხმებას სპეციალური კვლევა სჭირდება და მათ ანალიზს მომავალში მივანვიძოთ მკითხველს.

4. რელიგიური უფლებები და თავისუფლებები

საქართველოში რელიგიური თავისუფლებების საკითხს მრავალი პუბლიკაცია მიეძღვნა. აქ მხოლოდ მოკლედ შევაჯამებთ არსებულ პრობლემათა არსს.

საქართველოს კონსტიტუცია და საერთაშორისო შეთანხმებები კარგ საფუძველს იძლევა რელიგიური უფლებების დასაცავად. პრობლემა მდგომარეობს არა კანონთა არასრულყოფილებაში (ან არარსებობაში), არამედ იმაში, რომ კანონი ხშირად არ სრულდება: რელიგიურ უმცირესობათა დარბევა, შეურაცხყოფა და მტრულ ძალად გამოცხადება, რელიგიურ საფუძველზე დისკრიმინაცია (მაგალითად მასწავლებლების) ჩვეულ მოვლენად იქცა ბოლო წლების განმავლობაში. სახელმწიფო არ იცავს (ან ვერ იცავს) თავის მოქალაქეებს ამგვარი დევნისა და დისკრიმინაციისაგან. ამ მხრივ რელიგიურ უფლებების დაცვის პრობლემა განსაკუთრებით მწვავედ დგას საქართველოში.

2003 წლის ნოემბრის “ვარდების რევოლუციის” შემდეგ სიტუაცია გარკვეულწილად გამოსწორდა. ღია ძალადობას, და ხელისუფლების უმოქმედობას აღარ აქვს ადგილი. ყველაზე ოდიოზური ფიგურა, ბასილი მკალავიშვილი, რომელიც იყო თავდასხმების მთავარი ორგანიზატორი, ამჟამად ციხეშია. მაგრამ ზოგადად, რელიგიურ ნიადაგზე დისკრიმინაციის და დევნის პრობლემა ისევ რჩება.

არის კიდევ ერთი მწვავე პრობლემა, რომელიც რელიგიური უმცირესობების უფლებებს არღვევს და რომელსაც არ ექცევა სათანადო ყურადღება. ეს არის რელიგიურ ორგანიზაციათა სამართლებრივი სტატუსი, ან უფრო სწორად, სტატუსის მოპოვების შეუძლებლობა, რომელსაც მომდევნო თავში განვიხილავთ.

5. რელიგიურ გაერთიანებათა სამართლებრივი სტატუსი

დემოკრატიულ ქვეყნებში არსებული პრაქტიკის მი-

ხედვით, რელიგიურ გაერთიანებებისთვის შესაძლებელია არსებობდეს ორი ან მეტი დონის იურიდიული სტატუსი. პირველი, ეგრეთ წოდებული საბაზისო დონის სტატუსი რელიგიურ ორგანიზაციას აძლევს საშუალებას, გახდეს იურიდიული პირი, თუმცა არ ითვალისწინებს მნიშვნელოვან პრივილეგიებს და შელავათებს. შემდგომი დონის სტატუსი ითვალისწინებს მეტ პრივილეგიებს და შელავათებს, მაგრამ ამავე დროს, ითვალისწინებს მეტ ვალდებულებებს სახელმწიფოს მიმართ. საქართველოს შემთხვევაში საბაზისო სტატუსად შეიძლება ჩაითვალოს “კერძო სამართლის იურიდიული პირის“ სტატუსი, ხოლო შემდგომი დონის სტატუსად “საჯარო სამართლის იურიდიული პირის“ სტატუსი.

მაღალი დონის სტატუსის მიღების კრიტერიუმები შეიძლება სხვადასხვა იყოს და ამ კრიტერიუმებს აქ არ განვიხილავთ. მაგრამ საბაზისო დონის სტატუსის მიღება უნდა იყოს მაქსიმალურად გაადვილებული. ეს ემყარება პიროვნების თავისუფლების პრინციპს: ადამიანის უფლება - აღიაროს თავისი რელიგია “სხვებთან ერთად“ არ არის სახელმწიფოს მიერ გაღებული საჩუქარი. ეს უმთავრესი უფლებაა და ის არ უნდა იყოს დამოკიდებული ფორმალურ მოთხოვნებზე. სახელმწიფოს მიერ რელიგიური ორგანიზაციის აღიარებისათვის არ უნდა არსებობდეს ხელოვნურად შექმნილი ბარიერები, რაც მხოლოდ საბაზი იქნებოდა მათთვის უარის თქმისა, როგორებიცაა მორწმუნეთა რაოდენობის სიმცირე, ქვეყანაში მათი ყოფნის მცირე ხანგრძლივობა, კანონის არარსებობა და სხვ.

სამწუხაროდ, ამ მხრივ საქართველოში კატასტროფული მდგომარეობაა. ვერცერთმა რელიგიურმა ორგანიზაციამ, გარდა საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა, 2005 წლამდე ვერ მოახერხა სახელმწიფოს მხრიდან აღიარების (რაიმე სამართლებრივი სტატუსი) მოპოვება, მაშინ, როდესაც ნებისმიერ არასამთავრობო ორგანიზაციას თუ პარტიას შეუძლია ეს პროცედურა ორ კვირაში გაიაროს.

2005 წლამდე, სამოქალაქო კოდექსის 1509 მუხლის

ერთ-ერთი პუნქტი შემდეგნაირად იკითხებოდა: “რელიგიური ორგანიზაცია წარმოადგენს საჯარო სამართლის იურიდიულ პირს“. ეს სრულიად გაუგებარი ნორმა იყო. ჯერ ერთი, არ იყო განსაზღვრული, რა არის რელიგიური ორგანიზაცია? ამასთანავე, კანონმდებლობა, რომელიც განსაზღვრავს საჯარო სამართლის იურიდიულ პირის რეგისტრირების პროცედურას და მის ფუნქციონირებას, სრულიად შეუსაბამო იყო რელიგიური ორგანიზაციებისთვის. და რაც მთავარია, გაუგებარი იყო, რატომ უნდა გამხდარიყო რელიგიური ორგანიზაცია უსათუოდ საჯარო სამართლის იურიდიულ პირად, თუ თვით ამ ორგანიზაციის მესვეურები მოინდომებდნენ დაბალი, საბაზისო სტატუსის მოპოვებას?

ამ იურიდიულ კაზუსს ამძიმებდა სასამართლოების გადაწყვეტილებები, უმაღლესი სასამართლოს ჩათვლით. როგორც აღვნიშნეთ, მაღალი სტატუსის მოპოვება შეუძლებელი იყო რელიგიური ორგანიზაციებისთვის, ვინაიდან არ იყო შემუშავებული შესაბამისი საკანონმდებლო ბაზა. ხოლო როდესაც რელიგიური ორგანიზაცია შეეცდებოდა მიეღო დაბალი იურიდიული სტატუსი, მას ამაში უარს ეუბნებოდნენ იმ საბაზით, რომ მას, როგორც რელიგიურ ორგანიზაციას, სამოქალაქო კოდექსის 1509 მუხლის მიხედვით მაღალი სტატუსი ეკუთვნოდა. ეს იგივეა, რომ მღვდელს უარი უთხრა ეკონომიური კლასის ბილეთის შეძენაში, ვინაიდან მას, როგორც მღვდელს, ბიზნეს კლასის ბილეთი ეკუთვნის, ხოლო ბიზნეს კლასის გაყიდვაში მას ასევე უარს ეუბნებიან, ვინაიდან თვითმფრინავზე ბიზნეს კლასის ადგილები საერთოდ არ არის!

სწორედ ეს სიტუაცია გათამაშდა უზენაესი სასამართლოს 2001 წლის გადაწყვეტილებაში, როდესაც მან გააუქმა იეგოვას მოწმეების რეგისტრაცია. უზენაესი სასამართლო თავის გადაწყვეტილებაში დაეყრდნო არა საქართველოს კონსტიტუციას და საერთაშორისო კონვენციებს, რომელთა მიხედვით ადამიანს და ადამიანთა ჯგუფს უფლება აქვს დაუბრკოლებლად აღასრულოს რელიგიური საქმიანობა, არამედ სამოქალაქო კოდექსის ზე-

მოსხენებულ მკვლადშობილ ნორმას.

2005 წელს პარლამენტმა გააუქმა სამოქალაქო კოდექსის შესაბამისი პუნქტი, რაც იყო იმის ნიშანი, რომ ხელისუფლება უშვებს რელიგიურ ორგანიზაციათა რეგისტრაციას და სთავაზობს მათ საბაზისო სტატუსს, ანუ კერძო სამართლის იურიდიულ პირად რეგისტრირებას. როგორც აღენიშნეთ, ამგვარი სტატუსი, როგორც წესი, აქვთ არასამთავრობო არაკომერციულ ორგანიზაციებს.

გამოირკვა, რომ რელიგიური ორგანიზაციები არ ჩქარობენ მიიღონ ამგვარი რეგისტრაცია. ამის მიზეზი რამდენიმეა:

ა) ჯერ ერთი, წლების განმავლობაში, როდესაც სახელმწიფო ფაქტობრივად უარს ეუბნებოდა რელიგიურ ორგანიზაციებს რეგისტრაციაში, მათ შექმნეს საკუთარი (აფილირებული) არასამთავრობო ორგანიზაციები, რომელთა მეშვეობითაც ანარმოებდნენ თავის საქმიანობას (უძრავი და მოძრავი ქონების დაკანონება, საქველმოქმედო-საგანმანათლებლო საქმიანობა და სხვ.). ახლა, მათ პრაქტიკულად სთავაზობენ, შექმნან ასეთივე სტატუსის კიდეც ერთი ორგანიზაცია (კიდეც ერთი არასამთავრობო ორგანიზაცია), რომლის სახელი შეიძლება იყოს რელიგიური შინაარსის და მასზე გადააფორმონ უძრავ-მოძრავი ქონება. რელიგიური ორგანიზაციები ვერ ხედავენ აზრს ამგვარ რეგისტრაციაში (მაგ. ევანგელისტური-ბაბტისტური ეკლესია).

ბ) კიდეც ერთი მიზეზი არის ის, რომ ზოგიერთ რელიგიურ ორგანიზაციას (ეკლესიას) არ აკმაყოფილებს არასამთავრობოს დონის სტატუსი და უფრო მაღალი სტატუსი უნდა, როგორც მათ აქვთ სხვა ქვეყნებში, სადაც ისინი ასევე უმცირესობას წარმოადგენენ (მაგ. ლუთერანული ეკლესია, სომხური სამოციქულო ეკლესია). მითუმეტეს, რომ ერთმა რელიგიურმა ორგანიზაციამ, საქართველოს მართლმადიდებელმა ეკლესიამ (საქართველოს საპატრიარქომ) მოიპოვა საკმაოდ მაღალი სტატუსი საკონსტიტუციო ხელშეკრულების საფუძველზე.

გ) ის რელიგიური ორგანიზაციები, რომლებმაც გა-

დაწყვიტეს რეგისტრაციის მიღება, წაანყდნენ წინააღმდეგობას იმ ჩინოვნიკების მხრიდან, რომელთა ვალდებულება არის ამგვარი რეგისტრაციის განხორციელება (მაგ. ბაბტისტური ეკლესია, სუცესი ზაალ ტყემელაშვილი).

რელიგიური სიტუაციის ამგვარი მოუწესრიგებლობის მიზეზი არის საქართველოს ხელისუფლების ყველა შტოს არასწორი, არადემოკრატიული მიდგომა რელიგიური ორგანიზაციების მიმართ. ეს მიდგომა ერთის მხრივ იმპერატიულია: ხალისუფლება ცალმხრივად იღებს გადანყვეტილებას, თუ როგორი სტატუსი უნდა ჰქონდეს რელიგიურ ორგანიზაციას, და ამასთანავე ყველას უნდა ჰქონდეს ერთნაირი სტატუსი, განურჩევლად მათი ბუნებისა და სურვილისა - ჯერ იყო მაღალი სტატუსი, ხოლო ახლა საბაზისო სტატუსი. გამონაკლისს წარმოადგენს საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, რომელს განსაკუთრებულად მაღალი სამართლებრივი სტატუსი კონსტიტუციით არის განსაზღვრული. მეორეს მხრივ, ხელისუფლების სამივე შტო პასიურ წინააღმდეგობას უწევს რელიგიურ ორგანიზაციებს (ერთის გარდა) იმით, რომ იგნორირებას უკეთებს მათ კანონიერ უფლებებს, რომლების დაცვაც გარანტირებულია ქვეყნის კონსტიტუციით და საერთაშორისო კონვენციებით.

ეს სრულიად არანორმალური ვითარებაა, რომელიც სასწრაფოდ უნდა გამოსწორდეს. ხელისუფლებამ უნდა დაიწყოს სერიოზული დიალოგი რელიგიურ ორგანიზაციებთან, უშუალოდ მათგან გაიგოს მათი მოთხოვნილებების შესახებ და შემდეგ შეიმუშავოს შესაბამისი კანონმდებლობა და ურთიერთობის პრაქტიკა, რომელიც გაითვალისწინებს საზოგადოების, მათ შორის რელიგიური უმცირესობების ინტერესებს.

6. დასკვნა

საქართველოს სახელმწიფო და საზოგადოება გარდამავალ პერიოდში იმყოფება. 2003 წლის ნოემბრის რევოლუციის შედეგად გაჩნდა იმედი, რომ მოხერხდება ლიბერალურ-დემოკრატიულ საფუძველზე დამყარებულ სა-

ხელმწიფოს ჩამოყალიბება.

უნიტარული რეჟიმის პირობებში რელიგიური თავისუფლება გარკვეულწილად სამწახარო გამონაკლისს წარმოადგენდა სხვა უფლებებთან შედარებით. ყველაზე ხშირად სწორედ რელიგიურ უმცირესობებზე ხდებოდა დაუსჯელი თავდასხმები. სწორედ რელიგიურმა ერთობებმა, ერთის გამოკლებით, ვერ მოახერხეს სახელმწიფოს მხრიდან აღიარება (სამართლებრივი სტატუსის მოპოვება).

ამის მიზეზი, შესაძლოა, იყო პოლიტიკოსთა მცდელობა “ერთგულება“ გამოიჩინათ მართლმადიდებელი ეკლესიის მიმართ. ხშირად ეს ერთგულება უკუღმართად ესმოდათ, როგორც მართლმადიდებელი ეკლესიის დაცვა სხვა რელიგიური გაერთიანებებისგან არაკანონიერი მეთოდებით.

ახალ პირობებში, საზოგადოების, და კერძოდ, სამოქალაქო სექტორის ამოცანაა მოსთხოვოს ხელისუფლებას, რომ მან უმოკლეს პერიოდში აღმოიფხვრას დისკრიმინაცია, შევიწროება და დევნა რელიგიური მოტივით, განუხრელად დაიცვას რელიგიური უფლებები და თავისუფლებები.

თუ საზოგადოებას სურს, რომ საქართველო რეალურად ჩამოყალიბდეს დემოკრატიულ სახელმწიფოდ, საჭიროა რეალურად განხორციელდეს რელიგიური თავისუფლების და თანასწორობის პრინციპი. ამის ალტერნატივა საკმაოდ გამჭვირვალედ ჩანდა უკანასკნელ წლებში – ავტორიტარული, კორუფციულ-კლანური სისტემა, სადაც ხელისუფლება და მმართველი ფენა მაქსიმალურად იყენებს საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას საკუთარი ძალაუფლების განსამტკიცებლად. ვფიქრობ ცხადია, რომ ეს უკანასკნელი ალტერნატივა მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ისეთივე დამანგრეველი იქნებოდა, როგორც მთლიანად სახელმწიფოსთვის.

ლიტერატურა

აღმსარებლობის თავისუფლება საქართველოში, თავისუფლების ინსტიტუტი, თბილისი 2002.

აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლება, საია, თბილისი 2003.

D. Lang, Religion and Nationalism: A Case Study: The Caucasus, in: M. Hayward, W. Fletcher (Hg.), Religion and the Soviet State: A Dilemma of Power. London 1969, 169-186

G. Nikolaishvili, Human Rights in Georgia: A Critical Analysis. UNDP Discussion Paper Series II, 1, Tbilisi 1998

ანდრია იურაში

რელიგიური ფაქტორი არჩევნებაზე: სიტუაციური ანალიზისა და ფიქსაციის მეთოდავი (თანამედროვე უკრაინის მახალითა)

როგორც მსოფლიო ელექტორული პროცესების, ასევე უკრაინული საარჩევნო სიტუაციის თავისებურებათა კვალზე, უკრაინაში საარჩევნო ტექნოლოგიათა განხორციელებისას დღესაც აქტიურად იყენებენ როგორც საზოგადოდ რელიგიას, ასევე ცალკეულ რელიგიურ იდენტობებსაც. ამ დროს მათ იყენებენ, როგორც მათი ბუნებრივი გაგების ფარგლებში, ისევე (რაც უფრო გავრცელებულია) სპეკულაციური და მანიპულაციური გამოყენების თვალსაზრისით. ამ თეზისის დამტკიცება მრავალი ისეთი ფაქტით შეიძლება, რომლებიც თვალსაჩინოს ხდის ბოლო თხუთმეტი წლის განმავლობაში უკრაინაში საარჩევნო კამპანიათა იდეოლოგიურ-თეორიული დასაბუთებისა და რეალიზაციის პროცესს. ძალიან ნიშანდობლივია ამ კონტექსტში 2004 წლის საპრეზიდენტო საარჩევნო კამპანია.

თუ შევადარებთ ყველა წინამორბედ არჩევნებს, ამ კამპანიას რამდენიმე განმასხვავებელი ნიშანი აქვს, რაც მოწმობს არა მარტო რელიგიური პრობლემატიკის მიმართ აპელირების ზოგადი სტილისტიკის ტრადიციულ ფორმათა შენარჩუნებას, არამედ რამდენიმე სრულიად ახალი ტენდენციისა და თავისებურების წარმოშობასაც, რომელ-

თა ასეთი მასშტაბებით გამჟღავნებას ჯერ არ იცნობდა თანამედროვე უკრაინა.

როდესაც ვლაპარაკობთ ელექტორალურ ტექნოლოგიებში რელიგიური ფაქტორის გამოყენების სფეროში ახალი მოვლენების შესახებ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ ახალი ფორმალურად არელებიერი ანუ არჩევნების კონტექსტში ყველა რელიგიური ორგანიზაციის მიმართ ნომინალურად ნეიტრალური ტენდენციის ინიცირება ყველაზე მაღალ საარჩევნო დონეზე (საქმე ეხება პრეზიდენტის პოსტზე დასახელებულ კანდიდატთა შეჯიბრს). ეს ტენდენცია პირობითად შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ევროპულ-სეკულარიზირებული და ის მდგომარეობს ყველა რელიგიური ორგანიზაციის მიმართ აბსოლუტური პატივისცემის აქცენტირებაში ან კანდიდატის თითქმის სრულ ნეიტრალიტეტში რელიგიური საკითხების მხრივ, ანუ კანდიდატი არანაირად არ უკავშირდება რომელიმე გარკვეულ დოქტრინას და არ ამჟღავნებდა პირად პრიორიტეტებს.

ამ ტენდენციის ჩვენს მიერ შემოთავაზებული შედარება ევროპულ გამოცდილებასთან გამართლებულია ერთი საყოველთაოდ ცნობილი გარემოებით, რომ დასავლეთევიროპულ საზოგადოებებში სრულად ან თითქმის სრულად დომინირებს სეკულარული ან, სულ მცირე, რელიგიურად პლურალისტური გავლენები, რაც გულისხმობს რელიგიური და საზოგადოებრივი სფეროების კატეგორიულ გამოყოფას ერთმანეთისგან. აღნიშნული ტენდენციის განსაკუთრებით მკაფიო გამოვლინებაა ევროპულ მთავრობათა უმრავლესობის კატეგორიული უარი რომელიმე რელიგიის, მათ შორის კი ქრისტიანობის ხსენებაზე 2004 წლის ოქტომბრის ბოლოს ხელმოწერილ ევროპული კონსტიტუციის პრეამბულაში.

ეს ტენდენცია თავისი შინაარსით ეწინააღმდეგება სხვას, რომელიც შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ამერიკულ-რელიგიური (ან ამერიკულ-კონფესიური) და რომელიც ითვალისწინებს კანდიდატის რელიგიურ სფეროში პირად ანგაჟირებულობას თუ არა (იგულისხმება დაახლო-

ება რომელიმე რელიგიურ ორგანიზაციასთან როგორც მის ამა თუ იმ სტრუქტურაში ნევრობის, ასევე სტრატეგიული პარტნიორობის დონეზე, ანუ ორმხრივი და ხშირად დოკუმენტურად დაფიქსირებული თანამშრომლობით), ყოველ შემთხვევაში, პოლიტიკური სტრატეგიის წარმართვისას და კონკრეტულ გამოსვლებში რელიგიურად განპირობებული სიუჟეტების მნიშვნელოვანი მასივისა და შესაბამისი ლექსიკის გამოყენებას. მაგალითად, ამერიკის პრეზიდენტები თანამემამულეებისადმი ნებისმიერ ოფიციალურ მიმართვას ტრადიციულად ასრულებენ ფრაზით — “ღმერთმა აკურთხოს ამერიკა!” — რასაც თითქმის ვერასოდეს მოვისმენთ ძველი სამყაროს პოლიტიკური ლიდერებისაგან.

ამ ორი ტენდენციის ურთიერთწინააღმდეგობა ან დაპირისპირებულობაც კი პრაქტიკულ სიბრტყეში რეალიზაციას პოულობს იმ აზრით, რომ თუ ევროპელი ლიდერების რელიგიურობა ფორმალურ ხასიათს ატარებს, სრულიად არ არის დემონსტრაციული ან ლოკალიზდება ამა თუ იმ პოლიტიკური მოღვაწის პრივატულ სფეროში, ამისაგან განსხვავებით, ამერიკულ პოლიტიკურ ტრადიციაში ყოველი პოლიტიკოსის კონფესიური კუთვნილება ყველასათვის ცხადია (მაგალითად, მეთოდისტ-რესპუბლიკელის, ჯორჯ ბუშისა და კათოლიკე-დემოკრატის ჯიმ კერის ბოლო პოლიტიკური დუელის შემთხვევაში). ეს კუთვნილება პოულობს საზოგადოებრივ აღიარებას და აუცილებლად მყლავნდება პოლიტიკურ რიტორიკაში, რაც კანონზომიერს ხდის ამ შემთხვევაში ღმერთისადმი და რელიგიური ღირებულებებისადმი აპელირებას.

თუ დავუბრუნდებით საარჩევნო სიტუაციას უკრაინაში და თანმიმდევრულად გავაანალიზებთ მას, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბოლო თხუთმეტი წლის განმავლობაში ეს სფერო მხოლოდ მეორე ტიპის მაგალითებით იყო აღსავსე, როცა საპრეზიდენტო საარჩევნო დისკუსიებში ყოველი კანდიდატის კონფესიური ორიენტაცია მკაფიოდ და ცალსახად იყო მარკირებული.

1994 წელს დამოუკიდებელი უკრაინის პირველი საპ-

რეზიდენტო არჩევნებისას ლეონიდე კრაფჩუკი ცალსახად ასოცირდებოდა 1992 წელს შექმნილ კიევის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან, ხოლო ლეონიდე კუჩმა წარმოადგენდა პოლიტიკურ მიმართულებას, რომლის ორიენტაცია გულისხმობდა მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან თანამშრომლობას. ხუთი წლის შემდეგ 1999 წლის საპრეზიდენტო კამპანიის კონტექსტში ლეონიდე კუჩმა რელიგიურ სფეროში უკვე უფრო ზომიერ პოლიტიკოსად გამოიყურებოდა, თუმცა მოსკოვის საპატრიარქოსთან თანამშრომლობის უმაღლეს დონეს ინარჩუნებდა. მისი მთავარი ოპონენტი, კომუნისტი პეტრე სიმონენკო, ფორმალური თვალსაზრისით ასპროცენტრიანი ათეისტი, მიუხედავად ამისა, არ თაკილობდა არანაირ საშუალებას, რომ თავის განსაკუთრებულ ლოიალობაში დაერწმუნებინა იგივე მოსკოვის საპატრიარქო, რომელიც გამარჯვების მოსაპოვებელ უაღრესად მნიშვნელოვან რესურსად ესახებოდა. ამ დროს კომუნისტური პარტია წერილობით ბოდიშს იხდიდა საბჭოთა პერიოდში რელიგიის მიმართ ძალადობისა და რეპრესიებისთვის, გარდა ამისა, კომპარტიამ სარჩეულითაც კი მიმართა უკრაინის გენერალურ პროკურორს 1992 წელს კიევის საპატრიარქოს თითქოსდა უკანონო რეგისტრაციის გამო.

ამგვარად, ორი წინა საარჩევნო კამპანიისას ეგრეთ წოდებულ “მართლმადიდებლურ საკითხს” საკვანძო ადგილი ეჭირა რელიგიურ სიბრტყეში. კანონზომიერი იქნებოდა ვარაუდი, რომ 2004 წლის საპრეზიდენტო საარჩევნო კამპანიის დაგეგმვისა და განხორციელების დროსაც იგივე შეკითხვა უნდა ყოფილიყო ქვაკუთხედი ძირითადი შტაბების საარჩევნო სტრატეგიების განსაზღვრისას. მაგრამ მრავალი მიმომხილველისთვის სრულიად მოულოდნელად პრეზიდენტის პოსტზე ერთ-ერთმა წამყვანმა კანდიდატმა (ვიქტორ იუშჩენკომ) თითქმის მთელი კამპანიის განმავლობაში აირჩია და აქტიურად იყენებდა ამ დრომდე უჩვეულო სქემას: მან კატეგორიულად თქვა უარი, საჯაროდ მხარი დაეჭირა რომელიმე ეკლესიის ელექტორალური ან

მორალური უპირატესობისთვის.

და ეს მიუხედავად იმისა, რომ უკრაინის მრავალი მოქალაქის ცნობიერებაში ეს კანდიდატი ასოცირდებოდა ტრადიციული უკრაინული ქრისტიანობის კიევიცენტრული მიმართულების ობიექტურ მხარდაჭერასთან (ან შეგნებულ ან შესაბამისი საზოგადოებრივი ვითარების ზენოლით გამოწვეულ). გავიხსენოთ, რომ სწორედ იმ პერიოდში, როცა ვიქტორ იუშჩენკო იყო უკრაინის პრემიერ-მინისტრი, მისი ორგანიზაციული და ფინანსური თანადგომით იქნა განხორციელებული უკრაინაში რომის პაპის, იოანე პავლე მეორის ვიზიტი. ვიქტორ იუშჩენკო იყო ერთადერთი მაღალი რანგის ჩინოვნიკი, რომელმაც უკრაინის პოლიტიკური ელიტის უმრავლესობის პოზიციის საწინააღმდეგოდ ხელი მოაწერა უკრაინის მთავრობის სპეციალურ მიმართვას მსოფლიო პატრიარქ ბართლომეუსადმი თხოვნით, რომ დაჩქარებულიყო უკრაინის ავტოკეფალური იურისდიქციების კანონიკური სტატუსის განხილვა და აღიარება, რითაც ხელი შეუწყო ამ საკითხზე ჯერ კიდევ 1999 წელს დაწყებული დისკუსიის გაცხოველებას. მაგრამ ბოლო თავისი მოქმედებებით (უფრო სწორად, უმოქმედობით) საარჩევნო პროცესის ფარგლებში, ეს კანდიდატი ცდილობდა განზე გამდგარიყო მსგავსი ცალსახა საზოგადოებრივი თვითპრეზენტაციისაგან რელიგიური საკითხების სფეროში.

ამგვარი პოზიციის მეტ დამაჯერებლობასა და თანმიმდევრულ შესრულებას ხელს უწყობდა ისიც, რომ იუშჩენკოს ოპონენტმა, ვიქტორ იანუკოვიჩმა, საარჩევნო ქცევის ტრადიციული სქემა აირჩია და აშკარა ფსონი დადო მხოლოდ ერთ რელიგიურ ორგანიზაციასთან, მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან ურთიერთობაზე. ვიქტორ იუშჩენკოს საშტაბო გუნდი საკმაოდ ყურადღებით აკვირდებოდა იმას, რომ ბოლო საარჩევნო წლის განმავლობაში მათ ლიდერს არ მიეცა რაიმე საბაბი რომელიმე ეკლესიასთან საკუთარი თავის ასოცირებისთვის. ამავე დროს, არჩევნების დროს მოქმედი პრემიერ-მინისტრისა და პრეზიდენტობის კანდიდატის შტაბ-

მა შეაფასა მოსკოვის საპატრიარქო, როგორც ყველაზე გავლენიანი და, აქედან გამომდინარე, ელექტორატზე პოტენციური გავლენის თვალსაზრისით ყველაზე პერსპექტიული ეკლესია (როგორც სრულიად უკრაინის მასშტაბში, ასევე რეგიონებში, სადაც თავმოყრილი იყო ამ კანდიდატის მომხრეთა უდიდესი რაოდენობა). გარდა ამისა, მოსკოვის საპატრიარქოს ადგილობრივ ეპარქიასთან თანამშრომლობის სქემა ვიქტორ იანუკოვიჩმა ჯერ კიდევ იმ დროს დაამუშავა, როცა დონეცკის ოლქის რეგიონალურ სახელმწიფო ადმინისტრაციას ხელმძღვანელობდა.

თუმცა კი ვაფიქსირებთ, რომ ვიქტორ იუშჩენკომ თავის საარჩევნო კამპანიაში რელიგიური კომპონენტის გაგებისა და საჯარო არტიკულაციის ახალი მიდგომა შემოიტანა, მაინც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მიუხედავად ერთი წლის განმავლობაში ამ მიდგომის სინმინდებზე ზრუნვისა, საარჩევნო შეჯიბრების ბოლო ეტაპზე ამ კანდიდატის გუნდმა პირველი ტურის ჩატარებიდან რვა დღის შემდეგ, შეეცადა რა ყველა შესაძლებელი საარჩევნო რესურსის აქტივიზირებას, ერთგვარად დაარღვია ეს პრინციპი და მ ნოემბერს მოახყო ფორმალურად ნეიტრალური, მაგრამ არსით დემონსტრაციულ-გამანეიტრალებელი შეხვედრა მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის ეპარქიის მღვდელმთავართან, ვლადიმირ საბოდანთან. ამ შეხვედრას უნდა დაემონებინა მთელი საზოგადოების წინაშე, რომ თემთა რაოდენობის მიხედვით ყველაზე მრავალრიცხოვანი უკრაინული ეკლესიის დამოკიდებულება ლოიალურია ოპოზიციური კანდიდატის მიმართაც.

მართალია, არც საეკლესიო ლიდერთან საუბრისას, არც შეხვედრის შემდეგ იუშჩენკოს შტაბს არანაირად არ გამოუვლენია საარჩევნო კამპანიის სტრატეგიული მიმართულების ცვლილება — ეს მიმართულება კვლავ წარმოადგენდა სწრაფვას - ყველა საეკლესიო სტრუქტურასთან თანასწორი ურთიერთობის დამყარებისკენ. ერთადერთი, რაზეც გაკეთდა აქცენტი ყველა საინფორმაციო შეტყობინებაში მიტროპოლიტ ვლადიმერთან შეხვედრის შესახებ, ეს იყო ამ შეხვედრის კონსტრუქციული ხასიათის

აღიარება და კანდიდატისაგან საეკლესიო კურთხევის მიღება. ეს ფორმალური და რეალური შინაარსით საკმაოდ ნეიტრალური შეტყობინებები სრულიად გასაგები, ლოგიკური და წინასწარ ადვილად განსაზღვრადი ნაბიჯების შესახებ საარჩევნო დაპირისპირების მაქსიმალური გამწვავებისას, საპირისპირო მხარემ მეტად ცალმხრივად და მიკერძოებულად შეაფასა: მისი აზრით, ეს იყო ცდა ელექტორატის დარწმუნებისა იმაში, რომ ვიქტორ იუშჩენკომ მიიღო მოსკოვის საპატრიარქოს კურთხევა უმაღლესი სახელმწიფო პოსტის დასაკავებლად.

თუმცა ობიექტურად ამ შესვედრას არ ჰქონია და არც შეეძლო ჰქონოდა ზემოსხენებული ხასიათი, მისი ამგვარი გაგება განპირობებული იყო ორი ტიპის მიზეზით. ჯერ ერთი, მხედველობაში გვაქვს საკუთრივ პოლიტიკური ხასიათის მიზეზები: ოპოზიციის მომხრეებს ერჩიათ მათი ლიდერის მიტროპოლიტ ვლადიმირთან შესვედრაში თავიანთი მოძრაობის საეკლესიო ლეგიტიმაცია, ან თუნდაც ამ მოძრაობის არაფორმალური მხარდაჭერა ან, სულ მცირე, თვით მართლმადიდებელი ეკლესიის პოზიციის მრავალმხრივობა დაენახათ. სამთავრობო კანდიდატის შტაბს კი ვიქტორ იუშჩენკოსა და მოსკოვის საპატრიარქოს მიტროპოლიტს შორის შესვედრის გარშემო ოპონენტთა საინფორმაციო კამპანიის შედეგად, შეექმნა შთაბეჭდილება, რომ საფრთხე დაემუქრა მითსა და რეალურ სიტუაციას, რომლის არსი მდგომარეობდა იმაში, რომ ვიქტორ იანუკოვიჩის გუნდი მონოპოლიურად ფლობდა ეგრეთ წოდებულ “მართლმადიდებელ ფაქტორს” და აპელირებდა ამ ეკლესიის ავტორიტეტისადმი.

მეორეც, აშკარა იყო საეკლესიო კურთხევის, როგორც ასეთის, არსისა და ხასიათის ვერგაგება: თითოეულ ადამიანს შეუძლია მიიღოს ზოგადი სამღვდელმთავრო კურთხევა ნებისმიერი ეპისკოპოსისგან, მათ შორის საეკლესიო გაერთიანების ხელმძღვანელისაგან, რომელიც გამოხატავს ამგვარი კურთხევის მიღების სურველს და არ ექნება ამისთვის საკუთრივ საეკლესიო დაბრკოლებები. მაგრამ ადამიანის, თუნდაც პოლიტიკური ლიდერის ამგვარი

საეკლესიო კურთხევა სულაც არ ნიშნავს უშუალო კურთხევას რაიმე სამუშაოზე ან წამოწყებაზე, მაგალითად, საპრეზიდენტო პოსტის დაკავებაზე.

შესვედრა, რომელიც თავისი რეალური პარამეტრებით არ შეიძლებოდა ყოფილიყო რალაც უფრო დიდი, ვიდრე თავაზიანი შესტების გაცვლა-გამოცვლა, საზოგადოების მაქსიმალური პოლიტიზაციის პროცესში ცალსახად პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ფაქტად იქცა, რადგან ეს იყო შესვედრა გავლენიანი ეკლესიის მეთაურთან, რომელთანაც თანამშრომლობა იყო ოპონენტის რელიგიურ-საარჩევნო პროგრამის ქვაკუთხედი. მაგრამ თუნდაც ასეთმა ირიბმა საარჩევნო მნიშვნელობამ ამ მოვლენისა, რომელიც კონკრეტულ პროცესში მოწმობდა ვიქტორ იუშჩენკოს შტაბისმიერ გამოცხადებული ელექტორალური ქცევის მიმართულებიდან ნაწილობრივ გადახვევას, საბოლოო ჯამში ვერ შეძლო დაერღვია პრინციპული არჩევანი პოლიტიკური არაკონფესიონალიზმისა საპრეზიდენტო კამპანიის ფარგლებში. ამგვარად, ზემოთ აღწერილი ტენდენციის წარმოშობა და საკმაოდ ხანგრძლივი განვითარება დღევანდელ უკრაინაში წარმოადგენს აღსრულებულ ფაქტს და უპირობო ფენომენს.

უკრაინის ელექტორალურ ველში უმაღლეს სახელმწიფო პოსტზე კანდიდატთა რელიგიურ სიბრტყეში უჩვეულო ქცევის ახალი ტენდენციის წარმოქმნისთან ერთად, 2004 წლის საპრეზიდენტო კამპანიამ ორიგინალობა კიდევ ერთი თვალსაზრისით გამოავლინა. არც ერთ წინანდელ არჩევნებს — არა მარტო საპრეზიდენტოს, არამედ ნებისმიერ სხვას — ასე თვალსაჩინოდ და გულწრფელად არ გამოუვლენია ის იდეოლოგიური და ზოგადცივილიზაციური განსხვავებები, რომლებიც არსებობს ეგრეთ წოდებულ ტრადიციულ უკრაინულ ეკლესიებს შორის ურთიერთობებში და თავისთავად წარმოადგენს უკრაინული კონფესიური პლურალიზმის წანამძღვარსა და მიზეზს.

არ არსებობს უკრაინაში ჩატარებული საარჩევნო კამპანია, რომლის ფარგლებში არ ყოფილიყოს შენიშნული რელიგიური ფაქტორის გამოყენების მცდელობა, ერთი

რომელიმე ეკლესიის აშკარა თუ ფარული ფავორიტიზირება სხვა ეკლესიის ერთდროული შეგნებული დაპირისპირების ფონზე (სხვა სიტყვებით, კონფლიქტური სცენარების განხორციელება და არსებული განსხვავებების გაღრმავება) — და ყოველივე ეს კონკრეტული საარჩევნო მიზნების მისაღწევად. მაგრამ 2004 წელს პრეზიდენტის პოსტზე ერთ-ერთი კანდიდატის მეცადინეობით ეს მცდელობები იმდენად აშკარა გახდა, რომ, ერთი მხრივ, უკრაინის მართლმადიდებელ იურისდიქციათა შორის, მეორე მხრივ კი “კიევი-ცენტრის ტებსა“ და “მოსკოვი-ცენტრის ტებსა“ შორის პოლიტიკური კონფლიქტები ისეთ დონეზე ავიდა, რომ ფაქტობრივად გაქარწყლდა ათწლიანი ძალისხმევა, მიმართული იქითკენ, რომ შესუსტებულიყო ტრადიციული უკრაინული ქრისტიანობის გარემოში არსებულ ძირითად ბანაკთა და დაჯგუფებათა შორის კონფლიქტები და შემუშავებულიყო არა ერთმხრივი, არამედ კონსენსუსზე დამყარებული კონცეფცია მთავარი ეკლესიების ერთმანეთთან დაახლოებისა.

“კიევი-ცენტრულ“ ბანაკში შედიან ან ობიექტურად ემხრობიან მას: უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესია (კიევის საპატრიარქო), უკრაინის ავტოკეფალური მართლმადიდებელი ეკლესია, ბერძნულ-კათოლიკური ეკლესია, უკრაინის ლუთერანული ეკლესია, პროტესტანტულ ეკლესიათა მთავარი განშტოებები და ზოგიერთი იდეოლოგიური მიმდინარეობა, კერძოდ, ყველაზე გავლენიანი და მრავალრიცხოვანი ორგანიზაციების ცენტრალური ხელმძღვანელობა — ევანგელური ბაპტიტების ეკლესია, ევანგელური სარწმუნოების ეკლესია, მეშვიდე დღის ადვენტიტისტთა ეკლესია. “მოსკოვი-ცენტრულ“ ბანაკს წარმოადგენენ: ყველაზე მრავალრიცხოვანი ორგანიზაცია — უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესია (მოსკოვის საპატრიარქო) და რამდენიმე ეგრეთ წოდებული მცირე მართლმადიდებელი იურისდიქცია (საზღვარგარეთის რუსული მართლმადიდებელი ეკლესია, ჭეშმარიტად მართლმადიდებელი ეკლესია, სტაროვერები და სხვა). ამათ გარდა იმავე დაჯგუფებაში შედის ზოგიერთი ახალი, მათ შორის

ქარიზმატული რელიგიური მოძრაობა (მაგალითად, ლეთისმშობლის ეკლესია).

რასან დავადგინეთ, რომ უმაღლეს სახელმწიფო თანამდებობაზე სახელისუფლებო კანდიდატსა და მოსკოვის საპატრიარქოს შორის არსებობს მაქსიმალური, როგორც ობიექტურად განპირობებული, ასევე საარჩევნო გარემოებებით გაძლიერებული და ხელოვნურად მოდელირებული სტრატეგიული თანამშრომლობა, ახლა ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ თანამშრომლობას საკმაოდ ხანგრძლივი წინასტორიაც მოეპოვება. ყველაზე ზოგადად, ეს თანამშრომლობა შეიძლება წარმოვადგინოთ, როგორც საერთო უკრაინულ ნიადაგზე გადმოტანილი რეგიონალურ ხელმძღვანელსა და ლოკალურ საეკლესიო ელიტას შორის ურთიერთობის სტილი, რომელიც დამკვიდრებული იყო ვიქტორ იანუკოვიჩის მიერ იმ დროიდან, როცა იგი ხელმძღვანელობდა დონეცკის საოლქო სახელმწიფო ადმინისტრაციას.

დონბასში დეტალურად დამუშავებული და აწყობილი მოდელის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ადგილობრივი ხელისუფლება შეგნებულად და ცალსახად ეყრდნობა რეგიონისთვის ტრადიციულ საეკლესიო სტრუქტურას (თავისი მხრივ, ამ სტრუქტურას ეძლეოდა განსაკუთრებული სტატუსი და ფინანსური თუ ორგანიზაციული მხარდაჭერა ყველა საკითხში), რომელსაც ამ რეგიონში დამაჯერებელი პრიორიტეტით სარგებლობს. მიუხედავად ახალი რელიგიური ორგანიზაციებისა და პროტესტანტული ეკლესიების მხრიდან საკმაოდ გრძობადი და ხილული ზენოლისა, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქცია დონეცკის ოლქში ტრადიციულ ეკლესიათა შორის უაღტერნატივო პირველობას ინარჩუნებს და აერთიანებს ყველა დონისა და ტიპის 469 რელიგიურ ორგანიზაციას (ვიყენებთ რელიგიურ საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის ოფიციალურ სტატისტიკას, რომელიც აღწერს ვითარებას უკრაინაში 2004 წლის 1 იანვრისთვის). ეს შეადგენს რელიგიურ თემთა საერთო რაოდენობის 36% ოლქში და ბიზანტიური წესის ტრადიციულ ეკლესიათა 81%, რასაც უნდა მივა-

კუთვნით სხვა მართლმადიდებელი იურისდიქციები და უკრაინის ბერძულ-კათოლიკური ეკლესიაც.

მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ კონკრეტულ რეგიონულ პირობებში ეს მოდელი საკმაოდ დამაჯერებელი და პროდუქტიული იყო, მისი გადატანა მთელი სასელმნიფოს მასშტაბებზე, (სადაც მოდელის ქვაკუთხედად არჩეული ეკლესიის პოზიციები არ შეიძლება გაეუიგივოთ მის პოზიციებს კონკრეტულ ლოკალურ გარემოში), იქცა ფაქტორად, რომლის წყალობით განვითარდა მრავალი კონფლიქტური სცენარი და ტრადიციულ უკრაინულ ეკლესიათა ნიაღში გაძლიერდა ცენტრიდანული ტენდენციები. თუ დონეცკის ოლქში მოსკოვის საპატრიარქო აერთიანებს ეგრეთ წოდებულ ტრადიციულ ეკლესიათა იურისდიქციაში მყოფ რელიგიურ ორგანიზაციათა 81%, მთელი სასელმნიფოს მასშტაბებში¹ ეს მაჩვენებელი მხოლოდ 53% შეადგენს, ანუ 10628 ორგანიზაციას 1948-დან.

მხოლოდ ერთი რელიგიური ორგანიზაციის პრიორიტეტთა ასეთი შეგნებული აქცენტირების, ამ ორგანიზაციის იდეოლოგიური და პოლიტიკური სამსახურით სარგებლობის კონფლიქტურ ქვეტექსტს შეიძლება ცხადად დავაკვირდეთ რამდენიმე სიბრტყეში. მაგრამ უმთავრესად საქმე ეხება იმ გარემოებას, რომ რეალური პოლიკონფესიონალიზმის პირობებში სასელმნიფო ხელისუფლების მიერ მხოლოდ ერთი საეკლესიო სტრუქტურის პრიორიტეტის ფაქტობრივი აღიარება აუცილებლად გამოიწვევს პირდაპირ ან გაშუალებულ წინააღმდეგობას ყველა სხვა ეკლესიათა მხრიდან. განსაკუთრებით აქტიური იქნებიან ამ შემთხვევაში ის ეკლესიები, რომელთაც, თუ ისტორიულ და თანამედროვე საზოგადოებრივ და კონფესიურ რეალებს გავითვალისწინებთ, ასევე აქვთ შესაძლებლობა პრეტენზია განაცხადონ იმავე სტატუსზე, ან, ყოველ შემთხვევაში, სასელმნიფოს მხრიდან თანასწორ დამოკიდებულებაზე (კიევის საპატრიარქო, ბერძულ-კათოლიკური ეკლესია, რომაულ-კათოლიკური ეკლესია და ზოგი პროტესტანტული გაერთიანებაც, რომლებსაც უკრაინაში

¹ იქვე.

მოქმედების საუკუნოვანი ისტორია აქვთ).

ამ კონტექსტში შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ რამდენიმე უკრაინული ეკლესიის ლიდერთა პოზიცია ნიშნავდა სასელმნიფო-საეკლესიო ურთიერთობათა მონყობისადმი აღწერილი მიდგომის აშკარა, თუმცა კი არაპირდაპირ უარყოფას. ამ ზოგადი პოლიტიკის უმთავრესი თვისებები გაირკვა საპრეზიდენტო არჩევნების მეორე ტურის წინ, ხოლო საბოლოო სრულყოფა ჰპოვა პროტესტის მასობრივ კამპანიაში, რომლითაც უარყოფილ იქნა უკრაინის ცენტრალური საარჩევნო კომისიის მიერ 24 ნოემბერს გამოქვეყნებული არჩევნების შედეგები. მაშინ ოპოზიციურ მოძრაობასთან ფაქტობრივი მორალური და ორგანიზაციული სოლიდარობა, რომელიც უკრაინის რამდენიმე ეკლესიამ გამოხატა, იქცა საკუთარ მიმდევართა მხარდაჭერის ერთ-ერთ ფორმად, რადგან ამ მიმდევართა აბსოლუტური უმრავლესობა საპროტესტო აქციებს შეუერთდა. გარდა ამისა, ეს სოლიდარობა იყო ერთ-ერთი პასუხი პოლიტიკური და საეკლესიო ვექტორების თანხვედრაზე, რომელსაც აქტიურ პროპაგანდას უწევდა ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბი საარჩევნო კამპანიის ფარგლებში და რომელიც მისი გამარჯვების შემთხვევაში, დაგეგმილი იყო, როგორც სასელმნიფო პოლიტიკის აუცილებელი და დომინანტური მიმართულება არჩევნების შემდგომი უკრაინისთვის.

ამგვარი პოზიციის პირველი დემონსტრაცია იყო “უკრაინის ქრისტიანულ ეკლესიათა ხელმძღვანელების მიმართვა თანამემამულეებისადმი უკრაინის პრეზიდენტის არჩევნების მეორე ტურის წინ“, რომელსაც 21 ნოემბრამდე ერთი კვირით ადრე ხუთი უკრაინული ეკლესიის ლიდერმა მოაწერა ხელი და რომელიც შეიცავდა ხელისუფლებისადმი მოწოდებას, არ გაეყალბებინა არჩევნები. _ ფორმალურად ნეიტრალური და ობიექტური მოწოდება კონკრეტულ საარჩევნო გარემოებებში იქცა ღია ოპოზიციონერობის დეკლარაციად. “მიმართვაზე“ ხელისმომწერები და მათი შესაბამისი საეკლესიო სტრუქტურები განასახიერებდნენ იმ ბანაკს, რომელიც იდეოლოგიურად უპირისპირდებოდა ცალსახა საეკლესიო ორიენტაციის პროპაგანდას.

შემთხვევითი არაა, რომ ხელისმომწერთა სიას სათავეში ედგა კიევის საპატრიარქოს მეთაური, რომელმაც, როგორც ეტყობა, ვიქტორ იუშჩენკოს უახლოეს გარემოცვაში მყოფ თავის მრავალრიცხოვან მიმდევართა კარნახით მოახდინა ამ აქციის ინიცირება. სრულიად გასაგები და ბუნებრივია ამ აქციასთან ორივე კათოლიკური ეკლესიის მიერთებაც (ხელისმომწერნი: ბერძნულ-კათოლიკური ეკლესიის მეთაური — კარდინალი ლუბომირ გუზარი, და უკრაინის კათოლიკური საეპისკოპოსო კონფერენციის თავმჯდომარის მოადგილე, ეპისკოპოსი მარკიანე ტრიფიმიაკი). ამავე სიაში არიან პროტესტანტი ლიდერებიც: მიხეილ პანოჩნო (ევანგელური სარწმუნოების ეკლესიის ეპისკოპოსი) და ლეონიდე პადუნი (უკრაინის ქრისტიანული ევანგელური ეკლესიის უფროსი ეპისკოპოსი).

თუმცა ხსენებულ დოკუმენტს ვერ ვუნოდებთ რადიკალურს ან ცალმხრივს, მასში შემავალ ფორმულირებებში (მაგალითად, ღვთის წინაშე უმძიმეს და “დაუსჯელად დარჩენილ” ცოდვად იმის მოხსენიება, რომ ზოგიერთი ძალაუფლებით აღჭურვილი პოლიტიკოსი თავის შესაძლებლობებს ბოროტებისა და უსამართლობის გასამრავლებლად იყენებს²) უკვე შეინიშნება ის სიმკვეთრე და კატეგორიულობა, რომელიც დამახასიათებელია ამ ლიდერთა მიერ ხელმოწერილი სხვა დოკუმენტებისთვისაც.

უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს “ლია წერილი უკრაინის მოქმედ პრეზიდენტს, ბატონ ლეონიდე კუჩმას“, რომელიც გამოქვეყნდა 1 დეკემბერს. ამ წერილში უკრაინის საეკლესიო ელიტის წარმომადგენლები არა მარტო ჭკუას ასწავლიან ერის პოლიტიკურ ხელმძღვანელებს, არამედ ცალსახად ითხოვენ მოქმედი პრეზიდენტისგან, რომ მან “სწორად ნაიკითხოს დროის ნიშნები“ და შეიგნოს, როგორ უნდა გამჟღავნდეს მისი პირადი პასუხისმგებლობა ღვთის წინაშე, რადგან უნდა ახსოვდეს, რომ “ღმერთს არ ესუმრებთან“.

მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ იმავე ხუთ ხელისმომწერს, რომლებიც მითითებულნი არიან ჯერ კიდევ ზე-

² იქვე.

მოთ ხსენებულ “მიმართვაში“ შეუერთდა გრიგოლ კომენდანტიც, ევანგელურ ქრისტიან ბაპტისტთა სრულიად უკრაინის კავშირის მეთაური. უკრაინაში ყველაზე მრავალრიცხოვანი და გავლენიანი პროტესტანტული სტრუქტურის მეთაურის ეს ნაბიჯი საკმაოდ ლოგიკურად და დასაბუთებულად წარმოგვიდგება, თუ გავითვალისწინებთ ტრადიციულ და ყველასათვის კარგად ცნობილ იდენტურობასა და ორიენტაციას, როგორც თვით საეკლესიო ლიდერისა, ასევე იმ რელიგიური სტრუქტურისა, რომელსაც ის წარმოადგენს.

ამავე დროს, ორაზროვანია ის გარემოება, რომ ხსენებულ დოკუმენტებზე არ არის უკრაინის ავტოკეფალური ეკლესიის წარმომადგენლის ხელმოწერა, თუმცა ამგვარი პოზიციის მიმართ მისი სოლიდარობა თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც საკმაოდ კანონზომიერი და პროგნოზირებადი იქნებოდა. შეიძლება გავისხენოთ ამ ფაქტის რამდენიმე შესაძლებელი ახსნა. ჯერ ერთი, ეს არის შინაგანი განხეთქილება, რომელიც ეკლესიის ყოველგვარი გარეგანი თვითრეგულაციის პარალიზებას ახდენს. მეორეც, ამის მიზეზი შეიძლება იყოს უკრაინის ავტოკეფალურ ეკლესიასა და ხსენებულ დოკუმენტთა შედგენის მთავარი პრომოტორის, კიევის საპატრიარქოს შორის ტრადიციული პირადი ურთიერთგაგების არარსებობა. მესამეც, არ უნდა დავივიწყოთ მუდმივი მოარული ხმები იმის შესახებ, რომ თუ მთელი ეპისკოპატი არა, სულ მცირე, უკრაინის ავტოკეფალური ეკლესიის ხელმძღვანელობის ერთი ფრთა მაინც არაფორმალურად და საჯაროდ იყო ანგაჟირებული საარჩევნო პროცესში ხელისუფლების კანდიდატის მხრიდან, რის საფასურად მათ მნიშვნელოვანი ფინანსური ანაზღაურებაც მიიღეს. ამგვარად, საქმე შეიძლება ეხებოდეს იმ საეკლესიო სტრუქტურის ნეიტრალიზაციას, რომელსაც თუმცა ჰქონდა რეგიონალური გავლენა, მაგრამ თავისი სტრატეგიული ორიენტაციის თანახმად, მაინც არ შეეძლო მხარი არ დაეჭირა ყოველგვარი პროორუსული იდენტურობის საწინააღმდეგო პოლიტიკური მიმართულებისათვის.

სხვათა შორის, ამ მოარულმა ხმებმა არაერთხელ მისცეს საბაბი ტრადიციულ ლაპარაკს იმის შესახებ, რომ უკრაინის ავტოკეფალური ეკლესიის დღევანდელი ხელმძღვანელობა (ნაწილობრივ ან ცალკეული პერსონალიზების დონეზე) დამოკიდებულია გარკვეულ სახელმწიფო სტრუქტურებზე. სახელმწიფო სტრუქტურებმა არცთუ მცირე რესურსების ინვესტიცია მოახდინეს ამ ეკლესიის განვითარებაში, რადგან განიხილავდნენ მას, როგორც კიევის საპატრიარქოს ალტერნატივასა და შემკავებელ ძალას (სხვა სიტყვებით, დესტრუქციულ ფაქტორს უკრაინული მართლმადიდებლობის კიევიცენტრულ ბანაკში), როგორც ძალას, რომელიც რეალურად ეწინააღმდეგება უკრაინაში ერთი რომელიმე მართლმადიდებელი იურისდიქციის (მოსკოვის საპატრიარქოს ეგიდით) მონოპოლიის დამკვიდრების ყოველგვარ მცდელობას.

10 ნოემბერს ყველა სატელევიზიო არხმა, რომელიც ინფორმაციულად ვიქტორ იუშჩენკოს კამპანიას უჭერდა მხარს, გაავრცელა ვიდეოსიუჟეტი მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის მიტროპოლიტის, ვლადიმირ საბოდანის გამოსვლით. მასში ეკლესიის მეთაური სრულიად ცალსახად ამტკიცებდა, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს ოფიციალური კურთხევა მიიღო მხოლოდ ვიქტორ იანუკოვიჩმა, რომელშიც მორწმუნეები ხედავენ სახელმწიფოს მომავალ წარმატებულ ხელმძღვანელს. _

ამ ცხადი და ცალსახა სარეკლამო კამპანიის ფონზე ეკლესიის წარმომადგენელთა ზემოთ აღნიშნული აბსტრაქტული შეშფოთება არჩევნების ბედით, შედეგთა გაყალბების პოტენციური შესაძლებლობებითა და ხმების არასამართლიანი დათვლის შედეგებით, ბუნებრივია, ჩანდა, როგორც შესაბამისი პოლიტიკური ძალის მიმართ დაპირისპირება. ამ პოლიტიკურ ძალასთან არა მხოლოდ ანალიტიკოსები, არამედ რიგითი ამომრჩევლებიც აკავშირებდნენ ადმინისტრაციული რესურსის გაყალბებისთვის გამოყენების შესაძლებლობას, თანაც ეს რესურსი რელიგიური თვალსაზრისით სრულიად ცალსახად იქნებოდა დაკავში-

რებული მოსკოვის იურისდიქციასთან და ამავე დროს, დისტანცირებული იქნებოდა ყველა სხვა ეკლესიისა და რელიგიური ორგანიზაციისგან.

ამგვარად, აღმოჩნდა, რომ საეკლესიო ლიდერთა მიერ საარჩევნო სფეროში შესაძლებელი ნეგატიური გამოვლინებების ღია არმილება ამავე დროს, რელიგიური ორიენტაციების სფეროში არსებულ პოზიციათა ირიბ გამოვლინებად იქცა. გარდა ამისა, ეს ისეთი სახელმწიფო-საეკლესიო ურთიერთობათა გაშუალებული უარყოფაც იყო, რომლებიც წარმოიქმნა უკრაინის აღმოსავლეთ რეგიონებში და ძალიან ჰგავს იმ სახელმწიფო-საეკლესიო ურთიერთობებს, რომლებიც კანონითა და მტკიცებული რუსეთსა და ბელორუსიაში და რომელთა ინიცირებას მოსკოვის საპატრიარქო დაჟინებით მოითხოვს მთელი სახელმწიფოს მასშტაბში.

რადგან ზემოხსენებული დოკუმენტები შთაგონებული და პირველ რიგში, ხელმოწერილი იყო კიევის საპატრიარქოს პატრიარქის, ფილარეტ დენისენკოს მიერ, ეჭვს არ იწვევს, რომ სწორედ ეს პიროვნება და მის მიერ წარმოდგენილი საეკლესიო ინსტიტუცია ხელმძღვანელობს მოსკოვის საპატრიარქოს არაფორმალურ ოპოზიციას, ხოლო ეს უკანასკნელი წარმოადგენს შინაარსით დაპირისპირებულ სტრატეგიულ იურისდიქციულ მიმართულებას, რომელიც პროპაგანდას უწევს რუსეთში მიღებული ტიპის სახელმწიფო-საეკლესიო ურთიერთობათა დამკვიდრებას. სახელმწიფო-საეკლესიო თანამშრომლობის ამ ტიპს საფუძვლად უდევს მრავალმხრივი და ყველაზე მაღალ დონეზე წარმართული თეორიულად დასაბუთებული და პრაქტიკულად იმპლემენტირებული პარტნიორობა სახელმწიფოსა და მხოლოდ ერთ რელიგიურ სტრუქტურას შორის.

ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო კამპანიის დამპროექტებელთა ეს განწყობა, რომელსაც არა მარტო და არა იმდენად რელიგიური ქვეტექსტი ჰქონდა, რამდენადაც საერთო მსოფლმხედველობრივი და ცივილიზაციური პერსპექტივები, ხსნის, რატომ გახდა აუცილებელი რელიგიური ფაქტორისადმი მიმართვა იმ უნივერსალური საარჩევნო

სტრატეგიის განსახორციელებლად, რომელიც, ზოგადად, დაიყვანებოდა ორი იდენტურობის შეჯახების კონცეფციამდე. როდესაც ვლაპარაკობთ იდენტურობაზე, მხედველობაში გვაქვს, ერთი მხრივ, უკრაინული იდენტურობა, მეორე მხრივ — მისი ოპოზიცია: თუ არა აშკარად რუსული, ყოველ შემთხვევაში, ვარიაციულად პრორუსული, რომელიც საკანონმდებლო სივრცეში ხასიათდება, როგორც კონსტიტუციის, ასევე საზოგადოებრივი შეგნების დონეზე რუსულენოვნების, როგორც საერთოუკრაინული კულტურული ველის ბუნებრივი ელემენტის აუცილებელი მოთხოვნით.

კანონზომიერია, რომ როდესაც საარჩევნო სტრატეგიის ქვაკუთხედად უკრაინაში პრორუსული იდენტურობის პოტენციალისა და რეალური გავლენის დემონსტრაციას აყენებენ (მრავალთავის ორ იდენტურობას შორის ეს რეალური არჩევანი შეუგნებელი და შეუგრძნობელიც იყო, რადგან მას თან ახლდა და ხშირად ნიღბავდა კიდევ პოლიტიკური, სოციალური და სხვა რომელიღაც აქცენტები), ასეთი მიდგომის ავტორები ეყრდნობოდნენ იმას, რომ ამგვარი იდეოლოგიის მიმდევრები შეიძლებოდა გაცილებით მეტნი აღმოჩენილიყვნენ, როგორც ეს საპრეზიდენტო არჩევნების პირველმა და მეორე ტურებმა აჩვენეს.

უკრაინაში მოსკოვის საპატრიარქოს კულტურული და საორგანიზაციო პოტენციალის გამოყენება შეიძლებოდა ერთ-ერთი ყველაზე პროდუქტიული ფაქტორი აღმოჩენილიყო. მით უმეტეს, რომ საარჩევნო სტრატეგიის ეს კომპონენტი, აქტიურად პროპაგანდირებულ სხვა ანტიოპოზიციურ არგუმენტებთან შედარებით, ყველაზე ბუნებრივი და ქმედითი ჩანდა იმის ნყალობით, რომ რეალური გავლენის მატარებელი იყო და მიეკუთვნებოდა უკრაინაში რელიგიურ თემთა და მორწმუნეთა ყველაზე დიდი რიცხვით აღჭურვილ რელიგიურ ორგანიზაციას.

მნიშვნელოვანია აღვნიშნოთ, რომ ასეთმა კონკრეტულად პოლიტიკურმა და იდეოლოგიურმა შეკვეთამ ცოცხალი პასუხი და მხარდაჭერა პოვა თვით მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი მართლმადიდებელი ეკ-

ლესიის მხრიდან, რომელსაც მის მიერ საპრეზიდენტო არჩევნებში მხარდაჭერილი კანდიდატის გამარჯვების შემთხვევაში საკანონმდებლო და სხვა კონკრეტული დივიდენდების მიღების იმედი ჰქონდა. 1686 წლიდან უკრაინაში რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის საუკუნობრივი არსებობის ტრადიცია ნებისმიერი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური წარმონაქმნების ფარგლებში დაკავშირებულია საზოგადოებაში მის მონოპოლიურ მდგომარეობასთან. საბჭოთა დროს ამ ტრადიციის განწყვეტის შემდეგ, სახელმწიფოს ათვისტური პოლიტიკის გასაგები მიზეზის გამო, მოსკოვის საპატრიარქომ 1990-იანი წლებიდან მოახერხა თავისთვის ტრადიციული სტატუსის დე ფაქტო აღდგენა ორ პოსტსაბჭოთა სახელმწიფოში, სადაც ამ ეკლესიის მომხრეების აშკარა უმრავლესობა შეინიშნება — იგულისხმება რუსეთი და ბელარუსი.

და მხოლოდ უკრაინა, სადაც ამ ეკლესიას ასევე აქვს მნიშვნელოვანი პოზიციები და რეალური გავლენა, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ, სამხრეთ და ზოგიერთ სხვა რეგიონში, რჩება სახელმწიფოდ, სადაც ზოგადად მართლმადიდებლობისა და კერძოდ ამ კონკრეტული ეკლესიის პრივილეგიები არაა გამყარებული კანონმდებლობით, რის გარეშე შეუძლებელია ლაპარაკი მოსკოვის საპატრიარქოს მონოპოლიური მდგომარეობის სასურველ გარანტიებზე. ამავე დროს, მართლმადიდებლური და რუსული განსაკუთრებულობის იდეოლოგიები არ ითვალისწინებენ, რომ უკრაინული საზოგადოება არსებითად პოლიკონფესიურია.

ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო შტაბის მხრიდან სტრატეგიული თანამშრომლობის მოსალოდნელი კონკრეტული შემოთავაზება ამ ეკლესიამ შეაფასა, როგორც თავისი ტრადიციულად მონოპოლისტური ინტენციებისა და საკანონმდებლო წინადადებების განხორციელების უნიკალური ისტორიული შესაძლებლობა და რეალური შანსი, მაშინ, როცა ამ საკანონმდებლო წინადადებებს საპარლამენტო ოპოზიცია მრავალი წლის განმავლობაში ბლოკავს. ეს წინადადებები

ცალსახად აღინერება პრივილიგირებული სტატუსის მიღებისა და სახელმწიფო პატრონაჟით ერთპიროვნული სარგებლობისკენ სწრაფვით.

აგზნება, რომლითაც მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესია საარჩევნო პროცესის ფარგლებში არა მხოლოდ ასრულებდა გარკვეულ იდეოლოგიურ ფუნქციებს, არამედ დე ფაქტო დასთანხმდა ამ პროცესში აქტიურ როლზე, კონკრეტული დავალებების შესრულებასა და მრავალი პროპაგანდისტულ-აგიტაციური ღონისძიების დაგეგმვასა და განხორციელებაში მონაწილეობაზე, გვარწმუნებს, რომ, სულ მცირე, ამ ეკლესიის ხელმძღვანელობის დონეზე (მას უპირობოდ მხარს უჭერდნენ აღმოსავლეთ უკრაინის ეპარქიათა მმართველი მღვდელმთავრები და კიევის ეკლესიის მეთაურები) ვიქტორ იანუკოვიჩის გუნდის მიერ შეთავაზებულმა იდეოლოგიებმა სრული აღიარება და მხარდაჭერა მოიპოვეს. ამ იდეოლოგიებთან შორის ყველაზე გამოყენებული იყო შემდეგი: “ვიქტორ იუშჩენკოს მხარდაჭერა — უკრაინაში მართლმადიდებლობის მარცხია”, “სამი აღმოსავლეთსლავური ერის ძმური ერთიანობა”, “იანუკოვიჩი — მართლმადიდებელი პრეზიდენტი”, “იუშჩენკო — უნიატებისა და პროტესტანტების აგენტი“ და ა. შ.

მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის ტაქტიკისა და სტრატეგიის იდეოლოგიური და კონკრეტულად პრაგმატული ვექტორების ამ თანხედრამ გამოიწვია ის, რომ ვიქტორ იანუკოვიჩის მხარდაჭერა და მისი უკრაინის სახელმწიფოს მეთაურად დანახვის სურვილი გახდა ამ ეკლესიის მიმდინარე პოლიტიკის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ელემენტი. ფაქტიური და პრაქტიკულად გამყარებული კონკორდატის საფუძველზე უნდა აგებულიყო ამ ეკლესიის უკრაინაში არსებობისა და თვითრეპრეზენტაციის მთელი შემდგომი სტრატეგია:

— ხელისუფლების მხრიდან კატეგორიული მხარდაჭერა;

— მოსკოვის საეკლესიო ცენტრთან ისეთი დონის კავშირებზე დაბრუნება, რომლებიც არ გადააჭარბებდნენ თა-

ვიანთი მოცულობით იმ კავშირებს, რომლებიც არსებობდნენ საბჭოთა დროს რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის უკრაინის ეგზარქატის ფარგლებში;

— ფაქტობრივი სრული უარი ყველა დონის ავტოკეფალისტურ და ავტონომისტურ მისწრაფებებზე.

— ცალსახად პრესინგული სცენარი ყოველგვარი, მათ შორის ძალოვანი მეთოდების გამოყენებით ალტერნატიული მართლმადიდებელი იურისდიქციების მიმართ, როგორც ეს ცოტა ხნის წინათ მოხდა ბულგარეთში, სადაც ახალი კანონის მიღების შედეგად, ალტერნატიული მართლმადიდებელი იურისდიქციების არსებობა არალეგიტიმურად იქნა აღიარებული, ხოლო ტაძრები ძალოვანი ქვედანაყოფების გამოყენების შემდეგ გადაეცა ერთადერთ სახელმწიფოებრივად აღიარებულ ოფიციალურ რელიგიურ ორგანიზაციას — ბულგარეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდს.

ეს ღონისძიებები მიზნად ისახავდა მოსკოვის საპატრიარქოსთან როგორც იურისდიქციულ სივრცეში, ასევე სახელმწიფო პოლიტიკის ფარგლებში კანონიკური ურთიერთობის გარეშე მყოფი ყველა ალტერნატიული მართლმადიდებელი იურისდიქციის დისკრედიტირებას, სრულ მარგინალიზაციას ან აკრძალვასაც კი.

ცხადია, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიისა და სახელმწიფოს შორის ურთიერთობის ამსახველი ყველა ფაქტი არ გამხდარა საზოგადოებისათვის აშკარა და ხელმისაწვდომი. მაგრამ გამოქვეყნებული ფაქტებიც კი მოწმობენ იმას, თუ რამდენად იყო ანგაჟირებული მოსკოვის საპატრიარქო უკრაინულ საარჩევნო პროცესში. მოვიყვანოთ მხოლოდ რამდენიმე ყველაზე დამახასიათებელი მაგალითი.

მოსკოვის საპატრიარქოს მხრიდან მხარდაჭერა დემონსტრირებული იყო ყველა დონეზე: საერთო საეკლესიო პროპაგანდისა და კონკრეტულად საორგანიზაციო სფეროებში. უკვე მოვისხენიეთ მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის მეთაურის, მიტრო-

პოლიტ ვლადიმერ საბოდანის რეაქცია ვიქტორ იუშჩენკოს შტაბის ნეიტრალურ შეტყობინებაზე ოფიციალური კურთხევის შესახებ. ამ შეტყობინებიდან მეორე დღეს ყველა უკრაინულ არსზე გადმოიციემოდა მიტროპოლიტ ვლადიმერის განცხადება, რომელშიც იგი კატეგორიულად უარყოფდა ოპოზიციის ლიდერთან ყოველგვარ ურთიერთობას და ცალსახად ამტკიცებდა, რომ მისი ეკლესია მხარს უჭერს პრეზიდენტობის ერთადერთ კანდიდატს — ვიქტორ იანუკოვიჩს.

ოპოზიციური პრესა ამ გარემოებას ხსნიდა არა მარტო იმით, რომ მიტროპოლიტ ვლადიმერ საბოდანის ეკლესია მხოლოდ ერთი კანდიდატის მიმართაა კეთილგანწყობილი, არამედ იმიტაც, რომ ეკლესიის მეთაურზე ზენოლას ახდენდა დონეცკ-მარიუპოლის მმართველი მღვდელმთავარი მიტროპოლიტი ილარიონი. ეს უკანასკნელი არა მარტო ითხოვდა ეკლესიის მეთაურის ცალსახა უარს ვიქტორ იუშჩენკოსთან ყოველგვარ კონტაქტზე, არამედ დამსობით ემუქრებოდა მას იმ შემთხვევაში, თუ მიტროპოლიტი ვლადიმერი “სწორ მიმართულებას ვერ შეინარჩუნებს“.

სხვათა შორის, ახლახან ნახსენები მიტროპოლიტის, ილარიონის როლი (წარმოადგენს რეგიონს, სადაც ვიქტორ იანუკოვიჩს აქვს უალტერნატივო ელექტორალური მხარდაჭერა, ხოლო პირადი ახლო ურთიერთობები უკრაინის პრეზიდენტობის ამ კანდიდატისა ადგილობრივ საეკლესიო იერარქთან, არავისში არ იწვევს ეჭვს) საარჩევნო პროცესში მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის მაქსიმალურ აქტივიზაციასა და უპრეცედენტო ანგაჟირებულობაზე პირველხარისხოვანია და არაა მოკლებული პირადულ ქვეტექსტს (პრაქტიკულ დაინტერესებას). მიტროპოლიტ ილარიონის აქტივობა ყოფილი დონეცკელი ხელმძღვანელის მხარდაჭერაში ეფუძნება არა მარტო მაღლიერების გრძნობას დონეცკის ეპარქიის მრავალმხრივი დახმარებისა და გულუხვი ფინანსური დოტაციებისთვის, რაც პირდაპირ ან ირიბად ვიქტორ იანუკოვიჩის ან მისი სატელიტებისაგან მოდიოდა, არამედ პრაგმატულ გათვლასაც: როგორც კი იანუკოვიჩი

პრეზიდენტი გახდებოდა, იგი ცალსახად გაუნწედა ლობირებას მიტროპოლიტ ილარიონს ყველაზე მაღალ პოსტზე შესაბამის ეკლესიაში (ეკლესიის მოქმედი მეთაურის შემცვლელი კანდიდატის ძიების თემა უკვე დიდი ხანია, განიხილება საეკლესიო გარემოში), რათა განმტკიცდეს დონბასელი კადრების განსაკუთრებული როლი თანამედროვე უკრაინის არა მარტო პოლიტიკური, არამედ საეკლესიო ელიტის ჩამოყალიბებაში.

ყველაზე მრავალრიცხოვანი საეკლესიო აქცია, რომელმაც მნიშვნელოვანი რეზონანსი ჰპოვა მედიაში, იყო 18 ნოემბერს, არჩევნების მეორე ტურის წინააღმდეგ გამართული ლიტანიობა. როგორც მედია იუნყება, მასში მონაწილეობის მისაღებად ჩამოდიოდნენ დელეგატები უკრაინის ყველა ეპარქიიდან, რისთვისაც საეპარქიო მღვდელმთავრები იღებდნენ 15 ათას აშშ დოლარს, ხოლო სამრევლო მღვდლები — 200 უკრაინულ გრივნას. აქციის ჩატარებაში განსაკუთრებული აქტივობით გამოირჩეოდნენ უკიდურესი აღმოსავლური ეპარქიები. კერძოდ, ლუგანსკის ეპარქიამ სპეცრეისით კიევაშე უფასოდ გაამგზავრა მორწმუნეთა 22 ვაგონი. აქციის მონაწილეთა შორის ერთობ პოპულარული იყო შემდეგი ლოზუნგი: “ჩვენი რწმენა და სასოება არ მისცემს ანტიქრისტე იუშჩენკოს არჩევნებაში გამარჯვების საშუალებას!“.

მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის საარჩევნო პროცესში ანგაჟირების თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ის არაოფიციალური, მაგრამ საგრძნობი, და მასობრივი სააგიტაციო მუშაობა, რომელიც თავისი კანდიდატის სასარგებლოდ წარიმართა. უკრაინის სახალხო დეპუტატმა, იური კარამზინმა 18 ნოემბერს უკრაინის პარლამენტის სესიაზე განაცხადა, რომ კიევის ახლოს მდებარე სოფელ ივანკოვოში ამ ეკლესიის ტაძრის წინამძღვარი მრევლის ჯვართან სამთხვევად მოსვლისას ითხოვდა, რომ ყოველ მლოცველს დაეფიცა, რომ არჩევნებზე ხმას მხოლოდ ვიქტორ იანუკოვიჩს მისცემდა.

საქვეყნოდ ცნობილი გახდა, რომ იმავე კანდიდატის სასარგებლოდ სააგიტაციო ლიტერატურას ავრცელებდა

მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი სარნისა და პოლესის ეპარქიის სამღვდლოება. ქალაქ სარნის ტაძარში სამღვდლოების სრულიად საეპარქიო სხდომის დროს ვიქტორ იანუკოვიჩის ნდობით აღჭურვილმა პირმა მოახდინა 200 სამღვდლო პირის ინსტრუქტირება იუშჩენკოს წინააღმდეგ აგიტაციის ჩატარების საკითხზე. ამასთან ერთად, დარიგებულ იქნა სააგიტაციო მასალების მნიშვნელოვანი რაოდენობა, რაც ოპოზიციის წარმომადგენელთა მოულოდნელი შემოსვლის გამო, სამღვდლოებას ანაფორის ქვეშ დამალული გამოქონდა ტაძრიდან.

სახელისუფლებო კანდიდატის სასარგებლოდ ღია აგიტაცია დაფიქსირდა აგრეთვე ქალაქ რივენს (როვნო) ტაძარში, სადაც მრევლს არა მარტო პროკლამაციებს ურიგებდნენ, არამედ დაკიდეს საგანგებო ლოზუნგები, რომლებიც აცხადებდნენ, რომ ვიქტორ იუშჩენკოს გამარჯვების შემთხვევაში მართლმადიდებელ ეკლესიას დიდი საფრთხე ემუქრება. სშირად მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ იუშჩენკოს მხარდამჭერთა გაკიცხვის დონე ესაზღვრებოდა პირდაპირ ანათემას.

თუ ამ დონის პირდაპირი და ფარული აგიტაცია ტარდებოდა უკრაინის ერთ-ერთ ყველაზე დასავლეთით მდებარე ეპარქიაში, უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორი გაქანებით მიმდინარეობდა ის აღმოსავლეთ უკრაინის რეგიონებში. იქ პროპაგანდისტული კამპანია ადგილობრივი ხელისუფლების მხარდაჭერით სარგებლობდა, ხოლო ოპოზიციური ბლოკის, “ხალხის ძალის“ მხრიდან კონტროლი მინიმალური იყო.

თუ გავანალიზებთ უკრაინის საარჩევნო რუკას 2004 წლის საპრეზიდენტო არჩევნების შემდეგ, ადვილად დავინახავთ, რომ იმ 17 რეგიონიდან, რომლებშიც გაიმარჯვა ვიქტორ იუშჩენკომ, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქცია რელიგიური ორგანიზაციების რაოდენობით დომინირებს თოთხმეტში (მხოლოდ სამ გალიციურ ოლქში დაკარგა ამ იურისდიქციამ ლიდერობა). ამგვარად, რელიგიური ფაქტორისადმი მიმართვის მოსალოდნელი და წინასწარ განსაზღვრული ეფექტი, რომლის იმედი ჰქონდათ ვიქტორ

იანუკოვიჩის საარჩევნო კამპანიის იდეოლოგებს, ვერ განხორციელდა. მაგრამ ეს ვითარება უნდა ავხსნათ არა რელიგიური ფაქტორის, როგორც ასეთის, დაბალი ეფექტურობით ან არაქმედითობით, არამედ ამ სფეროში სანწყისი განწყობის სიმცდარით, რადგან ეს განწყობა არ ითვალისწინებდა კონფესიური ორიენტაციებისა და პრიორიტეტების რეალურ თანაფარდობას.

2004 წლის საარჩევნო და კონფესიურმა სიტუაციამ კიდევ ერთხელ დაამტკიცა იმ დასკვნის მართებულობა, რომელიც ჩვენ ჯერ კიდევ ოთხი წლით ადრე გვაკეთეთ, მაგრამ ქვეყნის რელიგიური სიტუაციის შესახებ ოფიციალურ სტატისტიკურ მონაცემებთან ფორმალური შეუსაბამობის გამო მან ვერ მოიპოვა სრული და საყოველთაო აღიარება. საქმე ისაა, რომ უკრაინის კონფესიური სიტუაციის არსი მდგომარეობს იმაში, რომ, მიუხედავად მოსკოვის იურისდიქციის საკმაოდ ძლიერი პოზიციებისა სტატისტიკურ განზომილებაში (მხედველობაში გვაქვს თემების, მონასტრების, სამღვდლოების რაოდენობითი მაჩვენებლები), პოტენციურ და პრაქტიკულ მართლმადიდებელ მორწმუნეთა უპირატესი ნაწილი, თუმცა ფორმალურად მოსკოვის საპატრიარქოს ეკუთვნის, რეალურად საკუთარი თავის იდენტიფიცირებას ახდენს იმ მართლმადიდებელ თვითშეგნებასთან, რომელიც თავის ცენტრად მიიჩნევს კიევს და რომელმაც უკვე დე ფაქტო მიიღო დამოუკიდებელი, ესე იგი, ავტოკეფალური სტატუსი.

ამ სიტუაციის არცოდნა ან იგნორირება ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო კამპანიის წარმმართველთა მიერ, მათი სწრაფვა, გამოეყენებინათ არჩევნები უკრაინის რელიგიური სფეროს პრორუსული სეგმენტის გასაძლიერებლად, გახდა მიზეზი იმისა, რომ ჯერ ზედმეტად იქნა შეფასებული მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის როლი, შესაძლებლობები და უკრაინაში საარჩევნო პროცესზე გავლენის მოხდენის უნარი, შემდგომში კი ადგილი ჰქონდა საეკლესიო დახმარებისა და ავტორიტეტის ბოროტად გამოყენებას საარჩევნო სტრატეგიის განხორციელების სიბრტყეში. ამან არა მარტო არ მოიტანა სასურველი შედეგი,

არამედ გააღვიძა თვითშენარჩუნების ინსტიქტი და გაერთიანა ყველა სხვა რელიგიური სტრუქტურები არა მარტო ამ იდეოლოგიის, არამედ მისი წარმომადგენი საპრეზიდენტო კანდიდატის წინააღმდეგ.

ის, რომ უკრაინის რელიგიური სიტუაციის ამსახველი ოფიციალური სტატისტიკა და უკრაინის მოსახლეობის რეალური კონფესიური და იურისდიქციული სწრაფვები ერთმანეთს არ თანხვდება, ჩვენ პირველად 2000 წლის ნოემბერში შევნიშნეთ, როცა უკრაინის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სოციოლოგიის ინსტიტუტში მიმდინარეობდა სოციოლოგიური გამოკითხვის შედეგთა განხილვა. სოციოლოგიურ გამოკითხვას — “უკრაინის მოსახლეობის რელიგიური არჩევანი“ ატარებდა ფონდი “დემოკრატიული ინიციატივა“. ჩვენ აღვნიშნეთ: “შემჩნეული სიმპტომატიური მოვლენა რელიგიურ სფეროში შეიძლება ცალსახად განვსაზღვროთ როგორც ობიექტური საზოგადოებრივი მოლოდინების (იმედის, წინასწარგანჭვრეტის) შეუსაბამობა ვითარებასთან რეალურ სფეროში, რომელიც წარმოადგენს უკრაინაში დღეს მოქმედ უმთავრეს მართლმადიდებელ იურისდიქციებს“. ვითარებამ, რომელიც რამდენიმე წლის წინათ საკუთრივ მეცნიერული, სოციოლოგიური კვლევების ფარგლებში იქნა დამოწმებული, სრული დადასტურება პოვა საარჩევნო კამპანიის დროს (რომელიც დე ფაქტო წარმოადგენს მოსახლეობის ყველაზე მასობრივ პირდაპირ ან ირიბ გამოკითხვას), როცა პრაქტიკულად იქნა გამოძღვანებული ეკლესიის რეალური გავლენა.

“უკრაინელ მოქალაქეთა მიერ ტრადიციული მართლმადიდებლური იდენტურობის ფარგლებში საკუთარი უკრაინოცენტრული რელიგიური ორიენტაციის ზოგადი დეკლარირების პრობლემა სულ უფრო გაბედულად აყენებს დღევანდელი რელიგიური მრავალმხრივობის ცივილიზაციური საფუძვლების საკითხს, რასაც პირდაპირი მიმართება აქვს დისკუსიასთან ძირითადი მართლმადიდებლური იურისდიქციებსა და დეკლარირებულ ინდივიდუალურ იდენტურობას შორის არსებული დისპროპორციების გარ-

შემო“.

თუ დავაკვირდებით მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ერთი საპრეზიდენტო კანდიდატის მხარდასაჭერ საარჩევნო პროცესში ზედმეტი ჩართულობის წინამძღვრებსა და მოტივაციას, საკმაოდ დარწმუნებით შეგვიძლია ლაპარაკი იმაზე, თუ რა შედეგებს მოუტანს ეს ვითარება როგორც თვით ეკლესიას, ასევე მთლიანად რელიგიურ სიტუაციას უკრაინაში.

პრობლემის პირველი ნაწილის მხრივ შეიძლება დავეთანხმოთ ცნობილ რუს პოლიტოლოგს ანდრია ოკარას, რომელმაც საპრეზიდენტო არჩევნების პირველ ტურამდე ჯერ კიდევ ათი დღით ადრე გამოთქვა აზრი, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის პოზიციის ცალმხრივობა და მიკერძოებულობა საბოლოო ჯამში ამ ეკლესიის საწინააღმდეგოდ შემოტრიალდება: “მწარეა იმის დანახვა, რომ რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიისა და მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის ზოგიერთი იერარქის პოზიცია, მიმართული იანუკოვიჩის მხარდასაჭერად, როგორც არ უნდა იყოს არჩევნების შედეგები, იქცევა უკრაინაში კანონიკური მართლმადიდებლობისათვის დარტყმად. პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ იერარქები, მღვდლები და პოლიტიკურად აქტიური ერისკაცები აღიქვამენ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციას, როგორც “ველიკორუსებისთვის“, რუსულენოვანი და მოსკოვზე ორიენტირებული მორწმუნეებისთვის არსებულ ეკლესიას. ამის შედეგად, უკრაინული გეოკულტურული იდენტურობის მქონე ადამიანები მასში საკუთარ თავს ვერ პოულობენ. ეს კი ასუსტებს მართლმადიდებელ სამყაროს და ეწინააღმდეგება წმინდა რუსეთის კონცეფციას... საპრეზიდენტო არჩევნებზე კონკრეტული კანდიდატის მხარდაჭერა აძლიერებს იმათ პოზიციებს, ვინც კანონიკურ მართლმადიდებლობაში ხედავს “მოსკოვის ხელს“, “უკრაინის საწინააღმდეგო შეთქმულებას“ და ა. შ.“.

უკრაინაში მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ზედმეტმა ანგაჟირებულობამ საარჩევნო პროცესებში შე-

იძლება პრობლემატიკის სხვა ასპექტიც გამოიწვიოს, რომელიც ობიექტურად ახდენს გავლენას უკრაინულ საზოგადოებაში კონფესიური იდენტურობების რეალურ თანაფარდობაზე. ეს ასპექტი ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ოთხი წლის წინანდელ პუბლიკაციაში: “ამგვარი სიტუაცია გვაძლევს საფუძველს, მოვასდინოთ მომავალში შესაძლებელი სწრაფი და წონადი იურისდიქციული გადაწყველებების პროგნოზირება: უპირატესი საზოგადოებრივი ცნობიერება (ინტუიციური და რაციონალური შეგრძნებები) ამოქმედებს რელიგიური სისტემების განვითარებისა და სრულყოფის ობიექტურ მექანიზმებს, რათა შესაბამისობაში მოიყვანოს უკრაინული სოციუმის კონფესიურ-იდენტიფიკაციური სტრუქტურა და საქმის რეალური ვითარება რელიგიურ სიბრტყეში“.

სხვა სიტყვებით, განვითარების რეალურ სცენარად შეიძლება იქცეს უკრაინის მართლმადიდებელ საზოგადოებაში იურისდიქციისა და იდენტურობის ორ მთავარ ბანაკს შორის სტატისტიკური თანაფარდობის სწრაფი ცვლილება. ეს ცვლილება განპირობებული იქნება, როგორც გარეგანი, ასევე შინაგანი მიზეზებით. პირველი თანრიგის მიზეზთა შორის ყველაზე არსებითი არის შემდეგი: პრეზიდენტისა და მთავრობის მხრიდან რეალური მხარდაჭერა ძირითადი იურისდიქციული პრობლემის გადაწყვეტაში. პრობლემის დადებითი გადაწყვეტა შეუძლებელია ვითარებაში სახელმწიფოს ოფიციალური წარმომადგენლების ჩაურევლად. შინაგანი მიზეზები კი პირდაპირ უკავშირდება უკრაინული სოციუმის მხარდ განწყობას — მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში ფორმალურად გაერთიანებული ადამიანები სულ უფრო მეტად უკავშირდებიან საკუთარ თავს ავტოკეფალურ მართლმადიდებელ მოძრაობას და მის შესაბამის სტატუსს.

მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ანგაჟირებული და ცალმხრივი პოზიციის შედეგები უკვე საგრძნობი გახდა როგორც თვით ეკლესიისთვის, ასევე მთლიანად საზოგადოებისთვის მაშინვე, როგორც კი საზოგადოებამ გააცნობიერა საარჩევნო პროცესის რეალური შედეგები.

ჯერ ერთი, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქცია არჩევნების მეორე ტურის შემდეგაც განაგრძობდა სხვა რელიგიურ ორგანიზაციებთან ერთობლივი აქციებისაგან დისტანცირებას. რაც შეეხება ამ იურისდიქციის ცალკეული წარმომადგენლების, მაგალითად, მამა გენადის — (ტაძრის წინამძღვარს ვიქტორ იუშჩენკოს მშობლიურ სოფელში, სორუჟივკაში) — გამოსვლებს ოპოზიციის მხარდასაჭერად, ეს არ შეიძლება ტიპობრივად ან ნიშანდობლივად ჩაითვალოს, რადგან არ გამოსატყვევებს ეკლესიის ხელმძღვანელობის რეალურ პოზიციას.

პირიქით, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის აღმოსავლეთი ეპარქიების ხელმძღვანელები არჩევნების საბოლოო დასრულების შემდეგაც გამოსატყვევდნენ თავიანთ სოლიდარობას და სურვილს, რომ ვიქტორ იანუკოვიჩი ცალსახად ყოფილიყო აღიარებული უკრაინის პრეზიდენტად. ოდესისა და იზმაილის მიტროპოლიტი აგათანგელოსი ოპოზიციის მკვეთრი გაკიცხვით გამოვიდა ოდესის კულიკოვოს ველზე გამართულ იანუკოვიჩის მხარდასაჭერ მიტინგზე არჩევნების მეორე ტურის შემდეგ. არანაკლებ ცალსახად გამოსატყვევდა თავის გამკიცხველ პოზიციას დონეცკისა და მარიუპოლის მიტროპოლიტი ილარიონი, რომელმაც სიტყვა წარმოთქვა დონეცკის საოლქო საბჭოს სესიის დასაწყისში, შემდეგ კი დონეცკის ცენტრში გამართულ მიტინგზე. ლუგანსკისა და სტარობელის მიტროპოლიტმა იოანიკოსმა კი ფაქტობრივად აკურთხა სევეროდონეცკში აღმოსავლეთუკრაინული რეგიონების პოლიტიკური ელიტის პირველი კრება. ამ კრებაზე, რომელსაც ესწრებოდნენ მოსკოვის მერი, იური ლუჟკოვი და რამდენიმე საოლქო ადმინისტრაციის ლიდერი, დაისახა კონკრეტული გეგმა, რომ თუ უკრაინის პრეზიდენტი გახდება ვიქტორ იუშჩენკო, მაშინ უნდა გამოცხადდეს სამხრეთ-აღმოსავლეთის ავტონომიური რესპუბლიკა.

ამგვარი პოზიციის ფაქტობრივი ფარი და იდეოლოგიური დასაბუთება იყო მიტროპოლიტ ვლადიმერ საბოდანის მიერ შედგენილი რამდენიმე წერილი, რომელიც გაიგზავნა 26-დან 30 ნოემბრამდე და მათი შინაარსი არ შესწო-

რებულია მეორე ტურის შედეგთა გათვალისწინებითაც. თუმცა ამ წერილების ზოგადი შინაარსი დაიყვანებოდა საყოველთაო სიყვარულისკენ აბსტრაქტულ მოწოდებამდე და თანაც აღიარებული იყო თეზისი, რომ “პოლიტიკამ არ უნდა დათესოს სიძულვილის მარცვლები ჩვენს გულებში”,_ მიუხედავად ამისა, 2004 წლის უკრაინის საარჩევნო ვითარებიდან გამომდინარე, ასეთი პოზიცია დე ფაქტო წარმოადგენდა მომლოდინე და გამმართლებელი განწყობის დადასტურებასა და ქცევის არჩეული მიმართულებიდან გადახვევის ან მიმდინარე საზოგადოებრივ პროცესებთან მისი ჰარმონიზების შეგნებულ უარყოფას.

ამ ტენდენციის პრაქტიკული შედეგებზე დაკვირვება შესაძლებელი იყო ნოემბრის ბოლოს გამართული ხანგრძლივი საპროტესტო აქციების დროს. გარდა უკვე ნახსენები ორი დოკუმენტისა, რომელთაგან პირველს ხელი მოაწერა ხუთმა, მეორეს კი ექვსმა საეკლესიო ლიდერმა, შეიძლება მრავალი მსგავსი მაგალითის მოყვანაც. ყველა ეს მაგალითი დამაჯერებლად ადასტურებს იმ დასკვნის სამართლიანობას, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ ეგრეთ წოდებული პროორუსული იდენტურობის მონოპოლიზაცია და ერთი კონკრეტული კანდიდატის საარჩევნო კამპანიასთან ცალმხრივი და მექანიკური მიზმის გზით ამ იდენტურობის მაქსიმალურად ფართო იმპლემენტაციის სურვილი ფაქტობრივად დაახლოებისკენ უბიძგებს უკრაინის სხვა რელიგიურ ერთობებს. საბოლოო ჯამში, ამგვარი ვითარება ხელს უწყობს სხვადასხვა კიევიცენტრულ იდენტურობებს შორის კონსენსუსის მიღწევას, რაც დიამეტრულად ეწინააღმდეგება მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ დასახულ ძირითად მიზანს.

ჯერ ერთი, წარმოიშვა სხვა ზოგადი დოკუმენტები — რელიგიათშორისი ინიციატივები, რომლებიც მოწმობს მოძრაობის გაფართოებას და მასში ახალი წევრების გაერთიანებას. მაგალითად, “უკრაინის მართლმადიდებელი, პროტესტანტული, იუდეური და მუსლიმური აღმსარებლობის წარმომადგენელთა მოწოდება ლოცვისთვის”,_ რო-

მელსაც ხელი მოაწერეს თერთმეტი რელიგიური ორგანიზაციის წარმომადგენლებმა. მეორეც, მონაწილეთა რიცხვისა და ხანგრძლიობის მიხედვით უპრეცედენტო იყო ყოველდღიური ეკუმენური ლოცვები დამოუკიდებლობის მოედნის ტრიბუნაზე, რომლებიც დროით თანხვედროდა საპროტესტო აქციებს და აერთიანებდა ქრისტიანობის სამი მთავარი მიმდინარეობის წარმომადგენლებს. ეს ფენომენი თავისთავად იმსახურებს უფრო ყურადღებით შესწავლას, მაგრამ აშკარაა, რომ უკრაინული სიტუაციის კონტექსტში ამგვარი გამოცდილება სრულიად უნიკალურია.

ამ ტენდენციის აპოგეად და უმაღლეს მიღწევად შექველად უნდა მივიჩნიოთ უკრაინის რელიგიური ლიდერების (როგორც ქრისტიანული მიმდინარეობების, ასევე ისლამისა და იუდაიზმის ორი განშტოებისა) 5 დეკემბრის უკვე ნახსენები კრება დამოუკიდებლობის მოედანზე. ამ რელიგიურმა ლიდერებმა ოპოზიციის მეთაურის, ვიქტორ იუშჩენკოს გამოსვლის წინ მიმართეს შეკრებილებს ხანმოკლე სიტყვითა და ლოცვით, მოუწოდეს უკრაინაში მშვიდობისა და სიმშვიდისკენ. საბოლოოდ, ამან ხელი შეუწყო საეკლესიო თვალსაზრისით როგორც მთლიანად ოპოზიციური მოძრაობის, ასევე ვიქტორ იუშჩენკოს საპრეზიდენტო ინტენციების სრულ ლეგიტიმაციას. კიევიცენტრულ ან პროუკრაინულ საიდენტიფიკაციო ფაქტორთა დომინირების შექველ მონაწილად შეიძლება ჩაითვალოს სხვა ფაქტებიც. მაგალითად, ის, რომ განმსაზღვრელი მნიშვნელობა მიიღო უკრაინის, როგორც ყველა აღმსარებლობისათვის უმაღლესი სულიერი ღირებულების, თემამ, რაც პრაქტიკულად გამომჟღავნდა თითოეულ საჯარო გამოსვლაში. გარდა ამისა, ყველა გამომსვლელი შეგნებულად ისწრაფოდა, ხაზი გაესვა თავისი “კიევიცენტრულობისთვის“ არა მარტო შინაარსობრივ და იდეოლოგიურ, არამედ ლინგვისტურ დონეზეც — ამას კი ახერხებდნენ უკრაინულ ენაზე ლაპარაკისა და ლოცვის უნარის დემონსტრირებით, რაც განსაკუთრებით შთამბეჭდავი იყო ყირიმის მუსლიმთა სულიერი სამმართველოს მთავარი მუფტის შემთხვევაში, რომელმაც თავისი გამოსვლის ტექ-

სტი უკრაინულად ნაიკითხა.

ამგვარად, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ უკრაინული ეთნიკური თვითშეგნება, რომლის არსებობა და გავლენიანობა მრავალ ადამიანში ეჭვს იწვევდა, რის გამოც ისინი არც ითვალისწინებდნენ ამ ფაქტორს, როგორც მთელი ეთნოსის და არა მარტო რეგიონულ მასშტაბში (მაგალითად, დასავლეთ უკრაინაში) მოქმედს, მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში გამოვლინდა, როგორც უნივერსალური, სრულიად ეროვნული ფაქტორი და როგორც იმპერატიული დამაჯერებლობის მქონე საზოგადოებრივი ძალა (იგულისხმება მისი გავლენა მთლიანად საზოგადოებაზე და არა მხოლოდ ეთნიკურ უკრაინელებზე), როგორც სხვა ეროვნულ-პოლიტიკურ გაერთიანებებში, რომელთაც სახელმწიფოებრივი არსებობის უფრო ხანგრძლივი და უფრო დამაჯერებელი ისტორია აქვთ.

თუ ყურადღებით დავაკვირდებით უკრაინის რუკას, რომელზედაც ნაჩვენებია იქნება ამა თუ იმ კანდიდატისათვის მიცემულ ხმათა უმრავლესობა, შეიძლება შევამჩნიოთ, რომ ვიქტორ იუშჩენკოს მხარდამჭერი ტერიტორიები და რეგიონები ცალსახად ემთხვევიან უკრაინელი ეთნოსის გავრცელების არეალს ჯერ კიდევ XVII საუკუნეში. სწორედ მაშინ ხდებოდა ამ ერის საბოლოო ჩამოყალიბება ჯერ მაშინდელი რეჩ პოსპოლიტას, 1654 წლის შემდეგ კი მოსკოვის სახელმწიფოს ფარგლებში.

ის ტერიტორიები კი, რომელთა მოსახლეობის უმრავლესობამ ვიქტორ იანუკოვიჩს დაუჭირა მხარი, წარმოადგენს რეგიონებს, რომლებსაც უკრაინული ეთნოსის საბოლოო ჩამოყალიბებამდე, ანუ XVII საუკუნემდე ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ მკვეთრი უკრაინული შეფერილობა. ამ მიწების კოლონიზაცია მოხდა მოგვიანებით, XVIII საუკუნიდან მოყოლებული (თანაც კოლონიზაციაში არა მარტო უკრაინელები იღებდნენ მონაწილეობას, არამედ რუსები, გერმანელები და სხვა ეთნიკურ ჯგუფთა წარმომადგენლები), თანაც ეს რეგიონები მაქსიმალურად ურბანიზებული და დენაციონალიზებულია, რაც აქტუალურია არა მარტო უკრაინელების თვალსაზრისით: ამ ადგილებში რუსებმაც

საკმაოდ დაკარგეს ცალსახა რუსული იდენტურობა.

საბოლოოდ, უკრაინული სიტუაციის რეალიები უეჭველად ადასტურებს მოსკოვის საპატრიარქოს პოზიციის თანამედროვე პოლიტიკურ და სოციალურ ვითარებასთან ჰარმონიზების აუცილებლობას; და თუ ეს არ მოხდება, ეს აშკარა მონღობა იქნება იმისა, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესია უარს ამბობს უკრაინულ საზოგადოებაში შემდგომ ინტეგრაციაზე.

ანდრია იურაში

რელიგიური იდენტობები და საარჩევნო პროცესები: უკრაინის 2004 წლის საპრეზიდენტო არჩევნების მილიაკონტაქსტი

ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო კამპანიის წარუმატებლობის განხილვისას სრულიად ლოგიკურია შევხედოთ ამ ფაქტს რელიგიური პოლიტიკის კონტექსტში, უფრო ზუსტად კი იმ თვალსაზრისით, რომ ვიქტორ იუშჩენკოს შტაბი დემონსტრაციულად ინდიფერენტული იყო ამ საკითხის მიმართ, ვიქტორ იანუკოვიჩისა კი მაქსიმალურად და ცალმხრივად აქტიური. ეს ცალმხრივობა მართალია, შთააგონებდა საკუთარი კანდიდატის მომხრეებს, მაგრამ უფრო მეტად შესამჩნევი მობილიზაცია ოპოზიციური კანდიდატის რიგებში შეჰქონდა.

ასევე უნდა გავითვალისწინოთ აღმსარებლურ-საეკლესიო ფაქტორის გამოყენება პრეზიდენტობის კონკრეტული კანდიდატის საარჩევნო კამპანიის უფრო ფართო იდეოლოგიურ-მსოფლმხედველური პლატფორმის ფარგლებში და ამავე საერთო ფონზე უნდა გავაანალიზოთ მთლიანი საარჩევნო სტრატეგიის რელიგიურ კომპონენტთან მიმართება და მისი შედეგები ამ პროცესის ლოგიკურ დასასრულამდე მიყვანის კონტექსტში.

უკრაინის 2004 წლის საპრეზიდენტო არჩევნებში შეიწინებოდა ცალმხრივობა და ერთ-ერთი მხრის მიერ სრულად

შეგნებული სწრაფვა, დაყრდნობოდა მხოლოდ ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან კონფესიურ იდენტურობას, რაც უკავშირდებოდა ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბის საერთო საარჩევნო სტრატეგიის განხორციელებას, რომელიც აგებული იყო, პირობითად რომ ვთქვათ, “რუსული ფაქტორის“ მაქსიმალურ გამოყენებასა და მობილიზაციაზე. საეკლესიო სიბრტყეში ეს ფაქტორი შეიძლება ყოფილიყო განხორციელებული მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიის საორგანიზაციო, იდეოლოგიურ და სულიერ პოტენციალზე დაყრდნობით. სწორედ ამგვარ სტრატეგიას მიმართეს არჩევნების დროს მოქმედი პრემიერ-მინისტრის საარჩევნო კამპანიის პოლიტიკელოგებმა.

რელიგიურ გარემოში ერთ-ერთი ყველაზე ქმედითი საორგანიზაციო რესურსი, რომლის იმედი ჰქონდა ხელისუფლების ოფიციალურ კანდიდატს, იყო საეკლესიო მედიასაშუალებები, რომელთა მეშვეობით იყო დაგეგმილი სერიოზული შეჭრა მორწმუნეთა მენტალურ-იდეოლოგიური პრიორიტეტების სფეროში. მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფ ეკლესიას უკრაინის პრაქტიკულად ყველა რეგიონში ჰქონდა კარგად მოწყობილი სტრუქტურა, ამიტომაც კანონზომიერი იყო, რომ მას შეეძლო თავისი მედიასტრუქტურების განვითარებაში მნიშვნელოვანი წარმატების მიღწევა.

უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივია, რომ საქმე ეხება პრესას, რომელიც ყოველი საეკლესიო სტრუქტურისთვის საბაზო და ყველაზე ტრადიციული მედიასახეობაა როგორც ფორმით, ასევე შინაარსითაც. იმის წყალობით, რომ არსებობს ობიექტური სახელმწიფო მოთხოვნა ბეჭდვითი ორგანოების რეგისტრაციაზე, პრესა, ერთი მხრივ, ადვილად ექვემდებარება აღრიცხვას, მეორე მხრივ — სხვადასხვა სახის გავლენას. რელიგიურ საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის ოფიციალური სტატისტიკური მონაცემების თანახმად, უკრაინაში ოფიციალურად დარეგისტრირებული საეკლესიო პერიოდული გამოცემიდან ყოველი მესამე დაარსებული იყო მოსკოვის იურისდიქციის ეკლესიით: 323

რელიგიური ჟურნალიდან და გაზეთიდან, რომლებიც 2004 წლის 1 იანვრისთვის ფუნქციონირებდა უკრაინაში, 95 სწორედ ამ ეკლესიას ეკუთვნოდა. უკრაინაში მოქმედი ვერც ერთი სხვა ეკლესია თუ რელიგიური ორგანიზაცია ვერც კი უახლოვდება ამ რაოდენობრივ მაჩვენებლებს: კიევის საპატრიარქოს იურისდიქციის უკრაინის მართლმადიდებელ ეკლესიასა და უკრაინის ბერძულ-კათოლიკურ ეკლესიას, თითოეულს, 25 რეგისტრირებული გამოცემა აქვთ, სხვა დანარჩენ რელიგიურ სტრუქტურებს კი გაცილებით ნაკლები.

გარდა იმისა, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის უკრაინის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ თითქმის ერთი ასეული პერიოდული ბეჭდვითი გამოცემა დააარსა, ეს ეკლესია წარმოადგენს საეკლესიო სტრუქტურას, რომელმაც შეძლო ძალიან მტკიცე კავშირების დამყარება სხვადასხვა აუდიო-ვიზუალურ მედიასთან და მასზე საკმაოდ არსებითი გავლენის მოხდენაც. თეზისი იმის შესახებ, რომ ეს ეკლესია სისტემურ და თანმიმდევრულ პოლიტიკას ატარებს სატელევიზიო და რადიო კომუნიკაციების მიმართ, შეიძლება დამტკიცებულ იქნეს რამდენიმე დონეზე.

ჯერ ერთი, საქმე ეხება ზოგად იდეოლოგიურ და კონფესიურ გავლენებს, რომლებსაც ეს ეკლესია აწარმოებს ინფორმაციის გავრცელების ცალკეულ აუდიო და ვიზუალურ არხებზე: ეს ასპექტი დამტკიცებასაც არ საჭიროებს, საკმარისია დავაკვირდეთ ვითარებას რეგიონებში, სადაც მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ეკლესია საერთო ჯამში განსაზღვრავს სიტუაციას (მხედველობაში გვაქვს ლოკალური და რეგიონული არხები); ეს ასპექტი მოქმედებს საერთოეუროვნული მასშტაბითაც, თუ მხედველობაში მივიღებთ ზოგიერთი ცენტრალური არხის სარედაქციო დამოკიდებულების დონეს ამ ეკლესიის პოზიციებისა და პრიორიტეტებისაგან.

გარდა ამისა, უნდა გავისხენოთ ამ ეკლესიის რამდენიმე საკუთარი (ან მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციასთან უშუალო მონოპოლიური თანამშრომლების შედე-

გად დაარსებული) რელიგიური პროგრამა, რომელთა ტრანსლირება ხდებოდა ინფორმაციის გავრცელების როგორც რეგიონული, ასევე ცენტრალური არხების საშუალებით (მაგალითად, “პრავოსლავნი მირ“, “დუხოვნი ვისნიკ“).

და ბოლოს, არ შეიძლება არ შევნიშნოთ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის აქტივობა უმაღლეს საორგანიზაციო დონეზე, რაც დაკავშირებულია საკუთარი სატელევიზიო არხების დაარსებასა და მხარდაჭერასთან. პირველ რიგში, მხედველობაში გვაქვს არს “კრტ“-ს ფუნქციონირება, რომელიც ხელმისაწვდომია იმ ტელემაყურებელთა უმრავლესობისთვის, ვინც იყენებს საკაბელო სატელევიზიო ქსელებს. ყოველდღე მაუნყებლობის რამდენიმე საათს ეს არხი უთმობს სულიერი საუბრების, ლოცვების, დოკუმენტური ფილმებისა და ა. შ. ტრანსლირებას და ეს ყოველივე მზადდება მოსკოვის იურისდიქციის ეკლესიის სამღვდელოების უშუალო მონაწილეობით. უკრაინაში ჯერ-ჯერობით არ არსებობს ამავე ხასიათის სხვა პრეცედენტი, რომელიც დაკავშირებული იქნებოდა რომელიმე რელიგიური სტრუქტურის მიერ მედიაორგანოების ამდენად სისტემურ და მძლავრ ანგაჟირებასთან აუდიო-ვიზუალური საშუალებების სფეროში, საკუთარი სატელევიზიო არხების გახსნის დონეზე. რაც შეეხება საკაბელო ქსელების, მაგალითად, CNL-ის მიერ პროტესტანტული, უპირველეს ყოვლისა, ქარიზმატული საეკლესიო მსახურების ტრანსლირებას, ამის შედარებაც კი არ შეიძლება, რადგან თავისი შინაარსით ეს უკანასკნელი მთლიანად იმპორტირებულ სატელევიზიო პროდუქტს წარმოადგენს, რომელსაც, ამის გამო, სამამულო მედიასფეროსთან მხოლოდ გაშუალებული მიმართება შეიძლება ჰქონდეს.

ფრიად მნიშვნელოვანია მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინული იურისდიქციის მიღწევები უახლესი ელექტრონული მედიის განვითარების საქმეშიც. ამჟამად ამ ეკლესიის თითქმის ყველა ეპარქია (სულ ამ საეპარქიო სტრუქტურათა რიცხვი 36-ია), მრავალი მონასტერი, სასწავლო დაწესებულება, საერო სტრუქტურები (საძმოები) და

ცალკეული სამრევლო თემებიც კი ფლობენ საკუთარ ინტერნეტ-რესურსებს. ისინი არა მარტო აწვდიან ამ უახლესი მედიასაშუალებების მომხმარებლებს საეკლესიო ცხოვრების ქრონიკას, არამედ უშუალოდ და ირიბადაც ახდენენ მორწმუნეთა საზოგადოების მსოფლმხედველური ორიენტირების ფორმირებას, ახდენენ უფრო ფართო აუდიტორიის წინაშე ეკლესიის ზოგადი საიდუტიფიკაციო პრიორიტეტების დემონსტრაციას.

ჟურნალისტური პრაქტიკიდან აღებული ზემოთ ნაჩვენები მაგალითები და შესაბამის სფეროში მრავალი მეთოდოლოგიური ხერხი (საგანგებო კონფერენციების, პრაქტიკული სემინარების გამართვა და საეკლესიო ელიტის მხრიდან ამ პრობლემისადმი დიდი ყურადღების დამაჯერებელი დემონსტრირება) თვალსაჩინოდ გვისაბუთებს, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინული იურისდიქცია ფლობს საკმაოდ განვითარებულ პოზიციასა და პროგრამას (შესაბამისად — სოლიდურ პრაქტიკულ შედეგებსაც) მედიასფეროში. სრულიად კანონზომიერია, რომ ამ უკვე არსებული პოტენციალის გამოყენების იმედი არ შეიძლებოდა არ ყოფილიყო ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბის პოლიტექნოლოგებისთვის ერთ-ერთი ობიექტური სამოტივაციო ფაქტორი, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციასთან დაახლოების თეორიული დასაბუთებისა და პრაქტიკული რელიზაციისთვის.

მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინული იურისდიქციის ცალკეული პერიოდული გამოცემის შესაძლებლობა და იდეოლოგიურ დისკუსიებსა და თვით საარჩევნო პროცესში ანგაჟირებულობის დონე პრაქტიკულად დემონსტრირებული და ექსპერიმენტულად დამუშავებულ იქნა ჯერ კიდევ 2002 წლის საპარლამენტო საარჩევნო კამპანიის დროს. მაშინ არ არსებობდა ამ ეკლესიის კუთვნილი არც ერთი გაზეთი ან ჟურნალი, რომელიც თავისი მოცულობის მნიშვნელოვან ნაწილს არ უთმობდა შესაბამისი საეკლესიო პოზიციის დაცვასა და დასაბუთებას, რაც მიმართული იყო უკრაინის პოლიტიკური სპექტრის მხოლოდ ერთი ნაწილის — წინასაარჩევნო გაერთიანების “ერთიანი უკ-

რაინისთვის“ მხარდაჭერისკენ.

ამ მიმართულების მაქსიმალურად ჰიპერტროფიულ ფორმებამდე მიყვანის მაგალითიად შეიძლება მივიჩნიოთ “მართლმადიდებლურ საინფორმაციო-ანალიზური ცენტრის“ მიერ დაარსებული გამოცემა “SOS“-ის (“საზოგადოებრივ-პოლიტიკური გაზეთი მართლმადიდებელთათვის“) პოზიცია და შინაარსი. პროპაგანდის დაუფარავობისა და სწორხაზოვნების ხარისხმა, რომლითაც ეს გამოცემა მხარს უჭერდა და სულიერ სიბრტყეში ასაბუთებდა ოფიციალური სამთავრობო ბლოკის პოზიციას, იმ დროს განცვიფრებაში მოიყვანა არა მარტო საზოგადოება, არამედ მრავალი ანალიტიკოსიც.

წინასაარჩევნო აგიტაციის რამდენიმე თვის განმავლობაში, ამ გაზეთის ყველა ნომერი გამოდიოდა ლოზუნგით “მართლმადიდებელი მშობლიური უკრაინისთვის“, საგაზეთო ფართობის აბსოლუტური უმრავლესობა კი ეთმობოდა პროპაგანდისტული და სააგიტაციო ხასიათის პოლიტიკურად მიმართულ მასალებს. ამ პუბლიკაციათა შინაარსისა და მათში პოლიტიკური პრობლემატიკისა და მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინული იურისდიქციის საერთო საეკლესიო ღირებულებითი ორიენტაციისა და სტრატეგიის შეთავსების შესახებ შეიძლება მონიშნავდეს თუნდაც მასალათა სათაურების მექანიკური ჩამოთვლა 2002 წლის მარტის ორი ნომრის (# 5 და # 6), რომელთაგან ყოველი სტატია იკავებს მთლიან საგაზეთო გვერდს ან მეტსაც: “თავსებადია თუ არა სინმინდე და პოლიტიკა?“, “პიროვნული სიმამაცე ანუ ვლადიმირ ლიტვინის თავისუფლების სამი წახნაგი“, “ვალის დაბრუნების დრო“ (სააგიტაციო სტატია დეპუტატობის ერთ-ერთი კანდიდატის მხარდასაჭერად), “სამამულო ეთნოპოლიტიკის გადახრები“, “მართლმადიდებლობა ქვეყნიერების გულია“ (ინტერვიუ გამოცემის მთავარ რედაქტორთან, სერგი ციგანკოვთან ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკური სიტუაციის ირგვლივ), “სჭირდება თუ არა ლმერთს ბ-ნ სპიჟენკოს წინასაარჩევნო წვლილი“ (ერთ-ერთი კანდიდატის ანტირეკლამა), “გადაღების პროცესში ანათემას ვგრძნობდით“ (ნე-

გატიური რეცენზია იური ილენკოს ფილმზე “მაზევა“), “მაქცია“ (მაქსიმალურად კრიტიკული შეფასება უკრაინის ქრისტიანულ-დემოკრატიული პარტიის ლიდერის, ვიტალი ჟურავსკისა) — ყველა ეს მასალა გაზეთის მე-5 ნომრიდანაა. “ეკლესია და პოლიტიკა“, “... და ღმერთი შეენევა მათ“ (აპოლოგეტური მონათხრობი უზენაესი რადის თავმჯდომარის, ვლადიმერ ლიტვინის შესახებ), “მემკვიდრეობითი გმირი. მიიღებს თუ არა დეპუტატობის კანდიდატი, ვიაჩესლავ მისკოვი ცრუ პატრიარქის, ფილარეტის კუნკულს?“, “ადამიანების დახმარება მისი მოწოდება“ (დეპუტატობის კანდიდატის, ვალენტინ სავიციის სარეკლამო სტატია) და “ლეიტენანტ შმიდტის ვაჟი“ (ახლახან ნახსენები დეპუტატის მთავარი ოპონენტის, ბლოკ “ჩვენი უკრაინას“ წარმომადგენლის, იური სპიჟენკოს ანტირეკლამა), “რომელი სულიერების ასაღორძინებლად იბრძვის იულია ტიმოშენკოს ბლოკი?“, “არჩევანი თქვენ“ (ცალსახა დაპირისპირება დეპუტატობის ორ მაჟორიტარ კანდიდატს შორის — სტატია იმის ერთპიროვნული მხარდაჭერისკენ მოუწოდებს, რომელიც ღიად აცხადებს მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციისადმი თავისი კუთვნილების შესახებ), “საჭიროა თუ არა საფუძვლიანი ნგრევა? უკრაინული ენის გაეკლესიურების საკითხისთვის“ — ეს მასალები გაზეთ “SOS“-ის მე-6 ნომრიდანაა.

იმ პრაქტიკასა და პროპაგანდისტულ ტენდენციებს, რომელთაც ორი წლით ადრე ჩაეყარა საფუძველი, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციაში მყოფი უკრაინის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ მიმართა 2004 წლის საპრეზიდენტო საარჩევნო კამპანიის ფარგლებშიც. მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის საარჩევნო და საინფორმაციო სტრატეგიის მთავარი მახასიათებლები იყო შემდეგი:

— შეგნებული უარი საზოგადო საეკლესიო დებულებაზე, რომელიც გამყარებულია როგორც ტრადიციულ საეკლესიო შეგნებაში, ასევე რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის ახლახან მიღებულ სოციალურ დოქტრინაში და რომელიც გულისხმობს საეკლესიო და პოლიტიკური სფეროების ურთიერთგამიჯვნას, მათ ჩაურევლობას ერთმანე-

თის პრობლემურ ველში. ეს ასპექტი მულაგნდებოდა საეკლესიო ცხოვრების ყველა მხარის მაქსიმალურ პოლიტიკაში კონკრეტული საარჩევნო პერიოდის განმავლობაში, რაც გამოიხატებოდა შესაბამისი თემატიკისა და შინაარსის დომინირებითა და გამოცემათა იდეოლოგიური და ფაქტოლოგიური შევსებით;

— თანამედროვე უკრაინული პოლიტიკური სპექტრის ერთადერთი სეგმენტის (მიმართულების) ცალსახა და უაპელაციო მხარდაჭერა: ეს სეგმენტი წარმოადგენდა მაშინდელი პოლიტიკური ხელისუფლების მიერ წამოყენებულ კანდიდატს, ხოლო მიმართულება — მის ორიენტირებულობას პრორუსულ საიდენტიფიკაციო კონცეფციებზე. ამ დროს მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ კონტროლირებადი პრესა დაჟინებით, მაგრამ ხშირად ყოველგვარი მოქნილობის გარეშე და ძალიან პრიმიტიულად მუშაობდა ვიქტორ იანუკოვიჩის მაქსიმალურად იდეალიზებული სახის შექმნაზე. ამავე დროს, ოპოზიციური ძალების წარმომადგენელი ამ ეკლესიის ყველა პუბლიკაციაში დახატული იყო როგორც მტრის კრებითი სახე და ბოროტების განხორციელება;

— მცდელობა, მჭიდროდ დაეკავშირებინათ ერთმანეთთან ეკლესიის სამომავლო განვითარება და საკუთარი პოზიციების გამყარება ერთი არჩეული კანდიდატის გასაპრეზიდენტებლად. ამ განწყობის დამკვიდრების გამო მკვეთრ შავ-თეთრ ფერებში იხატებოდა არჩევნების შემდგომი პერიოდი: მხოლოდ და მხოლოდ დადებითი კატეგორიებით, თუ უკრაინის პრეზიდენტი სახელისუფლებო კანდიდატი გახდებოდა, და, ამის საპირისპიროდ, მრავალი უბედურების, საზოგადოებრივი და სულიერი კატაკლიზმების გარდაუვალობის წინასწარმეტყველება ოპოზიციის ლიდერის გამარჯვების შემთხვევაში.

თუ მოვასდენთ იდეოლოგიური ფაქტორების გარკვეული ზენოლისა და დიქტატის არსებობის კონსტატირებას კონკრეტული ეკლესიის საინფორმაციო პოლიტიკის ფორმირებისა და რეალიზაციის დროს უკრაინის ბოლო საპრეზიდენტო არჩევნების პერიოდში, არ შეიძლება არ აღვნიშ-

ნოთ, რომ მსოფლმხედველური ფაქტორების მიმართ გადაჭარბებულ ყურადღებასთან ერთად მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ სათანადო ყურადღების გარეშე რჩებოდა საეკლესიო უზრუნველყოფის კონკრეტული პრობლემები. როგორც წმინდად ტექნიკური მიზეზების (ინფორმაციის მონოდების ოპერატიულობა, სტილის დაცვა, გამოცემათა დიზაინი, ხშირად მათი მართლწერისა და ენობრივი ნორმატიულობის ასპექტი), ასევე მეთოდური და მეთოდოლოგიური არასრულყოფილების (ობიექტივიზმის პრინციპთა უარყოფა ან ვერგაგება, შეგნებული უარი უზრუნველყოფის ეთიკის ელემენტარულ მოთხოვნებზე) გამო, არ შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ უზრუნველყოფის ტრადიცია, რომელსაც ასორციელებს მოსკოვის იურისდიქციის მიერ კონტროლირებადი პერიოდული გამოცემები, განსაკუთრებით არჩევნების პერიოდში, ანუ საზოგადოების მაქსიმალური პოლიტიკების დროს, ადეკვატურია პოლიტიკური და საზოგადოებრივი რეაქციებისა ან თუნდაც უბრალოდ ხარისხიანია ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით.

საბოლოო ჯამში, ამან განაპირობა და დღესაც განაპირობებს ვითარებას, როცა ფაქტების მონოდების და ინტერპრეტაციის ხარისხი შეგნებულად გადატანილია მეორე პლანზე, როცა ეს ხარისხი აღიქმება არა უზრუნველყოფის მოღვაწეობის არსად და მიზნად, არამედ კონკრეტული, ხშირად ძალიან პრაგმატული საეკლესიო ან იურისდიქციული ამოცანების გადასაწყვეტ იარაღად, რაც ემსახურება უფრო ფართო პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიზნების შესრულებას.

ასეაქვე შემოთავაზებული დასკვნის კონტექსტში მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის დღევანდელ უზრუნველყოფის პრაქტიკაში შეიძლება შევამჩნიოთ და განვსაზღვროთ ორი მიდგომა პოლიტიკური და საარჩევნო პრობლემების ათვისებისა და გამოხატვის მიმართ საკუთარი პერიოდული გამოცემების ფარგლებში. **ერთი მხრივ**, შეიძლება მოვანდინოთ კონსტატირება, რომ არსებობს მოცემული კანდიდატის ან მისი პოლიტიკური პლატფორმის

უპირატესად საინფორმაციო, გარეგნულად ნეიტრალური და ფორმალურად არაანგაჟირებული წარმოდგენის ტენდენცია. ამ შემთხვევაში ეკლესიის მიერ მხარდაჭერილი პიროვნების შესახებ დისკურსი მიმდინარეობს უმთავრესად, მრავალრიცხოვან საინფორმაციო ცნობებში. ამ შემთხვევაში ოფიციალური საეკლესიო პოზიციის დემონსტრაცია ხდება ფაქტების არჩევის საშუალებით და არა ცალსახა და ხშირად წმინდად დიდაქტიკური და ოპონენტთა მიმართ აგრესიის გამსჭვალული პროპაგანდისტული ხასიათის მასალებით. პოლიტიკური ინფორმაციის ასეთი მიკერძოებული მონოდების მეთოდი, როცა გამოცემა არც კი ისწავლის ობიექტურობის ან დაბალანსებისკენ მკითხველთა ადეკვატური ინფორმირების გზით, არამედ ატარებს უაპელაციო იდეოლოგიურ კამპანიას, შეიძლება მივიჩნიოთ პოლიტიკური პრობლემების ასახვისა და მონოდების **მეორე მეთოდის** დამახასიათებელ ნიშნად.

პირველი ტენდენციის პრაქტიკული იმპლემენტაციის მაგალითია ის მეთოდი, რომლის მეშვეობითაც ოფიციალური ცენტრალური საეკლესიო ორგანოს, “პრავოსლავნაია გაზეტას“ ფურცლებზე ხდებოდა მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის საარჩევნო ტენდენციების გაშუქება. ამ გამოცემაში არ ყოფილა ვიქტორ იანუკოვიჩის სასარგებლოდ მიმართული აშკარად პროპაგანდისტული მასალები. მაგრამ ეკლესია ცდილობდა თავისი არჩევანის სამართლიანობაში დაერწმუნებინა თავისი მიმდევრები იმის საშუალებით, რომ 2004 წლის შემოდგომაზე მოქმედი პრემიერ-მინისტრი ყოველ ნომერში ფიგურირებდა გაზეტის ფურცლებზე რუბრიკაში “საეკლესიო მოვლენათა ქრონიკა“. მაგალითად, გაზეტის მე-9 (სექტემბრის) ნომერში შეგვიძლია ვნახოთ ვიქტორ იანუკოვიჩის ხუთი ფოტო უმაღლესი საეკლესიო იერარქიის გარემოცვაში, სადაც ვხედავთ იურისდიქციის მეთაურს, მიტროპოლიტ ვლადიმერ საბოდანსაც. ვიქტორ იანუკოვიჩის კიდევ უფრო მეტი ფოტო დაიბეჭდა ოქტომბრის მე-12 ნომერში. აქ შეიძლება ვნახოთ მთავრობის ხელმძღვანელისადმი მიმართული მოკრძალებული, მაგრამ ძალიან ნიშანდობლივი

მადლობის წერილი სვიატოგორსკის მონასტრის აღდგენაში მონაწილეობის გამო, რაც თან ახლდა დონეცკისა და მარიუპოლის მიტროპოლიტის ილარიონის ამ საკითხზე დაბეჭდილ მოხსენებას.

მაგრამ თუ ოფიციალური საეკლესიო ბეჭდვითი ორგანო ცდილობს ეკლესიის კონკრეტული პოლიტიკური ორიენტაციის წარმოდგენას ისე, რომ არ გავიდეს ჟურნალისტური ეთიკის ჩარჩოებს გარეთ, სამაგიეროდ, არის გამოცემა, რომელიც კატეგორიულ იდეოლოგიურ პოზიციას იჭერს. ეს გამოცემები აღიარებენ მებრძოლ პროპაგანდისტულ ჟურნალისტიკას, რომელიც სრულიად თავსდება ზემოთ განსაზღვრული მეორე მიდგომის ფარგლებში (იგივე სტილია, რომელიც უკვე წარმოვადგინეთ, გაზეთ “SOS“-ის მაგალითზე).

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით ნიშანდობლივია დნეპროპეტროვსკისა და პავლოგრადის მიტროპოლიტის, ირინეოსის კურთხევით დნეპროპეტროვსკში გამოძვალ გაზეთ “ნაჩალოს“ მე-12 ნომერი. არჩეული პოზიციის შესაბამისად, გაზეთი რამდენიმე გვერდს უძღვნის არა იმდენად მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ არჩეული კანდიდატის, ვიქტორ იანუკოვიჩის მხარდასაჭერ დაუფარავ აგიტაციას, რამდენადაც მისი მთავარი ოპონენტის, ვიქტორ იუშჩენკოს ნეგატიური იმიჯის შექმნას. გამოცემის პოზიციის დონესა და გულწრფელობაზე, საარჩევნო პროცესში მის შეგნებულ ანგაჟირებულობაზე მეტყველებს თუნდაც რამდენიმე სტატიის სათაური ნახსენები ნომრიდან: “არ წავალ მაიდანზე“, “რატომ დაუჭირა მხარი უკრაინის მართლმადიდებელმა ეკლესიამ ვიქტორ იანუკოვიჩს?“, “რატომ უჭერენ მხარს პროტესტანტები იუშჩენკოს?“, “ფიცი მწამს, ბოლო მაკვირვებს“ (იმ ფაქტების ჩამონათვალი, რომლებიც თითქოს ადასტურებს ოპოზიციის მომხრეთა აგრესიულობას მოსკოვის საპატრიარქოს მიმართ).

ამრიგად, წინასაარჩევნო კამპანიების განმავლობაში სამაგალითოდ შემუშავებული სქემებისა და პრეცედენტების ათვისებით (მაგალითად, უკვე ნახსენები ბოლო საპარ-

ლამენტო არჩევნების დროს, როცა მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მთელი საპროპაგანდო მანქანა მუშაობდა მხოლოდ ერთი ბლოკის, “ერთიანი უკრაინის“ (სასარგებლოდ) მოსკოვის საპატრიარქოს უკრაინის განყოფილების უმაღლესი ხელმძღვანელობა დასთანხმდა, კიდევ ერთხელ, როგორც ფორმალურად, ასევე არაფორმალურად, მხარი დაეჭირა კონკრეტული პოლიტიკური ძალისთვის. მოცემულ შემთხვევაში საქმე ეხება კონკრეტულ პრედენტენტს, რომლის მხარდაჭერისთვის გაიშალა უპრეცედენტო სააგიტაციო და საპროპაგანდო კამპანია ეკლესიის საკუთარ და მის იდეოლოგიურ პოზიციასთან ახლობელ მედია საშუალებებში.

2004 წლის საპრეზიდენტო არჩევნების ჩატარებისას საარჩევნო პრიორიტეტების ახლახან ნაჩვენებ პოლარიზაციას რელიგიურ გარემოში შეგნებული და კატეგორიული საყრდენი ჰქონდა ძირითადი კანდიდატებიდან ერთ-ერთის მხრიდან. ეჭვს არ იწვევს, რომ საქმე ეხება ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბის საარჩევნო სტრატეგიას, რომლის რეალიზაცია ხდებოდა რუსი პოლიტექნოლოგების შთაგონებით და მას მხარი დაუჭირეს საოლქო შტაბების იმ ხელმძღვანელებმა, რომლებიც აღმოსავლეთ უკრაინის რეგიონებს წარმოადგენენ. სწორედ მათი სტანდარტებისა და მოთხოვნების თანახმად დგინდებოდა საარჩევნო სტრატეგია მთელი სახელმწიფოს მასშტაბით.

ამრიგად, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ამ კანდიდატისა და მისი პოლიტიკური მრჩეველებისთვის კონკრეტული საარჩევნო შედეგის მიღება კონფესიათაშორისი ურთიერთობების გამწვავების გზითა და პოლიტიკური საიდენტიფიკაციო პრიორიტეტების პოლარიზაციისა ან თუნდაც შეგნებული დაპირისპირების საშუალებით გახდა უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე თანამედროვე უკრაინის რელიგიურ-საეკლესიო სფეროში შედარებითი სტაბილურობის გარკვეული დონის შენარჩუნება. ეს სტაბილურობა ბოლო საარჩევნო კამპანიის დაწყებამდე ნაწილობრივ სტიქიურად, ნაწილობრივ კი შეგნებულად იყო დამყარებული.

ფაქტობრივად, ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო შტა-

ბის მთელი სტრატეგია და ტაქტიკა რელიგიურ სიბრტყეში გულისხმობდა ერთი ცალკეული იდენტობის (პრორუსულ-მართლმადიდებლურის) მაქსიმალურ მობილიზაციას და მასში ახალ მომხრეთა აგრესიულ ჩართვასაც კი სხვა ნებისმიერი ალტერნატიული საეკლესიო იდენტობის (ავტოკეფალურ-მართლმადიდებლური, ბერძნულ-კათოლიკური, პროტესტანტული და ა. შ.) ერთდროული უარყოფითა და დათრგუნვით. პრაქტიკულ სიბრტყეში ამგვარი ვითარება ნიშნავდა რელიგიური სფეროს განვითარების უკონფლიქტო სცენარების რეალურ უარყოფას.

ეს ყოველივე მოწმობს, რომ ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო კამპანიისათვის უფრო დამაჯერებელი აღმოჩნდა პოლიტიკური სასიათის მსჯელობები, ვიდრე არგუმენტები, რომელთა მიზანი იყო უკრაინელი საზოგადოების იდენტიფიკაციური და მსოფლმხედველობითი ჰომოგენურობის გაზრდა, კონფესიური მშვიდობის შენარჩუნება, სხვადასხვა ნომინაციათა შორის ურთიერთობის გასაღვითარებელი ინციატივებისა და ეკუმენური თანამშრომლობის გამოცოცხლება.

ზემოთ მოყვანილი ფაქტების საფუძველზე შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ უკანასკნელი საპრეზიდენტო საარჩევნო კამპანიის ფარგლებში ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო შტაბის პოლიტიკური სტრატეგიის გაშლასთან ერთად ჩატარებულ იქნა მცდელობა არა მარტო რუსული ან პრორუსული იდენტურობის მნიშვნელობისა და გავლენიანობის აქცენტებისა, არამედ სახელისუფლებო კანდიდატის პოლიტიკელოგები შეეცადნენ დაემტკიცებინათ, რომ ამ ტიპის იდენტურობა უპირატესია საკუთრივ უკრაინულ იდენტურობასთან შედარებით. ამტკიცებდნენ, რომ ეს უპირატესობა არა მარტო შინაარსობრივია, არამედ სტატისტიკურიც.

საბოლოოდ, საერთო უკრაინულ იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ კონტექსტში პრორუსული ან კვაზიუკრაინული იდენტურობა უნდა ქცეულიყო დომინანტურად იმ აზრით, რომ აღიარებული იქნებოდა მისი გავლენა პოლიტიკურ ელიტაზე. მთლიანობაში კი რუსი მენეჯერებისა და იდეო-

ლოგიების გავლენა, შესაბამისი იდეების პროდუცირებისა და იმპლემენტაციის აზრით, ჩვენთვის სრულიად ცხადია: შეუძლებელია ექვის შეტანა იმაში, რომ ყველა მათ მიერ შემოთავაზებული სქემა თუ პროექტი აშკარად პრორუსული ორიენტაციისა იყო.

ამგვარად, ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბს არ ჰქონდა თავისი საარჩევნო ქცევისა და ზოგადი სტრატეგიის რადიკალური ცვლილების შესაძლებლობა და არც სურდა მისი შეცვლა, გარდა ამისა, მისთვის სრულიად აშკარა იყო, რომ საზოგადოებრივი გაგებისა და მხარდაჭერის დონე სრულიად არ იყო საკმარისი იმისათვის, რომ გარანტირებულად უზრუნველყო საპრეზიდენტო პოსტი კონკრეტული კანდიდატისთვის. და მაინც შტაბმა მაქსიმალური ძალისხმევა გამოიყენა იმისთვის, რომ ნებისმიერი ისეთი ფაქტორის აქტივიზირება მოეხდინა, რომელსაც შეიძლებოდა ემუშავა სტრატეგიის წარმატებისთვის. ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო კამპანიის დამპროექტებელთა სტრატეგიის არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ კანდიდატი არჩეულიყო აშკარად პრორუსული ლოზუნგების საშუალებით, რის შემდეგ მას, როგორც ქვეყნის პრეზიდენტს, სხვა არაფერი დარჩებოდა, თუ არა მომავალში რუსულენოვან რეგიონებზე, პრორუსულ ან თუნდაც საკუთრივ რუსულ პოლიტიკურ ელიტაზე დაყრდნობა. კანონზომიერია, რომ არჩევნების შემდეგაც მისი შტაბის პოლიტიკელოგებს ჰქონდათ განზრახვა, საგანგებო ადგილი დაეკავებინათ უკრაინის პოლიტიკურ სპექტრში.

საზოგადო ანტიოპოზიციური სტრატეგიის კონტექსტში საინტერესო იქნება გავისხენოთ რამდენიმე არგუმენტი: ოპოზიციური საარჩევნო ბლოკის “სილა ნაროდას“ მთავარ წარმომადგენლებთან ფაშისტური სიმბოლიკისა და იდეოლოგიის დაკავშირება, გავრცელება იდეისა, თითქოს ოპოზიციის ხელისუფლებაში მოსვლა გამოიწვევს მასობრივ მღელვარებას, სამოქალაქო ომს, განამტკიცებს ოკეანისგალმელი “პატრონების“ ბატონობას, მოიტანს სლავური და მართლმადიდებლური მენტალობისათვის უცხო პროტესტანტულ და კათოლიკურ სულიერობას,

რომლის ფარგლებში უკრაინის მართლმადიდებელი ეკლესიისთვის ავტოკეფალიის მინიჭება მხოლოდ პირველი ნაბიჯი იქნებოდა უკრაინის რუსეთისაგან საბოლოოდ მონყვეტის გზაზე და ა. შ.

მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ ვიქტორ იანუკოვიჩის მხარდასაჭერად გამართული მრავალრიცხოვანი აქციებიდან, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავისხენოთ რამდენიმე ლიტანია, რომელიც სრულდებოდა “მართლმადიდებელი პრეზიდენტის“ არჩევნისთვის აღვლენილი ლოცვებით. ჯერ კიდევ ვიქტორ იანუკოვიჩის ადგილობრივი საარჩევნო შტაბებისა და უკრაინის მართლმადიდებელ სამოთა კავშირის (შოვინისტური, დაუფარავად პრორუსული და ულტრაკონსერვატიული ორგანიზაცია, რომელიც მოსკოვის საპატრიარქოს სულიერი მფარველობის ქვეშ მოქმედებს) მიერ ჩატარებულ იქნა ლიტანიობა ღვთისმშობლის თევდორესეული სახით უკრაინის ყველა რეგიონში. იგივე სამოთა კავშირმა მოაწყო რამდენიმე ნაკლებად ხმაურიანი აქცია კიევში მთელი საარჩევნო კამპანიის განმავლობაში და, რაც მთავარია, დედაქალაქში მეორე საარჩევნო ტურის შემდეგ ჩატარებული საპროტესტო აქციების დროს.

2004 წლის ნოემბრის ბოლოსთვის ამ სამოთა კავშირის ხორუგებს ქვეშ ჩატარებული ვიქტორ იანუკოვიჩის მხარდასაჭერი ყოველდღიური აქციები, რომლებშიც რამდენიმე ათეული ადამიანი მონაწილეობდა, დაემსგავსა რამდენიმე ეგზალტირებული ადამიანის მხრიდან სასონარკვეთილების გამოვლინებას. ეს აქციები უკვე არაფერს გამოხატავდნენ, გარდა საკუთარი თავის შესახებ განცხადების ელემენტარული სურვილისა.

როგორც უკვე ვთქვით, სახელისუფლებო კანდიდატის საარჩევნო შტაბის მიერ შემოთავაზებული სცენარი ეყრდნობოდა იდეოლოგიური და საიდენტიფიკაციო პარადიგმების დაჯახებას და ის პრაქტიკულად აპრობირებული იყო მედია-რესურსების აქტიური გამოყენებით. მიუხედავად ამ პროცესში მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ძალიან აქტიური მონაწილეობისა, არანაკლები რო-

ლი საერთოპოლიტიკურ მედიასაც ეკუთვნის. ეს მედიასაშუალებები მოქმედებდნენ საზოგადოებრივი პოლარიზაციის გასაძლიერებლად, ერთ-ერთი საიდენტიფიკაციო პოლუსის მინიმიზაციისათვის და, აქედან გამომდინარე, იმ მსოფლმხედველური და ცივილიზაციური მიმართულების გასამარჯვებლად, რომელიც, შემოთავაზებული სქემის თანახმად, უნდა დამდგარიყო არჩევნების შემდგომ უკრაინაში მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ერთპიროვნული გაბატონების გარანტიად.

რელიგიური ან, უფრო სწორად, რელიგიურად შეფერილი ტერმინოლოგია და იდეოლოგია იქცა ხელისუფლების მხრიდან წამოყენებული საპრეზიდენტო კანდიდატის ყოველი საჯარო გამოსვლის აუცილებელ ატრიბუტად. ვიქტორ იანუკოვიჩი თითქმის ყოველ ჯერზე ასსენებდა რამდენიმე გარემოებას: მის მიერ მიღებულ ათონის ბერთა კურთხევას, ათონიდან ჩამოტანილი სინმინდეების წინაშე მისი და მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ხელმძღვანელის, მიტროპოლიტ ვლადიმერ საბოდანის ერთობლივ ლოცვას, მიღებულ ცოდვათა მიტევებასა და ზიარებას, სამღვდლოებასთან რეგულარულ შეხვედრებასა და თვით წინასწარმეტყველური სულიერი ხილვის მიღებასაც. ამ ხილვისას იანუკოვიჩს თითქოს გამოეცხადა ღვთისმშობელი და მიუთითა მას ორ უკრაინაზე: ერთი — ტრაგიკული და უპერსპექტივო — შეიძლება წარმოქმნილიყო ოპოზიციის გამარჯვების შემთხვევაში, მეორე კი, ნათელი და წარმატებული, აუცილებლად განსორციელდებოდა, თუ საპრეზიდენტო სავარძელს დაიკავებდა მოსკოვის საპატრიარქოს კურთხევისა და სულიერი მოძღვრობის ქვეშ მყოფი კანდიდატი.

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი რელიგიური და იდეოლოგიური ფორმულა, რომელთა პროდუქციონებას ახდენდა ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო შტაბის პერსონალი და რომელთაც თვითონ საპრეზიდენტო კანდიდატი აქტიურად იმეორებდა, ნახულობდა საოცრად ცოცხალ მხარდაჭერას მედიის მხრიდან. ეს მხარდაჭერა ხშირად დამატებითი საინფორმაციო უზრუნველყოფის სახესაც იღებდა. თუმცა

საეკლესიო მედია ამ პროცესებში საკმაოდ აქტიური მონაწილეობით გამოირჩეოდა, მარტო მას მაინც ვერ ეყოფოდა ძალა ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო სტრატეგიის იმპლემენტაციისთვის. საეკლესიო მედიის ძირითადი მიზანი იყო მხოლოდ კონკრეტული რელიგიური ერთობის მხრიდან კონკრეტული კანდიდატის მიმართ მხარდაჭერის დაფიქსირება და განმტკიცება. ამიტომაც ძირითადი დატვირთვა მოდიოდა შესაბამისი იდეოლოგიური და საარჩევნო განწყობების პროპაგანდაზე (რელიგიურ სიბრტყეშიც) უფრო მასობრივ საერო საინფორმაციო საშუალებების მიერ.

ვიქტორ იანუკოვიჩის შედგენილი რელიგიური საარჩევნო კამპანიის რეალიზაციის ფარგლებში შეიძლება გამოვყოთ ამ თემატიკის მედიალური ათვისებისა და რეპრეზენტაციის ორი ფორმა. პირველი მიდგომის შესაბამისად, რელიგიური თემატიკა თავის გამოხატულებას პოულობდა საარჩევნო სტრატეგიის კომპლექსური განხორციელებისას (მაშინ მისი რელიგიური მდგენელი დომინირებდა) როგორც მისი ერთ-ერთი კომპონენტი (ზოგიერთი, ჩვეულებრივ, ცალკეული არახელოვნური ფაქტოლოგიური შეტყობინების დონეზე), რომელიც არ ითვალისწინებდა ექსტრემალური ფორმებისა და მიდგომების გამოყენებას. ამავე დროს, არ გამოიყენებოდა ის ლექსიკა და მაქსიმალისტური არგუმენტაციის ის დონე, რომელიც ჩვენ უკვე დავაფიქსირეთ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის კუთვნილი პერიოდული გამოცემების ფურცლებზე მათ მიერ საარჩევნო კამპანიის ასახვისას.

ზემოთ აღწერილ მეთოდს ინარჩუნებდა უმთავრესი გამოცემები და სხვა მედიასტრუქტურები, რომლებიც მხარს უჭერდა არჩევნების დროს მოქმედ პრემიერ-მინისტრს და შეადგენდა, სხვათა შორის, მისი საერთო დადებითი იმიჯის რელიგიურ სეგმენტს. ეს ხორციელდებოდა ისეთი ფაქტების თანმიმდევრული გადმოცემის საშუალებით, რომლებიც თითქოს მონიშნავდა შესაფერი, აუცილებელი და მთლიანი საარჩევნო სტრატეგიის არსებობას, ვიქტორ იანუკოვიჩის რელიგიური პოზიციის ანგაჟირებულობისა

და შეფერილობის შესაბამისად.

არასაეკლესიო მედიას მეორე მიდგომა საპრეზიდენტო კანდიდატების რელიგიური პოზიციების მიმართ მიდგომარეობდა, ჯერ ერთი, საზოგადო დადებითი იმიჯისათვის ამ ასპექტის აუცილებლობის შეგნებულ ჰიპერბოლიზაციაში და მეორეც — მთავარი საპრეზიდენტო კანდიდატების პოზიციათა, საბაზისო რელიგიურ განწყობათა არსისა და ხასიათის ასეთივე შეგნებულ დამახინჯებაში. თუმცა ამ მეორე მიდგომაზე ორიენტირებულ გამოცემათა რიცხვი არცთუ ისე დიდი იყო, დაფიქსირებულ მაგალითთა ექსტრემალურობა იმსახურებს განსაკუთრებულ მსჯელობას.

ამ მეორე ტიპის მედიასტრატეგიის ტიპობრივ მაგალითს წარმოადგენს რელიგიურ თემაზე შექმნილი საარჩევნო პუბლიცისტიკა გაზეთში “2000“. არჩევნების წინ ეს გამოცემა რელიგიურ თემატიკას უძღვნიდა საგაზეთო ფართობის უდიდეს ნაწილს. მეტად ნიშანდობლივია 2004 წლის 22 ოქტომბრის ნომერი. ის შეიძლება მივიჩნიოთ ვიქტორ იანუკოვიჩის საარჩევნო შტაბის მიერ თავისი პატრონის პოზიციის გასამყარებლად და მისი ოპონენტის დისკრედიტაციისათვის გამოყენებული ყველა არგუმენტის ყველაზე სრულ და დამაჯერებელ შეკრებად.

მეექვსე გვერდზე, რომელიც მთლიანად ეძღვნება რელიგიურ პრობლემატიკას, დაბეჭდილია რამდენიმე სტატია, რომელიც ცალსახად ემსახურება გარკვეულ საარჩევნო მიზნებს და წარმოადგენს ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბის შესაბამისი განწყობების შედეგს. “ვიქტორ იუშჩენკოს გამარჯვება — უკრაინაში მართლმადიდებლობის დამარცხება“ — ასე ჟღერს ერთ-ერთი სტატიის სათაური, რომელიც ერთდროულად წარმოადგენს ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ საპროპაგანდო თეზისსა და გაზეთის მიერ ტირაჟირებულ იდეოლოგიას. თავისი შინაარსითა და ხასიათით — ვიქტორ იუშჩენკოს ანტირეკლამით — ხსენებული სტატია მთლიანად უიგივდება მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის კუთვნილ გამოცემებში მოცემულ მსგავს მასალებს.

სტატია აგებულია მკვეთრად იდეოლოგიზირებული და არსებითად ტოტალიტარული ჟურნალიზმის მოთხოვნათა მიხედვით. მასში მკითხველს სთავაზობენ “უკრაინული ტრადიციული სულიერობის მტრის“, ანუ ვიქტორ იუშჩენკოს ცალსახა სტილით დახატულ პორტრეტს. მოძებნილია და ნეგატიური შტრიხებით ასახულია ოპოზიციური კანდიდატის თითქოსდა საზღვარგარეთელი მხარდამჭერებისა დამფინანსებლების სახეები — ზ. ბუჟინსკი და მ. ოლბრაიტი. იდეოლოგიურ სიბრტყეში სტატია სტრუქტურირებულია მსოფლმხედველური პოზიციების პოლუსური დაპირისპირების სქემით. თუმცა ვიქტორ იანუკოვიჩის სახე ამ სტატიაში მოცემული არაა, იგულისხმება, რომ სწორედ ამ პიროვნებამ უნდა დაამარცხოს ადამიანი, რომელიც ისწრაფვის სახელმწიფოში დაამკვიდროს “კათოლიკურ-პროტესტანტული დასავლეთის პრინციპები“ და რომელიც “არაა მზად მიიღოს მართლმადიდებლური უკრაინა“.

ამ პოზიციის დასასაბუთებლად ავტორი (ანდრია პიდპრიგორა) შეგნებულად ან საკითხის არცოდნის გამო წარმოადგენს გაყალბებულ ფაქტებს, ამახინჯებს სინამდვილეს — ესეც პოსტ-ტოტალიტარული ჟურნალისტიკის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია, რომელიც აუცილებელია წინასწარ განსაზღვრული მიზნების მისაღწევად, აგრესიული იდეოლოგიური განწყობების დასამკვიდრებლად, საზოგადოებრივი ცნობიერებით მანიპულირებისთვის. კრიტიკას ვერ უძლებს მაგალითად, ავტორის თეზისი იმის შესახებ, რომ “დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ ჩვენს ქვეყანაში გამყარდნენ ბაპტისტების, ევანგელისტების, იელოვას მონაწილეთა, ადვენტიტების სექტები...“: ბაპტისტური და ევანგელისტური თემებს უკრაინაში უწყვეტი არსებობის საუკუნენახევრიანი ისტორია აქვთ, ადვენტიტებს — ასწლიანი, ხოლო იელოვას მონაწილეთა ომის წინა წლებიდან არსებობენ. ასევე ყალბია განცხადება, რომ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ალტერნატიული მართლმადიდებელი კონფესიები ამერიკის შეერთებული შტატების მხარდაჭერით სარგებლობენ.

ამ მოკლე სტატიაში მსგავსი არგუმენტები და თეზისები ათზე მეტია. მაგრამ იმ პირობებში, როცა საზოგადოება პლურალისტურია და მოქალაქეები ისწრაფვიან აზრისა და ნების თავისუფალი გამოხატვისკენ, მსგავსი არსებითად ტოტალიტარისტული განწყობები არ მოქმედებს და ხშირად იწვევს სანინააღმდეგო რეაქციას.

ასევე სიმპტომატურია იმავე ნომრის კიდევ ერთი სტატია: “ქრისტიანობის გასახელმწიფოებრიობა, თუ სახელმწიფოს გაქრისტიანება“. აქ სხვადასხვა კანდიდატთა რელიგიურ შეხედულებათა ანალიზის შემდეგ ავტორი ასკვნის, რომ მხოლოდ ვიქტორ იანუკოვიჩს ძალუძს განახორციელოს სახელმწიფო და რელიგიური იდეალების ჭეშმარიტად ქრისტიანული შერწყმა.

ყველა ანალიტიკოსისთვის ცხადი და აშკარაა, რომ ასეთი დასკვნა არანაირად არ ეთანხმება სინამდვილეს, რადგან სწორედ ეს კანდიდატი სთავაზობდა საზოგადოებას იმგვარ პოლიტიკურ და საეკლესიო კონცეფციას, რომელიც ითვალისწინებდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ორივე სექტორის (სახელმწიფოსა და რელიგიის) მაქსიმალურ ურთიერთანგაყოფილებას, მხოლოდ ერთ რელიგიურ სტრუქტურასთან (მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციასთან) ოფიციალურ ურთიერთობას და, შესაბამისად, ყველა სხვა რელიგიურ ორგანიზაციასთან პოლიტიკური ურთიერთქმედების ავტომატურ შეწყვეტას.

საბოლოო ჯამში, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის ცალსახა სწრაფვა, არ აღიაროს უკრაინულ სოციუმში არსებული საიდენტიფიკაციო რეალიები, მხოლოდ ხელს უწყობს ყველა სხვა იდეოლოგიური ორიენტაციისა და საიდენტიფიკაციო მიმართულების კონსოლიდაციას. მოსკოვის საპატრიარქო მათ არ უტოვებს სხვა გამოსავალს, თუ არა მიახლოებას იმ ვექტორთან, რომელიც თავისი შინაარსით სანინააღმდეგოა იმისა, როგორადაც წარმოიდგენს მას თვითონ მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქცია, რომელსაც თვითკმარობისა და უპირობო გამორჩეულობის პრეტენზია აქვს.

თუ შევაჯამებთ უკრაინაში უკანასკნელ საპრეზიდენ-

ტო არჩევნებზე რელიგიური ფაქტორის გამოყენებისა და სპეციფიკის შესახებ მსჯელობას, არ შეიძლება არ დავინახოთ, რომ საერთო საარჩევნო სტრატეგიის ეს კომპონენტი უნდა განვიხილოთ და შევაფასოთ მხოლოდ იმ ზოგადი იდეოლოგიური განწყობების კონტექსტში, რომლებსაც ეყრდნობოდა მთავარი საარჩევნო შტაბების სტრატეგიები. საორგანიზაციო თვალსაზრისით ყველაზე მძლავრი რელიგიური სტრუქტურის, მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციის მიერ რელიგიური ფაქტორისადმი მიმართვა ყველა, მათ შორის მასობრივი საინფორმაციო რესურსის გამოყენებით მხოლოდ ერთი კანდიდატის მხარდასაჭერად, იქცა განმსაზღვრელ ფაქტორად, რომელმაც დაამოწმა ვიქტორ იანუკოვიჩის შტაბის წარმომადგენელთა განზრახვა, ექციათ საარჩევნო პროცესი იდეოლოგიების, იდენტობების, მსოფლმხედველობებისა და ცივილიზაციური ორიენტაციების ბრძოლად და ამ საფუძველზე მოიპოვებინათ კანონზომიერი, როგორც მათ ეგონათ, და ნანატრი გამარჯვება. ამავე დროს, უნდა ითქვას, რომ მოწინააღმდეგე კანდიდატის მხრიდან მსგავსი კონცეფცია არ ამოქმედებულა (სულ მცირე საჯარო სადემონსტრაციო აქციებისა და ტექნოლოგიების თვალსაზრისით). მაგრამ ობიექტური ვითარებისა და ოპონენტთა პოზიციის გათვალისწინებით ვიქტორ იუშჩენკოს შტაბმა საარჩევნო ბრძოლის ბოლო ეტაპზე, განსაკუთრებით კი არჩევნების პირველი ტურის შემდეგ მოახდინა თავისი აქტიურობის ინტენსიფიკაცია რელიგიურ სიბრტყეში: ეს მოხდა როგორც არაფორმალური მოლაპარაკებებისა და შეთანხმებების, ასევე კონკრეტული აქციების დონეზე.

მხარე, რომელსაც სასურველი შედეგის მიღწევა სურდა იდენტობათა შეგნებული პოლარიზაციისა და დაპირისპირების მეშვეობით, მიუხედავად სხვადასხვა მანიპულაციური ტექნოლოგიისა და არჩევნების პირდაპირი გაყალბების გამოყენებისა, თავის სანყის გათვლებსა და ჰიპოთეზებში ეყრდნობოდა სქემებს, რომლებსაც არ გააჩნდა რეალობასთან შესაბამისობა. გარდა ამისა, ეს სქემები მონოდებული იყო, სპეკულაციურად, სანახევროდ ძალადობ-

რივი გზით განმტკიცებინა რუსი პოლიტიკელოგების ძირითადი გეოპოლიტიკური ინტერესები. ამ მხრივ საკმარისია გავისწავლოთ თუნდაც ვიქტორ იუშჩენკოს, როგორც ამერიკის აგენტის სატი, რომელსაც ეწინააღმდეგებოდა თავის ძალებსა და რწმენაში განმტკიცებული და აღმოსავლური რეგიონების მხარდაჭერის ქვეშ მყოფი იანუკოვიჩი — უკრაინისა და რუსეთის ტრადიციული, საუკუნო სულიერი, ეკონომიკური და პოლიტიკური ერთიანობის სიმბოლო და დამცველი.

უკრაინის მოქალაქეთა უმრავლესობის მიერ 2004 წლის საპრეზიდენტო საარჩევნო კამპანიის დროს გაკეთებული არჩევანი, ერთი მხრივ, იყო პრორუსული იდეოლოგიური და საიდენტიფიკაციო მოდელის უარყოფა, მეორე მხრივ კი ეს არჩევნები იქცა ერთგვარ სარეიტინგო კენჭისყრად მოსკოვის საპატრიარქოს იურისდიქციასთან მიმართებაში. ეს უკანასკნელი ცალსახად იდგა პრორუსული ინტერესების სადარაჯოზე, მაგრამ მიიღო სიგნალი, რომ აუცილებელია ოფიციალური პოზიციის ჰარმონიზება საკუთარ მიმდევართა უმრავლესობის იდეურ ორიენტაციასთან.

ავტორები

- ლევან აბაშიძე -** თეოლოგი, ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტის დირექტორი. თბილისის თეოლოგიის, ფილოსოფიის, ისტორიისა და კულტუროლოგიის ინსტიტუტის „საბა“ დოცენტი
- ანდრია იურაში -** სოციოლოგი, რელიგიათმცოდნე. ლვოვის ივანე ფრანკოს სახელობის ეროვნული უნივერსიტეტის დოცენტი
- ნოდარ ლადარია -** თეოლოგი, თბილისის ილია ჭავჭავაძის სახელობის ენისა და კულტურის უნივერსიტეტის დოცენტი
- ნიკოლაი მიტროხინი -** ისტორიკოსი, რელიგიათმცოდნე. დსთ-სა და ბალტიის ქვეყნებში რელიგიის შემსწავლელი ინსტიტუტის დირექტორი
- გიორგი ჩისტიაკოვი -** ფილოლოგი, თეოლოგი, რელიგიათმცოდნე. კითხულობს ლექციებს რელიგიის ფსიქოლოგიაში ლომონოსოვის სახელობის უნივერსიტეტში და თომა აკვინელის სახელობის კათოლიკურ ინსტიტუტში.

Autoren und Beiträge

- Giorgi Chistyakov –** *Christentum und das moderne humanitäre Bewusstsein: das Wesen des Faches der Religionswissenschaft*
Philologe, Theologe, Religionswissenschaftler, hält Vorlesungen im Bereich der Religionspsychologie an der Lomonosov Universität und am Thomas von Aquin Katholischen Institut, Moskau
- Nodar Ladarja –** *Die Idee der religiösen Toleranz im christlichen Europa*
Theologe, Dozent an der Ilia Tshavtchavadse Universität der Sprachen und Kultur, Tbilisi
- Nikolai Mitrokhin –** *Die Konfession in der posttotalitären Gesellschaft am Beispiel der Russischen Orthodoxen Kirche*
Historiker, Religionswissenschaftler, Direktor des Institutes der Religionswissenschaft in der GUS und den Baltischen Ländern, Moskau
- Levan Abashidze –** *Die Perspektiven des Religionsrechtes in Georgien*
Theologe, Direktor des Biblisch Theologischen Institutes, Dozent am Institut für Theologie, Philosophie, Geschichte und Kulturologie “Saba”, Tbilisi
- Andria Yurash –** *Religiöser Faktor bei den Wahlen: Methoden der Situationsanalyse und der Fixation (am Beispiel der heutigen Ukraine)*
- Religiöse Identitäten und Wahlprozesse: Mediakontext der ukrainischen Präsidentschaftswahlen 2004
Soziologe, Religionswissenschaftler, Dozent an der Nationalen Ivan Franko Universität, Lviv

